

BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ

**İLƏHİYYAT
FAKÜLTƏSİNİN
ELMİ MƏCMUƏSİ**

№ 26 • DEKABR (ARALIK) 2016

**BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ
İLƏHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN
ELMİ MƏCMUƏSİ**

REDAKTOR / EDITÖR
Akademik V. M. Məmmədliyəv

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

REDAKSİYA HEYƏTİ (HAKEM KURULU)

Akademik Vasim Məmmədliyəv • Prof. Dr. Celal Erbay (Mərmərə Universiteti) • Prof. Dr. Bedrettin Çetiner (Mərmərə Universiteti) • Prof. Dr. Saffet Köse (Katib Çelebi Universiteti) • Yrd. Doç. Dr. Osman Aydınlı (Mərmərə Universiteti) • Prof. Dr. Zekəriya 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 Mehdiyəv (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 Qasimova • i. f. d. Aqil Şirinov • Dos. Nigar İsmayılzadə • i. f. d. Elnurə Əzizova • i. f. d. Ülkar Abuzərova • f. d. Mirmiyaz Mürsəlov, i. f. d. Kövsər Tağıyev.

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

№ 26•DEKABR (ARALIK) 2016 BAKI

İÇİNDƏKİLƏR

SUFİLƏRİN QADIN PİRİ: RABİƏ ƏDƏVİYYƏ <i>akad. V. M. Məmmədaliyev, Q. T. Məmmədaliyeva</i>	7
ALLAHDAN PEYĞƏMBƏRƏ VƏHYİN NÜZULU <i>i. f. d. dos. Mübariz Məhəmmədali oğlu Camalov</i>	15
İLƏHİ EŞQ ANLAYIŞININ XIV ƏSR TƏSƏVVÜF ŞAİRİ GÜLŞƏHRİNİN YARADICILIĞINDA TƏZAHÜRÜ <i>f. f. d. dos. İsmayılzadə N. Q.</i>	25
YENİ RUBRİKA: İSLAMŞÜNASLIĞIN AKTUAL PROBLEMLƏRİ MÜSƏLMANLARIN CÜMƏ NAMAZI VƏ MÜASİRLİK (PROBLEMLƏR, MÜLAHİZƏLƏR, TƏKLİFLƏR) <i>Əsədulla Qurbanov</i>	35
HƏDİS İSNADLARININ TARİXLƏNDİRİLMƏSİ MƏSƏLƏSİ <i>i. f. d. Namiq Abuzərov</i>	45
HƏDİSDƏ CƏRH VƏ TƏDİL MƏFHUMU VƏ ONUN İNKİŞAFI <i>i. f. d. dosent əvəzi Qoşqar Səlimli</i>	51
FARS DİLİNİN FONETİK QURULUŞUNDA ا/ق/غ ƏSASLI OMOFONLAR <i>Dosent Əsmətxanım Bəyəhməd qızı Məmmədova</i>	61
ƏBU HƏMİD ƏL-QƏZZALİNİN TƏFSİR ELMİNƏ BAXIŞI <i>i. f. d. Kövsər Tağıyev</i>	77
QURANİ-KƏRİMDƏ AİLƏ İLƏ ƏLAQƏDAR AYƏLƏR VƏ İSLAM DİNİNİN QADIN ZORAKILIĞINA MÜNASİBƏTİ <i>i. f. d. dosent Mirzəyeva Səbinə Həmid qızı</i>	87
SON İLLƏRDƏ AZƏRBAYCANDA NƏŞR OLUNMUŞ ƏRƏB DİLİ DƏRSLİKLƏRİ <i>Dosent Solmaz Nemət qızı Hüseynova</i>	97
MODAL VERBS IN OLD ENGLISH <i>Yeganə Qaraşova</i>	103

İRANDA SATİRİK JURNALLAR

Rauf Əlihüseyn oğlu Quluzadə 117

ПРИНЦИПЫ КЛАССИФИКАЦИИ МЕТОДОВ В СОВРЕМЕННОМ НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ

Профессор Эфендиев Ф. М. , Диссертант Даидамирова Ч. Ф. 123

OSMANLI'DA KREDİ KAYNAĞI OLARAK PARA VAKIFLARI VE TÜRK KATILIM BANKALARININ ÇALIŞMA SİSTEMİ

Dr. Abdulkadir ATAR..... 143

İSLAM DÜŞÜNCƏ TARİXİNDƏ RADİKAL TENDENSİYALAR

f. ü. f. d. Elsevər SƏMƏDOV..... 173

İSLAM VƏRƏSƏLİK HÜQUQUNDA İXTİLAFLI MƏSƏLƏLƏR

Aliyə Samir qızı Mürsəlova..... 185

ƏRƏB DİLİNDƏ SÖZ VƏ SÖZ BİRLƏŞMƏLƏRİNDƏN İBARƏT NEOLOGİZMLƏRİN MEYDANA GƏLMƏSİ

Tərən Paşa oğlu Məlikov..... 199

MADDE KULLANIMI VE NEDEN OLDUĞU SOSYAL PROBLEMLERİ

Adil YILMAYAN 207

AZƏRBAYCAN ƏLYAZMALARINDA “ƏSMAUL-HUSNA” – ALLAHIN GÖZƏL ADLARINDAN BƏHS EDƏN ƏSƏRLƏR (Ərəbdilli əlyazmalar)

Yeganə RƏHNULLA 221

КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВО

К. ф. н. Нармина Эльдар гызы Микаилова 227

MÜƏLLİMİN KONSTRUKTİV-PROYEKTİV FƏALİYYƏTİNDƏ SİNƏRGETİK YANAŞMANIN HƏYATA KEÇİRİLMƏSİ ŞƏRTLƏRİ

Günay Müslüm qızı Nəzərova..... 243

X-XI ƏSRLƏRDƏ ƏRƏB DİLİNDƏ YAZIB YARATMIŞ TÜRK MƏNŞƏLİ ALİM VƏ ŞAİRLƏR

baş m. , f. ü. f. d. Aynur Zahid qızı Hüseynova..... 251

FƏAL TƏLİM METODLARINDAN İSTİFADƏNİN SƏMƏRƏLİLİYİ

İlahə Rüstəmovə..... 257

SEMANTİK MƏZMUN VƏ QRAMMATİK FUNKSİONALLIQ BAXIMINDAN BİR DAHA FLEKSİYA PROBLEMİ HAQQINDA

f. f. d. Elvüsal Məmmədov 263

İBN HACİB YARADICILIĞINDA “ŞAFİYƏ” ƏSƏRİNİN YERİ

Sevinc Bayramovə..... 271

MÜASİR DÖVRDƏ KLASSİK UNİVERSİTET MODELİNİN TRANSFORMASIYASI

Müslüm Hətəm oğlu Nəzərov 279

FARS DİLİNİN SÖZ YARADICILIĞINDA PREFİKSLƏR

Aytən Çapay q. Qəhrəmanovə 287

VİKTİMOLOJİ TƏDQİQATLARDA QURBANIN DAVRANIŞININI PSIXOLOGİYASI

Y. Ə. Vəliyevə, Z. N. Nuruyev..... 295

1960-CI İLLƏRDƏ MÜASİR FARS POEZİYASINDA KLASSİK ƏNƏNƏLƏR

f. ü. f. d. Nəcəfova Familə Famil qızı..... 303

MÜASİR DÜNYANIN ELMİ MƏNZƏRƏSİ

Ə. M. Babayev 313

VƏTƏNDAŞ CƏMİYYƏTİ VƏ DEMOKRATİK QURUCULUQ PROSESİNDƏ YERLİ ÖZÜNÜİDARƏETMƏ ORQANLARININ ROLU

Fərhad Baləoğlu oğlu Həsənzadə 323

ИНТЕРПЕТ КАК РЕСУРС ГОСУДАРСТВА

Лейла Тахир гызы Файрушина 335

KOLLİNQVUDUN “TARİXİN İDEYASI”NA FƏLSƏFİ BAXIŞ

Vəfa Əliziya qızı Camalovə..... 345

HƏZZ VƏ ƏZAB MƏFHUMUNA ƏBU BƏKİR RAZİ FƏLSƏFƏSİ YÖNÜNDƏ BAXIŞ

Doç. Dr. Ömer Türker, Usubbəyli Humay..... 353

XX ƏSRDƏ AZƏRBAYCANDA MARKSİST FƏLSƏFƏNİN İNKİŞAFI <i>Dosent Rəşad Əsgərov.....</i>	361
MÜASİR ŞƏRAİTDƏ QAÇQIN GƏNCLƏRDƏ EMOSİONAL STRESSİN TƏZAHÜR XÜSUSİYYƏTLƏRİ VƏ ONA TƏSİR GÖSTƏRƏN AMİLLƏR <i>Sevər Sərvət qızı Mirzəyeva, Səbinə Fərrux qızı Salmanova.....</i>	371
“ƏT-TİBYAN” TƏFSİRİNDƏ NASİX-MƏNSUX AYƏLƏRƏ DAİR HÖKM VƏ MÜLAHİZƏLƏR <i>Nuru İmanov.....</i>	377
ENDÜLÜS EDEBİYATINDA ZECƏL <i>Kamran Abdullayev.....</i>	387
MONTESORİ YAKLAŞIMININ İSLAM EĞİTİM İLKELERİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMƏSİ <i>Lamiya Mustafayeva.....</i>	397
“QAMUSİ - FRANSƏVİ”, “QAMUSİ - TÜRKi” VƏ “QAMUSİ - ƏRƏBİ”NİN NƏŞR MƏSƏLƏLƏRİ <i>Rəna Baloglan qızı İskəndərli.....</i>	405
MURREY BUKÇİNİN QLOBAL İSTİLƏSMƏ HAQQINDAKI GÖRÜŞLƏRİ <i>Kurt Faruk.....</i>	413
POSTMODERNİZM: ZAMANIN YENİ FƏLSƏFİ AXINI <i>Dosent Nərman Qocatürk.....</i>	423
QURANİ-KƏRİMİN QİSSƏLƏRİ ECAZINDA ƏSHABUL-KƏHFİN NURU QARANLIQ DÜNYALARIN HANSI SƏMTİNİ İŞIQLANDIRIR? <i>Süsən Yusif qızı Aslanova.....</i>	435
ƏRUZ ELMİNİN NƏZƏRİ İNKİŞAF TARİXİ <i>Elnurə Vaqif qızı Babayeva.....</i>	455

SUFİLƏRİN QADIN PİRİ: RABİƏ ƏDƏVİYYƏ

akad. V. M. Məmmədəliyev*

Q. T. Məmmədəliyeva*

Açar sözlər: Rabiə Ədəviyyə, sufilik, qadın, ilahi eşq, zahidlik.*Ключевые слова:* Рабия аль-Адавия, суфизм, женищина, божественная любовь, аскетизм.*Key words:* Rabi'a al- 'Adawiyya, sufism, woman, divine love, ascetism.

İslam düşüncəsində qadınların ən çox sufilik içərisində nüfuza malik olduğunu irəli sürsək, yanılmarıq. Bunu həm sufi mütəfəkkirlərin əsərlərində qadınlara verilən dəyər, həm də çox sayda məşhur qadın sufilərin olması sübut edir. Təsadüfi deyildir ki, sufilər haqqında məlumat verən “sufi təbəqəti” kitablarında qadın sufilərdən bəhs edən xüsusi fəsilər vardır. Hətta Xorasanlı məşhur sufi Əbdürrəhman Əbu Məhəmməd ibn Hüseyn Süləmi (v. 412/1021) qadın sufilərin həyat və yaradıcılığına həsr etdiyi “Zikrün-nisvətül-mütəəbbidatis-sufiyyat (ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات)” adlı əsər yazmışdır. Bu əsərdə 84 qadın sufi haqqında məlumat verilmişdir. Əbül-Fərəc Cəmaləddin Əbdürrəhman ibn Əli İbnül-Cövzinin (v. 597/1201) “Sifətüs-səfvə (صفة الصفوة)”, Qazı Əbülməhasin Yusuf ibn İsmail Nəbhaninin (v. 1350/1932) “Camiu kəramatil-övliya (جامع كرامات الاولياء)”, Əbdürrəhman Caminin (v. 898/1498) “Nəfəhatul-üns (نفحات الأنس)”, Əbülməvəhib Əbdürrəhman ibn Əli Şə`raninin (v. 973/1565) “Ət-Təbəqatül-kübra (الطبقات الكبرى)” adlı əsərlərində də kişi sufilərlə yanaşı, qadın sufilərin də həyat və yaradıcılığı haqqında məlumat verilmişdir (1, 403-406). Həmçinin daha çox sufilərin kəramətlərindən bəhs edən “mənaqibnamə (مناقبنامه)” adlanan əsərlərdə də qadın sufilərdən bəhs olunur. Məsələn, Əhməd Əflakinin Cəlaləddin Rumi və onun mühiti haqqında məlumat verən “Mənaqibul-arifin” (Arfilərin hekayətləri) adlı əsərində Mövlananın qadın müridləri haqqında məlumat verilmişdir (14, 31-37). Həyat və yaradıcılığı haqqında təfərrüatlı məlumata malik olmadığımız Əminə Cavidə Xanımın yazdığı “Mənaqibi-vəliyyati-nisa” adlı əsərdə Rabiə Ədəviyyə başda olmaqla bəzi arif qadınlardan bəhs edilir. O, bu əsərində Ərdəbildə yaşadığını qeyd etdiyi Fatimə Bərdəiyyə adlı Azərbaycanlı sufi qadından da qısa şəkildə bəhs edir (2, 75-98). Nisbəsindən çıxış edərək Fatimə Bərdəiyyənin əslən Bərdədən olduğunu irəli sürmək mümkündür. Fatimə Bərdəiyyə haqqında Süləminin “Zikrün-nisvətül-mütəəbbidatis-sufiyyat” adlı əsərində də qısa məlumat

* BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin dekanı

* BDU-nun baş müəllimi

vardır (16, 403). Ümid edirik ki, gələcəkdə başda Fatimə Bərdəiyyə olmaqla Azərbaycanlı qadın sufilərin həyat və yaradıcılığı ətraflı şəkildə tədqiq olunacaqdır.

Sufiliklə əlaqəli tədqiqatları olan bütün mütəxəssislərin rəyinə görə, təsəvvüf mənbələrində “zahid qadınlar” mənasına gələn “nasikat, salihat və mütəzəhhidat” adı ilə qeyd olunan sufi qadınların ən məşhuru Rabiə Ədəviyyə olmuşdur (13, 380). Fərududdin Əttar onu Həzrət Məryəmə bənzədərək “Məryəmi-sani (ikinci Məryəm)” adlandırır (7, 129). Mənbələrdə Rabiənin həyat və yaradıcılığı haqqında çox məlumat olsa da, bunların hansının həqiqi, hansının təxəyyül məhsulu olduğunu müəyyən etmək olduqca çətindir. Çünki xüsusilə mənaqibnamələrdə onun həyatı haqqında mübaligəli məlumatlar olduqca çoxdur. Çalışacağıq ki, məqələmizdə onun haqqında daha çox tarixi reallıqları əks etdirən məlumatlara əsaslanaq.

Mənbələrin verdiyi məlumata əsasən Ümmül-Xeyr Rabiə binti İsmail əl-Ədəviyyə İraqın Bəsrə şəhərində dünyaya gəlmişdir. Qısaca Rabiə əl-Ədəviyyə və ya Rabiə əl-Qeysiyyə kimi tanınır (4, c. 1, səh. 364, c. 3, səh. 193). Rabiə haqqında məlumat verən ilk mənbə məşhur ədəbiyyatşünas və mötəzilə məktəbinin məşhur kəlamçılarından olan Əbu Əmr Cahiz (v. 255/869) olmuşdur (9, 13). Rabiə haqqında ən təfəsilatlı məlumatı isə ondan dörd əsr sonra yaşamış Fəridəddin Əttar (v. 618/1221) özünün “Təzkirətül-övlia” adlı əsərində vermişdir. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, Əttarın və orta əsrlərdə yaşamış bir çox sufi müəlliflərin Rabiənin həyatı haqqında verdikləri məlumatlarda mübaligəli məqamlar vardır. Bu isə öz növbəsində onun həyat və yaradıcılığını olduğu kimi müəyyənləşdirməyi çətinləşdirir.

Rabiə Ədəviyyənin anadan olduğu tarixlə əlaqəli dəqiq məlumat yoxdur. Onun 95 (714) və ya 99-cu (718) ildə Bəsrədə dünyaya gəldiyi qeyd olunur (13, 380). Mənbələr onun Bəni-Ətik qəbiləsinin və ya Qeys ibn Ədiyy qəbiləsinin məvalisi (azad edilmiş qeyri-ərəb qul) olduğunu yazırlar (21, 241; 16, 387; 13, 380). Ata-anasının dördüncü qızı olduğu üçün ona ərəbcə “Rabiə”, yəni “dördüncü” adını qoymuşdular. Fəridəddin Əttar Rabiənin anadan olmasını mübaligəli şəkildə nəql edərək onun çox kasıb bir ailədə dünyaya gəldiyini, hətta dünyaya gələndə evdə onu sarımaq üçün bir bezin belə tapılmadığını qeyd edir. Həmçinin Əttarın verdiyi məlumata əsasən Rabiə böyüdükdən sonra ata-anasını itirdi, yetim qaldı. Bacıları da hərəsi bir tərəfə dağıldı. Bəsrədəki qıtlıq illərinə təsadüf edən həmin dövrdə Rabiəni varlı bir atam satın alaraq qul etdi. O, bundan sonra çox əzab-əziyyətdə düşərək oldu. Bir gün ağasının tapşırdığı işi yerinə yetirərkən yerə yıxıldı. Üzünü torpağa söykəyərək Allaha belə dua etdi:

“Xudaya, atam-anam yoxdur, əsir düşmüşəm. Bu cəzanı çəkməkdən qüssələnmirəm. Mən ancaq sənə rizanı istəyirəm. İstəyim odur ki, Sən məndən razı olasan.” Rəvayətə görə, bu duadan sonra qeybdən bir səs ona belə dedi: **“Ey Rabiə! Səni elə bir məqama çatdıracağam ki, göydəki mələklər belə sənə qibtə edəcəklər.”** (7, 129) Bu hadisədən sonra Rabiə həyatını ibadətə həsr elədi, kəramətlərinə şahid olan ağası onu 12 yaşında azad etdi (10, 28; 3, 209) və o, dövrünün ən böyük zahidlərindən birinə çevrildi.

Rabiənin təsəvvüf düşüncəsindəki ən böyük xidməti “ilahi eşq” məfhumunu sistematik şəkildə dilə gətirən ilk sufi olmasıdır. Rabiədən əvvəl yaşamış sufilər daha çox

“məhəbbətullah”, yəni “Allah sevgisi” məfhumundan istifadə edirdilər. İlk dəfə Rabiə Ədəviyyə bu termini daha da sistematik hala gətirərək məhəbbət məfhumundan daha yüksək məqamı ifadə edən “ilahi eşq” məfhumundan istifadə etmişdir (19, 11; 5, 75).

Rabiənin ilahi eşq anlayışına görə, insan Tanrıya qulluq edərkən dünya və axirət mənfəəti gözləməməlidir. Bəndə Allaha olan eşqi və Allahın sevilməyə layiq bir varlıq olması səbəbilə Ona ibadət etməlidir. Aşağıdakı mənzum duası onun ilahi eşq düşüncəsini xülasə edir:

أَحِبَّكَ حُبِّينَ حُبَّ الْهَوَىٰ
وَحُبًّا لِأَتِكَ أَهْلًا لَذًا
فَمَا الَّذِي هُوَ حُبُّ الْهَوَىٰ
فَشَغَلَنِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ
وَأَمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ
فَلَسْتُ أَرَى الْكَوْنَ حَتَّى أَرَكَ
فَلَا الْحَمْدُ فِي ذَا وَلَا ذَاكَ لِي
وَلَكِنْ لَكَ الْحَمْدُ فِي ذَا وَذَاكَ

“(Ey Rəbbim!) səni iki sevgi ilə sevirəm. Sevginin biri mənim eşq və istəyimdən, digəri isə sənin sevilməyə layiq olmağından gəlir. Mənim eşqimdən gələn sevgi Səndən başqasının zikri ilə məşğul olmamağımdır. Sənin layiq olduğun sevgi isə Səndən başqasını görməməyimdir. Elə isə, həmd də, tərif də mənə məxsus deyil. Həm də, tərif də sənə məxsusdur”(9, 18).

Rabiə təsəvvüfün “zöhd” dövrünə mənsub bir sufi olmuşdur. O, gecələri ibadətlə keçirər, çox az yatardı. Onun həyat fəlsəfəsinə görə, dünya həyatı fani olduğu üçün ona aludə olmamaq lazımdır. Çünki bu aludəçilik insanı Allahı anmaqdan uzaqlaşdırar. Qəlbini dünyanın əsirinə çevirən insan ilahi eşqdən məhrum olar. Məşhur tarixçi Zəhəbi (ö. 748/1348) özünün “Siyəru əl-əmin-nübəla (سير اعلام النبلاء)” adlı əsərində Həmməd adlı bir şəxsdən belə nəql edir: “Səllam ibn Əbu Müti ilə birlikdə Rabiənin yanına getdik. Səllam dünya haqqında danışmağa başladı. Rabiə ona belə dedi: “Mövcud olmayan bir şey haqqında yox, mövcud olan bir şey haqqında danışmaq lazımdır”” (21, 242).

Rabiəyə görə, insanı Allahdan ayırdığı üçün əslində dünya bir hüzn, qüssə və hicran yeridir. Dünya haqq aşiqinin vüsala çatmasının önündə bir maneədir, bir səddir. Bu baxımdan Rabiənin düşüncə sistemində eşqlə hüzn iç-içədir. Rəvayətə görə, bir gün məşhur alim və sufi Süfyan əs-Savri (ö. 161/778) Rabiənin yanında “Nə qədər də çox qüssələndik!” – dedi. Rabiə: “Yalan danışma!. Əksinə, “Nə qədər də az qüssələndik” – de! Əgər çox qüssələnsəydin, nəfəs almağı belə fikirləşməzdin” (11, 709; 18, 110).

Mənbələrin qeyd etdiyinə görə, Rabiə çox ağlayardı. Lakin onun ağlamasının səbəbi cəhənnəm əzabından qorxduğu üçün deyildi. Gözüyaşlı olmasının əsas səbəbi Allahla ünsiyyətinin kəsilmə ehtimalı idi. Rəvayətə görə, bir gün Rabiəyə “Niyə bu qədər ağlayırsan?”, - deyər sual verildi. O, da sualın cavabında “Tanrı ilə ünsiyyət qurmuşam. Ayrılıqdan qorxuram. Qorxuram ki, ölüm anında “Sən bizə lazım deyilsən” – deyərlər” (7, 132). Düzdür, bəzi mənbələrdə yanında cəhənnəmdən bəhs

edəndə Rabiənin huşunu itirdiyi qeyd olunur (11, 708). Məşhur alim və zahid Süfyan əs-Savri belə demişdir: **“Rabiənin evinə getdim. Yaşlı və çox arıq bir qadın idi. Təqribən 80 yaşı olardı. Daxmasında qamışdan düzəlmiş uzun bir həsir vardı. Kiçik bir kərpicdən yastıq, bir neçə kirəmitdən də canamaz kimi istifadə edirdi. Otağın bir küncündə kəfənlik bir parça da var idi. Yanında ölümdən danışanda Rabiənin rəngi sapsarı olurdu”**(19, 15). Lakin Rabiə irsinin məşhur tədqiqatçısı Marqaret Smitin (Margaret Smith) də qeyd etdiyi kimi bu məlumatlar onun cəhənnəm əzabından qorxduğunu göstərmir. Rabiyə görə, cəhənnəm Allahdan hüsurundan uzaqlaşmaq, vüslətə çatmamaqdır (15, 69). Məhz buna görə, cəhənnəmdən bəhs edəndə Rabiə qüssələnirdi. Onun aşağıdakı sözləri də bunu təsdiq edir:

“İlahi, əgər mən Sənə cəhənnəm qorxusu ilə tapınıramsam, mən orada yandır. Yox əgər Sənə cənnət ümidi ilə tapınıramsam, mənə ondan məhrum et! Əgər Sənə sənə üçün ibadət edirəmsə, onda camalını məndən məhrum eləmə!”(7, 134) Belə nəql olunur ki, bir gün Rabiə bir əlində çaxmaq, digərində də bir qab suyu tutaraq Bəsrə küçələrində gəzmiş, bununla da simvolik olaraq çaxmaqla cənnəti yandırmaq, su ilə isə cəhənnəmi söndürmək istəmişdi. Rabiə bu hərəkəti ilə Allaha cənnət ümidi və ya cəhənnəm qorxusu ilə deyil, sırf Onun camalı üçün ibadət etdiyini vurğulamaq istəmişdir (19, 12). Mənbələrdə qeyd olunduğuna görə, Süfyan əs-Savri Rabiədən **“Tanrıya olan inamının dərəcəsi nədir?”**, - deyər soruşmuş, o da belə cavab vermişdir: **“Mən Tanrıya cənnət və ya cəhənnəm üçün ibadət etmirəm. Mən ancaq Tanrıya Ona yaraşan şəkildə ibadət edirəm”**(3, 210). Əslində Rabiənin bu düşüncəsi ondan əvvəl bənzər şəkildə Həzrət Əli tərəfindən dilə gətirilmişdir. “Nəhcül-bəlağə”-də qeyd olunduğuna görə Həzrət Əli buyurmuşdur:

إن قوما عبدوا الله رهبة، فتلك عبادة العبيد، وآخرون عبدوه رغبة، فتلك عبادة التجار، وآخرون عبدوه محبة وشكراً، فتلك عبادة الأحرار

“İnsanların bir qismi Allaha cəhənnəm qorxusu ilə ibadət edirlər. Bu qulların ibadətidir. Bəzi insanlar isə Allaha cənnət ümidi ilə tapınırlar. Bu isə tacirlərin ibadətidir. Digərləri isə Allaha şükür üçün ibadət edirlər. Bu isə yüksək məqama malik olan azad insanların ibadətidir”(6, 400)

Rabiənin ilahi eşq konsepsiyasında irəli çəkilən məqamlardan biri də Allaha edilən qulluğun insanların yanında bürüzə verilməməsidir. Rabiyə görə, insan etdiyi qulluğu mümkün qədər gizlətməlidir, çünki gizlətmədiyi təqdirdə, bu, riyaya yol açar.

Bəzi mənbələrdə Rabiənin ailəli olduğuna dair məlumatlar olsa da (9, 16), mötəbər mənbələr bu məlumatı təkzib edir. Rabiə onu ilahi eşqdən uzaqlaşdıracağını düşünərək ailə həyatı qurmamışdır (19, 13). Rəvayətə görə, ona ailə qurmasını təklif edənlərə bir qəsidə ilə cavab vermişdir. Qəsidənin əvvəli belədir:

راحتي يا أخوتي في خلوتي
وحبيبي دائماً في حضرتي
لم أجد لي عن هواه عوضاً
وهواه في البرايا محنتي

**Rahatlığım, qardaşlarım xəlvətimdədir,
Sevgilim də daim hüzzurumdadır.**

**Əsla tapmamışam Onun eşqinə bir əvəz,
Məxluqat içindəki möhnətim Onun sevgisindəndir.**

Rabiə bu sözlərlə Allah sevgisindən başqa heç bir sevginin onun qəlbində yer tuta bilməyəcəyini vurğulamışdır (9, 17). Hətta rəvayətə görə, Rabiə bir gün Həzrət Məhəmmədi yuxuda gördü. Peyğəmbər ona “**Ey Rabiə, məni sevirsənmi?**”, - deyərək sual verdi. O da: “**Ey Allahın elçisi, əlbəttə ki! Heç səni sevməmək olar?!Lakin Haqqın sevgisi mənliyimi o qədər bürüyüb ki, orada başqa heç bir sevgiyə və düşmənçiliyə yer qalmayıb**” – dedi (7, 132).

Ömrünün sonuna kimi ilahi eşq təbliğ edən Rabiə 180/769 və ya 185/801-ci ildə Bəsrədə dünyasını dəyişmişdir (13, 381).

İslam dünyasının bir çox yerində məqam qəbirlərinin olması Rabiənin sadəcə insanlar arasında nə qədər çox hörmətə malik olduğunu göstərir. Bəzənsə onun qəbri Rabiə adlı başqa qadınların qəbri ilə səhv salınmışdır. Məşhur coğrafiyaşünas alim Yaqut əl-Həməvi (ö. 626/1229) özünün “Mü’cəmul-büldan” adlı əsərində Qüdsdə Rabiəyə Ədəviyyəyə aid edilən qəbrin əslində Əhməd ibn Əbül-Həvarinin həyat yoldaşı Rabiəyə aid olduğunu yazır (8, 172). Ümumiyyətlə İslam tarixində məşhur olan “Rabiə” adlı bir çox şəxs olduğu üçün, bəzən müxtəlif Rabiələr bir-biri ilə qarışdırılır. Bunların arasında Rabiə əl-Əzdiyyəni, Rabiə bint İsmaili (16, 398-399), həm ərəbcə, həm də farsca şeirlər yazmış məşhur sufi şair Rabiəyi-Qozdarini (20, 449-451) saya bilərik.

Nəticədə qeyd etmək mümkündür ki, Rabiə Ədəviyyənin sufi düşüncəsindəki əhəmiyyəti “ilahi eşq” konsepsiyasını sisteməlik şəkildə ilk dəfə müdafiə etməsi və zohddən eşqə gedən yolu açmasıdır. Onun Tanrı sevgisi ilə əlaqəli irəli sürdüyü bu konsepsiyaya görə, insan Tanrıya qulluqda cəza qorxusu və ya mükafat istəyinin fəvqünə qalxmalı və beləcə Tanrını “Tanrı olduğu üçün” sevməli və Ona ibadət etməlidir. Rabiənin bu qarşılıq gözləməyən eşq anlayışı daha sonrakı dövrlərdə yaşamış bir çox mistikə və mütəfəkkirə təsir etmiş və o ilahi eşqin simvoluna çevrilmişdir. Taha Əbdülbaqi Sürurun qeyd etdiyi kimi Rabiə bəşəriyyətə həyatın sevgi olduğunu, insanlara və bütövlükdə kainata sevgi bəsləmənin zəruriliyini öyrətməmişdir (17, 28). Çünki ona görə, Allahın yaratdığı hər şey gözəldir.

Rabiənin təsirləri təkcə İslam dünyası ilə məhdudlaşmamış, qərbdə də bir çox tədqiqatçı və alim onun yaradıcılığına müraciət etmişdir. Məsələn, 17-ci əsrdə yaşamış məşhur fransız ədəbi və teoloqu Jan Pyer Kamyu (Jean-Pierre Camus)(1584-1652) özünün “Həqiqi xeyirxahlıq” adlı əsərində “Tanrının cənnətini cənnətin Tanrısından” üstün tutanlardan fərqli olaraq Rabiənin saf Tanrı sevgisini önə çəkdiyini vurğulayır və Rabiədən çox şey öyrəndiyini bildirir (12). Dinindən asılı olmayaraq, dünyanın müxtəlif bölgələrində yaşamış mistiklərin həyat və yaradıcılığı ilə Rabiənin həyat və yaradıcılığını müqayisə edən bir çox tədqiqat əsəri mövcuddur (13, 382). Bütün bunlar Rabiə Ədəviyyənin “ilahi eşq” konsepsiyasının həmişəyaşar mahiyyətini göstərir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Aşkar Mustafa. Ebu Abdurrahman Sülemi'nin Zikru'n-Nisveti'l-Müteabbidâti's-Sûfiyyât Adlı Eseri ve Tasavvuf Tarihinde Kadın Sûfilerin Yeri. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1997, c. 37.
2. Aşkar Mustafa. Kadın Sûfileri Anlatan Bir Menâkibnâme: Menâkib-ı Veliyyâti'n-Nisâ. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, c. c, sayı: 13.
3. Bahtiyar Meryem, Rezai Ekrem. Müslüman ve Hristiyan İki Mistik Tutumundan Aşk (Rabia Adeviye ve Teresa Avila), Çeviren: Emine Öztürk. İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013. sayı: 1.
4. Cahiz, Əbu Osman Əmr ibn Bəhr. əl-Bəyan vət-təbyin. thq. Ə. M. Harun. 7-ci nəşr. Qahirə 1418/1997. c. 1, səh. 364, c. 1, 3.
5. Chittick William C. . Sufism: A Begginer's Guide. Oxford 2008.
6. Əli ibn Əbu Talib. Nəhcül-Bəlağə. Tehran 1379.
7. Əttar Fəridəddin, Təzkirətul-övliya. trc. M. Z. K. otku. İstanbul 1959.
8. Həməvi Yaqut. Mucəmul-buldan. Beyrut 1399/1979. c. 5.
9. Hifni, Əbdülmü'min. Rabiətul-ədəbiyyə: İmamətul-aşiqin vəl-məhzunin. Qahirə 1411/1991.
10. Huri Sofi. İslam Aleminde İlk Kadın Sufi Olarak Tanınan Rabiətül-Adeviye. İstanbul 1970.
11. İbnül-Cövzi Əbül-Fərəc Cəmaləddin Əbdürrəhman ibn Əli. Sifətüs-səfvə. thq. X. M. Tartusi. Beyrut 1432/2012.
12. Khalil Atif. Rabia, an Early Muslim Mystic between Myth and History. http://rels.ucalgary.ca/Rabia_Khalil
13. Küçük Hülya, Ceyhan Semih. Rabia el-Adeviyye. Türkiye Diyanet Vakfı islam Ansiklopedisi. İstanbul 2007, c. 34.
14. Məmmədaliyeva Qumru. Mövlananın qadın müridləri. Bakı Dövlət Universitetinin İlahiyyat Fakültəsinin Dərgisi. № 25, Bakı 2016.
15. Smith Margaret, Rabi'a The Mystic and Her Fellow-Saints in Islam. Cambridge 2010
16. Süləmi Əbdürrəhman Əbu Məhəmməd ibn Hüseyn. Zikrün-nisvətil-mütəabbidatis-sufiyyat. thq. M. M. Ət-Tənahi. Qahirə. 1413/1993.
17. Sürur Taha Əbdülqabi, Rabiə əl-Ədəbiyyə vəl-həyatur-ruhiyyə fil-İslam. Qahirə 1957.
18. Təftəzani Əbül-Vəfa. Zühd Hareketinin Tasavvufa Dönüşüm Süreci – Rabiətül-Adeviyye Örneği. tər. Ahmet Ögke. EKEV Akademi Dergisi, c. 3, sayı1 (Bahar 2001).
19. Yılmaz Ömer. Basrali Rabia Ve Avilali Teresa'nin Mistik Görüşlerinin Karşılaştırılması, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: XVII, sayı: 1.
20. Zəbihullah Səfa, Tarixə-ədəbiyyat dər İran, Tehran 1369, c. 1.
21. Zəhəbi. Siyəru ə'lamin-nübəla. Beyrut 1413. c. 8.

XÜLASƏ

Rabiə Ədəviyyə İslam düşüncəsində ən tanınmış qadın sufi hesab olunur. O, “ilahi eşq” konsepsiyasını ilk dəfə sisteməlik bir şəkildə önə çəkmiş sufidir. Onun Tanrı sevgisi ilə əlaqəli irəli sürdüyü bu konsepsiyaya görə, insan Tanrıya cənnət arzusu və cəhənnəm qorxusu ilə qulluq etməməli, Tanrıya Onun özü ibadət etməlidir. Rabiənin bu ilahi eşq anlayışı ondan sonra yaşamış bir çox mistikə və təsir etmiş və o ilahi eşqin simvoluna çevrilmişdir.

RESUME

Rabia al-Adawiyya is considered as the most famous Sufi woman in Islamic Thought. She was the first Sufi who systematically put forward the conception of “Divine Love”. According to this conception related to divine love, the human being should not serve God for the hope of Paradise or the fear of Hell, but for His Own Sake. Rabia’s notion of divine love influenced many mystics, who lived after her, and she gained a reputation as a symbol of divine love.

РЕЗЮМЕ

Раба аль-Адавия считается самой известной женщиной в истории суфийского мышления. Она первая суфистка, кто систематическим образом изложила концепцию о божественной любви. Согласно ее концепции, к Создателю человек не должен молиться из за желания попасть в рай или же из за страха ада. Он должен молиться Богу только из за того, что Создатель сам по себе достоин такой любви. Убеждение Рабии о божественной любви повлияло на многих мистиков, живших после нее и превратилось в символ божественной любви.

ALLAHDAN PEYĞƏMBƏRƏ VƏHYİN NÜZULU

*i. f. d. dos. Mübariz Məhəmmədli oğlu Camalov**BDU İlahiyyat fakültəsi***Açar sözlər:** *Vəhy, Cəbrayıl, Qur`an, həzrət Məhəmməd***Keywords:** *Revelation, Gabriel, Quran, Muhammad***Ключевые слова:** *Вакхъ, Габриэль, Коран, Пророк Мухаммад*

İslam dininin əsas xüsusiyyətlərindən birinin mənbəyinin vəhy olmasıdır. İlahi dinləri digərlərindən fərqləndirən də məhz bu xüsusiyyətidir. Bunun sayəsində bəşəriyyət öz hidayət yolunu müəyyənləşdirir. İslam dini də Uca Allahın həzrət Məhəmmədə Cəbrayıl vasitəsi ilə vəhy etdiyi əmr, hökm və məlumatlar mənzuməsi olaraq formalaşmışdır. Allahdan Cəbrayıla, Cəbrayıldan Peyğəmbərimizə, Ondan da insanlara təbliğ olunan ilahi kəlamlar Allahın iradəsinin yer üzündə bərqərar olmasına gətirib çıxarmışdır.

Vəhy sözü gizli və surətli bir şəkildə demək, əmr etmək, ilham etmək, işarə etmək, səslənmək, fısıldamaq, yazmaq və tələsmək kimi mənalara gəlir. Vəhyin bu lüğəvi mənaları Qur`anda müxtəlif törəmələri ilə işlədilmişdir. Qur`anda vəhy etmə mənasındakı sözlər əsasən Allahın peyğəmbərlərə vəhy etməsi olmaqla birlikdə peyğəmbər olmayan insanlara, mələklərə, arılara və başqa varlıqlara da vəhy edildiyi qeyd edilir. Məsələn həzrət İsanın həvarilərinə Allahın vəhy göndərdiyi Qur`anda belə bildirilir: *‘Xatırla ki, o zaman həvarilərə (İsanın on iki əshabəsinə): “Mənə və peyğəmbərimə iman gətirin!” – deyər vəhy etmişdim. Onlar isə: “Bizim (Sənə və peyğəmbərinə) itaətkar kəslər olmağımıza şahid ol!” – deyər cavab vermişdilər’.*¹ Bundan başqa həzrət Musanın anasına da vəhy göndərilmişdir: *‘Anana vəhy olunacaq şeyi vəhy etdiyimiz zaman’.*² İnsanlar xaricində digər canlı və cansızlara da vəhy edildiyinə dair Qur`anda ayələr var: *‘Rəbbin bal arısına belə vəhy (təlqin) etdi: “Dağlarda, ağaclarla və (insanların) qurduqları çardaqlarda (evlərin damında, üzümliklərdə) özünə evlər tik (pətləklər sal)’*³, *‘...O, hər bir göyün işini özünə vəhy edib bildirdi...’*⁴, *‘Məhz o gün (yer) öz hekayətini söyləyəcəkdir -Çünki (bunu) ona sənin Rəbbin vəhy etmişdir!’*⁵ Nəhayət Allah mələklərə də vəhy etmişdir: *‘(Ya Peyğəmbərim!) Xatırla ki, o zaman Rəbbin mələklərə belə vəhy edirdi: “Mən də*

¹ əl-Maidə, 5/111.² Taha, 20/38.³ Nəhl, 16/68.⁴ Fussilət, 41/12.⁵ Zəlzələ, 99/4-5.

*sizinləyəm. Möminlərə qüvvət (mətanət) verin. Mən kafirlərin ürəklərinə qorxu salacağam. Onların boyunlarını vurun, bütün barmaqlarını (əl-ayaqlarını) doğrayın!”*⁶

Qur`anda vəhy kökündən olan sözlərin mənalарını iki qrupda cəmləmək mümkündür. Bunlardan birincisi xəbər vermək, bildirmək kimi məlumatın çatdırılması mənasındadır. İkincisi isə bir varlığın başqa bir varlıqla əlaqə qurması və bu əlaqə nəticəsində tərəflərdən birinin digərinə təsir edərək onu bir hərəkət yaxud tövrə sövq etməsidir⁷. Vəhyin dini terminologiyadakı mənası daha çox budur. Məsələn,

*‘(Ya Peyğəmbərim!) Sən onlara (Məkkə müşriklərinə) bir ayə gətirmədiyin zaman (sənə ayə nazil olmayanda): “Məgər sən onu öz tərəfindən uydurub düzəltməli deyildin? – deyə soruşarlar. De: “Mən ancaq Rəbbimdən mənə vəhy edilənlərə tabe oluram. Bu (Quran, vəhylər) Rəbbiniz tərəfindən (göndərilmiş) aşkar dəlillərdir, həm də iman gətirən bir tayfa üçün hidayət və mərhəmətdir”*⁸.

*‘Biz də Musaya: “Əsanı tulla!” – deyə vəhy etdik. Bir də (baxıb gördülər ki) əsa onların uydurub düzəltdikləri bütün şeyləri udur”*⁹.

*‘Sonra (Ya Rəsulum!) sənə: “Batıldan haqqa dönərək müşriklərdən olmayan İbrahimin dininə tabe ol!” – deyə vəhy etdik.*¹⁰

*Məhz o gün (yer) öz hekayətini söyləyəcəkdir. Çünki (bunu) ona sənin Rəbbin vəhy etmişdir (buyurmuşdur)!*¹¹

Vəhyin termin mənasına gəlincə, onun təriflərində iki əsas nöqtə fərqlənir. Bu təriflərdən bir qisminə vəhy Allahın kəlamı olaraq adlandırılır. Digər təriflərdə isə vəhy Allahın bildirməsi kimi müəyyənləşdirilir. Beləliklə, vəhy deyildikdə Allahın kəlamı və ya bu kəlamı bildirməsi anlaşılır¹². Vəhyin termin mənasına ikincisi daha uyğun gəlir.

Vəhyin mahiyyətinin anlaşılması əsasən mümkün deyildir. Çünki vəhy Mütləq varlıqdan çıxan və bizə məlum olmayan xüsusi bir formada peyğəmbərə gələn bilikdir. Beləliklə vəhy peyğəmbərlərin subyektiv təcrübəsidir və mahiyyəti sadəcə peyğəmbərlər tərəfindən dərk oluna bilər. Məhz buna görə də vəhyin təyinedici xüsusiyyətlərindən biri onun gizli olmasıdır. Məlum olduğu kimi, vəhy

⁶ Ənfal, 8/12.

⁷ Kılıç S. Kur`an Vahyi ve Hz. Peygamber. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, s. 26; Aslan A. Kur`anda Vahiy. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000, s. 41; Erdoğan M. Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnət. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001, s. 13; Yavuz Yusuf Ş. Vahiy, İslam Ansiklopedisi: 44 cildə, XLII c., İstanbul: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2012 s. 440; Albayrak H. Vahiy gerçeği / Kutlu doğum haftası 12-17 Ekim 1989. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990, s. 108-109.

⁸ Əl-Əraf, 7/203.

⁹ Əl-Əraf, 7/117.

¹⁰ Ən-Nəhl, 16/123.

¹¹ Zəlzələ, 99/4-5.

¹² Kılıç S. Kur`an Vahyi ve Hz. Peygamber, s. 28; Aslan A. Kur`anda Vahiy. s. 46; Turgay N. Kur`an`da Vahiy Kavramı // Diyanet. 2001, № 3, s. 23-24.

Peyğəmbərimizə tək başına olduğu zaman gəldiyi kimi zövcələri və ya səhabələrlə birlikdə olduğu zamanlarda da gəlmişdir. Ətrafındakı insanlar Peyğəmbərimizə vəhyin gəlməsini onun o əsnada keçirdiyi hallardan anlayırdılar. Əsasən bu gizliliyin səbəbi peyğəmbər olmayan insanların mələyi görə bilməməsi və ya onun səsini eşidə bilməməsidir¹³.

Qur'an vəhyinin mənbəyi Allahdır, müşrik ərəblərin iddia etdiyi kimi cin, şeytan və ya kahin sözü deyildir¹⁴. Qur'ani-Kərimdə bu məsələyə açıq münasibət bildirilərək qeyd edilir ki, *'(Ya Rəsulum!) De: "Onu (Qurani) göylərin və yerin sirrini bilən (Allah) nazil etmişdir. Həqiqətən, O, (möminləri) bağışlayandır, rəhm edəndir!"*' (Furqan, 25/6). *'O (Qur'an) da məlun (Allahın rəhmətindən qovulmuş) Şeytanın sözü deyildir'* (Təkvir, 81/25). *'O, şair sözü deyildir! Nə az inanırsınız! O, kahin sözü də deyildir! Nə az düşünürsünüz!'* (Haqqə, 69/41-42).

Qur'ani-Kərim bəzən zənn edildiyi yaxud xüsusilə müstəşriklər tərəfindən iddia edildiyi kimi Peyğəmbərin kəlamı da deyil. Peyğəmbərimiz Allah kəlamının bəşəriyyətə çatdırılmasında vasitəçi olmuşdur. Peyğəmbərin Qur'ana hər hansı bir müdaxiləsi də olmamışdır. Bu barədə Qur'anda belə buyrulur: *'Əgər o (Peyğəmbər) özündən bəzi sözlər uydurub Bizə isnad etsəydi, Biz ondan mütləq şiddətli intiqam alardıq (sağ əlini kəsərdik, yaxud boynunu vurardıq)! Sonra onun şah damarını qoparardıq!'* (Haqqə, 69/44-46). Qur'anın Allah kəlamı olduğuna Qur'andan dəlil gətirmək bir növ totologiya kimi görünərsə də ayənin məzmununun çox kəskin tənqidlə olması dəqiqəti xüsusi cəlb edir.

Qur'ani-Kərimin Peyğəmbərin kəlamı olmadığı məntiqi dəlillərlə də sübut edilmişdir. Bunların birincisi itab ayələridir. Məlum olduğu kimi Qur'anın bir çox ayəsində Peyğəmbərimizə müxtəlif səbəblərlə xəbərdarlıq edilmişdir. Bir çoxu kəskin olan bu xəbərdarlıqların mənbəyinin ilahi olduğu aşkardır. Çünki Peyğəmbər özünü bu qədər sərt tənqid etməzdi. Bədir döyüşündə alınan əsirlər haqqında Peyğəmbərin ictihadının yanlış olduğunu göstərən ayəni buna misal göstərmək olar: *'Heç bir peyğəmbərə yer üzündə (küfrün kökünü kəsmək üçün bacardığı qədər çox kafir) öldürməyə qədər əsirləri özünə mal etmək (onları öldürməyib fidyə müqabilində azad etmək) yaramaz. (Ey möminlər!) Siz (fidyə almaqla) puç dünya malını istəyirsiniz, Allah isə (sizin) axirəti qazanmağınızı istəyir. Allah yenilməz qüvvət sahibi, hikmət sahibidir!'* (Ənfal, 8/67). Bundan başqa Peyğəmbərimizin müşrik olan qohumları üçün Allahdan əfv diləməsi də Qur'an ayəsi ilə kəskin tənqid edilmişdir: *'Müşriklərin cəhənnəmlik olduqları (müsəlmanlara) bəlli olduğdan sonra onlarla qohum olsalar belə, Peyğəmbərə və iman gətirənlərə onlar üçün bağışlanma diləmək yaraşmaz!'* (Tövbə, 9/113). İfq hadisəsi də Qur'anın mənbəyinin ilahi olduğunun açıq dəlillərindəndir. Çünki bu elə bir hadisə idi ki, Peyğəmbər mütləq bir izah gətirməliydi. Halbuki Peyğəmbərimiz çox ağır keçən günlər olmasına baxmayaraq

¹³ Demirci M. Vahiy Gerçəgi. s. 51; Aslan A. Kur'anda Vahiy. s. 2018.

¹⁴ Aslan A. Kur'anda Vahiy. s. 108; Erdoğan M. Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet. s. 17; Demirci M. Vahiy Gerçəgi. s. 64.

bütün inananlarla birlikdə vəhyin gəlməsini və məsələnin aydınlığa qovuşmasını gözləmişdir. *‘Həqiqətən, (Aişə barəsində) yalan xəbər gətirənlər öz içərinizdə olan bir zümrədir (münafıqlardır). Onu (o xəbəri) pis bir şey zənn etməyin. O, bəlkə də, sizin üçün xeyirlidir. O zümrədən olan hər bir şəxsin qazandığı günahın cəzası vardır. Onlardan günahın böyüyünü öz üstünə götürəni (Abdulah ibn Ubeyyi) isə (qiyamət günü) çox böyük (şiddətli) bir əzab gözləyir! Məgər o yalan sözü eşitdiyiniz zaman mömin kişilər və qadınlar öz ürəklərində (özləri haqqında yaxşı fikirdə olduqları kimi, dostlarının da əhli-əyalı barəsində) yaxşı fikirdə olub: “Bu, açıq-aydın bir böhtandır!” – deməli deyildilərmisi? (Aişəyə iftira yaxanlar) nə üçün özlərinin doğru olduqlarını təsdiq edəcək dörd şahid gətirmədilər? Madam ki, şahid gətirmədilər, deməli, onlar Allah yanında əsl yalançıdırlar! Əgər Allahın dünyada və axirətdə sizə neməti və mərhəməti olmasaydı, o yalan sözünüüzə görə sizə şiddətli bir əzab toxunardı. O zaman ki, siz (münafıqların yaydığı) yalanı dilinizə gətirir, bilmədiyiniz sözü ağzınıza alır və onu yüngül (asan, insana günah gətirməyən) bir şey sanırdınız. Halbuki bu (Peyğəmbərin əhli-əyalı haqqında nalayiq söz danışmaq) Allah yanında çox böyük günahdır! Məgər siz onu eşitdiyiniz zaman: “Bizə bunu (bu yalanı) danışmaq yaraşmaz. Aman (Allah)! Bu, çox böyük bir böhtandır!” – deməli deyildinizmi? Allah sizə öyüd-nəsihət verir ki, əgər möminsinizsə, bir daha belə şeylər etməyəsınız. Və Allah sizin üçün ayələrini (belə ətraflı, açıq-aydın) izah edir. Allah (hər şeyi) biləndir, hikmət sahibidir!’* (Nur, 24/11-18).

Bundan başqa Qur’ani-Kərimdə Qur’anın nazil olduğu dövrdə bəşəriyyətə məlum olmayan biliklərdən danışılır. Bunlara yaradılış¹⁵, kainatın genişlənməsi¹⁶ və cazibə qüvvəsini¹⁷ misal göstərmək olar. Ümmi bir peyğəmbərin bütün bunları bilməsi düşünülə bilməz¹⁸.

Vəhy peyğəmbərlərə aşağıdakı yollarla gəlmişdir:

1. Sadıq rüyada gələn vəhy. Bu, Allahın öz qullarından birinə birbaşa yaxud mələk vasitəsi ilə yuxuda vəhy etməsidir. Mənası isə doğru və görüldüyü kimi çıxan röya mənasındadır. Peyğəmbərimizə sadıq rüyada vəhy gəlmişdir. Həzrət Aişədən gələn bir rəvayətdə bu barədə belə deyilir: “Rəsulullahə gələn ilk vəhylər yuxuda salih röya görməklə olmuşdur. Rəsulullahın gördüyü bütün rüyalar sabah aydınlığı kimi aydın rüyalar olardı”¹⁹.

2. Allahın pərdə arxasından peyğəmbərlərə xitab etməsi ilə endirdiyi vəhy. Vəhyin bu növü qəlbə enməz, qulaqla eşidilən səs vasitəsi ilə gəlir. Həzrət Musaya Tur dağında gələn vəhy bu şəkildə olmuşdur. Peyğəmbərimiz də meracda Allahdan bu yolla vəhy almışdır.

¹⁵ Əl-Əraf, 7/54; Yunus, 10/3.

¹⁶ Əz-Zariyat, 51/47.

¹⁷ Ər-Rəd, 13/2.

¹⁸ Demirci M. Vahiy Gerçeği. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011, s. 202-203.

¹⁹ Tecridi-Sarih Tercemesi, I, 10.

3. Allahın peyğəmbərlərin qəlbinə endirdiyi vəhy. Peyğəmbərimizin qüdsi hədisləri bu vəhy növündəndir. Məlum olduğu kimi qüdsi hədislər mənası Allaha, sözləri isə Peyğəmbərimizə aid olan hədislərdir.

4. Cəbrayılın öz surəti ilə Peyğəmbərimizə görünərək gətirdiyi vəhy. Peyğəmbərimizə Hira mağarasında gələn ilk vəhylər bu şəkildə olmuşdur. Peyğəmbərimiz meracda da Cəbrayılı öz surətində görmüşdür.

5. Peyğəmbərimizin Cəbrayılın özünü görmədən aldığı vəhy. Vəhyin bu növü arı vızılması və ya kilsə zəngi kimi səslənərdi.

6. Cəbrayılın insan cildinə girərək gətirdiyi vəhy. Cəbrayıl Peyğəmbərin əshabından Dihyə bin Xəlifə əl-Kəlbinin cildinə girərək Peyğəmbərimizə vəhy gətirmişdir²⁰.

Vəhylə bağlı əsas müzakirə məsələlərindən biri də kəlamullahın dəlaləti, yəni vəhyin ləfz, yoxsa məna olaraq gəlməsidir. İslam alimlərinin əksəriyyətinə görə Peyğəmbərimizə vəhy yolu ilə gələn Qur'an məna və ləfzlə nazil olmuşdur. Beiləliklə vəhyin həm mənası, həm də ləfzi Allaha aiddir. Vəhy mələyi Cəbrayıl ilahi mənalardan kəlama bürünmüş formasını Allahdan alaraq peyğəmbərə çatdırar. Cəbrayıl vəhyi birbaşa Allahdan aldığı kimi, lövhi-məhfuzdan da ala bilər. ²¹Allah kəlamının məxluq olub-olmaması məsələsinə burada geniş yer vermədən onu qeyd etmək olar ki, ənənəvi anlayışa görə Allahın Cəbrayıla vəhyi bildirməsi də məhz kəlam formasındadır, yəni ləfzidir. Qur'anın mənası Allaha aid olmaqla birlikdə onun ləfzlərinin yaradılması da vəhy mələyinə və ya Peyğəmbərə aid olmayıb, Allaha məxsusdur. Əşəriyə aid olan görüşə görə isə kəlamullah dedikdə sözlər deyil, mənalardan başa düşülməlidir. Əzəli olan da bu mənalardır. Çünki Allahın sifətləri qədimdir, sonradan yaradılmamışdır. Bütün vəhylərdə məcazi olaraq kəlam-nəfsi adlandırılır. Əbu Hənifəyə də nisbət olunan bu fikir daha sonraları əhli-sünnənin ümumi anlayışına çevrilmişdir.²² Ənənəvi qəbul edilən bu anlayışla birlikdə İslam alimləri arasında Qur'anın mənasının Allaha, ləfzlərinin Peyğəmbərə aid olduğunu iddia edənlər də olmuşdur.

Bütün ilahi dinlərdə vəhyi peyğəmbərə gətirən mələk və ya mələklər anlayışı vardır. Həzrət Peyğəmbərin nübüvvətinin Mədinə dövrünə baxdığımız zaman yəhudilərin mələyin vəhy gətirməsinə qarşı çıxmadıqlarını görürük. Onların etirazı bu vəhyin Peyğəmbər kimi (onlara görə) adi bir insana gəlməsi və yəhudilərdən birinə gəlməməsi istiqamətində idi. Qur'an vəhyini həzrət Peyğəmbərlərə çatdıran mələk Cəbrayıldır. Qur'ani-Kərimdə Cibril formasında daha çox işlənsə də dilimizdəki istifadəsi birinci formadır. Bununla birlikdə Qur'anda vəhy mələyi Ruhul-Qüds²³ və Ruhul-Əmin²⁴ də adlandırılır. Cibril sözü qul mənasına gələn 'cəbr' və Allah

²⁰ Yavuz Yusuf Ş. Vahiy, İslam Ansiklopedisi, s. 441.

²¹ Demirci M. Vahiy Gerçeği. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011, s. 215.

²² Demirci M. Vahiy Gerçeği. s. 216.

²³ əl-Bəqərə2/87, 253.

²⁴ Şüəra 26/193.

mənasına gələn 'il' sözlərindən meydana gələn mürəkkəb sözdür. Həzrət Peyğəmbərə vəhyi gətirən mələyin Cəbrayıl olduğu Qur'an ayəsində öz əksini tapmışdır: *'(Ya Rəsulum!) Cəbrail düşmən olan kimsəyə de ki, onu (Quranı) özündən əvvəlkiləri (Tövrəti və İncili) təsdiqləyici, möminlər üçün isə hidayət və müjdəçi olaraq Allahın izni ilə sənə qəlbinə o nazil etmişdir'* (əl-Bəqərə, 2/97), *'(Ya Rəsulum!) De: "Ruhülquds (Cəbrail) onu (Quranı) sənə Rəbbindən iman gətirənlərə səbat vermək, müsəlmanları isə doğru yola yönəltmək və (onlara Cənnətlə) müjdə vermək üçün haqq olaraq nazil etmişdir!"'* (ən-Nəhl, 16/102), *'Şübhəsiz ki, bu (Quran) aləmlərin Rəbbi tərəfindən nazil edilmişdir! Onu Cəbrail (Ruhuləmin) endirdi: (Günahkarları Allahın əzabı ilə) qorxudan (xəbərdar edən) peyğəmbərlərdən olasan deyə, sənə qəlbinə (nazil etdi)'* (Şuəra, 26/192-194), *'Onu (Mühəmməd əleyhissəlamə) çox qüvvətli olan (Cəbrail) öyrətdi'* (ən-Nəcm, 53/5).

Cəbrayılba bağlı məsələlərdən biri onun mahiyyətidir. Onu gerçək surətində görəndə sadəcə Peyğəmbər olduğuna görə başqalarının onun mahiyyətini dərk etmələri düşünülə bilməz. Qur'ani-Kərimdə həzrət Peyğəmbərin onu gördüyü bildirilmişdir: *'And olsun ki, (Peyğəmbər!) onu (Cəbraili) açıq (ən uca) üfüqdə gördü'* (Təkvir, 81/23). Xüsusilə, Nəcm surəsində həzrət Peyğəmbərin Cəbrayılı görməsi barəsində daha təfəsilatlı məlumatlar verilmişdir: *'O qüvvət (ağıl və gözəllik) sahibi (Peyğəmbər əleyhissəlamə öz həqiqi şəklində) göründü. O (Cəbrail) ən uca üfüqdə (günəşin çıxdığı yerdə) idi. Sonra (Cəbrail Mühəmməd əleyhissəlamə) yaxınlaşdı və aşağı endi. (Onların arasındakı məsafə) iki yay uzunluğunda, bəlkə, ondan da yaxın oldu'* (ən-Nəcm, 53/6-9).

Həzrət Peyğəmbərin Cəbrayılı görməsi ilə bağlı həzrət Aişədən gələn bir rəvayət də bu ayələrlə uyğunluq içindədir. Səhabələrdən biri Nəcm surəsi ilə bağlı olaraq həzrət Peyğəmbərin Allahı görüb-görmədiyini soruşduqda həzrət Aişə belə cavab vermişdir: *'Bu sualı Peyğəmbərdən ilk dəfə mən soruşmuşam. Həzrət Peyğəmbər belə cavab verdi: 'O, Cəbrayıldan başqası deyildir. Mən onu əsl surəti və yaradılışı ilə yalnız iki dəfə gördüm. Birincisi göydən enərkən yaradılışındakı heybət və əzəmət göylərlə yer arasını doldurduğu halda gördüm onu. İkincisi də vəhyin fətrətindən sonra...'*²⁵.

Həzrət Peyğəmbərin vəhyi Cəbrayıldan alması Peyğəmbərin ciddi hazırlıq mərhələsindən sonra olmuşdur. Öldə olan məlumatlara görə ilk vəhyin gəlməsi həzrət Peyğəmbərin 40 yaşına təsadüf edir. Bundan ən az 5-7 il əvvəldən başlayaraq Peyğəmbərin Hira mağarasına hər il çıxdığı və burada təfəkkür və ibadətlə məşğul olduğu da məlumdur. Bu inziva anlayışı o dövrün adətlərindən olub, başqa insanların da müraciət etdiyi mənəvi təmizlənmə yolu idi²⁶. Məkkədən xeyli uzaq məsafədə olan Hira mağarasında həzrət Peyğəmbərin nə ilə məşğul olduğu və nə üçün bu qədər əziyyətə qatlandığı xüsusi tədqiqə layiqdir. Həzrət Peyğəmbərin bu mərhələdə peyğəmbərliyə hazırlaşmadığını, hətta belə bir düşüncədə olmadığını da qeyd etmək

²⁵ Müslim, İman, 77.

²⁶ Bazergan M. Adım Adım Vahiy. Fecr yayınevi, Ankara: 1999, s. 32.

lazımdır. Bu fikri həm Qur'an ayələri, həm də Peyğəmbərin ilk vəhy alma əsnasındakı keçirdiyi hallar dəstəkləyir. Belə ki, Şura surəsinin 42-ci ayəsində *'(Ya Rəsulum! Əvvəlki peyğəmbərlərə vəhy nazil etdiyimiz kimi) sənə də beləcə əmrimizdən olan bir vəhy (möminlərə mənəvi həyat verən Quran) göndərdik. Sən (bundan əvvəl) kitab nədir, iman nədir bilməzdin. Lakin Biz onu bəndələrimizdən dilədiyimizi haqq yola qovuşdurmağımız üçün bir nur etdik. Sən (onunla insanları) düz yola yönəldirsən (islam dininə dəvət edib haqq qovuşdurursan)'* buyurularaq həzrət Peyğəmbərin bu və ya digər hazırlıq içində olmadığı bildirilmişdir. Qəsəs surəsinin 86-cı ayəsi də bu fikri dəstəkləyir: *'Sən Qu'ranın sənə nazil olacağına ümid etmirdin. Ancaq o, Rəbbindən bir mərhəmət olaraq sənə göndərildi'*. Bundan başqa Hira mağarasında Cəbrayıl ilə ilk qarşılaşmanın ardından həzrət Peyğəmbərin qorxu və çəşqinlik içində qalması, ardından evə gəldikdən sonra həzrət Xədicə ilə aralarında keçən dialoq, daha sonra Cəbrayılı təkrar gördükdən sonra evə qaçıb bürünməsi də bu fikrin dəlili qəbul edilə bilər. Beləliklə, həzrət Peyğəmbərin nübüvvətin ona gələcəyini bilməsi bir yana Cəbrayılın ona göründüyü və səsini eşitdiyi ilk zamanlarda dəli və ya kahin olacağından qorxması belə bir hazırlığın olmadığını göstərir²⁷.

Nəticə olaraq demək olar ki, Allah kəlamı olan vəhyin başqa bir aləmdən, fərqli bir varlıq kateqoriyasından enərək (nazil olaraq) bəşər aləminə gəlməsi özünəməxsus və qeyri-adi hadisələri, mərhələləri əhatə edir. Bəşər övladının ilahi biliyin formasını, lövhi-məhfuzə və oradan mələk vasitəsi ilə peyğəmbərə nəql edilməsini anlaması mümkün görünür. Sadəcə peyğəmbərlərin yaşaya biləcəyi xüsusi təcrübə olan vəhy peyğəmbərlərə belə bütün təfəsilatı ilə açılmamışdır. Peyğəmbərlər vəhy prosesində təktərəfli məlumat axışının sonunda yer almışlar. İnsanlar arasından fəvqəladə qabiliyyətlərinə görə seçilən peyğəmbərlər aldıkları məlumatları vəzifələrinin tələbi olaraq hərfiyyən çatdırmağa çalışmış və bu əsnada da ilahi nəzarətdən uzaq olmamışlar. Məhz peyğəmbərlər sayəsində bəşəriyyət ilahi hökmləri əldə etmişdir.

²⁷ Erul B. Hz. Peyğəmbərin Risalet Öncəsi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım // Diyanet, Ankara, 2003, s. 57

ƏDƏBİYYAT

1. Akgül M. Hz. Peygamberle İlgili Peygamberlik Öncesi Rivayetlerin Tefsir-deki Yeri // 8. TürkiyeTefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyumu (Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu). 2011.
2. Albayrak H. Vahiy gerçeği / Kutlu doğum haftası 12-17 Ekim 1989. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.
3. Aslan A. Kur'anda Vahiy. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
4. Atalay O. Vahiy ve Molla Sadra'nın Yorumu // Ekev Akademik Dergisi. 2001, № 2.
5. Bazergan M. Adım Adım Vahiy. Fecr yayınevi, Ankara: 1999.
6. Beşer F. Vahiy: Keyfiyeti, Alanı ve DevamlılığıKonusunda Bir Anlama Denemesi // Usul İslam Araştırmaları. 2005, № 3.
7. Boyacıoğlu R. Hz. Muhammedin Vahiy Öncesi Dönemi // Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2001, № 1.
8. Bünyamin E. Hz. Peygamberin Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım // Diyanet, Ankara, 2003.
9. Demirci M. Vahiy Gerçeği. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
10. Demirci M. Gaybi bir Bilgi Kaynağı Olarak Vahiy // Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-V (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I). İstanbul, 2003.
11. Demirci M. Hz. Peygamberin Nübüvvet Öncesi Hayatının Anlatımına Eleştirel bir Yaklaşım // Siret Sempozyumu I, Türkiye'de Siret Yazıcılığı, 2010.
12. Düzgün Ş. Kur'an'ın Oluşumu (Vahiy Süreci) // Kelam Araştırmaları. 2007, № 5.
13. Erdoğan M. Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
14. Kahveci İ. Tefsir-i Kebir Çerçevesinde Fahreddin er-Razi'nin Vahiy Anlayışı // Usul İslam Araştırmaları. 2012, №17.
15. Kılıç S. Kur'an Vahiyi ve Hz. Peygamber. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
16. Kuzudişi A. Fazlur Rahmanın Vahiyle İlgili Görüşleri ve Bu Görüşlerin Tenkidi // İslami Araştırmalar Dergisi. 1998, № 1-2.
17. Tanci M. Allahın Elçisi Muhammed-Vahiy // Makalat, IV/1, 2011.
18. Turgay N. Kur'an'da Vahiy Kavramı // Diyanet. 2001.
19. Yavuz Yusuf Ş. Vahiy, İslam Ansiklopedisi: 44 cildde, XLII c. , İstanbul: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2012.

XÜLASƏ

İlahi bilik mənbəyi olan vəhy gizli və surətli bir şəkildə demək mənasına gəlir. Allahın mələk vasitəsi ilə yaxud birbaşa peyğəmbərlərinə ilahi əmrləri çatdırması vəhy ilə mümkün olmuşdur. Vəhy peyğəmbərlərin xüsusi bir qabiliyyətlə mələk vasitəsilə və ya birbaşa Allahla əlaqə qurmasıdır. Peyğəmbərlərin vəhy almasını adətən Cəbrayıl təmin etmişdir. Son ilahi dinin peyğəmbəri olan həzrət Məhəmməd nübüvvətin ilk günlərindən vəfatına qədər Cəbrayıl ilə təmas halında olmuşdur. Bütün ilahi təlimatları ondan almış, ən çətin günlərində onun gəlməsini həsrətlə gözləmişdir. Beləliklə, İslam dini ən mükəmməl şəkildə tamamlanmışdır.

RESUME

Revelation, a source of divine knowledge, means to say in a secret and fast manner. It has been possible in the way of revelation that God has passed over divine orders to his prophets through angels or directly. Revelation is a divine way that enables the prophets who has a special ability to communicate with God through an angel or directly. Prophet Muhammad, the prophet of the last divine religion was in contact with Gabriel from the first days until his death. He took all his divine instructions from him and waited patiently for him even his most difficult days. Thus, the Islamic religion has been completed in the most perfect way.

РЕЗЮМЕ

Как источник божественного знания откровение в скрытной и ускоренной форме приближается к значению сказания. Божественные указания передавались пророкам путем откровений или же непосредственно через ангелов. Вахй позволяет пророкам общаться с Богом особым способом или через ангела. Получение вахй пророкам обычно обеспечивал Габриель. Пророк Мухаммад предшественник самой последней божественной религии с самых первых дней до его смерти был в контакте с Габриэлем. Он взял все свои божественные указания от него и терпеливо ждал его появления в самые трудные дни. Таким образом, Исламская религия была завершена идеальным способом.

Çapa tövsiyə etdi: i. f. d. Q. F. Səlimli

İLƏHİ EŞQ ANLAYIŞININ XIV ƏSR TƏSƏVVÜF ŞAİRİ GÜLŞƏHRİNİN YARADICILIĞINDA TƏZAHÜRÜ

*f. f. d. dos. İsmayılzadə N. Q.
Bakı Dövlət Universiteti*

Açar sözlər: *təsəvvüf, təsəvvüf ədəbiyyatı, ilahi eşq, Tanrı*

Key words: *sufism, sufi literature, divine love, God*

Ключевые слова: *суфизм, суфийская литература, божественная любовь, Всевышний*

Təsəvvüfün başlıca anlayışlarından biri olan ilahi eşq hər şeydən əl çəkib Allahla (cc) bir olmaq, onun Hüsni-Mütləqi qarşısında özündən keçmək və bir daha geri dönüb ayılmamaq şərtiylə ona aşiq olmaqdır. İlahi eşq fənada fəna olmaq, Haqqın varlığında bəqa olmaqdır ki, bunun da ən bariz nümunəsi təkkə şairlərinin bəzən açıq, bəzən də gizli bir şəkildə eşqin feyzini anlatmalarında görünür. Eşqin feyzi isə cəfa, acı göz yaşları və çilədir. İlahi eşq bir az fərqli şəkildə olsa da ilk sufilərdən başlamış, XI-XII əsrlərdə təsəvvüf və ya təkkə poeziyasının güclənməsi ilə yeni bir mərhələyə qədəm qoymuşdur. Şeyrin ecəzkar dilində eşq İlahinin saysız təcəllasına vurulmuş, aşiq olmuş, sona qədər vüsəl həsrəti ilə çırpınmışdır, çünki hər təcəllada, hər gözəllikdə, hər hüsnə Allahın camal sifətinin bir əksi vardır, aşiq də bütün cəhdləri ilə ilahi vüsala can atar. O baxımdan bəşəri eşqi dadmayan, onu yaşamayan şair ilahi eşqə çata bilməz. XIII-XIX əsrlər divan ədəbiyyatında da ilahi eşq əsas mövzu olmuş, adətə klassik ədəbiyyat bir eşq ədəbiyyatı durumuna gəlmişdir. Burada əsas xidmət təbii ki, ilahi eşqi həm nəzəri, həm də bədii şəkildə işləyən əhli təsəvvüfün, əhli tariqin üzərinə düşmüşdür.

Həm klassik, həm xalq, həm də təsəvvüf poeziyasında ərəbcədən dilimizə keçən eşq sözü sevginin ən şiddətli halı mənasına gəlir. Bəzi dillərdə bu anlayışın qarşılığı sevgi, tutqu, məhəbbət mənasına da gəlməkdədir. Ancaq heç bir filosof, heç bir mütəfəkkir, mütəsəvvüf eşqə tərif verib onu müəyyən bir çərçivəyə sala bilməmişdir, çünki eşq haldır, yaşayanın daxili dünyasıdır. Təsəvvüf əhlinə görə eşqə və xüsusən də ilahi eşqə tərif vermək, yaxud da onun sərhədlərini müəyyənləşdirmək mümkün deyildir, çünki eşq tərifi sığmayan gizli bir xəzinədir. Eşqi başa düşmək, nə olduğunu bilmək əslində eşqdən xəbərsiz olmaq deməkdir. Təsəvvüfü sistemləşdirən, vəhdəti-vücut təlimini yaradan İbn Ərəbinin də yazdığı kimi¹ eşqin tərifini verən kimdirsə əslində onu bilməyən, eşqin qədəmindən içməyən biridir, demək. Çünki eşq Allahın

¹ İbn Arabi, Fütuhāt-ı Mekkiyye. Çeviri: E.Demirli, İstanbul: Litera yayıncılık, 2006.

qullarından kimə isə bağışlamaq istədiyi bir rəhmətdir, o baxımdan sirlidir, anlaşılmazdır, dəlilikdir, özündən keçməkdir.

XII yüzildən Xoca Əhməd Yəsəvi ilə başlayan təsəvvüf ədəbiyyatı Fuad Köprülünün də yazdığı kimi monqol istilasından sonra Anadoluya köç edən Xorasan ərənlərinin fəaliyyətləri ilə XIII-XIV əsrlərdə böyük bir inkişaf yoluna qədəm qoydu.

² Anadoluda bu ədəbiyyatın ilk nümunələrini Orta Asiyadan gələn təsəvvüf əhli yazmış, daha sonralar *Aşiq Paşa, Gülşehri, Abdal Musa, Qayğusuz Abdal, Səid Əmrə* kimi sufi şairləri bu ədəbiyyatın əsas prinsiplərini işləyib hazırlamışlardır ki, bunlar da ilahi eşqin təsvir və tərnnümünün həm lirik, həm də didaktik nümunələrdə verilməsi, şeirlərin daha çox musiqi ilə ifa edilməsi, heca vəzninin əruz ölçüsü ilə müqayisədə çox istifadə edilməsi, sadə dillə yazılmasıdır. Təsəvvüf ədəbiyyatını yaradanlar arasında divan şairləri ilə birlikdə ozanlar və aşıqlar da olmuşdur. Ona görə də təkkə ədəbiyyatı xalq ədəbiyyatı ilə divan ədəbiyyatı arasında körpü rolunu oynamış, həm savadlı, həm də sadə xalqa müraciət etmişdir.

Anadoluda Hacı Bəktəş Vəli, Yunus Əmrə, Mövlana Cəlaləddin Rumi, Əhməd Fakih ilə başlayan təkkə şeiri XIV-XVI yüzillərdə *Gülşehri, Aşiq Paşa, Abdal Musa, Qayğusuz Abdal, Əlvən Çələbi, Hacı Bayram Vəli, Əşrəfoğlu Rumi, Əbdürrəhim Rumi, Kəmal Ümmi, Dədə Ömər Ruşəni, İbrahim Gülşəni, Əziz Mahmud Xudayi, Pir Sultan Abdal, Qul Himmət* və b. kimi həm əruzda, həm də hecada şeirlər yazan sənətkarlarla davam etmişdir.

İlahi eşq məsələsini ən çox işləyən ələvi-bəktəşi və məlami-həmzəvi şairləridir. İlahi eşqə fərqli yanaşma tərzlərinə baxmayaraq bu iki zümərə ədəbiyyatının musiqi, sənət və səmahla bağlılığı yüksək səviyyədə idi. Ancaq bu heç də o demək deyildir ki, mövləvi, qadiri, nəqşbəndi, xəlvəti şairləri ilahi eşqdən bəhs etməmişlər. Bütün təsəvvüf şairlərində ilahi eşq nəfsin tərbiyəsindən sonra ən çox işlənən mövzu olmuşdur, çünki təkkə ədəbiyyatının mövzusu Allaha qovuşmanın yolları, əxlaq və nəfsin tərbiyəsidir. Hər bir təriqətin üstünlük verdiyi təsəvvüf mövzuları vardır ki, bunlardan bəziləri əxlaqa və nəfsin cilovlanmasına daha çox önəm verdiyi halda, bəziləri də ilahi eşqə üstünlük vermişlərdir.

Təkkə (təsəvvüf) ədəbiyyatının nə zaman yarandığı tam olaraq bilinməsə də İslam dinin yayılmasından iki əsr sonra inkişafa başlayan zühdi həyatın, daha sonralar sufiliyə keçməsi və təriqətlərin ortaya çıxması ilə təsəvvüf fikirlərinin geniş xalq kütlələrinə yayılması üçün divan və xalq ədəbiyyatının yanında bir də yeni bir ədəbiyyat yarandı. Başlanğıcda bu ədəbiyyat dini mövzulara da ağırlıq verdiyi üçün o, mahiyyət baxımından dini-təsəvvüf bir ədəbiyyat idi. Xoca Əhməd Yəsəvi və Süleyman Bakırqanın hikmətləri ilə bu ədəbiyyat seyri süluku açıqlayan, vəhdəti-vücudu əsas götürərək ilahi eşqi tərənnüm edən şeirlər vasitəsi ilə sırf təkkə ədəbiyyatına çevrildi. Elmi ədəbiyyatda buna dini-təsəvvüf ədəbiyyat, təsəvvüf ədəbiyyatı, təkkə ədəbiyyatı, təsəvvüf xalq ədəbiyyatı, dini-təsəvvüf xalq şeiri, zümərə-təriqət ədəbiyyatı və s. kimi adlar verilmişdir. Fərqli adlarla adlandırılmasına

² Köprülü F. Edebiyat araştırmaları, Ankara, 1986, s.184.

baxmayaraq bu ədəbiyyatın özünəməxsusluqları vardır. F. Bayat təkkə ədəbiyyatının xüsusiyyətləri haqqında qənaətlərini belə yekunlaşdırır: İslam dinini qəbul etməklə yeni bir mədəniyyət çevrəsinə daxil olan qonar-köçər türklərin doqquz yüz ildən çoxdur ki, sufi simvolikası ilə zəngin təsəvvüf və ya təkkə ədəbiyyatları vardır. Sufizm orta çağ mədəni, siyasi həyatını əhatə edən dünyagörüş olduğundan ictimai-siyasi sferanın bütün sahələrini – arxitekturanı, sənəti, miniatürçülüüyü, musiqini, xalçaçılığını və xüsusən də klassik bədii ədəbiyyatın yönünü, ideologiyasını müəyyənləşdirmişdir. Bədii təfəkkür bütün forma və məzmunu ilə sufizmə, onun bu və ya digər dərəcədə yayılmasına xidmət edirdi.³ Ərəbcə, farsca bilməyən geniş xalq kütləsini irşad etmək, ilahi eşqin feyziylə könülləri fəth etmək türk təsəvvüf ədəbiyyatının əsas yaranma səbəbi idi.

XIII əsrin başlarında Səlcuqlu sultanı Əlaəddin Keyqubadın qayğısı nəticəsində Anadoluda Xorasan kökənli sufilərin yaratdıqları təkkə ədəbiyyatı daha da inkişaf etməyə başladı. Belə ki, XIII yüzildə yetişən Mövlana Cəlaləddin Rumi, Hacı Bəktəş Vəli, Əhməd Fakih, daha sonralar XIII əsrin ikinci yarısı ilə XIV yüzilin başlarında Yunus Əmrə, Şəyyad Həmzə, Səid Əmrə kimi şair və düşüncə insanları yeni bir ədəbiyyatın təməllərini qoymuş oldular. Beləliklə, XIII-XIV əsrlər Anadoluda təkkə ədəbiyyatının, onun prinsiplərinin, mövzu dairəsinin janr sisteminin, məcaz dünyasının yaranması dövrüdür.

Anadoluda ilk zamanlarda türk təsəvvüf ədəbiyyatı Mövlana və Bəktəşi qolu ilə iki istiqamətdə inkişafa başladı. Mövlana və onun davamçıları İran ədəbiyyatının təsiri altında oxumuş kütlə üçün İbn Ərəbinin vəhdəti-vücut təlimini bədii bir dillə anlatmağa çalışdıqları halda, Bəktəşi və onun davamçıları isə sadə xalqın başa düşəcəyi bir dillə mürəkkəb təsəvvüf istilahlarını sadə bir dillə izah etməyə başladılar. Hacı Bəktəş Vəliyə aid edilən şeirlər, Əhməd Fakihin “Çarxnamə” adlı ilahi eşqin fəzilətlərini göstərən əsəri, Yunus Əmrənin əruzda və hecada yazdığı axıcı ilahiləri təsəvvüf xalqın səviyyəsinə endirdi və beləliklə, türk xalq sufizmi yaranmış oldu. Bir sözlə təkkə ədəbiyyatının əsas məqsədi sufi düşüncələrini, irfan elmini, ilahi eşqi sadə bir dildə geniş xalq kütlələrinə çatdırmaq oldu⁴.

İlahi eşqin insanı haldan hala saldığını ilk öncə Yunus Əmrə işləmiş, eşqin iztirabından, acısından “şikayət etmişdir”. Onun məşhur “aşk neylədi” rədifli şeiri buna misal ola bilər:

Ben yürürem yana yana aşk boyadı beni kana
Ne akilem ne divane gel gör beni aşk neyledi

Geh eserem yellər gibi geh tozaram yollar gibi
Geh akaram seller gibi gel gör beni aşk neyledi

³ Bax. Bayat F. Türk təkkə (təsəvvüf) ədəbiyyatı. Bakı: Elm və təhsil, 2012, s.258

⁴ Bayat F. Xoca Əhməd Yəsəvi və xalq sufizminin bəzi tərəfləri. Bakı: Ağrıdağ, 1997

və ya Tanrıya müraciətlə söylədiyi dörtlüklərində Allah eşqinin hər şeyə yetdiyini dilə gətirmişdir:

Aşkun aldı benden beni
Bana seni gerek seni
Ben yanaram düni günü
Bana seni gerek seni

Ne varlığa sevinürem
Ne yokluğa yirinürem
Aşkunıla avunuram
Bana seni gerek seni⁵.

Yunus Əmrənin bu ilahiləri bütün əsrlərdə ilahi eşqin ən gözəl deyiminə çevrilmiş oldu və XVII yüzilə qədər dini-təsəvvüf ədəbiyyatın nümayəndələrinə böyük təsir göstərdi.

XIV əsr türk təsəvvüf şairləri Hacı Bəktəş Vəlinin, Əhməd Fakihin və Yunus Əmrənin əsasını qoyduğu qüdrətli sufi ədəbiyyatını inkişaf etdirməyə çalışdılar. Yunus poeziyasında rast gəldiyimiz ilahi eşq, Gülşehrinin şeirlərində və “Məntiqut-tayr” adlı əsərində, Aşiq Paşanın “Qəribnamə”, “Fəqrnamə”, “Vəsfi-hal”, “Əlifnamə” adlı əsərlərində, Abdal Musanın, Əlvən Çələbinin sadə və başa düşülür şeirlərində yüksək səviyyəyə çatdırıldı.

İlahi eşq mövzusunda özünün orijinal yorumları ilə əlavələr edən təsəvvüf şairlərindən biri XIII əsrin sonları ilə XIV yüzilin başlarında yaşamış Kırşehirli Gülşehridir. Qaynaqlar onun Kırşehirin Gülşehir qəsəbəsindən olduğu üçün bu təxəllüsü aldığını yazırlar. Gülşehrinin haqqında çox az şey məlumdur. Gülşehri “Məntiqut-tayr” adlı əsərində az da olsa özü haqqında məlumat vermişdir. Bu məlumatlara baxılırsa onun təriqət silsiləsinin Ahi Evrənə bağlandığı görülür. Öz dövrünün böyük təsəvvüf şairi olduğu Xətiboğlunun “Lətaifnamə” adlı əsərindən də anlaşılr. Ancaq K. Yavuz onun təqribən 1250-ci illərdə anadan olduğunu yazır. Əsl adının bəzi elm adamları Əhməd, bəziləri də Süleyman olduğunu yazırlar. Belə ki, “Məntikut-tayr”da da şair yazır:

İy Süleyman şol kopuzun kılıcı
Bur ki ögrenüm bu kuşlar dilini
Kuş misali bunda Attarın durur
Kalanını eyleyen yarın durur

beytlərinə əsaslanaraq adının Süleyman olduğunu təsbit etmək mümkündür.⁶

⁵ Özmen İsmail. Alevi-bektaşî şiirleri antolojisi. C.1, Ankara: TTK basımevi, 1998, s.76

⁶ Yavuz Kemal. Gülşehrinin Mantikut-tayrı. Ankara: Kırşehir valılığı kultür yayınları, 2007, s.XVIII

Gülşehri Mövlana Cəlaləddin Ruminin Məsnəvisindən istifadə etməklə farsca “Fələknamə” adlı bir əsər yazmış və bu əsərində hər şeyin mayasında eşqin durduğunu xüsusi olaraq vurğulamışdır. Gülşehriyə görə ilahi eşq salikin, yaxud aşiqin vücudunu sardıqda bir atəş qopur ki, o atəşi dənizlər qədər su olsa da söndürə bilməz. İlahi eşqin zövqünü dadan aşiq bu atəşdə sevə-sevə yanmağa razı olur, çünki vüsəlin ləzzətini bilir və bilir ki bir daha başqa heç bir şeydən ləzzət ala bilməz. “Fələknamə” məsnəvisində Gülşehri Qurandan və Mövlanadan istifadə etməklə ilahi eşq, həyat və ölüm məsələləri üzərində durmuş, İslam dini və fəlsəfəsi haqqında da geniş məlumat vermişdir. Gülşehri quşların və heyvanların hekayəsini türkcə yazan ilk şairdir. Ancaq heyvanların mükəmməl hekayələrini o, ilk dəfə “Fələknamə”də qələmə almışdır. “Məntikut-tayr” “Fələknamə”nin daha geniş və türkcə variantıdır. Təbii ki, hekayələrin də çoxu bir-birinə bənzəməz.

Bundan başqa Şeyx Süleyman Gülşehrinin farsca yazdığı “Əruz risaləsi”, türkcə yazdığı “Kəraməti Ahi Evrən” məsnəvisi də vardır. Bu əsərlərinin mövzusu elmi və bioqrafik olsa da yeri gəldikdə şair eşq və xüsusən də ilahi eşq haqqında bəzi fikirlər irəli sürür, çünki təsəvvüf mövzusunda ilahi eşqdən danışmadan fikir yürütmək mümkün deyildir.

İlahi eşq fikrini Şeyx Süleyman Gülşehri Fəridəddin Əttarın “Məntikut-tayr” adlı əsərini sərbəst tərcümə edərək “Qəribnamə”dən on üç il əvvəl 1317-ci ildə eyni adla və eyni tərzlə türkcə qələmə almışdır. Bu əsər XIII əsrin əvvəllərində türkcə yazılan üç təsəvvüf məsnəvisindən – Yunus Əmrənin “Risalətün-nüsxiyyə” (1307), Gülşehrinin “Məntikut-tayr” (1317), Aşiq Paşanın “Qəribnamə” (1330) - biridir. 4437 beytlik bu məsnəvidə şair təsəvvüf məsələlərini hekayələr şəklində işləmişdir. “Məntikut-tayr” əsərində Gülşehri Əttardan, Gəzalidən, Mövlanədən, Kəlilə və Dimnədən, Qabusnamədən faydalanaraq əxlaqi-didaktik bir əsər yazmağı bilmişdir. Gülşehri Əttarın əsərini olduğu kimi tərcümə etməmiş, əsərdəki əsas fikri saxlamaqla özündən bir çox hekayələr və təbii ki, fikirlər əlavə edərək yeni bir əsər meydana gətirmişdir. Belə ki, Gülşehri Fəridəddin Əttarda olan on quş yerinə səkkiz quşdan bəhs etmiş, Əttarın bir çox hekayələrinin yerinə başqa əhvalatlar qoymuşdur.

Gülşehriyə görə ilahi eşqi söyləyən aşiqin dili elə quş dilidir ki, əhli olmayan, eşqin cəfasını, acısını çəkməyən, cənnət keçirməyən, eşq səhrasında rüsvay olmayan ilahi eşqi anlamaz, ümman olan eşqin yalnız zahirində qalar, qəvvəs olub batininə enə bilməz. Hər nə qədər əsər əxlaqi hekayələrlə və didaktik nəticələrlə dolu olsa da orada aşiq, məşuq, sevgi, eşq kimi mövzular kifayət qədərdir. Hətta məsnəvinin ilk səhifələrindən etibarən Gülşehri məramını şərh edir: hər varlıq uca yaradana çatmağa, onunla qovuşmağa can atır. Ona görə məsnəvidə quşlarla xalq, hüdhüdlə ağıl, Simurqla da Tanrı qəsd edilmişdir. Nəticədə eşqin xislətinə uyğun olaraq quşlar Simurqun cazibəsinə qapılıb uzun və məşəqqətli yola çıxırlar ki, onunla bir olsunlar, ona qovuşsunlar. Şair “Məntikut-tayr” əsərinin başında həm ilahi eşqin quşlar alleqoriyasını, həm də məramını bildirir:

Bir quşa irersən bir murg ola
Kamusuna padişah Simurq ola

Quşlara yüz dürlü dürüşmək gərək
Padişahlarına irişmək gərək

Quşlara rəhbər hüdhüd ola
Kim bu quşlar yürüyələr ol yola

Kim dilərsə ki Simurqa irə
Kuhi-Qafa irişə anı görə

Hüdhüd ü quşlar u Simurqa misal
Akl u xalq u Tanrı oldı zül-cəlal⁷.

Həm Əttarın, həm də Gülşehrinin eyni adlı məsnəvilərində əsas fikir təsəvvüfdəki vəhdəti-vücuda təlimini ilahi eşq müstəvisində, quşların simasında göstərməkdir. Vəhdəti-vücuda görə kainatda həqiqi tək bir varlıq vardır ki, o da Vücuda-Mütləq, Hüsni-Mütləq və Xeyrül-Mütləq olan Allahdır. Qalan varlıqlar onun güzgüdə görünən təcəllaları, varlığın kölgələri, küllün cüzləridir. Vücuda-Mütləqə, Hüsni-Mütləqə olan ilahi eşq varlıqları bir maqnit kimi özünə çəkərək öz mütləq varlığında əridir. Quşlar da buna görə məşəqqətli yolu keçərək Simurqa çatmağa can atırlar. Bəziləri yolu yarıda, bəziləri də çatmağa az qaldıqda kəsirlər. Şairə görə səbat, dəyanət, dözümlü, iradə ilahi eşqin əsas yoldaşlarıdır.

İşkilə tefridini terkile tecridini
Görməyən anhyamaz seyrilə Simürgi Kaf
Və ya başqa bir yerdə
İşkımız Simürgi can dil kuhi Kaf
Diləsen bulmah anı dil kıl tavaf

Buradan göründüyü kimi şair uzun, əzablı yol qət edərək Simurqa çatan quşları ilahi eşqin yolçusu yerində aleqoriya kimi işlətməmişdir. Hər quş Simurqa qovuşa bilmədiyi kimi hər dərviş Haqqa, hər aşiq də məşuqa çata bilməz. Quşlar Simurqa uluşanda əslində özlərinin də Simurq olduğunu görürlər. Bu isə ilahi eşq yolçusu aşıqın Tanrı ilə qovuşduğuna aleqorik bir izahdır. Gülşehri əsərini belə tamamlayır:

Küntü kenzün sırrını bildik yakın
Vahidiyyət alemin bulduk yakın

⁷ Gülşehri. Mantikut-tayr. Tıpkıbasım. Hazırlayan və önsözü yazan A.S.Levend, Ankara: TDK yayınları, 1957, s.2

Hamdü lillah badezan hiç şirk yok
Bir dua kıl imdi sözden terk yok.

Gülşehriyə görə aşiq özünün bildiyi vücudu Allahın birliyində yox edərək fənafillaha çatmağa çalışır. Bu isə hak yolçusu olan aşıqın ilahi eşqlə qalxa biləcəyi ən yüksək məqamdır. A.Bilginin də qeyd etdiyi kimi ilahi eşq, varlık sevincinin, yoxluq üzüntüsünün, cənnət arzusunun, cəhənnəm qorxusunun, dünya və axirətlə bağlı hər şeydən kənardadır. Bütün bu duyuş, düşüncə və halların hamısı təkkə ədəbiyyatının mövzudur.⁸ Əslində “Məntikut-tayr” sadəcə Gülşəhrinin ilahi eşq düşüncəsinin ilrik-epik tərənnümü olmayıb, təkkə ədəbiyyatının ümumi qənaətidir ki, sonrakı təkkə şairlərində də görünür.

Beləliklə, XIV əsr türk təsəvvüf şeirinin müstəqil var olma, müstəqil predmetə çevrilmə, fərqli mövzuya sahib olma, fərqli təsəvvüf zümrələrin düşüncə axınını ifadə etmə, özünəməxsus ədəbi janrlarının yaranması dövrünün başlangıcıdır. Bu əsrdə Osmanlı çevrəsində siyasi və sosial inkişafın nəticəsində milli və mədəni güclərini təkkələrdən alan alp ərənlər, qaziyani-rumlar, abdalani-rumlar, əxiyani-rumlar və baciyani-rumlar vasitəsilə bir təsəvvüf təşkilatlanma yaşanmaqdadır. Fəthdə fəal iştirak edən və ələ keçirilən yeni torpaqlarda islamlaşma, adlarını çəkdiyimiz sufi hərəkəti ilə həyata keçirildi.

İlahi eşq şairi Yunus Əmrə ilə başlayan təsəvvüf ədəbiyyatı XIV yüzildə iki yolla: şəhər mədəniyyətinin təmsilçiləri olan mövləvi təriqətinin şairləri ilə və köçəri elat camaatının, qismən də şəhər sənətkarlığının təmsilçiləri olan bəktəşdiyyə, daha sonra XV əsrdə ortaya çıxan bayramiyyə, əşrəfiyyə təkkələrinin şairləri ilə davam etdirildi. Türkcənin varlığı və saflığı, ilahi eşqin sadə izahı, hətta dinin özünün eşq olduğu, imanın, etiqadın, yol-ərkanın eşqə dayandığı fikirləri təkkə ədəbiyyatının nümayəndələri ilə qorunub saxlandı və bu günlərə qədər gətirildi.

⁸ Bilgin A.Azmi. “Tekke edebiyatı”, İslam Ansiklopedisi, C.XL, İstanbul: Diyanet işleri yayımları, 2011, s.381-384

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Bayat F. Türk təkkə (təsəvvüf) ədəbiyyatı. Bakı, Elm və Təhsil, 2012
2. Bayat F. Xoca Əhməd Yəsəvi və xalq sufizminin bəzi tərəfləri. Bakı, Ağrıdağ, 1997.
3. Bilgin A. Azmi. Tekke edebiyatı. İslam Ansiklopedisi, CXVI, İstanbul: Diyanet İşleri Yayınları, 2011.
4. Gülşehri. Mantikut-tayr. Tıpkıbasım. Hazırlayan ve önsözü yazan A. S. Levend. Ankara: TDK Yayınları, 1957.
5. İbn Arabi. Fütuhət-ı Mekkiye. Çeviri: E. Demirli. İstanbul, Liters Yayıncılık, 2006.
6. Köprülü F. Edebiyat araştırmaları, Ankara, 1986.
7. Özmen İsmail. Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi. C 1, Ankara, TTK Basımevi, 1998.
8. Yavuz Kemal. Gülşehrinin Mantikut-tayrı. Ankara:Kırşehir valiliği. Kültür Yayınları, 2007.

XÜLASƏ

Türk təsəvvüf ədəbiyyatı XIII-XIV əsrlərdə böyük bir inkişaf yoluna qədəm qoydu. Anadoluda Hacı Bəktaş Vəli, Yunus Əmrə, Mövlanə Cəlaləddin Rumi, Əhməd Fakih ilə başlayan təkkə şeiri XIV-XVI əsrlərdə Gülşehri, Aşiq Paşa, Abdal Musa, Qayğusuz Abdal, Əlvan Çələbi, Hacı Bayram Vəli, Əşrəfoğlu Rumi, Pir Sultan Abdal kimi sənətkarlarla davam etmişdir. Təsəvvüf şairlərinin əsərlərində əsas mövzu olan ilahi eşq Gülşəhrinin şeirlərində, “Məntikut-tayr” əsərində yüksək səviyyəyə çatdırıldı. Gülşehri XIII əsrin sonu və XIV əsrin əvvəllərində yaşamış türk təsəvvüf şairlərindəndir. Gülşəhrinin məşhur əsəri olan “Məntikut-tayr” əsərində şair Əttardan, Gəzalidən, Mövlanədən, Kəlilə və Dimnə əsərindən faydalanaraq əxlaqi-didaktik əsər yazmışdır. Aşiq, məşuq, sevgi, eşq kimi mövzular əsərdə kifayət qədərdir. Gülşəhrinin əsərlərində əsas fikir təsəvvüf düşüncələrini ilahi eşq müstəvisində göstərməkdir.

SUMMARY

Turkish Sufi literature demonstrated a remarkable development in the 13th and 14th centuries. Mystical poetry that was started by Haji Bektash Wali, Yunus Emre, Mawlana Jalal al-Din al-Rumi, and Ahmad Faqih in Anatolia continued with poets such as Gulshehri, Ashiq Pasha, Abdal Musa, Qaygusuz Abdal, Alwan Chalabi, Haji Bayram Wali, Aşrafoghlu Rumi, Pir Sultan Abdal. Divine love which was the main topic of Sufi poetry was raised to a higher level in Gulshehri's poems and in his *Mantiq al-tayr*. Gulshehri is a Turkish Sufi poet, who lived in the late 13th and early 14th centuries. In his well-known ethical didactic work *Mantiq al-tayr*, he was influenced by al-Attar, al-Ghazali, Mawlana Rumi' and also the famous book *Kalila wa Dimna*. Mystical themes like, lover, beloved, friendship, and love are referred in a sufficient way. The main idea throughout Gulshehri 's books is to present mystical thought as equal to divine love.

РЕЗЮМЕ

В XIII-XIV веках тюркская суфийская литература вступила на путь большого развития. Суфийские стихи, начавшиеся в Анатолии в XIV-XVI веках с Хаджи Бекташа Вели, Юнуса Эмре, Мевланы Джалал ад-Дина Руми, Ахмеда Факиха, были продолжены такими мастерами, как Гюльшехри, Ашик-Паша, Абдал Муса, Гайгусуз Абдал, Элван Челеби, Хаджи Байрам Вели, Ашрафоглу Руми, Пир Султан Абдал. Божественная любовь, как основная тема в произведениях поэтов-суфиев, на высоком уровне была передана в стихах Гюльшехри, его произведении «Мантикуттайр». Гюльшехри относится к тюркским поэтам-суфиям конца XIII - начала XIV века. В знаменитом «Мантикуттайр» Гюльшехри создал нравственно-дидактическое произведение с использованием Аттара, Газали, Мевланы, произведения «Калила и Димна». В произведении достаточно много тем, посвященных влюбленным, возлюбленным, любви. Основная мысль в произведениях Гюльшехри заключается в том, чтобы показать суфийское сознание в плоскости божественной любви.

Çapa tövsiyyə etdi: akad. V. M. Məmmədaliyev

YENİ RUBRİKA: İSLAMŞÜNASLIĞIN AKTUAL PROBLEMLƏRİ

MÜSƏLMANLARIN CÜMƏ NAMAZI VƏ MÜASİRLİK (PROBLEMLƏR, MÜLAHİZƏLƏR, TƏKLİFLƏR)

(Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin
“Azərbaycanda 2016-cı ilin multukulturalizm ili
elan edilməsi haqqında” fərmanını oxuyarkən)

Əsədulla Qurbanov

Bakı Dövlət Universitetinin

*İslamşünaslıq Elmi – Tədqiqat Mərkəzinin rəhbəri,
fəlsəfə elmləri doktoru, professor*

Açar sözlər: İslam, məscid, namaz, cümə, vəhdət

Keywords: Islam, mosques, prayer, Friday, unity

Ключевые слова: Ислам, мечети, молитва, пятница, единство

İslam dini ümumbəşəri mənəvi dəyərlərin mühüm tərkib hissələrindən biri olan, Şərqdə sivilizasiyanın inkişafının bəlli bir mərhələsində (VII əsrdə), gerçək bir məkanda (Ərəbistan yarımadasında), tarixi şəxsiyyət (Məhəmməd peyğəmbər: 570 – 632) tərəfindən yaradılan, dünya miqyaslı ictimai şüurun bilavasitə özünəməxsus spəsfik formalarından sayılan social, tarixi hadisə və fenomendir” (tərif və kursiv bizimidir; Ə. Q)

İslam dininin əsasını təşkil edən Quran təkcə müsəlmanların deyil, o eyni zamanda dinindən, dilindən, milliyyətindən, irqindən, cinsindən, habelə digər social mənsubiyyətlərindən asılı olmayaraq, bütövlükdə bəşər övladının stolüstü kitabıdır.” (tərif və kursiv bizimidir; Ə. Q)

...İslam dininin və onun əsasını təşkil edən müqəddəs Quranın əsasən beş vacib şərti, ehkəmi vardır. Onlar aşağıdakılardan ibarətdir.

Birincisi, hər bir təmiz müsəlman vahid Allaha şəksiz, şübhəsiz, sidq-ürəkdən etiqad etməyə bilavasitə bağlıdır.

İkincisi, hər bir təmiz müsəlman sutka ərzində ən azı beş vaxt namazı qılmağa borcludur.

Üçüncüsü, hər bir təmiz müsəlman ayda, yəni 30 gün oruc tutmağa borcludur.

Dördüncüsü, hər bir təmiz müsəlman mömin müsəlmanlara nəzir, niyaz, zəkat, xüms verməyə borcludur.

Beşincisi, hər bir təmiz müsəlman ömründə heç olmasa, imkanı dailində müqəddəs həss ziyarətinə getməyə borcludur.

Bəli, islama görə həmin vacib şərtlərə yerli-yataqlı, dəqiq-dürüst əməl, riayət edənlər təmiz müsəlman hesab olunurlar.

Haşiyə 1. Biz bu yazımızda yuxarıda qeyd olunan həmin beş vacib şərtin hamısı haqqında deyil, yalnız biri – namazla bilavasitə bağlı olanlar barədə söhbət açacaq, onunla əlaqədar olan bəzi mülahizə və tövsiyə xarakterli təkliflərimizi bildirəcəyik.

Namaz (farsca – dua, ibadət) – hər gün, əsasən beş dəfə Allaha müraciətlə icra edilən müsəlman ibadətidir. Başqa sözlə desək, hər bir təmiz müsəlman sutka ərzində beş kərə, yəni sübh, günorta, ikindi, axşama, gecə namazı qılmağa borcludur. Bunlardan savayı əlavə 3 – cümə, öl, səfər namazları da vardır. Namaza Quranın 1 – ci “əl – Fatihə” (kitabı açarkən) və bu müqəddəs kitabın Allahı, Onun xeyirxahlığını və əzəmətini vəzf edən digər surələrindən bəzi parçalarının oxunması daxildir. Dua ifadələrinin tələffüzüaşağı əyilmələrlə, diz çökmələrlə və digər hərəzlərlə müşayiət olunur. Başqa dualar kimi namazda müsəlman dindarlarında vahid Allahdan asılılıq hissini, insanın qadir Tanrı, Yaradan qarşısında acizliyi barədə təsəvvürlərini, anlayışlarını möhkəmləndirir, gücləndirir.

...Min ildən artıqdır ki, İslam dünyasının, müsəlman aləminin iki böyük, geniş yayılmış məzhəbinin – sünni və şiə məhəblərinin təmsilçiləri ibadətlərini xeyli dərəcədə fərqli şəkildə və ayrı – ayrı məkanda edirlər. İslam aləminin tarixində bir neçə dəfə hər iki məzhəbin vəhdətinə, birliyinə müəyyən təşəbbüslər olsada, lakin indiyədək bu səylər davamlı xarakter almayıb.

İslam ardıcıllarının müqəddəs kitabı – Qurani Kərimdə, Qurani Şərifdə Allah Təala bütün müsəlmanların alternativli olmayan sülhə, birliyə və vəhdətə səsləyir. Bu isə dini – İslami zəmində ixtilafların, ziddiyyətlərin, ziqzaqların, paradoksların, qarşıdurmaların, toqquşmaların baş verdiyi qloballaşma integrasiya, informasiya və kommunikasiya texnologiyaları proseslərinin geniş vüsət aldığı hazırki dövrdə xüsusi aktuallıq kəsb edir. Belə bir çox həssas zamanda müstəqil Azərbaycan dövləti, hökuməti təkcə müsəlman aləminə deyil, bütövlükdə dünyaya nümunə, örnək ola biləcək növbəti, çox uğurlu bir addım da atdı. Başqa sözlə desək Azərbaycan Respublikasının prezidenti cənab İlham Əliyev tərəfindən 11 yanvar 2016 – cı il tarixdə imzalanmış “2016 – cı il Azərbaycanda Multikulturalizm ili” haqqında fərman olmuşdur. Bu fərmanın tələblərinə uyğun olaraq 2016 – cı ilin yanvar ayının 15 – də Bakıda Heydər Məscidində cümə namazı qılınıb.

Yeri gəlmişkən, qeyd etmək istərdik ki, ümumiyyətlə namaz İslamın və müqəddəs Quranın ehkamları, vacib şərtləri içərisində birinci ehkam istisna olmaqla, namaz İslamın dirəyi, ibadətlərin ən üstünüdür.

...Multikulturalizm (çoxmədəniyyətlik) Azərbaycanın tolerantlıq (dözümlülük) mərkəzi kimi bütün dünyada imicinin – nüfuzun daha da artmasına xidmət edir.

...Bütün dünya miqyasında, İran – Səudiyyə Krallığı təmsalında sünni – şiə məsələsinin qabardığı, daha doğrusu, süni şəkildə bürüzə verildiyi bir zamanda Heydər məscidində şiələrlə sünnilərlə hər gün olduğu kimi, müqəddəs günlərdən olan cümə günündə də növbəti dəfə vəhdət namazı qılmaq üçün bir araya gəldilər. Yeri gəlmişkən, onu da qeyd etmək lazımdır ki, həmin bu gözəl uğurlu təşəbbüs Ulu

öndərimizin vəfatının ildönümündən başlamışdır. Burada diqqətə layiq məqam ondan ibarətdir ki, həmin bu məsələ artıq, bir qayda olaraq ənənə şəklini almışdır. Burada, yerigəlməşən belə bir çox vacib məqamı da xatırlatmaq istərdik. Dünya miqyasında, o cümlədən islam aləmində say etibarı ilə sünnilər şiələrə nisbətə xeyli çıxdurlar. Konkret olaraq Azərbaycana gəldikdə isə ölkəmizdə şiə məzhəb islam ardıcılıarı çoxluq təşkil edir. Bu heç də səbəbsiz deyildir. Başlıca səbəb ondan ibarətdir ki, Azərbaycan Respublikası cənubdan İran İslam Respublikası ilə çox yaxşı qonşudur. Yeri gəlməşən, çox xarakterik və önəmli olan qədirbilən xalqımızın bir zərbi misalını çəkmək istərdik. “Uzaq qohumdan yaxın qonşu çox irəlidir.” İranla biz dini bir, adət - ənənəsi bir, milli mənsubiyyətinə görə qohum (burada əsasən Cənubi Azərbaycan nəzərdə tutulur).

Konkret olaraq Şimali Azərbaycana gəldikdə belə bir çox xarakterik faktı qeyd etmək yerinə düşür ki, Şimali Azərbaycanda yaşayan həm şiə, həm də sünni məzhəblərinin ardıcılıarının vahid məkanda, bir sırada, cərgədə duraraq namaz ibadətinə riayət etmələri ölkəmizdə dövlətimiz tərəfindən həyata keçirilən tolerantlıq və multikulturalizm siyasətinin doğru – düzgün məntiqi nəticəsidir.

Allahın evi sayılan Məscid minarəsindən İslam ardıcılıarına canlı səslənən, onları ibadətə çağırən azan bir həftə şiə, digər yəni sonrakı həftə şiə sünni məzhəbinə məxsus müəzzin tərəfindən icra olunur.

Heydər məscidində şiələrlə sünnilər çox mehriban qardaş kimi bir yerdə, yan – yana duraraq cümə namazı qılırlar. Bu, əslində bəzilərinə xeyli dərəcədə sadə görünə bilər. Lakin məsələnin mahiyyətinə görə bu, çox önəmli və tarixi baxımdan əlamətdar səhnə təsiri bağışlayır. Yerigəlməşən, tövsiyə xarakterli bir təklif vermək istərdik. Bu ecazkar, cəlbədicə səhnə ya fotoya alınaraq ya da mahir bir rəssamın fırçasına köçürülərək dörd mətbuatda dərc olunsun, və ya sərgi salonlarında nümayiş etdirilsin. Bizcə, bu, islamın maarifçilik yolu ilə təbliği baxımından çox önəmli olar.

...Heydər məscidində hər dəfə olduğu kimi, müqəddəs cümə namazları növbəli şəkildə - bir həftə əhli – sünnə imamının, növbəti həftə isə əhli - şiə imamının rəhbərliyi ilə keçirilir. Çox böyük əminliklə demək olar ki, Ulu öndərin adını daşıyan Heydər məscidindəki bu önəmli təcrübə nəinki təkcə müstəqil Azərbaycan, eləcə də bütün İslam dünyası, habelə qeyri – islam ölkələrindəki müsəlman məscidləri üçün də olduqca dəyərli ənənənin əsasını qoya bilər.

Söhbətin dərin məna, məzmun və mündərcəsini yüksəltmək məqsədi ilə sözügedən sahənin yüksək ixtisaslı, peşəkar mütəxəssislərinin rəyləri də çox önəmlidir. Bu münasibətlə Heydər məscidinin rəhbəri təkcə Azərbaycanda deyil, bütövlükdə islam aləmində yaxşı tanınan İlahiyyat üzrə fəlsəfə doktoru, Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin sədr müavini, qurumun nəzdində fəaliyyət göstərən Bakı İslam Universitetinin rektoru hacı Sabir Həsənli demişdir ki, “Ən fərəhli hal odur ki, biz Azərbaycan təcrübəsində və ümumiyyətlə, dünya praktikasında əyani, gerçək, real şəkildə nümayiş etdirdik ki, vəhdət namazı ən sevimli, məqsədyönlü namazlardandır. Uca Tanrı qarşısında ən məğbul sayılan namazlardan biridir. Çünki Allah – Təala Qurani – Kərimdə bizi bir olmağa, təfriqəyə yol verməməyə çağırır. Bu nöqtəyi –

nəzərdən islamın daxilində müxtəlif məzhəblərin də olmasına baxmayaraq insanlarımızın eyni məsciddə namaz qılması, əlbəttə ki, çox təqdirəlayiqdir. Lakin hər iki məzhəbin bir məsciddə, bir səfdə dayanaraq namaz qılması çox böyük göstəricidir.” (Bax: “Azərbaycan” qəzeti 16 yanvar, 2016 – cı il, № 10 (7154))

Dini dözümlülüyün, irqi ayrı – seçkiliyin, islamafobiyanın bütün dünyada geniş vüsət aldığı bir dövrdə Azərbaycanın Heydər məscidində vəhdət namazının qılınması bütün dünyada, o cümlədən çox həssas, ziqzaqlı, paradoksal müsəlman aləmi üçün dayanıqlı, israrlı stülh mesajıdır. Bu sosial sferanı tolerantlıq və multikulturalizm mərkəzi olan Azərbaycandan verildi. O Azərbaycan ki, orada ulu öndərimiz Heydər Əliyevin islamşünaslıq elmi haqqında önəmli fikirləri dərinlən tədqiq olunur, maarifçilik yolu ilə təbliğ edilir. Burada istər istəməz Ulu öndər Heydər Əliyevin bilavasitə İslamşünaslıq elmi haqqında çox dərin mənə, məzmun və mündərcə kəsb edən aşağıdakı önəmli fikri yada düşür:

“...Azərbaycanda islamşünaslıq sahəsində XX əsr demək olar tamam itirilibdir. Bu işləri görmək üçün Azərbaycanda islamşünaslıq elmini inkişaf etdirmək lazımdır. Azərbaycan Elmlər Akademiyası, Bakı Dövlət Universiteti və elmi tədqiqat institutları ...bu elm üçün xüsusi təşkilatlar, orqanlar, elmi mərkəzlər yaradılmalıdır... Belə təşəbbüslər olsa, mən onları dəstəkləyəcəyəm, bunlar üçün şərait də yaradacağam. Buna arxayın olun.” (Heydər Əliyev, Dinimiz xalqımızın milli – mənəvi sərvətidir, Bakı, 1999, səh. 47)

Göründüyü kimi, Azərbaycan xalqının ümummilli lideri Heydər Əliyevin 1998 – ci ildə Bakıda keçirilən “İslam sivilizasiyası Qafqazda” mövzusunda beynəlxalq simpoziumda söylədiyi bu çox dərin mənə, məzmun və mündərcə kəsb edən fikirlərində Azərbaycanda İslamşünaslıq elminin inkişafına xidmət baxımından sözügedən sahədə respublikamızda fəaliyyət göstərən müəsisələr və orada çalışan mütəxəsislər, o cümlədən Heydər məscidində təmsil olunanlar qarşısında çox mühüm vəzifələr qoyulmuşdur. Yeri gəlmişkən, islama, müqəddəs Qurana islamşünaslıq elminə elmilik, obyektivlik, məntiqilik və dünyəvilik baxımından aşağıdakı tərifi vermək istərdik.

“İslam dini ümumbəşəri mənəvi dəyərlərin mühüm tərkib hissələrindən biri olan. Sərqdə sivilizasiyanın inkişafının, insan təfəkkürü və onun təkamülünü konkret bir mərhələsində meydana gələn planetar miqyaslı ictimai süurun bilavasitə özünəməxsus spəsfik formalarından sayılan sosial, tarixi hadisə və fenomendir.” (Tərif və kursiv bizimdir; Ə. Q)

“İslam dinin əsasını təşkil edən Quran isə təkcə müsəlmanların deyil, dinindən, dilindən, millivətindən, irqindən, cinsindən, habelə digər sosial mənsubiyyətlərindən asılı olmayaraq, bütövlükdə bəşər övladının müqəddəs stolüstü kitabıdır.” (tərif və kursiv bizimdir; Ə. Q)

“...İslamşünaslıq elmi isə İslam dininin mənsəvinə, mahiyyətini, fəlsəfəsini, sosiologiyasını, psixologiyasını, fenomenologiyasını elmilik, obyektivlik, məntiqilik və dünyəvilik kontekstində şərh edən fəlsəfi elmdir.” (tərif və kursiv bizimdir; Ə. Q)

...Heydər məscidində vəhdət namazından qılınmasının başlıca məqsədi ondan ibarət idi ki, məzhəbindən asılı olmayaraq, islam ardıcılıqları qardaş – bacı, doğma – yaxın insanlar kimi bir yerdə, bir məsciddə namaz qalırlar. Çünki bütün müsəlmanların bir Allahı, bir Quranı və bir Peyğəmbəri – Məhəmmədi (570 – 632) var.

...Bu münasibətlə daha bir xarakterik fakta diqqəti cəlb etmək istərdik. Heydər məscidinin əhli sünnə imamı Hafiz Abbasovun fikri də çox maraq doğurur. “Mən burada əhli – sünnə üzrə aparılan namazlara rəhbərlik edirəm. Mənim yanımda dayanan məciddin axundu isə əhli – şiə üzrə aparılan namazları idarə edir. Biz burada hər iki məzhəbin nümayəndəsi, təmsilçisi olaraq bu gün qılınan cümə namazında iştirak etdik. Mən bir sıra müsəlmanlar ölkələrində olmuşam, orada əhli sünnə üzrə qılınan namazların icra olunduğu məsciddə əhli şiənin namaz qılması görünməmiş haldır. Eyni zamanda, əhli – şiə məscidində əhli – sünnənin namaz qılması görünməyib. Amma Azərbaycanın əksər məscidləri məzhəbindən asılı olmayaraq, hər kəsin üzünə açıqdır, hər kəs namazlarını burada rahat, sərbəst şəkildə, heç bir təzyiqə məruz qalmadan icra edə bilər.” (“Azərbaycan” qəzeti, 16 yanvar 2016 – cı il, № 10 (7154)).

...Heydər məscidinin digər axundu Rufət Qarayev demişdir: “Mən cümə günü, eyni zamanda, vəhdət günü münasibətilə isə xalqımızı təbrik edirəm. Burada əslində, cümə namazının birlikdə qılınması xalqımızın öz istəyidir, hər iki məzhəb nümayəndələrinin, təmsilçilərinin təklifidir, təşəbbüsüdür. Allaha həmd, şükür olsun ki, biz buna nail olduq. Bu gün hər iki məzhəb nümayəndələri, təmsilçiləri namazlarını birgə qılırlar.” (bax: “Azərbaycan” qəzeti, 16 yanvar 2016 – cı il, № 10 (7154)).

...Heydər məscidində bədnam, nankor işğalçı, təcavüzkar, terrorçu ...qonşularımız – ermənilər tərəfindən Dağlıq Qarabağ savaşında həlak olan şəhidlərimizin ruhuna da dualar oxunmuş, israf və qənaət haqqında xütbə deyilmişdir. Bu vəhdət namazı ölkəmizdə islam dininə olan sevgi və hörmətin təkcə sözdə deyil, həm də əməldə təsdiqidir. Yeri gəlmişkən ulu öndərimiz Heydər Əliyevin, dövlətimizin başçısı Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyevin və Heydər Əliyev Fondunun Prezidenti, YUNESKO-nun və İSESKO-nun xoşməramlı səfiri, millət vəkili Mehriban xanım Əliyevanın islam dini, müqəddəs Quran və tolerantlıq haqqında aşağıdakı önəmli fikirlərini xatırlamaq istərdik.

“İslam dini əsrlər boyu bizim mənəviyyatınızın əsasını təşkil etmiş, müsəlmanların dünyada layiqli yer tutmasını təmin etmişdir.” (Heydər Əliyev, Müstəqillik yolu, Bakı, 1997, səh. 93)

* * *

“Qurani – Kərimin bütün kəlamları bu gün Azərbaycanda Allahın yolu ilə getməyimiz üçün məşəldir. Biz azərbaycanlılar – bu sonradan gələn nəsillərə də tövsiyə olunur – heç vaxt inamımızdan, dinimizdən uzaqlaşmayacaq və mənəvi mənbələrimizdən istifadə edərək gələcəyimizi quracağıq.” (Heydər Əliyev, Müstəqillik yolu, Bakı, 1997, səh. 93 – 94)

* * *

“Qurani – Şərifin bizə verdiyi tövsiyələr, dərs, göstərdiyi yollar insanları paklığa, düzliyə, doğruluğa, sədaqətə, qəhrəmanlığa, cəsarətə dəvət edən tələblərdir, tövsiyələrdir.

Azərbaycan dövlət müstəqilliyini əldə edəndən sonra xalqımızın mənəvi dəyərləri canlanıb, bərpa edilibdir.” (Heydər Əliyev, Müstəqillik yolu, Bakı, 1999, səh. 81 -82)

* * *

“Dünyada gedən proseslər bəzi hallarda bizi narahat edir. İlk növbədə bəzi ölkələrin kütləvi informasiya vasitələrində və müəyyən siyasi dairələr tərəfindən İslamı terrorçuluqla eyniləşdirmək cəhdləri bizi çox üzür, narahat edir və hiddətləndirir. Biz buna heç cür imkan verə bilmərik. İslamı terrorçuluqla eyniləşdirmək olmaz. İslam sülh dinidir, mehribanlıq dinidir, dözümlülük dinidir. Azərbaycan özü terrorun qurbanıdır. Erməni terrorçu təşkilatları bizə qarşı 30 – dan çox terror aktı törətmişlər. Bu terror aktları nəticəsində 2 mindən artıq azərbaycanlı həlak olmuşdur. Ancaq biz bu terrorçu təşkilatları hər hansı bir dinlə bağlamırıq. Bu düzgün deyildir. Terrorçuluğun nə dini var nə də milliyyəti. Ona görə biz bu məsələlərə öz etirazımızı daha da inamla bildirməliyik, öz sözümüzü deməliyik. Eyni zamanda, gərək bütün təbliğat imkanlarımızdan istifadə edərək, çox böyük narahatlıq doğuran bu mənfi meylə münasibətimizi bildirək, öz hərəkətlərimizlə bunun qarşısını alaq.” (Bakıda keçirilən İslam Konfransı Təşkilatının üzvü olan ölkələrin xarici işlər nazirləri şurasının 33-cü sessiyasında Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin nitqi. “Dövlət və din” jurnalı, Nömrə 11, 2006-cı il, səh. 24 -25)

“Azərbaycan Böyük İpək yolu üzərində yerləşən ölkə kimi tarix boyu yüksək tolerantlıq mühiti yaşatmışdır. Bu, həm mədəniyyətimizdə həm də cəmiyyətimizdə dərin iz qoymuşdur. İndi də bizim cəmiyyətdə belə bir tolerantlıq ab – havası hökm sürür. Bakı unikal şəhərdir. Artıq uzun müddətdir burada müsəlman məscidi, atəşpərəst məbədi, katolik kilsəsi və senaqoq, provaslav məbədi və kirxa yanaşı mövcuddur. Onların coğrafi yaxınlığı faktı belə, yüksək tolerantlıq şəraitində birgə fəaliyyətin mümkünlüyünü nümayiş etdirir və hər bir dinin əsas dəyərlərinin ümumbəşəri dəyərlərlə üst-üstə düşdüyünü təsdiq edir. Bu, təkə tarixin ayrı-ayrı məqamları deyil. Bu il biz yeni katolik məbədi açmışıq. Tarixi əhəmiyyət daşıyan məscid və kilsələrin bərpası ilə yanaşı, yenilərini də tikirik. Ümidvaram ki, Bakı forumu gələcəkdə ənənəvi şəkil almaqla, sivilizasiyaların faydalı dialoqunun formalaşmasına dair hər birimizin öz ideya və məqsədlərimizi həyata keçirmək üçün imkan yarada bilər.” (2008 – ci ilin 11 iyununda Bakıda keçirilən “Mədəniyyətlər arası dialoqda qadınların rolunun genişləndirilməsi” mövzusunda beynəlxalq simpoziumundakı Mehriban xanım Əliyevanın məruzəsi, “Azərbaycan” qəzeti, 11 iyun 2008-ci il)

...Azərbaycanın Heydər məscidində 15 yanvar 2016-cı ildə keçirilən vəhdət namazı təşəbbüsünün bütün islam – müsəlman dünyasında çox böyük coşqu və rəğbətlə qarşılanacağı heç kəsdə kiçik də olsa şübhə doğurmur. Axı, müqəddəs

Qurani – Kərimdə də deyildiyi kimi, “həqiqətən, bütün müsəlmanlar bir – birinə qardaşdirlar”. Qardaş olan İslam ardıcılarının vəhdət namazının məhz ulu öndərimiz Heydər Əliyevin adını daşıyan məsciddə qılınması da xüsusi məna, məzmun və mündərəcəyə malikdir.

...Məlum olduğu kimi, Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyev 2016-cı ili ölkəmizdə “Multikulturalizm ili” olması haqqında cəmiyyətin yanvar ayında xüsusi sərəncam imzalamışdır. Heydər Əliyev məscidində qılınan vəhdət namazı həmin sərəncamdan irəli gələn qiymətli tövhlərdən biridir. Heç bir şübhə yoxdur ki, bu töhfə gələcəkdə, sözügedən məsələdə öz lazımı bəhrəsini verəcəkdir.

İslam mədəniyyəti paytaxtı Bakının Binəqədi rayonunun ərazisində yerləşən Heydər məscid kompleksi Azərbaycan prezidenti İlham Əliyevin xüsusi tapşırığı, göstərişi ilə inşa edilmişdir. İslam aləmində demək olar ki, alternativ olmayan, islam incəsənətinin incisi sayılan bu məscid 2014-cü ildə istifadəyə verilmişdir. Gözəlliyi və möhtəşəmliyi ilə diqqəti cəlb edən milli və islam memarlığının ən gözəl şah əsəri sayılan bu məscid “Allah evi – ümid ocağı” kimi, islam ardıcılları ilə yanaşı, Azərbaycanda tarixən mövcud olan və bu gündə yaşayan və fəaliyyət göstərən xristian və yahudi dini ardıcılarının da üzünə açıqdır. Bəli, Heydər məscidi bütövlükdə Qafqazda ən böyük və möhtəşəm dini abidədir. Məscidin minarələrinin hündürlüyü 95 metrdir. Xarakterik və müqayisəli bir fakt. Demək olar ki, dünya, o cümlədən müsəlman - islam ölkələrinin əksəriyyətində bu ucalıqda minarələr tapmaq olmaz. Məlum olduğu və göründüyü kimi, məsciddə dörd minarə ucaldılmışdır. Bunların hamısında müasir, nümunəvi liftlər işləyir. Bundan savayı vəhdət namazı üçün ibadət salonları da çox genişdir. Burada eyni vaxtda təxminən 5 – 7 min nəfər birgə ibadət – namaz qıla bilər. Yeri gəlmişkən, onu da qeyd etməyi vacib hesab edirik ki, Heydər məscidi bir məqamda da yeganədir, misilsizdir, tayı-bərabəri yoxdur. Burada digər müsəlman məscidlərində olduğu kimi nəzir qutuları yoxdur. İslam dünyasındakı müsəlman aləmindəki əksər məscidlərdə nəzir qutuları vardır. Yeri gəlmişkən, daha bir çox önəmli məqamı da qeyd etmək istərdik. Bu məsciddə çalışanların əmək haqqları dövlətin rəsmi qurumu Bakı şəhər İcra Hakimiyyəti tərəfindən ödənilir. Məscidin binası da Bakı şəhər İcra Hakimiyyətinin balansındadır. Bizcə, bu, o deməkdir ki, ölkəmizdə dinə, islama, məscidə, din – islam ardıcılarna münasibət dövlət siyasətinin tərkib hissəsidir.

...Əhalinin böyük əksəriyyətinin İslam ardıcılığını təşkil edən Azərbaycanda dövlət tərəfindən həm də ölkəmizdə fəaliyyət göstərən rus pravoslav, katolik, alban kilsələrinin, yahudi sinaqoqlarının tikinti - təmir işləri də dövlətimizin dəstəyinə arxalanır.

...Dünyada o cümlədən Qərbdə - Avropada dini radikal, ekstremist qüvvələrin islamafob meyillərin və başqa zərərli, mənfi halların güclənməsi, çoxalması fonunda Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyev tərəfindən 2016-cı il “Multikulturalizm ili” elan edilmişdir. Multikulturalizm (çoxmədəniyyətlik) bəlkə də ictimaiyyətimizin xeyli qismi üçün yeni termin, anlayış, məfhum olsada, onun mahiyyətinə uzun əsrlərdir ki, məmləkətimizdə ona riayət edilir, əməl olunur. Çünki bunun əsası vardır. Bizcə, əsas

odur ki, Azərbaycanda tarixən azərbaycanlılarla yanaşı, ruslar, yahudilər ...də yaşamış, onların da öz mədəniyyətləri, milli – mütərəqqi adət - ənənələri vardır. Ölkəmizdə dinindən, dilindən, milliyətindən, irqindən, cinsindən, habelə sosial mənsubiyyətlərindən asılı olmayaraq hamı qarşılıqlı hörmət, anlaşıma, ünsiyyət şəraitində yaşayırlar. Ölkəmizin rəhbəri, dövlətimizin başçısı, prezidentimiz İlham Əliyevin təbirincə desək, Azərbaycanda sözügedən sahədə nadir, başqa xalqlara, millətlərə örnək, nümunə ola biləcək zəngin təcrübə vardır. Dini – Milli, milli – dini tolerantlıq qədirlən Azərbaycan xalqının adı, gündəlik həyat tərzı və dövlət siyasətinin mühüm tərkib hissəsidir.

...Ulu öndərimiz Heydər Əliyevin adını şərəflə daşıyan məsciddə vəhdət – cümə namazının artıq adət - ənənə şəklı alması ilə bir daha onu göstərir ki, “Multikulturalizm ili”-ndə - 2016-cı ildə də ölkəmizdə sözügedən sahədə sahədə uğurlı kompleks tədbirlər həyata keçiriləcəkdir. Müstəqil Azərbaycanın multikulturalizm məktəbinin milli – mütərəqqi ənənələri və ölkəmizin tolerantlıq mərkəzi – məkanı kimi əhəmiyyəti daha da artacaqdır.

...Ölkəmizdə 2016-cı ılı Azərbaycanda “Multikulturalizm ili” elan olunması bir sıra obyektiv amillərlə bilavasitə bağlıdır. Həmin amillər əsasən aşağıdakılardan ibarətdir.

Birincisi, Azərbaycan uzun əsrlər boyu müxtəlif, fərqli mədəniyyətlərin qovuşduğu, çulğallaşdığı məkanda yerləşməklə mədəniyyətlərarası, sivilizasiyalararası və dinlərarasıanlaşmaqda, təmasda, ünsiyyətdə aparıcı rol oynayıb, bilavasitə bununla əlaqədar olaraq möhkəm tarixi baza, təməl təşəkkül taparaq formalaşmışdır. Ölkəmizdə tarix boyu dini – milli, milli – dini, habelə etnik zəmində demək olar ki, heç bir qarşıdurma, ziddiyyət, toqquşma olmamışdır. Və bu uğurlı, mütərəqqi proses indi də çox böyük müvəffəqiyyətlə davam edir.

İkincisi, Azərbaycan cəmiyyətində dini – milli, milli – dini dözümlülük ölkəmizdə unikal, başqalarına örnək, nümunə ola biləcək tolerantlıq mühiti yaratmış və hazırda bu, çox ibratamiz şəkildə beynəlxalq ictimaiyyətin xüsusi diqqətini cəlb edir, marağına səbəb olur.

Üçüncüsü, Azərbaycanda multikulturalizm gözəl, yaxşı ənənələrinin inkişafı və möhkəmləndirilməsi üçün bütün zəruri siyasi və sosial şəraitin, mühitin mövcudluğudur.

Əlbəttə, bu qəbildən olan müsbət amillərin sayını artırmaq da olardı.

...Beləliklə, multikulturalizm hazırda Azərbaycanda uğurla davam edən demokratik proseslərin çox mühüm, ayrılmaz tərkib hissəsi kimi şıxış edir. Bu baxımdan, həmin çərçivədə, kontekstdə keçirilən kompleks tədbirlər isə müstəqil Azərbaycanda multikultural, milli, ictimai təhlükəsizliyin mənəvi intellektual potensialının tam mənasında formalaşdığını bir daha əyani olaraq təsdiqləyir. Bu, eyni zamanda, müstəqil Azərbaycanda multikultural təhlükəsizliyin tam təmin olunmasına sistemli, elmilik, obyektivlik, məntiqilik və dünyəvilik baxımından yanaşmanın perspektivlərindən xəbər verir.

ƏDƏBİYYAT

1. Quran, tərcümə edənlər: akademiklər Z. M. Bünyatov və V. M. Məmmədəliyev
2. İslam ensklopediyası, Bakı, 2014
3. Heydər Əliyev, Müstəqillik yolu, Bakı, 1997
4. Heydər Əliyev, Allahın yolunda hamımız bir olaq, Bakı, 1993
5. Heydər Əliyev, Dinimiz xalqımızın milli – mədəni sərvətidir, Bakı, 1999
6. İlham Əliyev, Azərbaycan tolerantlıq örnəyidir, Bakı, 2015
7. Əsədulla Qurbanov, Dinşünaslığa giriş, Bakı, 1994
8. Əsədulla Qurbanov, Nəzəri İslamşünaslığa giriş, Bakı, 1996
9. Əsədulla Qurbanov, Beynəlxalq münasibətlərdə din – islam amili (dərslük), Bakı, 2000
10. Əsədulla Qurbanov, Din və milli təhlükəsizliyin aktual problemləri, Bakı, 2011
11. İslam: qısa məlumat kitabı, Bakı, 1989
12. Məhəmməd Həmidullah, İslama giriş, Bakı, 2006
13. Musayev Salman, İslamda sülh və dözümlülük konsepsiyaları, Bakı, 2005
14. Qloballaşan dünyada islam, Bakı, 2005

XÜLASƏ

Məqalədə konkret faktlarla belə bir elmi – nəzəri fikir təsdiq olunur ki, İslam dininin təsisatları sırasında Allahın evi sayılan Məscid mühüm rol oynayır.

Məscidin ali missiyası İslam ardıcılarının Allaha dua etmək üçün, dindarları namaza çağırmaq üçün azan oxumaqla bitmir. Orada eyni zamanda İslam dininin ümumbəşəri mənəvi dəyərlərini maarifçilik yolu ilə təbliği də mühüm rol oynayır.

Bu baxımdan Bakıda inşa edilən, Heydər məscidi adlanan İslam mədəniyyəti, incəsənəti, o cümlədən memarlığının parlaq, möhtəşəm nümunəsidir. Bu məsciddə ilk dəfə olaraq İslam dünyasında sünni və şiə məzhəb müsəlmanlarının birgə vəhdət namazı qılmalarıdır. Bu, tolerantlıq və multikulturalizm baxımından da çox aktualdır.

РЕЗИЮМЕ

В статье научно – теоретическими фактами доказано что мечеть считается домом бога играет важную роль среди основ исламской религии.

Миссия мечети не заканчивается призывом богослужителей к молитве – намаз - а также важную роль играет в просветительстве и агитации общечеловеческих ценностей исламской религии.

Образцом исламской культуры и искусства, ярким образцом архитектуры – является так называемая «Мечеть Гейдара».

В исламском мире впервые сунниты и шииты совершали совместный намаз в этой мечети.

В это актуально с точки зрения толерантности и мультикультурализма.

SUMMARY

Based on specific facts, the article claims that the mosque, which is accepted as the house of God, has a significant place among Islamic institutions.

The supreme mission of the mosque does not end with the azan (the call for prayer). The encouragement of Islamic universal values by means of educational activities also plays an important role in the activities of mosques.

In this context, Heyder Mosque built in Baku is a grandiose example of Islamic culture, art and architecture. In this mosque, first time in the Islamic world, Shiite and Sunni Muslims performed Friday prayer together. It is very important in terms of tolerance and multiculturalism.

HƏDİS İSNADLARININ TARİXLƏNDİRİLMƏSİ MƏSƏLƏSİ

i. f. d. Namiq Abuzərov
BDU İlahiyyat fakültəsi

Açar sözlər: *Hədis, isnad, səhabə, tarixləndirmə, səhabə*

Key words: *Hadith, isnad, Muslim tradition, hadith history, sahabah*

Ключевые слова: *иснад; хадис; пророк; сахабэ*

İslam Peyğəmbərinin hədislərinin hansı dövrdən etibarən isnadla bərabər nəql edildiyi məsələsi onların etibarlılığı baxımından əhəmiyyət kəsb edir. İsnadın hansı ildən etibarən, kim tərəfindən və harada hədislər üçün istifadə edildiyi məsələsi ixtilafli olmaqla yanaşı, ona Cahiliyyət dövrü ədəbiyyatında, xüsusilə şeirlərin nəqlində müraciət edildiyi məlumdur.¹

Hz. Peyğəmbər həyatda ikən səhabələr hədisləri bir birinə söylədikdə isnad tələb etmədilər. Çünki onlar eşitdikləri hər bir hədisi birbaşa hz. Peyğəmbərə müraciət edərək təsdiqləyə bilirdilər. Bununla yanaşı mənbələrdə səhabələrdən bininin digər bir səhabənin dediklərindən şübhə edərək onu hz. Peyğəmbərdən soruşaraq təsdiqlədiyi haqqında hər hansı bir məlumata rast gəlmədik. Bəra b. Azibin “Biz bütün hədisləri birbaşa hz. Peyğəmbərdən eşitməmişik. Çünki hər birimizin gündəlik məşğuliyyəti var idi. Onların çoxunu bizə yoldaşlarımız/dostlarımız xəbər verirdi”² izahatı, səhabənin mühüm bir qisminin hədisləri digər səhabələrdən öyrəndiyini təsdiqləyir.

Bu dövrdə nəql edilən məlumatın əslinə uyğun olub-olmadığının araşdırılması üçün həm ayə, həm də hədislərdə təməl qaydalar təsbit edilmişdir. Belə ki, Allah Taala “*Ey İnsanlar! Sizə fəsiq (yoldan çıkmış) bir şəxs xəbər gətirirsə onun doğru olub-olmadığını araşdırın*”³ ayəsi ilə insanları hətta adi xəbərləri qəbul edərkən belə diqqətli olmağa çağırmış, “*Bilmədiyin bir şeyin arxasınca getmə! Çünki qulaq, göz və könül icra etdikləri işə görə məsuliyyət daşıyırlar*”⁴ buyuraraq da arxasınca gedilən məlumatın araşdırılmasını istəmişdir. Hz. Peyğəmbər də ona iftira və yalan aid etməyin böyük günah olduğunu izah etmiş, beləliklə də səhabəni onun adından edilən rəvayətlərdə ehtiyatlı davranmağa təşviq etmişdir. Belə ki, Rəsulullah: “Mənə iftira

¹ Raşit Küçük, “İsnad”, *DİA* (Türkiyə Diyanət Vəqfi, İslam Ensiklopediyası), XXIII, 155.

² Ramhürümüzi, *əl-Muhaddisu'l-fasil*, s. 235; Hakim, *Ma'rifə*, s. 14.

³ əl-Hucurat 49/6.

⁴ əl-İsra 17/36.

etmək, hər hansı bir adama iftira etmək kimi deyil”⁵, “İftiraların ən pisi isə kiminsə demədiyim bir sözü (etmədiyim bir hərəkəti) mənə aid etməsidir”⁶, Yalan olduğunu bilə-bilə mənim ağzımdan hədis nəql edən şəxs iki yalançıdan biridir”⁷, “Kim bilə-bilə mənim adımdan yalan danışarsa cəhənnəmdəki yerinə hazırlaşsın”⁸, “Eşitdiyi hər şeyi başqasına danışmaq yalan olaraq bir adama kifayətdir”⁹ buyurmuşdur.

İslam Peyğəmbəri “Gələcəkdə bəzi yalançılar peyda olacaq və nə sizin, nə də atalarınızın eşitmədiyi hədisləri sizə danışacaqlar, onlardan ehtiyat edin”¹⁰ şəklindəki xəbərdarlığı ilə onun adı keçən bütün rəvayətlər barəsində həssas davranmağı və gələcəkdə onun adından uydurulan hədislər barədə tədbir görməyi tövsiyə etmişdir.¹¹

Peyğəmbərin (s. a. s.) vəfatından sonra baş verən bəzi hadisələr səhabələri hədislərin mənbəyini araşdırmağa təsviq etmişdir. İslam tarixində “Fitnə” deyə adlanan bu hadisələrin hansından sonra hədislərin isnadları haqqında araşdırma edildiyi dəqiq məlum deyil. Lakin isnadın araşdırılması haqqında məlumat verən şəxslərin vəfat tarixi eyni zamanda isnadın tarixinə də bilvasitə dəlalət edir. Belə ki, İbn Rəcəbin “Şərhü İləlit-Tirmizi” adlı əsərində verdiyi məlumata görə isnadın başlama tarixi yalançılığı ilə məşhur olan və özünü peyğəmbər elan edən Muxtar əs-Səqafinin qətl edildiyi hicri 67-ci ilə (miladi 687-ci il) təsadüf edir.

İsnadın başlama tarixi ilə başqa bir məlumat hicri 68-ci ilə vəfat edən Abdullah b. Abbasa istinad edir. Abdullah b. Abbas (v. 68/687) “Hz. Peyğəmbər belə buyurdu, hz. Peyğəmbər elə buyurdu” deyə hədisləri rəvayət edən Buxeyr əl-Ədəvini dinləməmiş və bunun səbəbini belə izah etmişdir: “Hədisə yalan qarışmadan əvvəl hər hansı bir kimsə “Rəsulullah (s. a. s.) belə buyurdu” dediyi zaman biz gözümüzü qırpmadan ona baxıb dediklərinə diqqətlə qulaq asırdıq. Ancaq yalan və doğruya diqqət etmədən hər mövzu danışılmağa başladıqdan sonra yalnız bildiyimiz mövzuları aldıq.”¹²

İbn Abbasdan bir neçə ilə əvvəl vəfat edən Ukbə b. Nafi əl-Fihrinin (v. 63/682) də “Oğlum! yalnız etimadlı kimsənin Rəsulullahdan (s. a. s.) nəql etdiyi xəbər qəbul edilir”¹³ deyə xəbərdarlıq etməsi, bu dövrdə etimad duyğusunun zəifləməyə başladığını göstərir.

İsnadın başlama tarixi ilə mühim bir məlumat da hicri 110-cu ildə vəfat edən Muhəmməd b. Sirindən nəql edilir. Muhəmməd b. Sirin (v. 110/728) “İlk zamanlarda isnad soruşulmurdu. Fitnə hadisəsi baş verəndən sonra “rəvilərinizin adlarını bizə

⁵ Müslüm, *Səhih*, I, 10.

⁶ Əhməd b. Hənbəl, II, 118; IV, 106, 107; Buxari, “Mənaqib”, 5.

⁷ Müslüm, *Səhih*, I, 9.

⁸ Kəlmə ilə mütəvatir hədislərdən biri qəbul edilən hədis mənbələrin çoxunda yer alır. Bax, Buxari, “Elm”, 38; Müslüm, *Səhih*, I, 14; İbn Mace, “Müqəddimə”, 4; Əhməd b. Hənbəl, III, 116.

⁹ Müslüm, *Səhih*, I, 10; Əbu Davud, “Ədəb”, 88.

¹⁰ Müslüm, *Səhih*, I, 12; Hakim, *Ma’rifə*, s. 13.

¹¹ Əhməd Yücəl, Hədis üsulu, s. 11-12.

¹² Müslüm, *Səhih*, I, 13; Darimi, “Müqəddimə” 38.

¹³ İbn Əbu Hatim, “əl-Cərh”, II, 29.

bildirin” deməyə başladılar. Beləliklə sünnəyə tabe olanların hədisləri alınır, bidət əhlinin rəvayətləri isə tərk edilirdi.”¹⁴ deyə xəbər verir.

İbn Sirinin qeyd etdiyi fitnə hadisəsi haqqında müxtəlif görüşlər irəli sürülməsinə baxmayaraq həm Abdullah b. Abbasdan gələn məlumat, həm də Ukbə b. Nafi əl-Fihrinin oğluna etdiyi yuxarıdakı xəbərdarlıq diqqətə alınarsa, “fitnə” ilə müsəlman arasında meydana gələn, savaş və qruplaşma ilə nəticələnən həzrət Osmanın şəhid edilməsi hadisəsi nəzərdə tutulur.¹⁵

İslam tarixində “əl-Fitnətül-kübra” deyə adlandırılan hz. Osmanın 18 zilhiccə 35-ci (17 İyul 656) ildə şəhid edilməsi ilə başlayıb Cəməl və Sıffin hərbləri ilə davam edən hadisələr nəticəsində əhli-bidət bəzi hədisləri uydurmağa başlamışdır. Elə buna görə də, fitnə hadisəsindən sonra meydana gələn uydurma fəaliyyətlərinə qarşı mühim bir tədbir kimi isnad sisteminin tətbiqi başlamışdır. Hədislərin mənbəyinin soruşulması ilə əlaqə önəmli məlumatları nəql edən İbn Abbas və Ukbə b. Nafi kimi sahəbələrin vəfat tarixləri də hədislərə təxminən h. 35-ci ildən sonrakı dövrdə isnad tətbiq edildiyini göstərir.

Nəticə etibarilə mənbələrdə hicri I əsrin sonlarına doğru isnad sisteminin inkişaf etdiyini dəstəkləyən kifayət qədər məlumat mövcutdur.¹⁶ Sonuncu səhabənin hicri 110-cu ildə vəfat etdiyini nəzərə alsaq isnadın məhz səhabə dövründə tətbiq edilməyə başladığını və daha sonrakı dövrlərdə isə yaygınlaşaraq dinin mühim bir əsasına çevrildiyini qeyd etmək mümkündür.

İsnadın tarixləndirilməsi ilə əlaqədar yuxarıdakı məlumatlar hədis üsulu və ədəbiyyatının müxtəlif dövrlərində İslam alimləri tərəfindən geniş vüsətdə müzakirə edilərkən, Qərb şərqşünasları əsas etibarilə keçən əsrin başlarından etibarən hədis araşdırmalarına yönəlməyə başladılar.

Qərb şərqşünasları müsəlman tədqiqatçılarının metodundan fərqli bir metodu təqib edərək hədisin tarixləndirilməsi mövzusunda müxtəlif iddiaları irəli sürmüşlər. İslam ədəbiyyatında yer alan isnad ilə əlaqədar yuxarıdakı məlumatları bir tərəfə buraxıb, elmi şübhəçiliyi əsas alan qərb şərqşünasları insadın daşdığı xüsusiyyətlərə əsaslanaraq onun hansı dövrə aid olduğunu təsbit etməyə çalışmış və hədislərin tarixləndirilməsi metodunu beş qrupda cəm etmişlər:

1. Mətinlərə əsaslanan metodlar.
2. Mətinlərin mövcud olduğu mənbələrə əsaslanan metodlar.
3. İsnadlara əsaslanan metodlar.
4. Həm mətin, həm də mətnə əsaslanan metodlar.
5. Başqa ölçülərə əsaslanan tənqidlər.¹⁷

İsnadın tarixləndirməsi metodlarına keçmədən əvvəl bəzi Qərb şərqşünaslarının hədislərin isnadı haqqındakı düşüncələrinə toxunmaq faydalı olar. Belə ki, İtaliya

¹⁴ Müslim, *Səhih*, I, 13; Darimi, “Müqəddimə” 38; Ramhürməzi, “*əl-Muhaddisul-fasıl*”, s. 209.

¹⁵ Polat, “*Hadis Araşdırmaları*”, s. 24-32; Aşıkkutlu, “*Hadiste Rical Tenkid*”, s. 47-48; Güner, “*Doğuş Devrinde Hadis*”, s. 119-121.

¹⁶ M. Mustafa əl-Azami, “İlk dövr hədis ədəbiyyatı”, s. 192.

¹⁷ Harald Motzki, “Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri”, (trc.Bülent Uçar), İstanbul 2006, s. 131.

şərqşünası Leone Caetaniyə görə isnadın başlanğıcı Ürvə b. Zübeyr (v. 93/712) ilə İbn İshakın (v. 151/768) yaşadığı dövrlər arasına (93-151) təsadüf edir.¹⁸ Ona görə səhih hədislərin əksəriyyəti cəm edilərək onlara hicri II əsrin sonlarında və III əsrdə isnad əlavə edilmişdir. Lakin Avropalı tarixçilərin əksəriyyəti Caetaninin yuxarıdakı fikri ilə razılaşmamış. Hətta Sprenger isnadın yalnız İslama məxsus bir sistem olduğunu qeyd etmiş.¹⁹

Caetaninin yuxarıdakı fikrini dəstəkləyən və isnadın sonrakı dövrlərdə hədislərə əlavə edildiyini iddia edən başqa bir şərqşünas James Robsondur. O isnadın Ürvə b. Zübeyr tərəfindən bilinmədiyini və Zührinin dövründə də inkişaf etmədiyini iddia edir. Ayrıca o, İbn Sirinin bəhs etdiyi “fitnə” hadisəsinin hz. Osman dövrünə deyil, İbnüz-Zübeyrə aid olduğunu əlavə edir.²⁰

Qərb şərqşünasları arasında xüsusi bir mövqeyi olan Joseph Schacht çağdaşlarının fikrini dəstəkləməklə yanaşı onlardan bəzi məqamlarda fərqlənir. Belə ki, Schachta görə hicri II əsrdən sonra yaşayan ravilər öz rəy və düşüncələrini ilk dövr mənbələrinə əsaslandırmaq üçün hədislərə müəyyən isnadlar əlavə etmişlər.²¹ Onun iddiasına görə isnadlar ilk dövrlərdə əksik və ya natamam idi, sonrakı dövrlərdə isnadlar tədrici olaraq şüurlu bir şəkildə və qəsdən tamamlandı. Əlavə isnadlar mətnə qoşulması əsas etibarilə Şaffinin yaşadığı dövrə təsadüf edir.²² O bu iddiasını sübut etmək üçün “isnadın inkişafı” deyər adlandırdığı nəzəriyyədən istifadə etmişdir.

Yuxarıda qeyd edilən hədisləri tarixləndirmə metodlarından ən çox rəğbət görəni *isnadlara və mətnlərin mövcud olduğu mənbələrə əsaslanan metodlardır*. İsnada əsaslanan metod əsas etibarilə Schachtın “isnadın inkişafı” adlı nəzəriyyəsində öz əksini tapır. O bu nəzəriyyəni irəli sürərkən qəbul etdiyi ən önəmli qayda “common link” (müştərək ravi) qaydasıdır. Hədislərin isnadlarının bir biriylə qarşılaşdırıqda bəzən bir nəslə (məs. tabiun nəslə) aid olan müştərək ravilər diqqəti cəlb edir. Schacht bu raviləri “common link” adlandırır.

Schachtın fiqh, sünnə və hədis haqqındakı tezislərini təhlil etmək məqsədilə “On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence” adlı bir əsər yazan Muhəmməd Mustafa əl-Azami onun öz nəzəriyyəsini dəstəkləmək üçün illətli hədislərdən istifadə etdiyini təsbit etmişdir.²³

Nəticə etibarilə, hədis isnadlarının tarixləndirilməsi mövzusunda müxtəlif məqəllər qələmə alan müəlliflər fəqli illəri hədislərin başlanğıc tarixi kimi ifadə etmişlər. Lakin bu mövzuda məlumat verən məşhur müffəssir və mühəddis səhabə

¹⁸ L. Caetani, *İslam tarixi*, (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924, I, 72.

¹⁹ Raşit Küçük, “İsnad”, *DİA* (Türkiyə Diyanət Vəqfi, İslam Ensiklopediyası), XXIII, 155.

²⁰ J. Robson, “The Isnad in Muslim Traditions”, *Glasgow University Oriental Society Transaction*, XV Hartford 1955, s. 21-22.

²¹ M. Mustafa əl-Azami, “On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence”, *King Saudi University*, Riyad 1985, s. 166.

²² M. Mustafa əl-Azami, “On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence”, *King Saudi University*, Riyad 1985, s. 166.

²³ M. Mustafa əl-Azami, “On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence”, *King Saudi University*, Riyad 1985, s. 154-205.

Abdullah ibn Abbasın və Uqbə ibn Nafinin vəfat tarixi hədislərin tarixləndirməsi məsələsinə önəmli ölçüdə işıq salır. Belə ki, bu səhabələrin hicri 35-ci tarixdən sonrakı dövrdə vəfat etməsi

İslam tarixində “əl-Fitnətul-kübra” deyə adlandırılan hz. Osmanın 18 zilhiccə 35-ci ildə şəhid edilməsi ilə başlayıb Cəməl və Sıffin hərbləri ilə davam edən hadisələr nəticəsində əhli-bidət bəzi hədisləri uydurmağa başlamışdır. Elə buna görə də, fitnə hadisəsindən sonra meydana gələn uydurma fəaliyyətlərinə qarşı mühim bir tədbir kimi isnad sisteminin tətbiqi başlamışdır. Hədislərin mənbəyinin soruşulması ilə əlaqə önəmli məlumatları nəql edən İbn Abbas və Ukbə b. Nafi kimi səhabələrin vəfat tarixləri də hədislərə təxminən h. 35-ci ildən sonrakı dövrdə isnad tətbiq edildiyini göstərir.

ƏDƏBİYYAT

Aşıkkutlu, Emin, “*Hadiste Rical Tenkidi*”, İstanbul, İFAV, 1997.

Buxari, Əbu Abdullah Muhəmmədibn İsmail, əl-Camius-Səhih, İstanbul 1898.

Darimi, əs-Sünən, Əbu Muhəmməd Muhəmmədibn Abdurrahman ibn Fəzl Darimi, Beyrut, Darul-kitabil-arabi, 1987.

Əhməd b. Hənbəl, Əbu Abdullah Əhmədibn Muhəmmədəş-Şəybani, əl-Müsnəd, Qahirə 1955.

Güner, Osman “*Doğuş Devrinde Hadis: İlk dönem hadis ilminin tarihçesi*”, Samsun, Daru-Sünnə, 2001.

Harald Motzki, “Batı’da Hadis Çalışmalarının Tarihi Seyri”, (trc. Bülent Uçar), İstanbul 2006,

İbn Əbu Hatim, Əbu Muhəmməd Abdurrahman ibn Muhəmməd ibn İdris, “*əl-Cərh vət-Tədi*l”, Beyrut 1952.

İbn Mace, əs-Sünən, Əbu Abdullah Muhəmmədibn Yəzid “əS-Sünən”, Riyad 1984.

J. Robson, “The Isnad in Muslim Traditions”, Glasgow University Oriental Society Transaction, XV Hartford 1955.

L. Caetani, İslam tarixi, (trc. Hüseyn Cahid), İstanbul 1924.

Məmmədəliyev, Vəsimvə Ziya Bünyadov, Qur’an Məali (V. M. Məmmədəliyev)

Müslim, əl-Camius-Səhih, Əbul-Hüseyn Müslim bin əl-Həccac əl-Quşeyri, Daru İhya, Qahirə 1955.

Mustafa M. əl-Azami, “İlk dövr hədis ədəbiyyatı”, İstanbul, İz yayıncılık, 1993.

Mustafa M. əl-Azami, “On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence”, King Saudi University, Riyad 1985.

Polat, Salahattin “*Hadis Araştırmaları*”, İstanbul, İnsan yayınları, ts.

Rəhmürməzi, Əbu Muhəmməd ibn Xallad Həsən ibn Abdurrahman *əl-Muhaddisu’l-fəsil beynər-rəvi vəl-vai*, Hakim, *Ma’rifə*, Beyrut 1971.

Rəşit Küçük, “İsnad”, *DİA* (Türkiyə Diyanət Vəqfi, İslam Ensiklopediyası), İstanbul 2001.

Yücel Ahmed, Hadisüsulu, İFAV Nəşr. İstanbul 2016.

XÜLASƏ

Bu məqalə hədis isnadlarının tarixləndirilməsi məsələsi ilə əlaqədar həm İslam alimlərinin, həm də Qərb şərqşünaslarının araşdırmalarını oxucuya təqdim edir. İsnadların əsasən hansı dövrdən etibarən başladığı məsələsi məqalənin əsas mövzusudur. İslam alimlərinə, xüsusən Mustafa əl-Azamiyə görə hədislərin isnadının soruşulmağa başlaması ilə əlaqədar rəvayətləri nəql edən İbn Abbas və Uqbə ibn Nəfinin vəfat tarixi, isnadların tarixləndirməsi məsələsində mühim rol oynayır. Qərb şərqşünasları isə isnadların xüsusiyyətinə əsaslanaraq onları tarixləndirməyə çalışırlar.

SUMMARY

This article tries to tackle the question of the dating of isnads that is central to Hadith literature. It is one of the controversial issues among Muslim and Western scholars. Both parties provide their arguments based on historical datas about isnads. However their methodologies vary in terms of Hadith tradition. Scholars like Robson and Caetani try to develop theories to address this issue through finding some similarities among hadith traditions. Muslim scholars, however, rely on historical documents and the sayings of early Muslim community to prove their points.

РЕЗЮМЕ

Как известно *иснад* был добавлен к структуре хадиса намного позднее. Но с точки зрения определения достоверности хадиса оно играет очень важную роль. Именно поэтому *иснад* считается фундаментом науки Хадис. Так об этом писал великий исламский ученый Суфян ас-Саури: «*Иснад – это оружие верующего. Как может защищаться безоружный?*» Иснад определяя достоверность хадиса предотвращает анархию при передачи хадисов.

Nəşrə tövsiyə edən: Dos. əvəzi Elnurə Əzizova

HƏDİSDƏ CƏRH VƏ TƏDİL MƏFHUMU VƏ ONUN İNKİŞAFI

i. f. d. dosent əvəzi Qoşqar Səlimli

Bakı Dövlət Universiteti

İlahiyyat fakültəsinin

İslam elmləri kafedrasının müəllimi

Açar sözlər: *Cərh, tədil, hədis, rical, ravi, İslam*

Ключевые слова: *Джарх, тадиль, хадис, рижал, ravi, Ислам*

Key words: *Jarkh, tadil, hadith, rijal, ravi, İslam*

A. Cərh və tədil məfhumu

Cərh (الجرح) lüğətdə əl ilə, alətlə və ya dil ilə yaralamaq deməkdir. Termin olaraq isə *adalət* və ya *zəbt* sifətini ortadan qaldıran və zədələyən bir qüsurlu səbəbi ilə ravini tənqid etməklə onun rəvayətlərinin dəqiq bir şəkildə tədqiqini istəmək deməkdir.

Tədil (التعديل) isə ravinin etibarlı olduğunu üzə çıxarmaqdır. Ravinin *adil* və *zabit* olduğu haqqında hökm verərək, onun rəvayətlərinin doğruluğunu (səhihliyini) təsdiqləməkdir.

Qaynaqlarda cərh və tədil kimi əhəmiyyətli bir hədis elminin əhatəli şəkildə tərifinin verilməməsi diqqət çəkici bir məsələdir. Xətib əl-Bağdadinin rəvayətinə görə, ümumi bir ifadə ilə olsa da, müasir dövrümüzə qədər gəlib çatan əsərlər içində bu elmi bəlkə də ilk dəfə tanıtmğa çalışan alim İbn Əbu Hatim ər-Razidir. O bir sual üzərinə cərh və tədil fəaliyyətini “*siqə olan və ya olmayan alimin halını açıqlamaq*”¹ şəklində tərif etmişdir. Katib Çələbi isə hədis elminin böyük bir sahəsi olmasına baxmayaraq, bu elm barəsində kimsənin bəhs etmədiyindən şikayətlənərək, özündən sonrakı alimlər tərəfindən də mənimsənən bu tərifini vermişdir: “*Cərh və tədil elmi bəzi xüsusi sözlərdən istifadə edərək, bu sözlərin mərtəbələrindən və ravilərin cərh və tədilindən bəhs edən bir elmdir. Bu elm hədis ricalı elminin bir qoludur*”²

Göründüyü kimibü elmin əsas hədəfi şəxslər haqqında müsbət və ya mənfi rəy verməkdir. Buna görə də bu məsuliyyəti çox ağır olan bir mövzudur. İnsanlar haqqında mənfi danışmanın, yəni qeybətin dinimizdə qadağan edilmiş olmasına baxmayaraq, dinin qorunması naminə xeyir məqsədli bir elmi fəaliyyət olması səbəbi ilə cərh

¹ əl-Bağdadi, əl-Xətib Əbu Bəkir Əhməd ibn Əli ibn Sabit ibn Əhməd Mehdi, *əl-Kifayə fi ilmir-rivayə*, Mədinə, tarixsiz, s. 38.

² Çələbi, Katib, *Kəşfuz-zunun an əsamil-kutubi vəl-fünun*, I-II, İstanbul, 1971, I, s. 582.

və tədilən əsla qeybət sayılmadığı hər kəs tərəfindən qəbul edilən bir həqiqətdir. Tirmizi (v. h. 279/m. 892) bu məsələni çox gözəl açıqlamışdır: “*Hədisçiləri, başqa birisini cərh etməyə sövq edən şey, bizə görə müsəlmanların yaxşılığını istəmələridir. Yoxsa onların müsəlmanların qeybətini etdiklərini düşünmək doğru deyil. Cərh və tədil alimləri dinə bəslədikləri şəfqət səbəbi ilə rəvayətlərin əhvalını açıqlamışdılar...*”³ Cərh etdiyi hörmətli şəxslər haqqında “Sən bu adamların qiyamət günü düşmən olaraq qarşına çıxmalarından çəkinmirsən?” sualına Yəhya ibn Səid əl-Qəttan bu cavabı vermişdir: “*Onların düşmənliyinə məruz qalmam, hədisi müdafiə etmədiyimə görə Nəbi əleyhissəlatu vəssəlamın mənə düşmən olmasından daha yaxşıdır*”.⁴

İmam Şafiinin (v. h. 204/819): “*Hədislərin az bir hissəsi xaric əksəriyyətinin doğruluğu (səhhəti) rəvayət edən (rəvayətçi) doğruluğu ilə bilinir*”⁵ şəklindəki açıqlaması ilk dövrlərdə hədisin doğruluğunun təsbiti üçün əsasən rəvayətlərin nəzərə alındığını göstərməkdədir.

İlkin qaynaqlarda verilən məlumatlar, ilk dövrlərdən etibarən hədisin cərh və tədillə məşğul olan alimlərdən alındığını, ayrıca onun doğruluğunun təsbiti məqsədi ilə alimlərə müraciət edildiyini və bunların riayət olunması vacib olan prinsiplər olduğunu göstərir. Məsələn, məşhur mühəddislərdən Süleyman ibn Musa, Hicazlı Zöhrü və Ata, Şamli Məkhul, İraqlı Həsən-i Bəsri və Yəmənli Təvəssül gələn hədisləri qəbul etdiklərini, bunlar vasitəsi ilə gəlməyənləri isə qəbul etmədiklərini söyləmişdir.⁶

İmam Övzainin (v. h. 157/773) bununla əlaqədar: “Biz hədisə qulaq asdıqdan sonra onu hədis mütəxəssislərinə oxuyardıq. Onların təsdiq etdiyinə qəbul edər, rədd etdiklərini isə tərək edərdik”⁷ sözləri, mühəddislərin hədisi aldıkları zaman cərh və tədillə məşğul olan alimlərə üstünlük verdiyini göstərir.

Bugün əlimizdə olan rical kitablarında, öz dövrlərində alimlərin etibarını qazanmaları nəticəsində rəvayətləri hədis kitablarında yer almış iyirmi min rəvayətlərin cərh və tədil baxımından vəziyyəti açıqlanmışdır. Bunların böyük əksəriyyəti hicri ilk dörd əsrdə yaşayan insanlardır. Hədis mətnləri kitablarda toplandıqdan, səhihlər, zəiflər və uydurmalar dəqiq bir şəkildə seçildikdən sonra, artıq kitablardan istifadə yayıldığına görə cərh və tədil prinsipləri əsasında araşdırılacaq rəvayətlər də qalmamışdır.

Cərh və tədil ilə məşğul olan alimləri üç qrupa ayırmaq mümkündür:

-İbn Mə'in və Əbu Hatim ər-Razi kimi bütün rəvayətlərdən bəhs edənlər.

³ İbn Əbu Hatim, Əbu Məhəmməd Abdurrahman ibn Məhəmməd ibn İdris, *Kitabul-iləl*, I-VII, Riyad, 2006, V. S. 739.

⁴ Babanzadə, Ahmed Naim, *Sahih-i Buhari Muhtəsarı Tecrid-i Sarih Terceməsi*, I (Mukaddime), Ankara, 1957, s. 350.

⁵ Şafii, Məhəmməd ibn İdris, *ə-Risalə*, (thq. Əhməd Məhəmməd Şakir), Beyrut, tarixsiz, s. 399.

⁶ Fəsevî, Əbu Yusuf Yaqub ibn Süfyan ibn Cuvvan əl-Farisi, *Kitabul-mərifə vət-tarix*, I-II, Mədinə, 1410, II, s. 404-410.

⁷ İbn Əbi Hatim, Əbu Məhəmməd Abdurrahman ibn Əbu Xatim ər-Razi, *Kitabul-cərh vət-tədil*, Beyrut, 1952, s. 21.

- İmam Malik və Şöbə ibn əl-Həccac kimi ravilərin əksəriyyətini araşdıranlar.
- İbn Üyeynə və İmam Şafii kimi yeri gəldiyi zaman ravilərdən söhbət açanlar.
- Cərh və tədil alimləri bu üç qrupu üç yerə ayırmışdılar:
- Mütəşəddid.
- Mütəvəssit (mötədil).
- Mütəsahil (cərh və tədildə yüngül şərtlər qoyan alim).⁸

Mütəşəddid olan alimlər bir ravinin xırda bir-iki qüsurlu təsbit etdikləri zaman dərhal onu cərh edənlərdir. Bunların tədil edərək təsdiq etdiyi ravinin *siqə* (çox etibarlı) olduğunda heç bir şübhə yoxdur. Bu alimlərin zəifdir dediyi ravi haqqında isə ehtiyatla hərəkət edərək, başqalarının eyni ravi barəsində nə dediklərinə baxmaq lazımdır. Əgər başqa alimlər də mütəşəddidlə eyni fikirdədirsə, o ravi zəif hesab edilir; lakin digər alimlərin fikri mütəşəddidlə üst-üstə düşmürsə, mütəşəddidin tənqidinə uğradı deyə ondan vaz keçmək olmaz. Ravilərin kateqoriyalara ayrılması məsələsində Tirmizi ilə Hakim ən-Nisaburi mütəsahil, Darəqutni ilə İbn Ədiyy də mütəvəssit sayılırlar.

Burada cərh və tədil aliminə aid olan bir neçə vəsfi qeyd etmək yerində olacaqdır.

-Hər şeydən əvvəl cərh və tədil ilə məşğul olan alim bu elmin incəliklərini bilən ədalətli və sağlam fikirli adam olmalıdır. Məşhur türk alimi Əhməd Naim Babanzadə bu barədə deyir: "*Müzəkki* (cərh və tədil edən) *cərh və tədili yaxşı bilən, arif və sağlam düşüncəli bir alim olmalıdır.*"⁹

-Arif və sağlam düşüncəli alimin etdiyi tədil səbəbi qeyd olunmasa belə məqbuldur. Cərh isə səbəbi göstərildiyi zaman məqbul olar. Bu qaydaya əsaslanaraq deyə bilərik ki: Cərh səbəbləri bildirilməyən ravilərin adlarına cərh və tədil əsərlərində rast gəlməyimiz, onların cərh edilmiş olduğu mənasına gəlməz. Onlar haqqında araşdırma aparmaq zəruridir. Bütün bunların nəticəsində ravilərin etibarlı olub-olmadığı təsbit edilərkən onların biyoqrafiyaları yazılmış və ravilərlə əlaqədar müstəqil elm sahələri və əsərlər ortaya çıxmışdır.¹⁰ Bu elmlərin ən başlıcası Cərh və Tədil elmidir.

Raviləri etibarlı (*siqə*) və ya zəif olmalarına görə araşdıran *ricəlul-hədis* kitabları erkən dövrlərdə yazılmaqla bərabər, cərh və tədil qaydaları çox sonrakı dövrlərdə qələmə alınmışdır. Cərh və tədil mövzuları Hakim ən-Nisaburidən sonra usuli-hədis kitablarında elmi bir sahə olaraq öz yerini tutmuşdur. Məlum olduğu üzrə cərh və tədil elminə dair ilk əsər Tacəddin əs-Sübkinin (v. h. 771/m. 1370) *Qaidə fil-cərh vət-tə'dil* kitabıdır.¹¹

Dinin ikinci qaynağı olan *sünnəni* nəsilərdən nəsilərə ötürən ravilərin, onlarda axtarılan vəsflər nöqtəyi nəzərindən, gördükləri işin mahiyyət və ciddiliyyətinə nə dərəcə layiq olduqlarını təsbit etmək üçün dəqiq bir şəkildə tədqiq edilməsi hədis elmində *cərh və tədil* məfhumu ilə ifadə edilir. Əslində cərh və tədil müstəqil bir elm sahəsidir.

⁸ Çakan, İ. Lütfi, *Hadis Usulü*, İstanbul, 2008, s. 81.

⁹ Çakan, İ. Lütfi, eyni əsər., s. 81.

¹⁰ Efendioğlu, Mehmet, "Ravi", DİA, İstanbul, 2007, XXXIV, s. 473.

¹¹ Kandemir, M. Yaşar, "*Hadis*", DİA, İstanbul, 1997, XV, s. 62.

B. Cərh və tədiləin meydana çıxması və inkişafı

Cərh və tədil elminin meydana gəlməsinin və daha sonra müstəqil bir elm sahəsinə çevrilməsinin əsas səbəbləri insan zəifliyi və hədis uydurma hərəkətidir. İnsanın zəif cəhətlərindən olan unutma və yanılma bəzi vaxtlarda hədis rəvayət edən şəxslərdə də müşahidə olunmuşdur.

Qur'ani-Kərimə görə də insan canlıların ən mükəmməli olmaqla birlikdə¹² günah etmə, xətaya düşmə, unutma və səhv etmə kimi bəşəri nöqsanlardan tamamilən qorunmamışdır. ¹³ Bu həqiqətə əsasən hədisləri rəvayət vəzifəsini icra edən müsəlmanların, bir insan olaraq –az ya da çox- günah etmə, unutma, səhv və yanılma səbəbi ilə rəvayət etdikləri hədisləri bəzi vaxtlarda dəyişikliyə məruz qoyduğunu deyə bilərik. Hətta cərh və tədil elminin ortaya çıxışını hazırlayan ilk və ən əhəmiyyətli səbəbin rəvayətlərin bu cür bəşəri nöqsanlarının olduğunu demək mümkündür. Başlanğıcda dəqiqlik və keyfiyyət baxımından dar bir çərçivədə fəaliyyət göstərən cərh və tədil alimləri fitnə hadisələrinin meydana çıxmasından sonra yeni və daha mükəmməl prinsiplər əsasında hərəkət etməyə başlamışdılar. Bu mərhələdə yavaş-yavaş qaydalar təşəkkül tapmağa başlamış və hədis elmi içində ayrı bir elm sahəsinə çevrilən rical tənqidçiliyinin ən önəmli və yaygın səbəbi yalançılıq və müxtəlif məqsəd və təzahürləri ilə bundan qaynaqlanan hədis uydurmaçılığı ortaya çıxmışdır.

¹⁴

Doğru məlumat əldə etmə arzusu, insanı gələn xəbərin qaynağı haqqında araşdırma aparmağa və həqiqəti tapmağa yönəldir. Bu səbəblə məlumatın rəvayət yolu ilə nəql edildiyi toplumda, rəvayətə vasitə olanların etibarlılığının, dolayısı ilə məlumatın doğruluğunun təsbiti istəyi insan fitrətinin gərəyidir. Buradan çıxış edərək, hədis rəvayət edənlərin hələ həzrət Peyğəmbər sağ ikən araşdırıldığını demək olar. Şübhəsiz həzrət Peyğəmbərin dövründə səhabələrin bir-birlərindən eşitdikləri bəzi hədisləri bilavasitə Rəsulullahdan(s. ə. s.) soruşaraq təsdiq etmələrinin səbəbi, həzrət İbrahimin öz Rəbbinin qüdrətinə şübhə etmədiyi halda, ölümləri necə dirildəcəyini görmək istəməsi¹⁵ kimi qəlbi rahatlıqdan başqa bir şey deyil. ¹⁶

Cərh və tədil məfhumunun ortaya çıxmasına səbəb olan və əsasən hədisləri təsdiq və təfsir məqsədi ilə edilən ilk rəvayət tənqidlərinin, bilavasitə həzrət Peyğəmbər tərəfindən başlandığını bəzi nüminələrlə göstərmək mümkündür.

a. Zimam ibn Sələbə Rəsulullahın(s. ə. s.) yanına gələrək: “Ey Muhəmməd! Sənin elçin bizim yanımıza gəldi və Allahın səni rəsul olaraq göndərdiyini, mallarımızdan zəkat verməməiz və ildə bir ay oruc tutmamızın gərəkliliyini dediyini xəbər verdi. Doğru dedi?” – dediyi zaman həzrət Peyğəmbər hər üç mövzuda da: “Bəli

¹² Ət-Tin, 4.

¹³ Ən-Nisa, 28.

¹⁴ Aşıkkutlu, Emin, *Hadiste Rical Tenkidi*, İstanbul, 1997, s. 28.

¹⁵ Əl-Bəqərə, 260.

¹⁶ Əzəmi, Muhəmməd Mustafa, *Mənhəcün-nəqd indəl-mühəddisin: nəşətuhi və tarixuhu*, Riyad, 1990, s. 7.

doğru dedi”¹⁷ - buyuraraq, bir tərəfdən hədisin ravisi olan elçisini, digər tərəfdən Zimamın eşitdiyi xəbəri təsdiq etmiş və onun qəlbini rahatlatmışdı.

b. Həcc zamanı həzrət Əli Yəməndən qurbanlıq dəvələr gətirmişdi. Xanımı həzrət Fatimə isə ehramdan çıxaraq rəngli bir paltar geyinmiş və gözlərinə sürmə çəkmişdi. Bu davranışına görə ərinin ona hirsləndiyini görən həzrət Fatimə atası həzrət Peyğəmbərin ona belə etməsini əmr etdiyini deyincə, həzrət Əli məsələni araşdırmaq üçün Rəsulullahın(s. ə. s.) yanına gedərək vəziyyəti xəbər aldı. Həzrət Peyğəmbər: “Bəli, Fatimə doğru dedi. Elə etməsini mən istədim”¹⁸ - buyurdu. Beləliklə qızını *tədil* etdi.

c. Sübeytul-Əsləmiyyə əri öldükdən bir neçə gün sonra nifasdan təmizlənmişdi. Əbus-Sənabil onun yanına gələrək: “Dörd ay keçmədən evlənə bilməzsən” - dedi. Sübeyə vəziyyəti həzrət Peyğəmbərə danışdıqdan sonra həzrət Peyğəmbər: “Əbus-Sənabil yalan söylədi. Elə deyil, artıq evlənə bilərsən”¹⁹ - buyurdu. Bu ifadəsi ilə də Əbus-Sənabili cərh etdi.

Yuxarıda qeyd olunan nümunələr hədis tədqiqatçılığı fikrinə əsaslanan islami tənqidin məhdud bir çərçivədə də olsa, həzrət Peyğəmbər zamanında və bilavasitə onun özü tərəfindən başladıldığını və rəvayətlərin doğruluğunu təsbitə yönəldildiyini göstərməkdədir.

Həzrət Osman dövründə başlayan və həzrət Əli dövründə davam edən fitnə hadisələri nəticəsində başlayan hədis uydurma fəaliyyətləri mühəddisləri raviləri araşdırmağa yönəlmişdir. Hədis uydurma fəaliyyətlərinin cərh və tədilə qazandırdığı bu yeni ölçü anlayışını İbn Sirin (v. h. 110/m. 728) belə açıqlamışdır: “*Əvvəllər isnad tələb olunmazdı. Ancaq fitnə ortaya çıxdıqdan sonra ravilərin adları soruşulmağa başlandı. Beləcə sünnə (hədis) əhli olanların hədisləri alınır, bidət əhlinin hədisləri isə tərk edilirdi.*” İbn Abbas da hədislərə yalan qarışdırılmadan qabaq həzrət Peyğəmbərdən bir söz nəql edildiyində onu diqqətlə dinlədiklərini, lakin insanlar doğru-yalan ayrımı etmədən rəvayətə başlayandan sonra ancaq bildikləri rəvayətləri dinlədiklərini demişdir.²⁰

Həzrət Peyğəmbərin vəfatından sonra dövlət idarəsinə keçən həzrət Əbu Bəkir, həzrət Ömər və həzrət Əlinin dövrlərində də cərh və tədil fəaliyyətlərinin əsasən hədisin doğruluğunu təsdiq məqsədinə bağlı olduğu anlaşılır. Qur'an və sünnəni ən yaxşı bilən səhabələrdən olmasına baxmayaraq həzrət Əbu Bəkir ehtimal daxilində olan səhvlərə qarşı –nənənin nəvədən alacağı mirasla əlaqədar hədisdə olduğu kimi-lazım olduğunda ravidən rəvayətinə dair şahid gətirməsini istəmiş, bu səbəblə də

¹⁷ Müslim, Əbul-Hüseyn Müslim ibn Haccac əl-Quşeyri ən-Nisaburi, *Səhihi Müslim*, (nşr. Muhəmməd Fuad Abdulbaqi), I-V, Beyrut, tarixsiz, İman, 3.

¹⁸ Müslim, eyni əsər, Hac, 19.

¹⁹ Səid ibn Mansur, Səid ibn Mansur ibn Şöbə əl-Xorəsanə əl-Məkki, *Sünəni Səid ibn Mansur*, (nşr. Həbiburrahman əl-Əzəmi), I-II, Beyrut, 1985, I, s. 350.

²⁰ Aşıkkutlu, Emin, “*Cərh və Tədil*”, “DİA”, İstanbul, 1993, VII, s. 394.

Hakim ən-Nisaburi tərəfindən ravi haqqında araşdırma aparan ilk tənqidçi (münəqqid) kimi tanındılmışdır.²¹

Həzrət Ömər də bəzi ravilərin hədis rəvayəti əsnasında bilməyərək ona artıq və ya əskik bir şey əlavə etmələri səbəbilə, daha sonrakıların bunları hədis deyə nəql edib dində təhrifə yol acacaqları qorxusu ilə hədis rəvayətində sərtliyə varacaq qədər həssas davranmışdır. O bəzi səhabələrdən rəvayətlərinə dair şahid istəməsilə birlikdə, çox hədis rəvayət edənlərə xəbərdarlıq etmiş, İraqa göndərdiyi bir heyətə getdikləri yerlərdə az hədis rəvayət etmələrini tapşırırmışdı. Hətta çox hədis rəvayət etmələri səbəbilə Abdullah ibn Məsud, Əbud-Dərda, Əbu Zər və Uqbə ibn Amir əl-Cuhəni kimi səhabələrə Mədinədən kənara çıxmağa icazə vermədiyi rəvayət olunmuş, lakin bu iddia İbn Həzm tərəfindən qəbul olunmamışdır.²² Həzrət Ömər hədis rəvayəti mövzusunda səhabələri bu dərəcə nəzarət altında tutması səbəbilə, İbn Hibban tərəfindən ravilər haqqında geniş və ətraflı araşdırma aparan ilk tənqidçi olaraq qəbul edilmişdir.

Ravi tənqidində özünə məxsus bir üsulu olan həzrət Əli də hədis rəvayətində ehtiyatlı davranaraq *“Rəsulullahı yalan isnad etməkdənsə göydən yerə düşməyə üstünlük verərəm.”* demiş və raviləri, rəvayətlərini həzrət Peyğəmbərdən eşitdiklərinə dair and içəcəkləri təqdirdə təsdiq edəcəyini söyləmişdir. Həzrət Əli bu metodu ilə ən başda gələn tənqidçi səhabələrdən hesab olunmuşdur. Bu iki böyük səhabə ilə birlikdə İbn Abbas, Abdullah ibn Salam, Übadə ibn Samit, Ənəs ibn Malik və xüsusilə də həzrət Aişə raviləri tənqid etmişdilər. Bu böyük səhabələrin hədis rəvayəti əsnasında göstərdikləri diqqətin məqsədi, onlara hədis rəvayət edənlərin yalançılığından şübhələndiklərinə görə yox, hədis rəvayətində insan təbiətindən qaynaqlanan səhvlərin qarşısını almaq və fəthlər səbəbi ilə sürətli bir şəkildə böyüyən İslam coğrafiyasında mövcud olan İslam düşmənlərinin, münafıqların və mürtədlərin öz məqsədlərinə uyğun hədislər icad etmə ehtimalı kimi xaricdən gələcək mənfi davranışların qabağını kəsmək məqsədini daşıyırdı.

Səhabə dövründə müşahidə olunan tənqidlərin səbəbi əsasən unutmazlıq, yanlışlıq, hədisi doğru başa düşməmə və ya yaxşı əzbərləməmə kimi zəhin və qabiliyyət fərqliliyindən irəli gələn təbii səhvlər idi.

Hicri I (M. VII) əsrin ikinci yarısında ravilik böyük əhəmiyyət kəsb etməyə başlamışdır. Hədislərin geniş bir şəkildə rəvayət edilməyə başlandığı bu dövrdə hələ sağ olan Abdullah ibn Əmr ibn As, Abdullah ibn Abbas, Abdullah ibn Ömər, Əbu Səid əl-Xudri, Cabir ibn Abdullah, Ənəs ibn Malik kimi səhabələr hədisləri yalançılarından qorumaq üçün çox böyük səy göstərmişdirlər. Bu səhabələrin tələbələri olan Əbu Ətiyyə ər-Riyahî, Səid İbn Müsəyyəb, İbrahim ən-Nəxəi, Şəbi və Muhəmməd ibn Sirin kimi mühəddislər hədis rəvayəti əsnasında onun sənədini soruşmuş və ravilərin ümumi vəziyyətini araşdırmışdılar.

²¹ “DİA”, eyni maddə, s. 395.

²² İbn Həzm, Əbu Muhəmməd ibn Əli ibn Əhməd ibn Səid əz-Zahiri (v.h.456/1064), *əl-İhkam fi usulil-əhkam*, I-II, Beyrut, 1983, , II, s. 139.

Həzrət Peyğəmbərin vəfatı ilə başlayıb təxminən hicri 150-ci (m. 767) ilə qədər davam edən *tabi'in* dövrünün rəvilər rəvayət etdikləri hədisləri yaxşı anlayan və əzbərləyən etibarlı və doğru sözlü insanlar olduqlarına görə onların arasında tənqiddə uğrayan rəvilər azdır. Hicri II əsrin (m. VIII) ortalarına yaxın sağ olan orta və kiçik yaşlı *tabi'ilər* arasında *zəbt* və ədaləti cərh olunmuş şəxslərin sayı getgedə çoxalmışdır. Səhabələrin cərh və tədil metodunu nümunə kimi qəbul edən *tabi'in* nəslinin alimləri arasında Səid ibn Məsəyyəb (v. h. 194/m. 713), Əbu Sələmə ibn Abdurrahman ibn Övf, Übeydullah ibn Abdullah ibn Ütbə, Ürvə ibn Zübeyr, Süleyman ibn Yəsar, Səid ibn Cübeyr, İbrahim ən-Nəxai, Salim ibn Abdullah ibn Ömər, Həsən-i Bəsri, İbn Sirin, İbn Şihab əz-Zöhrini saymaq olar.²³

Hicri II (M. VIII) əsr boyunca İbn Şihab əz-Zöhri, Yezid ibn Əbu Həbib, Əyyub əs-Səxtiyani, Hişam ibn Ürvə, Abdullah ibn Övni, Övzayi, Şubə ibn Həccac, Süfyan əs-Sövri, Malik ibn Ənəs, Həmmad ibn Zeyd, Abdullah ibn Mübarək, Yəhya ibn Səid əl-Qəttan, Abdurrahman ibn Mehdi və İmam Şafii kimi hədis alimləri rəvilər haqqındakı araşdırmalarını davam etdirərək, hədislərin sənədində adları olan rəvilər sağdırsa hər bir çətinliyi nəzərə alaraq hədisi bilavasitə onlardan öyrənməyə çalışmışdılar.

Eyni əsrin ortalarından etibarən başlayan *təbəut-tabii'n* dövrü ilə hədis tənqidçiliyi yeni bir dövrə girmişdir. Bu dövrdə İslam coğrafiyasında müxtəlif mərkəzlərdə tənqidçilik məktəbləri daha da təkmilləşmiş, hədis rəvayəti ilə məşğul olanlar çoxaldıqca tənqiddə məruz qalanların sayı da artmış və bir çox tənqidçi hədisçi yetişmişdir. Bu dövrdə bidət, təəssüb, fəlsəfə və ilhad (inkarçılıq) hərəkatlarının yayılması ilə hədis uydurmaçılığı da artmışdır. Daha əvvəlki dövrlərlə müqayisə edilməyəcək dərəcədə yaygınlaşaraq əhəmiyyət qazanan elm uğrundağı səfərlər, tənqidçilərin müəyyən bir regionda qalмайıb bütün elm mərkəzlərini gəzərək sənəd və rəviləri araşdırmasına zəmin hazırlamış, buna görə də dövrün münəqqidləri sadəcə müəyyən bir yerin rəviləri haqqında yox ümumi olaraq bütün rəvilər barəsində fikir bildirmişdirlər. Cərh və tədil fəaliyyətlərinin müstəqil bir elm olaraq qəbul edilməyə başladığı *təbəut-tabii'n* dövrü h. 220-ci (m. 835) ilə yaxın bir zamanda bitmiş, bundan sonrakı illərdə İbn Səd (v. h. 230/m. 845) ilə başlayan və eyni əsrin son dördüdə birinə qədər davam edən vaxt ərzində mütəxəssislər və qələmə alınan əsərlər baxımından bu elmin qızıl dövrü hesab edilmişdir. Bu dövrdə Yəhya ibn Səid əl-Qəttan, Süfyan əs-Sövri, Vəki` ibn Cərrah, Abdullah ibn Mübarək, Malik ibn Ənəs, Süfyan ibn Üyeynə, Abdurrahman əl-Övzayi və Leys ibn Səd kimi dahi alimlər yaşayıb yaratmışdılar.²⁴

²³ "DİA", VII, s. 395.

²⁴ eyni maddə s. 395-396.

BİBLİOQRAFİYA

- Aşıkkutlu, Emin, *Hadiste Rical Tenkidi*, İstanbul, 1997.
- - -, “*Cerh ve Tadil*”, “DİA”, İstanbul, 1993, VII.
- Babanzade, Ahmed Naim, *Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercemesi*, I (Mukaddime), Ankara, 1957.
- əl-Bağdadi, əl-Xətib Əbu Bəkir Əhməd ibn Əli ibn Sabit ibn Əhməd Mehdi, *əl-Kifayə fi ilmir-rivayə*, Mədinə, tarixsiz.
- Çakan, İ. Lütfi, *Hadis Usulü*, İstanbul, 2008.
- Çələbi, Katib, *Kəşfuz-zunun an əsamil-kutubi vəl-fünun*, I-II, İstanbul, 1971.
- Efendioğlu, Mehmet, “Ravi”, DİA, İstanbul, 2007, XXXIV.
- Əzəmi, Muhəmməd Mustafa, *Mənhəcun-nəqd indəl-mühəddisin: nəşətuhi və tarixuhu*, Riyad, 1990.
- Fəsəvi, Əbu Yusuf Yaqub ibn Süfyan ibn Cuvvan əl-Farisi, *Kitabul-mərifə vət-tarix*, I-II, Mədinə, 1410.
- İbn Əbu Hatim, Əbu Muhəmməd Abdurrahman ibn Muhəmməd ibn İdris ər-Razi, *Kitabul-iləl*, I-VII, Riyad, 2006.
- - -, *Kitabul-cərh vət-tədil*, Beyrut, 1952.
- İbn Həzm, Əbu Muhəmməd ibn Əli ibn Əhməd ibn Səid əz-Zahiri, *əl-İhkam fi usulil-əhkam*, I-II, Beyrut, 1983.
- Kandemir, M. Yaşar, “*Hadis*”, DİA, İstanbul, 1997, XV.
- Müslim, Əbul-Hüseyn Müslim ibn Haccac əl-Quşeyri ən-Nisaburi, *SəhihiMüslim*, (nşr. Muhəmməd Fuad Abdulbaqi), I-V, Beyrut, tarixsiz.
- Səid ibn Mansur, Səid ibn Mansur ibn Şöbə əl-Xorasani əl-Məkki, *Sünəni Səid ibn Mansur*, (nşr. Həbiburrahman əl-Əzəmi), I-II, Beyrut, 1985.
- Şafii, Muhəmməd ibn İdris, *ər-Risalə*, (thq. Əhməd Muhəmməd Şakir), Beyrut, tarixsiz.

XÜLASƏ

Hər bir elmi məfhumun özünəməxsus xüsusiyyətləri və inkişaf yolu vardır. İslamın ilk dövrlərindən etibarən və sonrakı dövrlərdə Hədis elminə daxil olan elm sahələrinin də müəyyən terminalogiya anlayışı mövcud olmuşdur. Cərh və tədil elmi də uzun bir inkişaf yolu keçmiş və hədis elminin təkmilləşməsində müstəsna rol oynamışdır.

Məqaləmizdə cərh və tədil məfhumunun yaranma mövzusu geniş şəkildə araşdırılmış, ayrıca bu anlayışın həzrət Peyğəmbər, səhabə və onlardan sonrakı dövrlərdə istifadə edilməsinə də toxunulmuşdur. Bununla bərabər məqalədə cərh və tədil alimlərinin mövzu ətrafındakı fikir və mülahizələrinə də yer verilmişdir.

РЕЗИМЕ

Каждая научная концепция имеет свои особенности и собственный путь развития. Науки входящие в область науки Хадис с первых времен Ислама и в последующие периоды имели свою терминологию.

Наука джарх ва тадиль тоже прошла долгий путь развития и сыграла немаловажную роль в усовершенствовании науки Хадис.

В нашей статье широко изучено образование термина джарх ва тадиль. Здесь можно найти ценную информацию об использовании данного термина во времена пророка Мухаммада, асхабов и последующих поколений. В статье также изложены мнения и аргументы ученых этой концепции.

RESUME

Al-Jarh wa Tadeel is a field of Hadith literature that has a huge impact on other sub-fields. Through this field Islamic scholars have been determined the authenticity of Prophetic tradition for centuries. Since it provides information about those who transmits hadiths to the next generations.

Hadith scholars can easily judge the reliability of rawis based on al-Jarh wa Tadeel literature. I tried to examine the various historical stages of this field and the methodology that muhadditheen applied to formation of al-Jarh wa Tadeel in this article.

Çapa tövsiyə etdi: i. f. d. A. M. Şirinov

FARS DİLİNİN FONETİK QURULUŞUNDA ق/غ ƏSASLI OMOFONLAR

Dosent Əsmətxanım Bəyəhməd qızı Məmmədova
BDU, Şərqşünaslıq fakültəsi

Açar sözlər: fonetik quruluş, fonem, samit, omofon

Ключевые слова: фонетическая система, фонемы, согласные, омофоны

Key words: phonetic systems, phonemes, consonants, homophones

Giriş: “Omofonlar – yazılış və məna cəhətdən müxtəlif, tələffüzə görə eyni olan müxtəlif morfoloji tərkibli sözlərdir. İngiliscə - homophones; fransızca – homophones adlanır. (1,288) Yunanca “homos” – oxşar; “fonem”- səs sözlərinin birləşməsindən əmələ gələrək, “oxşar səslənmə” mənasına gəlir. (4,395) Omofonlar, omonimlər, omoqraflar, cinaslar hər biri ayrı-ayrı dil hadisələri olduğundan dilçilik lüğətlərində, ensiklopediyalarda onların hər birinə ayrıca tərif verilmiş və ayrı-ayrılıqda izah olunmuşlar. Lakin Azərbaycan və fars dillərində əlaqədar ədəbiyyatda bunlar arasında o qədər də ciddi fərq qoyulmur, demək olar ki, hər iki dildə bunların hamısı omonimlər başlığı altında tədqiq olunur.

Fonetik prinsiplərə əsaslanan əlifbaya malik dillərin lüğət tərkibində omofonlar demək olar ki, az miqdardadır. Fars dilinin istifadə etdiyi qeyri-fonetik əsaslı ərəb qrafikasının xüsusiyyətlərindən asılı olaraq bu dil omofonlarla zəngindir. (14, 188)

1. 1. ق/غ /q/ samitinin fonetik xüsusiyyətləri

Tədqiqat göstərir ki, /q/ fars dilində dilçək, udlaq, kar, küylü, kipləşən, partlayışlı bir səsdür. (fonetik şəraitindən asılı olaraq sürtünən də ola bilər.) Bu səsin tələffüzü zamanı dilin ön və orta hissəsi arxaya doğru çəkilir və beləliklə, dilin orta hissəsi ilə arxa hissəsi yumşaq damağın ön hissəsinə, yəni, sərt damaqla yumşaq damağın birləşdiyi yerə kipləşir. Damaq pərdəsi yuxarı qalxır və səs axını ağız boşluğundan keçərək xaricə çıxır. /q/ fars dilində müxtəlif tərkiblərdə işləmə bilər: /qənd/, /baq/, /dəmaq/, /qərib/, /qazi/, /qanun/, /qəza/, /çeraq/, /eqdam/. Bu samit fonetik şəraitindən və hansı səslərlə qonşuluq etməsindən asılı olaraq, müxtəlif şəkildə tələffüz olunur:

a) İki sait arasında həmişə cingiltili olur:/məğam/, /bəğat/, /moğavele/ və s.

b) söz əvvəlində həm cingiltili, həm də kar səs kimi tələffüz olunur:/qarət//ğarət//qəm//ğəm//qeyr//ğeyr//qeybqu//ğeybqu/ və s.

c) Sonor səslərdən əvvəl həmişə cingiltili olur. Maneənin dəf edilməsinə görə isə həm kipləşən (partlayan), həm də sürtünən (novlu) kimi təzahür edir:/məqlub//məğlub//; /əql//əğl//; /məqmun//məğmun//; /məqreb//məğreb/ və s.

d) Kipləşən cingiltili samitlərdən əvvəl isə özünü sürtünən cingiltili samit kimi göstərir. (Çünki iki kipləşən samit fars dilində yanaşı gələ bilmir. Başqa dillərdən bu dilə keçmiş sözlərdə iki kipləşən samit yanaşı işlənərsə, biri sürtünən novlu samitlə əvəz edilir.)/eqdam/→/eğdam/; /eqbam/→/əğbam/və s.

1. 2. Assimilyativ xüsusiyyəti

/q//ğ/ qonşuluğundakı samitlərin xarakterindən asılı olaraq, eləcə də artikulyasiya orqanlarının işini asanlaşdırmaq üçün assimilyasiyaya uğrayır.

1. /q/ samiti kar, sürtünən /s/-dən əvvəl gəldikdə, bu səs təsiri altında öz yaxın sürtünən, kar komponenti olan /x/-ə keçir: /rəqs/ →/rəxs/, /nəqs/→/nəxs/, /təğsim/ →/təxsim/, /məqsud/→/məxsud/ və s.

2. Eləcə də kipləşən, partlayan, kar və ya cingiltili samitlərlə yanaşı gəldikdə iki kipləşən, partlayan samit yanaşı gəlməsin deyə (tələffüz asanlaşmaq üçün) /q/→/x/-yə keçir: /vəqt/→/vəxt/, /eqtebas/→/extebas/, /nəqşə/→/nəxşə/ və s.

1. 3. Dildə işlənmə tezliyi

Yuxarıda verilən şərhərdən də aydın olur ki, ق/غ hərfləri hər cür fonetik şəraitdə işlənir: söz başında: /qərb/, /qazi/, /qəmgin/, /quri/; söz ortasında: /bağban/, /eqtebas/, /doruqqu/, /baqçe/; söz sonunda: /doruq/, /faruq/, /çaq/, /baq/ və s.

Bu samit hərflər əsasında yaranan omofonların xüsusi tədqiqatına keçməzdən əvvəl, onların fars dilinin fonetik və qrammatik strukturundakı rolunu, fonetik baxımdan bu samitlərin hansılarının bir-birini izləyib, izləməməsi və distribusiyasını araşdıraraq (məlumdur ki, bunu bir hecalı sözlərin sonundakı yanaşı gələn iki samitə əsasən etmək imkanımız vardır). Bildiyimiz kimi tərkibində iki samitin yanaşı gələ bildiyi iki bir hecalı formulumuz vardır. V/CC/, CV/CC/. Əgər müasir fars dilində mövcud 31 samit hərf növbə ilə yer dəyişib, bir-birinin yanında işləmə bilsəydi, onda fars dilinin lüğət tərkibində iki samitin yanaşı işləndiyi 961 söz olmalı idi.

$$\text{Söz}_{cc1} = C \times C_1 = 31 \times 31 = 961$$

Burada söz iki qrafik nümunədən getdiyi üçüncü buformuladan alınan nəticəni ikiye vurmalıyıq, yəni burada alınan rəqəm 1922 olmalıdır. Tədqiqatdan məlum olmuşdur ki, heç də bütün samitlər bir heca daxilində bir-birini izləyə bilmirlər. İki samitin yanaşı işləmə biləcəyi 1922 sözdən bu gün fars dilinin lüğət tərkibində yalnız 564 söz işlənir və 1358 variant isə dildə potensial vəziyyətdə qalır. Buradaca qeyd etmək lazımdır ki, fars dili yeni söz yaradıcılığı ilə məşğul olduqda məhz öz fonetik, fonotaktik imkanları çərçivəsində bu işi yerinə yetirəcək və öz potensialından istifadə edəcəkdir. (12, 255)

غ və ق hərflərini birhecalı sözlər daxilində araşdırdıqdan sonra aydın oldu ki, bu samitlərin distributiv vəziyyətləri aşağıdakı kimidir:

غ /ğ/- izləyənlər: د ز ش ل م و

izləməyənlər: ب پ ت ث ج چ ح خ ذ ر ژ س ص ض ط ظ ع غ ف ق ک گ ن ه ی

ق /q/ izləyənlər: ب پ ت ث ج چ ح خ ذ ر ژ س ص ض ط ع ف ق ل م ه

izləməyənlər: غ /ğ/ د ز ش ل م و ی

2. /غ/ əsaslı omofonlara misallar:

1. آغا /ağa/- xatun, xanım (monqol, türk xanımlarının adının əvvəlinə artırılır və ehtiram mənasında işlənir)
 خاقان ترکستان را قاعده این بود که مطلقاً در جمع وقایع مشورت با آغایان کردندى . (نظام الملک)
 /Türküstan xaqanının adəti bu idi ki, bütün işlərdə mütləq xanımlarla məşvərət edərdi. /

2. آغا /ağa/- ağa; başçı; seyyid; kişi adlarının önünə vəsonuna artırılır
 من راه میروم که غذا آورم بدست، آغا برای هضم غذا راه میرو. (مهشید مشیری)
 /Mən yemək əldə etmək üçün yol gedir, ağa yediklərini həzmə vermək üçün. /

1. آغل /ağel/- ağıl (qoyun, quzuların salındığı yer)

حساب بز را در آغل کنند. (ضرب المثل)
 (Keçini ağıl-da satarlar) -atalar sözü

2. عاقل /ağel/- ağıllı, müdrik, dərrakəli

عاقل به کنار آب تا پل می جست، دیوانه پا برهنه از آب گذشت. (ضرب المثل)
 /Ağıllı su kənarında körpü axtarmaqda, dəli çayı keçdi. / -atalar sözü

1. آغوش /ağuş/- qucaq, ağuş

گرفتش به آغوش کلاوس شاه ز زالش بپرسید و از رنج راه (فردوسی)
 / Şah Kavus Zalı qucaqlayaraq, yolda əziyyət çəkib, çəkmədiyini ondan soruşdu. /

2. آغوش /ağuş/- yırtıcı şir, pələng

Ə. Dehxodanın “Lügətnamə”sində bu söz maddəsində aşağıdakı qeyd verilmişdir:

آغوش— ببر و شیر و پلنگ و یوز و مطلق سباع (لغتنامه، ج. اول، ص. 126)

/Ağuş- şir, pələng, bəbr, vaşaq (mütləq yırtıcı olmalı)/

1. ابلاغ /eblağ/- çatdırma, təqdim etmə

برای رساندن عرایض و ابلاغ خواهش مردم با عده زیاد به مجلس بیايند. (مستوفی)
 /İnsanların ərizələrini və xahişlərini lazımı yerə çatdırmaq üçün bir çox adamlarla məclisə gəlirlər. /

2. ابلاق /eblağ/- ala-bula, piqment çatışmazlığı; qapının taybatay açılması

1. ابلاغ /əbləğ/- daha böyümüş; həddi-buluğa çatmış; daha yaxşı ifadə edən

تعظيمی کردم که در ادای تشکر، ابلاغ از هر عبارت است. (مخبر السلطنه)

/Ona təşəkkür etməkdən ötrü təzim etdim, bu hər cür yaxşı ifadə edilmiş sözdən daha üstündür. /

2. ابلق /əbləğ/- ağ-qara; ala-bula; bitgi növü; gecə-gündüz

این مرکب بی قرار ابلق (ناصر خسرو) ای تاخته شصت سال زیرت
 Ey altındakı atı qərarlısız, dayanmadan (gecənin gündüzə çevrilməsi) ilə 60 il çapan/

1. اسبغ /əsbəğ/- nemət bəxş edilmiş, daha çox var-dövlət sahibi

2. اصبق /əsbəğ/- daha öncəki, əvvəlki, daha keçmişdəki

شهرردار سابق و شهردار اسبق تهران، هر دو حضور داشتند و رای خودشان را دادند (زریب کوب)

/Tehran şəhərinin keçmiş və ondan əvvəlki bələdiyyə başçısı da iştirak edib, öz səslərini verdilər. /

1. استغدار/esteqdar/- suyun yeri basması, yerin, sahənin su altında qalması

2. استقدار/esteqdar/- təqdir etmə; güc

1. استقرار/esteqrar/- xəbərsiz olma, qəflətdə qalma

2. استقرار/esteqrar/- səbatlılıq, bir yerdə yerləşmə, qərar tutma

Bu ərəb ismi məsdəri fars dilinin گرفتن, یافتن, کردن, شدن... kimi köməkçi feillərilə işlənərək yeni məna çalarlı mürəkkəb feillər yaratmaqla söz yaradıcılığında iştirak edir. Məs. : استقرار کردن - nəyi və ya kimi isə bir yerdə yerləşdirmək, yerinə bərpə etmək:

چرا با استقرار عدل مخالفت می کنید؟ (طالبوف)

/Siz niyə ədalətin bərpaasına qarşısınız?/

پس از استقرار نیروی نظامی در مرز فعالیت دشمن کم شده است. (ورایونی)

/Hərbi qüvələrin sərhəddə yerləşdirilməsindən sonra düşmənin fəallığı azalmışdır. /

1. استغراض/esteqraz/- nişan qoyma, əlamət qoyma

2. استقراض/esteqraz/- istiqraz, borc alma, borc götürmə

با روسها وارد مذاکره استقراض گردید. (مستوفی)

/Ruslarla istiqrazların (ölkəyə)daxil edilməsinin müzakirəsinə başlanıldı. /

1. استغلال/esteqlal/- taxılçılıqla məşğul olma, taxıl əkib-becərmə

2. استغلال/esteqlal/- istiqlal, müstəqillik, mqsətillik əldə etmə

اگر استغلال و اعتباری بر ایمان باقی مانده، از برکت همین زبان بوده است. (جمال زاده)

/Bizdə müəyyən müstəqillik və inam qalmışdırsa...bu dilin bərəkəti sayəsində qalmışdır. /

1. اسقام/esqam/- ürəyə əziyyət vermə, birinin ürəyini incitmə

2. اسقام/esqam/- xəstələndirmə, xəstəliyə düşər etmə

با وجود عوارض و اسقام به دعوت و اصرار...بدین دیار...آمدهام. (جمال زاده)

/Xəstəliyimə və yorğunluğuma baxmayaraq...sizin dəvətiniz və ısrarınıza görə bura(bu ölkəyə) gəldim. /

1. اغاضه/egaze/- bir şeyin qiymətini aşağı salma; suyu azaltma

2. اغاضه/egaze/- nəyinsə ikiye bölünməsi

1. اغامه/egame/- səmanın tutulması, buludlu göy üzü

2. اغامه/egame/-(eqamə) namaza başlarkən ayaq üstə dayanma və dua oxunuşu

1. اغبار/eqbar/- çalışma, səy etmə; nəyə isə nail olmaq üçün edilən səylər

2. اغبار/eqbar/- qəbrə qoyma, qəbrdə dəfn etmə

1. اغباس/eqbas/- qaranlıqlaşma, bozarma

2. اغباس/eqbas/- zirək və ağıllı etmə, faydalı olma

1. اعتدا/eqteda/- müəyyən bir yerdə sabaha qədər qalma, gecələmə

2. اعتدا/eqteda/- kimi isə təqlid etmə, kiminsə ardıcılı olmaq, ardınca getmə

وانگه که به عشق اقتدا کردیم در عالم عشق مقتدا گشتیم. (عطار)

/Bir eşqin ardınca gedərkən, eşq aləmində ardıcılıları olan olduq. /

Bu ərəb ismi məsdəri söz yaradıcılığında da fəal iştirak edir. Məs. : اقتدا شدن - ardıcılı olmaq, kimi isə təqlid etmək; اقتدا sözünə qulaq asmaq, onun dedikləri ilə durub-oturmaq və s.

دیگران به شیوه گفتار آنها اقتداء می کرده اند . (مینوی)

/Başqaları onların dediklərinə inanır, onları təqlid edirdilər. /

چرا به خوارزم شاه ننگریست و اقتدا به او نکرد؟ (بیهقی)

/Niyə Xarəzmşaha etina etməyib, onun ardıcılı olmadı?/

1. اغتذاء /eqteza/ - xörək yemə, yemək qəbul etmə

در او چند خاصیت بزرگ چون اغلذاء و نمو و جذب ملایم... ظاهر شود . (خواجہ نصیر)

/Onda yemək yemə, müəyyən inkişaf və diqqəti cəlb edən bir neçə böyük xüsusiyyət əmələ gəlir.../

2. اقتضاء /eqteza/ - borcu geriistəmə; hökm, tələb, gərdis; uyğun, münasib

- hökm, gərdis mənasında:

گر اقتضای زمان دور باز سر گیرد بنات دهر نزايند بهتر از تو بنی (سعدی)

/Bu dünyanın hökmü uzun zaman davam etsə də, yaradan səndən daha yaxşısını yaratmayacaqdır. /

- münasib, uyğun mənasında:

انسان باید به اقتضای سال و سن خود لباس پوشد. (مهشید مشیری)

/İnsan yaşına münasib, uyğun paltar geyməlidir. /

1. اغتراب /eqterab/ - öz yurdundan uzaq düşmə; qəriblikdə yaşamaq

پای در راه اغتراب نهاده و از تحصیل اجتناب نموده است. (فرهنگ بزرگ سخن)

/Qəribçiliyə üz tutmuş və təhsildən uzaqlaşmış, əl çəkmişdir. /

2. اقتراب /eqterab/ - yaxınlaşma, yaxınlıq əldə etməyə çalışma

از معارف کتاب هر که بدو اقتراب نمود از نخوت دماغ او بوی راحتی به مشام هیچ صاحب قلمی نرسید.

(افسرایی)

/Kitab və maarif sahibləri ona yaxınlaşsalar da onun təkəbbürü, lovğalığı nəticəsində qələm sahiblərinin heç biri ondan faydalana bilmədi. /

1. اغراز /eğraz/ - əkin sahəsinin əlaq otları ilə örtülməsi

2. اغراض /eğraz/ - xəmir yoğurma

3. اقراض /eğraz/ - borc vermə, kredit vermə

1. اغراض /eğraz/ - in cəmi: məqsədlər, niyyətlər, arzular, hədəflər

اغراض نقد هر قدر متفاوت باشد، تاثیر و نفوذ نقد در ادبیات امری قطعی است.

/Ədəbi tənqidin məqsədləri nə qədər müxtəlif olsa da, ədəbiyyata tənqidin təsiri qəti, vacib və danılmaz bir işdir. /

2. اقراض /eğraz/ - in cəmi: borclar, kreditlər

1. اغماء /eğma/ - huş itirmə, bayılma

فاطمه در حین اغناء سخنان معلم را قطعه-قطعه می شنید. (از متن، اطمه)

/Fatimə huşsuzluq içində müəllimin sözlərini qırıq-qırıq eşidirdi. /

2. اقماء /eğma/ - birisini xar və zəlil etmə; heyvanların kökəlməsi

1. اغمار /eğmar/ - nadanlar, aldadılmışlar

جایز نشمرد بر آن... اجلاف و اغمار ابقاء کردن . (جرقاد قانی)

/Əclaf və nadanlara üstünlük vermək, onları qorumaq düzgün sayılmaz. /

2. اقمار /eğmar/ - in cəmi: aylar, peyklər, planetlərin ətrafına fırlanan peyklər

1. اغماز /eğmaz/ - eyib tutma, hörmətsizlik etmə

2. اغماض /eğmaz/ - birisini alçaq və zəlil hesab etmə; göz yumma

سهل انگاریها... را به نظر عفو و اغماض بنگرند. (هدایت)

/Səhlənkərliqlara...göz yumma, güzəşt və bağışlama kimi baxırlar. /

3. اقماز /eğmaz/- ehtiyat toplama

1. اغوا /eğva/- yolunu azdırma; aldatma

به جزء اغوا و ضلالت دیگران ذکر و فکری ندارد. (جمال زاده)

/Başqalarını yolundan azdırmaq və zəlalətə salmaqdan başqa fikri-zikri yoxdur. /

2. اغوا /eğva/- 1. gücləndirmə, qüvvətləndirmə; 2. əruzda qafiyə daxilində saitə fərqli olması.

Bu xüsusiyyət şeiriyyətdə nöqsan sayılır. Məs. : پر /por/ və پَر /pər/ kimi sözləri bir-biri ilə qafiyə etmək və s. (Ətraflı məlumat almaq üçün bax: فرهنگ حسن انوری ، فرهنگ بزرگ سخن ، تهران، 1381، جلد اول، ص. 510)

1. اغوال /əğval/- divlər; ölüm; çətinlik; xurafat

طهمورس دیوبند... روی اقبال به طرد اغوال نهاد. (قائم مقام)

/Divləri əsir edən Təhmurəs divlərin bəxtinə qovulma möhürü vurdu (yəni, onları o yerlərdən qovdu). /

2. اغوال /əğval/- sözlər, kəlmələr

تذکیرہ الاولیا...مجموعه ای استاز احوال و اقوال بزرگان صوفیه به نشر. (زرین کوب)

/ “Təzkiyə-tül-ovliya” sufi təriqət başçılarından fikir,xüsusiyyət və sözlərini əks etdirən toplusudur. /

1. افراق /efraq/- üzərinə su tökmə, sərinləşdirmə

Ə. Dehxodanın “Lügətnamə”sində bu söz maddəsində Beyhəqidən götürülmüş belə bir qeyd verilmişdir:

/Öz üzərinə su tökmək / - افراق - بر خویشان آب ریختن .

2. افراق /efraq/- ayrılıq, ayrılma, bir-birindən ayrılma, parçalanma

تا بیاید آسمان را تیرگی و روشنی تا بیاید اختران را اجتماع و افتراق (منوچهری)

/Səmaya, göy üzünə nur və zülmət gəlsin, ulduzlar isə cəmləşib ayrılınsın. /

1. افراق /efraq/- tökmə, əridilmiş qızıl və gümüşü qəlibə tökmə

2. افراق /efraq/- xəstəlikdən sağalma, yaxşılaşma

افراق - رو به صحت آوردن بیمار و افاقه یافتن و به شدن از بیماری و به شدن از آن بیماری که جزء یک مرتبه نرسد ، مانند آبله . (ناظم الاطباء)

/efraq – xəstənin şəfa taparaq sağlması, xüsusilə əyatda insanı bir dəfə tutan “çiçək kimi xəstəlikdən can qurtarıb sağlması. /

1. افراق /əfrəq/- asudə, hər işini bitirmiş

2. افراق /əfrəq/- bir ayağı o birindən fərqli olan at; bir gözlü adam

1. الغ /ələq/- namərd, nakişi ; alça növü

2. الغ /ələq/-parıldama, parıltı; ildırım çaxması; yalan danışma

1. الغا /elğa/ - pozma, ləğv etmə; əruzda artıq olan və yerində işlənməyən söz

2. القا /elğa/ - xatırlatma, yada salma; təlqin ; elektrik yükü

1. باغی /baği/- axtaran; zülmkar; əziyyət verən

روزی از راه آتشین داغی سوی باغ من آمد آن باغی (نظامی)

/Bir gün od saçan yoldan,o zülmkar mənim bağma gəldi. /

2. باقی /baği/ - qalan, qalıq; sabit, dəyişməz; cavidan, əbədi

عرضه کردم دو جهان بر دل کار افتاده بجزء از عشق تو باقی همه فانی دانست (حافظ)

/Yorulmuş ürəyimdən iki dünya haqqında soruşdum, sənin eşqindən başqa hər şeyin fani olduğunu bildirdi. /

1. بئغ /bəseq/- üzə və bədənə qan çilənməsi; üzün qızarması

2. بئق /bəseq/- çayın, arxın kənarlarının daöilməsi; körpünün çökməsi

3. بسغ /bəseq/- evin yuxarı mərtəbəsində çox pəncərələri olan otaq

4. بئق /bəseq/- ağız suyunu atma, tüfürmə

5. بئق /bəseq/- qoyunun südünün sağılması

1. براغ /boraq/- qəzəbli, qəzəblənmiş; tüklerini qabartmış pişik

Ə. Dehxodanın "Lügətnanə"sində bu söz maddəsi üçün aşağıdakı qeyd verilmişdir:

براع شدن بر کسی و یا با خشم و غضب به سوی کسی نگریستن . (لغتنامه ، جلد سوم، ص. 3900)

/Kiməsə qəzəblənmək və kiməsə qəzəblə, qəzəblənmiş halda baxmaq/

2. براق /boraq/- iti gedən at; Boraq (merac gecəsi peyğəmbər (s. ə.) mindiyi atın adı

زین ... بر ابراق... نهامد و قدم... در راه عراق . (حمید الدین)

/İti gedən atı yəhərlədim ...və İraq tərəfə yollandım /

بلی چندان شکیم در فراقش که برقی بایم از نعل برافش (نظامی)

/Bəli, sənin ayrılığına elə dözüərəm ki, Borağın nalından qopan qığılcımları görürəm. /

1. برغ /bərq/- bənd, sədd, suyun qabağını saxlamaq üçünbənd

هر آن گه که برغ بسته باشد... زمین را از آن آب چه نصیب باشد ؟ (احمد جام)

/Suyun qabağını bənd kəsərsə...torpağa o sudan nə fayda çatar?/

2. برق /bərq/- qığılcım; enerji mənbəyi; elektrik; şimşək

رعد و برق و باران شدید تا صبح ادامه داشت ... (جمال زاده)

/ Səhərə kimi ildirir, şimşək, güclü yağış davam etdi.../

برق و خوشحالی در چشمهای گود رفته اش هویدا شد. (مشفق کاظمی)

/Çuxura düşmüş gözlərində bir sevinc və məmnunluq qığılcımı parladı. /

1. برغو /borğu/- musiqi aləti

شعله خشم ... اشتعال یافت... تا نفیر برغو انداختند. (شرف الین علی، گنجینه)

/Borqudan musiqi sədası səslənəndə...gözlərindəki qəzəb şöləsi çəkildi. /

2. برغو /borğu/- turbanı təmizləmək üçün istifadə olunan alət; burğu

1. بقاء /bəğa/- pis iş tutan, yaramaz

2. بقاء /bəğa/- həyat, həyatın davamı

بقای عمر شمارا خواسته و آرزومندم

/Sizə uzun ömür diləyir, arzulayıram. /

1. بغار /bəğar/- divarda yaranmış yarıq

2. بغار /bəğar/- maldar; heyvan satışı ilə məşğul olan şəxs

1. بقال /bəqqal/- qatır sahibi, qatırçı

2. بقال /bəqqal/- baqqal,ərzaq, səbz, göyərti satan

پشت سر هر بقال و میرابی تا دم در میرفتم . (آل احمد)

/Hər baqqalın, mirabın ardınca qapılarına qədər gedirdim. /

1. بگل /bəğl/ - qatır

2. بگل /bəğl/ - səbz, göyərti

1. بگل /bəğl/ - qatır; qımaq; qoltuq; qucaq

- ərəb dilində بگل fars dilində isə قاطر və استر deyilir. Ağır yükləri çəkmək bacarığı olan qoşqu heyvanı;

kimi پهلوی، پیش، جانب mənada. Fars dilində bu mənada “qucaq”, “ağuş” mənasında. Fars dilində bu mənada bu sözlər də sinonim qismində işlədilir. بگل lüğətində bu söz maddəsinin şərhində aşağıdakı qeyd verilmişdir:

لغت مذکور مجازاً در پهلوی هر جسم و چیز استعمال می شود. بگل راه و بگل کوه و غیره آنها . (فرهنگ نظام)

/Yuxarıda verilmiş söz (“bəğl” sözü – Ə. M.) məcazi mənada hər bir cismin, əşyanın yanında işlənə bilir. Məs. : “yolun ortası”, “dağın döşündə”, “dağda” və s. /

Müxtəlif söz birləşmələri tərkibində işlədilməklə yanaşı məcazi mənəli idiomatik tərkiblərdə də işlədilir. Məsələn, باد زیر بگل رفته “məğrurlaşmış”, “qoltuğu qarpoz tutmur” və s.

Sədinin aşağıdakı beytində isə بگل öz həqiqi mənasında işlədilmişdir:

همسایه بجان رسید و بیگانه و خویش (سعدی) بوی بگلت می رود از پارس به کیش

/Qoltuğunun iyi Parsdan Kişə qədər gedir, qonşu, qohum və yadlar bundan cəzana gəlmişlər. /

2. بگل /bəğl/ - toxumdan bitən hər növ bitgi və tərəvəz

1. بلاغ /belaq/ - kömək etmə, səy etmə, yardım etmə

2. بلاق /belaq/ - Ərəbistanda şəhər adı

1. بلاغ /belaq/ - bələğətlə danışan; çox danışan

2. بلاق /belaq/ - belaq (qadınların burunlarından asdıqları bəzək əşyası)

1. بلغ /belaq/ - fəsahtətli nitqə malik olan; fikrini fəsahtətlə bəyan edən

“Lüğətnamə”də bu söz maddəsində بلغ احمق idiomatik ifadəsi verilmiş və aşağıdakı kimi şərh edilmişdir:

احمق بلغ – احمقی که با حماقت خود به مراد رسد . یا خیلی احمق . (لغتنامه، ج. 3 ص. 4305)

/Əhməq bələq – öz axmaqlıqları ilə arzusuna çatan axmaq və ya çox axmaq. /

2. بلق /belaq/ - qapının taybatay açılması; ala xəstəliyi

1. تاغ /taq/ - quru və səhrada bitən kol və ya kiçik ağac

در بلادی که ریگ و خارو تاغ دارد... هوای آن خشک و گرم است . (مروی)

/Tikan, qum və kiçik kollar olan yerlərin havası isti və quru olur. /

2. طاق /taq/ - qövsvəri tikili, arka; mavi göy qübbəsi, asiman

پیش از این کان سقف سبز و طاق مینا بر کشند، منظر چشم مرا ابروی جانان طاق بود . (حافظ)

/Məni (ruhumu) o mina rəngli, yaşıl asimana aparmamışdan öncə, nəzərlərim, cananın qövsvəri qaşlarında olacaqdır. /

1. تبهق /tebeq/ - tütün, tənbəki

2. طبق /tebeq/ - insan dəstəsi, qrup; quşları ovlamaq üçün alət

1. تغا /təğa/ - yüksək səslə gülüş

2. تقا /təğa/ - pəhriz etmə; çəkinmə

1. تگار /təğar/ - gil test, içi dayaz saxsı qab

بینی چون تنور خشت پزان دهنی چون تگار رنگرزان (نظامی)

/Burnu kərpic bişirənlərin təndirinə, ağzı rəngsazların testinə bənzəyir. /

2. تگار /təğar/ - sakit olma; biryerdə sabit dayanma

1. تغازی /təğazi/ - bir-biri ilə vuruşma; dava etmə

2. تغاضی /təğazi/ - xəbərsizlik; hər hansı bir işdən bixəbər olma

3. تقاضی /təğazi/ - borc istəmə; borc almaq üçün edilən xahiş

1. تغالی /təğali/ - otun, ələfin böyüyüb bir-birinə qarışması

2. تقالی /təğali/ - düşmənçilik etmə

1. تغاوی /təğavi/ - adamların toplaşib, kimi isə qətlə yetirməsi

2. تغاوی /təğavi/ - ac qalma; əkinlik toxum; əkinlik toxum almaq üçün verilən qızıl

زر داد و تخم و گاو و تقاوی به هر زمین و آورد پیشه ورز و دهاقین ز هر کنار (قائنی)

/Qızıl verib, hər əkin sahəsi üçün toxum, öküz aldı, hər yerdən əkin işini bilən

kəndliləri gətirtirdi. /

1. تغبیز /təqbiz/ - göz yaşı axıdılması, göz yaşı

2. تغبیز /təqbiz/ - bir yerə toplaşma; nəyi isə bağışlamaq, əta etmək

1. تغدی /təqəddi/ - səhər yeməyi yemə

2. تغدی /təqəddi/ - müəyyən bir yolu, tərqiği qəbul etmə

1. تغدید /təqdid/ - dəvənin tauna tutulması; fayda götürmə

2. تغدید /təqdid/ - nəyinsə uzununa bölünməsi; ətin tikələnilib, qurudulması

1. تغر /təğər/ - qanın sıçrayaraq, damardan axması; suyun məşkdən tökülməsi

2. تغر /təğər/ - ədviyyat hazırlamaq üçün qazan

1. تغرب /təğərrob/ - qərbdən gəlmə, uzaqlaşma; qərribçiliyə üstünlük vermə

2. تغرب /təğərrob/ - yaxın olma; nəyə isə, kimə isə yaxın olmağa çalışma

مجنون ز خوش آمد سلامش بنمود تقریبی تمامش (نظامی)

/Məcnunun onun salamından xoşu gəldi, odur ki, ona tam yaxınlaşmağa çalışdı. /

1. تغرف /təğərrof/ - hər şeyi əhatə etmə

2. تغرف /təğərrof/ - yeniyetmənin saqqal çıxarma

1. تغریب /təğrib/ - uzaq səfərə çıxma; gözəndən itmə, qeyb olma; qərbə tərəf getmə

2. تغریب /təğrib/ - yaxın, yaxınlıq, yaxınlaşdırma

دمنه بدید که شیر در تقریب گاو... تر حیب می نماید. (کیلله و دمنه)

/Demnə gördü ki, şir inəyə yaxınlaşmaqdan ötrü onu tərəfləyir. /

1. تغرید /təğrid/ - ucadan oxuma, böğəzə zəngulə vurmaqla oxuma

2. تغرید /təğrid/ - xar və zəlil etmə

1. تغریر /təğrir/ - özünü təhlükəyə salma; uşağın diş çıxarması

2. تغریر /təğrir/ - bildirmə, bəyan etmə; qərar vermə, fikir bildirmə

ملک را حسن تقریر و وجه تدبیر ادیب موافق آمد. (گلستان)

/Ədibin fikrini gözəl şəkildə bəyan etməsi və tökdüyü tədbir şahın xoşuna gəldi.

/

1. تغریز /təğriz/ - süd sağmanə saxlama; iynələmək, iynə vurmaq
2. تغریض /təğriz/ - uşağı süddən ayırma; təzə, tər meyvələrin dərilməsi
3. تقریض /təğriz/ - kəsmə, doğrama; şeir demə (mədh və ya həcv)
4. تقریظ /təğriz/ - mədh etmə, təmcid etmə
1. تغطی /təğətti/ - örtülmə, gizlənmə, pərdələnmə
2. تقطی /təğətti/ - dayanma, gözləmə; atın tərəkində oturma
1. تغفیل /təqfil/ - birisini xəbərsiz qoyma, qafil etmə; axmaq yerinə qoyma

2. تقفیل /təqfil/ - dərinin quruması; qıfıllanmaq; bir şeyi qoruma
1. تغلب /təğəllob/ - qələbə, qalib gəlmə; zülm; üstünlüyə malik olma

این ملک سالهای بسیار پدران تو را بوده است و ایشان به تغلب دارند . (نقیسی)

/Bu iki mülk uzun illər sənin babalarının olduğundan, bunun sənin üçün üstünlüyü vardır. /

2. تغلب /təğəllob/ - dəyişmə, dəyişilmə; işləri gizlicə öz xeyrinə çevirmə

در امتحان تغلب کرده است و به خاطر تغلب از امتحان محروم شدند . (نظام الملک)

/İmtahan zamanı başqasının yazısından köçürdüyü üçün onu imtahandan məhrum etdilər. /

1. تغلی /təğəlli/ - müşk, ənbərlə ətirlənmə
2. تغلی /təğəlli/ - düşməncilik etmə
1. تغلیب /təğlib/ - üstün olma; kimi isə bəlaya salma; fikri gözəl şərh etmə
2. تغلیب /təğlib/ - dəyişmə; vəziyyətini dəyişdirmə; alt-üst etmə

خفته از احوال دنیا روز و شب چون قلم در پنجه تغلیب رب (مولوی)

/Dünyanın gərdisindən gecə-gündüz, çərxi fələyin əlindəki qələm kimi dəyişilir.

/

1. تغلیس /təğlis/ - gecənin sonuna kimi işləmə, gecə namazı qılma
2. تغلیس /təğlis/ - dəf çalib, oxuma; əllərini sinəyə qoyub, yaltaqcasına əyilmə
3. تغلیص /təğlis/ - sabatlılıq, sabit qədəmlilik
1. تغلیل /təğlil/ - çoxlu ətir vurma, müşklə ətirlənmə; xəyanətdə təqsirlənmə
2. تغلیل /təğlil/ - azaltma, nəyi isə əksiltmə; qiymətdə ucuzlaşma

این پیشنهادی بود که... برای تغلیل مخارج نظامی کرده بودند . (جمال زاده)

/Bu hərbi xərcləri azaltmaq üçün edilmiş bir təklif idi. /

1. تغمر /təğəmmor/ - az su içmə, sudan doymama; nəyi isə zəfəranla rəngləmə

آبی به کاسه بقال ریخته بودند، او سبک نوشید...ولی معلوم بود مرد سیر تغمر نشد. (از مجله سخن)

/Baqqalın kasasına su tökmüşdülər suyu tez içdi....lakin, kişinin sudan doymadığı

aydın idi. /

2. تغمر /təğəmmor/ - qalib gəlmə; nikah bağlama; aylı gecədə şirin ovaçıxması

1. تغنث /təğənnos/ - yapışdırma; lazım olma; bahalaşdırma
2. تغنص /təğənnos/ - ovlama, ova çıxma
1. تغور /təğəvvor/ - gözlərin xəstəlikdən çuxura düşməsi

2. تقور /təğəvvor/ - gecənin çox hissəsinin keçməsi; buludların parçalanması
1. تغول /təğəvvol/ - vəziyyətini dəyişən; özünü haldan-hala salan
2. تقول /təğəvvol/ - qiybət etmə; biri haqqında şayiə yayma
1. تغون /təğəvvon/ - günaha təhrik etmə; vuruşda şücaət göstərmə
2. تفون /təğəvvon/ - dili ilə başqasına zülm etmə; sözlərilə başqasını təhqir etmə
1. تغويث /təğvis/ - nalə çəkmə; fəryad etmə
2. تقويس /təğvis/ - qocalıqdan kaman kimi əyilmə; yağışın yağması
1. تغوير /təğvir/ - ölmək; qəbirdə basdırılma; günəşin, ayın, ulduzların batması
2. تقوير /təğvir/ - paltara yaxa biçmə
1. تغويت /təğviyət/ - yemək zamanı yekə tikələri seçmə
2. تقويت /təğviyət/ - gücləndirmə, qüvvətləndirmə

“Lügətnamə”də bu söz maddəsində Ə. Dehxoda öz xətti aşağıdakı şərhini vermişdir:

تقويت—نیرومند کردن ، نیرو دادن ، نیرو بخشیدن و توانا کردن

(لغتنامه، ج. 4 ، ص. 6035)

/təqviyyat – qüvətli etmək, güc vermək, qüvvət bəxş etmək, bacarıqlı etmək/

مسلمانان ، به صدق آمین بگوئید که آمین تقویت باشد دعا را (سعدی)

/Müsəlmanlar, sidq ilə amin deyin, çünki, amin duanı qüvvətləndirər. /

Bu ərəb ismi məsdəri داشتتن کردن, kimi köməkçi feillərlə işlənərək, söz yaradıcılığında fəal iştirak edir:

تقویت کردن - gücləndirmək:

خلقى به تعصب بر وی گرد آمدند و تقویت کردند . (گلستان)...

/Bir dəstə adam onun təəssübünü çəkib, ətrafına toplaşdılar və hakimiyyətini gücləndirdilər. /

1. تغيت /təğəyyos/- köklük, kökəlmə

2. تغيت /təğəyyos/- hazırlama, qaydaya salma; geri alma (nəyi isə)

3. تقيص /təğəyyos/- divarın çökməsi; quyunun batması, çökməsi; dəvənin nərlitisi

1. تغيط /təğəyyoz/- acıqlanma, qeyzlənmə; günortanın istisi

2. تقيص /təğəyyoz/- oxşar olma, eyniləşmə; hazır olma

3. تقيط /təğəyyoz/- yayda sərin yerdə mənzil salma, yaylaqlanma

1. تغيل /təğəyyol/- sıx ağacların gölgəlik yaratması; mal-dövlət sahibi olma

2. تغيل /təğəyyol/- günorta çağı yatma; kiməsə oxşama

که نيکبخت و دولتيار آن تواند بود که تقييل و اقتداء به خردمندان و مقبلان واجب بيند... (کلیله و دمنه)...

/...xoşbəxt və dövlətli o adam ola bilər ki, ağıllı və işlərində müdrik olan insanlara

iqtida edib, onlara oxşasın.../

1. تغيض /təğyiz/- göz yaşlarını güclə saxlama; bir şeyin azalması

2. تغيط /təğyiz/- qəzəbləndirmə, acıqlandırma

3. تقريض /təğyiz/- təqdir etmə; səbəb olma; Allaha xatir insana kömək yetirmə

4. تقيط /təğyiz/- yayın istisinin mülayımləşməsi; yaylağa çıxma

1. تفرغ /təfərroq/- borcu ödəmə; bağlama; cəhd etmə

2. تفرق /təfərroq/- dağılma; dağıdılma; pərişan olma ; ayrılıq

سزاور است که...نفایس در یکی از خزاین ملی ما جمع شود تا...از تفریق و تلف مصون بماند. (اقبال)
/Yaxşı olar ki, nəfis əşyalar bizim Milli muzeylərimiz(xəzinələrimizin)birində
toplanıb mühafizə olunsun və dağılıb, tələf olmasın. /

1. تلغب /tələqqob/ - bir yerdə qalma; uzaq yolu qət etmə

2. تَلَقَب /tələqqob/ - ləqəb sahibi olma, ləqəbləndirmə

1. تلغف /tələqqof/ - yeməyi çeynəmədən udma; heyvanı tutmağa hazırlaşma

2. تَلَقَف /tələqqof/ - başqasının sözünə sahib çıxma; sözdən cəld nəticə çıxarma

[حکما] به استاد و تَلَقَف و تکلف و خواندن و نبشتن ، به کنه این مأمول رسند . (نظامی عروضی)

/[Hökmədarlar] məharətli, gözəl danışmağı, yazmağı, oxumağı bacaran,
hazırcavab, ağızdan söz alan əsil-nəcabətliələrin arzusundadırlar. /

1. تَلْعَم /tələqqom/ - ağzın xoş ətirli yaxalanması, ətirli maddə ilə qarqara etmə

2. تَلْعَم /tələqqom/ - suyun səsi; qarın qurultusu

1. تلغی /tələqqi/ - iki cismin bir-birinə dəyərək, çıxardığı səs

2. تَلْقَى /tələqqi/ - qəbul etmə; görüşmək; faydalanma

خواهشمند است غیبت این دانش آموز را موجه تَلْقَى فرمایید . (نورا حق پرست)

/Xahiş edirəm bu şagirdin dərslə gəlməməsini üzürlü sayasınız. /

1. تَلْغِب /təlgib/ - heyvanların xəstəlik və istidən zəifləməsi

2. تَلْقِب /təlgib/ - birinə ləqəb vermə

ایشان را به عباد...که مضاف است به رحمان ، تَلْقِب کرد . (قطب)

/Onlara “Rəhman” adının təyini olan “İbad” ləqəbini verdi. /

1. تَمَرَّرَق /təmərrəq/ - dərddən qıvrılma; özünü toz-torpağa sürtmə

2. تَمَرَّرَق /təmərrəq/ - saçın tökülməsi, keçəlləşmə

1. تَمَرِيق /təməriq/ - minik heyvanlarının toz-torpağa bulaşması; kimisə abırdan
salma

2. تَمَرِيق /təməriq/ - nalayiq mahnılar oxuma; alçaq

1. تَمْغِيت /təmgit/ - yubandırma, vəz etmə ; danışığı uzatma

2. تَمْغِيت /təmgit/ - ətrafı özünə düşməni sayma; düşməniçilik

1. تَمْلَغ /təməlloq/ - özünü aldatma; özünü axmaqlığa vurma

2. تَمْلَق /təməlloq/ - yaltaqlıq, yaltaqlanma; öz xeyri üçün birinin qarşısında əyilmə

با خودم شرط کرده ام یک کلمه از کسی بد نگویم ، تَمْلَق نگویم . (جمال زاده)

/Özümlə şərtləşmişəm, bir adamın dalınca qeybət qırmayım, yaltaq sözlər
deməyim/

1. تَتَاغُض /tənaqoz/ - bir-biri üçün zəhmət çəkmə; əziyyət çəkmə

2. تَتَاغُض /tənaqoz/ - əhdini qırma; bir-birinə qarşı çıxma; qarşıdakına müxalif olma

1. تَتَنَشَّغ /tənəşşoq/ - nəərə çəkmə; qışqıraraq qəşş etmə

2. تَتَنَشَّغ /tənəşşoq/ - burnu ilə ətrafı iyləmə

1. تَتَغَر /tənəqqor/ - qəzəblənmə, birinin üstünə qışqıraraq, onu qorxutma

2. تَتَغَر /tənəqqor/ - yer qazma; kiməsə qarqış tökmə

1. تَتَنَغْث /tənəqqos/ -- kiminsə ürəyini ələ alma; mehribanlıq etmə

2. تَتَنَغْص /tənəqqos/ - pis gün-güzəran; ovqat təlxili

3. تَتَنَقْص /tənəqqos/ - nöqsan və eyib axtarma; bir şeydən az-az götürmə

1. تنغض /tənəqqoz/ - sevinmə, şadyanalıq etmə
 2. تنقض /tənəqqoz/ - yaradan qan axması; dəartlaması
 1. تنغير /təngir/ - birinin üzərinə bağırma; uşağın başını tumarlama
 2. تنقير /təngir/ - qazma; axtarma, tədqiqat aparma
 1. تنغيص /təngis/ - birinin əhvalını pozma, qanını qaraltma
- پرهيزکاران را نزدیک خدای ایشان است بهشتهای با نعمت ، خالص از شائبه تنغيص ، نه چون بوستانهای دنیا . (جرجانی)

/Pəhrizkarların, möminlərin nemət dolu behiştləri Allahlarının yanındadır. Dünya gülüstanından fərqli olaraq, orada qan qaraçılıq eyib və nöqsanlar yoxdur

2. تنقيص /təngis/ - tələsmə; bir işi cəld yerinə yetirmə
 3. تنقيس /təngis/ - qara mürəkkəb hazırlama; birinə ad vermə
 1. توغ /tuq/ - çoxillik kökləri ilə artan tikanlı kol; kömürü davamlı qalan ağac
- گفته ای من گشته ام همچون فلان ، کی تواند گشت همچون عود توغ (منجیک)
/Demisən ki, mən filan cür olmuşam, bil ki, ud heç vaxt duq ola bilməz. /
1. توغر /təvəqqər/ - qəzəblənmə, qəzəblənib coşma
 2. توقر /təvəqqər/ - vüqarlanma ; dözümlü olma ; mülayım olma
 1. توغل /təvəqqol/ - bir şeyi mükəmməl bilmə; sənətini kamil bilmə; elmlə olma
 2. توقل /təvəqqol/ - dağa çıxma; hündür bir yerə dırmanma
 1. توغم /təvəqqom/ - acıqlanma, qəzəblənmə; müharibədə qəzəblə vuruşma
 2. توقم /təvəqqom/ - yaxşı yaddaşa malik olma; qorxutma; ov etmə
 1. توغن /təvəqqon/ - vuruş meydanında öndə vuruşma; səbatlı olma
 2. توقن /təvəqqon/ - dağa çıxma; quşu yuvasında ovlama
 1. ثاغب /sağəb/ - nizə atan; nizə ilə vuruşan
 2. ثاقب /sağəb/ - parlayan, işıq saçan; parlaq ulduz; Zöhrə ulduzu
- مگر آن شهاب ثاقب مددی کند سها را (حافظ) ز رقیب دیو سیرت به خدای خودپناهم
/Div xasiyyətli rəqibimdən öz Allahıma pənah aparıram, bəlkə, o parlaq Zöhrə ulduzu nuru zəif ulduza (məənə) bir kömək edə. /
1. ثدغ /sedq/ - başını, boynunu sındırma

2. ثدق /sedq/ - yağış yağması; yağışdan sonra vadini su basması
1. ثغاب /seğab/ - dağlarda su tutan yerlərdə olan saf, təmiz sular
2. ثقاب /seğab/ - atəş salan, yandıran
1. ثغب /səğəb/ - dağın çökək yerlərində sututarlara yığılan su
2. ثقب /səğəb/ - deşmə; uçma; parlaq zəkaya malik olma ; ulduzun parlaması

Nəticə: Ərəb əlifbasından istifadə edən fars dilini başqa dillərdən fərqləndirən mühüm problemlərdən biri də bu dildəki qrafika və tələffüzə görə yaranan omofonlardır. Fars dilində omofonları yaradan yazı, təlim və tədrisi çətinləşdirən əsas səbəblərdən biri də odur ki, farslar ərəb qrafikasını qəbul etdikləri halda, bu qrafikadakı bir çox hərfələrin tələffüzünü qəbul etməmişlər. Odur ki, fars dilində çeşid-çeşid omofonlar meydana gəlmişdir. Biz bu tədqiqatımızda fars dilinin iki “qeyn” və

“qaf” qrafik nümunəsinin verdiyi samitlər əsasında yaranan omofonları araşdırdıq. Bu da təxminən yüz səhifəlik maraqlı tədqiqatla nəticələndi. Burada həmin araşdırmanın yalnız kiçik bir hissəsini sizə təqdim etməklə kifayətləndik.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. Издательство Современная Энциклопедия, Москва: 1966
2. Bəhram Xacə. Kameltərin Fərhəng-e loqat-e motaşabeh, nəşr-e Xorşid, Tehran: 1349
3. Большая Советская Энциклопедия. Издательство Современная Энциклопедия Москва: 1974
4. Cəmalzadə Məhəmməd Əli. Sərute-ye yek kərbəs, do celd, nəşr-e Mə`refət, Tehran: 1344
5. Dilçilik ensiklopediyası. Fəxrəddin Veysəlli. 1-2 cildlər, Mütərcim, Bakı: 2006-2008
6. David Kristal. A Dictionary of Linguistics and Phonetics. Fifth Edition, Blackwell Publishing, 2003
7. Əli Əkbər Dehxoda. Loğatname-ye Dehxoda, çəhardəh celd (1-14), nəşr-e moəssese-ye Loqatname-ye Dehxoda, Tehran: 1345-1375
8. Fərhəng-e bozorg-e soxən, c. 1-8; Ba rəhbəri-ye doktor Həsən Ənvəri, Tehran, 1381
9. Məhşid Moşiri. Fərhəng-e zəban-e farsī, enteşarat-e Soruş, Tehran: 1371
10. Məmmədova Ə. B. Fars dilində vurğu. AMEA-nın nəşriyyatı, Bakı: 2007
11. Məmmədova Ə. B. Qədim tarixdən qaynaqlanan və fars dilinin fonetik quruluşunda omofon yaradan diqraflardan biri haqqında. BDU-nun Elmi xəbərləri, humanitar elmlər seriyası, Bakı: 2008
12. Məmmədova Ə B. Müasir fars dili samit fonemlərinin distribusiyası, AMEA Şərqşünaslıq İnstitutu, Şərq filologiyası məsələləri toplusu, 4-cü buraxılış, səh. 252-275, Bakı: 2009
13. Məmmədova Ə B. Fars dilində omofon, omonim və omoqraflar. Hikmət Elmi araşdırmalar toplusu 6, səh. 33-45, Bakı: 2010
14. Məmmədova Ə. B. Fars dilində /z/ əsaslı omofonlar. AMEA Şərqşünaslıq İnstitutu, Şərq filologiyası məsələləri toplusu, 6-cı buraxılış, səh. 186-234, Bakı: 2012
15. Məmmədova Ə. B. Fars dilində /s/ əsaslı omofonlar. AMEA Şərqşünaslıq İnstitutu, Şərq filologiyası məsələləri toplusu, 7-ci buraxılış, səh. 229-319, Bakı: 2013

РЕЗЮМЕ

ОМОФОНЫ, ОБРАЗУЮЩИЕ НА ОСНОВЫ ق/غ В ПЕРСИДСКОМ ЯЗЫКЕ

Мамедова Асметханум

Одной из особенностей персидского языка использующего арабскую графику является наличие данным языке омофонов, которые образуются по графическому принципу.

Данной статье речь идет об особенностях произношения 2 букв-ق/غ выражающих в звук /q//ğ/. Как известно, все эти ق/غ буквы в персидском языке произносятся посредством фонемы/q/. В результате этого, вне предложения или контекста представляется, сложным определить с каким из двух букв пишется отдельно взятое слово.

SUMMARY

ON ق/غ GROUND SHOMOPHONES IN THE PERSIAN LANGUAGE

Asmatkhanum Mamedova

One of main problems distinguishing the Persian using from the Arabian alphabet homophones arising according to drawing being in this language

The article investigates /q/ having to 2 graphic examples in the Persian language letters ق/غ phoneme in this article is been pronunciation. Sentence and context it is impossible to define write with which /q/ of the any word and is difficult therefore.

XÜLASƏ

FARS DİLİNİNDƏ ق/غ ƏSASLI OMOFONLAR

Əsmətxanım Məmmədova

Ərəb əlifbasından istifadə edən fars dilinin mühüm xüsusiyyətlərindən biri qrafik əsaslarla yaranan omofonların çoxluğuudur. Fars dilində omofonları yaradan yazı, təlim və tədrisi çətinləşdirən əsas səbəblərdən biri də odur ki, farslar ərəb qrafikasını qəbul etdikləri halda, bu qrafikadakı bir çox hərflərin tələffüzünü qəbul etməmişlər. Odur ki, fars dilində çeşid-çeşid omofonlar meydana gəlmişdir. Biz bu tədqiqatımızda fars dilinin iki ق/غ qrafik nümunəsinin verdiyi samitlər əsasında yaranan omofonları araşdırdıq.

Çapa tövsiyə etdi: dos. L. H. Mahmudova

**ƏBU HAMİD ƏL-QƏZZALİNİN
TƏFSİR ELMİNƏ BAXIŞI***i. f. d. Kövsər Tağıyev**Bakı Dövlət Universitetinin**İlahiyyat fakültəsinin**İslam elmləri kafedrasının müəllimi**Açar sözlər: əl-Qəzzali, Qur'an, Təfsir, təvil**Keywords: al-Gazali, Qoran, Exegesis, Interpretation**Ключевые слова: ал-Газали, Коран, Экзегез, Интерпретация*

Əbu Hamid əl-Qəzzali (ö. 505/1111) İslam elmləri tarixində adı ən çox hallandırılan, fikirləri müzakirə mövzusunə çevrilən şəxsiyyətlərdən biridir. Onun əsas fəaliyyətləri kəlam, fəlsəfə, təsəvvüf və fıqh kimi sahələri əhatə etsə də, əsərlərində ümumi olaraq islami elmlərin digər sahələrinə dair məsələlərin də müzakirə olunduğunu və bu müzakirələrin özünəməxsus perspektivlərlə səciyyələndiyini görmək mümkündür. Onun əsərlərində həmçinin təfsir elminə dair fikirlərə və müzakirələrə rast gəlmək mümkündür. Hətta Qur'an və onun yozumu ilə bağlı Qəzzalının fikirləri özündən sonrakılara təsirsiz ötüşməmiş, müasir dövərdə bu sahədəki bir çox tədqiqatçı üçün ilham qaynağı olmuşdur. Biz bu məqaləmizdə Qəzzalının bir təfsirə bir elmi kimi necə baxdığını, onun elmlər təsnifatında təfsirin hansı yeri tutduğunu araşdıracağıq.

Əvvəla onu qeyd edək ki, Qəzzalının müstəqil bir təfsiri və ya təfsir üsuluna dair dövrümüze qədər gəlib çatan müstəqil bir əsəri mövcud deyil. Lakin Qəzzali irsinin bəzitetdqiqatçıları ona aid edilən bir təfsirdən bəhs edirlər. Türkiyə kitabxanalarından birində əlyazma halında mövcud olan həmin əsərin Qəzzaliyə aid olub olmaması müzakirə mövzudur. Belə ki, təfsir tarixçisi Ömər Nasuhi Bilmen Böyük Təfsir Tarixi adlı əsərində Qəzzalini də bir müfəssir kimi qələmə verir və “Qəzzalının Təfsirdəki Məsləyi” başlığı altında bu məlumatlara yer verir: “Qəzzali hər elmdə olduğu kimi təfsir elmində də bir ustaddır. Bu elmə dair əsərlər yazmışdır. Hətta Yaqutut-Təvil adlı təfsiri 40 cüz və ya 10 cildidir. Bu təfsiri İstanbul kitabxanalarında çox axtardım. Nəhayət Eyyub Sultanda Bəhriyyə naziri Həsən Paşa kitabxanasında 54 sayılı nömrə ilə qeydiyyat altına alınmış bir cildini tapdım. Bu cild Mülk surəsindən Qur'anın sonuna qədər olub, 430 səhifədən ibarətdir. 811-ci ildə yazılıb. Üzərində Qəzzaliyə aid olduğu yazılıb. Ona aid olduğu əsərin üslubundan da başa düşülür. Bu təfsir olduqca sistemli bir şəkildə qələmə alınmışdır. Əvvəlcə ayələr təhlil və təfsir edilir, Mücahiddən, Nəsfidən, Tüstəridən və s. alimlərdən bəzi görüşlər nəql edilir. Sonra bəzi ayələrin təfsirində eynilə “İhyau ulumid-din” əsərində olduğu kimi zöhd

və təqvyaya dair səhifələrcə məlumat verilir.” Bu ifadələrdən sonra Ömər Nasuhi Bilmen yenə əsərdən bəzi misallar göstərməklə qeyd olunan əlyazma nüsxənin Qəzzaliyə aid bir təfsir əsəri olduğunu isbat etməyə çalışır. ¹Ömər Nasuhi Bilmenin qeyd etdiyi əsəri incələyən təfsirçi Süleyman Ateş isə “İşari Təfsir Okulu” adlı əsərində bəzi arqumentlər irəli sürərək bu təfsirin Qəzzaliyə aidiyyətinin şübhəli olduğunu ifadə edir. O, deyir: “Süləminin təsirinin açıq bir şəkildə müşahidə edildiyi bu əsər zöhd anlayışı ilə əlaqəli bir təfsirdir və gəldiyimiz qənaətə görə, Qəzzalının üslubu bu əsərdə yoxdur. Sonra Kə'b əl-Əhbardan və başqalarından məsnədsiz xurafatların nəql edilmiş olması da bu kitabın Qəzzaliyə aid olmadığını göstərir. Bundan başqa əsərin bir yerində müəllif hənəfi məzhəbinə “bizim məzhəbimiz” deyir. Halbuki Qəzzali şafei məzhəbindəndir. Bu ifadə də əsərin Qəzzaliyə aid olmadığını göstərir.”²Hər iki müəllifin Qəzzaliyə isnad edilən təfsir barəsində ziddiyyətli görüşlər irəli sürməsi başqa tədqiqatçıları da bu sahəyə yönləndirmişdir. Beləki, Zeki Duman əsəri yenidən incələmə ehtiyacı duymuş və əldə etdiyi nəticəni belə ifadə etmişdir: “Qəzzaliyə aid olduğu iddia olunan “Yaqutut-tə'vil” adlı əsər Qəzzaliyə aid deyil. Əsər, ya Qəzzali adında başqa bir müfəssirə aiddir, ya da təsəvvüfi xüsusiyyətləri və bəzi üslub xüsusiyyətləri səbəbilə onun Qəzzaliyə aid olduğu zənn edilmişdir.”³Bu araşdırmalarla tanışlıqdan sonra bizim gəldiyimiz nəticəyə görə qeyd olunan bu əsərin Qəzzaliyə aid olması zəif ehtimaldır. Çünki İslam dünyasında bu qədər önəmli yeri olan Qəzzalının yazdığı təfsirin elm dünyasının diqqətindən yayınması, hətta Osmanlılar dönməsində böyük bir populyarlığa sahib olduğu halda təfsirinin məşhurlaşmaması mümkün bir variant olaraq görünür. Digər tərəfdən Qəzzalının dövrümüzə qədər gəlib çatmış əsərlərinin heç birində bu təfsirin adını çəkməməsi və ona işarə etməməsi onun belə bir əsər qələmə almadığını göstərən mühim göstəricilərdən biridir. Qısacası, əlimizdə Qəzzalının tam bir təfsir əsəri və ya təfsir üsuluna dair müstəqil əsəri olmadığı üçün biz onun Qur'an və təfsir haqqındakı düşüncələrini digər əsərlərindən öyrənməli oluruq. Çünki o, öz düşüncələrini açıqladığı kitab və risalələrində müxtəlif mövzuları müzakirə edərkən təfsir və Qur'anın anlaşılması məsələlərinə də toxunmuşdur. ⁴İhyau ulumid-din, əl-Müstəsfa, Kimyayi-səadət, Cəvahirul-Qur'an, İlcamul-avam, Fəysəlut-təfriqa, Fəzailul-Batiniyyə, əl-Hikmə kimi əsərləri başda olmaqla bir çox əsərində Qəzzalının dini mətnlərin anlaşılması və yozumu barəsindəki fikirlərinə və Qur'an ayələrinin təfsirinə dair nümunələrə rast gəlmək mümkündür.

Qəzzalının məxsusən təfsir elmi haqqındakı görüşlərinə, onun İhya, əl-Müstəsfa adlı əsərlərində rast gəlirik. Bundan başqa bilinməlidir ki, Qəzzalının müxtəlif əsərlərində bir-birindən fərqli təsnifatlara rast gəlmək mümkündür. Bu təsnifatlar heç

¹ Ömər Nasuhi Bilmen. *Büyük Tefsir Tarihi: tabakatü'l-müfessirîn*. Ankara 1960, I/279-280.

² Süleyman Ateş. *İşâri Tefsir Okulu*. Ankara 1974, səh. 118-119.

³ Zeki Duman, “İmam Gazzâlî'nin Tefsir Anlayışı, Metodu ve Tefsiri”. *EÜİFD. Kayseri* 1989, sy. 6, səh. 77.

⁴ Əlavə olaraq baxın: Muhammed Tavit ət-Tancı. “Gazzâlî'ye Göre Kur'an'ın Tefsiri”. *AÜİFD. Ankara* 1957, səh. 16.

də həmişə bir-biri ilə üst-üstə düşmür. Bu da onun məsələni hansı kontekstdə müzakirə etdiyi və hansı meyarları əsas götürdüyü ilə birbaşa əlaqəlidir.

Qəzzalının müxtəlif əsərlərində irəli sürdüyü fikirlərdən çıxış edərək onun təfsir dedikdə ilk növbədə nəqlə əsaslanan rəvayət təfsirini nəzərdə tutduğunu söyləyə bilərik. Bu baxımdan Qəzzalının düşüncəsinə görə, təfsir elmi gərəkli elmlərdən biri olmaqla yanaşı, insan aqlının çox rahat fikir yürüdə bilməyəcəyi sahələrdən biridir. Məsələn o, Fiqh üsuluna dair qələmə aldığı əl-Müstəsfa isimli əsərinin girişində elmləri üç qrupda təsnifləndirir. Bu təsnifata görə birinci qrup elmlər şəriətin birbaşa təşviq etmədiyi və istiqamətləndirmədiyi riyaziyyat, həndəsə və astronomiya kimi sırf əqlə əsaslanan elmlərdir. İkinci qrup elmlər isə sırf nəqlə əsaslanan elmlərdir. Qəzzaliyə görə Hədis və Təfsir elmləri bu qrup içərisinə daxildir və onları əldə etmək asandır. Bu cür nəqli elmlərin öyrənilməsi xüsusunda, istər böyük olsun istər kiçik, hamı bərabərdir. Bu elmlərə sahib olmaq üçün əqlə və düşünməyə çox ehtiyac yoxdur, əzbərləmə və yadda saxlama qabiliyyətinin olması kifayətdir. Qəzzaliyə görə üçüncü qrup elmlər isə aqlın və nəqlin birləşdiyi və birlikdə çalışdığı elmlərdir. O, Fiqh və Fiqh üsulu kimi elmləri də daxil etdiyi bu qrupdan olan elmləri ən şərəfli elmlər olaraq qeyd edir.⁵

Göründüyü kimi bu əsərində Qəzzali əsasən Fiqh elmini əsaslandırmağa və onun əhəmiyyətini üzə çıxarmağa çalışır. Bu məqsədlə onu digər elmlərlə müqayisə edərək bu çərçivədə Təfsirin də elmlər içərisindəki yerini müəyyənləşdirir.

İhyanın birinci bölümündə elm mövzusunı müzakirə obyektinə çevirən Qəzzali, burada şəri elmlərə dair fərqli bir təsnifat aparmışdır. Ona görə məqbul olan şəri elmlər üsul, furu, müqəddimat və mütəmmimat olmaqla dörd hissəyə ayrılır. Birincilər yəni əsl (əsas) sayılan elmlər Kitab, Sünnə, İcma və səhabənin yoludur. İkinci qism elmlər furu adını daşıyır ki, bu da yuxarıdakı əsllərdən istinbat edilən elmlərdir. Üçüncü qism elmlər müqəddimə xarakteri daşıyan elmlər olub, bir baxıma elmləri əldə etmək üçün alət və vasitə qəbiləndirlər. Lüğət və Nəhv elmi bu kateqoriyada dəyərləndirilə bilər. Həmin elmlər mahiyyət etibarı ilə dini elmlərdən olmasalar da, Qur'an və Hədis kimi əsl elmlərin anlaşılmasında istifadə olunurlar. Dördüncü kateqoriya elmlər isə yuxarıda qeyd olunan üç kateqoriyanı tamamlayan və ya kamilləşdirən elmlərdir. Bunlar da biri Qur'an digəri Hədis elmi ilə əlaqəli olmaqla iki yerə ayrılır. Qur'ani-Kərimlə əlaqəli tamamlayıcı elmlər də üç hissəyə ayrılır; 1) Qur'ani-Kərimin oxunma şəkli və hərflərin məxrəcləri kimi məsələləri ehtiva edən Qiraət və Məxaricül-Hüruf elmləri; 2) Təfsir elmi kimi Qur'ani-Kərimin mənasını anlamaqla əlaqəli elmlər. Burada Qəzzali Təfsirin rəvayətə əsaslanan bir elm olduğunu bildirərək yalnız ərəbcə dil biliyinin Qur'anı anlamada yetərli olmadığını vurğulayır. 3) Nasix-mənsux, ümum-xüsusi, nəss və zahir kimi Qur'anın hökmləri ilə əlaqəli olan elmlər isə üçüncü qismi meydana gətirir.⁶

⁵ Qəzzali. əl-Müstəsfa min ilmil-üsul. thq. Muəmməd Süleyman əl-Əşkar. Beyrut 1997, I/33.

⁶ Qəzzali. İhyau ülumid-din. Beyrut 2011, I/ 63-65.

Bu təsnifatda isə şəriətin mənbəyi eyni zamanda bilginin mənbəyi kimi və ya elm kimi ifadə edilmiş və burada ilk yer Qur'ana verilmişdir. Digər kateqoriyalar isə əsl elmlərin əldə edilməsinə köməkçi olan elmlərdir. Bu təsnifatda Qəzzalının Təfsir elmini öz metodları olan bir elm kimi qəbul etdiyini və onun şəriətin birinci mənbəyi sayılan Qur'anın anlaşılmasındakı önəminə diqqət çəkməklə yanaşı, bir daha rəvayətə əsaslanan bir elm olduğunu vurğuladığını görürük.

Qəzzali İhyanın "Kitabul-ilm" bölümündə elm mövzusunı yeddi başlıqda müzakirə edir. O burada bütün elmləri əvvəlcə axirətdə, daha sonra isə dünyada sahibinə faydalı olması baxımından dəyərləndirir. Məsələyə bu perspektivdən yaxınlaşan müəllif elmləri bəyənilən/məhmud və bəyənilməyən/məzmun olmaqla iki əsas qrupa ayırır. Qəzzali təfsir elmini bəyənilən elmlər arasında qeyd edir. Bununla birlikdə o, insan axtarışlarının ən ali məqsədi olaraq gördüyü mərifətullaha nail olmaqda təfsir elmini bir vasitə olaraq görür. Ümumi olaraq Qəzzalının bütün elmləri bu səpkidə dəyərləndirdiyini söyləyə bilərik. Ona görə, digər elmlər kimi təfsir elmi də mərifətullaha aparan forma və miqdarda lazımlıdır. Bu səbəblə o, elmlərin müəyyən bir cərgivə ilə sərhədləndirilməli olduğunu bildirir: "Əvvəlcə Qur'ani-Kərimi, sonra hədisi-şərifləri sonra da Qur'ani-Kərimin nasix mənsux, məfsul, məvsul və müteşabih kimi məsələlərini öyrən. Hədis barəsində də eyni yolu izlə. Daha sonra furu ilə, yəni məzhəblərin əmələ dair bilgiləri ilə məşğul ol. Bütün dərinliklərini və incəliklərini anlayacağam deyə bir tək fənn ilə məşğul olma. Çünki elmlər çox, ömür isə qısadır. Bəhs etdiyim bu elmlər alət və müqəddimələr olub, mahiyyəti etibarı ilə məqsud (yəni məqsəd) deyil, vasitədirlər. Vasitə ilə məşğul olub əsil məqsədi unutmamaq lazımdır. Lüğət elmindən isə Ərəb dilini anlayıb Qur'an və hədisin qərib ləfzlərini biləcək qədər, Nəhvədən də Kitab və Sünnəni anlayacaq dərəcədəki bilgi ilə kifayətlən. Yaxşı bil ki, hər elmin iqtisad, iqtisad və istiqsa tərəfləri vardır". ⁷Qəzzaliyə görə təfsir elmində iqtisad, yəni xülasə təfsir şəkli Əli əl-Vahidi ən-Nisaburinin ⁸"əl-Vəciz" adlı təfsiri kimi Qur'anın iki misli həcmində olan təfsirdir. İqtisad olan, yəni orta həcmli təfsir, adı keçən müəllifin "əl-Vasit" isimli təfsirində olduğu kimi Qur'anın üç misli böyüklüyündə olan təfsirdir. Təfsirdə istiqsa, yəni müfəssəl təfsir şəkli isə ömür boyunca lazım olmayan gərəksiz təfərrüatlarla doldurulmuş təfsirdir. Buna nümunə olaraq isə Qəzzali yenə Vahidinin "əl-Bəsit" adlı təfsirini göstərir. ⁹ Burada Qəzzalının nümunə olaraq göstərdiyi təfsirlər onun Təfsirə indiyə qədərki yanaşması ilə uyğunluq içərisindədir. Belə ki, o, təfsiri əsasən nəqlə əsaslanan bir elm sahəsi kimi gördüyü üçün nümunə gətirdiyi təfsir əsərlərini də əsasən rəvayət metodu ilə qələmə alınmış təfsirlərdən seçmişdir. ¹⁰

⁷ Qəzzali. İhya, I, 138.

⁸ Tam adı Əbul-Həsən Əli ibn Əhməd ibn Muhəmməd əl-Vahidi ən-Nisaburi olub vəfatı hicri 468-ci ilə təsadüf edir. Bax. İbn Xəlliqan. Vəfəyatul-ə'yan və ənəbu əbnaiz-zaman. thq. İhsan Abbas. Beyrut 1968-1972, III/ 303.

⁹ Qəzzali. İhya, I/139.

¹⁰ Ömer Nasuhi Bilmenin ifadəsinə görə Vahidi təfsir çalışmalarında əsasən rəvayət metodundan istifadə etmişdir. Bax. Bilmen. Böyük Tefsir Tarihi, I/249-251.

Təfsir elmindən bəhs edərkən “nəqlə əsaslandığı üçün bu elmdə ağla və düşünməyə çox yer yoxdur və bu elmi əldə etmək üçün əzbər qabiliyyəti kifayətdir” deyən Qəzzali, Qur'anın rəy ilə yozumu məsələsində əvvəlkindən fərqli bir mövqe ilə çıxış edir. Qur'an ayələrinin mənalarının rəvayətlə gələn açıqlamalarla məhdudlaşdırılmamalı olduğunu bildirərək müəyyən qaydalar çərçivəsində rəylə təfsirin gərəkli olduğunu ifadə edir. Qur'anın rəylə təfsirinin məqbul olmadığını göstərən rəvayətləri tənqid edərək onlara fərqli perspektivdən baxılmalı olduğunu bildirir. O rəvayətlərdən biri Həzrəti Peyğəmbərdən nəql olunan bu hədisdir: “Qur'anı öz görüşünə görə təfsir edən kəs cəhənnəmdəki yerinə hazırlaşsın.”¹¹ Qəzzali bu kimi rəvayətlərə əsaslanaraq Qur'anın yozumundakı genişliyi qəbul etməyənləri mühafizəkar müfəssirlər və zahirçi müfəssirlər adlandırır. Ona görə, yuxarıdakı rəvayət Peyğəmbərdən və səhabədən gələn başqa rəvayətlərlə uyğunlaşmır.

Qəzzaliyə görə Qur'anın rəylə təfsirini qəbul etməyən zahirçi müfəssirlərin iddiaları doğrudursa, o zaman, nəql olunan təfsirləri əzbərləməkdən başqa Qur'anı anlamağa çalışmağın heç bir qiyməti yoxdur. Ona görə, Qur'anın zahirçi müfəssirlərin etdiyi tərcümədən başqa bir mənasının olmadığını iddia edənlər əslində öz anlayışlarının nə qədər qıt və dayaz olduğunu nümayiş etdirirlər. ¹²Qəzzali qeyd olunan rəvayətlərdəki fikirləri yenə başqa rəvayətlərlə və ayələrlə müqayisə edərək Qur'anın mənalarının sadəcə nəql vasitəsilə gələnlərdən ibarət olmadığını isbat etməyə çalışır və sonda belə deyir: “Qur'anın anlaşılması ilə bağlı qeyd etdiyimiz bu dəlillər o xəyalı (yəni qarşı tərəfin iddiasını) çürütmüşdür. Xülasə olaraq, təvildə eşitməyə əsaslanan məlumatların şərt qoşulması batildir. Hər kəsin öz anlayış qabiliyyəti və ağılı miqdarında Qur'andan istinbat etməsi və məna çıxarması caizdir.”¹³ Bu baxımdan o, Qur'anı rəylə təfsirdən çəkindirən rəvayətlərə ehtiyatlı bir şəkildə yanaşılmalı olduğunu bildirir. Ona görə, həmin rəvayətlərdəki rəydən məqsəd əsassız rəydir ki, bu da təfsirçinin şəxsi arzu və istəklərinə əsaslanır. Qəzzali rəyin bu növü haqqında belə deyir: “Bu caiz deyil. Çünki öz batil məqsədləri naminə insanları aldatmaq və onları batil məzhəblərinə yönləndirmək üçün bəzən Batinilər də ayələri belə təfsir edirlər. Onlar nəzərdə tutulan mənənin o olmadığını bilə-bilə Qur'an ayələrini öz görüşləri və məzhəblərinin mənfəətləri istiqamətində təvil etməyə çalışırlar.”¹⁴

Qəzzali bəzi məqamlarda daha da irəliyə gedərək Qur'an ayələrinin çoxmənalılığını müdafiə edir. Bununla da əslində Təfsirin sadəcə nəqlə əsaslanan bir elm olmadığını və onun missiyasının çox əhatəli olduğunu diqqətə çatdırır. Belə ki, o, ayələrin məna təbəqələrinin çox olduğunu qeyd edir və bu düşüncəsini Peyğəmbərdən və İslam böyüklərindən gələn xəbərlərlə qüvvətləndirməyə çalışır. Həzrəti Əlinin

¹¹ Tirmizi, Təfsir, 1; Nəsai. Fəzailul-Qur'an, səh. 59.

¹² Qəzzali. İhya, II, 321.

¹³ Qəzzali. İhya, II, 327.

¹⁴ Qəzzali. İhya, II, 328.

“Allahın bəxş etdiyi Qur’anı anlamaq qabiliyyəti xaricində bir şeyə sahib deyiləm” sözünü¹⁵ xatırladan Qəzzali, “əgər Qur’an ayələrinin nəql edilən təfsirdən və tərcümədən başqa mənalara olmasaydı, bu sözün mənası olmazdı” deyir.¹⁶ “Qur’anın zahiri, batni, həddi və mətləi vardır” şəklindəki Həzrəti Peyğəmbərə aid olduğunu söylədiyi rəvayəti¹⁷ də yenə bu iddianın dəlili olaraq istifadə edir. Həzrəti Əliyə aid edilən “İstəsəydim Fatiha surəsinin təfsirindən yetmiş dəvə yükü kitab yazardım”¹⁸ şəklindəki sözü ilə Əbüd-Dərdanın (ö. 32/652) “Qur’anda bir çox vəchlər olduğunu qəbul etməyən fəqih ola bilməz”¹⁹ şəklindəki sözləri Qəzzaliyə görə Qur’an ayələrinin mənalarının geniş olduğunu göstərir.²⁰ O, bu fikirlərini belə davam etdirir: “Bəzi alimlər hər ayənin altmış min mənası olduğunu, açıqlanmayan mənaların daha çox olduğunu, digərləri daha irəli gedərək Qur’anın 77200 elmi ehtiva etdiyini söyləmişlər. Çünki Qur’anın hər kəlməsi bir elmdir. Sonra bunlar da dördə vurulur. Çünki hər kəlmənin bir zahiri, bir batini, bir həddi və bir mətləi vardır.”²¹ Həzrəti Peyğəmbərin “Bəsmələni iyirmi dəfə təkrarlaması batini mənalarını düşünmək üçündür, yoxsa zahiri mənası bu qədər açıq olduğu halda o qədər təkrarlamasına gerek yox idi. İbn Məs’ud “Keçmişdəkilərin və gələcəkdəkilərin elmlərini öyrənmək istəyən, Qur’anı tədqiq etməyə davam etsin”²² buyurmuşdur. Bunları anlamaq üçün zahiri təfsir yetərli deyil.²³

¹⁵ Nəsai, “Qasəmə”, 12.

¹⁶ Qəzzali. İhya, II, 322.

¹⁷ İbn Məs’uddan nəql edilən bənzər bir rəvayətdə Hz. Peyğəmbərin belə dediyi bildirilir: “Qur’an yeddi hərf üzrə nazil olmuşdur. Onun hər ayəsinin bir zahiri və bir batni vardır.” Bax. Əbu Hatim Muhəmməd İbn Hibban.əl-İhsan fi təqribi səhihi İbn Hibban. thq. Şueyb əl-Arnəvut. Beyrut 1988, I, 276, no. 75.

¹⁸ Əbu Talib Muhəmməd ibn Əli ibn Ətiyyə əl-Məkki. Qutul-qülub fi müamələtil-məhəbub və vəsfi təriqil-mürəd ilə məqamit-tövhid. thq. Asim İbrahim əl-Kiyali. Beyrut 2005, I/92.

¹⁹ Əbu Abdullah Bədrəddin Muhəmməd ibn Abdullah əz-Zərkəşi.əl-Burhan fi ulumil-Qur’an. thq. Muhəmməd Əbu əl-Fəzl İbrahim, Beyrut 1957, II, 208; Bənzər bir rəvayət üçün bax: Əbu Bəkr Muhəmməd ibn Tayyib əl-Baqillani.əl-İntisar lil-Qur’an. thq. Muhəmməd İsam əl-Qudat. Beyrut 2001, I, 89. Bəzi mənbələrdə bu sözün Həzrəti Peyğəmbərə aid olduğu da bildirilmişdir. Bax: Əbu Muhəmməd Əbdülhaqq ibn Qalib ibn Ətiyyə əl-Əndəlus.əl-Mühərrəru-l-vəciz fi təfsiril-kitabil-əziz. thq. Əbdüssəlam Əbdüşşafi Muhəmməd. Beyrut 1422 h, I/40.

²⁰ Qəzzali. İhya, II, 323.

²¹ Bu və bənzəri rəvayətlərdə keçən və “zahir”, “batin”, “hədd” və “mətlə” şəklində ifadə edilən məna təbəqələrinin mənalara barəsində alimlər ixtilaf etmişlər. Ətraflı məlumat üçün bax. Süleyman Ateş.İşari Tefsir Okulu, səh. 30-31.

²² Bax: Əbül-Fida İsmail ibn Ömər ibn Kəsir. Fədayilul-Qur’an. Beyrut 1416 h., səh.305; Zərkəşi.əl-Burhan, I, 454; Əbül-Fəzl Cəlaləddin Əbdürrəhman ibn Əbu Bəkr əs-Süyuti.əl-İtqan fi ulumil-Qur’an. Dəməşq 2002, IV/ 226. Bəzi mənbələrdə “من أراد علم الأولين والآخرين فليثور القرآن” şəklində keçən bu sözün Həzrəti Peyğəmbərə aid olduğu da ifadə edilir. Bax. İbn Ətiyyə.əl-Mühərrəru-l-vəciz, I/36; Əbu Abdullah Muhəmməd ibn Əhməd əl-Qürtubi.əl-Cami li əhkamil-Qur’an. thq. Əhməd Bərduni və İbrahim İtfeyyış. Qahirə 1964, I/ 453; Əbu Həyyan Muhəmməd ibn Yusuf ibn Əli ibn Yusuf ibn Həyyan əl-Əndəlus.əl-Bəhrul-mühit fit-təfsir. thq. Sidqi Muhəmməd Cəmil. Beyrut 1420 h., I/ 24.

²³ Qəzzali. İhya, II, 323.

Qəzzali Cəvahirul-Qur'an adlı əsərində isə yenə özünəməxsus bir təsnifat aparmışdır. Belə ki, o Qur'anla bağlı elmləri mərifətullaha xidmət etməsi baxımından sıralamışdır. O, bu sıralamanı balıqqulağı metaforası əsasında aparır. Buna görə, əsl elm mərifətullahdır, yəni Allahın bilinməsidir. Bütün elmlər bu hədəfə çatmaq üçün bir vasitədir. Mərifətullah balıqqulağının içindəki incidir. O, balıqqulağının üz qabığından başlayaraq inciyə qədər olan təbəqələrin hər birini elmlərə bənzədir. Balıqqulağının ən üst təbəqəsindən başlayaraq inciyə qədər olan elmlər belə sıralanır:²⁴ 1. Səs və hərflərin məxrəcləri elmi; 2. Qur'an dili elmi (Qəribul-Qur'an); 3. Qur'anın ərəbi elmi (i'rabul-Qur'an, sərf, nəhv); 4. Qiraət elmi; 5. Zahirî təfsir elmi. Qəzzaliyə görə bu elmlərin hamısı eyni dəyərə sahib deyil. Qabıqdan içəriyə doğru irəlilədikcə elmlərin dəyəri artır. Zahirî təfsir elmi qabığın son təbəqəsi olmaqla birlikdə inciyə ən yaxın olanıdır. Qabığın sədəfə baxan tərəfi olduğu üçün bəzən inci ilə bənzər xüsusiyyətləri meydana gəlir. Qəzzali bu səbəblə insanların bir çoxunun zahirî təfsiri incinin özü kimi gördüklərini qeyd edərək bunun yanlış olduğuna diqqət çəkir.²⁵

Bütün bu fikirlərdən çıxan nəticəni xülasə etməli olsaq, bunları deyə bilərik: Qəzzali hər nə qədər böyük bir mütəfəkkir olsa da, onu müfəssir adlandırmaq çətindir. Onun müstəqil bir təfsir əsərinin olduğu iddia olunsa da, araşdırmalar nəticəsində bu iddianın doğru olmadığı aydın olmuşdur. Ancaq bununla birlikdə o, müxtəlif əsərlərində Qur'an, Qur'anın yozumu, təfsir və təvillə bağlı fikirlər irəli sürmüşdür.

Qəzzalının xüsusən Təfsir elmi ilə bağlı fikirlərinin zahirən bir-biri ilə uzlaşmadığı görünür. Bir kontekstdə Təfsir elmini nəqlə əsaslandığı üçün ağıla yer olmayan elm kimi görərək, onu öyrənməyin sadəcə əzbərdən ibarət olduğunu bildirir. Başqa bir kontekstdə isə Qur'anın mənalara dərin olduğunu, ancaq bilikli insanların onun dərinliklərini anlama biləcəklərini bildirir. Bu uyğunsuzluğu Qəzzalının ziddiyyətliyi kimi qələmə vermək doğru deyildir. Çünki Qəzzalının elmlərə münasibəti və onları müzakirə etməməyari çalışdığımız bu spesifik mövzudan çıxış edərək dəyərləndirilə bilməyəcək qədər sistemlidir. O, bütün elmləri mərifətullah perspektivindən dəyərləndirir və beləcə xitab etdiyi kütlənin xüsusiyyətlərinə görə fikirlər arasında bəzi fərqliliklər yaranır. Məsələn "İhya"-da insanları Allaha qulluğa yaxınlaşdırən yolları göstərməyə çalışdığı üçün insanların ömür boyu təfsir elmi ilə məşğul olmasının lüzumsuz olduğunu bildirir. Qur'an ayələrindən batini mənalara çıxaran Batiniləri və başqalarını tənqid etdiyi yerlərdə isə Təfsirin mühüm bir ixtisas sahəsi olduğunu və özünə xas qaydalarının olduğunu bildirərək bu qaydalara uyğun olmayan yozumun yanlış olduğunu bildirir. Qəzzalının qneseologiya anlayışı irfana əsaslandığı üçün bəzən də zahirçi təfsirçilərin təsəvvüfi təfsirə qarşı ittihamlarını cavablandırmağa çalışır. Bütün bu aspektlər Qəzzalının təsnifat və dəyərləndirmələrində Təfsir elmi ilə bağlı müxtəlif yanaşmaların meydana çıxmasına səbəb olur.

²⁴ Qəzzali. Cəvahirul-Qur'an və dürəruhu. Beyrut 1990, səh. 18.

²⁵ Qəzzali. Cəvahir, səh. 19.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Əbu Abdullah Bədrüddin Muḥammədibn Abdullah əz-Zərkəşi. əl-Burhan fi ulumil-Qur'an. thq. Muḥamməd Əbül-Fəzl İbrahim. Beyrut 1957.
2. Əbu Abdullah Muḥamməd ibn Əhməd əl-Qürtubi. əl-Cami li əhkamil-Qur'an. thq. Əhməd Bərduni və İbrahim İtfeyyiş. Qahirə 1964.
3. Əbu Bəkr Muḥamməd ibn Tayyib əl-Baqillani. əl-İntisar lil-Qur'an. thq. Muḥamməd İsam əl-Qudat. Beyrut 2001.
4. Əbül-Fəzl Cəlaləddin Əbdürrəhman ibn Əbu Bəkr əs-Süyuti. əl-İtqan fi ulumil-Qur'an. Dəməşq 2002.
5. Əbül-Fida İsmail ibn Ömər ibn Kəsir. Fəzailul-Qur'an. Beyrut 1416 h.
6. Əbu Hamid əl-Qəzzali. Cəvahirul-Qur'an və dürəruhu. Beyrut, 1990.
7. Əbu Hamid əl-Qəzzali. əl-Müstəsfa min ilmil-üsul, thq. Muḥamməd Süleyman əl-Əşkar. Beyrut 1997.
8. Əbu Hamid əl-Qəzzali. İhyau ülumid-din. Beyrut 2011.
9. Əbu Hatim Muḥamməd İbn Hibban. əl-İhsan fi təqribi səhihi İbn Hibban. thq. Şüeyb əl-Arnaut. Beyrut 1988.
10. Əbu Həyyan Muḥamməd ibn Yusuf ibn Həyyan əl-Əndəlus. əl-Bəhrul-mühit fit-təfsir. thq. Sidqi Muḥamməd Cəmil. Beyrut 1420 h.
11. Əbu Muḥamməd Əbdülhaqq ibn Qalib ibn Ətiyyə əl-Əndəlus, əl-Mühərrərul-vəciz fi təfsiril-kitabil-əziz. thq. Əbdüssəlam Əbdüşşafi Muḥamməd. Beyrut 1422 h.
12. Əbu Talib Muḥamməd ibn Əli ibn Ətiyyə əl-Məkki, Qutul-qulub fi müamələtil-məhbub və vəsfi təriqil-mürid ila məqamit-tövhid, thq. Asim İbrahim əl-Kiyali. Beyrut 2005.
13. İbn Xəlliqan. Vəfəyatul-ə'yan və ənbau əbnaiz-zaman. thq. İhsan Abbas. Beyrut 1968-1972.
14. Muḥamməd Tavit ət-Tancî. "Gazzâlî'ye Göre Kur'ân'ın Tefsiri". AÜİFD. Ankara 1957, VI, sy. 1-4, səh. 1-18.
15. Ömer Nasuhi Bilmen. Büyük Tefsir Tarihi: tabakatü'l-müfessirîn. Ankara 1960.
16. Süleyman Ateş. İşârî Tefsîr Okulu. Ankara 1974.
17. Zeki Duman. "İmam Gazzâlî'nin Tefsir Anlayışı, Metodu ve Tefsiri". EÜİFD. Kayseri 1989, sy. 6, səh. 61-79.

XÜLASƏ

Böyük mütəfəkkir Əbu Hamid əl-Qəzzali, İslami elmlərin bütün sahələri haqqında fikir bildirmiş, onları müəyyən prinsiplər əsasında təsnifləndirərək qiymət vermişdir. Müfəssir olmamasına baxmayaraq o, əsərlərində Qur'an, Qur'anın yozumu, təfsir və təvilə dair bir sıra fikirlər irəli sürmüşdü. Xüsusilə Təfsir elmi ilə bağlı səsləndirdiyi fikirlər bu məqaləmizin əsas mövzusunı təşkil edir. Araşdırma nəticəsində təsbit olunmuşdur ki, Qəzzalının müxtəlif əsərlərində və müxtəlif kontekstlərdə Təfsir elmi ilə bağlı ifadə etdiyi fikirləri bəzi fərqliliklərə malikdir.

RESUME

The famous Islamic theologian Abu Hamid al-Ghazali provided considerable input on almost all fields of Islamic sciences through classifying them on basic principles. He made comments about Quranic verses and its exegesis though he was not an al-Mufasssir. Al-Gazali's interpretation of the Quranic exegesis is the subject matter of this article. The result of our research is that al-Gazali's opinions on Quranic exegesis vary in different contexts of revelation.

РЕЗЮМЕ

Великий мыслитель Абу Гамид ал-Газали, высказал свое мнение о каждой области Исламских наук и оценил их классифицируя на основе определенных принципов. Несмотря на то, что он не был экзегетом, выдвинул некоторые новые идеи о Коране, толковании Корана, Экзегезе и Интерпретации в своих произведениях. Особенно его мысли об Экзегезе составляют основную тему нашей статьи. В результате исследования обнаружен, что мнения Газали которые он выразил в различных работах и контекстах имеют некоторые различия.

Çapa tövsiyə etdi: i. f. d. A. M. Şirinov

QURANİ-KƏRİMDƏ AİLƏ İLƏ ƏLAQƏDAR AYƏLƏR VƏ İSLAM DINİNİN QADIN ZORAKILIĞINA MÜNASİBƏTİ

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

Açar sözlər: ailə, qadın, ayə, münasibət, zorakılıq

Keywords: *Family, woman, Moslem, violence, attitude*

Ключевые слова: семья, женщина, ислам, отношение, насилие

Həqiqətən, ailə insana məsuliyyətləri öyrədən, onu buna alışdıran, həyatın yükünü doğru anlayışla daşmasını müəyyən edən bir müəssisədir. İnsan sadəcə yemək-içmək, sonra da ölmək üçün yaradılmamışdır. O, düşünmək, həyatın sirrini, qayəsini anlamaq və insan olaraq özündən gözlənilənləri yerinə yetirərək əbədiyyən xoşbəxt olmaq üçün yaradılmışdır. Nisa və Bəqərə surəsindəki məlum ayələrə nəzər salaq:

وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۚ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا

“Allaha ibadət edin və Ona heç bir şeyi şərik qoşmayın! Ata-anaya qohum-əqrəbaya, yetimlərə, yoxsullara, yaxın və uzaq qonum-qonşuya, yaxın (yoldaş və) dosta, (pulu qurtarıb yolda qalan) müsafirə (yolçulara), əlinizin altında olana (sahib olduğunuz qul və kənzilərə) yaxşılıq edin! Həqiqətən, Allah özünü bəyənenləri, lovğalıq edənləri sevməz!” (1, Nisa 4/36)

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ الدِّينُ وَالْآفَرُ بَيْنَ وَالتَّيْمَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

“(Ya Rəsulum!) Səndən (Allah yolunda) nə verəcəkləri haqqında soruşanlara söylə: “(Malınızdan) verəcəyiniz şey ata-anaya, (yoxsul) qohumlara, yetimlərə, miskinlərə və (pulu qurtaran) müsafirə (yolçulara) məxsusdur”. Şübhəsiz ki, Allah etdiyiniz xeyirli işi biləndir.” (1, Bəqərə2/215)

[illegible]

“(Ya Rəsulum!) De: “Gəlin Rəbbinizin sizə nələri haram etdiyini deyim: Ona heç bir şərikin qoşmayın; ata-anaya yaxşılıq edin; kəsiblik üzündən uşaqlarınızı öldürməyin. Sizin də, onların da ruzisini Biz veririk. Açıq və gizlin pis işlərə yaxın düşməyin. Allahın (qətlini) haram buyurduğu cana qıymayın (müsləman və ya əhli-zimməni haqsız yerə öldürməyin). (Allah) bunları sizə tövsiyə etmişdir ki, bəlkə, düşünüb anlayasınız!” (1, Ənam 6/151)

Hər birimizə məlumdur ki, ailə islamda ən müqəddəs bir müəssisə kimi qəbul edilmişdir. İslamda ailənin təməli üç əsas prinsip üzərində qurulmuşdur. Sevgi-mərhəmət, ədalət və ailə içində qarşılıqlı hörmət. Bunlar ailəyə xoşbəxtlik, güvən və səadət gətirən mənəvi təməl ünsürlərdir. Cənab-i Haqqın insanlara bəxş etdiyi sonsuz rəhmət və nemətlərdir.

Bu əsasların olmadığı ailədə xoşbəxtlik və güvən də olmaz. Halbuki ailə binasının bu əsaslar üzərinə qurulması, bunların davamı və qorunmaları islamın əmridir. Qurani-Kərimdə bu haqda belə buyurulmuşdur:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“Sizin üçün onlarla ünsiyyət edəsiniz deyər, öz cinsinizdən zövcələr xəlq etməsi, aranızda (dostluq) sevgi və mərhəmət yaratması da Onun qüdrət əlamətlərindəndir. Həqiqətən, bunda (bu yaradılışda) düşünən bir qövmlər üçün ibrətlər vardır!” (1, ər-Rum 30/21)

Ailənin maddi yöndən aparıcı qüvvəsi ata olduğu kimi mənəvi –psixoloji yönünün məsuliyyəti ananın üzərindədir. Məhz bu psixoloji vəziyyəti taraz tutmaq üçün ailədə ata –ana,övlad münasibətləri düzgün qurulmalıdır. Qurani – Kərimdə ailə iləəlaqədar birçox ayələr vardır. Burada hüquqi hökmlərlə bağlı ayələrə ən çox Mədinədə nazil olan surələrdə rast gəlmək olar. Bu surələrdə, əsasən, şəxsi hüquq, ailə və miras hüququ ilə bağlı hökmlər öz əksini tapmışdır. O zamanlarda nazil olan ayələrin 10-u konstitusiya ilə bağlı olmuşdursa, 70 ayə ailə hüququ ilə əlaqədar olmuşdur.

Və bu ayələrin hər birində ailə, qadın, uşaqlarla bağlı bütün məsələlərə toxunulmuşdur. Məsələnburada rüşeymin ana bətnindəki haqları, ananın süd vermə haqqının ödənilməsi, ehtiyac varsa anaya- uşağı saxlamaq üçün köməkçinin tutulması, onların istər ailə daxilində, istərsədə boşanmaları halında nəfəqələrinin ödənilməsi, oğlan və qız uşaqları arasında ayrı seçkiliyin qəbul olunmaması,miras haqqında hər bir ailə üzvlərinin ayrı ayrılıqda payları (qız övladına, oğlana nisbətən iki də bir pay verilir. Bu oğlan övladına verilən bir üstünlük deyil. Bunu belə izah etmək olar ki, qızlardan fərqli olaraq oğlan övladının üzərində ailə və ata - ana məsuliyyəti olur. Və o, bütün onlara aid xərclərin öhdəsindən gəlməlidir.) haqqında məlumat verilir.

Qadın, kişi, bütün müsəlmanlar islam cəmiyyətinin üzvləridir. İslam qadın-kişi fərqi qoymadan hər ikisinin haqlarını qorumuşdur. İslamda qadın da kişi kimi hər bir haqqa sahibdir. Bura ailə, ictimai, siyasi, təlim və tərbiyə haqları aiddir. Qadın hər bir vəzifədə işləyə bilər, öz mallarını sərbəst idarə edə bilər, dava açar, vəkil tuta bilər. Və bu işlərin heç birinə ərinin qarışmağa ixtiyarı yoxdur. Ailə hüququna aid Bəqərə, Nisa, Maidə, Nur, Talaq surələrində bir çox ayələr vardır.

Qurani-Kərimdə buyurulur:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ
فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ
مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“Mömin olaraq yaxşı iş görən kişi və qadınlara əlbəttə gözəl həyat bəxş edəcək və etdikləri ən yaxşı əməllərə görə onları mütləq mükafatlandıracağıq” (1, Nəhl 16/97).

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا

“Həm kişilərdən, həm də qadınlardan mömin olaraq yaxşı işlər görənlər Cənnətə girərlər və onlara xurma çərdəyinin qırıntısı qədər haqsızlıq edilməz” (1, Nisa 4/124).

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Mömin kişilərlə mömin qadınlar bir-birinin dostlarıdır. Onlar (insanlara) yaxşı işlər görməyi buyurur, pis əməllərə qadağa qoyur, namaz qılır, zəkat verir, Allaha və Onun Elçisinə itaət edirlər. Allah onlara rəhm edəcəkdir. Həqiqətən, Allah Qüdrətlidir, Müdrikdir” (1, Tövbə 9/71).

وَعَاثِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

“Qadınlarla gözəl (Allahın buyurduğu kimi) rəftar edin.” (1, Nisa 4/19)

إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ

“(Kişilərin) qadınlar üzərində (şəriətə) müvafiq haqları olduğu kimi onların da (kişilər üzərində) haqları vardır” (1, Bəqərə2/228).

Ailənin daim sağlam qalmasının sirri ailə üzvlərinin vəzifələrini qarşılıqlı şəkildə yerinə yetirmələrindən asılıdır. İslam şəriəti hər iki tərəfə bir-birlərinin üzərinə düşən qarşılıqlı hüquqlar vermişdir. Belə ki, bu hüquqların qorunması həmin müəssisənin sabit olmasını və davam etməsini təmin edir. Həmçinin islam şəriəti hər iki tərəfin öhdəsinə düşən vəzifəsini yerinə yetirməyə və bəzi hallarda qarşı tərəfin haqsızlığına dözməyə də təşviq etmişdir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْجِبَارَةُ

“Ey iman gətirənlər! Özünüzü və ailənizi yanacağı insanlar və daşlar olan oddan qoruyun” (1, Təhrim 66/6).

إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۚ أَلَا ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ

“Siz də Ondan başqa istədiyinizə ibadət edin!” De: “Əsl ziyan çəkənlər (axirəti əldən verənlər) qiyamət günü özlərini və ailələrini (özlərinə bağlı olanları) ziyana uğradanlardır. Bax, açıq-aşkar ziyan budur!” (1, Zumər 39/15)

İnsanlığın və cəmiyyətin var olması üçün ailə nə qədər əhəmiyyətlidirsə, bunun əsl olan evlənmə də bir o qədər əhəmiyyətliyədir. Məhz buna görə də islamda nikahın bir sıra mühüm şərtləri vardır.

İslamda talaq məsələsi zərurət anlarında müraciət olunan, başqa vaxt xoş qarşılanmayan bir məsələ olduğu üçün birdən artıq evlilik halında bəzi şərtlərə də müraciət olunur.

...فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثَلِيَّ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْلَمُوا فَوَاحِدَةً

“Onda xoşunuza gələn (halal) qadınlardan ikisi, üçü və dördü ilə evlənin. Əgər (o qadınlarla) ədalətlə dolanmayacağınızdan qorxursunuzsa, onda (onlardan) biri ilə və yaxud sahib olduğunuz cariylərlə (kifayətlənin)” (1, Nisa 4/3).

Məlumdur ki, birdən artıq qadın arasında ədaləti təmin etmək olduqca çətin və müşkül bir məsələdir. Qadının kişi üzərində olan digər haqqı əgər kişinin başqa arvadı varsa, onunla digər qadınları arasında ədalətli olmasıdır. Kişi qadınları arasında hər şeydə ədalətli olmalıdır. Onun bu hüquqları pozmağa haqqı yoxdur. Çünki Qurani-Kərim bunu haram etmişdir.

Bu barədə Nisa surəsinin 129-cu ayəsində buyrulur:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوا كَالْمُعَلَقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

“Siz nə qədər çox istəsəniz də, heç vaxt arvadlar arasında ədalətlə rəftar etməyi bacarmazsınız. Barı, (birisinə) tamamilə meyl göstərüb, digərini asılı vəziyyətdə (nə ərli kimi ərli, nə də boşanmış kimi boşanmış) qoymayın. Əgər özünüzlü islah edib (belə hərəkətlərdən) çəkinsəniz (Allah sizi bağışlar). Həqiqətən, Allah bağışlayandır, rəhm edəndir!” (1, Nisa 3/129)

İslam qanuni (məşru) evlənmənin xaricində kişi ilə qadın arasındakı münasibəti, əlaqəni cirkın bir hərəkət kimi bildirməklə kifayətlənməmiş, bunları ağır bir günah sayaraq haram qılmışdır.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

“Həqiqətən, Allah (Quranda insanlara) ədalətli olmağı, yaxşılıq etməyi, qohumlara (haqqını) verməyi (kasıb qohum-əqrəbaya şəriətin vacib bildiyi tərzdə əl tutmağı) buyurar, zina etməyi, pis işlər görməyi və zülm etməyi isə qadağan edir. (Allah) sizə düşünüb ibrət alarsınız deyər, belə öyüd-nəsihət verir!” (1, Nəhl 16/90)

İslamda valideynlər ilə övladlar arasında da müəyyən edilmiş haqq və məsuliyyətlər vardır. Valideynlər övladlarını gözəl tərbiyə edib, onları psixoloji və fiziki cəhətdən sağlam böyütməklə, övladlar da öz növbələrində böyüyüb valideynləri yaşlandıqda onlara baxmaqla məsuldurlar. Qurani –Kərim bu məsələyə də toxunmuşdur.

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا مَعْرُوفًا ۚ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

“Rəbbin yalnız Ona ibadət etməyi və valideynlərə yaxşılıq etməyi (onlara yaxşı baxıb gözəl davranmağı) buyurmuşdur. Əgər onların biri və ya hər ikisi sənin yanında (yaşayıb) qocalığın ən düşkün çağına yetərsə, onlara: “Uf!” belə demə, üstlərinə qışqırıb acı söz söyləmə. Onlarla xoş danış!” (1, İsra 17/23)

Övladlar dərk eləməlidirlər ki, valideynlərinin zəhməti ilə boya-başa çatırlar. Övladlar da vaxtı gəldikdə valideynlərinə kömək etməyi arxa plana atmamalıdırlar.

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالَهُ فِي غَمٍّ إِنَّ شُكْرَ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَى الْمَصِيرِ

“Biz insana ata-anasına (yaxşılıq etməyi, valideyninə yaxşı baxmağı, onlarla gözəl davranmağı) tövsiyə etdik. Anası onu (bətində) çox zəif bir halda daşımışdı. (Uşağın süddən) kəsilməsi isə iki il ərzində olur. (Biz insana buyurduq:) “Mənə və ata-anana şükür et. Axır dönüş Mənədir!” (1, Loğman 31/14)

وَأَنِ احْشَرِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبَ لَا تَرْجِعْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۚ وَأَتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ۚ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

“Əgər (ata-anan) bilmədiyin bir şeyi Mənə şərik qoşmağına cəhd göstərsələr, (bu işdə) onlara itaət etmə. (Qalan) dünya işlərində onlarla gözəl keçin (onlara itaət et). Tövbə edib Mənə tərəf dönmələrin (islami qəbul edənlərin) yolunu tut. Sonra (qiyamət günü) Mənim hüzuruma qayıdacaqsınız. Mən də (dünyada) nə etdiklərinizi (bir-bir) sizə xəbər verəcəyəm!” (1, Loğman 31/15)

Bir insan bütün insanlara qarşı xoş davrandığı, yaxşılıq və hörmət etdiyi bir halda, ata-anasına qarşı etinasızlıq göstərsə, əlbəttə ki, onun nin yaxşılıq niyyəti ilə elədiklərinin heç bir mənası olmaz.

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا وَاصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي... تَرَضَاهُ

“Biz insana ata-anasına yaxşılıq etməyi (valideynlərilə gözəl davranmağı, onlara yaxşı baxmağı) tövsiyə etdik. Çünki anası onu (doqquz ay bətnində) zəhmətlə gəzdirmiş, əziyyətlə doğmuşdur. Onunla (ana bətnində) daşınma və (süddən) kəsilmə müddəti otuz aydır. Nəhayət, (insan) kamillik həddinə yetişib qırx yaşa çatdıqda belə deyər: “Ey Rəbbim! Mənə həm mənim özümə, həm də ata-anama əta etdiyin nemətə şükür etmək və Sənə xoş gedəcək yaxşı əməl etmək üçün ilham ver, nəslimi əməlisaleh et” (1, Əhqaf 46/15).

Ailənin hüuru, birliyinin güclənməsi və ahəngli bir həyatın varlığı üçün qeyd etdiyimiz kimi bir sıra ünsürlərə riayət edilməlidir. Çünki bunlar ailəni sarsıntılardan qoruyan səbəblərdəndir. İslamiyyət bu səbəblərə böyük əhəmiyyət vermişdir. Nikahdan əvvəlki vəzifələr tərəflərin bir-birilərini tanımaları, hitbə, kəfaət (bərabərlik), müsavat və mehirdir. Mehir xanımın kişi üzərindəki haqqıdır. İslam kişi tərəfindən bəlli bir məbləğin qadına verilməsini əsas hesab etmişdir. Bu məbləğ sadəcə qadının haqqıdır. O, ehtiyacı üçün o məbləği istədiyi kimi sərf edər, əgər istəyərsə, bu haqqı almayıb ərinə bağışlaya bilər.

وَأْتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا

“Qadınlarınızın mehlələrini könül xoşluğuyla verin! Əgər onlar qəlbən, öz razılıqları ilə bundan sizə bir şey bağışlasalar, onu halal olaraq, nuşcanlıqla yeyin!” (1, Nisa 4/4)

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

Bu ayələrdən açıq-aydın məlum olur ki, islam dini ailəyə layiq olduğu qiyməti vermiş və bu müqəddəs müəssisəni hər cür zərərlərdən qorumuşdur. Çünki ailə cəmiyyət binasının təməlidir. İslamın ailəyə verdiyi yüksək dəyərin ən açıq dəlillərindən biri də Qurani-Kərimin ailə ilə bağlı bəyan və hökmlərinin cəmiyyət həyatının hər hansı bir qismi ilə əlaqəli hökmlərdən daha çox olmasıdır. İnsanlar ailə ilə bağlı böyük məsuliyyətlər daşıyırlar. Onları bu məsuliyyətlərin öhdəsindən

gəlməyə uyğun yetişdirmək üçün lazımı bir mühitün olması zəruridir. İnsanı bu həyata hazırlayacaq, öyrədəcək ilk və ən vacib müəssisə məbəəd, cəmiyyət və məktəbdən də əvvəl təbii ki, ailədir. İnsan bu kiçik cəmiyyət və çevrədə özünü hər yönü ilə daha böyük və daha ağır məsuliyyətləri yüklənməyə hazırlayır. Çevrənin dairəsi genişləndikcə məsuliyyətlər də genişlənir. Və bu zaman insanın, insanlara faydalı olması təcrübəsi artar, görüş və düşüncə üfqi yüksəlir, qabiliyyət və mərhəmət baxımından yüksək pilləyə ucalır.

Bütün ailə ilə bağlı ayələrin hər birini burada incələmək mümkün olmasa da, qeyd olunmuş ayələrə istinad edərək deyə bilərik ki, islam dini ailəyə, qadınlara qarşı pis münasibəti, zorakılığı qadağan edir. İslam dini sülh və barış dinidir. İnsanlardan həmişə yaxşılıq etməyi, pisliliklərdən çəkinməyi və çəkəndirməyi istəmişdir (1, Bəqərə-1\208). İslam dini bütün canlılarla mülayim davranmağı əmr edərək zülm etməyi qadağan etmişdir. “Zülm edənlərə meyl etməyin” (1, Hud -113) Yaxşılıqla pisliliyin eyni olmadığını vurğulayan Allah, gözəl işlər görənləri sevdiyini bildirir. “Allah yaxşılıq edənləri sevər” (1, Ali-İmran- 134). Və bununla yanaşı qadın- kişi ayrışdırılışını salmadan insanlarla xoş rəftar etməyi, zülmədən, şiddətdən uzaqlaşmağı tövsiyə edərək sağlam ailə, cəmiyyət naminə əsasən qadınlarla yaxşı davranmağı əmr edir. “Qadınlarla gözəl rəftar edin” (1,Nisa 4\19).

Təəssüflər olsun ki, bəzi ailələrdə baş verən anlaşılmazlıqlar şiddətlə nəticələnir. Və bu şiddətdən əziyyət çəkən təbii ki, qadınlar və uşaqlardır. Qadınlara qarşı zorakılıq faktlarının sayı durmadan artır. Zorakılıq qadınlara öz potensialından istifadə etməyə imkan vermir və iqtisadi inkişafı da məhdudlaşdırır.

Acınacaqlı bir haldır ki, fiziki zorakılıqla yanaşı qadınlar həm də mənəvi - psixoloji və iqtisadi-seksual zorakılığa da məruz qalırlar. Psixi və seksual zorakılıq demək olar ki, daha ağır bir zorakılıq növüdür.

Demək olar, fiziki zorakılığın bir növü də laqeydlikdir. Laqeydlik əsasən uşaqların da məruz qaldığı bir istismardır. Və bu istismarın nəticəsində də insanların həyata baxışı mənfi surətdə dəyişir. Və bu dəyişiklik nəticəsində ailədə anlaşılmazlıqlar başlanır. Bəzi kişilər evdə söz keçirməyin yeganə yolu kimi döyməyi, hədə qorxu gəlməyi üstün hesab edirlər. Bunun nə qədər acı bir nəticə verəcəyini düşünməzlər ki, zorakılığa məruz qalmış qadın bunun əvəzini, kinini, nifrətini, hirsini başqa birindən və ya elə öz ailəsində ondan zəif olan üzvlərindən çıxır. Bunun nəticəsində də ailədəki birlik, sevgi hisslərinin yerini başqa neqativ hisslər tutur. Ailədəki zorakılıq qısa müddətli davam etsə də bu uzun müddətli bir xaos səbəb olur. Bu da ərlə arvadın biri- birinə nifrət bəsləmələrinə, övladlarının sevgidən uzaq böyüməsinə, psixologiyalarının pozulmasına səbəb olur. Belə bir mühitdə yaşayan uşaqlar isə cəmiyyətdə özlərinə yer tapa bilmirlər. İctimai və fiziki zorakılığın qarşısının alınmasında ailənin üzərinə böyük məsuliyyətlər düşür. Çünki, aparılan tədqiqatlardan görünür ki, cinayətkarların əksəriyyəti zorakılığın hakim olduğu ailələrdən çıxır.

İslamı gözəndən salmaq istəyən dindən uzaqlar Qurani –Kərimdə qadınların döyülməsi barədə hökmün olduğunu qeyd edirlər.

“Özbaşınalıq etməyə qorxduğunuz qadınlara nəsihət edin, (yola gəlməzsə) yatağınızı ayırın və döyün! Sizə itaət etdikdə isə onlara (daha əziyyət etmək üçün) başqa yol axtarmayın. Əlbəttə allah ucadır, böyükdür”. Onlar qeyd etdiyimiz Nisa surəsinin 34-cü ayəsində “vadribuhunnə” felinin əsli olan darabə felini qeyd edirlər. Darabə felinin 35-dən çox mənası vardır (vurmaq, döymək, çıxmaq, ayırmaq, bölmək, səyahətə çıxmaq, əhəmiyyət verməmək və s.). Ayədə keçən bu feli qeyd olunan mənaların hər biri ilə mənalandırır ayəni izah etmək olar. Nisa surəsinin 94 və 101-ci ayələrində “darabə” felinin mənası səfərə çıxmaq və uzaqlaşmaq kimi qeyd olunmuşdur. Ali İmran surəsinin 156-cı ayəsində də bu kəlmə səfərə çıxmaq mənasında qeyd edilmişdir. Buna bir çox misallar da əlavə etmək olar. Məntiqlə düşünsək görərik ki, bu kəlməni uzaqlaşmaq kimi qəbul etmək daha məqsədə uyğundur. Bu zaman hər iki tərəf öz səhvlərini anlayarlar. Təbii ki, bir müddət ayrı qalmaq döyülməkdən yaxşıdır. Belə olduqda qadın yoldaşına qarşı nifrət deyil, əksinə peşmançılıq hissi duyacaqdır. Hər birimizə yaxşı məlumdur ki, insan ona şiddət göstərən şəxsə qarşı həmişə kinli və qərəzli olur.

Qadının ərinin üzərində, ərin də qadının üzərində müəyyən haqları olduğu bildirildiyi halda, kişilərin haqları üzərinə qadını döymək haqqını əlavə etmək qadın hüquqlarının tapdanması deməkdir. Halbuki, islama görə yemək bişirmək, evi təmizləmək, paltarları yumaq, işləyib evə kömək etmək, uşaqlara təkcə baxmaq və s. kimi işlər qadının haqqı olmadığı halda, bunları sevərək yerinə yetirən qadını döyməyə islam necə icazə verə bilər?

Burada əsasən zorakılığı meydana gətirən səbəblərdən danışmaq istərdik. Əsasən bu halları səbəb kimi qeyd etmək yerinə düşərdi:

- Erkən nikah, vətəndaş nikahı, dini nikah- əsasən siğə;
- Savadsızlıq;
- Öz haqlarını hüquqlarını bilməmək;
- Maddi cəhətdən kiməsə möhtac olmaq.

İslam qanunsuz nikahın əleyhinədir. Bu belə olmasaydı siğə nikahı nəticəsində dünyaya gələn uşaqlara miras düşərdi. Bu haqda bir çox dini ədəbiyyatlarda məlumat verilmişdir.

İslam savadsızlığın, cahilliyin və əxlaqsızlığın əleyhinədir. Bu haqda bir çox hədislər və ayələr mövcuddur. Lakin bir hədisi misal gətirmək istərdim. “Xeyirli ata o kəsdir ki, iki və daha artıq qız uşağını tərbiyəvi şəkildə böyüdən, təhsilini təmin edən və layiqli bir şəxslə ailə qurmasınasərait yaradandır”(5,243). Bu hədisdən anlaşılır ki, islam ailədaxili tərbiyəyə, təhsilə, sağlam təməl üzərində qurulan ailəyə nə qədər əhəmiyyət verir.

İslam uşaq ana bətnində rüşeymikən belə onun istər qız, istər oğlan olsun haqlarını tanıyır, anaya və uşağa bilərək və ya bilməyərəkdən vurulan ziyanın təzminatını tələb edir. Əksinə oğlan uşağına deyil, ailədə qız uşağına üstünlük verərək ayrışçəkiliyi qadağan edir. Belə bir mühitdə, ailədə böyüyən qız təbii ki, gələcəkdə ona verilən bütün haqları və hüquqları biləcək, özünə qarşı düzgün rəftarı tələb edəcəkdir.

İslamda qadınlar heç bir kişidən asılı olmayan vəziyyətdə alış-veriş edib öz sərmayələrinin istədikləri yerə yatırıb, mənfəət əldə edə bilərlər. Bu günün ifadəsi ilə desək sahibkar qadın ola bilərlər. Buna misal olaraq 1400 il bundan əvvəl Həzrəti Xədicənin fəaliyyətini göstərmək olar. Belə ki, Həzrəti Məryəmdən sonra ikinci qadındır ki, öz əməllərinə görə Cənnətlə müjdələnmişdir (5,132). O, uzun illər ərzində qazandığı mal-mülkünü, islamiyyətin ilk illərində müsəlmanların yolunda xərcləmişdir.

Hər birimizə məlumdur ki, müasir dövrümüzdə bir çox dini cərəyanlar inkişaf etmişdir. Bu cərəyanların yanlış dini təbliğatı islam dini ilə əlaqəli səf düşüncələrin meydana gəlməsinə səbəb olmuşdur. Bu problemlərin qarşısını almaq üçün bir sıra təkliflər vermək istərdik.

1. Erkən yaşlarda və qanunsuz (bura “siğə” nikahı aiddir) nikahların qarşısı alınmalıdır. Dövlət qurumları ilə yanaşı dinşünaslarımız, ziyalı təbəqənin nümayəndələri mümkün qədər istər orta təhsil məktəblərində, istərsədə ali təhsil ocaqlarında gənclərimizi bu məsələ ilə bağlı maarifləndirməlidirlər.

2. Savadsızlığın, cahilliyin və əxlaqsızlığın acı nəticələrini gənclərimizə başa salmaqla, işıqlı gələcəyimizin təminatçısı kimi sağlam düşüncəli və əxlaqlı cəmiyyətlə bərabər, yüksək təhsilin vacibliyini aşılamaq lazımdır. Çünki savadlı ana savadlı övlad, savadlı övlad isə bizim gələcəyimizdir. Azərbaycanın bəzi bölgələrində qız uşaqlarının təhsil almasına valideynləri mane olur və bunu dinlə əlaqələndirirlər. Bu heç də belə deyildir Hz. Peyğəmərin gözəl bir hədidsi var. “Elm dalınca çınə belə gedin” (2,156). Qeyd etmək yerinə düşərdi ki, biz dinşünasların ən ümdə vəzifələrindən biri odur ki, bu qəbildən olan şəxlərə aydınlıq gətirsinlər ki, islam elm savad tərəqqi dinidir.

3. Çox yaxşı olardı ki, qızlar ailə qurmazdan əvvəl müəyyən konsultasiyalarda iştirak etsinlər. Və burada özlərinin haqlarını, öhdəliklərinə düşən vəzifələri, ana, həyat yoldaşı olmağın məsuliyyətini dərk etsinlər. Öz secimlərində ailənin, mütəxəsislərin mənfəi - müsbət rəylərini nəzərə alsınlar. Yolun yarısında kənə qayıtsınlar. Nəinki, ailə qurub, bir övlad dünyaya gətirdikdən sonra. Məlumdur ki, bu məsələlərin çoxunun bu həddə çatması ətraf mühitin sərt, qınaq reaksiyasından irəli gəlir. Lakin vaxtında müəyyən iradları görən hər bir gənc qız, qətiyyətlə öz taleyi haqqında qərar vermək ixtiyarındadır. Bu belə olarsa müəyyən qədər durmadan sayı artan boşanmaların sayı da azalar.

4. Öz düzənini qurmaq istəyən qadınlara şərait yaradılmalıdır ki, onlar öz əziyyətləri ilə ruzilərini qazansınlar. Belə olduqda işsizliyin, əxlaqsızlığın, dilənçiliyin də sayı azalar. Bu o demək deyildir ki, hər bir qadın sahibkar mövqeyində olmalıdır. Kimin gücü hansı işə çatırsa həmin işlə məşğul olub, ailəsinə kömək olmalıdır.

Müasir alimlərin bəziləri Həzrəti Peyğəmbərin “Vida xütbəsi”ni İslamın “insan haqları” və ya “qadın haqları” bəyannaməsi olduğunu bildirirlər. İnsanların mallarının, canlarının, namuslarının toxunulmazlığının qeyd edildiyi bu xütbənin tarixdə ilk dəfə cərətan edən bir hadisə olduğu xəbər verilir. “Vida” xütbəsində Həzrəti Peyğəmbər: “Ey insanlar! Qadınların haqlarına riayət etməyinizi və bu

məsələdə Allahdan qorxmağınızı tövsiyə edirəm. Qadınlar sizə Allahın əmanətidir”, - deyə buyurur(5,452).

Allah Qurani –Kərimdə əmanətlə bağlı belə buyurur. “ Əmanətə xəyanət edən şəxs, qiyamət günü xəyanət etdiyi seylə gələr”.

Unutmamaq lazımdır ki, İslam dininin məqsədi dövlətin nüvəsini təşkil edən ailəni möhkəmləndirmək, möhkəm sütunlar üzərində davam etməsini təmin etmək, dağılmasının qarşısını almaqdır.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Qurani Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z. M. Bünyadov; V. M. Məmmədəliyev. Bakı: Qismət, 2004, 607s
2. Həmidullah Məhəmməd. İslama giriş. Bakı: Qismət, 2006, 336s.
3. İslam təhriflərə cavab. Bakı: Az. Dövlət kitab palatası, 1997, 133s.
4. Məmmədəliyev V. M. İslam qısa məlumat kitabı. Bakı Az. dövl. nəşr. 1985, 162 s.
5. Ansiklopedik böyük islam ilmi hali. İstanbul: Çağaloğlu, 1979, 713s.
6. Гразневич П. В. Происхождение Ислама. Донецк 1980, 156 стр.

XÜLASƏ

QURANİ-KƏRİMDƏ AİLƏ İLƏ ƏLAQƏDAR AYƏLƏR VƏ İSLAMIN QADIN ZORAKILIĞINA MÜNASİBƏTİ

İslam dini ailəyə və qadına layiq olduğu qiyməti vermiş və bu müqəddəs müəssisəni hər cür zərərlərdən qorumuşdur. Çünki ailə cəmiyyət binasının təməlidir. İslamın ailəyə verdiyi yüksək dəyərin ən açıq dəlillərindən biri də Qurani-Kərimin ailə ilə bağlı bəyan və hökmlərinin olmasıdır. Burada islamın qadına qarşı olunan zorakılığa mənfi münasibəti də əks olunmuşdur.

РЕЗЮМЕ

СВЯЗАННЫЕ С СЕМЬЕЙ «АЙАТЫ» В КОРАНЕ И ОТНОШЕНИЕ ИСЛАМА К ЖЕНСКОМУ НАСИЛИЮ

Исламская религия дала заслуженную оценку семье и женщине, и оберегала это священное учреждение от всех вред, поскольку семья – это основа общества.

Одним из самых ярких факторов высокой оценки семьи, которую представила Исламская религия – это также наличие высказываний и приговоров, связанных с семьей. Здесь, также отражено отрицательное отношение Ислама к женскому насилию.

RESUME

KORANIC VERSES RELATED TO FAMILY AND ISLAM'S ATTITUDE TOWARDS VIOLENCE AGAINST WOMAN

For the reason that family is the basis society, Islam has given family and woman dignity and protected this sacred institution from all wills. One of the clear evidence of women's significance in Islam is that the Koran includes numerous statements and legal rulings concerning family. The negative attitude of Islam towards violence against women is reflected here too.

SON İLLƏRDƏ AZƏRBAYCANDA NƏŞR OLUNMUŞ ƏRƏB DİLİ DƏRSLİKLƏRİ

Dosent Solmaz Nəmət qızı Hüseynova
BDU, İlahiyyat fakültəsi

Açar sözlər: ərəb dili, dərslik, tədris prosesi

Key words: Arabic language, textbook, the teaching process

Ключевые слова: арабский язык, учебник, учебный процесс

Azərbaycanla ərəb ölkələri arasında əlaqələr get-gedə daha da genişlənir və güvvətlənir. Müsəlmanların sıx yaşadığı ölkəmizdə ərəb dilini, ədəbiyyatını və xüsusən Qurani-Kərimi gözəl bilənlər olmuşdur və indi də vardır. Son vaxtlar ərəb turistlərinin vətənimizə axın etməsi də bu dilin yüksək səviyyədə tədrisi və öyrənilməsi üçün şərait yaradır. Əlbəttə, bizdə ərəb dilinin tədrisi üçün çox səviyyəli dolğun dərsliklər vardır. Lakin zaman keçdikcə bu dərsliklərin mətnləri köhnəlir, məzmunca dövrə uyğun gəlmir. Qrammatikanın izahında da yeniliklər tələb olunur. Çünki əvvəllər bir sıra xarici Şərq ölkələrindən, xüsusən ərəb ölkələrindən nə qrammatika kitablarını, nə də hər hansı bir ədəbiyyat nümunəsini heç də asan gətirmək olmurdu. Təbii haldır ki, istənilən dili öyrənən ali məktəb tələbəsi, yaxud digər bir şəxs həmin dildə daha tez danışmaq istəyir. Bu, ərəb dilini öyrənənlərə də tam şəkildə aiddir. Ancaq hər hansı bir dilin, xüsusən də ərəb dilinin qrammatik qaydalarını bilmədən o dildə savadlı danışmaq qeyri-mümkündür. Həm də ərəb dilini yaxşı öyrənməyə nail olduqda, onun ləhcələrini də bir-iki, ən çətinlərini altı aya öyrənmək mümkündür.

Ərəb dilini tək başına, yəni bu dili yüksək səviyyədə bilən və ən azından müəyyən yerə qədər istiqamət göstərən müəllim olmadan öyrənmək olmaz. Müəllimin əlində isə sözsüz ki sanballı dərsliklər olmalıdır. Son zamanlar əlimizdə olan dərsliklərə bir sıra dərsliklər də əlavə olunmuşdur. Bu dərsliklər əsasən Səudiyyə Ərəbistanında nəşr edilmişdir və "اللغة العربية لغير الناطقين بها" silsiləsində təqdim edilir. Onlardan biri "دروس العربية" hicri təqvimilə 1432-ci ildə iri bir kitab şəklində nəşr olunub, lakin bir neçə cildi əhatə edir (6, 643 s.) İkincisi isə "العربية بين يديك" (Ərəb dili sənin qarşında) adlanır və iki kitab şəklində təqdim olunub (7). Bunların biri tələbə kitabı (7, 402 s.), ikincisi isə müəllim kitabı (7, 403 s.) adlanır. Kitab 2005-ci ildə nəşr olunub. Ərəb dilinin hərflərini, qrammatik qaydalarını öyrəndikdən sonra bu dərsliklərdən istifadə etmək çox faydalıdır. Çünki bu kitablarda sözlər şəkillərlə açıqlanır, qrammatik qaydalar bizim dərsliklərdə olduğu kimi müqayisəli şəkildə deyil, sırf klassik ərəb qrammatikasına əsaslanaraq izah edilir. Kitablار yalnız ərəb dilindədir. Mövzular çox müxtəlifdir - onlar mənzil, iqtisad, din, ailə, səfər və s. əhatə edir. Verilən fotosəkillər

də həm tələbəni maraqlandırır, həm də təzə sözlərin yadda qalmasına, fikirlərin cümlə şəklində ifadəsinə çox kömək edir.

Son vaxtlar Bakıda da bir neçə ərəb dili dərslisi işıq üzü görmüşdür. Bunlardan bəziləri orta məktəblərdə tədris üçün nəzərdə tutulmuşdur. Ali məktəblərdə ərəb dilinin tədrisi üçün istifadə edilməsi tövsiyə edilən kitablardan biri (في تعليم العربية لغير العرب) "الطريق الى العربية العرب" ərəb dilinə yol (qeyri-ərəblərə ərəb dilinin tədrisi) adlanır. Dərslinin 2016-cı ildə çap olunmuş I hissəsi oxuculara təqdim olunur və onun altı hissədən ibarət olacağı bildirilir. Kitab çox nəfis şəkildə nəşr olunmuş, rəngli şəkillərdən istifadə edilmiş, həmin şəkillərin yanında onların ərəbcə adları verilmişdir ki, bu da kəlmələrin daha yaxşı mənimsənilməsinə və əzbərlənilib yadda saxlanmasına zəmin yaradır. Kitab bütövlüklə ərəb dilindədir. Lakin dərslinin bütün hissələri əlimizdə olmadığı üçün onun haqqında konkret fikir söyləmək çətindir. Qafqaz universitetində hazırlanıb nəşr edilmiş bu dərslük Azərbaycanda nəşr edilmiş ərəb dili dərslərinə yaxşı bir əlavədir. Fikrimizcə, bu kitabdan əlavə dərs vəsaiti kimi istifadə edilməsi dilin daha tez və yaxşı öyrənilməsinə kömək edər, çünki bu dərslükdən (I hissə) ərəb dilindən müəyyən dərəcədə xəbəri olanlar istifadə edə bilər.

Ərəb dilini tədris edən bir müəllim kimi diqqətimi cəlb edən 2015-ci ildə Elm və Təhsil nəşriyyatı tərəfindən nəşr olunmuş ərəb dili dərslisi barəsində daha ətraflı danışmaq istədim. Dərslinin hər iki müəllifi K. Məmmədova və T. Əkbərova ərəb dili müəllimləridir. Yəqin ki, kitabın bu cür sanballı, anlaşılıqlı və maraqlı olmasına ilk səbəb budur. Kitabın müqəddiməsində qeyd edilir ki, bu dərslük Şərqsünaslıq fakültəsinin fars, türk və ibrili dillər şöbələrində oxuyan, yəni ərəb dilini ikinci, bir-növbə qeyri-ixtisas bir dil kimi öyrənən tələbələr üçün yazılmışdır. Lakin həmin dərslükdən ərəb şöbəsinin tələbələri də böyük səmərə ilə istifadə edə bilər. Dərslük 28 dərstdən ibarətdir ki, onun altısı fonetik-ortoqrafik materialın şərhini əhatə edir. 22 dərstdə isə əsas leksik-qrammatik material izah edilir. Əlimizdə olan dərslüklərin mətnlərindən fərqli olaraq bu dərslərin mətnləri çox rəngarəng, müasir həyatla ayaqlaşan mövzuları əhatə edən mətnlərdir. Bu mətnlərin arasında həm müəlliflərin özlərinin tərtib etdiyi, həm də müxtəlif orijinal ərəb mətnlərindən götürülmüş parçalar vardır. Bunların içərisində həm ölkəmizdə, həm də ərəb ölkələrindəki iqtisadiyyat, siyasi və mədəni həyat, qədim abidələr haqqında mətnlər vardır ki, bunlar həm ərəb dilini öyrənməyə, həm də tələbənin məlumatlı olmasına və dünya görüşünün genişlənməsinə kömək edir. Mətnlərin arasında Misir ehramları, həmin ölkənin kənd təsərrüfatı, Suraxanı atəşgahı, çay dəsgahı, Kuveyt və s. haqqında maraqlı məlumatlar olan yazılar var. Lakin çox təəssüf gögürən bir haldır ki, Azərbaycan xalqı üçün ən yararlı, ümdə olan Qarabağ mövzusunə dair mətn, hətta tam bir cümlə belə yoxdur. Təmrinlərin içərisində bu mövzuya dair cəmi bir-iki ibarəyə rast gəldik. Ümidvarıq ki, gələn nəşrlərdə müəlliflər bunu nəzərə alacaq, çünki bizim tələbələr bu hadisələr haqqında öyrəndikləri xarici dildə danışib onları bir daha dünyanın yadına salmağı bacarmalıdılar.

Daha bir qeydimiz mətnləri müşayət edən lüğətlərlə bağlıdır. Bir çox dərslüklərdə olduğu kimi, burada da mətnlərdən sonra lüğətlər verilib, sözlərin bir neçə mənası

açıqlanıb. Lakin lüğətlərdə eyni kökdən olan sözlərin bir-birinin ardınca verilməsi məsləhətdir, çünki belə olduğu halda onlar tələbələrin yadında daha yaxşı qalır. Məsələn, XXV dərstdəki lüğətdə *أَنْتَجَ، أَنْتَاجٌ، مُنْتَجٌ، مُنْتَجَاتٌ* sözlərinin belə sıra ilə verilməsi məqsədə uyğun olardı (3, 208-209). Yaxud XXI dərstdə *مَلَأَ* (doldurmaq), *مَلَأَ* (doldurma) (3, 191), XX dərsin lüğətində *أَكَلَ* (yemək), *أَكْلٌ* (yemək yemə, dad), *مَأْكُولَات* (yeməklər) (3, 177) verilsəydi daha yadda qalan olardı. Belə hallara başqa mətn və tapşırıqlarda da rast gəlmək olar. Bəzi sözlərin mənalı isə tam verilmir. Məsələn, *مَطْعَمٌ* sözünün təkcə “restoran” yox, həm də “yeməxana” mənası var, *مُزَاهِقٌ* - “yetkin, həddi-buluğa çatmış” kimi tərcümə edilib, halbuki “yeniyyətə” mənası da olmalı idi ki, bunu cümlənin mənası tələb edir (3, 242). Başqa misal: *فَرَّغَ* - “boşalmaq, azad olmaq”. Bu sözün həm də “bitirmək, qurtarmaq” mənası var. *بَيَّاجَةٌ* sözünün mənası “preambula” kimi verilib. “Dibaçə” sözü bizim dildə də işlənir. Məsələn, “divanın dibaçəsi”. Ona görə də bu sözü bir qədər açıqlamaq lazımdır. Dibaçə hər hansı bir beynəlxalq müqavilənin mühüm aktının giriş hissəsidir. Demək “preambula” sözünün yanında “giriş hissəsi” sözü də verilsəydi yaxşı olardı. Kitabın bəzi yerlərində Azərbaycan dilində səhv sözlər işlənib. Məsələn, 101-ci səhifədəki lüğətdə *أَطْمِنَاتَان* sözünün mənası “sakitçilik, əminlik” kimi verilib. Doğrudur, şifahi nitqdə bəzi hallarda “xoşbəxtlik” sözü əvəzinə “xəşbəxtçilik”, “narahatlıq” əvəzinə “narahatçılıq”, “doğruluq” əvəzinə “doğruçuluq”, “sakitlik” əvəzinə “sakitçilik” sözlərinin işlədilməsinə rast gəlmək olur. Lakin bunlar ədəbi dil normalarına görə səhv variantlardır. Unutmaq olmaz ki, tələbələrə hər hansı bir xarici dil öyrətdikdə ana dilinin qayda-qanunlarına da riayət etmək vacibdir. Ümumiyyətlə, dərsləyin dili savadlı və səlistdir. Lakin bir neçə yerdə “həblər” sözü əvəzinə “tabletkakar”, “cövhar” ya “şirə” əvəzinə “sirop”, “naringi” əvəzinə “mandarin”, “hava limanı” əvəzinə “aeroport” sözlərinin işlədilməsini görürük.

Bütün bunları qeyd etməkdən məqsəd heç də kitabın qiymətini azaltmaq deyil, bunlar həmin kiçik xətalara aradan götürməklə kitabın daha sanballı olmasına kömək etməkdir.

Dərslikdə qrammatik qaydaların izahı bizim başqa azərbaycandilli və rusdilli dərsliklərimizdə olduğu kimidir (2, 684 s. ; 4, 360 s. ; 5, 314 s.). Burada feillərin morfoloji bölgüsü çox aydın və düzgün verilib. Bunların sxem-cədvəli də tərtib edilsəydi, çox yerinə düşərdi. Qrammatik qaydaların izahında nəzəri cəlb edən vacib cəhət ərəb terminlərinin işlədilməsidir, çünki qrammatik məlumat tələbələrə Azərbaycan dilində izah edilsə də, sərbəst təamamlığın ərəb dilində *المفعول المطلق*, naqis feillərin *الافعال الناقصة* və s. olduğu deyilməlidir və bununla yanaşı qrammatik terminlərin ərəb dilində səsləndirilməsini və əzbərlənməsini tələbələrdən tələb etmək lazımdır. *و* və *ذات* sözlərinin işlədilməsi də dərslikdə yaxşı izah edilib.

Çalışmalar maraqlı və məqsədyönlü tərtib olunub, onların hədəfi keçilən mövzuları daha yaxşı başa düşmək, qrammatik qaydaları hərtərəfli tətbiq etməkdir. Burada rəngarəng cümlələr, ibarə və söz birləşmələri diqqəti cəlb edir. Bunların arasında orijinal ərəb mətnləri də vardır. Çox vaxt Azərbaycan dilindəki mətnlərin ərəb dilinə tərcüməsini tələb edən tapşırıqlar verilmişdir ki, bunlarda qrammatik

mövzulara aid qaydaları işlətməklə bərabər, Azərbaycanın ədəbiyyatı, tarixi və adət-ənənələri ilə tanışlıq məqsədi güdülür. Şair Natəvan, Novruz bayramı bunlara daxil olanlardandır.

Dərslikdə Qurani-Kərimdən kiçik surələr verilir, onların tərcüməsi qeyd olunur və əzbərlənmələri tələb edilir. Bu, həm ərəb dilinin incəliklərini öyrənməyə kömək edir, həm də islam dini ilə yaxından tanışlıq üçün təməl yaradır.

Müsbət cəhətlərdən biri də təsəvvürlənməsi çətin olan bəzi feillərin təsəvvürlənmə cədvəllərinin tərtib olunmasıdır ki, bunlar felləri daha tez əzbərləməkdə və yadda saxlamaqda kömək edir.

Dərsləyin sonunda ərəbcə-Azərbaycanca lüğət verilir ki, bu da tələbələr üçün faydalıdır.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Abdin Uveys Yunis, M. Babaşlı, Q. Ocaqlı, A. Eyvazov, N. Həmidova . Ət-tariqu ilə-l-arabiyyəti (fi təlimi-l-arabiyyəti li ğeyri-l-arabi). Bakı, 2016
2. Məmmədov Ə. C. Ərəb dili dərsləyi. Bakı, 2013
3. Məmmədova K. Əkbərova T. Ərəb dili dərsləyi. Bakı, 2015
4. Мамедов А. Д. Учебник арабского языка (для студентов I курса). Баку, 1980
5. Мамедов А. Д. Учебник арабского языка (для студентов II курса). Баку, 1984
6. الدكتور 7. الدكتور ف. عبد الرحيم، دروس اللغة العربية (لغير الناطقين بها)، المدينة المنورة، 2011، مختار الطاهر حسين، الدكتور عبد الرحمان بن إبراهيم الفوزان، الدكتور محمد عبد الخالق محمد فضل، العربية بين يديك، الرياض، 2002

XÜLASƏ

Məqalə ərəb dilinin öyrənilməsi üçün çox mühüm bir mövzuya həsr olunub. Burada son illər ərzində Azərbaycanda və ərəb ölkələrində hazırlanmış bir neçə ərəb dili dərslikləri barəsində bəhs edilir. Müxtəlif səpgidə yazılmış bu kitabların nöqsanları və müsbət tərəfləri araşdırılır.

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена очень важной теме, касающейся изучения арабского языка. Здесь даются сведения о нескольких учебниках арабского языка, подготовленных к изданию в Азербайджане и арабских странах за последние годы, так же анализируются недостатки и положительные стороны этих учебников, написанных в различных аспектах.

SUMMARY

This article is devoted to very important subject for the study of the Arabic language. The article describes a few Arabic language textbooks has been mentioned in Azerbaijan and Arab countries in recent years. Shortcomings and positive aspects of these books are written in various fields investigated.

Çapa tövsiyə etdi: Prof. Ç. H. Mirzəzadə

MODAL VERBS IN OLD ENGLISH

Yeganə Qaraşova

BDU İlahiyyat fakultəsinin baş müəllimi

Açar sözlər: *spesfik, çətin, aşkar, aydın, təsrif etmək, nümunə, misal, xüsusiyyət, fərqlənmək, nəzəriyyə*

Key words: *peculiar, complicated, obvious, conjugation, paradigm, feature, differ, teaching*

Ключевые слова: *своеобразный, трудный, непокатный, ясный, сопряжение, пример, особенность, отличаться, теория*

According to Rastorgueva, Old English verb was characterized by a lot of peculiar features. For example, while the paradigm of the noun, the adjective and the pronoun was more complicated than their present forms, the OE verb paradigm was simpler: the verb had several person and number endings in OE. But it had fewer grammatical categories than Modern English (4:157).

OE verbs were synthetic. Most verb – forms of OE were distinguished through their endings: only one form – participle 2 – was often marked by the prefix **3e** - . But some verbs were made by sound alternation, a few verbs had suppletive forms (4:165)

The majority of OE verbs divided into two large groups which were called “strong” and “weak” verbs. They were divided according to the way they built their principal forms. Let’s compare the principal forms of two verbs: the Old English strong verb “helpan”, New English “help”, and the weak verb “macian”, NE “make” (6:165)

Besides the two major groups of verbs there existed some minor groups whose conjugation differed both from the weak and the strong verb conjugation. These groups of verbs could be referred to neither weak nor strong verbs. The most interesting group of anomalous verbs was certainly the so – called preterite – presents (or past – present) verbs (4:173). In Old English there were twelve preterite – presents:

OE **ā3** – NE own, “ought”;

OE **cunnan**, can – NE can;

OE **dearr** – NE dare;

OE **sculan**, sceal – NE shall;

OE **ma3an**, m $\square$ 3 – NE may;

OE **mōt** “can” – NE must;

Six of these verbs have survived in Modern English. These are as below:

OE: **ā3**; **cunnan**, **cann**, **dearr**, **sculan**, **sceal**; **ma3an**, m $\square$ 3; **mōt**.

NE: owe, ought; can; dare; shall; may; must.

Most modal verbs of Modern English have descended from preterite – presents. Their present tense forms originally were Past tense forms. That is why they do not add –s in the third person Singular (4:174). According to Rastorgueva, did not indicate actions, but expressed a kind of an attitude to an action denoted by Infinitive which followed the preterite – present. That's why they were used like modal verbs, and eventually developed into modern verbs (4:122).

There were several anomalous verbs with irregular forms among the verb of minor groups.

OE “willan” was an irregular verb which expressed the meaning of volition and desire. It looked like the preterite – presents verbs in meaning and function. So, it indicated an attitude to an action and was often followed by an Infinitive. The past form of the verb “willan” was “wolde”. Eventually “willan” became a modal verb like other survived preterite – presents verbs (4:123).

The present tense of the preterite – presents verbs corresponds to the past of strong verbs, while their past is derived according to the past of weak verbs. Thus in OE the present tense of the verb “witan” (know) is “wāt” for a singular and “witon” for the plural. But its past form is “wisse” or “wiste” (3:100).

In old English, not wholly unlike present – day English, we can divide verbs up into three main groups, together with a handful of irregular verbs. The main groups are: (1) weak verbs; (2) strong verbs; (3) modals. But there are significant general differences which should be pointed out at once.

The present – day English category of modals sits only uncomfortably into Old English. This is perhaps particularly true in terms of morphology. Historically speaking, the verbs which we call “modals” almost all belonged to a group which is called preterite – present verbs. Such verbs originally had a preterite or past tense morphology but this morphology had acquired a present tense meaning. If we take a typical such verb, *cunnan* “can, know”, then it is possible to observe that it has many of the features which would be normally associated with a class III verb such as *singan*. In particular it can be observed that forms such as *cann* “I know” and *cunnon* “we know” relate in form to the past tense forms *sang* and *sungon* respectively. Even in present – day English we find *he can* and this lacks the final inflectional –s which we expect to find with every 3rd person singular verb; the lack of final –s is something that today we still associate only with strong verb past tense forms, as in *sang* “he sang”.

Because these preterite – present verbs had forms which were preterite in form but present in meaning, they had to find new past tense forms from somewhere. The solution to this was to form a new tense using the dental suffix associated with the weak verbs, although in a somewhat altered, and not always well understood, formation.

One obvious result of all this is that the preterite – present forms look rather irregular, both in their (new) present and past tense morphologies, and cannot easily be classified in a homogenous fashion. The other difficulty they present use with is

the confusion which arises between morphological form and morphological content. Another way of putting this would be to describe this as the confusion between preterite - presents and modals, for the point is that not every preterite – present has modal features, and equally not every modal was a preterite – present verb. Add to this the fact that the modal category is not particularly robust in Old English, with some verbs showing modal syntactic features and others showing only semantic indications, and it is difficult to avoid the conclusion that the situation is a mess. It has to be said however, that much of the mess is of our own devising, and reflects the results of attempting to use a nomenclature which can be shared between Old and present – day English. There is judgement to be made about whether or not this is wise, and although the nomenclature does seem preferable, nevertheless a “health warning” needs to be issued (5:65).

There were finite and non – finite forms. The non – finite forms were the Infinitive and the Participle (I and II). There was no Gerund.

a) The Infinitive in OE was a verbal noun and belonged to the weak –en stem declension.

b) The Participle was a verbal adjective. Like any adjective – it had the category of agreement. It agreed with its noun gender, number and case. As to the formation, PI was formed from the present item with the suffix –ende, -ande. As to PII, its formation depended on the type of the verb.

These were four types of conjugation: two major types and two minor types. The two major: the strong conjugation and the weak conjugation. A strong verb had four main forms: - the infinitive -Preterit singular first and third person – the second person singular and all the persons of the plural and the past subjunctive –Participle II. There are seven classes of strong verbs. The gradation was based on: in the first 5 classes the basis was the ablaut or the “e-o” gradation: “e-o- zero”. Different gradations resulted as an interaction. The vowels of gradation and the phonetic conditions of the root I. Writan –wrat –writon – writen. The sixth class featured quantitative gradation. “o-o” (in IE) o+ a o+ a scacal –scoc (shake) taka –tok (take). The last seventh class featured reduplication of the root (fall, let) lailait (in the Gothic language) In the OE the two parts into one root.

The weak verbs had three main forms: -the infinitive –the Preterite –Participle II. The weak verbs formed three forms by means of a dental suffix. The suffix of the weak verbs later turned into the standard suffix –ed. In Germanic languages there were four weak classes, in OE we find three weak classes. In the first weak class we find three subclasses: weak verbs with the short root syllable (neriat – nered – nered). Weak verbs with the long syllable variants (fedan – fedde – fedd). Irregular verbs (to think – thought – thought, to tell – told – told). Taljan> tellan. All the verbs of the first weak class are derivatives with the help of the suffix –jan which caused palatal mutation in the root. However in the Preterite of the third subgroup the suffix was dropped. That is why there was no palatal mutation in the Preterite. The same is true of the gradation man – men, that is they went through palatal mutation in the plural

manniz > men. The second weak class was the most regular one. It had no exceptions –ode (Prater) –od (P. II) love: luvian – luvode – luvod It served as the basis for the future development of the standard verbs. The third class was not numerous and it was in the state of decay. In ME: to have, to live, to say (different models) habban - h3bde - h3bd. There were also two minor types of conjugation. –Preterit –Present Verbs – Suppletive Verbs The Preterit – Present Verbs were originally strong verbs belonging to certain classes, then for some semantic reasons their old past came to be used as the present tense form after which a new Preterite form was formed according to the weak type as the productive. There have given us modal verbs: dare, must, may, should, shall, can, ought. Cunnan (inf.) – can. Suppletive verbs: There have always been two suppletive verbs: to be, to go. “To be” in the OLD ENGLISH PERIOD had two present paradigms to be – bist (bhen IE) am (es IE) “to go”: OE 3an – ecde . later the preterite “ecde” was replaced by the Preterite “wendte” (wenden = wander). The categories: 7 grammatical categories in the ME language, but there were 4 categories in OE: tense: Present\ Preterit Mood (Indicative, Imper. , Subj.) Person Number Cēpan (keep) Ic cēpe n cēpst he cēp Other categories were only beginning to develop (voice, aspect, phase, etc.)

Some verbs in Old English (and other Germanic languages) underwent a regular change in meaning with consequent morphological evolution; in particular, the preterite forms of certain strong verbs came to have present – tense meanings, and in order to convey preterite sense these verbs acquired new, weak past – tense inflectional endings. These are called preterite – present verbs. These verbs, at all not more than seven, are nowadays called modal verbs in English, and they are organized into classes depending on the ablaut patterns of their forebears. For example, certain verbs in Strong Class III gave rise to Preterite – Present Class III verbs. The evolutionary change may be described as follows:

1. the old infinitive, gerund, imperative, and all present forms were lost;
2. the old p preterite singular form (with 2nd ablaut vowel intact) was then used for the new present 1st \ 3rd person singular;
3. the old preterite plural stem (with 3rd ablaut vowel intact) was then used in the new infinitive, gerund, imperative, and remaining present forms;
4. the old past participle stem (with 4th ablaut vowel intact) was then used for the new preterite forms, which acquired weak (-d or -t) endings;
5. the old past participle, unchanged, retained its grammatical role.

N. B. By no means do we imply a strict evolutionary sequence, 1 – 4! It is merely simpler to describe the end results in this way. Also the preterite – present verb paradigms, despite the seemingly complete “rules” (above) used in reconstruction, are in practice seldom fully attested; hence such reconstructions must be taken with the usual grain of salt.

There are four principal parts of every preterite – present verb; these are always its infinitive, its 3rd person present singular, its present plural, and its preterite singular;

the past participle is not included because, from these four forms, one may construct the complete conjugation.

The preterite > present evolution, whatever the historical details, affected certain verbs in Strong Verb Classes I – VI; a number of these verbs became modals, exemplified by modern English “can”, “could”, “may”, “might”, “should”, etc.

Present – Preterite verbs have their Present tense forms generated from the Strong Past, and the Past tense, instead, looks like the Present Tense of the Weak verbs. The main difference of verbs of this type in modern English is their expressing modality, i. e. possibility, obligation, necessity. They do not require the particle before the infinitive. In fact, this to before the infinitive form meant the preposition of direction.

And now finally a few irregular verbs, which used several different stems for their tenses. These verbs are very important in Old English and are met very often in the texts: *wesan* (to be), *béon* (to be), *gán* (to go), *dón* (to do), *willan* (will). Mind that there was no Future tense in the Old English language, and the future action was expressed by the Present forms, just sometimes using verbs of modality, *willan* (lit. “to wish to do”) or *sculan* (lit. “to have to do”).

The development of the modals in the history of English has received a great deal of attention since the seventies, kindled and inspired as it was by the work of David Lightfoot (4, 30). Most of these studies have focused on the transition of the core modals (i. e. shall, will, must, may, can) from full – verb to auxiliary status, and most indeed agree that there was a development in this direction. In Old English, the core modals still sported full – verb meaning (e. g. *sceal* was still also used in the sense of “to owe”, *willan* in the sense of “want, desire”, *mot* in the sense of “to have power, to have the opportunity” etc.) and most of them could still be used in most morphological forms and in most of the syntactic positions of full verbs. However, Lightfoot’s idea of a “radical re – analysis”, which he assumed the modals to have undergone, also led to many reactions, as can be seen primarily from the reviews of his 1979 book (see especially 4, 49) and from the reaction in Plank 1984. It could be said, indeed, that the articles brought together in this collection are a further outcome of this reaction. As against the idea of a radical re – analysis, there existed the view that the process was much more gradual, and this idea was resurrected under the more general umbrella of grammaticalization theory, which became very popular in the eighties. According to this view, the changes that the core – modals underwent were only one part of a “modality cycle”, which repeats itself again and again. This cycle involves not only (modal) verbs but also (modal) adverbs and elements in frequent collocation with the modals. In addition, the process is not merely driven by the syntax (as in Lightfoot’s proposal of a radical reanalysis) but also semantically and first and foremost pragmatically.

Let us look briefly at what happened. The scene was set by the fact that the original Old English synthetic subjunctive forms became opaque (because of syncretism with indicative forms in the late OE and early ME period) and were no longer “expressive” enough. The already existing modal verbs (often termed “pre –

modals”, because they lacked many of the properties associated with the present – day modals), such as *cunnan* “can”, *sceal* “shall” and *magan* “may”, slowly began to take their place. They gradually lost their full – verb (their lexical) meanings and became restricted to deontic, dynamic and epistemic uses. As a consequence, they lost some of their morphological features (i. e. they lost infinitival, participial and “pure” tense forms) and no longer occurred in a number of previously regular syntactic structures. This, in turn, led to a new cycle, i. e. the introduction of what are often called “quasi” modal verbs, such as *ought to*, *have to*, *be able to* etc. to fill the syntactic gaps that the core modals had left.

Apart from being enlisted as modality markers, some core modals also began to function in the tense system. Thus, we witness the development of “future” markers with the modals *shall* and *will* in the early Middle English period. These originally dynamic and/or deontic modals developed, probably through some kind of pragmatic inferencing or double modal marking, into more general “future” markers expressing possibility or strong likelihood. Traugott describes this process as follows: “One of the conditions for the extension of the *sceal* – of obligation to prediction may have been its use in sentences such as (1) where the modal adverb *niede* stresses the obligation.

E. G. (1) *Ic sceal eac niede þara monegena gewinna geswigian [...]*

I must\ shall also of – necessity of – those many battles be – silent.

“I must also necessarily be silent about those many battles.” (6:196)

What happens here is that the notion of necessity gets, as it were, doubly expressed, which allows the modal of “obligation” *sceal* to become bleached into a “weaker” future modal. It could also be said that such examples show that the modal meaning was already weakening, and needed reinforcement by adverbials such as *niede* – this is a typical feature of grammaticalization processes. I have found as many as twenty – six collocations on the Old English on – line corpus with *sceal* and *n(i)ede(nga)*, showing that this is clearly a frequent combination. The next step in the development towards a future marker is that *shall* and *will* come to be used in contexts where future reference may need reinforcing, thus backgrounding the original modality even further. The last stage would be the complete grammaticalization of the future tense marker. This stage has not been fully reached in present – day English, but there has been a steady increase over time in the contexts requiring future marking. Nowadays, the use of the present tense is virtually restricted to clauses which are already clearly marked for the future by other means (e. g. we find the present used instead of the future in conditional clauses where the main clause has a future tense), or when the future event is seen as or considered to be pretty definite, i. e. seen “subjectively” by the speaker as if it is the present. In Old English, the present tense was the rule in all future contexts, sometimes supported by a “futural” adverb or phrase, and in Middle English we still come across many examples without a grammatical future marker, where such a marker would now be obligatory. Thus, in the following example from Chaucer’s *Miller’s Tale*, *For after this I hope their cometh more.*

There is no future marking in spite of the fact that the kisses that he subject (the feeble “courtly” lover Absolon) hopes for are rather unlikely. In present – day English some marker would be usual here, as indeed the literal but excellent prose translation by David Wright shows: (3) [...] for there’ll be more to come after this, I hope. (5:71)

Let us return to the larger picture, the “modality cycle” and to what happened in Old English. The modality cycle in many resembles what Jespersen (11:19) has called the “negative cycle”. Just as the negative element is typically connected with the verb and indeed placed close to the verb. Modality itself can be subdivided into dynamic, deontic (together also called “root” modality) and epistemic modality, whereby the first two are agent – oriented and the last is speaker – oriented (expressing the role the speaker wants the proposition to play in the discourse). The most interesting cyclic developments concern epistemic modality because epistemic modals almost invariably derive deontic and dynamic modals, and it is via this path that the original modal verbs may grammaticalize into auxiliaries, clitics and affixes on the verb. We could see the OE subjunctive affixes, therefore, as the end of a modality cycle, and the use of root modals (or modal adverbs) in place of subjunctives as the beginning of a new cycle. Typical in all grammaticalization processes is the need for reinforcement of the meaningful element (in this case the “mood” element) once it has been bleached through frequency of use and economy of speech. Just as in the negative cycle the bleached preverbal clitic *ne* became reinforced by post – verbal adverbs such as *nawigh*, *ncefre* etc. , in the same way mood became reinforced with the help of adverbs. It is noteworthy that in Old English, the new modal markers were often used in the subjunctive, expressing double modality, as it were, just like the double negatives *ne ...nawiht* *nfre*.

The development became also necessary due to the loss of distinction in finite verbal forms that began in OE and resulted in the present – day situation where we have only three finite verb forms left, the stem, the stem + *s* and the past tense form. Another aspect of this shift concerns the expression of epistemic modality. When the modals slowly grammaticalized from full verbs into verbal satellites due to their replacing the subjunctive, they also began to enter the epistemic or discourse domain, taking the place of, again, the subjunctive and of earlier lexical markers of epistemic modality. It is noteworthy that the epistemic subjunctive survived longer in main clauses in Old English than the deontic and dynamic ones, which already had been reduced to subordinate positions.

Having looked at the changes in the way the function of modality was expressed in earlier English, and especially at the relation between subjunctive and modal verbs, we must now consider the modal verbs themselves and the changes that took place there. The “modal story” is particularly interesting because the original modal verbs have changed much more radically in English than in any of its sister languages. In English the modals have developed into what Warner (5:49) has called “anaphorical islands”, i. e. they show an “independent ‘word – like’ status”, with non – transparent morphology, in contrast to full verbs which have transparent morphological

inflections of person and tense. The modals in other Germanic languages, on the other hand, have retained most of their verbal features. Additionally the story is of theoretical interest because it has been used to support generative linguistic view of change whereby certain grammar changes may have been ‘radical’, i. e. it illustrates the idea that seemingly unrelated changes on the surface may be related to one, deeper and more abstract change in the base. Such evidence is important, since it may not only tell us more about how syntactic change takes place, but it may also serve as empirical evidence for the existence of such an abstract rule system. More particularly it may give an indication of the degree of abstractness of this system, and more generally it may tell us more about the extent of the role the theory of grammar plays in change.

The idea of a radical change, as noted above, was first proposed by David Lightfoot, who saw the modals as a paradigm case. Lightfoot’s story briefly is as follows. In old and Middle English the core modals *willan*, *sculan*, *magan*, *motan* and *cunnan* behaved like any other verb, and there is no reason to assume that they belonged to a special category, set apart from the category Verb. The descendants of these modals in Present – day English, *will*, *shall*, *may*, *must* and *can*, on the other hand, are no longer verbs, but must be considered to belong to a separate category, namely Aux(iliary). Thus the so- called pre – modals could occur in positions where they now no longer occur^ they could be used in both finite and non – finite position, they could be found on their own with a direct object NP or complement clause, and they could be combined with another modal.

In the course of the Old and Middle English periods a number of “unrelated” changes took place that isolated the pre – modals from the other verbs (5: 101 – 109):

- I. the pre – modals lost the ability to take direct objects
- II. the pre – modals were the only preterite – present verbs left, all others of this class were lost
- III. the past tense forms of the pre – modals no longer signal past time reference
- IV. the pre – modals alone take a bare infinitive, all other verbs start taking to infinitive.

These changes Lightfoot believes to be unrelated because they are accidental (especially I and IV, which concern the behavior of verbs other than the pre – modals) and/or because they do not happen at the same time. The changes had a common effect, however, in that they resulted in the isolation of the pre – modals: they became “identifiable as a unique class” (5:109). The evidence for this category change is to be found in the fact that the pre – modals now underwent a second phase of changes, which were related and which did take place simultaneously (5:110):

- (a) the old pre – modals could no longer appear in infinitival constructions
- (b) the old pre – modals could no longer occur as present participles
- (c) the old pre – modals could no longer occur as past participles
- (d) the old pre – modals could no longer occur in combination (with the exception of some dialects, such as e. g. Modern Scots)

The simultaneity of these changes, according to Lightfoot, provides evince that a deep, radical change must have taken place in the abstract system, which dissolved the verbal status of the pre – modals (i. e. they became a new category, that of Auxiliary) and thus forced the four characteristics given above upon them. The simultaneity, therefore, is crucial.

Another aspect that has been questioned is whether the changes in (10) are really unrelated and accidental. If we start from the assumption, as many linguists do, that already in Old English the premodals were set apart from other verbs as a group, then the changes under (10) can easily be seen as related. Already in OE the past tense modals could be used to express present time modality, so in that respect they differed from “normal” verbs. As to verbal complementation, not so very much changes here. In Old English there was only a restricted class of verbs that could take a bare infinitive. This class comprised the modals, verbs of physical perception (‘see’, ‘hear’), causatives (OE *icetan*, *biddan*, *hatari*) and impersonal verbs. With a few exceptions (i. e. there were some verbs that could take both bare and to – infinitives: e. g. *pencan* ‘think’ in OE, and in ME also *helpen*, *makeri*), all other verbs took only/o – infinitival complements. There is no evidence that the to – infinitive encroached on the domain of the bare infinitive in ME. It is true that the to – infinitive became much more frequent in Middle English, but this is due to the fact that it started replacing that – clauses; the distribution of the bare infinitive itself remaining relatively unaffected in Middle English (45:55). As to the loss of all other preterite – present verbs, Harris and Campbell write (14:179): “But if auxiliary variants of the modal verbs already existed, it was the entire class of preterite – present verbs that was lost, and it was no accident.” Indeed, if the pre – modals were already looked upon as a subgroup in Old English, then this very fact may have pushed the other preterite – present verbs out of the system. Harris and Campbell suggest that the modals in Old English fell into two homophonous categories, one an auxiliary and the other a fully lexical verb. The Old English examples given in (9), in fact, illustrate this well: thus the infinitive *cunnen* (9b), the present participle *willende* (9c), *sceolde* with a direct object (9e) and *wille* with a object clause (9f) are all examples of the pre – modals used with full referential or lexical meaning. When the modals began to play a more important and frequent role in the ME period due to the loss of the subjunctive, it was the homophonous lexical pre – modal that began to die out, while the truly modal pre – modals developed further, at first still maintaining their verbal status, but gradually developing into more independent “word – like” elements. In this connection, it is interesting to observe that the Middle English increase with the development of periphrastic constructions to express the future and the perfect. The pre – modals (which were, after all, auxiliary – like too) were caught up in this, forming combinations with the auxiliaries of tense and aspect (just as they had combined with the auxiliaries of the passive in Old English), and we see constructions such as *shall*, *may* and *have mought* occurring. The subsequent disappearance of these infinitival and participial forms presumably has to do with the fact that they were

awkward to begin with (they were rare to non – existent in Old English), and with the fact that the homophonous lexical modals, which could have given support to these non – finite forms, had become truly separated from their sisters (indeed they all eventually became obsolescent). Another problem may well have been that the modals' tense forms were already used in Old English as modality markers, i. e. they were not strict members of the tense system. This non – tense characteristic became reinforced in ME with the loss of the subjunctive, and the subsequent rise of indicative past tense modal markers to take their place. In other words, the modals did not sit well in a system of tense or aspect, and this made the combination with perfect HAVE and future SHALL difficult. Finally, the order of the auxiliary verbs presumably plays a role in this development as well, as suggested by Warner (12:79). With the loss of tense distinctions in the modals, and the increasing grammaticalization of the core modals in the late ME period, we begin to witness the start of a new cycle, as mentioned above, i. e. we see the rise of new 'quasi' modals. Some of these indeed, notably *have to*, *have themselves* again grammaticalized. *Have to* is now also used epistemically, and *have got* / *has got* (often reduced to *got*), is now finite only, and so are other new modals such as *had\ 'd rather* and *(had\ 'd) better*.

To sum up, the evidence for assuming that there was only one homogeneous verbal category in Old English, which included the premodals, as suggested by Lightfoot, is not all that strong. It is not the case that the pre – modals developed more and more exceptional features in the Old and Middle English period; they were exceptional within the category of verbs to start with but they retained their verbal status, certainly still in Middle English. After the ME period they became isolated more and more, losing the trappings of full verbs in the process, but this happened slowly and not in the same way and at the same rate for each pre – modal. It may be that the pre – modals have become so opaque as verbs that it is hard if not impossible to pinpoint when such a change should have taken place, and indeed when it took place for each separate verb. It is clear that synchronically, within the verbal class there is a continuum running from full verbs to auxiliary – like verbs, where all the different features available (verbal and less – than – verbal) are distributed unevenly across the original pre – modals, semi – modals and other auxiliary – like verbs such as perfect HAVE, passive BE, DO etc. This synchronic picture is the result of an uneven diachronic development.

All the papers in this volume are interested in this 'uneven' development, in the nitty – gritty, in other words, not (yet) in any overall picture, and they all attempt to throw more light on the behavior of modal verbs in order to finally reach a more refined overall view. The period taken into consideration is the late ME and early Modern period, which spans the time in which many of the more crucial changes took place. The contributions are thus all geared towards an understanding of the modals in use, in their context. They also show in detail what factors other than syntactic (and semantic) ones may have played a role in the development of the modals. The investigation of the modals from a sociolinguistic and a pragmatic, speech-act point

of view fill in some of the gaps left by Lightfoot's description of a radical, syntactic change. They show that change can only be explained within a larger framework, taking into consideration the language system and the context in which the language system is used, where context includes both the social and the communicative situation in which the utterances take place. In addition, putting the modal story in a diachronic perspective may be of help in getting a better sense of what kind of 'animal' auxiliaries are synchronically. A recent account of the grammaticalization of lexical verbs or verb – group into auxiliaries indeed stresses the difficulty of deciding what counts as an auxiliary. In her book on Auxiliation, Tania Kuteva (13:6) writes, kuteva emphasizes that most optimal way to account for the complexity and behavior of auxiliaries is to observe them in language use as "an activity or process rather than a state or product" (13:6). This is in fact what was lacking in Lightfoot's account. Even though his is a diachronic account of the English modal verbs, it is in fact an account based on 'slices of synchrony', not on the dynamics of the change itself. It thus ignores the dynamics present in the synchronic variation at each stage. Studies, such as the ones collected in this volume, are an attempt to fill this gap.

THE LIST OF USED LITERATURE

IN AZERBAIJANI

1. Aslanov A. Ə. (1957). "Müasir Azərbaycan dilində modal sözlər", Nizami adına Ədəbiyyat və Dil İnstitutunun əsərləri, X cild.
2. Aslanov A. Ə, (1960), "Modal sözlər, Azərbaycan dilinin qrammatikası", Azərbaycan SSR EA nəşriyyatı.
3. Cahangirov F. (2005), "İngilis və Azərbaycan dillərində modallığın struktur – semantik tədqiqi", Bakı.

IN ENGLISH

4. Aitchison J. (1980), Review on Lightfoot 1979, *Linguistics* 18.
5. Allen C. (1975), "Old English Modals", *Umass Occasional Papers in Linguistics*.
6. Auwera J. , Plungian V. (1998), "Modality's semantic map", *Linguistic Typology*
7. Biber D. , Stig J. , Leech G. , Conrad S. , and Finegan E. (1999), "The Longman grammar of spoken and written English", London: Person Education.
8. Bybee J. (1985), "Morphology: A Study of the Relation Between Meaning and Form", Amsterdam: Benjamins.
9. Bybee J. , Fleischman S. (1995), "Modality in grammar and discourse": An introductory essay. In: Bybee J. , Fleischman S. (Eds.) "Modality In Grammar and Discourse", Benjamins, Amsterdam.
10. Bybee J. , Pagliuca W. , Perkins R. D. (1991), "Back to the Future", *Approaches to Grammaticalization*. Vol. II: Focus on Types of Grammatical Markers, eds.
11. Palmer F. R. , *Modality and the English modals*, London – New York: Longman, 1979
12. WARNER, Anthony. *English Auxiliaries: Structure and History*, Cambridge Studies in Linguistics 66. Cambridge: Cambridge UP, 1993.
13. Tania Kuteva with Bernd Heine 2012. An integrative model of grammaticalization". In: *Trends in linguistics: Studies and monographs* 242. 159-190.

XÜLASƏ

Bu məqalə ingilis dilində modal fellərin tarixinə həsr olunub. Xüsusən müxtəlif dövrlərdə modal fellərin mənası və xarakteristikası işıqlandırılıb. Modal fellərin öyrənilməsi ingilis dilində ən çətin bölmələrdən biridir.

SUMMER

This article is about the history of the modal verbs in the English language. It focuses on various meaning or characteristics of modal verbs in different periods. Teaching and learning English modal verb is one of the most complicated and difficult parts in language teaching.

РЕЗЮМЕ

Данная статья посвящена истории модальных глаголов в английском языке. Особо освещаются значение и характеристики модальных глаголов в различные периоды. Изучение модальных глаголов является одним из самых сложных разделов в обучении языку.

Çapa tövsiyə etdi: dos. A. Q. Abbasov

İRANDA SATİRİK JURNALLAR

Rauf Əlihüseyn oğlu Quluzadə
BDU İlahiyyat

Açar sözlər: *Müasir fars ədəbiyyatı, satira, satirik məcmuələr*

Keywords: *modern Persian literature, satira, satirical magazines*

Ключевые слова: *современная персидская литература, сатира, сатирические журналы*

Tədqiqatlar göstərir ki, hər bir xalqın tarixində satirik janrın çiçəklənməsi o xalqın siyasi mübarizələr dövrünə təsadüf edir. İranda siyasi satira 1905-1911-ci illər, İran inqilabı zamanı daha da kəskinləşdi. Bu illər “Sur-e Esrafil” jurnalı və “Nasime şemal” qəzeti çap edilirdi. Keçən əsrin 40-50-ci illəri isə İran poeziyasının jurnal-pamflet əsridir. (1) Rza şahın taxtdan devrilməsi və milli-azadlıq hərəkatının qüvvətlənməsi kimi hadisələr fonunda demokrat- yazıçılar satiraya üz tuturdular. O dövrlər Mohəmməd Əli Əfraştənin “Ay qofti” kitabı, Mehdi Soheyli və Əbülqasem Pərtou Əzamanın satirik əsərləri çapdan çıxmışdır. “Rəzm”, “Mərdom”, “Besuye ayənde” və s. demokratik nəşrlərin səhifələrində çoxlu sayda satirik şeirlər görünürdü.

Ölkənin ictimai-siyasi və ədəbi həyatında mühüm rol oynayan satirik jurnallardan ən müvəffəqiyyətliləri fəhlə və kəndlilərin maraqlarını müdafiə edən “Çeləngər”, orta və kiçik burjuaziyanın tərəfində olan “Toufiq” və aristokratiya və burjuaziyanın rüporu sayılan “Babaşəməl” nəşrləri idi.

Əfraştə və onun “Çeləngər” jurnalı

“Çeləngər” jurnalı satirik nəşrlərin arasında ən demokratik və bədii cəhətdən ən dəyərli sayılanı idi. 1951-ci ilin avqustunda ilk nömrəsi işıq üzü görmüş, 1953-cü ilə qədər çap edilmişdi. Jurnalın ruhu onun redaktoru, dövrün ən görkəmli satirik şairindən olan Mohəmməd Əli Əfraştə idi. Nadir istedadla malik demokrat şair XX əsrin birinci yarısında İranın inqilabi satirasının inkişafında mühüm rol oynamışdır. Bütün qüvvə və enerjisini jurnalın fəaliyyətinə həsr etmişdir. Bir çox təxəllüslərlə şeirlərini çap etmişdir. Şair 1908-ci ildə Rəstdə kasıb kəndli ailəsində doğulub. Uşaqlıqdan işləmək məcburiyyətində qalmış və satıcı, sürücü, bənna, aktyor, müəllim, jurnalist, heykəltəraş, dövlət qulluqçusu kimi müxtəlif sənətlərdə özünü sınıamışdır. Şair bir sıra şeirlərində öz çətin həyatını təsvir etmişdir. Onlardan “1947-ci ildə “Mərdom” məcmuəsində nəşr edilmiş “Paltöyе çəhərdah sale”, “Məxsuse kargəran” və 1948-ci ildə “Mərdome ədine”nin 4-cü sayında çap edilmiş “Bə şəhidane xəzbe tude səlam” şeirlərinin adını çəkmək olar. (2)

Ölkədə baş verən hər bir siyasi hadisəyə kəskin dildə yazılmış satirik şeirləri ilə münasibət bildirmişdir. Əfraştə dərin mənalı ilk satirik şeirlərini İkinci Dünya

Müharibəsi illərində yazmışdır. Onlar elə ilk gündən sadə xalq tərəfindən sevilmiş, şairin ata yurdu Gilanda isə çox məşhurlaşmışdır. O şerləri hətta kəndlilər belə əzbər bilirdilər. İran Xalq Partiyasına üzv olduqdan sonra, şair ölkənin ictimai və ədəbi həyatında fəal iştirak etmiş, klublarda siyasi şerləri və mühazirələri ilə çıxış etmişdir.

1945-ci il Xalq Partiyasının nəşriyyatında şairin 1944-45 ci illərdə yazdığı ən yaxşı şerlərdən ibarət “Ay qofti” kitabı çapdan çıxmışdır. Xalqın anlama biləcəyi sadə dildə, kasıbların keşməkeşli həyatından bəhs etmiş, onları daha yaxşı gələcək uğrunda mübarizəyə, feodal-kapitalist qandallarından azad olmağa çağırmışdır. 1949-cu il fevralında şahə qarşı sui-qəsdədən sonra Xalq Partiyası qanundankənar elan edildi və digər demokrat şair və yazıçılar kimi Əfraştə də gizli fəaliyyət göstərməyə məcbur oldu. 1950-ci illərdə İranda antiimperialist hərəkət gücləndi və mətbuatda əvvəlki dövrə nisbətən söz azadlığı dövrü başlandı. O zaman Əfraştə müxtəlif janrlarda işləyirdi; satirik şerlərlə yanaşı, pyes və hekayələr də yazır və onları redaktoru olduğu “Çelengər” jurnalında çap edirdi.

1952-ci ildə şairin “Pabərəhneye Rəşti” təxəllüsü altında “Maceracu” şerlər kitabı işıq üzü görmüşdür. Ön sözündə, o dövrün tanınmış satirik şairlərindən olan Abuturab Cali yazmışdı, “Pabərəhneye Rəşti - bi illər ərzində yaradıcılığına yaxşı bələd olduğumuz inqilabçı şairin təxəllüsüdür. O, bu təxəllüsü boş yerə seçməyib. O sadə xalqın, çətin şəraitdə yaşayanların şairidir; onların ideyaları ilə ilhamlanır və onlar üçün yazıb yaradır. Ölkəmizdəki siyasi vəziyyət mütərəqqi yazarlarımızdan açıq şəkildə danışmağa imkan vermir, ona görə də biz onların adını gizlədib, qiymətli əsərlərini təxəllüs ilə çap etməyə məcburuq. Digər əsərlərində olduğu kimi, bu kitabda da müəllif sadə və aydın dildə bizim xalqımızın ağır vəziyyətini təsvir edir və onu hazırkı despot rejiminə qarşı mübarizəyə səsləyir.”

Bu topluda Əfraştə əvvəllər yazdığı məlum şerlərindən sitatlar gətirdiyi üçün, oxucuya müəllifin kim olduğu məlum olur.

1953-cü il Zəhedinin dövlət çevrilişindən sonra, şair Bolqarıstana mühacirət etdi. Qərbətdə xəstə şair Vətənə və xalqına məhəbbət dolu şerlər yazırdı. O, Bolqarıstanda nəşr olunan «Стрешел» satirik məcmuəsi, türk dilli digər qəzet-jurnallarla əməkdaşlıq edirdi. Burada şair Həsən Şərifli təxəllüsü ilə “Şahın burnu” satirik hekayələr toplusunu nəşr etdirdi. Kitabda eləcə də Bolqarıstanın həyatından yumoristik hekayələr var idi.

Şair 1959-cu ildə Sofiyada vəfat etmişdir. İranın Xalq Partiyasının nekroloqunda Əfraştə müasir İranın ən görkəmli inqilabı şairlərindən biri adlandırılmışdır

Digər satirik məcmuələrdən fərqli olaraq, Əfraştənin redaktoru olduğu “Çelengər” öz səhifələrində daha çox poeziyaya üstünlük verirdi. Təsədüfi deyil ki, redaksiyanın daimi əməkdaşları arasında dövrün tanınmış şairlərindən Xəlil Səmani, Abuturab Cali, Əhməd Mirfəndərəske və b. var idilər. (4) Bununla belə, jurnala təkcə professional şairlər deyil, ölkənin hər tərəfindən gənc, tanınmayan jurnalistlər öz yazı və karikaturalarını göndərirdilər. Jurnalın məşhurlaşmasına və sevilməsinə səbəb olan amillərdən biri də o idi ki, onun səhifələrində həm də türk, kürd, İranın müxtəlif

dialektlərində yazılar olurdu. Bu, redaksiya üçün problemlər yaradırdı və hətta, jurnalı bağlanmaq təhlükəsi qarşısında qoyurdu.

Redaksiyanın mövqeyi Xalq Partiyasının mövqeyi ilə üst-üstə düşürdü. Əvvəl İran hökumətinin səhvlərini çox kəskin ifadələrlə tənqid edən jurnal (Cəngəl-e moula №86, Təbire xab №91), bir sıra sosial islahatlar və ingilis-İran neft kompaniyasının milliləşdirilməsindən sonra, konstruktiv tənqid və məsləhət xarakterli yazılara üstünlük verdi. (Muş-e mordəği №8). Özünün “Sebare salam” yeni il ərəfəsində şerində, şair hökuməti xalq hərəkətinə qoşulmağa çağırırdı.

Demək olar ki, hər nömrədə (Məreke-ye əmu) sərlövhəli prozaik felyetonlar dərc edilirdi. Bunlar, siyasi hadisələrin səbəbini öyrənməyə çalışan bir gənc ilə mürsid arasında dialoqlar idi. Felyetonların müəllifi Natərsu təxəllüsü altında yazan şair Əfrəştə idi. O, Trumenin proqramının 4-cü bəndini (inkişaf etməkdə olan ölkələrə yardım), İran mətbuatını, opportunist partiyaları tənqid edirdi. (2) Senzurayı aşmaq üçün satirik şairlər fikirlərini müxtəlif fəndlərlə elə şifrələməli idilər ki, kimdən və nədən bəhs etdikləri oxucuya tam aydın olsun, lakin müəllifə və məcmuəyə heç bir problem yaratmasın. Ona görə də, həmin illərdə İranın siyasi həyatı ilə tanış olmayan adam o yazıları oxuyanda bir çox məqamları anlamaya bilər.

Jurnalda müxtəlif rubrikalar mövcud idi. “Məreke-ye əmu”, “Bəraye bəççəha”, “Monaccim başiye Məruf şeyx Ebrahim Cilani” həftənin siyasi hadisələrini şərh edir, proqnozlar verirdi. “Dərde dele əmu Çeləngər ba xanəndegan” rubrikasında oxucuların sualları cavablandırılırdı. “Dər mohafele Tehran” rubrikasında isə konkret fakt və şəxsləri tənqid edilirdi. Məcmuə 1953-cü ilin yayında bağlanmasına baxmayaraq, müxtəlif redaktorlar tərəfindən müxtəlif adlı jurnallar nəşr edilir, biri bağlandıqca dərhal ardınca yenisi çıxır və oxuculara “Çeləngər”-ə məxsus deviz vasitəsilə, dolayısı yolla, bu jurnalların onların tanıdıqları və sevdikləri “Çeləngər” olduğu bildirilirdi. 1953-cü ilin avqustunda, Zəhedinin çevrilişindən 6 gün əvvəl, “Solh-e donya” adı altında “Çeləngər”in son nömrəsi çapdan çıxır.

“Toufiq”

Keçən əsrin 40-50-ci illərində İranın ən məşhur məcmuələrindən biri də 1921-ci ildən bəri nəşr edilən “Toufiq” idi. Onun əsasını Hoseyn Toufiq qoymuşdu. 1939-cu ildə həbs olunmuş və azadlığa buraxıldıqdan az sonra həbsxanada əziyyət çəkdiyi xəstəlikdən vəfat etmişdi. Onun vəfatından sonra böyük oğlu Məhəmməd Əli Toufiq, sonra isə nəvəsi Lotfulla Toufiq redaktor vəzifəsində çalışmışdılar.

Ədəbi-bədii məcmuə kimi fəaliyyətə başlayan jurnal bir qədər sonra istiqamətini dəyişərək yumoristik janra üstünlük vermiş, daha sonra səhifələrində karikaturalar da çap etməyə başlamışdır. Jurnalın devizi; “Həqiqət acıdır, ona görə də biz onu şirin dillə deyirik” - idi. (5).

1941-ci ildə Rza şahın taxtdan devrilməsi ilə, mətbuatda nisbi söz azadlığı və canlanma dövrü başladı və “Toufiq” siyasi satira və sosial tənqidi özünün əsas fəaliyyət istiqaməti qəbul etdi. Kəskin satirası ucbatından, növbəti on il ərzində jurnal 10 dəfədən çox dövlət tərəfindən ittiham edilmiş və redaktoru həbs olunmuşdu. Dr. Məhəmməd Sadeqin baş nazir olduğu dövrlərdə, “Toufiq” hökumətin neft sənayesini

milliləşdirmək qərarını və xarici siyasətini alqışlasa da, daxili siyasətini tənqid edirdi. 1953-cü il çevrilişindən sonra jurnalın redaktoru Xarq adasına sürgün edildi və onun evi və jurnal redaksiyası Şah tərəfdarları tərəfindən darmadağın edildi. 1958-ci ilin martında "Toufiq" jurnalın əsasını qoymuş Hüseyn Toufiqin nəvələri-Həsən, Abbas və Hüseyn tərəfindən yenidən nəşr edilməyə başlandı, 1971-ci ildə isə əvvəl Şah sonra isə Baş nazirin qərarı ilə tamamilə bağlandı. 50 illik fəaliyyəti dövründə jurnal əsasən cəmiyyətin aşağı və orta siniflərinin mənafeyini müdafiə etmişdi. (5)

Jurnalın ən fəal işçilərindən biri dövrün məşhur satirik şairi Abolqasem Hələt idi. Şairin əsərlərinin böyük bir qismi klassik fars poeziyasının qaydalarına əsasən yazılsa da, onun "şer-i nou" üslubunda təsnifləri də var idi. Onun yazıları "Xoruse ləri" təxəllüsü ilə nəşr olunurdu. (1)

1951-53-cü illər xalq hərəkatının qızgın dövrlərində, şair beynəlxalq imperializmi və İran hakim dairələrini tənqid etmiş, orta və xırda burjuaziya və demokratik ziyalıların tərəfini tutmuşdu. Jurnalın bir çox nömrələrində "Sual və cavab" rubrikası mövcud idi. Burada İranın siyasi və ictimai həyatına dair suallara kəskin cavablar verilir. Məs. "İndiki hökumətin məqsədi nədir?" "Bu, məlum məsələdir. Bir neçə gün dövlət proqramı tərtib etmək, bir neçə gün vədlər vermək, bir neçə gün boş-boş danışmaq və sonunda da, istefa vermək." ("Toufiq" № 11, 1951 səh. 5) (1)

"Mənfi bəfi" rubrikası doktor Şokur yaxşı işlərin "zərəri", pis işlərin "xeyrindən" bəhs edirdi. Məs., neft kompaniyasının milliləşdirilməsinin məqsədəuyğun olmadığı, boş danışan hökumətin vacibliyi ("Toufiq", №5), düşünmənin insan sağlamlığına zərəri ("Toufiq", №19), yalanın ən vacib insani keyfiyyət olması ("Toufiq", №11) və sair. (1)

"Doruqhaye şahdar", "Kasem kuri", "Ağa cəvadi" kimi rubrikalarda uydurulmuş hadisələr yazılırdı. Məs., "Hökumət manifest imzalayıb "Bu gündən nazir vəzifəsi maaşsız fəxri vəzifə elan edilir." (Toufiq, №18); Çərçel demişdir "Biz dünyanı azad etmək üçün müharibələr edirdik" (Toufiq № 5). (1)

Jurnal imperializmi və satılmış məmurları kəskin satira atəşinə tuturdu. 1953-cü il çevrilişindən sonra, jurnalda mövzular yavaş-yavaş siyasətdən adi sosial mövzulara yönəldi, insan xarakterinin mənfi cəhətləri tənqid edilirdi, və nəhayət, siyasi satira tamamilə aradan çıxdı. Sonralar jurnal təkrarən siyasi mövzulara toxunmağa başladı.

"Babaşəməl"

1943-45 və 1947-ci illərdə nəşr edilən "Babaşəməl" jurnalı İran jurnalistikasında ən mühüm hadisələrdən biri hesab edilir. Jurnalın redaktoru Rza Gənceyi Təbriz şəhərində doğulmuşdu. (7) Texniki təhsilini əvvəl İranda, sonra isə Almaniyada almışdı. İrana qayıtdıqdan sonra, bir neçə ziyalı gənclərlə birlikdə satirik jurnalın nəşrinə başlamışdır. Jurnalın ilk səhifəsində bu sözlər yazılırdı: "Babaşəməl" heç bir partiya, təşkilat və cəmiyyətlə əlaqəsi olmayan müstəqil jurnaldır". Rza Gənceyi həm hökumət üzvü, həm də universitet müəllimi idi. Redaktorluq fəaliyyətindən əvvəl və sonra, müxtəlif nazirliklərdə, bank və sığorta sektorunda mühüm vəzifələrdə çalışmışdı. O məqalələrini "Donb-al-mohandesin" təxəllüsü altında çap edirdi.

Dövrün Rahi Moayyeri (“Zağçe”), Eqteşad (“Şeyx Pəşməddin”), Fozuni (“Mohandesosşoəra”) və Şahba (“Şeyx Soma”) kimi satirik şair və yazıçıları Rza Gənceyinin tərəfdaş və həmkarları idilər. (6)

Jurnalı demokratik adlandırmaq mümkün deyil, bununla belə, onun səhifələrində hökumət əleyhinə və antiimperialist yazılara rast gəlmək olurdu. Satirik xarakterli yazılarla yanaşı çoxlu yumoristik materiallara da yer verən “Toufiq” dən fərqli olaraq, “Babaşəməl” yalnız siyasi satirani seçmişdi. (1) Ən əsas yerlərdən biri siyasi karikaturaya məxsus idi. Jurnalın ilk səhifəsində həmişə Davəri tərəfindən çəkilmiş, heç bir izahata və şərhə ehtiyacı olmayan karikatura yerləşdirilirdi. Tənqidə məruz qalan siyasətçi fəaliyyəti ilə əlaqədar özünəməxsus şəkildə təsvir edildiyi üçün, oxucu kimdən bəhs edildiyini dərhal anlayırdı. Demək olar ki, bütün karikaturalarda Babaşəməlin rəsmi olurdu; o gah pəncərədən, gah ağac arxasından, gah stol altından boylanaraq, gülməli replikalar deyirdi. Karikaturaların birində Baba Şəmalın arxasında İranın xəritəsi olan yorğan var və nazir və deputatların hərə biri onu öz tərəfinə dartır. Babaşəməl isə deyir “Əvvəllər Molla Nəsrəddinin yorğanı üstündə dava edirdilər, indi deyəsən dava mənim yorğanımın üstündədir”. (“Babaşəməl” № 56, səh 1) (1)

Jurnal ölkənin bütün bölgələrində yayılır və dili çox sadə, xalqın bütün təbəqələrinin anladığı üslubda olduğu üçün asanlıqla oxunur və sevilirdi. Jurnal milliyyətçi mövqe tutduğuna baxmayaraq, jurnal senzuranın təzyiqlərinə məruz qalaraq, 1947 il fəaliyyətini tamamilə dayandırdı.

Keçən əsrin 40-50-ci illərində İran satirik mətbuatının yuxarıda adı çəkilən məcmuələri İran satirasının ən gözəl xüsusiyyətlərini özündə əks etdirən məcmuələr idi. Onların kəskin satirik bədii-təsviri materialları da çox maraqlı idi.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Дж. Дорри «Персидская сатирическая поэзия (40-50-е годы XX века)», Москва, 1965
2. Дж. Дорри «Сатирическая поэзия Афраште» Москва, 1961
3. J. T. P. de Bruijn, Modern Persian literature, Encyclopaedia Iranica, 2015
4. Г. П. Михалевич “Прогрессивная поэзия современного Ирана» 1953
5. Ebrahim Norousi & Arash Norousi “Truth is bitter so we say it sweetly” məqaləsi, 23 fevral 2012 Elektron mənbə - “Tofigh” newspaper <http://www.mohammadmossadegh.com/news/tofigh/>
6. Elektron mənbə - Baba Shamal (magazine) From Wikipedia, the free encyclopedia [https://en.wikipedia.org/wiki/Baba_Shamal_\(magazine\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Baba_Shamal_(magazine))
7. The Encyclopaedia Iranica, <http://www.iranicaonline.org/articles/ganjai->

XÜLASƏ

Məqalədə keçən əsrin 40-50-ci illərində İranda antiimperialist əhval-ruhiyyəli xalq hərəkatının ən fəal dövrlərində nəşr edilən ən məşhur satirik məcmuələr, “Çelengər”, “Toufiq” və “Babaşəməl” –dən bəhs edilir. Eləcə də onların redaktorları haqqında oxucuya məlumat verilir. Məcmuələrin toxunduqları mövzuların ən əsasları İranın II Dünya müharibəsi zamanı və müharibədən sonra siyasi abu havası, ölkədaxilində baş verən hadisələrin xarici və daxili səbəbləri, xalqın çətin vəziyyətdə yaşayan orta və aşağı təbəqələrinin sosial problemlərini həll etmək iqtidarında olmayan hökumət və onun mühüm üzvləri idi. Jurnallar fars ədəbiyyatının ən gözəl ənənələri və XIX-XX əsrlərin Avropa satirik mətbuatının xüsusiyyətlərini əsas götürərək, yuxarıda qeyd edilən mövzuları satira və yumor dili ilə oxuculara çatdırırdı.

РЕЗИЮМЕ

Статья посвящена самым популярным сатирическим журналам, «Челенгер», «Тюфиг» и «Баба Шамаль», которые печатались в Иране, в 40-50-х годах прошлого века, в разгар народного антиимпериалистического движения. Кроме того, читатель получает информацию о редакторах этих журналов. Основные темы публикаций были политическая атмосфера Ирана во время Второй мировой войны и после войны, внешние и внутренние причины событий, происходящие в стране, критика правительства и его членов не в состоянии решить социальные проблемы средних и нижних слоёв живущих в трудных условиях. Основываясь на лучшие традиции персидской литературы и европейской сатирической прессы, вышеупомянутые вопросы доводились до читателей на языке сатиры и юмора.

SUMMARY

The article is devoted to satirical magazines, such as “Chelengher”, “Toufigh” və “Baba Shamal” that were printed in the 40-50-ies of the last century in Iran, during the midst of the national anti-imperialist movement. Furthermore, the reader receives the information about these journals’ editors. The main topics of the publications were Iran's political atmosphere during the Second World War and after the war, both external and internal causes of the events occurring in the country, criticism of the government and its members who were not able to solve the social problems of the middle and lower classes of the society, living in difficult circumstances. Based on the best traditions of Persian literature and European satirical press, the above issues were brought to the readers in the language of satire and humor.

ПРИНЦИПЫ КЛАССИФИКАЦИИ МЕТОДОВ В СОВРЕМЕННОМ НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ

*Профессор Эфендиев Ф. М.
Диссертант Даидамирова Ч. Ф.*

Ключевые слова: классификация, метод, наука, познание, общенаучность, общелогичность, система.

Açar sözlər: təsnifat, metod, elm, idrak, ümumielmi, ümumiməntiqli, sistem.

Keywords: classification, method, science, cognition, general science, total logic, system

Деятельность человека во всех областях жизни определяется как тем, кто действует (субъект) и на что данная деятельность направлена (объект), но также и тем, как происходит этот процесс, какие способы, приемы, средства при нем вовлечены. Сказанное отражает проблему метода. Метод (от греческого «методос» – путь к чему-либо) есть определенная совокупность приемов и операций практического и теоретического освоения окружающего мира. Понимание метода означает для исследователя знание того, как, в каком порядке происходят определенные действия для решения поставленной наукой задач. Иначе говоря, метод есть способ познания действительности. Ф. Бэкон, знаменитый английский философ, создатель основ философии Нового времени и практического естествознания, уподоблял метод познания и фонарем, который освещает путь человеку, движущемуся в темноте. Французский философ, математик, естествоиспытатель, А Р. Декарт определяя методу писал: «Под методом, я разумею точные и простые правила, строгое соблюдение которыхспособствует тому, что ум достигает истинного познания всего, что ему доступно» [7, 89].

ПРИНЦИПЫ КЛАССИФИКАЦИИ МЕТОДОВ

Для классификации методов принципиальны следующие критерии: 1) по степени общности и распространенности; 2) по специфике изучаемого объекта; 3) по имеющимся отношениям между субъектом и объектом познания. В первом случае все методы делятся на всеобщие, общие и частные. К всеобщим методам относятся философские методы диалектики и метафизики. Общие методы это общелогические и общенаучные методы. Общенаучные методы представляют собой приемы познавательной деятельности, которые применяются во всех научных областях. В отдельных научных системах они отличаются особенностью своего проявления. Так, к примеру, эксперимент в

естественнонаучном познании и в познании социальной действительности имеет в корне отличительные особенности, но тем не менее нашедшие свое отражение во всех областях науки. Общелогические методы - это специфические приемы познавательной деятельности, распространяющиеся на любой процесс познания, включая обыденное познание, научное познание и даже вненаучную познавательную деятельность. К ним относится анализ и синтез, индукция и дедукция. Эти познавательные приемы мышления происходят из практической деятельности человека, а в последующем осмысливаются философской наукой. От античности до настоящего времени данные приемы составляют основу когнитивных процессов в познавательной деятельности на любом ее уровне. К частным же методам относятся методы отдельных наук, выработанные именно для той или иной научной системы знаний. Во втором случае методы классифицируются строго по научным областям – естественнонаучные, математические, технические, медицинские, социальные, гуманитарные. В третьем случае выделяются методы практических и теоретических уровней познания.

ФИЛОСОФСКИЕ МЕТОДЫ ПОЗНАНИЯ

Философские методы обычно разрабатываются в рамках философии. Философские методы имеют целью исследовать лишь самые общие регулятивные установки, их ведущую стратегию, но при этом они не могут заменить специальные методы и не могут определить окончательный результат. Диалектический и метафизический методы это самые основные методы, использующиеся в философии. За последние 200 лет в рамках специфических философских направлений были разработаны также и другие философские методы. Таким образом, герменевтический метод был предложен в герменевтики, в логическом позитивизме был применен аналитический метод, в феноменологии – феноменологический метод, ну а в интуитивизме – интуитивный метод [13, 14-16].

Диалектический метод играет ведущую роль в современном научном исследовании. Он основывается на следующих принципах: 1. Объективность рассмотрения. Данный принцип имеет следующие требования к исследованию: он исходит из чувственно-предметной деятельности во всем ее объеме и развитии; должен осознавать и реализовывать активную роль субъекта в развитии познания и действия; должен основываться на фактах в их совокупности и выражать логику вещей в логике понятий; помимо этого он должен показывать внутреннее единство предмета как фундаментальную основу всех формообразований. Кроме того, он должен выбирать адекватную данному предмету систему методов и реализовывать ее и реализовывать ее определенном социокультурном аспекте, в контексте определенных мировоззренческих принципов. 2. Всесторонность рассмотрения. Данный принцип познания базируется на признании всеобщей связи явлений

действительности. Основные его требования: выявление исследовательского предмета и проведение его границ, а также целостное, многоаспектное рассмотрение. Он изучает различные стороны предмета, представляет познание как процесс, который разворачивается вглубь и вширь, в единстве интенсивной и экстенсивной его сторон, вычленяет сущности, основной стороны исследованного предмета и субстанционального его свойства. 3. Точность рассмотрения. Согласно этому принципу выполняются следующие требования: создается идеальная модель изучаемого явления, выявляется отражение общего в единичном, сущности в явлениях, закона в его модификациях, учитывается многообразие условий места, времени и других обстоятельств, изменяющих бытие этого предмета, выявляется специфический механизм взаимосвязи общего и единичного, рассматривается данный предмет в составе более широкого целого, элементом которого он является. 4. Историзм рассмотрения. Этот принцип базируется на рассмотрении саморазвития действительности. Он имеет следующие требования при исследовании: анализ настоящего, современного состояния предмета исследования, изменение прошлого, исследование генезиса и следующих этапов развития предмета, прогноз будущего и тенденций дальнейшего развития предмета. 5. Противоречивость рассмотрения. Этот принцип исследования предмета предполагает следующие требования: выявляет противоречия изучаемого явления, анализируя противоположные стороны, рассматривает предмет как единство противоположностей в целом, определяет места отдельного противоречия в системе других противоречий элемента, анализирует механизм разрешения противоречия. Диалектические противоречия в мышлении, которые отражают реальные противоречия, надо отличать от «логических» противоречий, которые создают сложность и непоследовательность мысли.

Неправильная реализация и использование принципов диалектики приводят к объективизму и субъективизму, выражающиеся в умозаключении, основанном на механическом соединении внутренне несоединимого и умозаключении, основанном на преднамеренном нарушении правил логики за счет абсолютизации и возникновению заблуждений [17, 142-147]

ОБЩЕНАУЧНЫЕ МЕТОДЫ ЭМПИРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Практический уровень научного познания основывается в основном на наблюдении за исследуемым объекте, при этом, рациональное познание выполняет роль обязательной программы, согласно которому непосредственный контакт с объектом познания нужен для приобретения эмпирического знания. На данном уровне исследователь использует общелогические и общенаучные методы. К общенаучным методам относятся наблюдение, описание, эксперимент, измерение.

Наблюдение представляет собой чувственное отражение предметов и явлений окружающего нас мира. Он является первичным методом

эмпирического познания, который дает возможность получить некоторую первичную информацию об объектах окружающей действительности. Научное наблюдение характеризуется некоторыми особенностями, такими как целенаправленность, планомерность и активность.

По способу же проведения наблюдения, они делятся на непосредственные, опосредованные и косвенные. Непосредственные наблюдения это отражение свойств, определенных сторон исследуемого объекта при помощи только органов чувств. Опосредованные наблюдения это исследование объектов с использованием технических средств. Косвенные наблюдения это наблюдение не самих объектов, а их воздействия на другие объекты.

Любое наблюдение, хотя и опирается на данные чувств, но они должны основываться на теоретическом мышлении, согласно которому оформляется в виде определенных научных терминов. Кроме того, оно базируется и на характерных теоретических положениях. Это заметно на косвенных наблюдениях, так как установить связь между ненаблюдаемым и наблюдаемым явлением может только теория. А. Эйнштейн в этой связи говорил: «Можно ли наблюдать данное явление или нет – зависит от вашей теории. Именно теория должна установить, что можно наблюдать, а что нельзя» [23, 113-118].

Наблюдения играют также эвристическую роль в науке. Во время наблюдений могут быть открыты совершенно новые явления или данные, которые позволяют обосновать определенную гипотезу. Научные наблюдения должны сопровождаться описанием.

Описание это фиксация средствами естественного и искусственного языка сведений об объектах, полученных в результате наблюдения. Описание выступает завершающим этапом наблюдения. При помощи ее чувственная информация переводится на язык понятий, знаков, схем, рисунков, графиков, цифр, таким образом приобретает форму, которая является более удобной для последующей рациональной обработки. Описания можно разделить на два вида, а именно качественные и количественные, формирующиеся в результате измерительных процедур. При описании результатов наблюдений, дается основа эмпирическому базису науки, по которой, ученые создают практические обобщения, сопоставляют изучаемые объекты по разным свойствам, описывают этапы развития, проводят классификацию и т. д. Описание должно быть максимально более всесторонним и точным. Вся научная деятельность имеет стадию описания в своем развитии. При этом, изменение средств описания дает начало новой системе понятий, и следовательно изменяется и парадигма самой системы знаний.

Измерение представляет собой метод, показывающий количественные значения различных свойств, сторон изучаемой действительности. Измерение в естествознании дало основу новой науке. Она объединяет качественные и количественные методы познания. Процесс измерения связан с сопоставлением объектов по идентичным свойствам и структурам, и далее создание новых

единиц, которые являются эталоном сравнения стороны объекта или явления. Имеется многообразие единиц измерения, которое соответствует различным объектам, явлениям, их свойствам, связям, которые измеряются в процессе научной деятельности. Единицы измерения делятся на основные и производные, которые выводятся из других единиц на основе математических соотношений. Создание систем единиц была предложена в 1832 г. К. Гауссом, в которой за основу были приняты 3 произвольные: длина (миллиметр), масса (миллиграмм) и время (секунда). Другие же определялись при помощи этих трех. В современном естествознании действует международная система единиц (СИ), которую приняли за основу в 1960 году XI Генеральной конференцией по мерам и весам. В международной системе единиц составляющими являются семь основных (метр, килограмм, секунда, ампер, кельвин, кандела, моль) и два дополнительных (радиан, стерадиан).

Эксперимент (от лат. – проба, опыт) – это метод, когда путем изменения условий создаются искусственные возможности изучения объекта. Благодаря эксперименту исследователь может действовать на изучаемый объект для выявления тех или иных сторон, свойств, связей. При этом экспериментатор имеет возможность преобразовывать объект, создавать искусственные условия его изучения, вмешиваться в естественное течение процессов.

Эксперимент хотя и включает в себя наблюдение, описание и измерение, но к ним не сводится, а напротив имеет свои характеристики, которые дифференцирует его от других методов. Эксперимент позволяет изучать объект в чистом виде, при этом устраняет различные побочные факторы, которые затрудняют процесс исследования. К примеру, для эксперимента нужны специальные места, защищенные от электромагнитных воздействий. Кроме того, во время эксперимента возможно создание специальных условий, таких как, температуры, давления, электрическое напряжение. В подобных искусственных условиях возможно обнаружить удивительные, порой неожиданные свойства объектов и тем самым определить их сущность.

Эксперименты в науке бывают: измерительные, поисковые, проверочные, контрольные, исследовательские и другие в зависимости от установленной задачи. В зависимости области наук эксперименты делятся на: фундаментальные эксперименты в области естественных наук; прикладные эксперименты в области естественных наук; промышленный эксперимент; социальный эксперимент; эксперименты в области гуманитарных наук.

Эксперимент исследовательского характера позволяет обнаружить у объектов совершенно новые неисследованные свойства. Итогом подобного эксперимента могут быть выводы, которые не вытекают из имеющихся знаний об объекте исследования. В качестве примера могут выступать эксперименты, которые были поставлены в лаборатории Э. Резерфордом, во время которых было обнаружено экстраординарное поведение альфа-частиц при бомбардировке ими золотой фольги. Исследовательский эксперимент,

проведенный Резерфордом, способствовал обнаружению ядра атома, а также возникновению ядерной физики. Проверочный эксперимент необходим для проверки и подтверждения различных теоретических построений. В этом плане обнаружение целого ряда элементарных частиц (позитрона, нейтрино) изначально было указано теоретически, а в дальнейшем они были экспериментально подтверждены.

Качественные эксперименты не претендуют на получение количественных соотношений, а позволяют выявить действие различных факторов на изучаемое явление. Примером служит эксперимент по изучению поведения живой клетки под воздействием электромагнитного поля. Количественные эксперименты, как правило, следуют за качественным экспериментом, и направлены на установление количественных взаимосвязей в анализируемом процессе. Таким образом, датский физик Эрстед выявил взаимосвязь электрических и магнитных процессов методом эксперимента. Поместив компас около проводника, пропускал электрический ток, и обнаружил, отклонение стрелки компаса от первоначального положения. Вслед за этим открытием последовали количественные эксперименты других исследователей. Задача прикладных экспериментов – поиск практического применения выявленного того или иного явления. Так, задачей Г. Герца была экспериментальная проверка теоретических результатов Максвелла, в то время как практическое применение его не интересовало. Именно поэтому эксперименты Герца, по получению электромагнитных волн, предсказанные Максвеллом, имели фундаментальный характер.

ОБЩЕНАУЧНЫЕ МЕТОДЫ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

В теоретическом уровне задействованы не только все формы мышления – понятия, суждения, умозаключения, логические методы, но и методы абстрагирования, идеализация, формализация и пр. всесторонне отражая взаимосвязь явлений и процессов в научном познании.

Процесс познания изучает конкретные предметы и события, их признаки, их свойства и взаимосвязь. Абстрагирование - это мысленное отвлечение от менее существенных свойств, сторон, признаков изучаемого объекта, именуемое абстракцией (абстрактное). Различают два типа абстрагирования: отождествление и изоляция. Абстракция отождествления - результат отождествления множества предметов и их объединение в отдельную группу (понятия биологии «вид», «род», «отряд» и др.) Абстракция изоляции - результат выделения ряда свойств и связей предметов изучаемой действительности, в самостоятельные сущности («устойчивость», «растворимость», «электропроводность» и т. п.).

Переход от чувственно - конкретного к абстрактному связан с упрощением действительности. Вместе с тем, восходя от чувственно-конкретного к

абстрактному, теоретическому, исследователь имеет возможность глубже понять изучаемый объект, раскрыть его сущность.

Становление абстракций в науке, общих теоретических положений не является итогом познания, а выступает средством для фундаментального, всестороннего познания конкретного. Появляется необходимость в дальнейшем восхождении познания от абстрактного вновь к конкретному. Выявленное таким способом в процессе исследования, знание о конкретном будет качественно отличаться от того, которое имелось на этапе чувственного познания. Общая направленность научно-теоретического познания характеризуется переходом от абстрактного к конкретному (переход от менее содержательного к более содержательному знанию). Т. о, ученный получает единую картину исследуемого объекта во всем богатстве его содержания.

ИДЕАЛИЗАЦИЯ. МЫСЛЕННЫЙ ЭКСПЕРИМЕНТ.

Особым видом абстрагирования является идеализация, которая представляет мысленное внесение конкретных изменений в изучаемый объект в зависимости от поставленной задачи исследования. В процессе этих модификаций могут быть, исключены определенные свойства, отношения, и связи объектов. Примером этого в механике может служить идеализация – «материальная точка».

Иным видом идеализации может быть наделение объекта характеристиками, неосуществимыми в реальной действительности. Примером этому является черное тело, наделенное не существующим в природе способностью поглощать всю попадающую на него излучение, при полном отсутствии отражающей и пропускающей способностей.

Ведущую роль в применении идеализации играет ряд обстоятельств:

- первое, идеализация целесообразна в тот момент, когда исследованные объекты достаточно сложны для математического анализа, а по отношению к идеализированному случаю имеется возможность выстроить и развить теорию, эффективную для описания свойств и поведения этих объектов действительности;

- второе, идеализация целесообразна в тот момент, когда необходимо исключить некоторые свойства, связи объекта исследования, без которых невозможно его существование, но которые затушевывают наличие происходящих в нем процессов. Т. о представление сложного объекта в «очищенном» виде облегчает его изучение.

- третье, идеализация целесообразна в тот момент, когда исключаемые свойства объекта не оказывают влияние на его сущность. Так, если целесообразно рассматривать атомы в виде материальной точки, то эта идеализация невозможна в изучении строения атома.

Существуют множество теоретических подходов, а значит и множество вариантов идеализации. Именно таким примером является понятие «идеального

газа» в трех различных теоретико-физических представлениях: Максвелла-Больцмана, Бозе-Эйнштейна, Ферми-Дирака. Причем, все варианты плодотворны в изучении различных газовых состояний: идеальный газ Максвелла-Больцмана остова изучения разряженных газов на молекулярном уровне, находящихся при высоких температурах; идеальный газ Бозе-Эйнштейна применялся в изучении фотонного газа, а идеальный газ Ферми-Дирака дал возможность решить проблемы электронного газа.

Мысленный эксперимент имеет важную роль в науке. Сохраняя сходство с реальным экспериментом, он имеет отличие от него, которое проявляется в следующем: реальный эксперимент связан с «орудийным» познанием изучаемой действительности, в то время как в ходе мысленного эксперимента ученый пользуется не материальными объектами, а их идеализированными представлениями. В реальном эксперименте учитывают физические и др. ограничения в развитии анализируемого объекта. Так, мысленный эксперимент преимуществен над реальным экспериментом. Мысленный эксперимент не учитывает действия несущественных факторов, представляя его в абстрактном, идеальной конфигурации. В процессе научного познания наблюдаются случаи, когда при исследовании некоторых явлений, ситуаций проведение реальных экспериментов оказывается вообще невозможным. Этот пробел в познании может восполнить только мысленный эксперимент [8, 72-74].

Мысленному эксперименту принадлежит большая роль, поясняющая новое знание, полученное математически, что подтверждается различными примерами в истории науки. Примером служит мысленный эксперимент В. Гейзенберга, который был направлен на осмысление соотношения неопределенности, которое было выявлено путем абстрагирования, поделившее единую структуру электрона на две противоположности: волну и корпускулу. Таким образом, сходство результатов мысленного эксперимента с результатом, математического свидетельствует о противоречивости электрона как цельного объекта материальной действительности.

Приему идеализации, присущи и определенные ограничения. Прогресс научного познания требует в ряде случаев отойти от существовавших ранее идеализаций. К примеру, Эйнштейн отказался от таких идеализаций как «абсолютное пространство» и «абсолютное время». Кроме того, любая идеализация ограничена конкретной областью явлений и служит для решения только определенных проблем [23, 229-235].

ФОРМАЛИЗАЦИЯ. ЯЗЫК НАУКИ.

Формализация – это метод научного познания, заключающийся в употреблении определенной символики, которая дает возможность исследователю отвлечься от изучения объектов действительности от содержания описывающих их теоретических моментов. Математическое описание может служить примером формализации. Построение формальной

системы начинается с алфавита, т. е. определенного набора знаков; задание правил, согласно которым знаки алфавита складываются в «слова», «формулы»; задание правил, согласно которым от одних слов, формул этой системы имеется возможность перейти к другим словам и формулам (так называемые правила вывода).

Формализованный язык не так богат как естественный, однако он не многозначен (полисемия), а напротив обладает однотипной семантикой (моносемичность). Широкое применение формализации как метода теоретического познания имеет связь не только с развитием математики. В химии также имеется своя символика наряду с правилами оперирования ею.

ОБЩЕНАУЧНЫЕ МЕТОДЫ, ПРИМЕНЯЕМЫЕ И НА ЭМПИРИЧЕСКОМ И ТЕОРЕТИЧЕСКОМ УРОВНЯХ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

На любом уровне научного познания применяется целый ряд общенаучных методов. Это методы аналогии и моделирования. Аналогия - метод, базируемый на сходстве свойств, признаков или отношений у разных структур. Сходство (или различие) объектов осуществляется в результате их сравнения. Таким образом, сравнение лежит в основе метода аналогии [16, 23-25].

Логический вывод о наличии свойства, признака, отношения у исследуемого объекта на базе установления его сходства с другими структурами называется умозаключением по аналогии. Вероятность получения верного умозаключения по аналогии возрастает: 1) известны общие свойства у исследуемых структур; 2) глубже познана взаимосвязь сходных свойств.

Метод аналогии нашел широкое применение в различных областях науки (естественных и гуманитарных). Применение аналогии позволяет скачком выдвинуть мысль на совершенно новый уровень (что позволяет двигаться от старого знания к новому). Однако аналогия - не доказывает, а поясняет. Вывод по аналогии представляет собой перенос информации с исследованного объекта (модель) на оригинал (прототип, образец). Между моделью и оригиналом наблюдается сходство. Таким образом, в основе метода моделирования лежат аналогия и подобие.

Моделирование - метод изучения объектов на моделях реально существующих предметов и явлений. Различаются следующие виды моделирования.

1. Физическое – представляет физическое подобие между моделью и оригиналом и имеет целью воспроизведение в модели процессов, свойственных оригиналу. По итогам изучения физических свойств модели можно сделать заключение о процессах, происходящих в естественных условиях. Данное моделирование находит применение для экспериментального изучения различного рода сооружений (плотин электростанций, аэродинамические качества самолетов и др.) до их реального построения.

2. Идеальное (мысленное) моделирование. К данному типу моделирования относятся мысленные представления воображаемых моделей. Пример, модель атома Резерфорда напоминающая Солнечную систему.

3. Символическое (знаковое) моделирование имеет связь с условно-знаковыми представлениями разных свойств, отношений объекта к оригиналу. Сюда можно отнести графики, схемы, номограммы и исследуемых объектов. Пример: символика элементов во время химических реакций.

4. Математическое моделирование – представляет символический язык математики, который выражает свойства, стороны, отношения объектов и явлений разнообразной природы. Взаимосвязи между различными величинами представляются системой уравнений, и представляют математическую модель явления.

5. Вещественно-математическое (предметно-математическое) моделирование. Математическое моделирование применяется параллельно с физическим моделированием, что дает возможность изучить явления, протекающие в оригинале, заменяя их процессами совершенно иной природы, но с теми же математическими соотношениями, что и исходные процессы.

Системный подход - метод научного познания и социальной практики, имеющий в основе изучение объектов как систем, включающий описания системы, обнаружение ее элементов, уровней, выделение в ней подсистем; анализ поведения системы, изучение взаимодействия системы и среды; рассмотрение системы как динамичной, развивающейся целостности, создающий единую теоретическую картину системы.

Различают следующие виды систем: открытые и закрытые, динамические и статические, материальные и абстрактные. В открытых идет обмен энергией и веществом со средой, в то время как в закрытых - только энергией. Согласно второму закону термодинамики закрытая система в итоге достигает равновесия, при котором неизменны все макроскопические величины и останавливаются все макроскопические процессы. Стационарное состояние открытой системы – это подвижное равновесие, при котором неизменны макроскопические величины, но непрерывны макроскопические процессы ввода и вывода вещества. Существуют и самоорганизующиеся системы (живая клетка, организм, биологическая популяция), способные к саморегуляции, развитию и совершенствованию, исследуемые наукой синергетикой. Материальные системы в неорганической природе представлены физическими, геологическими, химическими системами, в органической природе – живой клеткой, организмом экосистемой. Социальные системы - отдельный вид материальных систем, представленные как простейшими социальными объединениями, так и соц-экономической структурой общества. Абстрактные системы же продукт человеческого мышления. К ним относятся гипотезы, теории и научное знание.

ОБЩЕЛОГИЧЕСКИЕ МЕТОДЫ ПОЗНАНИЯ - приемы мыслительной деятельности, сформировавшиеся наряду с самой познавательной деятельностью. Сюда относятся анализ и синтез, индукция и дедукция, логический и исторический методы, метод абдукции.

Анализ и синтез.

Метод анализа подразумевает деление изучаемого предмета на составные части (элементы, свойства, признаки, отношения) с целью их подробного изучения. Метод анализа применялся с древних времен. Примером является метод купелирования (взвешивание вещества до и после нагрева) при помощи которого определяли качество золота и серебра в Древнем Риме и который дал начало аналитической химии. В современной науке аналитический метод сопровождается синтезом. Синтез - метод изучающий объект на основе исследования отдельных его сторон в процессе анализа. При этом раскрывает место каждого из элементов в системе целого, раскрывает их взаимосвязь. Анализ и синтез с успехом нашли применение на эмпирическом и теоретическом этапах научного познания и представляют две стороны целого аналитико-синтетического метода познания.

В современной науке распространен и системный анализ, являющийся важным разделом прикладной методологии. Основные принципы системного анализа заключаются: в четком формировании конечных целей при начале процесса принятия решений; в изучении проблемы как единой системы, в выявлении возможных последствий и альтернативных путей достижения цели.

Индукция и дедукция.

Индукция (от лат. induction – наведение, побуждение) - метод познания, базирующийся на логическом умозаключении, ведущий к единому выводу на базе частных посылок. Иначе, индукция есть движение мышления от единичного к общему. Метод научной индукции используется как при обозначении эмпирических процедур, так и характеризует ряд приемов, теоретического уровня, и знаменует различные виды дедуктивных рассуждений. Метод индукции основан Аристотелем, для которого характерна интуитивная индукция. Это мыслительный процесс, в результате которого из разнообразия случаев выделяется единое свойство, отношение и отождествляется с каждым конкретным случаем.

В современной науке, индукция находит применение параллельно с более усовершенствованными видами метода индукции и в совокупности с дедуктивным и иными видами мышления, повышающие справедливость знания, найденного данным способом. Если в результате индукции происходит экстраполяция результата, справедливого для итогового количества известных членов класса, то фундаментом для такого переноса служит абстракция отождествления, которая состоит в предположении, что в таком соотношении все элементы этого класса тождественны. Такой вид абстракции представляет собой гипотезу, и в этом случае индукция выступает способом подтверждения

гипотезы. В любом варианте индукция имеет связь с разнообразными видами рассуждений, дедукцией.

В первоначальном виде индукция существовала до XVII века, когда Ф. Бэкон попытался усовершенствовать метод Аристотеля в своей работе «Новый Органон» (1620 г.). Ф. Бэкон писал: «Наведение, которое происходит путем простого перечисления, есть детская вещь, оно дает шаткие заключения и подвергается опасности со стороны противоречащих частных, вынося решения большей частью на основании меньшего, чем следует, количества фактов и только для тех, которые имеются налицо». Бэкон обращает внимание и на психологическую сторону ошибочности заключений. Он пишет: «Люди обычно судят о новых вещах по примеру старых, следуя своему воображению, которое предубежденно и запятнано ими. Этот род суждения обманчив, поскольку многое из того, что ищут у источников вещей, не течет по привычным ручейкам» [6, 111-118]

Индукция, предложенная Ф. Бэконом как он считал свободна от субъективных ошибок, его способ индукции дает гарантию получить истинное знание. Он утверждает: «Наш же путь открытия таков, что он немного оставляет остроте и силе дарований. Но почти уравнивает их. Подобно тому, как для проведения прямой линии или описания совершенного круга много значит твердость, умелость и испытанность руки, если действовать только рукой, мало или ничего не значит, если пользоваться циркулем и линейкой; так обстоит дело и с нашим методом». [6, 111-118]

По мнению Бэкона важным недостатком несовершенства неполной индукции Аристотеля было невнимание к отрицательным доводам, т. к. отрицательные доводы, которые были получены в результате эмпирических изучений должны вплестаться в логическую схему индуктивного рассуждения.

Индукция Бэкона базируется на признании материального единства природы; однообразия ее действий; общей причинной связи. В дополнение он отмечает, что у каждой «природы» обязательно есть своя форма; при наличии этой «формы» вне сомнения непременно появится свойственная ей «природа», причем одна и та же «форма» способна вызывать несколько разных «природ».

Индукция Бэкона состоит из трех таблиц: таблица присутствия, таблица отсутствия и таблица степеней сравнения. В «Новом Органоне» он демонстрирует, как надо раскрывать природу теплоты, которая, как он предполагал, состоит из быстрых и беспорядочных движений мельчайших частиц тел. Поэтому первая таблица включает в себя перечень горячих тел, вторая – холодных, а третья – тел с различной степенью тепла. Он надеялся, что таблицы покажут, что некоторое качество всегда присуще только горячим телам и отсутствует у холодных, а в телах с различной степенью тепла оно присутствует с различной степенью. Применяя этот метод, он надеялся установить общие законы природы. [6, 92-94]

Идет последовательная обработка всех трех таблиц. На первом этапе из первых двух «отбраковываются» свойства, которые не являющиеся изначальной «формой». В дальнейшем, для процесса элиминации или подтверждения ее, при выборе искомой формы, используют третью таблицу, которая показывает, что изначальная форма, например, А, коррелируется с «природой» объекта «а». Таким образом, если форма А увеличивается, то и объект «а» тоже возрастает, если же А остается неизменной, то и «а» сохраняет свои значения. Иначе, таблица устанавливает или подтверждает данную аналогию. Одним из элементов индукции Бекона является проверка при помощи опыта полученного закона.

С другой стороны, философ недооценивал математику за малую экспериментальность и в связи с этим выводил дедукции. Наряду с этим он отводил большую роль индукции в научном познании окружающей действительности. Данное понимание роли индукции в научном познании носит название вне индуктивизма. Несостоятельность данного метода в том, что, индукция рассматривается отдельно от остальных методов познания и преобразуется в единый, универсальный метод процесса познания. Другим недостатком является то, что при одностороннем индуктивном анализируемого явления стирается его целостный единый характер. При этом, свойства и взаимоотношения данного явления, в результате анализа не дробятся на «части».

Определение правил индукции Ф. Бэкона, существовала более двух столетий. Дальнейшая разработка его принадлежит Дж. Ст. Миллю. Имеется пять правил сформулированных Миллем, суть которых заключается в следующем. Условно допускается два класса явлений, каждый из которых состоит из трех взаимозависимых элементов – А, В, С и а, в, с (элемент одного класса детерминирует элемент другого класса). Целью является нахождение зависимости, имеющей определенно объективный, всеобщий характер, при отсутствии иных неучитываемых воздействий.

Дедукция (от лат. deduction - выведение) - получение единичных выводов на основе выдвижения знаний общих положений. Иначе говоря, это движение человеческого мышления от общего к частному, единичному. В более конкретном смысле термин «дедукция» представляет логический вывод, т. е. переход от определенных данных предложений (посылок) к их следствиям (заключениям). Под дедукцией также понимают общую теорию построения правильных выводов (умозаключений).

Изучение дедукции представляет важную задачу логики – порой формальную логику определяют как теорию дедукции. Термин «дедукция» был введен Бозцием, однако дедукция как доказательство того или иного предложения применяется у Аристотеля («Первая аналитика»). Пример дедукции как силлогизма: Первая посылка: карась – рыба; вторая посылка: карась житель воды; вывод: рыба живет в воде. В Новое время преобразование

дедукции принадлежит Р. Декарту (1596-1650), который подвергал критике средневековую схоластику за ее метод дедукции и считал его методом риторики. На замену дедукции средневековья Декарт выдвинул математизированный способ движения от простого к сложному.

Эти представления о методе Р. Декарта нашли свое отражение в труде «Рассуждение о методе», «Правила для руководства ума, в которых им выдвигаются четыре правила.

Правило первое. Принимать за истинное все, что воспринимается ясно и отчетливо и не повод к сомнению, т. е. самоочевидно. Декарт утверждал безошибочность действия самой интуиции которая свободна от субъективизма

Интуиция представляет собой высший вид интеллектуального познания, использующий в качестве критерия истины состояние умственной самоочевидности, с которых берет начало дедукция.

Правило второе. Разделение сложного на более простые составляющие, не поддающиеся в дальнейшем делению умом на части. В ходе деления желательно дойти до исходных элементов знания.

Необходимо разъяснить, что анализ Декарта никак не совпадает с анализом Бэкона, который предлагал раскладывать предметы окружающего мира на «натуры» и «формы», в то время как Декарт акцентирует внимание на подразделение проблем на частные вопросы.

Второе правило метода Декарта ведет к двум важным результатам: в результате анализа ученый имеет объекты, поддающиеся эмпирическому рассмотрению и выявляет общие и наиболее упрощенные аксиомы знания о окружающей действительности, которые служат началом дедуктивного познания.

Так, анализ Декарта предшествует дедукции, анализ тут сроднен с понятием «индукция».

Правило третье. В процессе познания необходимо двигаться от элементарного к сложному. Дедукция выражается в выведении общих положений из других и конструировании одних вещей из других.

Обнаружение истин соответствует дедукции, а выявление простейших вещей дает начало дальнейшей реконструкции сложного, в связи с чем мыслительная дедукция Декарта приобретает конструктивные черты, свойственные математической индукции.

Правило четвертое. Заключается в эnumerации. Оно включает полный обзор и направленно на достижение полноты знания, и предполагает: создание полной классификации, приближение к максимальной полноте рассмотрения приводит индукцию – к дедукции, а в дальнейшем к интуиции. Установлено, что полная индукция является частным случаем дедукции. С другой стороны, эnumerация базируется на корректности дедукции, которая разрушается, если в ходе его перескакивают через промежуточные положения, требующие доказательства.

В науке современности действует гипотетико-дедуктивный метод, основанный на дедукции заключений из гипотез и др. посылок, истинное предназначение которых неизвестно. Именно в этой связи гипотетико-дедуктивный метод имеет только вероятностное знание.

Гипотетико-дедуктивные размышления подразделяются на 3 группы:

1) наиболее многочисленная, в которой посылки - гипотезы и эмпирические обобщения; 2) посылки, состоящие из утверждений, и противоречащие сложившимся фактам и теоретическим принципам. 3) в роли посылок выступают утверждения, которые противоречат установившимся убеждениям.

Аксиоматический метод очень близок к гипотетико-дедуктивному, и представляет метод построения научной теории, в основе которого ставятся исходные положения – аксиомы, постулаты, из которых остальные утверждения выводятся логически, путем доказательства. Наука, основанная на аксиоматическом методе является дедуктивной. Такими науками к примеру являются математика, логика, определенные разделы физики.

Статистические методы.

Ранее назывались «статистическими закономерностями» и рассматривались как не точные, как свидетельство неполноты знаний о «точных» законах. Это мнение ошибочно, т. к. процессы, фиксирующиеся методами статистики, являются объективными элементами событий объективного мира. Примером могут служить процессы в микромире, в котором вероятность - это возможность преобразования индивидуального микрообъекта. Она характеризует степень правдивости искомым знаний в смысле их отношения к действительности и друг к другу. Существенна разница между однозначно детерминирующими и «статистическими» (вероятностными) законами. Для однозначно детерминирующих законов выражаемое свойство, отношение, направление развития наблюдается без изменения в каждом событии. Для статистических закон выступает преобладающим свойством, варьирующим в нужных границах, но наблюдаемое лишь в единой массе.

Вероятностные законы регистрируют случаи, в которых идет проявление не в «чистом виде», а через разнообразие случайностей - отклонений, флуктуаций, частных случаев. Случайность – не результат незнания причин, т. е. свойство не субъекта, а объекта. Необходимость – же преобладающая тенденция в огромном количестве случайных событий, которую фиксирует закон вероятности.

Теория вероятности, созданная Пьером Лапласом и Якобом Бернулли, представляет собой теорию случайных событий. Они понимали вероятность, как отношение числа случаев к числу всевозможных случаев, что базируется на абсолютной симметрии и равной возможности каждого события и бывает выполнено лишь в идеальных моделях.

В процессах реального мира нет идеальной симметрии, как и нет равновероятных отдельных случаев. В связи с этим «классическая»

характеристика вероятности Бернулли и Лапласа соответствует механистическому детерминизму. Более поздняя «статистическая» интерпретация вероятности: система аксиоматических построений теории вероятности.

Различают два типа вероятностных закономерностей: 1) закономерность массовых процессов, каждый элемент которого существует реально в конкретное время и у которых возможными считаются такие свойства, тенденции, черты, которые характеризуют поведение процесса в целом; 2) закономерность поведения различных объектов, с численной оценкой вероятных возможностей какого-либо поведения данных объектов в разных условиях. Статистическим коллективом в данном случае выступает совокупность автономных измерений, наблюдений, которые отражают возможности поведения каждого конкретного объекта.

Именно поэтому тут статистические методы выступают средством исследования поведения отдельных объектов и характеризуются своей неопределенностью. Примером тому служит квантовая механика.

Логический и исторический методы.

Большинство методов отмеченных ранее, неприменимо при изучении сложных исторически развивающихся объектов, воспроизведение которых невозможно в опыте (происхождение жизни, изучение вселенной). Тут актуальны исторический и логический методы.

Исторический метод основан на изучении истории изучаемого объекта, выяснение исторических фактов, на этой основе которых воссоздается исторический процесс, выявляется закономерность его развития. Именно этот метод позволил Дарвину построить эволюционную теорию. Логический же метод выявляет эту закономерность другим методом, он раскрывает объективную логику истории при помощи исследования исторического процесса на пике его развития, т. к. именно на этом этапе сложные высокоорганизованные объекты сжато воспроизводят ведущие элементы исторической эволюции. Это можно наблюдать в биологической эволюции (высокоразвитые организмы на стадии эмбриона повторяющие ход эволюции) Иначе говоря, онтогенез «повторяет» филогенез.

Эту закономерность можно наблюдать и в социальном плане. Так, К. Маркс отмечал, что закономерность превращения денег в капитал проявляется отчетливо именно в развитых формах капиталистического производства, когда превращение денег в капитал носит массовый характер. Тут логический метод является эффективным средством раскрытия закономерностей и тенденций исторического процесса.

Оба метода выступают в роли приемов строения теоретических знаний. Ошибочно отождествлять исторический метод с эмпирическим описанием, а статус теоретического приписывать лишь логическому методу. При любом анализе исторически развивающейся объект предполагает эмпирическую базу: факты истории и факты, которые фиксируют характер исследования явления на

пике своего развития. Тут предъявляются гипотезы, которые проходят проверку фактами и моделируются в знание о закономерностях исторического процесса.

При логическом методе эти закономерности проявляются в очищенном от случайностей истории виде, исторический же метод фиксирует эти зигзаги и случайности и подразумевает их преобразование, которое и объясняет исторические события и раскрывает их внутреннюю логику.

Все раскрытые методы научного познания всегда работают во взаимодействии. Их определенная системная организация определяется особенностями изучаемого объекта, спецификой конкретного этапа исследования. С научным прогрессом усвершенствуется и система ее методов, формируются новые приемы и методы исследовательской деятельности. Задача методологии науки заключается не только в выявлении и фиксации сложившихся приемов и методов исследовательской деятельности, но также и в выяснении тенденций их развития.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абабилова Л. С. , Шлёкин С. И. Проблема научного метода. – М. , 2007.
2. Антонов Е. А. Философский метод познания в контексте современной культуры. – Белгород, 2006.
3. Аршинов В. И. Синергетика как метод экспериментирования с реальностью //Проблемы ноосферы и устойчивого развития. – СПб. , 1996.
4. Бородастов Г. В. Методологические основы и методологические средства инновационной деятельности // Ильенковские чтения. – М. , 2002.
5. Берков В. Ф. , Беркова В. Ф. Философия и методология науки: Учеб. пособие. – М. , 2004.
6. Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Том 1. , 1970.
7. Декарт Р. Избр. произв. - М. , 1950.
8. Ильин В. В. Теория познания. Эпистемология. – М. , 1994.
9. Князева Е. Н. , Курдюмов С. П. Основания синергетики. Человек, конструирующий себя и свое будущее. – М. , 2006.
10. Кравец А. С. Методология науки. - Воронеж, 1991.
11. Методология: вчера, сегодня, завтра: в 3-х тт. – М. , 2005.
12. Методология науки: проблемы и история. – М. , 2003.
13. Методы философского исследования // Вопросы философии, 2001, № 4.
14. Никифоров А. Л. Философия науки: История и методология. – М. , 1993.
15. Перминов В. Я. Философия как метод // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия, 1997, № 5.
16. Сачков Ю. В. Научный метод: вопросы и развитие. – М. , 2003.
17. Уваров А. И. Нелинейная диалектика – философский метод планетарного разума //Сб. науч. тр. МГИУ. – М. , 2000.
18. Философия и методология науки. Ч. 1-2. – М. , 1994.
19. Философия и методология науки /под ред. В. И. Купцова. – М. , 1996.
20. Философия и методология науки. УМК для студентов магистратуры /под ред. А. И. Зеленкова. – Минск, 2004.
21. Философия и методология познания: учебник для магистров и аспирантов. – СПб. , 2003.
22. Холтон Дж. Тематический анализ науки. – М. , 1981.
23. Эйнштейн А. Собрание научных трудов. М. : Наука, Т. 4, 1967, 599с

XÜLASƏ

MÜASİR ELMI İDRAKDA METODLARIN TƏSNİFATI

*Professor Əfəndiyev F. M.
Dissertant Daşdəmirova Ç. F.*

Metodların təsnifatı aşağıdakı meyarlar əsasında aparılır: 1. Ümumilik dərəcəsi və tətbiq sahəsinin genişliyinə görə; 2. Öyrənilən obyektin spesifikliyindən asılı olaraq; 3. Subyektin idrak obyektinə münasibəti üsuluna görə;

Birinci halda metodlar ən ümumi metodlara bölünür. Ən ümumi metodlara dialektikanın və metofizikanın fəlsəfi metodları aiddir. Ümumi metodlara ümumiməntiqi və ümumelmi metodlar daxildir. Ümumelmi metodlar, elmin bütün sahələrində istifadə olunan idrakı fəaliyyət üsullarıdır. Lakin, bu halda onlar ayrı-ayrı elmlərdə spesifik təzahürlərə malikdirlər, məsələn eksperiment prinsip etibarilə elmin bütün sahələrində tətbiq olunsada təbiətşünaslıqda və sosial idrakda fərqli xüsusiyyətlərə malikdir. Ümumiməntiqi metodlar fikri fəaliyyətin xüsusi metodlarıdır. Onlar adi idrak, elmi idrak və hətta elmdənkənar idrak fəaliyyəti də daxil olmaqla hər bir idrakı prosesdə fəaliyyət göstərilir. Onların içərisində analiz və sintez, induksiya və deduksiya qeyd etmək olar. Xüsusi metodlar bu ya digər elm sahəsi üçün xüsusi olaraq işlənib hazırlanmış metodlardı. İkinci halda metodlar elmin sahələri üzrə təbiəlielmi, riyazi, texniki, tibbi, sosial və humanitar elmlərə ayırırlar. Üçüncü halda idrakın səviyələrinə uyğun olaraq metodların empirik və nəzəri növləri fərqləndirilir.

Müxtəlif əsaslara görə fərqləndirilən elmi idrak metodları bir-birilə kəsişirlər. Elmin inkişafı prosesində onun metodlar sistemi də inkişaf edir. Təqdim olunan işdə elmi idrakın inkişafında göstərilən faktın təhlili verilir.

SUMMARY

CLASSIFICATION OF METHODS IN MODERN SCIENTIFIC KNOWLEDGE

*Professor Afandiyev F. M.
PhD candidate Dashdamirova Ch. F.*

The following criteria are fundamental in the classification of methods: degree of generality and prevalence; specifics of the object being studied; relations existing between the subject and object of knowledge.

In the first case, all methods are divided into general, public and private. General methods include philosophical dialectical and metaphysical methods. Common methods include general logical and scientific methods. Scientific methods are methods of cognitive activity, which are used in all scientific fields. They differ by its manifestations in separate research systems. So, for example, an experiment in the natural sciences and in the knowledge of social reality has radically distinctive features, nevertheless they were reflected in all areas of science. General logical methods are specific techniques of cognitive activity, which apply to any process of knowledge, including knowledge of the ordinary, scientific knowledge, and even non-scientific cognitive activity. These include the analysis and synthesis, induction and deduction. But private methods include the methods of the individual sciences, developed specifically for these or those scientific knowledge systems. In the second case, the methods are classified strictly according to scientific areas - natural sciences, mathematics, engineering, medical, social, and humanitarian. In the third case the methods of practical and theoretical knowledge levels are highlighted.

Dedicated for various reasons in the classification, all methods of scientific knowledge are intertwined. A system of methods is developed in the process of the development of any science. In this paper we analyze this fact in the development of scientific knowledge.

Çapa tövsiyə etdi: Prof. F. Q. İsmayilov

OSMANLI'DA KREDİ KAYNAĞI OLARAK PARA VAKIFLARI VE TÜRK KATILIM BANKALARININ ÇALIŞMA SİSTEMİ

Dr. Abdulkadir ATAR¹

Anahtar kelimeler: Osmanlı, vakıf, para vakfı, mu'âmele-i şer'iyye, faiz, ribih, banka, finans, kredi, murâbaha, mudârebe.

Keywords: Ottoman, foundation, cashwaqfs, muamele-i seriyye, interest, ribih, bank, finance, credit, murabaha, mudaraba.

GİRİŞ

Osmanlı Devleti, kuruluşundan sona erdiği tarihe kadar fikhî hükümlerle idare edilmiştir. Öte yandan zaman içinde mâlî, idarî, iktisadî gibi alanlarda kanunnâmeler ile hukukî düzenlemeler yapılmış ve böylece Osmanlı'da örfî hukuk ortaya çıkmıştır. Şeyhulislâm Ebüssuûd Efendi Osmanlı Devleti'nde örfî ve şer'î hukukun ahenkli bir bütün oluşturmasında önemli katkıda bulunmuştur². Devlet yöneticileri ve fertler iktisadî faaliyetleri fikhî hükümlere ve örfî hukuka bağlı kalarak sürdürmüşlerdir.

Osmanlı Devletinde köyler ve kırsal bölgeler zirai faaliyetlerin ve hayvancılığın yoğun olduğu yerler idi. Şehir ve kasabalarda insanlar genel olarak kendi ihtiyaçlarını karşılayacak kadar ziraat ve hayvancılıkla uğraşıyorlardı. Şehir ve kasaba halkının genel olarak geçim kaynağı ticaret ve sanat idi. Osmanlı'da iç yanında dış ticaret de yapıyordu. Ticaret kara ve deniz yoluyla yapılıyordu. Osmanlı esnafı da bulundukları bölgenin ihtiyacı doğrultusunda çeşitlilik arz ediyordu.

Osmanlılar'da kuruluşundan itibaren fetih hareketleri hiç eksik olmamış, bazı savaşlar ülkenin ekonomik yönden sıkıntıya düşmesine sebep olmuş, ticaret ve sanat erbabı da bu sıkıntılardan nasiplerine düşen payı almışlardır. Ancak Osmanlı'da özellikle harb dönemlerinde iktisadî yönden bazı sıkıntılarla karşılaşmış olsa da Osmanlı toplumunun ticaret ve sanat erbabı, ticarî, sınaî ve ekonomik faaliyetlerinde ihtiyaç duydukları parasal kredileri çeşitli usullerle temin etmek suretiyle, ekonomik sıkıntıların üstesinden gelmiş ve ülkenin ekonomisini ileriye götürmeyi başarmışlardır. Osmanlı Devleti, sanayi devrimi neticesinde Avrupa'da ortaya çıkan iktisadi anlayışın dışında kalmış, asırlarca var olan iktisadi kurumlarını ihya çabaları da kifayet edemeyerek âdeti yarışın gerisinde kalmıştır. Sonradan Tanzimat

¹ Türkiye Finans Katılım Bankası'nda Yönetici.

² Kaşif Hamdi Okur, "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebüssuûd Efendi'nin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", **Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2005, C.4, sayı:7-8, s.57.

fermanı ile modernizasyon faaliyetlerine giren Osmanlı Devleti askerî, iktisadî ve siyasî alanlardaki dönüşümü yapısal olarak değil, daha çok şeklî unsurlar yönünden gerçekleştirmiştir.

Osmanlı'da ticaret ve onun ayrılmaz bir parçası olan borç alıp verme işlemi çok yaygınlaşmıştır. Osmanlı finans dünyası 15. yüzyıldan itibaren çok önemli bir kredi kaynağı olarak para vakıflarıyla tanışmıştır³. Faiz eksensli tartışmaları da beraberinde getiren para vakıfları Kanûnî'den itibaren kredi sağlanmasında ve ekonomik faaliyetlerin canlılık kazanmasında önemli bir görev ifa etmiş ve tüccar, esnaf ve sanatkârlara âdeta bir banka gibi kredi sağlamıştır. Ayrıca her esnaf grubunun özellikle para ve kredi ihtiyaçlarını sağlayan esnaf sandıkları kurulmuştur. 19. yüzyılda kâğıt para basımı ve ticarî faaliyetlerin çoğalması banka ihtiyacını ortaya çıkarmış ve Osmanlı'da ilk bankayı Galata bankerleri kurmuştur. İslâm ülkelerinde de 20. asrın ikinci yarısından itibaren faizsiz özel finans kurumları ve bankaları ortaya çıkmaya başlamıştır.

I- OSMANLI'DA GENEL OLARAK KREDİ KAYNAKLARI

Osmanlı Devleti'nde ekonomik faaliyetler İslâm ekonomik sisteminin öngördüğü esaslar çerçevesinde yapılıyordu. İslâm ekonomisinin temel kaynakları Kur'an⁴ ve Sünnet'te⁵ riba/faiz yasaktı⁶. Bu yüzden bu sistemin uygulandığı Osmanlı toplumunda ticarî ve iktisadî faaliyetlerde riba ve riba şüphesi bulunan işlemlerin olmamasına özen gösteriliyordu. Bu sistemde ihtiyaç duyulan krediyi bulma imkânları vardır. Aşağıda bunlar hakkında kısaca bilgi verilecektir.

A- FAİZSİZ KREDİ BULMA USULLERİ

Osmanlı'da tüccar, esnaf ve sanatkârların mesleklerini icrası esnasında zarurî olarak borç alıp verme durumunda kalıyorlardı. İslâm ekonomik sisteminde insanlar ihtiyaç duydukları kredileri faizsiz olarak temin etme imkânlarına sahipti. Kredi

³ İrfan Türkoğlu, "Osmanlı Devletinde Para Vakıflarının Gelir Dağılımı Üzerindeki Etkileri", **Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, 2003, C.18, sayı:2, s.190.

⁴ el-Bakara 2/275-279; Âl-i İmrân 3/130; er-Rûm 30/39.

⁵ Buhârî, "Büyü", 74-82; Müslim, "Müsâkât", 79-104; Tirmizî, "Büyü", 23.

⁶ "Faiz ortaya çıktığı andan itibaren başta din adamları olmak üzere filozof ve iktisatçıların inceleme konularından birini teşkil etmiştir... Beşerî zaafıların kontrol altına alınamadığı toplumlarda ahlâkî, içtimâî ve iktisadî bir hastalık olarak baş gösteren faiz Mısır, Sümer, Bâbil, Asur, eski Yunan, Roma gibi toplumlarda hüküm sürmüş ve diğer sosyal hastalıklar gibi bununla da mücadele edilmiştir" (İsmail Özsoy, "Faiz", DİA, yıl: 1995, C. 12, s. 110). Hammurabi kanunları ödünç işlemlerini her yönüyle düzenlemiş, paradan % 17 faiz alınmasını düzenlemiş, Firavunlar devrinde Mısır'da faizin ana parayı aşması yasaklanmış, Roma Hukukunda yılda %4-12 arasında faiz alınması kabul edilmiştir. Öte yandan Yahudilik ve Hristiyanlık gibi semavî dinlerde faiz kökten yasaklanmıştır. Ancak yahudiler faiz yasağını sadece kendi aralarında uygulamış, yabancıardan faiz almakta bir sakınca görmemişlerdir. Onların bu davranışı, faizin dünyada bugüne kadar devam edip yaygınlaşmasının ve onu hafife alıp meşrulaştırmaya gayret etmenin önemli bir sebebini teşkil etmiştir. (İsmail Özsoy, a.g.m., s.125; Yahya Abdul-rahman, **İslâm'da Bankacılık ve Finansman**, (trc.Salih Tuğ-M.Abdullah Tuğ), İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İstanbul 2015, s.104)

sağlama yollarından biri karz-ı hasen, diğeri şirketlerdir yani kâr ortaklıklarıdır. Şimdi ödünç para bulma için başvuru yolları kısaca açıklayalım.

1) Kredi Kaynağı Olarak Karz-ı Hasen

Karz, Arapça bir kelime olup sözlükte ödünç, borç, hasen ise güzel demektir. Kur'an'da faizsiz ve menfaatsiz olarak verilen ödünç para için **karz-ı hasen** tabiri kullanılmıştır. Bir kimsenin para ya da misli bir malını daha sonra mislini almak üzere bir şahsa vermesine “**karz**” ve ya “**ikrâz**” denir. Ödünç verene “**mukriz**”, ödünç alana “**müstakriz**”, ödünç almaya da “**istikrâz**” adı verilir⁷.

Kur'an'da ihtiyaç sahiplerine karz-ı hasen ile destek verenler, “Allah'a ödünç verenler” olarak nitelendirilmiş ve kat kat sevap alacakları vurgulanmıştır⁸. Hz. Peygamber de “Sadaka on misliyle, karz on sekiz misliyle mükâfatlandırılır”⁹ anlamındaki hadisleriyle ödünç vermenin dinî değerine ve erdemli bir davranışına dikkat çekmiştir.

İslâm ekonomik sisteminde kısa vadeli ve küçük krediler karz-ı hasen vasıtasıyla sağlayabilmek mümkündür. Daha çok ticari olmayan ihtiyaçlar, fakir ve muhtaçların, dar ve sabit gelirlilerin kısa süreli kredi ihtiyaçları ve yine esnaf, tüccar ve sanatkarların geçici ve kısa süreli ekonomik kredileri bu yolla karşılanabilir¹⁰. Karz-ı hasen ile sağlanan krediyi çalıştıran kişinin kazandığı gelir kendisine aittir. Buna karşılık bir başkasına ait semayeyi o kişiye iyilik ve yardım amacıyla çalıştırma işine de **ibdâ'** veya **bidâ'a** denir. Yine bu sermayeye de **bidâ'a** adı verilir. Bu yolla kazanılan kârın tamamı sermaye sahibine aittir.

2) Kredi Kaynağı Olarak Şirketler

Şirket terim olarak iki veya daha fazla kimsenin sermaye, emek ya da kredi imkânlarını belirli ölçüler içinde birleştirmek ve meydana gelecek kârı paylaşmak üzere anlaşıp oluşturdukları ortaklığı ifade eder¹¹.

İslâm'da uzun vadeli ve büyük krediler için kâr ortaklığı esası getirilmiştir. Çünkü karşılıklı yarar olmadan, devamlı olarak insanların birbirine maddi bakımdan yardımcı olması beklenemez¹². Mudârebe, mufavada, inan, vücut ve sanayi şirketi gibi ortaklıklar uzun vadeli ve büyük kredileri sağlamaya, atıl sermayeyi aktif hale getirmeye ve ekonomik faaliyetlere canlılık kazandırmaya elverişlidir. Şöyle ki bir kişinin şahsî sermaye, emek ve gayretlerle başarılması mümkün olmayan bir çok iş ve iktisadi teşebbüs, küçük tasarruf ve sermayelerin toplanmasına vesile olan mufavada, inân, vücut ve emvâl şirketi gibi ortaklıklar vasıtasıyla gerçekleştirilebilir ve böylece

⁷ H.Yunus Apaydın, “Karz”, **DİA**, yıl: 2001, C. 24, s.520.

⁸ el-Bakara 2/245; el-Mâide 5/12; el-Hadîd 57/11, 18; et-Tegâbün 64/17; el-Müzzemmil 73/20.

⁹ İbnMâce, “Sadakât”, 19.

¹⁰ Yahya Abdul-rahman, a.g.e., s.633.

¹¹ Mecelle, md. 1329, 1332.

¹² Hamdi Döndüren, **Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali**, İstanbul 2010, s.634; Abdulaziz Bayındır, **Ticaret ve Faiz**, İstanbul 2007, s. 250-251.

toplumda bir çok kimsenin ortak sermayesi ve çalışmasıyla pek büyük iktisadî müesseseler ortaya çıkabilir. Öte yandan bazı kimseler de vardır ki sermaye sahibi oldukları halde bu sermayeyi çalıştırma becerisine sahip değildirler. Bazı insanlar da vardır ki çalışmaya kabiliyetli olmakla birlikte sermayesi bulunmamaktadır. İşte bu gibi kişiler arasında bir taraftan sermaye, diğer taraftan emek olmak üzere mudârebeşirketlerinin kurulması sonucunda hem iki tarafın, hem de toplumun menfaati gerçekleşmiş olur¹³. Kısacası İslâm ülkelerinde mudârebe, mufavada, vücûh ve sanayi şirketi gibi ortaklıklar büyük sermayelerin biriktirilmesini sağlamış, iktisadî kalkınmanın en önemli araçlarından birini oluşturmuş ve tarihi süreçte pek çok ekonomik faaliyet bu sayede gerçekleştirilmiştir. Osmanlı toplumundada tüccar, esnaf ve sanatkârlar genel olarak müstakil olarak tek başlarına veya ailece iş ve ticaret yaparak kazanç elde edip geçimlerini sağlamışlardır. Öte yandan bu toplumda şehir ve kasabalarda pek çok iş ve ticaret ortaklıkları da kurularak bölgelerin özelliğine göre ticarî ve sınaî şirket neveleri yaygınlık kazanmıştır. Dolayısıyla Osmanlı'da tüccar ve esnaflar ihtiyaç duydukları uzun vadeli ve büyük sermayelerini şirket aracılığı ile karşılayabilmişlerdir.

B- MU'ÂMELE-İ ŞER'İYYE YOLUYLA BORÇ PARA BULMA YÖNTEMLERİ

İslâm faizi çok sıkı ve açık bir şekilde yasaklamıştır. Bununla birlikte İslâm toplumlarında ilk dönemlerden beri faiz yasağını açıktan ihlâl etmeden ödünç para bulmak üzere bazı alım-satım şekilleri keşfedilmiştir. Faiz anlaşması yapmadan ödünç para bulmak için başvurulmuş alım-satım şekillerinden biri bey' u'l-îne, diğeri bey' bi'l-vefâ'dır¹⁴. Borç verilen paradan nemâ almak amacıyla yapılan alım-satım işlemine mu'âmele-i şer'yye denir. Bey'ül-îne denilen alım-satım şekli müctehid imamlar devri olan hicrî ikinci asırdan itibaren toplumda belli bir yaşama şansı bulmuştur. Bey' bi'l-vefâ ise hicrî beşinci asırda keşfedilmiş bir alım-satım şekli ve ödünç para bulma yöntemidir. Burada bu iki alım-satımın yapılış şekli ve hükümleri hakkında kısaca bilgi verilecektir.

1) Bey' u'l-îne Usulü İle Borç Para Bulma

İslâm ekonomisinde bey' u'l-îne (îne satışı) faiz anlaşması yapılmaksızın ödünç para bulmak için başvurulmuş bir yol olarak meşhur olmuştur. Bey' u'l-îne (iyne) fıkıh terimi olarak birkaç anlamda kullanılmış olup en yaygın açıklamaya göre, bir kimsenin bir malı belli bir fiyat karşılığında vadeli olarak satın aynı malı peşin parayla sattığı fiyattan daha ucuza geri satın almasıdır¹⁵. Buna göre bu tür alışverişte vadeli

¹³ Ömer Nasuhi Bilmen, **Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1969, C.7, s. 64.

¹⁴ Hayreddin Karaman, **İslâmın Işığında Günün Meseleleri**, İstanbul 1993, C. 1, s. 346.

¹⁵ H.Yunus Apaydın, "İne", **DiA**, yıl: 2000, C. 22, s. 283-285.

olarak aldığı bir malı daha düşük bir fiyatla peşin olarak satmakta, böylece fazla ödemeli de olsa vade ile para bulmuş olmaktadır.

Osmanlı dönemi fıkıh bilginleri 'inesatışı uygulamalarından yararlanmak suretiyle faiz yasağını aşma amaçlı uygulamaları ifade etmek için mu'âmele/mu'âmele-i şer'iyye kavramını kullanılmışlardır¹⁶. Mu'âmele Arapça bir kelime olup sözlükte bir kişiyle iş yapmak, alış-veriş yapmak, başkasına iyi davranmak demektir. İslâm ekonomisinde mu'âmele/mu'âmele-i şer'iyye terimi borç verenin vereceği borç için gelir sağlayacak şekilde ve görünüş itibariyle de şer'i kurallara uygun olarak yapılan alım-satım gibi ticarî işlemleri ifade eder. Başka bir ifadeyle borç veren kişinin verdiği borç için gelir (ribh) sağlamak amacıyla alım-satım gibi yapılan bir işlemdir. Hem bey'u'l-îne hemde bey' bi'l-vefâ' birer mu'âmele-i şer'iyyedir. Bu şekilde yapılan işlemler sonucunda karz/ödünç alacaklısının alacağı dışında yaptığı işlem sebebiyle ilâve olarak aldığı para faiz değil ribih/kâr/nemâ olarak değerlendirilir. Bazı kişiler böyle bir mu'âmeleyi "hile-i şer'iyye" olarak da nitelendirmişlerdir. Mu'âmele-i şer'iyyenin icrası çeşitli şekillerde olabilir. Örnek: Bir kişi bir başka şahıstan mesela bir yıl vadeli yüz lira ödünç para ister. Kedisinden ödünç istenen kişi ödünç para isteyeneye doğrudan ödünç para vermez. Fakat ödünç para isteyen istediğini alım-satım görüntüsündeki bir işlemle karşılar. Şöyle ki kendisinden ödünç istenen kişi ödünç isteyen bir malını peşin para ile-mesela yüz liraya- satın alır, sonra aynı malı, bedelini bir yıl sonra ödemek üzere o şahsa veresiye 110 liraya satar. Bu durumda borç para isteyen kişinin eline 100 lira geçmiş olur. Borçlu borçlandığı bu 100 lirayı bir yıl sonra 110 olarak ödeyecektir. Bu işlem alım-satım şeklinde yapıldığı için 10 liralık fazlalık faiz sayılmayacaktır.

Başka bir örnek: Bir kimse başkasından 100 lira ödünç borç para alır, sonra ödünç para aldığı kişinin yanında bulunan bir kalemi faiz ödeyecek bir miktar olan 10 lira bir bedelle ve aynı vade ile satın alır, sonra bu malı geri hibe ve iade eder. Bu işlemle borçlu 110 lira borçlanmış olur. Burada karz, satım ve hibe akitleri sebebiyle görünüşte faiz gerçekleşmeyecektir. Misallerde de görüldüğü üzere bu yöntemle faiz yasağı açıktan ihlâl edilmeden belli oranda bir fazlalıkla ödünç verilen paradan "ribih" adı altında gelir elde edilmesine imkân sağlanmış oluyor, borç alan da bu yolla borç para bulabiliyor, böylece kredi ihtiyacını karşılamış oluyordu.

Ebû Yûsuf ve İmam Şâfîbey'u'l-îne'yi câiz görmüş ve yine Ebû Yûsuf bu satışı yapanların sevaba bile gireceklerini söylemiştir¹⁷. İbnü'l-Hümâm Fethü'l-kadîr adlı kitabında böyle bir satımda kerahet bulunmadığını ifade etmiştir¹⁸. Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve İmam Mâlik gibi alimler ise böyle alım-satımları örtülü faize araç

¹⁶ Bilal Aybakan, "Muamele", *DİA*, yıl: 2005, C. 30, s. 320.

¹⁷ Bilmen, a.g.e, C.6, s.100; Karaman, a.g.e., C. 1, s. 328.

¹⁸ Bilmen, a.g.e, C. 6, s. 101.

oldukları için tasvip etmemişlerdir¹⁹. Sonraki dönembazı Hanefî bilginleri faizden kaçmak için uygulananmu‘âmel-i şer’iyye usulünü bir **hile** mahiyetinde görmekle birlikte bu usulüihtiyaca binaen caiz gördüklerini söylemişlerdir. **Mu‘âmele-i şer’iyye** terimi hangi çeşit ticarî işlemleri kapsadığı çok açık olmadığı için, ödünç para verme işlemlerinde İslâm’ın faiz anlayışıyla temelde bağdaşmayan bazı uygulamalara da rastlanmıştır²⁰. Bu yüzden paranın mu‘âmel-i şer’iyye yoluyla işletilmesinde kâr oranlarına sınır getirilmiştir. Bu esas çerçevesinde mu‘âmele-i şer’iyye usulü Osmanlılar devrinde fetvalarla belirlenen esaslar çerçevesinde yaygın olarak uygulanmış, gerçek borç ile vade sonunda ödenecek borcun arasındaki farkın yüzdesi (ribh’in oranı) bile tesbit edilerek istimallerin önüne geçilmeye çalışılmıştır²¹. Osmanlılar’damu‘âmele-i şer’iyyeusulünü sermaye sahipleri yanında vakıflar da uygulamıştır²². Özellikle para vakıfları bu yolla ihtiyaç sahiplerine kredi vererek bu yolla elde ettikleri kârı dinî ve sosyal hizmetlerin ifasında kullanmışlardır. Ancak Mâlikî ve Hanbelîler mu‘âmel-i şer’iyyeye istinaden alınan ribhî bir çeşit örtülü faiz olarak nitelendirip câiz görmemişlerdir²³.

3) Bey‘bi’l-vefâ Yoluyla Ödünç Bulma

Hicrî 5. asırda Buhâra, Semerkant ve Belh bölgelerinde halk muhtaç oldukları krediyi temin etmek için bey‘ bi’l-vefâ’ adıyla bir alım-satım şekli icat ettiler. Bey‘bi’l-vefâ terim olarak şöyle tanımlanabilir: “Bedeli iade edildiğinde geri alınmak üzere bir malın satılmasını konu edinen satış akdi”²⁴. Bu akit, kredi temininde faizden kurtulmak ve borcu teminat almak amacıyla keşfedilmiş ve uygulana uygulana örf haline gelmiştir²⁵. Buna göre ödünç para almak isteyen kimse bir taşınmazını, parayı alacağı şahsa bedeli geri ödendiğinde taşınmazı da geri almak şartıyla satıyordu. Alacaklı, borç ödeninceye kadar bu taşınmazdan istifade ediyor, borçlu da aldığı krediden faydalanıyordu. Sonunda bedel iade edilirse mal da geri alınıyordu.

Fıkıh bilginleri bey‘ bi’l-vefânın hükmünü tartışmışlar ve farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî hukukçular bey‘ bi’l-vefâyı menfaat sağlayan borç kapsamı içerisinde değerlendirmiş ve faiz olarak mütalaa etmişlerdir²⁶. Hanefî fakihler bey‘ bi’l-vefânın hükmü konusunda farklı görüşler ileri sürmüşkimi sahih

¹⁹ Karaman, a.g.e., C.1, s. 328-329; Hamdi Döndüren, “Osmanlı Döneminde Bazı Faizsiz Kredi Uygulamaları ve Modern Türkiye’de Faizsiz Bankacılık Tecrübesi”, U.Ü. **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2008, C.17, Sayı: 1, s.10.

²⁰ Osmanlı döneminde kurulan Emniyet Sandığı’nda bir cep saati varmış, kredi alanların ödeyecekleri faizi meşrulaştırmak için her gün defalarca satılır, müesseye hibe edilirmiş. O dönemde bu gibi yöntemle çalışan para vakıfları da vardı. (Bayındır, a.g.e., s.264).

²¹ Ali Efendi, **Fetâvâ**, C.1, s.332.

²² Döndüren, a.g.m., s.10.

²³ Döndüren, a.g.m., aynı yer.

²⁴ Mecelle, md.118; Fazla bilgi için bk.Ali Haydar, **Dürerü’l-HükkâmŞerhuMecelleti’l-Ahkâm**, İstanbul 1330, C.1, s. 222-224, 664-670.

²⁵ Bilmen, a.g.e, C.6, s. 127.

²⁶ Abdülaziz Bayındır, “Bey‘ bi’l-Vefâ”, **DİA**, C. 6, 1992, s. 20.

satım, kimi fasit satım, kimileri şartı hükümsüz satım, kimileri de rehin sözleşmesi olduğunu ifade etmişlerdir²⁷. Bazı Hanefî fakihleri de bunun satım ve rehin sözleşmelerinden mürekkep bir sözleşme olduğunu ileri sürmüşlerdir²⁸. Sonunda Hanefî fıkıh bilginleri rehin yönü ağır basan geçici süreli bir satım sözleşmesi olduğunu kabul etmiş ve faizden kaçmak üzere halkın kredi ihtiyacına binaen caiz bulunduğu yönünde fetva vermişlerdir²⁹. Mecelle de bu görüşü kanunlaştırmıştır³⁰.

Bey' bi'l-vefânın değişik bir türü bey' bi'l-istiğlâl (gelirini alma karşılığında yapılan satış) adını almıştır. Bey' bi'l-istiğlâl Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkmıştır³¹. Bunun uygulanmasına dair bir örnek: Paraya ihtiyacı olan bir kişi, birisinden borç para ister. Borç para verecek kişi, borç isteyenin mesela evini satın alıp ona kiralama teklifinde bulunur. Borcun ödenmesi halinde de evi tekrar geri verceği sözünü verir. Borç alan kişi bu şartı kabul eder. Böylece borç para veren kişi, borç verdiği anaparanın yanında "kira" ismiyle bir kâr sağlamış olur.

Araştırmacı Hamdi Döndüren bey' bi'l-vefâyı günümüz hukuk diliyle "mülkiyeti muhafaza sözleşmeli bir ipotek" türü olarak nitelendirmiştir³². Bilindiği gibi borç veren kişi, kredi verirken borçlunun durumunu da dikkate alarak alacağını kefâletle veya rehinle teminata bağlamış olabilir. Borca karşılık olarak gösterilen mala merhûn veya rehin denir³³. Alacaklı, merhûndan (rehinli mal) râhin izin verirse yararlanabilir. Borcunu ödemeyen borçlunun rehinli malının mülkiyeti, mürtehinin mülkiyetine geçmez. Ancak borcun vâdesindeödenmemesi halinde, alacaklının rehinli malı icra yoluyla sattırarak, bunun parasından alacağını tahsil etme hakkı doğar.

²⁷ Fıkıh ve fetva kitaplarında bey' bi'l-vefânın bir rehin olduğu şöyle kaydedilmiştir: "Semerkant halkının faizden korunmak için yaygın olarak kullandıkları ve adına bey' bi'l-vefâ dedikleri muâmele, gerçekte rehinden başka bir şey değildir. Çünkü bu işlemde, mebi alıcı (müşteri)'nin yanında mürtehinin yanındaki rehin gibidir. Alıcı mala malik olmaz ve mal sahibinin izni olmadan da ondan yararlanamaz. Maldan izinsiz yararlanır ve malı telef ederse tazmin etmesi gerekir. Eğer rehinli mal telef olursa borç düşer. Satıcı (bâyi'), borcunu ödediğinde malını geri alma hakkına sahiptir. Bize göre bununla rehnin hükmü arasında hiçbir fark yoktur" (bk. Ali Efendi, **Fetâvâ**, C.1, s.298,300.)

²⁸ Bilmen, a.g.e., C. 6, s. 126-127; Bayındır, a.g.m., aynı yer.

²⁹ Karaman, a.g.e., C. 1, s. 328, 346.

³⁰ Mecelle, md.118.

³¹ Vejdi Bilgin, **Fakih ve Toplum (Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh)**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003, s. 172-173.

³² Döndüren, a.g.e., s.8.

³³ Günümüz hukukunda "rehin" karşılığı "şartsız ipotek"tir. Günümüz hukuklarında "mülkiyeti muhafaza sözleşmeli ipotek" de daha çok taksitli satışlarda, satış bedelini güvence altına almak amacıyla uygulanmaktadır. Borç ödenince, mal üzerindeki ipotek kaldırılır ve malın mülkiyeti ilk sahibinin üzerinde devam eder. Borç ödeninceye kadar, ipotekli mal üzerinde satıcı aslı, alıcı fer'îzilyed durumundadır. Böyle ipoteklerde satılan şeyin nef'î ve hasarı alıcıya geçer (Döndüren, a.g.m., s.7-8).

II- OSMANLI'DA KREDİ KAYNAĞI OLARAK PARA VAKIFLARI

A- VAKFIN TANIMI ve MAHİYETİ

Vakıf, sözlükte masdar olarak hapsetmek, alıkoymak, durdurmak, isim olarak da vakfedilen mal (mevkûf) anlamına gelir. Fıkıh ilminde vakıf kelimesi terim olarak kısaca “Bir ‘**ayn**’ı (malı) alım-satımdan alıkoyp menfaatini insanlara tahsis etmek” şeklinde tanımlanabilir³⁴. İslâm hukukçularının çoğunluğu vakfin devamlı ve ebedî bir statüde kurulabileceğini söylemişlerdir. Bu yüzden vakfedilen malda ebedilik niteliğine sahip olması şartını aramışlar, bu şartı taşımayan— hakkında nas bulunanlar hariç- menkul malların vakfının câiz olmadığını ileri sürmüşlerdir. Ancak fıkıhbilginleri zamanla ortaya çıkan toplumsal ihtiyaçlar sebebiyle ve sahâbe uygulamasını da dikkate alarak menkul malların da vakfedilebileceğini ifade etmişlerdir. İmam Muhammed menkul malların vakfedilme niteliğinin tesbitinde beldenin örf ve teâmülünün esas alınması gerektiğini ileri sürmüştür. İslâmlüklerinde İmam Muhammed’in bu görüşü esas alınarak insanların ihtiyaçları sebebiyle mushaf, kitap, cenaze aletleri, balta ve yemek kapları gibi menkul malların vakfı câiz ve geçerli kabul edilmiştir. Yine Osmanlı uygulamasında vakıf konusunda İmam Muhammed’in görüşü esas alınmış, fakir çiftçiler için tohumluk buğday vb. hububat, fakirlerin ve yolcuların yararlanması için süt hayvanları, fakir kız ve kadınlar için gelinlik ve süs eşyaları gibi menkul malların vakfı örf ve teâmüldeki ihtiyaç göz önüne alınarak geçerli kabul edilmiştir³⁵.

Vakfedilen mallar iki kısımdır. Bunların bir kısmının bizzat kendilerinden yararlanılır ki bunlara “müessesât-ı hayriye” adı verilir. Mesela cami, hastane, çeşme ve kervansaraylar böyledir. Vakfedilen malların diğer bir kısmı ise gelirlerinden istifade edilen vakıflardır ki bunlarada müstegallât-ı vakfiyye denir. Bunlar, han, ev, dükkân gibi kira getirecek mallardır.

Vakfin işlerini yürütmek ve menfaatlerini gözetmek üzere görevlendirilen kişiye **mütevelli** denir. Büyük vakıflarda mütevelliden başka kâtip, câbî (tahsildar) gibi memurlarda görevlendirilir³⁶. İslâm ülkelerinde devletin vakıflar üzerinde umumi ve yüksek bir murakabe hakkı vardır. Bu murakabe genel olarak devlet namına kadı tarafından icra edilir³⁷.

Sultan II. Mahmud döneminde 1826’da **Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti** yani Evkâf Bakanlığı kuruldu. Bu nezârete, bazı vakıfları yönetme ve bazı vakıfları da murakabe etme görevi verildi. II. Meşrutiyet yıllarında nezâretin teşkilat yapısında değişiklikler yapıldı ve merkez teşkilatında para vakıflarına bakmak üzere Terekât ve Nükûd-ı

³⁴ Ahmet Akgündüz, **İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi**, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, Gözden Geçirilmiş İkinci Baskı, 1996, s.76.

³⁵ Hacı Mehmet Günay, “Vakıf”, **DİA**, yıl:2012, C.42, s.477.

³⁶ Tahsin Özcan, “Kanûnî Dönemi Üsküdar Para Vakıfları”, **Üsküdar Sempozyumu I** (düzenleyen Üsküdar Belediyesi), 2004, s.60.

³⁷ Cafer Çiftçi, “18. Yüzyılda Bursa’da Para Vakıfları ve Kredi İşlemleri”, **UÜ.Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü Dergisi**, s.83.

Mevkûfe Müdüriyeti adıyla bir müdürlük kuruldu³⁸. Cumhuriyet döneminde Şer'iyeye ve Evkaf Vekâleti kuruldu ve vakıfların idaresi bu vekâlete verildi. İlga edilen Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti bünyesindeki Nukûd-ı Mevkûfe müdürlüğü vekâletin bir şubesi haline getirildi³⁹. Şer'iyeye ve Evkâf Vekâleti 1924'te Diyanet İşleri Başkanlığı ve Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne dönüştürüldü. Bütün vakıfların denetimi Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne devredildi.

B- PARA VAKIFLARININ ORTAYA ÇIKIŞI ve MEŞRUIYET TARTIŞMALARI

Para vakfı, asl-ı mâlinin (kuruluş sermayesinin) bir kısmı veya tamamı nakit paradan oluşan vakıftır⁴⁰. Menkul mallar içinde yer alan nakit paranın vakfedilip edilemeyeceği hususu özellikle Osmanlı vakıf hukukunda hararetli bir şekilde tartışılmış ve bu konuda lehte ve aleyhte olmak üzere iki görüş ortaya çıkmıştır. Mâlikî fakihlerinin çoğunluğu, Şâfiî ve Hanbelîler'in bir kısmı para vakfının câiz olduğunu ileri sürmüştür⁴¹. Önceki dönem Hanefî fıkıh bilginleri ise hakkında nas ve teâmül bulunmadığı için para vakfının câiz olmadığını ifade etmişlerdir. Ancak bazı Hanefî fıkıh ve fetva kitaplarında İmam Züfer'in para vakfını câiz gördüğüne dair nakillere yer verilmiştir. Mısır'da Memlûkler devrinde para vakfı vakıf yararına faizle para ürettiği için tartışılmış ve Osmanlılar'a kadar uygulamasına rastlanmamıştır⁴². Osmanlı toplumunda XV. yüzyıldan itibaren para vakfı uygulamaları yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Para vakfının uygulamaları meşruiyet açısından önceleri ulemâ arasında ciddi bir görüş ayrılığına sebep olmamıştır. Molla Husrev (ö. 885/1480) fıkıh kitabında Züfer'in öğrencisi Muhammed b. Abdullah el-Ensârî'nin görüşünü tartışmaksızın nakletmiştir⁴³. Bazı araştırmacılar da Molla Husrev'in para vakıflarını tescil ettiğini ileri sürmüştür⁴⁴. Ali Çelebi (ö. 902/1496) ise hocası Molla Husrev'in aksine para vakfı ile ilgili tartışmalara yer vermiş ve para vakfının cevazını örfle temellendirmiştir⁴⁵. Ancak özellikle XVI. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı ulemâsı ve şeyhülislâmlar arasında para vakfının cevâzı hakkında ciddi tartışmalar yapılmaya başlamış, konu hakkında lehte ve aleyhte birçok risâle yazılmıştır. Bu tartışmaların yapılmasında, vakıf paralarının işletilmesi yollarından biri olan “**mu'âmele-i şer'iyeye**” usulünün İslâm'ın yasak ettiği ribâ ile yakından ilgili

³⁸ Nazif Öztürk, “Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti”, **DİA**, yıl: 1995, C.11, s.523.

³⁹ Ali Akyıldız, “Şer'iyeye ve Evkaf Vekâleti”, **DİA**, C. 39, s.7.

⁴⁰ İsmail Kurt, “Kredi Kaynağı Olarak Para Vakıfları”, **İslâm Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finans Yöntemleri Toplantısı**, İstanbul 2011, s.315.

⁴¹ Kurt, ag.m., s.318; M.Hüsnü Koyunoğlu, “Para Vakıfları: Muhasebe Defterlerine göre 17. Yüzyıl İstanbul Uygulaması”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2008, C.8, sayı:1, s.260.

⁴² Bahaeddin Yediyıldız, “Vakıf”, **DİA**, , yıl:2012, C.42, s.484.

⁴³ Okur, aynı yer.

⁴⁴ Okur, a.g.m., s.41.

⁴⁵ Okur, aynı yer.

bulunmasının önemli payı vardır⁴⁶. Tesbitlere göre Şeyhülislâm Kemâlpâşazâde para vakıflarının meşruiyetine dair “Risâle fî cevâzivakfî’ d-derâhimve’ d-denânîr”⁴⁷ adıyla ilk müstakil risâleyi kaleme almıştır. Kemalpaşazâde bu risâlesinde Hanefî âlimlerinin konuyla ilgili leh ve aleyhteki görüşlerini değerlendirip sonuçta para vakıflarının câiz olduğu kanaatine varmış, Osmanlı Devleti’nin bu husustaki resmî görüşünün belirlenmesinde etkili olmuş ve kendisinden sonra konuyu ele alıp inceleyen Sofyalı Bâlî Efendi, Ebüssuûd Efendi gibi meşruiyet taraftarlarına öncülük etmiştir. Ayrıca mu’âmele-i şer’iyyenin câiz olduğunu ve buna karşı çıkıp bu tür muamelenin hile olduğunu ve bundan hâsıl olan kârın haramlığını savunan kimselerin tevbe etmedikleri takdirde cezalandırılmaları gerektiğini ileri sürmüştür⁴⁸.

Rumeli Kazeskeri Ebüssuûd Efendi, Şeyhülislâm Kemalpaşazâde gibi menkul malların ve para vakfının cevazı ve vakıf paraların “mu’âmele-i şer’iyye” usulü ile işletilmesinin câiz olduğuna dair fetva vermiş, kaleme aldığı risâlesinde⁴⁹ para vakfının cevazını İmam Züfer’enisbet edilen olumlu görüş, İmam Muhammed’in örf ve teâmül kriteri ve genelde maslahat ve ihtiyaç ilkeleriyle temellendirmiştir. Anadolu Kazaskeri Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 954/1547) ise, Ebüssuûd’un para vakfına cevaz veren fetvasına karşı çıkmış⁵⁰ ve 945 (1538) yılında Kanûnî Sultan Süleyman’ı ikna ederek para vakıflarının yasaklanmasını “hük-m-i şerîf” haline getirmeyi başarmıştır. Çivizâde’nin bu fetvası esas alınarak yürürlüğe konan para vakfı yasağı 1548 yılına kadar devam etmiştir. Halvetiye tarikatı şeyhi ve fakih olan Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553) para vakıflarının yasaklanmasını olumlu karşılamamış⁵¹ ve Kanûnî’ye, Şah Çelebi’ye, Sadrazam’ave Çivizâde’ye yazdığı mektuplarında⁵² para vakıflarının Balkanlar’da Osmanlı hakimiyetinin ve İslâmiyet’in yerleşmesindeki önemini vurgulamıştır⁵³. 1545 yılında şeyhülislâm olan Ebüssuûd Efendi tarafından 1548 yılında para vakfını yasaklayan “hük-m-i şerîf”in yürürlüğüne son verilmiş ve Kanûnî tarafından çıkarılan yeni bir ferman (hük-m-i şerîf)’la birlikte

⁴⁶ Günay, a.g.m., s.477.

⁴⁷ İbn Kemâl, “Risâle fî cevâzivakfî’ d-derâhimve’ d-denânîr”, (thk ve. trc.Tahsin Özcan), **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2000, sayı:4, s.31-41.

⁴⁸ Şükrü Özen, “Kemalpaşazâde”, **DİA**, yıl: 2002, C. 25, s. 241.

⁴⁹ Ebüssuûd Efendi, “**Risâle fî vakfî’ l-menkûl ve’ n-nukûd**”, İstanbul ty.

⁵⁰ Atar, Abdulkadir, XVIII. Yüzyıl’da Yayımlanmış Fetva Mecmualarına Göre Osmanlı’da İktisadî Hayat, M.Ü. S.B.E. Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2015, s.127..

⁵¹ Bâlî Efendi’nin iddiasına göre Rumeli’de “Rumeli fetholalıdan beri” bir diğer ifadeyle “ulema ittifakı ve padişahlar emriyle üçyüz yıla karîbtarih”ten beri para vakfı uygulamada var olmuştur (Koyunoğlu, a.g.m., s.261).

⁵² Koyunoğlu, a.g.m., s.262.

⁵³ Tahsin Özcan, “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, sayı, 3, 1999, s.130-144; Nasi Aslan, “Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının Kurumsallaşmasında Rol Oynayan Faktörler”, Dini Araştırmalar, Ankara 1998, C. 1, sayı: 2, s. 96-97; Murat Çizakça, **Osmanlı Dönemi Vakıflarının Tarihsel ve Ekonomik Boyutları**, Bahçeşehir Üniversitesi, İstanbul ty., s.23.

para vakıfları resmî ve bağlayıcı bir uygulama haline gelmiştir⁵⁴. Öte yandan Ebüssuûd Efendi'nin bu görüşlerine çağdaşı İmam Birgivi (ö. 981/1573) de karşı çıkmış⁵⁵ ve 979 (1572) yılında es-Seyfü's-sârim fî 'ademi cevâzi vakfî'l-menkûl ve'd-derâhim adlı risâlesini kaleme almış ve para vakfının câiz olmadığını ileri sürmüştür⁵⁶. Ancak Osmanlı'da uygulama Ebüssuûd'un fetvası istikametinde gelişmiş ve daha sonra bu yönde bir hüküm/ferman de çıkarak onun fetvası kanun haline gelmiştir⁵⁷. Hatta Şeyhülislâm Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) vakıf paraların mu'âmele-i şer'iyye usulü ile işletilmesinin sahih bir muâmele olduğunu söylemiş ve bu muamele hakkında "bu hile Allah'ı aldatmak için icad edilmiş bir muâmeledir" diyenlerin "ta'zîr edilmesi ve imanlarının yenilemeleri gerektiği" şeklinde bir fetva vermiştir⁵⁸. Ebüssuûd ise vakıf paraların mu'âmele-i şer'iyye usulü ile işletilmesinin sahih bir muâmele olduğunu ve bu yolla alınacak kâra haram dememek gerektiğini ileri sürmüştür⁵⁹. Öte yandan şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi (ö. 1156/1743) de para vakfının câiz olmadığını iddia edenlere ta'zîrcezâsı verilmesi gerektiğini ifade etmiştir⁶⁰.

Osmanlıda para vakıflarının hayatta kalması ve yaygınlaşması İslâm dünyasının diğer yerlerinde de benimsenip yaygınlaşmasına yol açtı. Hindistan Müslümanlarının önderliğinde, bu gün önce Hindistan ve Pakistan, İran, Mısır ve Lübnan gibi pek çok

⁵⁴ Ahmet Turan Arslan, **İmam Birgivi Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri**, İstanbul 1992, s.58; Mehmet Gel, "Kanûnî'nin Para Vakfı Yasağını Kaldıran 1548 Tarihli 'Hükûm-i Şerîf'nin Yeni Bir Nüshası", **Gazi Akademik Dergisi**, 2010, C.4, sayı:7, s.185.

⁵⁵ Şule Önder, **İslam ve Osmanlı Hukukunda İmam Birgivi ve Ebüssuûd Efendi'nin Para Vakfı Tartışmaları**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2006, s.41 ve dev.; Arslan, a.g.m., s.97.

⁵⁶ Ahmet Turan Arslan, a.g.e, s.60, 99-100.

⁵⁷ Bilgin, a.g.e., s.155-156.

⁵⁸ Mehmet Şimşek, "Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerinde Münâkaşalar", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara 1985, XXVII, s.216; Fetvanın orijinali şöyledir: "Mesele: Ba'zı hile-i şer'iyyelere Zeyd, "Hile, Tanrıyı aldatmaktır" dise ne lazım gelir? el-Cevab: Ta'zir-i belîğ ve tecdîd-i iman lazım gelir" (Ö.L.Barkan-E.H.Ayverdi, **İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri**, 953 (1546) Târihli, İstanbul 1970, s. XXXIII-XXXIV).

⁵⁹ Ebüssuûd'un fetvası: "Zeyd 'Amr'dan bin akçe isteyüb, onu on bir üzerinden (%10) bin akçe alub 'Amr kaftanın çıkarub Zeyd'e yüz akçeye satdım, diseZeyd dahi kabul edüb kaftanı Bekr'e hibe idüb, Bekr dahi kaftanı 'Amra hibe eylese bu tarik üzere mu'amele-i şer'iyye midir? el-Cevab: Şer'iyyedir. Sûret-i mezkûre olan ribh haramdır, dise ona nesne lazım olur mu? el-Cevab: Mu'âmele-i sahiha alıcak haram dimemek gerek" (Ö.L.Barkan-E.H.Ayverdi, a.g.e, s. XXXIII-XXXIV). Bir başka fetva için bk. (Akgündüz, **Osmanlı Kanunnâmeleri**, C.4, s.49).

⁶⁰ Yenişehirli Abdullah Efendi'nin fetvası: **Soru**: Bir beldede âlim namına Zeyd "Vakf-ı nukûd haramdır, vakfedenler ehl-i nârdır, devr ile hasıl olan ribh dahi haramdır, anı ekleden (onu yiyen) imama iktidâ caiz değildir" deyip halkı vakf-ı nukûd olan mesâcidde imam olanlara iktidâdan men etmekle ekser mesâcidin ta'tiline ve ol belde ahalisi beyinlerinde ihtilâlâ bâis olup ve bunun emsâli kelimât ilkâsıyla fitne zuhuru olan ribh olursa şer'an Zeyd'e ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zîr-i şedid ile men ve zecr olunur, mümteni' olmazsa rücu edinceye (dek) zindanda habs olunur (Behcetü'l-fetâvâ, s.150)

İslâm ülkelerinde de yasal kabul edidiler. Uzak doğudaki Malezya’da bile, nakit fonlar ve banka hesaplarıyla vakıf kurmak mümkündür⁶¹.

III- OSMANLI’DA İLK PARA VAKFI ÖRNEKLERİ

Osmanlı dönemi ilk para vakfı örneklerine **II. Murat, Fatih Sultan Mehmet** (ö. 886 /1481) dönemlerinde rastlanmaktadır⁶². Osmanlı’da para vakfının şu ana kadar tesbit edilen en erken varlığına ait örnek, Edirne’de 1423 yılında Yağcı Hacı Muslihiddin tarafından 10. 000 akçenin işletilmek üzere vakfedilmesidir⁶³. Fatih Sultan Mehmet Yeniçeri Ocakları’na verilecek etlerin zamanla meydana gelecek fiyat artışlarından etkilenmemesi için yirmi dört bin altın vakfetmiştir⁶⁴. Fatih Sultan Mehmed’in bu vakfı, Osmanlı sultanlarının para vakfı kurmalarının ilk örneğini oluşturmuştur. Kanûnî Sultan Süleyman (ö. 974/1566) da kendisinden önce bu amaçla sultanlar, hanım sultanlar, valiler ve vezirler tarafından tesis edilen para vakıflarını 1565 yılında birleştirerek, 698 bin akçelik bir vakıf oluşturmuştur⁶⁵. Bu paralar İstanbul kasaplarına kredi olarak veriliyordu⁶⁶. Ayrıca III. Murat döneminde 1592 yılında kırk bin filori (o tarihte birfilori 60 akça) olan kasap akçesinden arta kalan bir milyon ikiyüz bin akçenin yüzde on üzerinden nemalandırılıp gelirinin İstanbul kasaplarına verilmesi amacıyla bir para vakfı kurulmuştur⁶⁷.

⁶¹ Çizakça, a.g.e., s.24.

⁶² Cantürk Kayahan-İrfan Görkaş, “Osmanlı Dönemi Bölgesel kalkınmanın Finansman Aracı Olarak Para Vakıflarının Kullanımı”, **Muhasebe ve Finansman Dergisi**, 2009, sayı: 44, s.214.

⁶³ Çiftçi, a.g.m., s.80.

⁶⁴ Neşet Çağatay, "Osmanlı İmparatorluğunda Riba-Faiz Konusu, Para Vakıfları ve Bankacılık", **Vakıflar Dergisi**, Ankara 1971, C. 9, s.49.

⁶⁵ Kanunî Sultan Süleyman'ın (Ö.974/1566) bazı sultanlara ait para vakıflarını birleştiren bir vakıfnamesi şöyledir: “İstanbul kadısına hüküm ki: Mahrûsa-i İstanbul'da vaki olan imaret-i Amirem evkafından 100.000 akçe, ceddim Sultan Mehmed Han evkafından 100.000 akçe, Sultan Bayezid Han emareti evkafından 80.000 akçe, Sultan Selim Han emareti evkafından 80.000 akçe ve oğlum Mehmed'in validesi merhumenin emareti evkafından 60.000 akçe, Üsküdar'da olan emaret evkafından 60.000 akçe, Ali Paşa evkafından 30.000 akçe, Mehmed Paşa evkafından 30.000 akçe, Murat Paşa evkafından 18.000 akçe, Mustafa Paşa evkafından 30.000 akçe, Davud Paşa evkafından 30.000 akçe ki toplam 698.000 akçe olur. Bunlar mütevellilerden alınıp, Murâbaha yoluyla işletilerek, rıbhı (karı) mahrûsa-i mezbure (belirtilen şehir yöresi) kasaplarına sermaye için, koyun emini marifeti ile verilmek üzere sütte-i saadetim müteferrikalarından Mustafa'ya teslim olunmasına emr edip... 22 Şaban 1566 Mart ayı ortaları" (Ahmed Refik (Altınay), **16. Asırda İstanbul Hayatı**, İstanbul 1935, s.87; Çağatay, a.g.m., s. 55).

⁶⁶ Döndüren, a.g.e., s.4.

⁶⁷ “İstanbul kadısı saraya mektup yazmış “sabıkan kasap akçası 40.000 filori (o tarihte bir filori 60 akça) olup her yıl rıbhından (kâr) külli akça hasıl olmağla müstakil mütevellî nasb olunup hala zıkr olunan akçadan on iki yük (bir yük: yüz bin akçadır) kalup ve mütevellisi onunu on bire istirbah ettirmekle yılda cüzi nesne hasıl olup ol dahi mütevellî yevmi elli akça vazife alup ve dört câbî ve bir kâtip vazifesi dahi ihdas olunmağla kasaplara yılda 69.000 akça ait olur. Zıkr olunan akça minbaad onun on bir üzere istirbah olunmak üzere kasaplara veyahut mu'temedün aleyh kimesnelere verildiği takdirde rıbhızı'f (iki kat) üzere olduğundan maada mütevellî ve kâtip ve câbilerin vazifeleri zarar-ı kassabîne ait olmakla külli tefavüt olmağın meblağ-ı mezbur mütevelliden ref olunup vech-i meşruh üzere

Araştırmacılar, İstanbul'da Fatih Sultan Mehmed devrinden itibaren 1456-1551 yılları arasında 1161 aded para vakfının bulunduğunu ve bu dönemde vakfedilen nakit para toplamının 18 milyon akçeye ulaştığını tesbit etmişlerdir⁶⁸. Defterde yer alan vakfiyelere göre paralar, türlü yıllarda başka başka kişiler tarafından % 10, % 11. 25, % 12. 5, % 20 oranları ile nemalandırılmıştır⁶⁹. “Bu döneme ait, 1527 yılı Osmanlı Devleti vergi gelir toplamı 537 milyon 927 bin akçe kadardır. Bundan eyaletlere, has, tımar ve zeamet teşkilatlarına verilen paylar düştükten sonra, merkezde toplanan bütçe gelerlerinin %12 kadarını vakıf paraların oluşturduğu görülür. Para vakıfları Osmanlı'nın son dönemlerine kadar önemini korumuştur”⁷⁰. Araştırmacı Bahaeddin Yediyıldız İslâm ülkelerinde tarihi süreçte vakfın büyük sermayeleri temsil ettiğini bir örnekle şöyle anlatmıştır: “Bir örnek vermek gerekirse Anadolu eyaletinin 1530-1540 yılları arasındaki gelir toplamının (79. 784. 960 akçe) % 17'si vakıflara aitti. Bu nisbet Karaman eyaletinde % 14, Rum eyaletinde % 15,7, Halep ve Şam eyaletlerinde % 14, Dulkadriye'de % 5 ve Rumeli'de % 5,4-32 idi. Bunlar vakıfların tarım alanlarından intikal eden gelirlerdi, şehir mevkufatının gelirleri bunlara dahil değildir. Yapılan hesaplara göre sancak denilen 300 idarî birimin her birinde 1000'e yakın vakıf bulunan Osmanlı Devleti'nde vakıfların genel bütçesi devlet bütçesinin üçte birine ulaşmaktaydı”⁷¹.

IV-VAKIF PARALARIN İŞLETİLME USULLERİ

Bir vakfın kurucusu kurduğu vakfın işleyişini gösteren ve “vakfiye” adı verilen bir belge düzenleyip kadiya tescil ettirir. Vakıf kadının tescilinden sonra resmen kurulmuş olur. Vakfiyede, vakfın mal varlığı, kimlerin idare edeceği, paraların nasıl işletileceğigibi hususlar açıklanır. Vakfiyelerde vakfedilen paraların mu'âmel-i şer'iyye yoluyla işletilip işletilmeyeceği kaydedilir. Bir nemâalmaksızın ödünç verilmesi şart kılınmış vakıf paralar muhtaçlara belirli müddet ve miktarlarla karz-ı hasen olarak verilir⁷². Bir hayra sarfedilecekribih karşılığında tâliplerine rızalarıyla ödünç verilmesişart kılınmış vakıf paralar ise m'âmele, bidâ'a, mudârebe, müşâreke ve icâre (kiralama)usullerinden biriyle veya birkaçı ile işletilir⁷³. Vakıf paralarının işletilme yöntemlerinin kısaca açıklayalım:

istirbah olunmak babında hükm ü hümâyunum recasına arz etdügünecilden buyurdum ki... varduhtazıkr olunan kasap akçesine arz etdügün üzere amel eyliyesin (koyun eminine verildi) fi. evâyil-i c. 1000 (Cemaziylcvvel başları) 14 Şubat 1592 (üçüncü Murat devri). Bak. Ahmet Refik (Altınay)ı Hicrî XI. asırda İstanbul Hayatı, 1931 İstanbul, ss. 1.

⁶⁸Ö.L.Barkan-E.H.Ayverdi, a.g.e, s. XXXIII-XXXIV.

⁶⁹ Barkan-Ayverdi, a.g.e., aynı yer.

⁷⁰ Döndüren, a.g.m., s.5.

⁷¹Yediyıldız, a.g.m., aynı yer.

⁷² Bilmen, a.g.e., C.5, s.47.

⁷³ Döndüren, a.g.m., s.6; Kurt, a.g.m., s.322-323.

a-Bidâ'a/ibdâ': Vakıf paranın Allah rızası için meccanen işletilip kârın ve anaparanın tamamının vakfe verilmesidir. Daha açık bir ifade ile bidâ'a/ibdâ' bir fıkıh terimi olarak bir kimsenin kârı tamamen kendisine ait olmak üzere diğer kimseye sermaye vermesidir⁷⁴. Bu işlemde para vakfı, başkasına kendi adına işletmek üzere verdiği sermayenin mülkiyetini kendinde tutmaktadır. Sermayeyi işleten kimsenin bu işten her hangi bir çıkarı bulunmaz. Tek çıkar hayır işleminin olmasıdır. Vakıf paraların bu yolla işletilmesi yaygınlık kazanmamıştır. Bazı vakfiyelerde, nadiren de olsavakfedilen paranın hasbi/meccanen olarak yönetim ve işletilmesini üstlenecek kişilerle verilmesinin şart koşulduğu ve dolaylı biçimde ibdâ' (bidâ'a)) usulüne atıfta bulunulduğu görülür⁷⁵.

b-Karz-ı hasen: Vâkıf vakfiyesinde vakıf paralarınınmutaçlara faizsiz kredi olarak verilmesini şart koşabilir. Prensip olarak teşvik edilen müessese olmakla birlikte Osmanlı para vakıflarının bu yöntemle işletilmesi örneklerine nadiren rastlanmıştır⁷⁶.

c- Bey'bi'l-vefâ ve bey'bi'l-istiğlâl⁷⁷: Vakıf paralar, ev, dükkân, tarla gibi bir taşınmazını rehin gösteren kişilere kredi olarak borç verilir⁷⁸. Bu şekilde borç alan kişinin rehin gösterdiği mesela evinin mülkiyeti geçici olarak para vakfına devredilir. Borçlu borcunu ödediğinde mülkiyet ona geri dönerdi. Genel olarak borçlunun vakfa borcunu ödeyinceye kadar rayice uygun bir kira ödemesi şartıyla evinde oturmasına izin verilirdi. Bu kira vakfın kârını oluşturur ve genelde %9-12 arasında değişirdi⁷⁹.

c- Mudârebe: Kâr ve zarar ortaklığı biçiminde sermayenin işletilmesidir. Bu işlemde emeğini ortaya koyan tarafa mudârib, sermaye veren tarafa da rabbu'l-mâl denir. Böyle bir ortaklıkta sermaye koyan taraf para vakfı, mudârib ise girişimci tüccardır. Tarihi süreçte, para vakıflarından kredi kullanan kimi girişimciler, kervan ve gemilerle uzak ülkelere giden ve kârlı ticaret yapan büyük tüccarlardı. Bunlar elde ettikleri kârdan sermaye sahiplerine pay veriyorlardı⁸⁰. Murat Çizakça, Venedik ile ticaret yapan Bosnalı tüccarlara önemli miktarda kredi sağlayan Bosna para vakıflarının bulunduğuna işaret etmiştir⁸¹.

d- Mu'âmele-i şer'iyye: Mu'âmele-i şer'iyye para vakıflarının işletilme usullerinden biridir. Osmanlı'da vakıf paraları Ebû Yûsuf'un "muamele-i şeriyye ile riba kalkar, ribih câiz olur"⁸² şeklindeki görüşü esas alınarak muâmele-i şeriyye usulüyle de işletilmiştir. Osmanlı dönemi para vakıflarının bu yöntemle ile işletildiğine dair örnek vakfiye:

⁷⁴ Fethi Gedikli, "İbdâ'", **DİA**, yıl: 1999, C.19, s.263.

⁷⁵ Gedikli, aynı yer.

⁷⁶ Türkoğlu, a.g.m., s.191.

⁷⁷ Kurt, a.g.m., s.323.

⁷⁸ Çiftçi, a.g.m., s.85.

⁷⁹ Çizakça, a.g.e., s.24-25.

⁸⁰ Döndüren, a.g.m., s.4 (Halil İnalçık'ın bir makalesinden naklen).

⁸¹ Çizakça, a.g.e., s.25.

⁸² Bilmen, a.g.e., C.5, s.47.

1) 1517 tarihli, II. Bayezid (ö. 918/1512)'in oğlu Şehinşah'ın oğlu Mehmed'in karısına ait, 91. 000 gümüş dirhemlik para vakfının vakfiyesinde paranın işletilme şekli şöyle belirlenmiştir: "Yukarıda adı geçen vakfedici kadın, miktarı belirtilen 91. 000 gümüş dirhem, ne eksik ne de fazla olmamak üzere, yılda her 10 dirheme, 1. 25 dirhem (yıllık %12. 5) hesabı üzere riba ve riba şüphesinden uzak bir şekilde şer'e uygun bir mu'âmele (mu'âmele-i şer'iyye) ve günlük rayiç bedeller (murâbaha-i mer'iyye) uygulanarak, kâr (ribh) getirecek şekilde işletilmesini şart koştu. Bu mu'âmele sağlam rehin veya varlıklı kefil güvencesi ile güçlendirilir".⁸³

2) Denizli'ye bağlı Başkarcı köyü sakinlerinden sâhibü'l-hayrat Cafer oğlu Mustafa ağa İbn-i'l-merhûm Cafer...şöyle dedi: Enfes-i malımdan yirmi adeddiray-ı Osmanî'yi hasbeten lillahite âlâ vakf u habsedip şöyle şart eyledim ki: meblâğ-ı mezbûr iki bin kuruş 'âlâvechil-helâl bâ yed-i mütevellî rehn-i kavî veya kefil-i melî ile senevî ziyade ve noksan olmayıp ve kalemiye namı ile bir nesne alınmayıp onu on bir kuruş sekiz para hesabı üzere istirbâh olunup hasıl olan rıbhından her senenin Zilhicce-i şerîfesinin gayesinde 180 kuruş karye-i mezbûre devâki ashâb-ı hayrat tarafından bina ve inşa olunan mescid-i şerife minber vaz'ı ile hatib bulunan zata verile...27 safer 1307 h. /3 Ekim 1891"⁸⁴.⁸⁵

3) Afyonkarahisar ili Bolvadin ilçesi 1871 tarihli Calkzade Mehmet Ağa Para vakfı uygulaması: atyab-ı mâl ve enfes-i menâlimden ifraz ve kemali imtiyaz ile mümtaz eylediğim on beş bin sekiz yüz kuruşu hasbeten lillahialıyyi'âzîm...kazganlar dahi hasbemacerâl'âdeicâre-i mu'tâde ile icar olunub meblâğ-ı merkûm onu on bir buçuk hesabı üzere 'âlâvechi'l-helâl istirbâh ve istiğlâl oluna. Ve dahi mal-ı vakf zayi olmak ihtimali olan kimesnelerden hazerolunub o makule kimesneler ile muamele ve istirbah olunmaya. Ve dahi rehn-i kavî ve kefil-i melî ve vakt-i hacette ikisinin biri olmadıkça verilmeyüb...

Osmanlı devrinin sonuna doğru, XIX. yüzyılın ikinci yarısında ve XX. yüzyılın başlarında bazı vakıf idarecileri, vakfedilmiş nakit paraları ilgili vakıflar adına nemâlandirmek için Osmanlı Bankası'na yatırmışlardır.⁸⁶

Para vakıflarının ortaya çıkıp yaygınlaşmaya başladığı ilk dönemlerde mu'âmele-i şer'iyye yöntemi ile borç alanlar genelde aşçı, bakkal, börekçi, berber, demirci, ekmekçi, marangoz kasap, hademe, imam, katip, nalbant gibi küçük esnaf ve memurlar idi. 17. yüzyılda ise borç para alanlar daha çok zengin tücarlardı⁸⁷. 18. yüzyılda para vakıflarından kredi kullananlar arasında askerîler, kadınlar, köylüler ve gayrimüslimler de vardı⁸⁸.

⁸³ Hamdi Döndüren, "Para Vakıfınâmeleri", *Altınoluk Dergisi*, 1990, sayı: 58, s.31 (Bursa Şer'iyye Sicilleri, A,21/27.33a'dan naklen).

⁸⁴ Çağatay, ag.m., s.55.

⁸⁵ Cantürk Kayahan-İrfan Görkaş, a.g.m., s.222.

⁸⁶ Yediylidiz, a.g.m., aynı yer.

⁸⁷ Türkoğlu, a.g.m., s.193.

⁸⁸ Çiftçi, a.g.m., s.87-91.

Şeyhüslâmfetvalarında vakıf paraların mu‘âmele-i şer’iyye usulüyle yıllık %15’den fazla bir oranla işletilememesi belirtilmiştir. Bir vakfiyede mesela %10 oranıyla işletilmesi şart kılan bir vakıf paranın kadının onayı olmadan bu oranın yükseltilmesinin mümkün olmadığı açıklanmıştır. Ayrıca fıkıh kitaplarında mütevellilerin taşınmaz vakıf mallarının tamir ihtiyaçları için hakimın izniyle mu‘âmele-i şer’iyye usulü ile tamir masraflarına harcamak üzere borç alabileceği beyan edilmiştir⁸⁹.

Mu‘âmele-i şer’iyyenin icrası şöyledir: Mütevellî borç alanın bir malını vakıf adına peşin para ile-mesela yüz liraya- satın alır, sonra aynı malı, bedelini bir yıl sonra ödemek üzere o şahsa 110 liraya satar. Bu durumda borç alan bir yıl sonra 10 lira fazlasıyla – ödünç aldığı 100 lirayı- ödeyecektir. Vakfın mütevellisi vakıf parayı ödünç verirken vakfa ait bir malı 110 liraya bir yıl vade ile veresiye satar ve sattığı kişiden o malı peşin alarak 100 liraya tekrar satın alır. Vakıf, bu alım satımdan 10 lira kâr elde etmiştir.

İslâm hukukunda malın peşin fiyatı üzerine genel olarak yıllık %10-15 gibi bir kâr (ribh) eklenerek yapılan satış işlemine “murâbaha” adı verilir. Osmanlı vakıf hukukunda ise murâbaha terimi mu‘âmele-i şer’iyye karşılığında da kullanılmıştır⁹⁰.

Vakıf paraları gerek karz olarak ve gerekse ticari kredi olarak isteyen kişiler seçiliyor ve onlardan belli teminatlar isteniyordu. Bu teminatlar para vakıflarının zayi olmamasına matuf tedbirler idi⁹¹. Bu teminat, ya borcu karşılayabilecek kıymetli bir rehin, o zamanki tabirle "rehn-i kavî" veya borçlu ödemediği zaman borcu ödeyecek zengin bir kefil, eski tabirle "kefil-i melî" şeklinde olmaktadır.⁹²

V- VAKIFLARIN MUAMELE USULÜ İLE İŞLETİLMESİNDE KÂR SINIRLARI

Osmanlı’da vakıf paraların nemalandırılmasında uygulanacak kâr (ribh) oranları kanunnâmeler, fermanlar ve şeyhüslâm fetvalarıyla tesbit edilmiştir. II. Bâyezid döneminde çıkarılmış 907/1502 tarihli Edirne ve İstanbul İhtisâb Kanunnâmleri’nde⁹³ yapılacak mu‘âmelelerde elde edilecek azami kâr sınırı %20 olarak tesbit edilmiş⁹⁴ ve

⁸⁹ “...ribhisizistidâne (borç alma) mümkün olmazsa mütevellî re’y-i hâkimle ‘alâvechi’l-mu‘âmeleti’ş-şer’iyyeribihle para istikrâz ve istidâneedüb ol müsteğallâtınta’mirinekadr-i mâruf meblağ sarf eder” (Ali Haydar, a.g.e., C.3, s.606; bk. Mecelle, md.1319).

⁹⁰ Halk 19. asırda hemmuâmele hem de murâbaha kelimesini insafsızca alınan faiz anlamında kullanmış ve yüksek faizli kredileri veren bankere de murâbahacı ve muâmeleci adını vermiştir. (Şemseddin Sami, *Kâmûs-i Türkî*, İstanbul 1317, s.1318, 1368).

⁹¹ Aslan, ag.m., s.108.

⁹² Vakfiyelerde ve fetvalarda bu konuda “rehn-i kavî ve kefil-i melî yahut ikisinden biriyle onu onbir buçuk hesabı ile mu‘âmele-i şer’iye ile bâ yed-i mütevellî ve her sene ‘alâvechi’l-halâlistirbâh ve istiğlâl oluna” ve benzeri kayıtlara sıklıkla rastlanır (Çiftçi, a.g.m., s.86).

⁹³ Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, C.2, s. 287.

⁹⁴ 1502 tarihli İhtisab Kanunnâmeleri: Madde: 23. “Ve mu‘âmeleye akçe verdikleri vakit onun on ikiden ziyadeye vermeyeler” (Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, C.2, s. 387).

bu sınırı aşan ribahorların cezalandırılacağı belirtilmiştir⁹⁵. Yavuz Sultan Selim (ö. 926/1520) döneminde çıkarılmış Kanunnâmeler'de şer'i mu'âmele olmaksızın vakıf paralarının işletilmemesi gerektiği belirtilmiş ve şer'i mu'âmeledeki kâr sınırı %10 olarak düzenlenmiştir⁹⁶. Kanûnî Sultan Süleyman (ö. 974/1566) dönemi Kanunnâmeler'inde bu oran muhafaza edilmiştir⁹⁷. Ancak daha sonraki dönemlerde çıkarılankanunnâmelerde bu kâr sınırı aşıp yıllık kâr oranı %15 kadar çıkarılmıştır. Mesela 1091/1680 tarihli Sultan IV. Mehmet döneminde çıkarılan Narh Kanunu'nda bu oran %15 olarak tanzim edilmiştir⁹⁸. Daha sonraki dönemlerde ise farklı tarihlerde çıkarılan narh kanun/nizamnâme ve fermanlarda yıllık kâr/ribih oranları %9 kadar düşürülmüştür. Meselâ 1609 tarihli fermana yüzde on beş, 1680 tarihli Narh Kanunu'nda yüzde on, 1303/1887 tarihli Murâbaha Nizamnâmesi'nde yüzde dokuza indirilmiştir⁹⁹.

Şeyhülislâm fetvalarında, özellikle şeyhülislâm Ebüssuûd'un fetvalarında muamelelerden elde edilecek yıllık azami kâr oranları %15 olarak tesbit edilmiş ve bu sınırı aşanlara ta'zîr cezası verileceği açık bir şekilde beyan edilmiştir¹⁰⁰. Ebüssuûd'un mu'âmele usulü ile alınması câiz olan yıllık azami %15 kâr oranı, padişah fermanıyla resmî kâr oranı olarak kabul edilmiştir. Şeyhülislâm fetva kitaplarındaki fetvalarda sık sık yıllık bu %15 lik kâr/ ribih orana “ononbir buçuk” terimiyle dikkat çekilmiştir. Sultan I. Ahmet tarafında yazılan 1609 tarihli bir fermana ribâhorların (tefecilerin) yıllık % 40, %50 kâr/ribih oranıyla muamele yaptıklarından ve halktan pek çok kişiyi borca batık hale getirdiklerinden bahisle yüzde onbeşten fazla faiz almaya devam edenlerin hapse atılacağı ve küreğe

⁹⁵ 1502 tarihli İhtisab Kanunnâmeleri: Madde: 60. Ve ribâhorlar, onun on ikiden ziyadeye vermeyeler. Verecek olurlarsa, muhtesib gibi haklarından gele” (Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, C.2, s.295).

⁹⁶ Yavuz Sultan dönemi Kanunnâmesi : Madde 42. “Ve mu'âmele-i şer'iyye edenin onu, on birden ziyadeye ettürmeyeler ve şer'îmu'âmele etmedin kat'ariba etdürmeyeler ve dahi gammazlık edüb bir Müslümanın malı zayı olmasına sebep olanın hakkından gelip tazmin edeler” (Akgündüz, **Osmanlı Kanunnâmeleri**, C.3, s.93; Şule Önder, **İslam ve Osmanlı Hukukunda İmam Birgivi ve Ebüssuûd Efendi'nin Para Vakfı Tartışmaları**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2006, s.41.).

⁹⁷ Kanûnî dönemi kanunnâmelerinde, mu'âmele-i şer'iyye ile ilgilimaddeler: Madde.55 “Ve mu'âmele-i şeriyye edenleri onı onbirden ziyade ettirmeyeler.” . Madde: 230: “Ve şer'an mu'âmele edenleri onı onbirden ziyade verdürmeyeler ve ribâyı dahi kat'aetdürmeyeler (Akgündüz, **Osmanlı Kanunnâmeleri**, C. 4, s. 303, 323).

⁹⁸ 1091/1680 tarihli Narh Kanunu'nda şöyle deniyor: “... ve şer'an mu'âmele edenleri onu on birden ziyadeye verdirmeyeler ve ribâyı dahi kat'iyyen ettirmiyeler” (Çağatay, a.g.m., s. 51, Osman Nuri Ergin, **Mecelle-i Umur-i Belediye**, 1, 410'den naklen).

⁹⁹ Çağatay, a.g.m., s. 51.

¹⁰⁰ Şeyhülislâm Ebüssuûd'un para vakfı ile ilgili fetvası: **Soru**: Zeyd, onun on ikiye ve on üçe dahi ziyadeye muâmele eylese, fî zamânîna emr-i sultânî ve Şeyhülislâm Müftî-z-zamân Hazretlerinin fetva-yîşerifeleri onun on bir buçukdan ziyadeye verilmemek üzere tenbih olunduktan sonra ısgâ etmeyüp ısrar eylese şer'an ne lazım olur? **el-Cevâb**:Ta'zîr-i şedîd ve habs-i medîd lazımdır, tevbesi ve salâhî zâhir olacak ıtlak olunur. (Akgündüz, **Osmanlı Kanunnâmeleri**, C.4, s. 49).

konulacağı yazılmıştır¹⁰¹. Para vakfiyelerinde borç paradan alınacak yıllık kâr oranları %10, %11. 25, %12. 00, %12. 50, %15 olarak belirlenmiştir¹⁰².

VI-PARA VAKIFLARININ EKONOMİK ve SOSYAL HAYATA KATKILARI

İslâm ülkelerinde tarihi süreçte vakıflar eğitimden sağlığa, din işlerinden belediye ve bayındırlık hizmetlerine kadar bütün alanlarda kamu hizmetlerini ifa eden çok önemli hayır kurumları olmuşlardır¹⁰³. Vakfedilen paralar ve vakıf mallardan elde edilen gelirler, vakıf çalışanlarının maaşları verildikten sonra hayır işlerine sarf, fakirlere yardım, esnaf ve sanatkârlara borç verme şeklinde değerlendirilmiştir. Osmanlı'da bir hayli çoğalmış olan para vakıfları öncelikle kişilerin nakit ve kredi ihtiyaçlarının karşılanması için bir alt yapı oluşturmuş ve böylece tefecilik uygulamalarına karşı bir alternatif olmuştur. Ayrıca para vakıflarının sabit gelir uygulamalarıyla piyasaya istikrar gelmiştir¹⁰⁴. Yine Osmanlı döneminde kamusal alan olarak ifade edilen birçok yatırım, para vakıfları kanalıyla finanse edilmiştir¹⁰⁵. Günümüz bankacılık hizmetlerinden bir kısmı o dönemin şartları ve imkânları dahilinde bünyesinde vakıf paralarını da bulunduran avâız ve esnaf sandıkları tarafından yerine getirilmiştir¹⁰⁶.

Zamanla para vakıflarının uygulama alanı genişledikçe fonksiyonları da artmıştır. Yeniçeri ortak sandıkları, meslek mensuplarının oluşturduğu esnaf sandıkları ve mahalle/köylerde oluşturulan avâız vakıfları¹⁰⁷ toplumun belli kesimlerinin ortak faaliyetlerinin yürütülmesi, ortak ihtiyaçların karşılanması gibi hizmetler

¹⁰¹ Çağatay, a.g.m., s. 51.

¹⁰² Kurt, a.g.m., s.327.

¹⁰³ Çizakça, a.g.e., s.21-23; Türkoğlu, a.g.m., s.189.

¹⁰⁴ Elif Genca, "Osmanlı Hukukunda Vakıfların Denetimi (Evkâf-ı Hümâyun Nezaretî)", İÜHF, 2014, C.LXXII; sayı:1, s.543.

¹⁰⁵ Çizakça, s.22; Koyunoğlu, a.g.m., s.254.

¹⁰⁶ Aslan, a.g.m., s.118; Çağatay, a.g.m., s.49.

¹⁰⁷ Önceleri mütevelliler tarafından idare edilen ve evkaf nezaretince murakebesi yapılan avâız vakıflarının 1869 yılında önemli bir kısmı belediyelere devredilmiştir (Aslan, a.g.m., s.116). Yine 1292'de (1875) Maarif Nezaretî'nin çıkardığı tâlimatnâmede bu paraların sıbyan ve ibtidâî mekteplerinin ihtiyaçlarına sarfedilmesine karar verilmişti. Aynı şekilde değişik tarihlerde bu vakıflardan Hilâhmer gibi resmî hayır kurumlarına da para tahsis edildiği görülmektedir. Cumhuriyet döneminde ise 1930 tarihli belediye kanununun 110. maddesi gereğince avâız vakıfları belediyelere intikal ettirilmiştir. (Mehmet İpsirli, "Avâız Vakfı", **DİA**, yıl: 1991, C.4, s.109).

görmüştür¹⁰⁸. Bu vakıflar âdeta bir güvenlik kurumu vazifesi görmüş¹⁰⁹, yaşlılık ve maluliyet maaşları verebilmiş, bir kurum olarak sigortanın bilinmediği bir çağda lonca ya da mahalle üyeleri için ilkel de olsa bir sigorta güvencesi sağlanmıştır¹¹⁰. “Öte yandan para vakfı olmamakla beraber benzer prensiplerle işletilen eytam sandıkları da toplumun zayıf ve korunmaya muhtaç bir kesimini oluşturan yetimler için bir güvenlik şemsiyesi oluşturmuştur¹¹¹.

VII- PARA VAKIFLARI ve BANKACILIĞIN BAŞLAMASI

Osmanlı Devleti'nde çok sayıda para vakfı kurulmuş ve XVI. yüzyıldan itibaren âdeta bir banka gibi faaliyet göstermiştir. Hattâ Osmanlı para vakıflarının modernite öncesi bir bankacılık sistemi oluşturduğu iddia edilmiştir¹¹². Osmanlı'da III. Selim (1789-1807) devrinde başlıyan ciddi reorganizasyon hareketleri, II. Mahmut (1808-1839) ve Abdülmecid (1839-1861) devirlerinde hızla gelişmiş, askerî, malî ve iktisadî alanlarda çok önemli yenilikler meydana gelmiştir. Ticaret ve finansmanda batılı modeller benimsenmiştir. 28 şubat 1838 tarihinde “Mâliye Nezâreti” kurulmuş ve ilk kâğıt para 28 şubat 1838 tarihinde “kâime-i mu‘tebere-i nakdiye” adı ile tedavüle konmuştur.

Tanzimatın ilanından az önce 1838'de “kâğıt para” basılıp kullanılmaya başlaması ve ticarî faaliyetlerin artması banka ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Bunun üzerine gayr-i müslimler ve yabancı devletler İstanbul'da banka kurma girişimde bulunmuşlar ve Galata bankerleri 1847'de “Bank-ı Dersaadet (İstanbul Bankası, Banque de Constantinople)” adıyla bir banka kurmuşlardır¹¹³. Böylece Bank-ı Dersaadet Osmanlı'da kurulan ilk banka olup İstanbul'da faaliyet göstermeye başlamıştı. Ancak Bank-ı Dersaadet 1856'da kapatıldı. Daha sonra yerine 1856'da Bank-ı Osmani (Ottoman Bank: Osmanlı Bankası) adı altında bir banka kuruldu.

¹⁰⁸ Yeniçeri kışlalarında “yardım sandığı” denilen sandıklar olduğu gibi, çeşitli yerleşim merkezlerinde her mabed veya köy/mahallenin bir “avâız akçesi sandığı” vardı. Avâız akçesi sandıklarının finansmanını, hayır sahibi kimseler geri almamak üzere verirlerdi. Vakfın nakit parası, kâr (rıbh) getirecek usulle işletilir, elde edilecek kârın bir bölümü mabedin ihtiyaçlarına, diğeri mahallenin yoksul ve muhtaçlarına harcanırdı. Her esnafın da bir vakıf sandığı vardı. Buna önceleri, “**esnaf sandığı**”, “**esnaf vakfı**” veya daha önceleri de “**esnaf kesesi**” denilirdi. Bu sandık, mütevellinin idaresi ve koruması altındaydı. Mütevellî loncaya, lonca da esnafa karşı sorumlu idi. Mütevellî yıl sonlarında loncaya yıllık hesap vermek zorunda idi. Her esnaf sandığında altı torba (kese) bulunur. Bunlardan kırmızı torbada, nemaya verilen paraların senetleri saklanırdı (Osman Nuri Ergin, Mecelle-i Umur-i Belediye, İstanbul 1337, I, 704-705, Türkiye'de Şehirciliğin Tarihî İnkişafı, İstanbul 1936, s.27-29; Çağatay, a.g.m., s.48-49; Hamdi Döndüren, “Osmanlı'da Esnaf Vakıfları”, **Altınoluk Dergisi**, İstanbul 1990, sayı: 056, s.29).

¹⁰⁹ Elif Genca, aynı yer.; Özcan, a.g.m., s.62; Aslan, a.g.m., s.116.

¹¹⁰ Çizakça, a.g.e., s.22.

¹¹¹ Özcan, a.g.m., s.62.

¹¹² Çizakça, a.g.e., s.25.

¹¹³ Ahmet Tabakoğlu, **Türk İktisat Tarihi**, s.278.

Bankanın adı 1863'te Bank-i Osmânî-i Şâhâne (Osmanlı Bankası) oldu¹¹⁴. “Osmanlı devrinin sonuna doğru, XIX. yüzyılın ikinci yarısında ve XX. yüzyılın başlarında bazı vakıf idarecileri, vakfedilmiş nakit paraları ilgili vakıflar adına nemâlandırmak için Osmanlı Bankası'na yatırmışlardır”¹¹⁵.

Öte yandan Mithat Paşa da Niş valisi iken Pirot Kasabası'nda 1863 yılında çiftçilerin oluşturduğu kaynakla, “Memleket Sandığı” adıyla ortaklarına düşük faizle kredi veren bir müessese kurmuştur. Mithat Paşa bu fikri avâriz akçası sandıklarından almış olması mümkündür¹¹⁶. Mithat Paşa'nın kurduğu bu müessesese milli bankacılığın ilk örneği olarak tarihe geçmiş ve bu girişim bugünkü Ziraat Bankası'nın temelini oluşturmuştur¹¹⁷. Mithat Paşa'nın kurduğu bu müessesese sayesinde geçim sıkıntısı içinde bulunan çiftçiler yüksek faizle kredi veren tefecilere muhtaç olmaktan kurtulup düşük faizli ziraî kredi bulma imkânına kavuşmuş oldu.

Osmanlı **Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti**'nin para vakıflarını ve vakıflara ait birtakım arsa ve arazileri değerlendirmek suretiyle bir banka kurma yolunda bazı teşebbüsleri olmuştur. II. Meşrutiyet döneminde vakıf arazilerin satışından elde edilen sermaye ile 1913'te “Evkaf Bankası” adıyla bir banka kurulmuş ve bankanın hisse senetlerini nukûd-i mevkûfe ile alınması düşünülmüştü. Ancak 1914'te I. Dünya Savaşı'nın çıkmasıyla bu teşebbüs yarım kalmış, banka faaliyete geçememiştir. Cumhuriyet döneminde 1938 sonunda sermayesini vakıf paralarının oluşturacağı “Evkaf Emlak Bankası”nın kurulması gündeme gelmekle birlikte bazı sebeplerden dolayı bu girişim de başarılı olamamıştır¹¹⁸. Ancak 1954 yılına gelindiğinde elli milyon lira olan sermayesinin büyük bir kısmı vakıflardan temin edilerek “Türkiye Vakıflar Bankası Türk Anonim Ortaklığı” kurulmuştur¹¹⁹.

VIII- TÜRK KATILIM BANKALARININ ÇALIŞMA SİSTEMİ

A- FAİZSİZ EKONOMİ ve KATILIM BANKASI

Katılım bankası, faizsiz bankacılık ilkesine dayalı olarak kurulmuş, faizsiz şekilde her türlü bankacılık işlemlerini yerine getiren, kâr-zarar ortaklığı esasına dayalı bir şekilde faaliyette bulunan bir banka türüdür¹²⁰.

İslâm Ülkeleri, özellikle XIX ve XX. yüzyıllarda faize dayalı kapitalist-Batı ekonomisinin gerek doktrin gerekse uygulama ve kurumlaşma açısından ağır tesiri altında kalmış ve çok defa bu ülkelerde faizsiz bir ekonominin mümkün olmayacağı iddia edilmiştir. Hatta bu görüşü bazı İslâm iktisatçıları da dillendirmişlerdir. Bu

¹¹⁴ Osmanlı Bankası 2001 yılında Garanti Bankası'na katıldı ve varlığı sona erdi.

¹¹⁵ Yediyıldız, a.g.m. aynıyer.

¹¹⁶ Çağatay, a.g.m., s.49.

¹¹⁷ “Memleket Sandıkları Nizamnamesi”nin 1867 yılında yürürlüğe girmesiyle Osmanlı Devleti'nin her yanında (Ruşuk, Eski Cuma ve Lefkoşe sandıkları ilk örneklerdendir) sandıklar faaliyete başlamış ve uzun yıllar başarıyla hizmet vermiştir. 1883 yılında memleket sandıklarını tüzüğünde değişikliğe gidilerek adı 15 Ağustos 1888 tarihinde MenâfiSandıkları'nın yerini "Ziraat Bankası" aldı. Bankanın adı 1926 yılında "Türkiye Ziraat Bankası Anonim Şirketi" şekline döndü (Çağatay, a.g.m., s.51-52).

¹¹⁸ Özcan, a.g.m., s.62.

¹¹⁹ Özcan, a.g.m. aynı yer.

¹²⁰ Bayındır, a.g.e., s.252.

görüşün isabetsizliğini tarihî ve günümüz uygulama örnekleri ortaya kaymaktadır. Böyle bir iddia sadece kapitalist - liberal ekonomi için kısmen geçerli olabilir. Çünkü kapitalist ekonomi içinde de kâr-zarar ortaklıkları mümkündür. Ayrıca sosyalist ekonomi de faizi öngörmemektedir. Bugün Pakistan, İran, Suudi Arabistan gibi bazı İslâm ülkelerinde ekonomik faaliyetlerin faizsiz olarak yürütüldüğü görülmektedir. İslâm ülkelerindeki bu uygulamalar faizin ekonominin vazgeçilmez şartı olduğu iddiasını fiilen de çürütmektedir. Ancak kurumları faize dayalı kapitalist ekonomiye göre şekillenmiş ve fertleri bu yönde eğitilmiş bir İslâm toplumunda kısa zamanda faizsiz ekonomiye geçmenin zorluğu da ortadadır. Bunun için insanların faizsiz ekonominin mümkün olduğuna inanması ve faizsiz ekonomiye geçiş yönünde de gayret sarfetmesi gerekir¹²¹.

İslâm dünyasında özellikle XX. yüzyılın ortalarından itibaren faizsiz ekonomik model arayışları hızlanmış, sermaye sahibiyle yatırımcıyı kâr ve zararda ortaklık esasına göre bir araya getiren aracı kurumların nasıl oluşturulabileceği, ayrıca faizsiz sermaye birikimi ve faizsiz kredi gibi ekonomik konular İslâm iktisatçıları arasında tartışılmaya başlanmıştır. İslâm ülkelerinde çeyrek asırlık geçmişi bulunan faizsiz banka veya İslâm bankası uygulamaları bu çabaların sonucudur. 1963 yılında AhmedNeccâr'ın öncülüğünde Mısır'da kurulan ve birkaç yıl uygulamada kalan faizsiz banka örneği, 1974'te İslâm Konferansı Teşkilâtı'na dahil kırtan fazla müslüman ülkenin ortaklığıyla kurulan İslâm Kalkınma Bankasıile Dubai İslâm Bankası bu yönde atılmış ciddi adımlardır¹²². Bugün Güney Afrika'dan Kazakistan'a ABD'den Pakistan'a kadar uzanan bir coğrafyada özel finans kurumları ve faizsiz bankalar faaliyet göstermektedirler. Bu kurumlar meşru ölçüler içinde kalmaları, dolaylı yoldan da olsa faizli işlemler yapmamaları şartıyla faizsiz banka olarak kabul edilebilir. Hatta Citibank, HSBC gibi klasik bankalar da faizsiz bankacılık üniteleri kurmuşlar ve faaliyetlerine halen daha devam etmektedirler.

B- TÜRKİYE'DE KATILIM BANKALARI

Türkiye, ilk olarak 1984'te "Özel Finans Kurumları" yani "faizsiz bankacılık" ile tanıştı. Özel Finans Kurumları'nın kurulmasına izin veren yasal düzenlemenin hemen akabinde Albaraka Türk ve Faisal Finans 1984 yılında kuruldu ve 1985'te faaliyete geçti. Faysal Finans 2001'de Türk ortaklar tarafından satın alındı ve şirketin adı Family Finans Kurumu A. Ş. olarak değiştirildi. Bunu 1989'da Kuveyt Türk, 1991'de Anadolu Finans, 1995'de İhlâs Finans ve 1996'da Asya Finans takip etti. Family Finans ile Anadolu Finans Kurumu ile 2005'de birleşerek Türkiye Finans Katılım Bankası adını aldı. 2001 yılında İhlâs Finans kapandı. 2015'te Ziraat Katılım Bankası ve 2016'da Vakıf Katılım Bankası kuruldu. .

Türkiye'de önceleri "Özel Finans Kurumu" adıyla anılan faizsiz kurumların adı 19. 10. 2005 tarih ve 5411 sayılı "bankacılık kanunu" ile "katılım bankaları" olarak

¹²¹ İsmail Özsoy, a.g.m., s. 125.

¹²² İsmail Özsoy, a.g.m., aynı yer.

değiştirdi. Yasa ayrıca katılım bankalarındaki tasarrufların 50 bin TL'ye kadar olan bölümünün güvence altına aldı. Ve “Katılım Bankalar Birliği” bünyesinde bulunan “Güvence Fonu”nu da Tasarruf Mevduatı Sigorta Fonu'na (TMSF) devretti. Daha sonraki bir düzenleme ile katılım bankalarındaki tasarrufların 50 bin TL'ye kadar olan bölümünün güvence altına alınması hususu 100 bin TL'ye yükseltildi.

2016 yılı itibariyle Katılım Bankaları'nın Türkiye'deki toplam bankacılık sektörü içerisinde almış olduğu pay aktif büyüklüğü itibariyle %5 seviyesindedir. Hiç şüphesiz bu oldukça düşük bir oran olup, bir diğer yönden ise gelişme potansiyeli açısından halen daha atılması gereken çok adımlar olduğunu işaret etmektedir. Yine 2016 yılı itibariyle halen faaliyette olan 6 katılım bankasının toplam şube sayısı 4'ü yurtdışı şube olmak üzere 1084'tür. Toplam personel sayısı ise 16036'dır.¹²³

Türkiye'de Bakanlar Kurulu Kararı'na istinaden kurulup Bankalar Kanunu'na uygun olarak faaliyet gösteren Katılım Bankaları 1985 yılından itibaren inançlarından dolayı klasik bankalara mevduat yatırmayan muhafazakâr kesime ait yastık altı paraların ekonomiye kazandırılması konusunda önemli bir görev ifa etmiştir. Klasik bankalara mevduat yatırmayan kişilerin oranının %15 olduğu tahmin edilmiştir. Öte yandan katılım bankaları Suudi Arabistan, Katar ve Kuveyt gibi körfez ülkelerinden ülkemize büyük ölçüde kaynak akışını sağlamıştır.

C- FAİZSİZ BANKALARININ ÇALIŞMA SİSTEMİ

Faizsiz ekonomik sistem dahilinde faaliyette bulunan Katılım Bankaları bu yönde faaliyette bulunan kurumların uzun bir yapısal tekâmülünün son halkasını oluşturmaktadırlar. Bunların temelde klâsik “mudârebe ortaklığı”na dayandığı söylenmektedir. Mudârebe bir taraftan sermaye diğer taraftan emek olmak üzere kurulan ortaklıktır. Önceleri çok parası olanlar ortak bulurlarken katılım bankaları sayesinde az parası olanlar da ortak bulur hale gelmişlerdir. Katılım bankası mudârebe sözleşmesi ile müşterilerinin paralarını toplayıp birleştirir ve onları iyi bir tüccar sıfatıyla kullanır¹²⁴.

Mudârebe esasına dayanan faizsiz bankacılığın çalışma sistemi şu şekilde özetlenebilir. Tasarruf sahiplerinin kâr-zarar hesabına 3, 6, 9 ay, bir yıl ve daha uzun süreli olarak yatırdıkları mevduat “sermaye” tarafını, faizsiz banka teşkilatının bu havuzları işletmesi de “emek” tarafını oluşturur. Banka bu hizmeti günümüz şartlarında kârdan ortalama %20 kadar pay alma karşılığında sürdürmektedir¹²⁵.

Havuzdaki paranın kullandırılması dört yöntemle olmaktadır:

a-Müşâreke Yöntemi¹²⁶. Müşâreke bir ekonomik faaliyeti yürütmek için kurulan ortaklıktır. Müşâreke ortaklarından her biri az veya çok sermaye koyar. Kâr oranları

¹²³ <http://www.tkbb.org.tr/mukayeseli-tablolar>, 26.06.2016.

¹²⁴ Bayındır, a.g.e., s.250.

¹²⁵ Döndüren, a.g.e., s.639.

¹²⁶ Yahya Abdul-rahman, a.g.e., s.167.

ortaklık sözleşmesinde belirtilir. Katılım bankalarının yapacağı ticarî ortaklıklar, bir malın alım-satımı, üretimi veya pazarlanması gibi belli işin yapılıp bitirilmesi ile sınırlı kalır ve iş bitince ortaklık da biter. Bu yöntem yorucu olduğu için günümüzde kullanılmamaktadır¹²⁷.

b-Mudârebe Yöntemi¹²⁸: Bir taraftan sermaye diğer taraftan emek olmak üzere kurulan ortaklıktır. Kâr paylaşımı sözleşmede belirtilir. Katılım bankası, girişimciye bir iş için gerekli sermayeyi verir. Katılım bankalarında bu yöntem güvenilir ve sağlam proje teklifleri gelmediği için neredeyse hiç işletilememektedir.

c-Murâbâha Yöntemi: Bu, bir kimsenin almış olduğu bir malı, kendisine kaç mal olduğunu ve ne kadar kâr ilave ettiğini söyleyerek başkasına satmasıdır. Katılım bankasında murâbaha yöntemi üç aşamadan oluşur¹²⁹. Katılım bankası, önce taşınır veya taşınmaz bir malı satın almak isteyen ve bunun için bankadan finansman talep eden müşterinin isteği üzerine müşteriye sözlü ya da yazılı bir vekalet vermek suretiyle müşteriye vekil kılarak malı satın alır ve Banka satın aldığı ve kendi mülkiyetindeki bu malı finansman talebinde bulunan müşterisine maliyete bir miktar kâr ilavesiyle satar. Müşterinin imzaladığı borç senedi maliyet ve kârı birlikte içeren toplam bir meblağı gösterir. Böyle bir alım satım işlemi faiz söz konusu olmaksızın gerçekleşir. Banka bu yöntemde kefil veya ipotek isteyerek kredinin dönüşünü garanti altına alır. Bu sebeple faizsiz finans kurumlarının zarar etmesi söz konusu değildir¹³⁰. Murâbaha yöntemini uygulayan katılım bankaları uygulama esnasında bazı zorluklarla da karşılaşır¹³¹. Karşılaşılan zorlukların birisi, müşterisine malı satarken maliyete ilave edilecek kâr oranının tesbitinde uygulanak kriterlerdir. İkincisi önemli zorluk borcunu vaktinde ödemeyen borçluya cezaî müeyyide uygulanıp uygulanmayacağıdır. Günümüz finans kurumları piyasa şartlarının zorlaşısıyla kâr oranını bankaların uyguladıkları faiz miktarında veya ona yakın miktarda tesbit etmektedirler. Dolayısıyla finans kurumlarınca parasını yatıran kişilere dönem sonunda dağıtılan kâr miktarı bankaların uyguladıkları faiz oranlarına yakın gerçekleşmektedir¹³². Ancak bu durum, katılım bankalarını faiz ithamı altında bırakmaktadır. Halbuki bu oranlarda dağıtılan paylar, faiz değil meşru bir kazançtır. İslâm iktisat alimleri, müşterinin ödemelerde bir gecikme yahut bihmalkârlık göstermesi durumunda gecikme faizi alınamayacağını söylemişlerdir. Ancak finans kurumlarının mâkul bir mazereti olmadan ödemelerini devamlı aksatanlar müşteriler için sözleşmeye cezaî şartlar koyabileceklerine fetva vermişlerdir. Bu şekilde alınan

¹²⁷ Bayındır, a.g.e., aynı yer.

¹²⁸ Yahia Abdul-rahman, aynı yer.

¹²⁹ Yahia Abdul-rahman, a.g.e., s.160, 431-433.

¹³⁰ Döndüren, a.g.e., s.639.

¹³¹ Yahia Abdul-rahman, a.g.e., s.160, 431-433.

¹³² Döndüren, a.g.e., s.639.

gecikme tazminatları bankanın gelir havuzuna değil, meşru maksatlar için bağış olarak sarfedilmelidir¹³³.

d- Finansal Kiralama (Leasing)¹³⁴:“Finansal kiralama, bir malı satın alarak ihtiyaç duyan kişi veya kuruluşa kiralamaktır. Kiralama ya normal ya da mülkiyetin devriyle sonuçlanacak şekilde yapılır”¹³⁵. Normal kiralamada müşteri bankaya ait bir malı sözleşme ile belirli müddet kiralar. Katılım bankası kiralanın müddet bittiğinde sözleşme yenilenmezse malını geri alır. Katılım bankalarının mülkiyetin devriyle sonuçlanan kiralamanın mahiyeti şöyledir: Katılım bankası mülkiyetinde olan bir malı müşterisine taksitli olarak satın kiralar. Bu durumda satılan malın mülkiyeti, borç taksitleri sonuna kadar finans kurumunun üstünde kalır, müşteri taksitle satın alıp kiraladığı bu mal için, “kira+borçtaksidi” öder. Vade sonunda borç taksitleri tamamen ödenince malın mülkiyeti de müşteriye intikal eder¹³⁶. Finansal kiralama sisteminde kira bedelinin tesbitinde ve kira ve taksitlerin zamanında ödenmemesi veya geciktirilmesi durumunda bazı zorluklarla karşılaşılabilir. Kira bedelinin tesbitinde mevcut piyasa uygulamaları dikkate alınır. Borcunu geciktiren veya ödemelerini aksatan kişiye niyet ve mazeretine göre işlem yapılır.

SONUÇ:

Osmanlı’da ulemâ arasında 15. yüzyılda para vakıflarının meşruiyeti ile ilgili tartışlar yapılmış ve sonuçta Şeyhülislâm Ebüssuûd’un fetvası ve Kanûnî’nin fermanı ile para vakıfları resmen ve yasal bir kredi kaynağı olarak kabul edilmiştir.

Osmanlı’da vakıf paralar mu’âmele, bidâ’a, mudârebe, müşâreke ve icâreusullerinden biriyle veya birkaçı ile işletilmesi mümkün olmakla birlikte daha çok mu’âmele-i şer’iyye usulü ile işletilmiştir. İslâm ekonomisinde mu’âmele/mu’âmele-i şer’iyye terimi borç verenin vereceği borç için gelir sağlayacak şekilde ve görünüş itibarıyla de şer’i kurallara uygun olarak yapılan alım-satım gibi ticarî işlemleri ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bu şekilde borç paradan alınan fazlalık da riba değil ribih/kâr olarak değerlendirilmiştir. Şeyhülislâm Çivizâde ve Birgivî gibi alimler ise bu usulle borçtan alınan fazlalığı meşru bir gelir (ribih) değil, riba olarak nitelendirmişlerdir.

Şeyhülislâmların fetvalarında, özellikle Ebüssuûd’un fetvalarında muamelelerden elde edilecek yıllık azami kâr oranları %15 olarak tesbit edilmiş ve bu sınırı aşanlara ta’zîr cezası verileceği açık bir şekilde beyan edilmiştir. Hatta I. Ahmed’in 1609 tarihli fermanında yıllık %40, %50 kâr/ribihmu’ameleyapan ribâhorların (teficelerin) hapse atılacağı ve küreğe konulacağı yazılmıştır.

İslâm ülkelerinde tarihi süreçte vakıflar eğitimden sağlığa, din işlerinden belediye ve bayındırlık hizmetlerine kadar bütün alanlarda kamu hizmetlerini ifa eden çok önemli hayır kurumları olmuşlardır. Vakfedilen paralar ve vakıf mallardan elde edilen

¹³³ Yahia Abdul-rahman, a.g.e., s.434.

¹³⁴ Yahia Abdul-rahman, a.g.e., s.162-166.

¹³⁵ Bayındır, a.g.e., s.265.

¹³⁶ Döndüren, a.g.e., s.639.

gelirler, vakıf çalışanlarının maaşları verildikten sonra hayır işlerine sarf, fakirlere yardım, esnaf ve sanatkârlara borç verme şeklinde değerlendirilmiştir. Yine Osmanlı döneminde kamusal alan olarak ifade edilen birçok yatırım, para vakıfları kanalıyla finanse edilmiştir. Günümüz bankacılık hizmetlerinden bir kısmı o dönemin şartları ve imkânları dahilinde bünyesinde vakıf paralarını da bulunduran avâriz ve esnaf sandıkları tarafından yerine getirilmiştir. Bu vakıflar âdeta bir güvenlik kurumu vazifesi görmüş, yaşlılık ve maluliyet maaşları verebilmiş, bir kurum olarak sigortanın bilinmediği bir çağda lonca ya da mahalle üyeleri için ilkel de olsa bir sigorta güvencesi sağlanmıştır.

Tanzimatın ilanındanaz önce 1838'de “**kâğıt para**” basılıp kullanılmaya başlaması ve ticarî faaliyetlerin artması banka ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Bunun üzerine gayr-i müslimler ve yabancı devletlerin girişi sonucunda 1847'de “Bank-ı Dersaadet (**İstanbul Bankası**, Banque de Constantinople)” adıyla bir banka kurulmuştur. Ancak bu banka 1856'da kapatılmıştır. Daha sonra yerine 1856'da Bank-ı Osmani (Ottoman Bank: **Osmanlı Bankası**) adı altında bir banka kurulmuştur. Bazı vakıf idarecileri, vakfedilmiş nakit paraları ilgili vakıflar adına nemâlandırarak için Osmanlı Bankası'na yatırmışlardır¹³⁷. Öte yandan Mithat Paşa'nın Niş valisi iken 1863 yılında çiftçilerin oluşturduğu kaynakla, “**Memleket Sandığı**” adıyla kurduğu müessesese milli bankacılığın ilk örneği olarak tarihe geçmiş ve bu girişim bugünkü **Ziraat Bankası**'nın temelini oluşturmuştur.

Osmanlı Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti'nin para vakıflarını ve vakıflara ait birtakım arsa ve arazileri değerlendirmek suretiyle bir banka kurma yolunda bazı teşebbüsleri olmuştur. II. Meşrutiyet döneminde vakıf arazilerin satışından elde edilen sermaye ile 1913'te “**Evkaf Bankası**” adıyla bir banka kurulmuş ve bankanın hisse senetlerini **nukûd-i mevkûfe** (vakıf paralar) ile alınması düşünülmüştü. Ancak 1914'te I. Dünya Savaşı'nın çıkmasıyla bu teşebbüs yarım kalmış, banka faaliyete geçememiştir. Cumhuriyet döneminde 1938 sonunda sermayesini vakıf paralarının oluşturacağı “**Evkaf Emlâk Bankası**”nın kurulması gündeme gelmekle birlikte bazı sebeplerden dolayı bu girişim de başarılı olamamıştır. Ancak 1954 yılında“**Türkiye Vakıflar Bankası** Türk Anonim Ortaklığı” kurulabilmiştir.

İslâm ülkelerinde faizsiz bankacılık faaliyetleri 20. asrın ikinci yarısından itibaren hızlanmış, 1963 yılında AhmedNeccâr'ın öncülüğünde Mısır'da faizsiz bir banka kurulmuş, bunu 1974'te İslâm Konferansı Teşkilâtına dahil kırtan fazla müslüman ülkenin ortaklığıyla kurulan **İslâm Kalkınma Bankası** ile Dubai İslâm Bankası takip etmiştir. Bugün Güney Afrika'dan Kazakistan'a ABD'den Pakistan'a kadar uzanan bir coğrafyada özel finans kurumları ve faizsiz bankalar faaliyet göstermektedirler. Türkiye**Özel Finans Kurumları**'yla 1984 yılında tanışabilmiştir.

¹³⁷ Yediyıldız, a.g.m. aynı yer.

KAYNAKLAR

el-Bakara 2/245,275-279; Âl-i İmrân 3/130; el-Mâide 5/12; er-Rûm 30/39; el-Hadîd 57/11, 18; et-Tegâbün 64/17; el-Müzzemmil 73/20.

Buhârî, “Büyû”, 74-82; Müslim, “Müsâkât”, 79-104; Tirmizî, “Büyû”, 23; İbnMâce, “Sadaqât”, 19.

Abdullah Efendi, Yenişehirli, **Behcetü'l-Fetâvâ**, Matbâa-i Âmire, İstanbul, 1266/1850.

Akgündüz, Ahmed, **İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi**, 2. Baskı, İstanbul 1996; a. g. müel. , **Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri**. İstanbul: FEY Vakfı Yayınları, 1990-199.

Akyıldız, Ali, “Şer’iyye ve Evkaf Vekâleti”, **DİA**, yıl: 2010, C. 39, s. 7-8.

Ali Efendi, **Fetâvâ-yı Ali Efendi**, Matbâa-i Âmire, İstanbul, 1312/1893;.

Ali Haydar, **Dürerü'l-HükkâmŞerhuMecelleti'l-Ahkâm**, İstanbul 1330.

Altınay, Ahmed Refik, **16. Asırda İstanbul Hayatı**, İstanbul 1935; a. ge. müel. , **Hicrî XI. asırda İstanbul Hayatı**, İstanbul 1931.

Aslan, Nasi, Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının Kurumsallaşmasında Rol Oynayan Faktörler **Dini Araştırmalar**, Eylül-Aralık 1998.

Arslan,Ahmet Turan, **İmam Birgivi Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri**, İstanbul 1992.

Apaydın, H. Yunus, “Karz”, **DİA**, yıl:2001, C. 24, s. 520; ag. müel. , “İne”, **DİA**, yıl: 2000, C. 22, s. 283-285.

Atar, Abdulkadir,, XVIII. Yüzyıl’da Yayınlanmış Fetva Mecmualarına Göre Osmanlı’da İktisadî Hayat, M. Ü. S. B. E. Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2015.

Aybakan, Bilal, “Muamele”, **DİA**, yıl: 2005, C. 30, s. 320.

Barkan,Ö. L. -E. H. Ayverdi,E. H. ,**İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri**, 953 (1546) Târihli, İstanbul 1970

Bayındır, Abdulaziz, **Ticaret ve Faiz**, İstanbul 2007; a. g. müel. , “Bey‘ bi’l-Vefâ”, **DİA**, C. 6, 1992, s. 20

Bilgin, Vejdi, **Fakih ve Toplum (Osmanlı’da Sosyal Yapı ve Fıkıh)**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003, s. 172-173.

Bilmen, Ömer Nasuhi. **Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**. İstanbul 1969.

Çağatay, Neşet, "Osmanlı İmparatorluğunda Riba-Faiz Konusu, Para Vakıfları ve Bankacılık", **Vakıflar Dergisi**, Ankara 1971, IX, s. 51;

Çiftçi, Cafer, “18. Yüzyılda Bursa’da Para Vakıfları ve Kredi İşlemleri”, UÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi, **Tarih Bölümü Dergisi**, s. 79-102.

Çizakça, Murat, **Osmanlı Dönemi Vakıflarının Tarihsel ve Ekonomik Boyutları**, İstanbul Bahçeşehir Üniversitesi Yayını, s. 21-23.

Döndüren, Hamdi, **Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali**, İstanbul 2010; a. g. müel. , “Osmanlı Döneminde Bazı Faizsiz Kredi Uygulamaları ve Modern Türkiye’de

Faizsiz Bankacılık Tecrübesi", UÜİF Dergisi, 2008, C. 17, Sayı: 1, s. 1-24; a. g. müel. , "Osmanlı'da Esnaf Vakıfları", **Altınoluk Dergisi**, İstanbul 1990, sayı: 056; a. g. müel. , "Para Vakıfınâmeleri", **Altınoluk Dergisi**, İstanbul 1990, sayı: 58.

Ebüssuûd Efendi, "**Risâle fî vakfî'l-menkûl ve'n-nukûd**", İstanbul ty.

Gedikli, Fethi, "İbdâ", **DİA**, yıl: 1999, C. 19, s. 263.

Gel, Mehmet, "Kanûnî'nin Para Vakfı Yasağını Kaldıran 1548 Tarihli 'Hüküm-i Şerîf'nin Yeni Bir Nüshası", **Gazi Akademik Dergisi**, 2010, s. 185-191.

Genca, Elif, "Osmanlı Hukukunda Vakıfların Denetimi (Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti)", **İÜHFİM**, 2014, C. LXXII; sayı:1, s. 543.

Günay, Hacı Mehmet, "Vakıf", **DİA**, yıl:2012, C. 42, s. 477.

İbn Kemâl, "Risâle fî cevâzivakfî'd-derâhimve'd-denânir", (thk ve. trc. Tahsin Özcan), **İslâm Araştırmaları Dergisi**, İstanbul 2000, sayı 4, 2000, s. 31-41.

İpşirli, Mehmet, "Avârız Vakfı", **DİA**, yıl: 1991, C. 4, s. 109.

Karaman, Hayreddin, **İslâmın Işığında Günün Meseleleri**, İstanbul 199.

Kayahan, Cantürk-Görkaş, İrfan, "Osmanlı Dönemi Bölgesel kalkınmanın Finansman Aracı Olarak Para Vakıflarının Kullanımı", 2009, **Muhasebe ve Finansman Dergisi**, sayı: 44, s. 212-227.

Koyunoğlu, M. Hüsnü, "Para Vakıfları: Muhasebe Defterlerine göre 17. Yüzyıl İstanbul Uygulaması", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2008, C. 8,, sayı:1, s. 253-303.

Kurt, İsmail, "Kredi Kaynağı Olarak Para Vakıfları", **İslâm Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finans Yöntemleri**, İstanbul 2011.

Mecelle, md. 1329, 1332.

Kaşif Hamdi Okur, "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebüssuûd Efendi'nin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", **Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2005, C. 4, sayı:7-8, s. 33-58.

Osman Nuri Ergin, **Mecelle-i Umûr-i Belediye**, İstanbul 1337; a. g. müel. , **Türkiye'de Şehirciliğin Tarihî İnkişafı**, İstanbul 1936.

Özcan, Tahsin, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, İstanbul 1999, sayı: 3; a. g. müel. , "Kanûnî Dönemi Üsküdar Para Vakıfları", **Üsküdar Sempozyumu-I** (düzenleyen Üsküdar Belediyesi), İstanbul 2004, s. 62.

Önder, Şule, **İslâm ve Osmanlı Hukukunda İmam Birgivi ve Ebüssuûd Efendi'nin Para Vakfı Tartışmaları**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2006.

Özen, Şükrü, "Kemalpaşazâde", **DİA**, yıl: 2002, C. 25, s. 240-24.

Özsoy, İsmail, "Faiz", **DİA**, yıl: 1995, C. 12, s. 110-125.

Öztürk, Nazif, "**Evkâf-ı Hümâyün Nezâreti**", **DİA**, yıl: 1995, C. 11, s. 521-524.

Şemseddin Sami, **Kâmûs-i Türkî**, İstanbul 1317;

Şimşek, Mehmet, "Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerinde Münâkaşalar", Ankara Üniversitesi **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara 1985, C. 27, s. 207-220. ;

Tabakoğlu, Ahmet, **Türk İktisat Tarihi**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2003.

Türkoğlu, İrfan, “Osmanlı Devletinde Para Vakıflarının Gelir Dağılımı Üzerindeki Etkileri”, Süleyman Demirel Üniversitesi **İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, 2003, C. 18, sayı:2, s. 187-196.

Yediyıldız, Bahaeddin, “Vakıf”, DİA, Yıl:2012, C. 42, s. 484;

Yahya Abdul-rahman, **İslâm’da Bankacılık ve Finansman**, (trc. Salih Tuğ-M. Abdullah Tuğ), İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayını, İstanbul 2015.

ABSTRACT

In Islamic countries, waqfs are known as charities to carry out many public services from religious services to education, from health care to public works and aim to economical dynamism. The legitimacy of cash waqfs were discussed in 15th century of Ottoman among Seykhulislams (the head of scholars) very deeply and it had been banned for a while by the fetwa of Anatolian Kazasker (the head of judges) Civizade. But then the prohibition about cash waqfs was repealed by the fetwa of Seykhulislam Ebussuud Efendi and the 1548 decree, which is named as hukm-i serif of Kanuni. By this fetwa, cash waqfs are accepted officially as a source of credit. In this way, Ottoman finance world had a new credit source official/legal with cash waqfs. Cash waqfs which are grown by time had been firstly a substructure for people to provide for their cash and credit needs and thus it had been an alternative way against usury treatments. The definition of surplus ratio that is taken from credit was maximum 15% and it provided to become credit market secure and stable. On the other hand cash waqfs tried to serve banking transactions in the way of proving loan as much as possible in that within the bounds of possibility of that period.

Issuing banknote in Ottoman in 19th century and increasing of foreign trade revealed need of banking as a credit institution. Non-muslims and foreigners made an attempt on establishing a bank and the first bank in Ottoman was established by Galata bankers by name "Istanbul Bank". This bank was closed in 1856. Ottoman Bank was established in the same year instead of Istanbul Bank. "Memleket Sandığı" which was established by Mithat Pasa in 1863 to provide loan with the fund of farmers in Nis city. This had been basis of Ziraat Bank. After Second Constitutionalist Period, there were some attempts by Osmanlı Evkaf-ı Humayun Nezareti (The Ministry of Foundations) to establish a bank that founding capital was made from cash waqfs but all attempts had been failed. Vakıflar Bank was established as late as in 1954 in the Republican era. There were some attempts to establish interestfree bank in 19th and 20th centuries in Islamic states and an interestfree bank was established in Egypt at 1960's. Following this, Islamic Development Bank was established in 1974. By time, in Islamic countries "interestfree private finance institutions" which are carried out with the system of interestfree became widespread among Islamic States. Turkey was introduced "private finance institutions" which are working with the system of interestfree in 1984. There are six Participation Bank (Islamic Bank) in Turkey currently economical activities.

ÖZET

İslâm ülkelerinde vakıflar din hizmetlerinden eğitime, sağlıktan bayındırlığa kadar kamu hizmetleri ifa eden ve ekonomik hareketliliği artırmayı hedefleyen hayır kurumları olarak bilinmektedir. Osmanlı’da 15. yüzyılda şeyhülislâmlar düzeyinde olmak üzere ulemâ arasında para vakıflarının meşruiyeti ile ilgili hararetli tartışmalar meydana gelmiş vefaiz eksenli yapılan bu tartışmalar sonucunda para vakıfları Anadolu Kazaskeri Çivizâde’nin fetvasıyla bir müddet yasaklanmıştır. Ancak daha sonra para vakıflarına ilişkin yasak Osmanlı’da Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi’in fetvası ve Kanûnî’nin 1548 tarihli “hükm-i şerif” şeklinde isimlendirilen fermanı ile kaldırılmıştır. Bu fetva ve ferman ile para vakıfları resmen bir kredi kaynağı olarak kabul edilmiştir. Böylece Osmanlı finans dünyası 15. yüzyılda resmî/yasal yeni bir kredi kaynağı olarak para vakıflarıyla tanışmıştır. Osmanlı’da zaman içinde bir hayli çoğalmış olan para vakıfları öncelikle kişilerin nakit ve kredi ihtiyaçlarının karşılanması için bir alt yapı oluşturmuş ve böylece tefecilik uygulamalarına karşı bir alternatif olmuştur. Osmanlı bürokrasisinin fetva ve fermanları ile borç verilen paradan alınacak fazlalığının azamı sınırının %15 olarak belirlenmesi kredi piyasasının güvenli ve istikrarlı bir şekilde oluşmasını sağlamıştır. Öte yandan para vakıfları zamanın imkânları dahilinde kredi sağlamada bankacılık hizmetlerini de ifa etmeye çalışmıştır.

19. yüzyılda Osmanlı’da kağıt paranın basılması ve özellikle dış ticaretin artması kredi kurumu olarak banka ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Gayrimüslimler ve yabancılar bu konuda girişimde bulunmuş ve Osmanlı’da ilk banka 1847 yılında Galata bankerleri tarafından “İstanbul Bankası” adıyla kurulmuştur. Bu banka 1856 yılında kapanmıştır. Onun yerine 1856’da Osmanlı Bankası kurulmuştur. Mithat Paşa’nın 1863 yılında Niş şehrinde çiftçilerin oluşturduğu kaynakla, çiftçilere kredi vermek üzere kurduğu “Memleket Sandığı” adlı müessese bugünkü Ziraat Bankası’nın temelini oluşturmuştur. Osmanlı Evkâf-ı Hümâyun Nezâreti (Vakıflar Bakanlığı)’nde II. Meşrutiyet’ten sonra sermayesini para vakıflarının oluşturduğu bir banka kurulması girişimleri olmuşsa da başarılı olamamıştır. Vakıflar Bankası Cumhuriyet döneminde ancak 1954 yılında kurulabilmiştir. 19 ve 20. yüzyıllarda İslâm ülkelerinde faizsiz bankacılık girişimlerinde bulunulmuş ve 1960’lı yıllarda Mısır’da faizsiz banka kurulmuş, bunu 1974 yılında kurulan İslâm Kalkınma Bankası takip etmiştir. İslâm ülkelerinde zamanla faizsiz bankacılık sistemiyle faaliyette bulunan “faizsiz özel finans kurumları” yaygınlaşmıştır. Türkiye 1984 yılında faizsiz bankacılık sistemiyle çalışan “özel finans kurumları”yla tanışmıştır. Şu anda Türkiye’de altı Katılım Bankası faizsiz iktisadî faaliyetlerde bulunmaktadır.

İSLAM DÜŞÜNCƏ TARİXİNDƏ RADİKAL TENDENSİYALAR

*f. ü. f. d. Elsevər SƏMƏDOV**

Açar sözlər: *İslam, fundamentalizm, xaricilik, fəlsəfə, təsəvvüf*

Keywords: *Islam, fundamentalism, extremism, philosophy, mysticism*

Ключевые слова: *Ислам, фундаментализм, экстремизм, философия, мистика*

İslam düşüncəsində fundamentalist tendensiyanı araşdırmazdan əvvəl İslamın ilk dövrlərinə və bu dövrdə baş verən sosio-mədəni və siyasi duruma nəzər yetirmək lazımdır. Belə ki, İslam VII əsrdə Ərəbistan yarımadasının Hicaz bölgəsində ortaya çıxmış ən sonuncu səmavi dinlərdən biridir. İlk illərdə İslam dininin təbliği həyata keçirilmiş ancaq, yeniliyə açıq olmayan ərəb cəmiyyəti bu yeni dini tanımaq istəməmişdir. Beləliklə, Məkkədə İslama qarşı savaş elan edən məkkəlilər İslamın Məkkədə yayılmasının qarşısını almış və Müsəlman azlığını şəhərdən çıxmağa vadar etmişdirlər. Məhz, müsəlmanların Məkkədən Mədinəyə hicrət etməsi ilə İslamın tarixi yazılmağa başlamışdır. Çünki, mədinəlilər tərəfindən dəvət edilən Məkkə müsəlmanları orada yerləşdikdən sonra ilk müsəlman şəhər dövləti yaratmışdılar. İslamın siyasiləşməsi də məhz həmin vaxtdan etibarən başlamışdır.

- *İlk xəlifənin seçilməsi ilə əlaqədar ixtilafın yaranması;*
- *Qədim Yunan fəlsəfəsi ilə tanışlıqdan sonra İslam düşüncəsində müxtəlif yanaşmaların ortaya çıxması;*
- *İslamda təsəvvüfün inkişafı ilə əlaqədar fərqli düşüncələrin ortaya çıxması.*

İlk xəlifənin seçilməsi ilə əlaqədar ixtilafın yaranması: İslamın ilk dövrünü Xilafət, sonrakı dövrünü isə Səltənət dövrü kimi xarakterizə edə bilərik. Xilafət dövrü dörd Rəşidi Xəlifəsi Əbu Bəkr, Ömər, Osman və Əlinin hakimiyyəti illərini əhatə edir. Məhz bu dövrdə, İslam tarixində əhəmiyyət kəsb edən tarixi hadisələr İslam dünyagörüşünün formalaşmasında müstəsna rol oynamışdır. Belə ki, bu tarixi hadisələr İslamda məzhəblərin yaranmasının, fərqli düşüncələrin ortaya çıxmasının əsasını təşkil etmişdir. Bu hadisələrin başında isə əsasən İslam Peyğəmbəri Məhəmmədin vəfatından sonra kimin xəlifə seçilməsi məsələsi gəlirdi. Belə ki, xəlifənin kim olacağı xüsusunda İslamda ilk ixtilaf ortaya çıxmışdır. Bir qrup müsəlman xəlifənin Əbu Bəkr olacağını və onun haqq etdiyini düşündükləri halda, digər bir qrup Əlinin xəlifə olacağını düşündülər. 632-ci ildə İslam Peyğəmbərinin vəfatı ilə əlaqədar Əli dəfn məsələləri ilə məşğul olduğu halda, Ənsarlar əslən məkkəli

* AMEA-nın Fəlsəfə İnstitutunun aparıcı elmi işçisi.

olan Səid oğullarının (Bəni Səid) yığıncaq yerində səqifədə bir araya gələrək İslamın gələcək aqibəti haqqında müzakirələr aparmışdılar. Orada olanların çoxu Xəzrəclilərdən idilər. Onlar öz aralarında böyük nüfuza malik olan Səd ibn Übeydəni xəlifə seçmək istəsələr də, bütün bunlardan xəbər tutan Əbu Bəkr, Ömər ibn Xəttab, Əbu Übeydə və Əmir ibn Cərrah oraya gələrək müzakirələrdə iştirak etmişdirlər (1, 461). Onlar xəlifənin qureyşlilərdən olmasının vacibliyini qeyd etmişdirlər. Onların səyi nəticəsində orada yığılan müsəlmanlar Səd ibn Übeydənin namizədliyini geri götürmüş və onlar ən uyğun namizədin Əbu Bəkr olduğunu qeyd edərək, onun xəlifə seçmişdirlər. Beləliklə Əbu Bəkr, hicri 11-ci ilində ilk Rəşidi xəlifə seçilmişdir. Bununla da, müsəlmanların arasına ixtilaf toxumu səpilmişdir. Ancaq qeyd etmək lazımdır ki, Əli ilk başlarda bu seçimlə razlaşmasa da, sonradan Əbu Bəkrə biyət etmişdir. Lakin bir qrup Əli tərəfdarı müsəlmanlar düşünürdülər ki, Peyğəmbərdən sonra İslam dövlətinin başına Əli keçməlidir. Hətta, bunun üçün vəda həccində Qədiri-Xum (2, 279) deyilən yerdə Peyğəmbərin özündən sonra dinin və dövlətin rəhbəri kimi Əlini vəsiyyət etdiyi qeyd edilir. Ona görə də, onlar Əlinin haqqının tapdalandığını düşünərək, bu seçimlə heç bir zaman barışa bilməmişdirlər.

Sonra xilafətin başına Ömər keçmişdir. Ömər xəlifəliyi dövründə Xilafətin sərhədləri genişlənmiş, İslam dövləti daha da qüdrətlənmişdir. Ömər isə vəfatından öncə yeni xəlifənin seçilməsi üçün altı nəfərlik heyətin yaradılmasını əmr etmişdir. Onlar müzakirələr aparıb aralarından bir nəfəri xəlifə seçməli idilər. Əli də bu heyətdə olmuşdur. Ancaq, müzakirələrin nəticəsində Osman xəlifə seçilmişdir. Ancaq, Osmanın xəlifəliyinin sonunda Xilafətdə qarşıdurma baş vermişdir. Üsyançılar Mədinəyə girib, xəlifə Osmanın evini mühasirəyə almışdılar. Bu hadisələr zamanı Əli onlarla danışıqlar apararaq, təhlükəni azaltmağa çalışmışdır. Eyni zamanda o, Həsən və Hüseyini xəlifəni qorumaq üçün onun yanına göndərmişdir. Üsyançılar Osmanı qətl etdikdən sonra, Xilafətdə durum ağırlaşmış, faktiki olaraq hakimiyyətdə boşluq yaranmışdır. Belə bir ağır vəziyyətdə Əliyə xəlifə olmaq təklifi gəlmişdir. O, bir neçə dəfə bu təklifi qəbul etməsə də, sonra onu qəbul etməyə məcbur olmuş və 656-cı ildə dördüncü Rəşidi xəlifə seçilmişdir (3, 546-549).

Əli Xilafətin ən ağır və çətin dövrlərində hakimiyyətə gəlmişdir. Xilafətdə iç savaş başlamışdır. Osmanın qətl ilə əlaqədar müsəlmanlar üzülmüş, buna görə də Məhəmməd peyğəmbərin səhabələri Əlidən onu öldürənlərin tezliklə cəzalandırılmasını tələb etmişdirlər. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, üsyançılar da böyük gücə sahib idilər. Buna görə də, onlara qarşı tələsik ölçü götürmək olmurdu. Beləliklə, Əli çox çətin vəziyyətlə üzləşdiyi üçün problemi tələsmədən, yavaş-yavaş həll etmək istəmişdir. İlk əvvəl o, bölgələrdəki valilərin etimadını qazanmağa çalışırdı. 36-cı ildə Cəməl döyüşünün baş verməsi Əlinin bütün planlarını alt-üst etdi. Ona görə də, Osmanı qətl edənlərin axtarılıb tapılması və cəzalandırılması məsələsi bir qədər uzanmışdır. Bu arada Osmanın qisasının alınmasını tələb edən müxtəlif qruplar ortaya çıxmağa başlamışdır. Qarışıqlığa yol verməmək istəyən Əli qoşunu ilə Bəsrəyə yürüş etmişdir. Ancaq, onun qan tökmək niyyəti olmamışdır. Buna görə də o, Aişə, Təlhə və Zübeyr, eləcə də digər nüfuzlu adamlarla danışıqlar aparmağa başlamışdır.

Problemin dinc yolla həll edilməsinə şərait yaranmışdır. Ancaq, Osmanın qatilləri barışı istəmirdilər, çünki sülh əldə etmiş tərəflər onları mühakimə edəcəkdilər. Buna görə də, onlar təxribat törətmiş və tərəflər arasında döyüş qızışmışdır. “*Cəməl*” adlandırılan bu döyüşdə (4, 320) Əlinin qoşunu üstünlük əldə etməsinə baxmayaraq, Xilafətdə durum daha da pisləşmişdir.

Bundan başqa, Əlinin xəlifəliyinə qarşı Misir və İraqda da müxtəlif qüvvələr çıxış edirdilər. Ancaq, onun ən güclü rəqibi Əməvilərdən olan Suriya başçısı Müaviyyə ibn Əbu Süfyan olmuşdur. O, Əlini xəlifə kimi tanımırdı. Ona görə də, Əli Suriyaya doğru qoşunu ilə irəliləmiş, 37-ci ildə Süffeyn adlı yerdə tərəflər arasında həlledici döyüş baş vermişdir. Döyüşdə Müaviyyənin qoşunları çətin vəziyyətdə qalmış və bundan çıxış yolu axtaran bir qrup insan nizələrinin uclarına Quran səhifələrini keçirərək, Əlini problemləri məhkəmədə ədalətlə həll etməyə çağırıbmışdılar. Əslində, Əli bu təklifi qəbul etmək istəmirdi. Buna baxmayaraq, onun ordusundan bir qrup bunu ondan tələb etmiş, buna görə də Əli, bu təkliflə razılaşmalı olmuşdur. Ancaq, bu məhkəmə nəticəsiz bitmişdir. Hələ üstəlik burada bu anlaşımadan razı qalmayan sonradan xaricilər kimi tanınan bir qrup Əlinin qoşunundan ayrılıb həm ona, həm də Müaviyyəyə qarşı vuruşmağa başlamışdır. 38-ci ildə Əli xaricilərlə vuruşaraq onları Nəhrəvan yaxınlığında məğlub etmişdir. Ancaq, bu üsyançı təriqətin ideyaları bir qədər sonra Xilafətdə surətlə yayılmağa başlamış, beləliklə cəmiyyətin iqtisadi və siyasi həyatın bütün sahələrinə təsir göstərmişdirlər. Onlar xəlifə Əlinin qoşununa da nüfuz etmişdirlər. Xaricilər partizan savaşı taktikasını seçərək, terrorçu və təxribatçı fəaliyyətə başlamışdılar. Bu təriqət sonralar hakimiyyətdə olacaq xəlifələr üçün də böyük problemlər yaratmışdır.

Sonra, Əlinin tərəfdarları arasında olan parçalanmadan istifadə edən Müaviyyənin ordusu hücumə keçərək 38-ci ildə Əmir ibn Asın başçılığı ilə Misiri ələ keçirmişdirlər. 39-cu ildə onlar İraqa, 40-cı ildə isə Hicaz və Yəməinə girmişdirlər. Ancaq orada, Əlinin qoşunu onların hücumunun qarşısını ala bilməmişdir. Döyüşlərin qızgın vaxtında xəlifə Əlinin qətlə yetirildiyi xəbəri yayılmışdır. Bu qəsdə İbn Mülcam adlı bir nəfər icra edərək, Əliyə ağır yaralar yetirmişdir. Bir neçə gün sonra Əli ibn Əbu Talib dünyasını dəyişmişdir. Bundan sonra xəlifə Əlinin tərəfdarları onun oğlu Həsəni xəlifə kimi tanıdılar (5, 81). Ancaq, Həsən ibn Əli xəlifə olmaq üçün kifayət qədər gücünün olmadığını anlayırdı. Buna görə də o, hakimiyyəti Müaviyyəyə təslim etmək məcburiyyətində qalmışdır. Sonda Müaviyyə 41-ci ildə Kufəyə girmiş, Həsən isə bütün vəzifələrini Müaviyyəyə təslim edərək qardaşı Hüseynlə Mədinəyə yollanmışdılar. Müaviyədən sonra hakimiyyətə oğlu Yəzid gəlmişdir. Yəzid İslama uyğun olmayan həyat tərz, ədalətsiz davranışları ilə insanları tənqə gətirmişdir. Buna görə də, Kufə şəhərində xəlifə Yəzidə qarşı üsyan başlamışdır. Üsyançılar onların hərəkətinə başçılıq etmək üçün Hüseyni şəhərlərinə dəvət etmişdirlər. O da bu çağırışa səs vermiş, ailəsi və yaxınları ilə birlikdə Kufəyə doğru yola düşmüşdür. Yolda olarkən Hüseyn şəhərdəki durumu öyrənmək üçün təmsilçisi olan Müslim ibn Aqili oraya göndərmişdir. Kufəyə gəlmiş Müslim Hüseyn ibn Əliyə, ona beyət etmək istəyində olan 18 minə yaxın adamın hazır olduğu xəbərini vermişdir. Ancaq, sonra xəlifə Yəzid

Kufə şəhərinin valisini dəyişdirərək vəzifəyə amansızlığı ilə seçilmiş Übeydullah ibn Ziyadı təyin etmişdir. Kufəyə gəlmiş Übeydullah Əməvi hakimiyyətinə qarşı çıxış edən hər bir insanı ölümlə hədələmişdir. Bununla yanaşı o, incə siyasət apararaq şəhər sakinlərinin çoxusunu özünə tərəf çəkə bilmişdir. Bunun sonunda da hakimiyyətə qarşı çıxışlar yatırılmışdır. Yalnız Müslim ibn Aqil ilə olan azsaylı dəstə üsyanı davam etdirmişdirlər. Ancaq onların müqaviməti darmadağın edilmiş, Müslim isə öldürülmüşdür. Müslim ibn Aqil ölümündən az əvvəl Hüseynə bir məktub göndərmişdir. Orada ona şəhərə gəlməsini məsləhət görməmişdir. Buna baxmayaraq, Hüseyn Kufəyə doğru irəliləmişdir. Onun kiçik dəstəsi Kərbəla adlı bir yerə çatdıqda orada Xilafət ordusu ilə üzləşmişdir. Bu ordunun çoxu Hüseyni öz şəhərlərinə dəvət etmiş kufəliklərdən ibarət idi. Öncə tərəflər arasında danışıqlar aparılmışdır. Hüseyn özünün və tərəfdarlarının sərbəst buraxılmalarını istəyirdi. Ancaq, qarşı tərəf Hüseynin qarşısına ağır tələblər qoymuşdur. Bundan sonra xilafət ordusu Hüseynin azsaylı dəstəsinə qarşı hücum edib, onu darmadağın etdi. Hüseyn bu döyüşdə öldürüldü. Onun kəsilən başı Übeydullah ibn Ziyada, sonra isə xəlifə Yəzidə Dəməşqə göndərildi. Hüseynlə birlikdə 72 nəfər insan da öldürülmüşdür. Bunlardan 23-ü onun qohumları və yaxınları idi (6, 271).

Bu hadisədən sonra Rəşidi xəlifələrin hakimiyyəti dövrü sona çatdı və bir çox tarixçilərin fikrinə görə, xilafət mahiyyətini dəyişərək səltənətə çevrildi. Xəlifə olan Müaviyə 100 ilə yaxın hakimiyyətdə olmuş Əməvilər sülaləsinin əsasını qoydu. Beləliklə, İslamda siyasi quruluş dəyişərək Səltənətlik dövrü başlamışdır. Bu hadisə isə vəziyyəti daha da gərginləşdirmişdir. Əli tərəfdarları Hüseynin şəhadətindən sonra daha da artmağa başlamışdır. Beləliklə, İslamda iki əsas məzhəb şiə və sünnü məzhəbləri yarandı. Bununla bərabər, radikal və terrorçu xüsusiyyətləri ilə fərqlənən xaricilər dəyə üçüncü tərəf də ortaya çıxmışdır (7, 169). Gördüyümüz kimi İslam siyasiləşdiyi andan etibarən hakimiyyət davası, bunun nəticəsi olaraq müsəlmanlar arasına ixtilaf yaranmışdır. Bu ixtilaf isə əsasən ilk başlarda hakimiyyət üstündə yaranmış, daha sonralar isə bu ixtilaf daha da dərinləşmişdir.

Qədim Yunan fəlsəfəsi ilə tanışlıqdan sonra İslam düşüncəsində müxtəlif yanaşmaların ortaya çıxması: Xristianlıq Romada hakim dinə çevrildikdən sonra Romada Antik fəlsəfi irsi yaşadan və inkişaf etdirən filosoflar Xristian din adamları tərəfindən təqib edilməyə başlamışdır. O dövrdə bir-birinin ardınca bütün fəlsəfi məktəblər bağlanmış, fəlsəfəyə aid kitablar tonqallarda yandırılmışdır. Hətta, Afinada yerləşmiş o dövrün sonuncu elm ocağı olmuş yeni platonçuların məktəbi 529-cu ildə imperatorun əmri ilə bağlanmışdır. Bu ağır təqiblərdən qorunmaq üçün neo-platonçular, peripatetiklər və digər fəlsəfi məktəblərin davamçıları İrana köçüb bir müddət orada fəaliyyət göstərmişdirlər. İranın Sasani sülaləsindən olan şahları Romadan qaçdıqlarına görə onları öz himayəsi altına almışdır. Beləliklə, İranın ayrı-ayrı şəhərlərində, bir zamanlar antik fəlsəfi və mədəni irsi qoruyub saxlayaraq inkişaf etdirmiş elm və fəlsəfi məktəblər mövcud olmuşdur. V-VI əsrlərdə Nüseybin və Nişapur şəhərlərində yerləşən elm və fəlsəfi məktəblər dünyada çox məşhur idilər. O dövrdə Nestorian xristianları da antik fəlsəfi və elmi irsin qoruyucuları hesab edilirdi.

Onlar Bizansda xristian təəssübkeşlərindən qurtulmuş bir çox yazılı əsərləri yunan dilindən suriyani və fars dilinə tərcümə etmişdirlər. Sonradan müsəlmanlar İrani fəth etdikdən sonra yavaş-yavaş tərcümə edilmiş antik dövrün fəlsəfi irsi İslam mədəniyyətinə qazandırılmağa başlamışdır. Antik dövrə aid fars və suriyani dilinə tərcümə edilmiş fəlsəfi əsərləri ərəb dilinə tərcümə edən müsəlmanlar Aristotel, Paton və digər Yunan filosoflarının yaradıcılıqları ilə yaxından tanış oldular (8). Bununla da, İslam düşüncəsinin ilkin yazılı nümunələri ortaya çıxmağa başladı. İlk olaraq İslamın etiqadi məsələləri üzrə öz fəlsəfi metodlarını ortaya qoyan etiqadi məzhəblər formalaşdı. Bu etiadi məzhəblər əsasən Tanrının varlığı və birliyi, zəti və sübuti sifətləri haqqında öz ontoloji dəlillərini inkişaf etdirdilər. Bunlar əsasən mürcilik, cəbrilik, qədərilik, mütəzililik kimi etiqadi məzhəblər olmuşdurlar. Beləliklə, İslamda təməl İslam elmləri (təfsir, hədis, təcvid və s.) ilə yanaşı düşüncəyə xitab edən Kəlam elm də ortaya çıxmışdır (9).

Orta əsrlər boyu dini ehkamlarla məntiqi dəlilləri bərabərləşdirmək vəzifəsini üzərinə götürən kəlam elmi, bir tərəfdən müsəlmanları düşüncəyə önəm verməyə və onları təqliddən çəkinməyə çalışmışdır. Ancaq, digər tərəfdən müxtəlif İslam təriqətlərinin yaranmasına da səbəb olmuşdur. Bəzən isə kəlamçılar metafizik kateqoriyalardan çıxış edərək, aralarında uzun müddət davam edən səngimək bilməyən sxolastik çəkişmələr aparmışdılar. Bu da məzhəblər arasında olan ixtilafı daha da qızışdırmışdır. Kəlamçıların ən əsas məqsədi ondan ibarət olmuşdur ki, vəhy ilə insan düşüncəsi arasında tarazlığa nail olub, onların arasındakı ziddiyyətləri ortadan qaldırsınlar. Digər önəmli vəzifə İslamın inanc prinsiplərini sistemləşdirərək, İslam elmləri arasında əlaqələri daha da möhkəmləndirmək olmuşdur.

Kəlam elminin yaranma səbəblərindən biri sonuncu Rəşidi xəlifələri dövründə müsəlman icmasında baş vermiş daxili çəkişmələr, digər tərəfdən isə İslam dünyasının sürətlə genişlənməsi və inkişafı olmuşdur. Müxtəlif sivilizasiyalarla qarşılaşan müsəlmanlar öz dinlərinin əsaslarını anlatmağa, müxaliflər üzərində üstünlük əldə etmək üçün məntiqi metodlara müraciət edirdilər. Bununla yanaşı, İslamın ilk mənbələrində olmayan yeni məsələlər və reallıqlar ortaya çıxmışdır. Bütün bu yeni yaranan problemlərin həlli üçün İslamın metodları yetərli olmamışdır. Bunun üçün İslamın ümumi prinsiplərinə uyğun olan yeni ideyalar və orijinal metodlar fikirləşmək lazım idi (10).

Ümumiyyətlə, kəlamın ilk problemi hakimiyyət məsələsi ilə bağlı olmuşdur. Sonra isə Allahın varlığı və sifətləri, qəza və qədər, iradə azadlığı, günahkarların durumu, Quranın məxluq olub-olmaması və digər məsələlər üzrə fikirlər ortaya çıxmışdır. Bunun da nəticəsində müxtəlif problemlərlə bağlı təriqətlər və dini cərəyanlar yaranmışdır.

Bütün bu problemlərə cavablar axtaran ilahiyyatçıların səyi nəticəsində müxtəlif kəlam məzhəbləri yaranmışdır. İlk kəlam məzhəbini Vəsil ibn Əta (748-ci ildə vəfat etmişdir) və Əmir ibn Übeyd (761-ci ildə vəfat etmişdir) yaratmışdılar (11, 391-401). Mütəzililər kəlam elminin formalaşması və inkişaf etməsində böyük işlər görmüşdülər. Mütəzililərin bir çox iddialarını tənqid edən İslam alimləri, onların

metodlarını və bəzi ideyalarını mənimsəmişdirlər. Çünki, o zaman ənənəvi İslamın müddəalarının düşüncə ilə uyğunlaşdırılması, eləcə də, onların arasındakı ziddiyyətlərin ortadan qaldırılmasının zərurəti yaranmışdır. Xilafətin genişlənməsi, müxtəlif xalqlar arasında İslamın yayılması, müsəlman cəmiyyətlərinin inkişafı, zamanın irəliləməsi də bu prosesdə mühüm rol oynamışdır. Buna görə də, İslam alimləri mütəzililəri tənqid etsələr də, onların metodlarından faydalanmaq məcburiyyətində qalmışdılar.

Bununla belə, ənənə tərəfdarları kəlam elmini öz təlimlərini əsaslandırmaq üçün istifadə edirdilər. Öncə mütəzili olmuş, sonra isə ənənəçilərin sırasına keçmiş Əbül-Həsən Əşəri və əşərilər bu prosesə təkən vermişdirlər. O, İslam dinin əsaslarını əqli dəlillərlə əsaslandırmağa cəhdlər etmiş, onları sistemləşdirərək kəlam elminin metodları ilə bir-çox mübahisəli məsələləri həll etməyə çalışmışdır (12, 447-455). Kəlam elminin inkişafı yolunda Əbu Mənsur Maturidi və maturidilər də böyük işlər görmüşdülər (13, 165-175). Əşəri və Matüridi sünni kəlamının əsaslarını qoymuşdular. İbn Teymiyyə və onun davamçıları olan sələfilər isə həm mütəzililəri, həm də əşəri və maturidiləri tənqid etmələrinə baxmayaraq, müxtəlif məsələlərin həllində kəlamın metodlarından istifadə etmişdirlər. Bu baxımdan o dövürki mütəkəllimləri ənənə tərəfdarları adlandırma bilərik. Bununla da, onlar müsəlman sxolastikasını inkişaf etdirmiş, cəmiyyətdə müəyyən qədər fərqli səslənən hər cür yeniliyə qarşı çıxmış, hər bir yeniliyə bidət deyərək cəmiyyətdə inkişafın qarşısını almışdılar.

Mütəzililiyin zəifləməsi və zamanla digər etiqadi məzhəblərin arasında əriyib yox olması Kəlam elmində inkişafın qarşısını aldı. Həmin dövrdən etibarən müsəlmanlar antik Yunan, İran və Hind fəlsəfəsinin metodlarını mənimsəmiş, onları inkişaf etdirmişdirlər. Fəlsəfəni inkişaf etdirən filosoflar eyni zamanda, İslam dininin təməl prinsiplərindən də uzaq düşməmişdirlər. Ancaq, dini elmlərdən fərqli olaraq, fəlsəfi metodlar təkcə müqəddəs kitabların deyil, düşüncənin də dəlilləri üzərində qurulmuşdur. Beləliklə, Orta əsr müsəlman cəmiyyətində bir yandan müqəddəs kitabların üzərində qurulan kəlam, təfsir, fiqh kimi dini elmlər, digər tərəfdən isə məntiqi dəlillərə əsaslanan fəlsəfə, riyaziyyat və təbiət elmləri inkişaf edirdi. Ən görkəmli orta əsr müsəlman filosofları Əl-Kindi, əl-Fərabi, İbn Sina, İbn Rüşd və s. olmuşdurlar. Orta əsrlərdə fəlsəfi düşüncənin inkişafından sonra müsəlman fəlsəfi fikri obyektiv səbəblər üzündən zəifləmişdir. Sonrakı dövrlərdə isə müsəlman dünyasında parlaq fəlsəfi fikirlər artıq irəli sürülməmişdir. Bundan sonra müsəlman sxolastikası inkişaf etməyə başlamış və nəticədə fəlsəfi düşüncəyə sahib insanlar, mütəfəkkir və alimlər təqib olunmuşdurlar. Ancaq, cəmiyyətdə ənənəvi İslam prinsip və qaydalarına uyğun düşüncə və yanaşmalar qəbul edilirdi. Bundan sonra müsəlman cəmiyyətində ənənəvi sünni sxolostizmi hökm sürmüşdür. Eyni zamanda, dörd etiqadi məzhəbin (Hənəfi, Maturidi, Hənəbəli və Şafi) prinsiplərinə uyğun gələn müxtəlif ənənə tərəfdarı sufi təriqətləri də inkişaf edirdi. Qeyd etmək lazımdır ki, qeyri-ənənəvi sufi təriqətləri və onların münayəndələri də təqiblərlə üzləşirdi. Məsələn, Həllac Mənsur və Nəsimini bir qədər fərqli düşüncə irəli sürdüləri üçün edam edilmiş və

bunlar kimi yüzlərlə insan müsəlman sxolastikasının qurbanına çevrilmişdirlər (14). O dövrdən başlayaraq İslamda ictimai qapıları bağlanmış, bununla da müsəlmanlar arasında dini möhfumat və xürafat inkişaf etmişdir. Bütün bunlarla əlaqədar olaraq müsəlman cəmiyyətində dini radikalizm və zorakılıq halları nəzərə çarpmağa başlamış, fundamentalist tendensiya inkişaf etmişdir.

İslamda mistik təsəvvürlər və fundamentalist tendensiyanın inkişafı: İslamın yayılması ilə əlaqədar olaraq müsəlmanlar yeni mədəniyyətlərlə tanış olmuş və bu mədəniyyətlərdən İslam dəyərləri ilə üst-üstə düşən məqamları mənimsəyərək İslam mədəniyyətini daha da zənginləşdirdilər. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi müsəlmanlar antik dövrün fəlsəfi irsi, İran və Hind mədəniyyətinin ən dəyərləri inciləri, Yəhudi və Xristian mistisizmi ilə tanış olduqdan sonra maddi və mənəvi həyatlarında müəyyən şeylər dəyişmişdir. Belə ki, İslam tarixində ilk sufilər olaraq “*Əshabüs-Süffə*” və ilk peyğəmbər sahəbələri göstərilə də, hicri ikinci əsrdən etibarən müsəlman cəmiyyətində sufi ənənəsi özünü göstərməyə başlamışdır. İslam dünyasının elm və irfan mərkəzlərindən hesab edilən Mədinə, Bəsrə, Kufə, Xorasanda o dövrdən etibarən sufi cərəyanları ortaya çıxmış və inkişaf etmişdir. Bu məzhəb və cərəyanların ən əsas prinsipi olan “*Allaha sevgi*” ideyası sufilərin bütün həyatlarını əhatə edirdi. Belə ki, onlar Allaha yönəlmiş sevgilərini dərinləşdirərək “*fəna*” (Tanrıda insan mənəviyyatının əriməsi yolu ilə onun əsl mənliyinin ortaya çıxması) və “*bəqa*” (Tanrıda mənliyi əritdikdən sonra onunla qovuşmaq) ideyalarını irəli sürmüşdülər. Bu ifadələr Həllac Mənsur və Bəyazid Bistaminin təmsalında termin kimi sufi ədəbiyyatına qazandırılmış və onların dini-fəlsəfi mahiyyəti əsaslandırılmışdır. Daha sonra “*İlahi eşq*” ideyasını öz dini dünyagörüşünün təməlinə yerləşdirən Rəbiyyə Əl-Ədəviyyə sufizim inkişafında xüsusi rol oynamışdır. Əndəlüslü İbn Ərəbi və Cəmaləddin Rumi kimi tanınmış sufilər isə “*İlahi eşq*” konsepsiyasını daha da dərinləşdirmişdirlər (15, 38).

Həllac Mənsur “*Ənəl-Həqq*” deyərək Ortodoksal sufi ənənəsini büdrədən, təsəvvüf tarixində özünə məxsus yer tutmuşdur. İbn Ərəbi isə “*Vəhdətül-vücut*” təlimini inkişaf etdirərək tanrı-insan-təbiət üçlüyünə əsaslanaraq İslam dini-fəlsəfi dünyagörüşündə inqilab etmişdir. Bununla razlaşmayan İmam Rəbbani isə ənənəvi İslamla uyuşan “*Vəhdətül-şühud*” ideyası ilə çıxış etmişdir (16). Təsəvvüfün Nişapur məktəbinin görkəmli şeyxi Bəyazid Bistami isə sufi təcrübəsini zənginləşdirərək “*vəcd*” (ekstaz), eləcə də “*sukr*” (sərxoşluq) hallarını dini təcrübəsindən keçirərək hər iki anlayışı sufi ədəbiyyatına qazandırmışdır (17, 50-65). Daha sonra isə Nişapurda ortaya çıxan sufi cərəyanları bu sufi tendensiyalarını daha da inkişaf etdirmişdir.

Gördüyümüz kimi İslam dini ilə uzlaşan və ya uzlaşmayan bir çox dini-fəlsəfi doktrinalar ortaya qoyan sufi təriqətləri orta əsrlər boyu inkişaf etmişdirlər. Bu sufi təriqət və cərəyanları əsasən bunlardır: Qadirilər, Yəsəvilər, Rifailər, Sührəvərdilər, Çiştilər, Şazililər, Məvləvilər, Mələmətilər, Bədəvilər, Dəsukilər, Nəqşibəndilər, Xəlvətilər, Bayramilər, Bəktəşilər və s.

Yuxarıda qeyd edilən sufi təriqətləri zamanında İslam ölkələrinin daxili siyasətində xüsusi yer tutmaqda idilər. Belə ki, Xüsusən də, Abbasilərdən sonra İslam

xilafətinin ərazilərində qurulan dövlətlərin idarə olunmasında sufilərin tövsiyələri xüsusi əhəmiyyət kəsb edirdi. Bu tendensiya Osmanlı dövləti qurulduqda daha da inkişaf etmişdir. Sufilər saraylara dəvət olunur, onların tövsiyələri diqqətlə dinlənir və həyata keçirilirdi. Bu ənənə halını aldıqdan sonra isə ölkə ərazisində sufi təriqətləri daha da inkişaf etmiş, hər yerdə təkkə və zaviyyələr inşa edilmişdir. Cəmiyyətdə sufilərin nüfuzu durmadan artıqından, sufi şeyxlərinin hər hansı bir dini və ictimai baxışı və yanaşması insanların həyat düsturuna çevrilmişdir. Beləliklə, cəmiyyətdə dini fundamentalizm və radikal dindarlıq inkişaf etmiş, bunun nəticəsi olaraq cəmiyyətdə elm və təhsilin, təfəkkürün önü qapanmışdır. Bu da ondan irəli gəlirdi ki, I Sultan Səlim 1512-ci ildə Misiri fəth etdikdən sonra Abbasilərin sonuncu 88-ci xəlifəsi olan III Mütəvvəkilin xeyr-duası ilə özünü İslam dünyasının yeni xəlifəsi elan etmişdir (18). Bundan sonra Osmanlıda sufilərin rolu daha da artmışdır. Bu da təbii ki, dinin cəmiyyətdə nüfuzunun artması ilə nəticələnmişdir. Belə ki, bu tendensiyanı demək olar ki, o günkü bütün müsəlman cəmiyyətlərində görmək mümkün idi. Sultanlar rəsmi də olmasa bütün önəmli qərarların alınmasında şeyxlərlə məsləhətləşir və onların mövzu ilə əlaqədar görüşlərini alırdılar. Beləliklə, sufi və din adamlarının dövlətlə yaranan möhkəm bağları onları zamanla önəmli yerlərə gətirmişdir. Ancaq, onu qeyd etmək lazımdır ki, sufilərin nüfuzunun artması cəmiyyətdə həm mənfi, həm də müsbət halların ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur. Beləliklə, cəmiyyətdə İslamın müsəlmanlar arasında yayılan ehkamları daha da möhkəmlənmiş, hər şey dini dünyagörüşü perspektivindən dəyərləndirilməyə başlamışdır. Təlim-təbiyə və təhsil İslam dəyərləri çərçivəsində dəyərləndirilir və sonra həyata keçirilirdi. Bu isə cəmiyyətdə dini fundamentalizmin dərinləşməsindən xəbər verirdi. Bütün bunlar isə nəticə etibarı ilə müsəlmanların vaxtı ilə əldə etdikləri elmi və mədəni istiqamətdəki nailiyyətlərinin geriləməsinə gətirib çıxarmışdır.

Gördüyümüz kimi İslam din kimi siyasiləşdiyi andan etibarən, həm də böyük bir sivilizasiyaya çevrilmişdir. Hansı ki, İslam sivilizasiyasının yüksəliş dövründə elmi, fəlsəfi və mənəvi inkişaf ən yüksək zirvəyə yüksəlmişdir. Ancaq, bütün bunlarla bərabər cəmiyyətdə dini ehkamların möhkəmlənməsi ilə əlaqədar İslam sxolastikasının güclənməsinin də şahidi oluruq.

İslam dünyasında bütün bu baş verənlər nəticə etibarı ilə İslam sivilizasiyasının zəifləməsinə səbəb oldu. Bunun nəticəsi olaraq Xristian Qərb dünyası durmadan inkişaf edir, yeni müstəmləkələr sahib olur və daha da inkişaf edirdi. Elm və texnologiya sahəsində də nailiyyətlər əldə edən Qərb bütün gücünü İslam dünyasının zəif düşməsinə yönəldərək bu istiqamətdə siyasət həyata keçirirdi. Beləliklə, İslam dünyası XVII əsrdən etibarən Qərbin qarşısında zəif düşmüş və yavaş-yavaş bölgədə siyasi və idari gücünü itirmişdir. O dövrdə Osmanlı elm, təhsil, səhiyyə və hərbi sahələrdə nə qədər də islahatlar həyata keçirəlsələr də itirilmiş gücünü bərpa edə bilməmişdir.

Səfəvilər dövrü Azərbaycanda da durum eyni tendensiya üzrə inkişaf edirdi. Belə ki, Səfəvilər dövründə Azərbaycan inkişafın ən yüksək zirvəsində olduğu halda, Nadir Şahdan sonra Azərbaycan ərazilərində ümumi-vəhdət prinsipindən uzaq, öz

mənafelərini güdən kiçik xanlıqlar yarandı. Xanlıqların yaranması əslində Yaxın Şərq və Qafqazın ən böyük iki imperatorluğundan birinin süqutu idi. Bu dövrdə yenə elm, təhsil və mədəniyyət adına müsbət fikir söyləmək çətindir. Çünki, elm və təhsil xanlıqlar dövründə də dini ehkamların ağırlığı altına inkişaf edirdi. Mədrəsələrdə ancaq ilahiyyat elmləri tədris edilir, dünyəvi elmlərin tədrisi məsələsi isə o qədər də əhəmiyyət kəsb etmirdi. Buna görə də, cəmiyyətdə dini xurafat və mövhumat durmadan artırdı. Hansı ki, bu durum XIX əsr Azərbaycan maarifçilərinin əsərlərində geniş işıqlandırılmışdır. Çünki, bununla onlar cəmiyyətdə dərinləşən dini mövhumat və xurafatla mübarizə aparır və geriləmiş müsəlman cəmiyyətinin dirçəlməsi üçün əllərindən gələni həyata keçirirdilər.

Bu tendensiyanı demək olar ki, İslam dünyasının hər tərəfində görmək mümkün idi. İslam dünyasında yetişən mütərəqqi düşüncəli insanlar İslam dünyasının zəifləməsinin və dünyada siyasi gücünün itirməsinin səbəblərini araşdırmağa yönəlmiş və problemdən çıxış yolları axtarmağa cəhd etmişdirlər. Bu insanların fəaliyyəti isə Avropalılar tərəfindən bir mənalı qarşılanmamışdır. Onların həyata keçirdikləri maarifçilik fəaliyyətləri isə bəzi hallarda dini fundamentalizm kimi dəyərləndirilmişdir. Əsasən də, XIX əsrin ortalarından başlayaraq İslam dünyasının dörd bir yanında İslamın itirilmiş nüfuzunu özünə qaytarma adına fərdi və təşkilati formada fəaliyyətlər nəzərə çarpmaqdadır.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Canan İ. Kütüb-i Sitte muhtasari (tercume ve şerhi). C. 6. Ankara, «Akcağ yayınları», 1995.
2. Ethem Ruhi Fırlalı, Qadiri-hum, Diyanet İslam Ansiklopedisi, Cilt. 13,
3. Casim Avcı, Hilafet, Diyanet İslam Ansiklopedisi, Cilt. 17.
4. Yusuf Şevki Yavuz, Cemel Vakası, Diyanet İslam Ansiklopedisi, Cilt. 7
5. А. Али-заде. Хроники мусульманских государств I–VII веков хиджры [Текст] / Изд. 2/е, испр. и доп. – М. , УММА, 2004.
6. Mustafa Uzun, Kerbala, Diyanet İslam Ansiklopedisi, Cilt. 25.
7. Ethem Ruhi Fırlalı, Haricilər, Diyanet İslam Ansiklopedisi, Cilt, 16.
8. Али-заде А. А. Фалсафа // Исламский энциклопедический словарь. М. : Ансар, 2007.
9. Али-заде А. А. Калам // Исламский энциклопедический словарь. М. : Ансар, 2007.
10. Али-заде А. А. Калам // Исламский энциклопедический словарь. М. : Ансар, 2007.
11. İlyas Çelebi, Mutezile: İtikadî meselelerin yorumunda akla ve iradeye öncelik veren kelâm mezhebi, Diyanet İslam Ansiklopedisi, cilt: 31, 2006.
12. Yusuf Şevki Yavuz, Eşəriyyə: Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) tarafından kurulan kelâm mektebi, Diyanet İslam Ansiklopedisi, cilt: 11, 1995.
13. Yusuf Şevki Yavuz, Matüridiyyə: Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ebû Mansûr el-Matüridi'nin (ö. 333/944) görüşleri etrafında oluşan kelâm mektebi, Diyanet İslam Ansiklopedisi, cilt: 28.
14. Тасаввуф // Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. М. : Ансар, 2007.
15. Ebu'l-Alâ Afîfî, “İbn Arabî Hakkında Yaptığım Çalışma”, İbn Arabî Ansına(Makaleler), ter. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
16. Али-заде А. А. Вахдат аш-шухуд // Исламский энциклопедический словарь. М. : Ансар, 2007.
17. Annamari Schimmel, Tasavvufun Boyutları, İstanbul, 2000.
18. Annamari Schimmel, Tasavvufun Boyutları, İstanbul, 2000.

SUMMARY

In this article, the problem of radical tendency in Islamic thought is investigated. Also, it is emphasized that this radical tendency was observed from beginning period of Islamic history, especially with some important events. The election of first Caliph in Islamic world, acquaintance with Greek thought and the emergence of Sufism and other reasons influenced emergency of different contrast thoughts in Islamic world. Namely, this article investigates and analyzes this contrast consideration of Islam as a religion and culture.

РЕЗЮМЕ

В данной статье исследованы проблемы радикальных тенденций в исламской мысли. Здесь также отмечено, что данная тенденция прослеживается с раннего периода исламской истории, которые были связаны с важными событиями. Выборность первого халифа, знакомство с греческой мыслью и появление суфизма и другие события привели к различным контрастам в исламской мысли. Также в данной статье проанализированы различные подходы к религии и культуре Ислама.

Çapa tövsiyə etdi: Prof. S. Hüseyinov

İSLAM VƏRƏSƏLİK HÜQUQUNDA İXTİLAFLI MƏSƏLƏLƏR

Aliyə Samir qızı Mürsəlova
BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin
əyani doktorantı

Açar sözlər: *İxtilaf, miras, varis, rədd, övl, pay.*

Key words: *Disagreement, legacy, heir, rejected, ovl, share.*

Ключевые слова: *Разница, сумма, наследование, наследник, отторжение, овл, доля.*

Bilindiyi kimi uca Allah bəşər övladlarını işıqsız buraxmamışdır, onların kamal sahibi olmaları və ucalmaları üçün haqq elçilər və haqq vəhiylər göndərmişdir. Ümumbəşəri hüququn və üstün əxlaqın düzgün dəyərlərini aydın şəkildə bildirmişdir. Bu Allahın mərhəmətindəndir. İnsanlar isə nəhəng elm qaynağından ancaq nəsim olacaqları qədər ala bilirlər. Çünki vəhy nə qədər böyük və orijinal olsa da, insan öz mədəniyyət təcrübəsi nisbətində nəsimlənilir. Yəni, vəhyin mükəmməlliyi əlbəttə ki, bir nemətdir. Amma bu nemət onun qiymətini bilənlər və ona yaxşıca qulaq asıb əməl edənlər üçün belədir.

Müasir problemlərin hər birinə İslami çıxış yolu axtaranda, problemin İslam hüquq metodologiyası baxımından ələ alınması onu daha sağlam, daha canlı və yaşana bilən edir. Bu mənada İslam hüququ problemin məqsədini tapıb üzə çıxartmaq və onu insanlar arasında istifadəyə yararlı etmək kimi ali bir məqsəd üçün xidmət edir. İlahi dinlər insan həyatını bütün istiqamətləri ilə nizamlayan ana qaydaları əhatə etməklə əxlaqi təməllərə dayanan bir cəmiyyət ortaya çıxarmağı qarşısına məqsəd qoyur. İslam hüququ da İslam dininin bir parçası olub, mənbə etibarını ilahi bir hüquq sistemidir. Təbii olaraq da bu qanunu qoyan Allah və Peyğəmbərdir. Qurani-Kərimdəki inanc, ibadət və əxlaq prinsiplərinin “zaman xaricində” və dəyişməz olduğunu desək yanlışdır [6,126-145]. Ancaq zaman, məkan və sosial şərtlər hüququ, mahiyyəti etibarı ilə dəyişkəndir. Həyatın zamanla dəyişən şərtlərinə hüququn uyğunlaşması, başqa bir ifadə ilə xüsusi normalar xüsusiyyətindəki hüquqi hökmlərin də dəyişməsi məcburidir [2, 80; 8, 38]. Çünki sosial həyat boşluq qəbul etməz.

Sosial həyatın əhəmiyyətli bir ünsürünü əmələ gətirən sosial normalar və dəyərlər arasında hüquqi və dini normalar vacib bir yerə sahibdir. Bilindiyi kimi hüquq sistemləri inkişaf edən və dəyişən şərtlərə görə ortaya çıxan yeni faktlar (haqq, ədalət, bərabərlik və s. ölçülər içində), yeni tənzimləmələr etmək məcburiyyətindədir. Xüsusilə son vaxtlarda əhkamın dəyişməsi ətrafında (dar və geniş şərhlər edilərək) bir

çox mübahisələr meydana çıxmışdır. Çünki keçmişdəki cəmiyyətin hüquqi problemləri ilə əsrimizdə yaşayan cəmiyyətin hüquqi problemləri keyfiyyət və struktur baxımından eyni deyil. İslami normalar İslam tarixində görülən sosial dəyişmələrə paralel olaraq dəyişməyə tabe olmuşdular. Bunu da İslamın ilk dövrlərində həzrət Ömər in ictihadlarında, daha sonra da fiqh üsulunun ilk qurucusu qəbul edilən Şafinin Bağdad və Misirdəki müxtəlif ictihadlarında görə bilərik [5, 136; 10, 149-168].

Bilindi ki kimi zəngin dəyərlər sisteminə sahib olan İslam bütün hökmlərində fərdin və cəmiyyətin şərtlərini və xüsusiyyətlərini nəzərə almış, önünə qoyduğu hədəflərə çatmaq üçün istifadə olunan vasitələrin məqsədinə uyğun olmasını, buna görə nizamlanmasını istəmişdir. Buna görə İslam bir tərəfdən mükəlləfin dəyişməsi, digər tərəfdən mükəlləf eyni qaldıqda çevrəsinin və şərtlərin dəyişməsi ilə ortaya çıxan dini problemlərin həll üsullarının tapılmasını təbii və çətin etmişdir. Hökmlərdəki dəyişmələr heç bir zaman ədalət prinsipini zədələyəcək və ya hüquqa olan etibarı yox edəcək ölçüdə olmamalıdır. Çünki ədalət, cəmiyyəti təşkil edən fərdlərin bir yerdə yaşamalarını təmin edən ən vacib amillərdən biridir.

Keçmişdə edilmiş ictihadlar və şərhlər, o dövrün düşüncə tərz və cəmiyyəti əks etdirdiyinə görə bunların günümüzdə də keçərliliyi (bəzi istisnalar xaricində) ümumiyyətlə mümkün olmaya bilər. Hər cəmiyyətin öz xüsusiyyətləri içərisində dəyərləndirilərk ediləcək şərhlər, o dövrün şərtlərinə və ehtiyaclarına baxaraq edilməlidir. Necə ki, dəyişən şərt və ehtiyaclarla uyğun olaraq Quran yenidən şərh olunur, yeni-yeni təfsirlər yazılır. Çünki keçmişdəki bəzi çalışmaların və ortaya qoyulan əsərlərin günümüzün ehtiyaclarına cavab verməyəcəyi aydındır. Əslində, müəyyən bir nəssin və ya ictihadın keçmiş cəmiyyətlərdə hansı ehtiyacı qarşıladığının, günümüzdə cəmiyyətin ehtiyaclarına da eyni şəkildə cavab verib-verə biləməyəcəyinin araşdırılması lazımdır.

Nəticədə müasir problemlər qarşısında nəslərin şərhə mövzusunda üç tərz ortaya çıxmışdır. Mühafizəkar, müasir və bu iki görüşü uzlaşdırən digər üçüncü görüş (orta yol tutanlar) mövcuddur.

Əgər din rutin söz və hərəkətlər olsaydı, heç kitab endirməyə ehtiyac olardı mı? Allah-Təala müfəssəl kitablar halında dini gələcək nəsillər üçün rəhbər olaraq göndərmişdir. Elə isə din əvvəlki nəslin təqlidindən ibarət deyil. Onun ülvə məqsədi yer üzünə mizanda ədaləti yerləşdirməkdir. Ədalət həqiqi və təbii nizamdır ki, stabil olmaz. Zaman keçdikcə, insan inkişaf etdikcə, ətrafda olanlar dəyişdikcə o da, dəyişər. Zamanın bir dövründə nizamin təmin olunması belə, zamanın irəliləməsi ilə tarazlığın yenidən qurulmasını tələb edir. Buna görə də inkişafda olan elmin işığında yenidən izah olunması lazımdır. Dinin rəsulu hüququn yenilənməsinə icazə vermişkən, Quran düşünməyi, təzəkkür və tədəbbür etməyi (uzaqgörən olmağı) əmr və izn vermişkən niyə bir yerdə durmalıyıq? Həqiqətən də, vərəsəlik hüququ fiqh elminin ən çətin və qarışıq bölümlərindəndir. Hüquq elmi insanlığın inkişaf etməsi ilə daim özü inkişaf edən və mükəmmələşən bir elmdir.

Mirasın hikməti üçdür:

1. Miras insan fitrətini razı salmaq üçün məşru qılınmışdır. Çünki Allah insanda uşaq sevgisini yaratmışdır. Bunun üçün insan uşağını həyatının zینəti, nəslinin davamı olaraq görür və onun üçün bütün gücü ilə çalışır, yorulur. Hər cür zəhmətə qatlanır. Bu çalışma nəticəsində həyat inkişaf edir. Əgər din mirası haram qılsa idi, insanın çalışmağa istəyi yox olardı, ruhu sıxılardı, həyatın mənası itərdi, işləməsinin mənasız olduğunu və işləməsindən sevdiklərinin deyil bəlkə sevmədiklərinin istifadə edəcəyini fikirləşərək işləməkdən əl çəkərdi. Bu hal isə fitrətə ziddir. Miras haram qılınsaydı və insanlar bu halda olsaydılar, din fitrətə zidd davranaraq insanın səadətini məhv etmiş olardı.

2. Ailədə sosial həmrəyliyi gücləndirmək üçün məşru qılınmışdır. Bunun ən təsirli səbəblərindən biri də mirasdır.

3. Qohumluq bağlarını qüvvətləndirmək üçün məşru qılınmışdır ki, miras sayəsində qohum-əqrəbə əlaqələri qüvvətlənir. Aralarındakı hörmət və sevgi artır. Köməkləşmə və birlik çoxalır.

Miqdarı müəyyən olunmuş hissələr mənasına gələn fəraiz, varislərdən hər birinin mirasdan ala biləcəyi payın bilinməsinə təmin edən hesab və fiqh qaydalarıdır. Varislərin hissələri ayə və hədislərlə təyin edilərək “fəraiz” deyə adlandırılmışdır. Həzrət Peyğəmbər Quranın öyrədilməsini tövsiyə edərək praktik tətbiq edilmədikdə ümmət arasından ilk yox olan elm olmasını xəbər vermişdir. Həzrət Peyğəmbərin əshabələrini fəraizə istiqamətləndirməsi, bu elmin əshabə arasında daha çox müzakirə edilməsinə səbəb olmuşdur. Fəraiz elmi haqqında müstəqil olaraq yazılan ilk əsərlərdən biri İmam Süfyan Sövriyə (v. 161/1778) digəri isə hənəfi fəqihlərindən Təhaviyə (v. 321/1933) aiddir. Fəraiz elmi mühakimə və ağılla bilinən riyazi elmlərinin əsası olan cəbr elmi ilə bağlı olduğu üçün fiqh kitablarında ayrı bir elm olaraq görülmüş, dövrümüzədək haqqında çoxlu müstəqil əsərlər yazılmışdır.

İslam hüququnda nəsəb, evlilik və vələyət səbəblərinə dayanan mirasçılıq, yaxınlıq və qüvvət əsasına görə nizamlanmış fərdi bir sistemdir. Miras hüququ ilə bağlı ən əsas sözlərdən biri “qohumçuluq”dur ki, bu da varis olmağın ən qüvvətli sübutudur, bunu da ağıl ilə dərk etmək olar. Varislər arasında hissələri müəyyən edən ayə və hədislərə baxdıqda ölənə yaxınlığın əsas alındığını görürük. Belə nəticəyə gəlmək olar ki, İslamda əsalətin əsas alındığı, ədalətin də məsuliyyət nisbətində haqq təyin edilərək qeyd olunduğu nəzərə alınsa, varislərin hissələrindəki fərqliliyin bu əsas çərçivədə təsbit edildiyinin hikməti də aydın olacaqdır.

İçərisində yaşanan əsrin şərtlərinə və problemlərinə görə hasil olmuş fiqhi həll üsulu və ictihadların, günümüzün şərtlərinə uyğun şəkildə aktualaşdırılması baxımından bəzi dəyərləndirmələrin nə qədər vacib olduğuna şübhə yoxdur. İslam hüququ yerinə məzhəblər hüququ hakim olmuş son dövrlərdə ictihad prinsipinin işləməsi İslam hüququ elastikliyi itirmişdir. Məzhəblər arası əlaqə qopmuş və bütün məzhəbləri əhatə edən hüquqi anlayışa keçilməmişdir. Problemlərin çıxış yolunda ilk olaraq bu mövcud ictihadlardan hərəkətlə, lazım gəldikdə yeni ictihadların olması zərurəti ortaya çıxmışdır. Xüsusilə, çox ətraflı mövzularda meydana çıxacaq qrup çalışmalarının edilməsi əsrimizdə yaşanan problemlər üçün çox vacibdir. Bundan

əlavə nəinki məzhəblər arası problemlər, həmçinin, İslamın gətirdiyi prinsipləri zədələmək istəyən müstəşriqlərə dini mətnlərin kontekstindən çıxarılan ifadələri dində olan boşluqlar kimi ələ alaraq, dinimizin zəif yerləri kimi qələmə vermək və istədikləri kimi yozmaq imkanı verməmək üçün çoxlu araşdırmalar aparılmalıdır. Buna görə də, müstəşriqlərin İslamın vərəsəlik hüququnda toxunduqları bəzi problemləri ələ almağa çalışmışıq.

Vərəsəlik hüququnda qadın və kişi paylarının fərqli olması İslamda kişiləri qadınlardan üstün tutub, qadın-kişi bərabərliyi iddiasının bir məsnədi kimi mirasda qadına bir, kişiye iki hissə verilməsindən qaynaqlanır. Həqiqət isə budur ki, qadına bir, kişiye iki hissə verilməsinin kişini qadından üstün tutmaqla heç bir əlaqəsi yoxdur. Əksinə, İslam cahiliyyə dövründə özlərinə zülm verdiyi və haqlarına girdikləri kiçik uşaqların və qadınların hüququnu, onlara da mirasdan pay verərək mühafizəsi altına almışdır. Bu barədə belə buyrulur: “Ana, ata və qohumların (qoyub getdikləri maldan kişilərə pay düşür. Ata, ana və qohumların (vəfat etdikdə) qoyub getdikləri maldan qadınlara da pay düşür. Həmin malın azından da, çoxundan da (bunlara veriləcək) hissə müəyyən edilmişdir.” [11, 58].

Cahiliyyə dövrü ərəb cəmiyyətində qadınlar varis olmurdu. Hətta qadınlar bir əşya kimi murisin mirasçılarna keçirdi. Sadəcə əli silah tutan, vətəni mühafizə edə bilən kişilər varis ola bilirdi. İslam isə qadınları və uşaqları vərəsəlikdən məhrum etmədiyi kimi, onlara da kişilərlə bərabər sosial və hüquqi bir şəxsiyyət olmaq xüsusiyyətini bəxş etmişdir. Beləliklə, bu gün qadın haqlarını qoruduqlarını iddia edənlər “İslam qadına yarım hissə verir” - deyər tənqid etməkdənsə, belə bir ictimai ölçüdə böyük bir inqilabla qadına varis olma haqqını verən İslamın üstünlüyünü qəbul və təqdir etmələri lazımdır. Belə ki, Qurani-Kərim bu hökmü ilə, yaşca böyük və kiçik oğullar arasındakı ədalətsizliyi ortadan qaldırmaqla yanaşı, eyni zamanda ana, qız, bacı, nənə, qız nəvə kimi qadın qohumları da tək-tək qeyd edərək vərəsədən pay vermişdir. Bu paylar vəsiyyətnamə hissələri kateqoriyasındadır [11, 58]. Bu ifadə bununla bağlı hökmün möhkəm və açıq, eyni zamanda hər cür dəyişikliyə də bağlı olduğunun ən aydın nümunəsidir.

Mirasdan qadına kişinin alacağı payın yarısı qədər verilməsi qadının varis olaraq sahib ola biləcəyi bütün hallarda deyil, sadəcə olaraq doğma qardaşı ilə birlikdə varis olması halındadır. Yəni qadına kişinin mirasdakı hissələrinin yarısı qədər verilməsi hər vəziyyətdə ümumi bir qayda olaraq keçərli deyil. Buna görə də varis olaraq qadının vəziyyəti nə olursa olsun, ona kişiye verilən payın yarısı qədər verilməsinin tək bir hökm olduğunu iddia etmək yanlışdır. Murisin sadəcə qız övladları ikidən çoxdursa o zaman mirasın 2/3-ü onların olur. Əgər murisin bir qızı varsa, o zaman mirasın yarısını ala bilər [11, 58]. Valideynlərin övladı ölsə və onun övladları varsa, o zaman valideynlərinin hər birinə 1/6 hissə verilir. Yəni ana və ataya düşən pay eynidir, bərabərdir. Əgər murisin övladı yoxdursa anasına 1/3 hissə düşür. Əgər ölən qardaşları varsa, anasına 1/6 hissə düşür [11, 59]. Mərhum əri övladsız qalan arvadına mirasın 1/4-ini qoyar. Əgər murisin övladı varsa arvadı 1/8 hissə alır [11, 59].

Sonda belə nəticə çıxır ki, qadın kişinin alacağı payın yarısını almır, paylar qadının mirasda ortaqlığı olduğu şəxslərə görə dəyişir.

Bəs onda nəyə görə kişi iki, qadın bir hissə alır? Buna səthi bir nəzər yetirdikdə, bərabərsizlik və haqsızlıq kimi görsənsə də, həqiqətdə bu bölgü çox ədalətlidir. Ədalətdən savayı, sadəcə olaraq insaf və haqq prinsipləri işığında belə məsələ ələ alınsa bu bölgünün məqsədəuyğun olduğu görülür.

İslamda miras şəxslərin ehtiyac və məsuliyyətlərinə görə bölünür. Ana, həyat yoldaşı, qız və ya bacının dolanışığı özünə aid olmayıb, oğul, ər, ata və ya qardaşının məsuliyyəti altındadır. Qadın özü xaricində başqalarının dolanışığını təmin etməklə də mükəlləf deyil. Kişi ailəsinin rəsmi himayədarıdır və bütün üzvlərindən məsuldur. Bundan aydın olur ki, “Nəmət məsuliyyətə görədir” qaydasına uyğun olaraq, qadınların (yoldaş, ana, bacı, qız) nəfəqəsini təmin etməklə məsul olan kişiye belə bir məsuliyyəti olmayan qadın payının iki misli pay verilmişdir. Qadın öz mülkünü istədiyi kimi xərcləmək haqqına sahibdir. Qadın varlı olsa belə, ailənin məsrəflərinə qatılmaq məcburiyyətində deyil [9, 68-84]. Əgər qadın ilə kişiye bərabər pay verilsə, kişi ailənin dolanışığını təmin etdiyinə görə, qadının isə belə bir məsuliyyəti olmadığı üçün tarazlıq kişinin əleyhinə pozulmuş olur ki, bu da kişiye qarşı haqsızlıq deməkdir. Qadın subaydırsa baxmaqla mükəlləf olan heç kimi yoxdur. Evləndiyi vaxt nəfəqə yükü də yoxdur, ərindən mehriyyə və nəfəqə alacaq, ənənəyə uyğun olaraq qızıl və s. əşyalar kimi hədiyyələrə sahib olacaq. Kişi isə atasından aldığı mirası evlilik məsrəflərinə, mehriyyə və ailəsinin nəfəqəsinə xərcləyəcək. Əgər bacısı varsa, hələ ona kömək etmək məcburiyyətindədir.

Buna görə də məsələni bu cür ələ alıb incələdikdə kişiye bir, qadına yarım hissə verilməsi tam ədalətlidir. Məsələnin bir də psixoloji tərəfi də var. İslam müəyyən bir zamana, müəyyən bir dövrə və tək bir ölkəyə və ya xüsusi bir millətə aid deyil. O, hökmlərində bütün zamanları, bütün cəmiyyətləri və təməl insan psixologiyasını nəzərə alır. Çünki qız başqa evin gəlini olduğu üçün atasının sərvətinin yarısını aparmasın deyər, qardaşı ilə arası dəyməsin deyər qız və oğlana bərabər hissə vermək, şəfqət və mərhəmətə zərər verə bilər. Günümüzdə dünyəvi qanunlara görə kişi və qadının vərəsəlikdə bərabər pay almaları bacı-qardaşlar arasında çoxlu problemlərə yol açmışdır. Çünki kişinin maddi məsuliyyətinin yükünü nəzərə almayaraq ona və sosial qorunma altında alınmış qadına da eyni pay verilməsi doğru deyil [7, 165-180; 3, 64].

Həmçinin bəzi hallarda qadınların kişilərdən çox hissə ala biləcəkləri vəziyyətlərə də rast gəlmək mümkündür. Məsələn, sadəcə kişilərin əsəbə olacaqları, qadınların tək ikən sadəcə fərz hissələrini almaları kimi və ya övladları da olduğu halda ana ilə atanın və anabir qardaşların vərəsəliyi cinsiyyət ayrışikliyi olmadan bərabər paylaşmalarının ömrü edildiyi kimi [11, 59].

Quranda qadınlarla kişilər arasında varislik baxımından fərqlilik yoxdur, sadəcə olaraq varislərin hissələrində fərqlilik var. Qurani-Kərimdə istər ana, istər ata tərəfindən, istərsə də cinsiyyət baxımından bacı-qardaşın varisliklərində fərqliliyin olmadığı kimi, kişilərin əsəbə, qadınların əshabul-fəraiz qohumların əksəriyyətini

qadınların təşkil etməsinə baxmayaraq, əsəbə qohumların içində qadının olmaması, digər bir ifadə ilə qadınların əsəbə ola bilməməsi qaçınılmaz bir faktdır.

Kişinin vəzifəsi sadəcə yoldaşının nəfəqə və mehriyyəsini verməkdən ibarət deyil, onun əskərlik, müəyyən dərəcəyə qədər möhtac qohumlarının nəfəqəsini təmin olunması, kəffarənin ödənməsi kimi maddi vəzifələri var. Həmçinin, ailə fərdlərinin, xüsusilə, övladlarının təhsil haqqı, tərbiyə və yetişdirilməsi, yönləndirilməsi, ailə nizam və intizamının təmin olunması kimi məsuliyyətlər də onun öhdəliyindədir.

Əsrlərdir miras hökmlərinin dəyişməməsinə baxmayaraq, İslam alimlərindən zaman keçdikcə qadın və kişiye yüklənən yeni iqtisadi rollarla bağlı olaraq miras paylarının da dəyişməsinin vacibliyini irəli sürənlər ortaya çıxmışdır. İslam miras hüququnda payların nəsslə təsbit edilməsinə baxmayaraq, bəzi alimlər o gününü ənənəvi cəmiyyətində qadın ilə kişiye aid iqtisadi rollara görə bu təsbiti etdiyini, beləliklə də, bu rolların dəyişməsi ilə buna bağlı olan payların da dəyişməsinə lazım olduğunu irəli sürür. Əslində isə kişinin və qadının miras paylarının fərqli olmasında məqsəd, fəli olaraq ailə büdcəsinə verdiyi iqtisadi töhfələr vermək deyil, iqtisadi məsuliyyətlərdir. İslam dini hamını fikirləşir, bir qadının cəmiyyətdəki rolunun vacib olmasına və iqtisadi cəhətdən özünü və ailəsini təmin edə bilməsinə baxmayaraq, digər bir qadın bunlardan aciz şəkildə kənarda qalır. İslam qanunları hər kəsi nəzərə aldığına görə, bir şəxsə belə olsa haqsızlıq etməmişdir. Həmçinin, maddi imkanları baxımından xanımından daha zəif vəziyyətdə olan ərinin, ailə fərdləri üzərindəki təsirinin də zəif olacağı məlum məsələdir. Qadının zəngin, ərinin kasıb olduğu ailələrdə bununla bağlı hüzsuzluqların yarandığı tez-tez rastlanan həqiqətdir. Beləliklə, İslam miras hüququnda kişiye daha çox pay ayrılmasındakı hikmət və səbəblər maddi məsuliyyətlərlə məhdud tutulmamalı, bu xüsusun ailənin dirilik və nizamı üzərindəki təsirləri də nəzərə alınmalıdır [1, 157-168].

Nəticədə, bəzi vəziyyətlərdə mirasdan qadına kişiye veriləcək hissənin yarısı qədər pay verilməsinin, kişini qadınan üstün tutmaq düşüncəsi ilə heç bir əlaqəsi yoxdur, qadın ilə kişinin məsuliyyətləri ilə düz mütənasib olaraq, ruzinin tarazlı şəkildə paylanması və həm ailədə, həm də sosial həyatda sevginin və ədalətin təmin olunması məqsədinə əsaslanır.

İslam on dörd əsrlik bir keçmişə sahibdir və hər dövrdə hamıya, hər şərtə, hər cəmiyyətə kitab edir. Hüququ isə çoxluğu nəzərə alır. Beləliklə, dünən də, bu gün də, sabah da bəşər aləmində ailədə kişinin büdcəyə qatqısı qadına nisbətən daha çoxdur və buna görə də mirasın bölgüsündə də kişiye mirasdan daha çox pay vermək ədalətlidir. İslam həm də məsələnin çox əhəmiyyətli psixoloji tərəfini də nəzərə alaraq, qadını möhtac olduğu ata və qardaş şəfqətindən məhrum etməmişdir.

Müstəşriqlərin Quranda miras bölgüsündəki ikinci tənqid etdiyi övl və rədd məsələsidir. Övl və Rədd yolu ilə miras bölgüsündə payların az və ya çox çıxması, bəzi varislərə paylardan çatmaması, miras ayələrinə qeyd olunan payların hesabsız müəyyən olunması və s. kimi məsələlər bir çox müstəşriqlərin əsas tənqid mövzularıdır. Daha çox bunu Qurandakı riyazi səhv və ya Quranın cəbri xətası kimi adlandırırlar.

İlk əvvəl onu qeyd edək ki, ortaya qoyulan və problem kimi qələmə alınan tənqid mövzusu İslamın ilk dövrlərindən bəri bilinir, məqsəd aydındır, çıxış yolu var, buna uyğun olaraq həll üsulları mövcuddur və heç bir varis payından məhrum olmamışdır.

“Paylar mirasdan çoxdur” ifadəsi və düşüncə tərzı yanlışdır. Lakin bəzi hallarda payları ayələrdəki hesabla bölməyə çalışdığımız zaman mal-mülk çatmır, surət məxrəcdən çox çıxır. Əslində buna səbəb payların mirasdan deyil, hesaba uyğun olaraq surət bərabərləşdikdə məxrəclərdən çox olmasıdır. Bu vəziyyətdən çıxış yolu surətlərin cəmi məxrəc olaraq alınmasından ibarətdir və çox keçmiş zamanlardan bilinən bu hesablamə üsuluna “övl” deyilir, yəni miras hüququnda hissələrin cəmi məxrəcdən çox olduqda, məxrəc hissələr toplanı qəbul edilərək məsələ həll olunur. Övl kitab və sünnədə qeyd olunmamışdır. Övl miras hüququna əshabələr tərəfindən əlavə edilmiş ictihadi bir mövzudur. “Övl” sözünün lüğəvi mənası yüksəlmə, çoxaltma deməkdir. İlk dəfə II Rəşidi xəlifəsi Ömər ibn Xəttabın dövründə tətbiq olunmuşdur. Ömər ibn Xəttabın xilafəti zamanında fərz sahiblərinin paylarının məsələnin orta qaydasını aşdığı bir miras hadisəsi ilə qarşılaşılmışdır. Ömər ibn Xəttab əshabələri ilə məsləhətləşmiş və Abbas ibn Əbdülmüttəlibin övl üsulunu təklif etməsindən sonra fərz sahiblərinin paylarının cəmini məxrəc qəbul edərək, məsələnin bu şəkildə həll edilməsini uyğun hesab etmişdir. Beləliklə, övl barədə icma meydana gəlmişdir.

Övl məsələsinin aydın olması üçün bir neçə nümunə göstərmək olar:

1. Bir murisə üç qızı, anası, atası və həyat yoldaşı varis olur. Üç qızına mirasın $\frac{2}{3}$ -ü, valideynlərinin hər birinə $\frac{1}{6}$, xanımına $\frac{1}{8}$ düşür. $(\frac{2}{3}) + (\frac{1}{6}) + (\frac{1}{6}) + (\frac{1}{8}) = \frac{27}{24} = 1,125$ (1,0 olmalı idi) Payların cəmi 27 olduğuna görə məxrəc də 27-yə çıxarılacaq, miras 24 deyil, 27-yə bölünəcək və hər bir mirasçı Quranda qeyd olunan payını, $\frac{16}{27}$, $\frac{4}{27}$, $\frac{4}{27}$, $\frac{3}{27}$ olaraq (yəni bu nisbətdə) alacaq.

2. Sadəcə kişilərin əsəbə olacaqları, qadınların tək başına sadəcə fərz hissələrini ala biləcəkləri övl kimi, bəzi hallarda kişilərdən çox hissə almalarına imkan yaradır. Övl qız övladların oğlan övladlarla, oğlan övladların tək başına, bacıların qardaşlarla və atabir qardaşların tək başına olduqlarında ortaya çıxmır. Çünki bunlar tərəkənin hamısını və ya qalanını ikili-birli bölüşürlər. Digər bir ifadə ilə qız övladların yerində oğlan övladlar, bacıların yerində qardaşlar olduqda övl olur. Övlün ortaya çıxdığı məsələlərdə, aşağıda gördüyümüz kimi kişilərin qadınların iki qat hissə alması və ya kişilərlə qadınların bərabər varis olması şəklindəki ümumi miras qaydası pozulur: Murisin ər, ana və doğma bacının məsələsi. $6X = 8X$ -ə övl olunmuşdur.

Ər	$\frac{1}{2}$	3X	3X
Ana	$\frac{1}{3}$	2X	2X
Bacı	$\frac{1}{2}$	3X	3X

Bəzən həmin məxrəc cəmindən çox ola bilər, bu vəziyyətə isə “rəddiyyə” deyilir, həll üsulu da artan payın, ər-arvadın xaricində (onların hissələri tam verilir) qalan varislərə ayələrdə qeyd olunan nisbətdə bölünməsi şəklindədir. Bu həll üsullarının bir qismi hədislərə, bir qismi də ictihada dayanır. Ölənin əshabə sinifindən heç varisin olmaması və ya sadəcə müəyyən pay sahibi varislərinin olması halında fərz sahibləri

paylarını aldıqdan sonra mirasdan bir miqdar daha arta bilər. Bu halda artan miqdarın kimə və hara verilməsi barədə ixtilaf meydana çıxmışdır. Əbu Hənifəyə görə fərz sahibləri paylarını aldıqdan sonra artan miqdarı alacaq bir əshabə yoxdursa, bu vəziyyətdə mirasdan artan yenə fərz sahiblərinə payları nisbətində verilir. Ər-arvadın mirasçılıqları nikah əqdi ilə sabit olduğu üçün onları digər varislərlə bir tutmaq olmaz. Əbu Hənifə də bu ictihadı mənimsəmişdir.

Rəddin üç şərti mövcuddur:

1. Ölən şəxs – həyat yoldaşı xaric – pay sahibi bir varisin olması.
2. Pay sahibləri paylarını aldıqdan sonra tərəkənin bir qisminin qalması.
3. Varislər arasında əsəbə olacaq birinin olmaması, çünki əsəbə tək başına olduqda, əsəbəlik yolu ilə tərəkənin hamısını aldığı kimi, pay sahiblərindən sonra qalanını da alır.

Pay sahibləri ilə ər və ya arvaddan birinin olub-olmamasına görə rədd iki qismə ayrılır:

1. Rəddən istifadə edən şəxs ilə birlikdə həyat yoldaşlarından birinin yoxluğu halında:

a) Rəddən istifadə edən şəxs təkdirsə, məsələn ölənin bir qızı qalıbsa, tərəkənin hamısını rədd yolu ilə qız alır.

b) Rəddən istifadə edən şəxs birdən çoxdursa məsələn, ölənin beş qızı varsa, tərəkədən pay aldıqdan sonra qalanını da rədd yolu ilə bərabər şəkildə bölürlər.

c) Onlara rədd yolu ilə verilən şəxslər iki və ya daha çoxdursa, məsələnin əsli onların paylarının cəmidir. Məsələn, bir şəxs ölsə və anası, doğma qardaşı və atabir bacısı varsa, məsələnin əsli 6 olur. Çünki məsələdə $\frac{1}{6}$ və $\frac{1}{3}$ pay olduğu üçün məxrəclər arasında iç-içə keçmə var. Lakin varislərin paylarının tamamı 5-dir. Onda məsələ 5-ə rədd edilir və hər varis payını 5-dən alır. Bir qismi həm paylarını alır, həm də rədd istifadə edir.

2. Rəddən istifadə edən şəxs ilə birlikdə ər və ya arvaddan biri sağ olduğu halda əvvəl ərə (arvada) payları verilir və məsələ ərin (arvadın) payının məxrəci olan rəqəmə çevrilir ki, bu da 2-dir (4-dür). Sonra qalan mülk bu tərtibə görə rədd yolu ilə pay sahiblərinə verilir. Məsələn, Ölənin arvadı və qızı qalıbsa, məsələ $\frac{1}{8}$ və $\frac{1}{2}$ pay olur və məsələnin əsli 8 olur. Qadın $\frac{1}{8}$ alır ki, bu 1 paydır. Qalan 7 payın 4-ü pay olaraq, 3-ü rədd yolu ilə qıza verilir.

Rəddiyə məsələsinin aydın olması üçün bir neçə nümunə göstərək:

1. Bir murisə ana, qızı və oğlunun qızı varis olur. Bu məsələdə ortaq məxrəc 6 olduğu halda sahiblərinin payların cəmi 5 olmuşdur. Əsəbə olmadığı təqdirdə tərəkənin bölünməsi rəddiyə məsələsinə görə həll edilir. Yəni, tərəkəni 6 yerə yox, 5 yerə bölmək lazım olacaq. Nəticədə, məsələmizdə ana $\frac{1}{6}$ hissə deyil, $\frac{1}{5}$ hissə alacaq ki, bu ananın normal hissəsi olan $\frac{1}{6}$ hissədən çoxdur. Ölənin qızı $\frac{3}{6}$ hissənin yerinə $\frac{3}{5}$ hissə, oğlunun qızı da $\frac{1}{6}$ hissə yerinə $\frac{1}{5}$ hissə alacaq ki, bu onların normal paylarından çoxdur.

2. Əgər rədd məsələsində ər və ya arvad varsa onlar rəddən istifadə edə bilməzlər. Bu vaxt məsələ iki mərhələ ilə həll olunur. İlk mərhələdə varislərin payları təsbit

edilir. Məsələn, varislərdən arvad $1/8$, ana $1/6$ və qızı $1/2$ hissə almalıdır. Arvadın alacağı $1/8$ hissə tutularaq qalan 7 hissə ana ilə qıza payları nisbətində verilir. Bu ikinci mərhələdə, arvadın $1/8$ hissəsi ona verilir. Bu zaman arvadın alacağı nisbət əsas alındığından məsələnin ortaq məxrəci də 8 olaraq qəbul edilmişdir. Arvadın aldığı bir hissədən sonra qalan 7 hissə ana və qızın olduğu tərəfə verilir. Birinci mərhələdə ananın hissəsi 4, qızının hissəsi 12 olaraq təsbit edildiyinə görə ana və qızın hissələri olduğu kimi saxlanılır. Nəticədə, qızın hissəsi 3, ananın hissəsi 1 olur. Ana və qız tərəfinə verilən 7 hissə ana və qıza kəsirsiz olaraq bölünmədiyi üçün hər birinin hissəsi 7-yə vurulur. $1/8$ hissədən artan 7 hissə nisbətlərin dəyişməməsini təmin edir. Məsələnin əsl məxrəci olan 8 də 4-ə vurulmuş və cavab 32-yə bərabər çıxmışdır. Arvadın hissəsi $4/32$, yəni $1/8$ olaraq qaldıqda, ana və qız rəddən istifadə edərək normal paylarından daha çox pay alırlar.

Vərəsəlik hüququndakı övl və rədd məsələlərinin Qurandakı hesablama metoduna heç bir zidd tərəfi yoxdur. Sözü gedən ayədə qeyd olunan “Allahın hüdudu/həddləri” ifadəsi, orada verilən sayların sabitliyi deyil, onların ($1/3$, $1/4$ kimi) metodoloji olaraq hesablamalarda baza hesab olunmalarının vacibliyini və bölgü cədvəlini nə olursa olsun, bu ölçülərin dəyişməzliyini vurğulamağa əsaslanır. Heç bir bəşəri güc Allahın miras paylaşımı mövzusunda bir cədvəl və ya qayda olaraq ortaya qoyduğu hesab cədvəlindən daha ədalətli, daha dəqiq, daha münasib, daha mərhəmətli bir cədvəl ortaya çıxara bilməz. Heç bir insan indiyə qədər belə bir qayda-qanun icad edə bilməmiş və bundan sonra da icad edə bilməyəcəkdir. Qurani-Kərim təməl qadağalar və təməl prinsiplər kitabıdır. Detalları elçisinə və insanın ağına həvalə edilmişdir. Vərəsəlik hüququ da bu prinsiplərin xaricində deyil. Quran miras hüququnu ortaya qoyanda ölüyə yaxınlıq sırasına görə müəyyən paylara sahib olanları təsbit etmiş, bu payları təsbit edəndə onları təməl bölgü hesabları çərçivəsində düstura salmışdır.

Övl və rədd bir fəraiz məsələsidir. Mirasın pay sahiblərinə düzgün bir şəkildə bölüşülə bilməməsindən qaynaqlanan xüsuslardır. Bu bir xəta deyil, incə riyazi hesablamaadır. Bunlar Quranda olmasalar da, yenə də kitab və sünnə çərçivəsində edilən hesablarla bağlıdır və Allahın kitabına da zidd deyildir.

İslamda vərəsəlik hüququnun digər ixtilafli məsələsi din fərqlinin miras almağa necə təsir etməsidir. İslam hüququnda mirasa sahib olmağa mane olan səbəblər varisin kölə olması, varisin murisin ölümünə səbəb olması və din fərqi olaraq qəbul edilir. Bu xüsuslar hüquqda mirasdan məhrumiyyəti bildirir. Miras hüququ baxımından maneə mirasçılıq səbəbləri həyata keçirdiyi halda, mirasın verilməsinə əngəl olan hüquqi vəziyyəti ifadə edir. Yəni, nə qan qohumluğu, nə də nikah əqdi ilə müsəlman kafirə, kafir müsəlmana varis ola bilməz. İslam hüquqçularının çoxuna görə müsəlman qeyri-müsəlman bir qohumuna miras qoya bilməyəcəyi kimi, onun mirasına varis də ola bilməz. Bununla yanaşı bəzi hüquqçular müsəlmanın tək tərəfli olaraq qeyri-müsəlman qohumundan miras ala biləcəyinin lehinədir. Çünki Qurani-Kərimin mirasla bağlı hökmlərini aydın şəkildə açıqlayan ayələrində din fərqliliyindən və ya din fərqliliyinin varis olmağa mane ola bilməsindən bəhs edilmir [11, 58-59, 75]. Bu

səbəbə görə də, din fərqlinin miras almağa əngəl olması digər nəsslərə dayanır və müxtəlif izahlar irəli sürülür. Bunları aşağıdakı kimi sıralamaq mümkündür:

a. Bir qisim İslam hüquqçuları din fərqlinin miras almağa mane olmasını “Allah möminlərə qarşı inkarcılara əsla yol verməyəcəkdir!” [11, 72] ayəsi və “Müsəlman qeyri-müsəlmana qeyri-müsəlman da müsəlmana mirasçı ola bilməz!”, “İki fərqli dinə mənsub olanlar bir-birlərinə varis ola bilməz!” hədisləri ilə izah edir.

b. Bu qrupda olan İslam hüquqçularına görə “Allah övladlarınız haqqında, kişiyyə iki qadının hissəsi qədər verilməsini əmr edir.” [11, 58] ayəsi hərfi mənada müsəlman və qeyri-müsəlman varisləri əhatə edir. Həzrət Peyğəmbərin din fərqlinin miras maneəsi olduğunu ifadə edən hədisləri bu ayənin əhatə dairəsini daraltmışdır. Bununla bağlı hədislərin isə ahad hədislər kateqoriyasında olması, Hənəfilər xaricində, üsulçular üçün bir problem təşkil etmir. Hənəfi üsulçularına görə isə Quranın dəlaləti qəti qəbul edildiyi üçün, qəti bir dəlillə xüsusi hala gətirilmədiyi müddətcə ahad xəbər kimi zənni bir dəlillə xüsusiləşdirilməsi mümkün deyil. Buna görə Hənəfi müəlliflər din fərqlinin miras maneəsi olduğunu ifadə edən hədislə ən-Nisa surəsinin 11-ci ayəsinin təxsis edilməsi mövzusunda fərqli dəyərləndirmələr etmişlər. Bəzilərinə görə həmin ayə ilk olaraq ən-Nisa surəsinin 141-ci ayəsi ilə xüsusiləşdirilmiş, bununla da ahad xəbərlə xüsusi hala gətirilməsinə bir maneə qalmamışdır. Digər müəlliflər miras ayəsinin “Möminlər möminləri buraxıb inkarcıları vəli etməsin!” [11, 42] ayəsi tərəfindən xüsusiləşdirildiyini düşünürlər. Bunlara görə din fərqlinin miras almağa mane olduğunu nəzərdə tutan hədis Ali-İmran surəsinin 28-ci ayəsini təsdiq üçün buyurulmuşdur. Digərləri isə bu hədislərin ahad xəbər olmaqla bərabər, ümmətin ittifaqla qəbul etdiyi məşhur hədislərdən olduğunu və buna görə də mütəvətir hədislərlə eyni funksiyanı daşdığını irəli sürmüşlər.

c. Qərafiyə görə din fərqlinin miras almağa mane olduğunu ifadə edən hədislə, ən-Nisa surəsinin 11-ci ayəsi arasındakı əlaqə ümuminin xüsusiləşdirilməsi deyil, mütləq bir ifadənin təqyididir. Çünki hədis varisin qeyri-müsəlman olmadığı təqdirdə miras almağa haqq qazanacağını ifadə edir. Ona görə əshabə dövründə təvətür şərtini daşıyan bir xəbərin, sonrakı dövrlərdə ahad olaraq ədəbiyyata keçməsi mümkündür.

d. Bəzi müəlliflər isə ən-Nisa surəsinin 11-ci ayəsi ilə olan əlaqəsinə toxunmadan onunla bağlı hədislərə isnad edərək din fərqlinin miras almağa mane olduğunu ifadə etmişdilər. Yəni, inanc fərqliliyi müsəlman qohumların arasındakı əlaqəni qopmuş sayır.

İslam hüquqçularının çoxuna görə, murisin ölümündən sonra meydana gələn din dəyişikliyinə istər mirasın paylanmasından əvvəl, istərsə də sonra olsun qeyri-müsəlman qohumu varis ola bilməyəcəyi görüşündədirlər, yəni murisin ölümü anındakı vəziyyət mötəbərdir.

İslam hüquqçuları din fərqlini aşağıdakı şəkildə 2 fərqli tərəfdən incələmişdilər:

1. Qeyri-müsəlmanın müsəlmana varis olması. Qan qohumluğu və evlilik səbəbi ilə qeyri-müsəlmanın müsəlmana varis ola bilməyəcəyi barədə fikir birliyi var. Vəla səbəbi ilə isə Əhməd ibn Hənbəl din fərqlinin miras almağa mane olmadığını

görüşündədir. Müsəlman azad etdiyi qeyri-müsəlman köləsinə və qeyri-müsəlman da azad etdiyi müsəlman köləsinə varis ola bilər [4, 476; 12, 435].

2. Müsəlmanın qeyri-müsəlmana varis olması. İslam hüquqçularının çoxu Hənəfilər, Malikilər, Şafilər, Hənbəliyə, Zahirilər, Zeydilər müsəlman ilə qeyri-müsəlman arasındakı din fərqlərinin varis olmağa əngəl təşkil etməsində eyni görüşdədirlər. Beləliklə, müsəlman qeyri-müsəlmana varis ola bilməz. Bu görüşün dəlili “Müsəlman qeyri-müsəlmana, qeyri-müsəlman da müsəlmana varis ola bilməz!” hədisidir. Əbu Hənifəyə görə mürtəd kişi isə müsəlman ikən qazandığı mülkünü müsəlman yaxınları varis ola bilərlər. İrtidat halında əldə etdikləri isə fey (qənimət) şəklində beytul-mala keçir. Mürtəd qadının isə bütün mirası müsəlman varislərinədir.

Sonda belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, Hənəfi alimlər müsəlmanın qeyri-müsəlman qohumuna varis ola bilməsinə qiyas, varis ola bilməməsinə isə istihsan terminləri ilə ifadə etmişlər. Bu o deməkdir ki, müsəlmanın qeyri-müsəlmana varis ola biləcəyi ictihadı İslamın üstünlük prinsipinin əksi olan digər ictihadlarla uyğunluq içindədir. Ancaq din fərqlərinin miras almağa mane olduğunu ifadə edən nəsslərə görə bu ümumi prinsip tərək edilərək istihsan tətbiqatına riayət olunmuşdur. Beləliklə, bu izaha görə məsələ Hənəfi üsul ədəbiyyatında “Əsər (sünnə) istihsanı” və ya “Sənədi əsər (sünnə) olan istihsan” olaraq adlandırılan kateqoriyanın bir nümunəsini təşkil edir.

İslam hüququnda mirasla bağlı hökmlərin tarixinə nəzər saldıqda bəzi fəqihlərin tək tərəfli olaraq müsəlmanın qeyri-müsəlmana varis ola biləcəyinin lehinə olduğunu görürük. İslamlaşmağı təşviq etmək üçün və digər din mənsublarının sayəsində varlanmaq məqsədini güdən bu görüş qısa bir müddət içində davam etmiş, sonda çoxluğun görüşü hakim olmuşdur. Müasir dövrdə din fərqlərinin miras almağa mane olmasına qarşı bəzi etirazlar meydana çıxmışdır. Ancaq həm həzrət Peyğəmbərdən indiyədək davam edən, həm də müsəlmanların arasındakı vəlayət bağını vurğulayan nəsslərin dəlaləti, varislik üçün din birliyinin lazım olduğunu ortaya qoyur. Din fərqlərinin miras almağa mane olaraq görülməsi, fərqli din mənsubları ilə evliliyə məhdud bir çərçivədə icazə verilməsi, müsəlmanların fərqli inanc mənsubları içərisində əriyib assimilyasiya olmadan varlıqlarını sürdürə bilmələri, müsəlmanların şəxsiyyətlərini və mədəniyyətlərini qorumaq kimi bir neçə hədəfləri qarşısına məqsəd qoyur.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Ahmet Efe. İslam miras hukukunda kadın-erkek hisselerinin farklı oluşu üzerine bir değerlendirme, İslam hukuku araştırmaları dergisi, №18, Konya, 2011, s. 157-168.
2. Apaydın Yunus. Çağdaş kavram ve kurumlar İslam'ın neresinde bulunur. İslam, Sivil Toplum, Piyasa ekonomisi, Liberte yayınları, 1999, 132 s.
3. Bayraktar Bayraklı. Kadın, Sevgi ve Temel Hakları. İstanbul, İşaret yayınları, 2000, 191 s.
4. Ebu Zehra Muhammed. İmam Şafii. Ankara, yy. , 1987, 238 s.
5. Erdoğan Mehmet. İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi. İstanbul, MÜİFD yayınları, 2016, 263 s.
6. Faruk Beşer. Kadının Çalışması və Sosyal Güvenliği və İslam. İstanbul, Nun Yayınları, 2016, 192 s.
7. Hassan Ahmed. İslam hukukunun doğuşu ve gelişimi. Çev. Ali Hakan Çavuşoğlu ve Hüseyin Esen. İstanbul, İz Yayıncılık, 1999, 248 s.
8. Ruhi Özcan. İslam Hukukunda Hısımlık Nafakası. İzmir, Çağlayan yayınları, 1996, 420 s.
9. Şaban Zekiyüddin. İslam Hukuk İlminin Esasları. TDV Yayınları, Ankara, 2016, 472 s.
10. Z. M. Bünyadov və V. M. Məmmədəliyev, Qurani-Kərimin tərcüməsi, İstanbul, Diyanət İşləri Başqanlığı, 2015, 533 s.
11. Zeydan Abdulkerim. Ahkamü'z-Zimmiyyin ve'l-Müste'minin, Beyrut, Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2014, 558 s.
12. الإمام الشيخ منصور بن يونس بن صلاح الدين الحنبلي البهوتي . كشف القناع على متن الإقناع . دار الكتب العلمية / بيروت – لبنان, الطبعة الثانية 2009, 6 مجلدات.

XÜLASƏ

İSLAM VƏRƏSƏLİK HÜQUQUNDA İXTİLAFLI MƏSƏLƏLƏR

Bu məqalədə İslam dinində mövcud olan ən aktual məsələlərdən üçünə toxunmuşuq. Bunlar qərb müstəşriqlərini narahat edən vərəsəlik hüququnda hökmlərin elastikliyi, qadın və kişi paylarının fərqli olması və miras bölgüsündə riyazi xətalər məsələləridir. Bu üç məsələdə müxtəlif qaynaqlardan obyektiv şəkildə istifadə edilərək, nümunələrlə bir yerdə aydın və geniş şəkildə izah olunur. Biz müstəşriqlərin hesab etdikləri bu problemləri ələ alıb və onların yaranma səbəblərini və həll üsullarını açıq şəkildə izah etməyə çalışmışıq.

SUMMARY

DEBATABLE ISSUES IN ISLAMIC INHERITANCE LAW

We touched on three of the most pressing issues that exist in Islam in this article. There are issues of the right's elasticity in inheritance laws that concern the western arabists, different shares of men and women heirs and mathematical errors in the legacy. In these three issues using different sources objectively and are explained examples clear and widely. We took these problems and their causes in which western arabist are interested and tried to explain how to deal them openly.

РЕЗЮМЕ

СПОРНЫЕ ВОПРОСЫ В НАСЛЕДСТВЕННОМ ПРАВЕ ИСЛАМА

В этой статье мы коснулись трех из наиболее острых проблем, которые существуют в исламе. Это положения гибкости в наследственном праве, что беспокоит западных востоковедов, неравное части наследства женщин и мужчин и математические ошибки при разделе наследства. Используемые в этих вопросах различные объективные источники с комбинации примеров объясняются четко и подробно. Мы рассмотрели эти проблемы востоковедов, причины их возникновения и попытались ясно объяснить их решения.

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

ƏRƏB DİLİNDƏ SÖZ VƏ SÖZ BİRLƏŞMƏLƏRİNDƏN İBARƏT NEOLOGİZMLƏRİN MEYDANA GƏLMƏSİ

Tərlan Paşa oğlu Məlikov
BDU, Şərqşünaslıq fakültəsi

Açar sözlər: leksika, ifadə, alınma söz, qrammatika

Ключевые слова: лексика, выражение, заимствованные слова, грамматика

Dilin lüğət tərkibinin zənginləşməsində leksik-semantik üsulun özünəməxsus yeri vardır. Belə ki, bu üsul üçün həm dilin daxili hesabına, həm əcnəbi dillərin hesabına əmələ gəlmiş neologizmlər xarakterikdir. Dilin daxili vəsaiti hesabına əmələ gəlmiş neologizmlərə dildə yeni formalı və ya yeni məzmunlu sözlər, dilə əcnəbi dillərdən keçən neologizmlərə yeni alınma sözlər aiddir. Hər bir canlı dil kimi müasir ərəb dili öz leksik tərkibinin inkişaf prosesini gücləndirir və lüğət tərkibinin böyük bir hissəsi leksik üsulla əmələ gəlmiş sözlər hesabına artır. Leksik yolla ifadə olunan neologizmlər müəyyən vəznlərə malik yeni sözlər hesab olunur. Onlar xarici dillərin təsirinə məruz qalmış “muarrab” və “dəxil” kimi alınma sözlərdən başqa, dilin öz vəsaiti hesabına yaranmış bir sıra qrammatik xüsusiyyətlərə malik leksik vahidlərdən də ibarət ola bilirlər.

Müasir ərəb dilinin öz daxili vəsaiti hesabına əmələ gələn neologizmlər söz yaradıcılığı prosesində leksik üsulla əmələ gəlmiş yeni söz və ifadələr hesab olunur. Neologizmləri məhz bu üsulla yaradılması dilin varlığını və onun müstəqilliyini əsaslandıran səbəblərdən biridir. Onlar dildə mövcud olan sözlərin tərkibində baş verən dəyişikliklər nəticəsində habelə, dildə olan leksik vahidlər, affikslər, köməkçi və yarımköməkçi sözlər vasitəsilə düzəlir. Yəni bu leksik vahidlər törəndikləri mənşədən həm forma, həm də məzmunca fərqlidirlər və dilin lüğət tərkibində yeni məfhum və ya anlayış ifadə edən sözlər kimi formalaşır.

Tədqiqatçılar müşahidə etmişlər ki, yeni məfhumların qarşılıqlarının seçilməsində yerli ləhcələrə müraciət etmək ərəb ədəbi dili üçün böyük bir təhlükədir. Məsələn üçün “raqqas” sözünə Misir ədəbi kitablarında بنول [bəndu:l], Suriyada نواس [nəvva:s], İordaniyada رقااص [raqqa:s], Livan kitablarında isə خطر [xaṭṭa:r] kimi rast gəlmək mümkündür. Hal-hazırda qeyd etdiyimiz bu sözlər fushada işlədilməkdədir. Bu sözün timsalında bir çox nümunə göstərmək mümkündür. Yəni Misir kitablarında yazılan bir söz Livanda, livan kitablarında yazılan bir söz İraqda fərqli-fərqli leksik vahidlərlə ifadə olunur. Bu da elmi konfranslarda və ziyalılar arasında müştərək elmi işlərin görülməsi zamanı müəyyən problemləri üzə çıxarmış olur. Bu səbəbdən ərəb ədəbi dili üçün ölmüş ərəb sözlərinin yeni bir mənada ihya edilməsi və ya dilin lüğət

tərkibində mövcud sözlərin semantik baxımdan genişləndirilməsi regional ləhcələrə müraciət etməkdən daha xeyirlidir (10, 420-460).

Lakin bütün bunlara baxmayaraq, dialekt və ləhcələr ərəb dilinin leksikasını zənginləşdirən və inkişaf etdirən əsas mənbə hesab olunur. Ərəb ədəbi dilinin müasir vəziyyəti bizə onu deməyə imkan verir ki, dilin formalaşmasında olduğu kimi sonralar da dilin inkişafında ləhcələrin xüsusi əhəmiyyəti vardır. Məhz bu səbəbdən ərəb dilinin lüğət tərkibinə bir çox ləhcə sözlər keçmişdir. نَقَال [kə:şifun] “indikator”, [nəqqa:lun] “telefon”, بِنْدُول [bəndu:lun] “rəqqas”, إِسْطَوَانْتَة [istivə:nətnun] “CD”, شَحْن [şəhnun] “adaptor”, إِسْتِمَارَة [istimə:ratun] “blank”, مَفَاجِعَة [mufə:cə'ətnun] “sürpriz”, مَحْمُول [məhmu:lun] “telefon” kimi yüzlərlə söz ədəbi dilə müxtəlif ərəb ləhcələrindən daxil olmuşdur. Bəzən bu prosesdə əcnəbi əsilli sözlər müəyyən ləhcələrin vasitəsilə ədəbi dilə keçmişdir. Məsələn: كُولُونِيَا [ku:lu:niyə:] “odekolon”, بُلُوفَر [blu:fər] “jaket”, بَاسْبُور [bə:sbu:r] “passport”, تِلْفُون [tilfu:nun] “telefon”, شَمْبُو [şəmbu:] “şampun”, فِيلْم [fi:lmun] “film”, زِكْزَاك [zikzə:kun] “ziq-zaq”, سِجَارَة [si:cə:ratun] “siqaret”, كَرْفَاتَة [krəfə:tətnun] “qalstuk”, və s. (1; 14; 15).

Ədəbi dil lüğətinin dialektlər hesabına inkişafında və zənginləşməsində bu və ya digər dialektin nümayəndəsi olan alimlərin, yazarların, şairlərin, ədiblərin, publisistlərin böyük təsiri vardır. Müasir ərəb dilində bu gün ədəbi dilin tərkib hissəsi kimi işlənən çox söz vardır ki, bu sözlər vaxtilə ləhcələrdən kənara çıxmadıqları halda, Taha Hüseyn, Mahmud Teymur, İdris, Reyhani, və digər ərəb yazarları bunları öz əsərlərində işlədərək canlandırmış, onlara ümumxalq koloriti vermiş və dilin lüğət tərkibinə daxil etmişdir. Beləliklə, dildə individual stilistik neologizmlər meydana gəlmişdir. Onların vasitəsilə - müəyyən stilistik məqsədlər üçün bu və ya digər yazıçılar tərəfindən dilə daxil olmuş stilistik neologizmlər vardır ki, bunlar müstəqil tədqiqat tələb edir. Bu cəhətdən qeyd etdiyimiz ərəb yazarlarının yaradıcılığının öyrənilməsi böyük maraq oyadır. Lakin bu heç də o demək deyildir ki, ləhcələrdən fushaya daxil olan neologizmlər təkcə dilin bədii üslubuna aiddir. Belə ki, ədəbi dil leksikası ümumxalq təsərrüfatı hesabına formalaşmış, heyvandarlıq, quşçuluq, toxumçuluq, əkiçilik, bağçılıq, üzümçülük, və s. sahələrə dair xeyli miqdarda termin materialı olan peşə və sənət bildirən leksik vahidlərlə doludur. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, dialekt və ləhcələrdən söz almaqda ciddi ehtiyatlılıq tələb olunur. Çünki ləhcələrdə işlənən hər sözü fushaya gətirmək dilin inkişafına çox mənfə bir təsir göstərmiş olar.

Leksik yolla söz yaradıcılığı prosesində fonetik tərkibin dəyişməsi yolu ilə söz artımı ərəb dilində hər bir dövr üçün xarakterik bir hadisədir. Ümumiyyətlə, səs tərkibində dəyişiklik əmələ gəlməklə yeni sözlərin yaranması ta qədim zamanlardan bəri ərəb dili söz yaradıcılığı prosesində mühüm əhəmiyyətə malik olmuşdur. Lakin müasir dövrdə dildə bu prosesə çox nadir hallarda rast gəlmək mümkündür. Ərəb dilinin lüğət tərkibində dörd kök samitli neologizmlərə də təsadüf etmək mümkündür ki, onlar fonetik tərkibin dəyişməsi ilə meydana gəlmişdir. Dilin lüğət tərkibində dörd kök samitli neologizmlərə də təsadüf etmək mümkündür ki, onlar fonetik tərkibin dəyişməsi ilə meydana gəlmişdir.

Dildə əvvəldən mövcud olan علم [ʿa:limun] “alim”, إعلام [iʿlə:mun] “informasiya”, تعليم [təʿli:mun] “tədris, təlim”, تعليمات [təʿli:mə:tun] “təlimat, göstərişlər”, عالم [ʿa:ləmun] “yer üzü, kainat”, عالمية [ʿa:ləmiyyə:tun] “dünyəvilik”, علامة [ʿalə:mə:tun] “nişan, əlamət”, علم [ʿaləmun] “bayraq”, معلم [muʿallimun] “müəllim”, معلمة [məʿləmə:tun] “ensiklopediya”, معلوم [məʿlu:mun] “məlum”, və s. sözlərindən sonra, onların kök samitlərinə fonetik dəyişiklik etməklə, yəni əlavə səs və hərf əlavə etməklə neologizm meydana gəlir. Bir sözlə desək, ərəb dilində علم üçköksamitli sözə و hərfi əlavə edilərək ondan dördsamitli عَوْلَمَة [ʿavləmə:tun] “qloballaşma” (4; 13) mənalı yeni bir söz əmələ gəlmişdir. Ərəblər bu yeni sözün izahını جَعَلَ الشَّيْءَ عَالَمِيًّا (hər fən: nəyisə dünyəviləşdirmək) kimi ifadə edirlər. Elmi ədəbiyyatlarda XX əsrin ikinci yarısından etibarən dünya miqyasında baş verən fundamental prosesləri izah etmək üçün “qloballaşma” (fr. qlobal – ümumi, lat. qlobus – kürə) terminindən ilk dəfə 1967-ci ildə istifadə edildiyi bildirilir. Müasir anlamda termin kimi isə “qloballaşma” 1980-ci illərin ortalarında dövrüyyəyə buraxılmış və intellektual elita tərəfindən qəbul olunmuşdur (14). Ərəb mətbuatında, o cümlədən internet sahifələrində bu sözə tez-tez rast gəlinir. Məsələn:

إن الخوف من الإرهاب قد يؤدي إلى ضيق الشرايين الرئيسية للوعلة

“Terrorizm qorxusu qloballaşmanın əsas damarlarının sıxılmasına gətirib çıxara bilər” (15).

Ərəb dilində birləşmə şəklində olan neologizmlərə gəlcincə, onların əksəriyyətini müxtəlif dillərdən ərəb dilinə kalka üsulu ilə daxil olmuş sözlər təşkil edir. Dilin lüğət tərkibinin leksik-semantik tərkibinin zənginləşdirilməsində, o cümlədən söz yaradıcılığı prosesində mühüm rol oynayan vasitələrdən biri də kalkaetmə hesab olunur. Tərcümə prosesində yeni anlayış ifadə edən söz və ifadələr müqabilində ikinci dildə semantik motivasiya mövcud olduğu halda bunlar kalka edilir. Məsələn: مؤتمرات “audiokonfrans”, “videokonfrans”, مؤتمر مسموعة “مرئية” (9,165). Deməli, yeni anlayış və mənanın başqa dildə ifadəsi üçün onun özünün daxili struktur modelləri müəyyən edilmiş olur. Kalka üsulunun mahiyyəti haqqında dilçilik ədəbiyyatında müxtəlif fikirlər mövcuddur: «...Kalka sözün hissələr üzrə tərcümə edilib, sonra həmin hissələrin mexaniki surətdə birləşdirilməsidir» Bu yolla yeni termin yaradılarkən tərcümə olunan bu və ya digər söz, termin həmin dilə (tərcümə edilən dildə) eyni mənanı verən sözlərlə, sözdüzəldici şəkildə ifadə olunmalıdır. Buna görə də tərcümə olunan terminin, termin-söz birləşmələrinin tam qarşılığı göstərilməlidir. Əks halda onu kalka adlandırmaq olmaz. Təbiidir ki, kalka prosesində qarşılıqlı təsirdə olan dillərin quruluşunun yaxınlıq dərəcəsi, dilin lüğət tərkibinin, kalka edilən dildəki sözyaradıcılığı yollarının inkişaf dərəcəsi, kalkaetmənin baş verdiyi tarixi şərait və s. amillər mühüm rol oynayır. Demək, yeni yaranan hər bir kalka əlaqədar olduğu dilin uyğun sözləri ilə müqayisədə öz funksiyasını düzgün yerinə yetirməli və dildə işləklilik qazanmalıdır. Buna görə də tərcümə dəqiq olmalı, nəzərdə tutulan anlayışın əsas mahiyyətini ifadə etməlidir. Göründüyü kimi bu prosesdə dilin daxili materialı həlledici rol oynayır, sözlər dilin daxili imkanları

əsasında yaranır və başqa dilə məxsus sözlərin quruluşu kimi formalaşması nəticəsində yeni söz modeli yaranır (6, 86).

Müasir ərəb dilində uzlaşan təyini söz birləşməsi ilə ifadə olunan neologizmlərin də xüsusi yeri vardır. Qrammatik baxımdan bu birləşmələr isim sifət birləşməsidir. Belə ki, ərəb dilində sifətdən ibarət uzlaşan təyinlər aid olduqları, yəni təyin etdikləri isimdən bilavasitə sonra gəlib uzlaşan təyini söz birləşməsi əmələ gətirir. Təyinlər təyinlənənlə cins, hal, kəmiyyət, qeyri-müəyyənlik və ya müəyyənlikdə uzlaşır. Müəyyənlikdə olan ismin uzlaşan təyini də müəyyənlikdə olur. Uzlaşan təyinin müəyyənliyi yalnız morfoloji yolla – artiklın əlavəsi ilə bildirilir (2, 34-41). Məsələn: طيار كونيّ “avtopilot”, إستمقاء عامّ “referendum”, سيولة نقدية “nağd pul”, البنية “özübəşaldan maşın”, “kosmonavt”, شاحنة قلابة “robot”, إنسان آليّ “infrastruktur”, “tozsoran”, “مكنسة كهربائية”, خلاطة خرسانية “الوسائط المتعددة”, “kampus”, الحرم الجامعي “smartkart”, البطاقة الذكية “duti fri”, سوق حرة “multimedia”, “smartfon”, هاتف ذكي “saundtræk”, الموسيقى التصويرية “fastfud”, عنوان “تأهليلك ياستی”, الوسادة الهوائية “harddisk”, القرص الصلب “komp. anasəhifə”, “شبكة” “hidroakustik”, və s. Uzlaşan təyini söz birləşməsində eyni zamanda bir neçə uzlaşan təyin ola bilər. Yəni belə birləşmələr quruluşca iki və daha artıq sifətdən ibarətdir. Nəticədə təyinlər bir-birinin ardınca və ya aralarında bağlayıcısı ilə işlənmiş olar. Məsələn: لَوْحَةٌ بَلَاغٌ أَخِيرٌ وَنَهَائِيّ ultimatum, مصطلحات تجارية دولية “planšet”, “طُبْعَرَفِيَّةٌ مُسْنُوِيَّةٌ” “inkoterms (Ticarət terminlərinin təfsirinin beynəlxalq qaydaları)” və s (2, 620).

Ərəb dilində izafətlə ifadə olunan neologizmlər dilin lüğət tərkibini zənginləşdirən leksik birləşmələrin böyük bir hissəsini əhatə edir. İzafət isimlərin və yaxud isimləşdirilmiş olan hər hansı bir sözün yiyəlik halda bir-birlərinə birləşdirilməsi yolu ilə əldə edilmiş birləşmələr hesab olunur. Məşhur Azərbaycanlı ərəbşünas Ələsgər Məmmədov izafətin qrammatik xüsusiyyətləri barədə yazır: “Təyinlənən söz izafət tərkibində təyinlənməklə yanaşı, qrammatik müəyyənlik də kəsb etdiyi üçün tənvinə olub adlıqda [u], yiyəlikdə [i], təsirlikdə [ə] qəbul edir. Təyin daim yiyəlik halda olur. Müəyyənlikdə və ya qeyri-müəyyənlikdə olması isə cümlənin tələbindən asılıdır” (2, 58). Müəyyənlikdə ifadə olunan izafətlə verilən neologizmlərdə birləşmənin sonuncu sözü artıqlıq göstərilir. Məsələn: “metro”, يَوْمٌ قطار الأنفاق “kondisioner”, مُكَيَّفَةُ الْهَوَاءِ “innəqurasiya”, التَّنْصِيْبُ “yenidən qurma”, إعادة البناء “bodibildinq, ضاغط الغبار “solarium (dəri qaraldan aparat, maşın)”, حَمَامُ الشَّمْسِ, حَمَامُ الشَّمْسِ الصَّنَاعِيّ “kompressor”, “antiperespirant”, مانع التعرق “toster”, حَمَاصَةُ الْخَبْزِ “kursor”, مؤشر الفأرة “akselometr” (8, 42), “شبه ناقلات”, “yarımkeçirici”, və s.

İzafət birləşmələri bəzi hallarda izafət zənciri ilə, yəni çoxtərəfli izafətlə ifadə olunur. Burada hər sonra gələn isim özündən əvvəl gələn ismi yiyəlik halla təyin edir və ona qrammatik cəhətdən müəyyənlik vermiş olur. Habelə, ikitərəfli izafətdə olduğu kimi, birləşmənin sonuncu ismi qeyri-müəyyənlikdə də ola bilər: مَزْوَدٌ خِدْمَةٍ تخطيط صدى القلب “vebdizayn”, تصميم مواقع الانترنت “internet provayder”, الانترنت “exokardioqrafiya”, عنوان بروتوكول الإنترنت “aypi adres (internet şəbəkəsinə qoşulmuş

hər bir kompüterin rəqəmlərdən ibarət elektron ünvanı)”, “tender”, “تقديم عرض أسعار”, və s.

Bəzi hallarda isə leksik birləşmələrdən ibarət neologizmlər tərkibində uzlaşan təyinlər olan izafətlə, yəni qarışıq təyini söz birləşməsi ilə ifadə olunur. Məsələn: الله مدفع مضاد للدبابات, “avtomagistsral”, طريق المرور السريع, “fotokamera”, تصوير فتوغرافي, النظام العالمي, “dicey”, مقدم الاغاني المسجلة, “animasiya”, إعداد الرسوم المتحركة, “tankvuran top”, خدمة رسائل الوسائط المتعددة, “GSM (mobil əlaqə üçün global sistem)”, للمواصلات الجواله تحت الخضر, “MOSAD”, معهد الاستخبارات والمهمات الخاصة الاسرائيلية, “MMS”, “karvinq” والفواكه

Leksik yolla ifadə olunan söz birləşmələrindən ibarət neologizmlərin tərkibində bəzən ön qoşmalara da rast gəlmək mümkündür. Məsələn: تزلج على اللوح, “skeytbording”, خطر على الواردات, “radio ilə idarə olunan təyyarə”, طائرة بدون ربيبة, إيقاف السيارة في, “transarktik”, عبر المحيط المتجمد, “zenit topu”, مدفع مضاد للطائرات, “embarqo”, موقف, “parkinq”, قفز بالحبال, “hündürlükdən iplə tullanma, banci campinq”, (13; 15) və s.

Müasir ərəb dilinin inkişafında olduqca mühüm rolunu oynayan “Lisanul-Arab” jurnalının redaksiya heyəti bəzi terminoloji lüğətlərdə verilən sözlərin ərəbcə ifadəsində dəqiqliyə və yalnışlıqlara təsadüf edildiyini qeyd edirlər. Bu zaman onlar qeyd edilən sözün tərkibini açmaqla ərəbcəyə uyğunlaşdığını izah edərək, həmin sözlərin müəyyən ifadələrlə qarşılıqlı təklif edirlər. Məsələn: metereologiya termini hesab olunan bəzi neologizmlər o cümlədən, درجة حرارة متراكمة, “yığılmış temperatur” kimi mənaları bildiren bu birləşmədəki درجة sözünün həzf edilməsini və nəticədə متراكمة və ya تراكم حراري kimi, “aneroid (metal) barometr” sözünü isə ərəb dilində kimi işlədilməsini daha məqsədəuyğun hesab edirlər. Bəzən isə sözün ərəbcə qarşılığı verildikən, məzmun düzgün ifadə edilmədiyindən alınma sözün olduğu kimi, yəni هواء القطب الشمالي *arctic air* əvəzinə هواء اركتيك *arktik hava*, “avtomatik hava stansiyası” mənalı ifadəni bildirən محطة اوطوماتيكية əvəzinə محطة رصد جوية آلية (8, 197-201).

Hal-hazırda ərəblərin danışdığı dilində bəzi alınma leksik vahidlər dildə o qədər fəallaşmışdır ki, ərəb dilinin öz daxili bazası hesabına əmələ gəlmiş müəyyən sözə qoşularaq yeni söz birləşməsindən ibarət neologizm yaradır. Yəni, bu tip birləşmələrin tərkibindəki sözlərin bir hissəsi alınma, bir hissəsi isə ərəb əsilli söz olur və onlar əsasən ərəb cəmiyyətində zəruri olan informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının adlarını və müəyyən idman növlərini bildirən sözlərdən ibarətdir. Məsələn; قرص الفيديو “internet-biznes”, ممارسة أنشطة الاعمال من خلال الانترنت, “vebkamera”, كامرة شبكية, “DVD”, الرقمي متصفح الويب, “elektron poçt”, البريد الالكتروني, “internet eksplorer”, كشافة الانترنت, موقع, “flaşkart”, ذاكرة فلاش, “ralli yarışları”, سباقات رالى, “qolf”, لعبة الغولف, “brauzer”, آلة تصوير فتوغرافية, “spid xəstəliyi”, مرض الايدز, “funt-sterlinq”, جنيه استرليني, “sayt”, ويب “fotokamera”, تصميم مواقع الانترنت, “vebdizayn”, və s.

Ümumiyyətlə, ərəb dilinin lüğət tərkibində bir sıra sözlər ifadə etdiyi məzmununa görə öz yeniliyini itirməmiş olsa belə, formaca həmin sözlər dilin passiv bazasına

keçmiş və dildə həmin mənanı ifadə edən yeni sözlər meydana gəlmişdir. Yəni, bu gün ərəb dilində eyni məfhumu ifadə edən sinonim sözlərdən biri neologizm sayılsa da, digəri arxaizmlərdəndir. Məsəl üçün qeyd etmək olar ki, bu gün ədəbi dildə سینما [si:ni:mə:] “kino” sözü دار الخیالة [tilfizy:u:n] “televizor” sözü الشاشة الفضیة [mu:tu:si:kl] “motosiklet” sözü isə دراجة نارية ifadəsi əvəzinə işlədilir.

Söz yaradıcılığı sahəsində meydana gələn müxtəlifvariantlılıq haqqında İbrahim əs-Səmərainin fikirləri diqqəti cəlb edir. O, Avropa dillərindən qəbul edilən terminlərin düzgün, ərəb dilinin qrammatikasına uyğunlaşdırılmış formada işlədilməsi haqqında mülahizələrinin birində qeyd edir ki, fransız dilindən alınmış electronic sözü birləşmə tərkibində bəzi ərəb ölkələrində الآلة الالكترونیة, bəzi ərəb ölkələrində ikinci ek hərfi həzaf olunmaqla الآلة الالكترونیة kimi işlədilir (11, 157-212).

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Məmmədaliyev V. , Qaradağlı V. , Məlikov T. , Azərbaycanca-ərəbcə lüğət, Bakı 2012
2. Məmmədov Ə. C. , Ərəb dili (dərslük), Bakı, 1998
3. İlyas Karşı, Türkçe-arapça sözlük, İstanbul 2004
4. Serdar Mutçalı, Arapça-Türkçe sözlük, İstanbul 2012
5. Дотте Д. С. Вопросы заимствования и упорядочения иноязычных терминов и терминологических элементов. М. , 1982
6. Иванов В. В. Терминология и заимствования в современном китайском языке. М. , 1973
7. Мусаев К. М. Основные проблемы изучения лексики тюркских языков. СТ, 1978, №3
8. مجلة لسان العرب، العدد: الثالث والخمسون (53)، الرباط – حزيران 2002، ص242
9. مجلة لسان العرب، العدد: الرابع والخمسون (54)، الرباط – كانون الأول 2002، ص286
10. مجلة لسان العرب، العدد الخاص: 55 و 56، الرباط – كانون الأول 2003، ص460
11. ابراهيم السمراي، التطور اللغوي التاريخي، القاهرة 1966، ص216
12. المورد الوسيط، قاموس عربي – انكليزي، د. روى البعلبكي ومينر البعلبكي، بيروت 2008
13. <http://www.almaany.com/>
14. <http://ar.wikipedia.org>
15. <http://ru.glosbe.com>

XÜLASƏ

ƏRƏB DİLİNDƏ SÖZ VƏ SÖZ BİRLƏŞMƏLƏRİNDƏN İBARƏT NEOLOGİZMLƏRİN MEYDANA GƏLMƏSİ

Tarlan Paşa o. Məlikov

Ərəb dilində söz və söz birləşmələrindən ibarət neologizmlər yaranması, əsasən dilin daxili imkanları hesabına və alınma sözlər vasitəsilə həyata keçir. Bu neologizmlər leksik, semantik, morfoloji, sintaktik üsullarla meydana gəlir. Belə ki, dildə yeni formada və yeni məzmununda yaranmış sözlər müəyyən qrammatik qayda qanunlara tabe olur.

OVERVIEW

FORMATION OF NEOLOGISMS IN ARABIC LANGUAGE AS COMBINATIONS OF WORDS AND PHRASES

Tarlan Pasha Melikov

Neologisms creation of combinations of words and phrases in Arabic happens mainly through internal funds and borrowed words coming to life. These neologisms are coming from lexical, semantic, morphological, syntactic methods. These neologisms are coming from lexical, semantic, morphological, syntactic methods. So, words in the language created in a new form and new content are depend on some grammatical rules.

РЕЗЮМЕ

ОБРАЗОВАНИЕ НЕОЛОГИЗМОВ В АРАБСКОМ ЯЗЫКЕ, СОСТОЯЩИХ ИЗ СЛОВ И СЛОВСОЧЕТАНИЙ

Тарлан Паша Меликов

Образование неологизмов, состоящих из слов и словосочетаний в арабском языке, происходит за счет внутренних возможностей языка и заимствований из других языков. Эти неологизмы образуются лексическим, семантическим, морфологическим, синтаксическим способами. Таким образом, новые по форме и содержанию слова, образованные в языке, подчиняются определенным грамматическим нормам.

Çapa tövsiyə etdi: akademik V. M. Məmmədəliyev

MADDE KULLANIMI VE NEDEN OLDUĞU SOSYAL PROBLEMLERİ

Adil YILMAYAN

*BDU Sosyal İlimler ve
Psikoloji Fakültesi Doktorantı*

Anahtar Kelimeler: *Madde kullanımı, bağımlılık, sosyal problem*

Açar sözlər: *narkotik istifadəsi, asılılıq, sosial problem*

Ключевые слова: *употребление наркотиков, зависимость, социальная проблема*

Key Words: *Using Drugs, Addiction, Social Problem*

GİRİŞ

Bağımlılık kişide zamanla gelişir. Kişi önce *Bağımlılık Maddesi*ni dener, ardından düzenli kullanmaya başlar ve nihayetinde bağımlılık gelişir. *Madde Bağımlılığı*; belirli bir zevk duygusuna erişmek ya da mevcut sıkıntılarını gidermek adına, önüne geçilmez bir şekilde, kişinin bazı maddeleri sürekli olarak kullanmak isteğidir. Bu maddeleri kullanan kişide fizyolojik ve psikolojik bağımlılık oluşur ve bağımlılık kazanan kişi özgürlüğünü yitirip kullandığı maddenin hâkimiyetine girer. Bağımlılık Maddeleri, kullanan kişiye başlangıçta rahatlama ve zor bir durumda kolaylık getiriyor gibi gelse de daha sonra kişi maddeye değil, madde kişiye hükmetmeye başlar. Bunun akabinde bunlarda kişiler arası ilişkiler zarar görür, ilişki kurma ve geliştirme yeteneği azalır [1, s. 27-30].

Birçok ülkede, bilhassa endüstrileşmiş ülkelerde ve Türkiye'de 1960'lı yıllarından bu yana uyuşturucu madde kullanımında sürekli ve devamlı bir artış görülmektedir. Bu artışın özellikle gençler arasında yoğunluk kazandığı, uyuşturucu kullanım yaşının gittikçe küçüldüğü ve hatta 11-12 yaşlarına kadar indiği görülmektedir [2, s. 33]. Madde kullanımı bireyin tutum, davranışı ve de hisleri üstündeki yıkıcı etkileri nedeniyle bireyi seçtiği nesne karşısında biçare bir köle haline getirir. Toplum, her yönüyle bu hale gelen kişinin emek, güç ve katkılarında, daha da önemlisi varlık olarak bireyin kendisinden yoksun kalmaktadır. Dünyada bir çok ulusta, madde'nin etkisiyle geniş bir nüfus kesiminin sarsılmasıyla, bunların uğrayacağı mezkur kayıpların hangi boyutta olacağı anlaşılmaktadır [3, s. 80].

Bu makalede “*Madde Kullanımı ve Neden Olduğu Sosyal Problemler*” adına; Bağımlılık Maddeleri'nin toplumun hangi kesimi tarafından kullanıldığını, alkol ve uyuşturucu madde kullanımı üzerine ele alınan sosyolojik yaklaşımları inceleyip bu maddelerin kullanımından ortaya çıkan sosyal problemleri, yani suç, trafik kazaları, sağlık, ekonomik kayıplar ve ailesel problemler bağlamında incelenecek, dünyada ve

Türkiye'de madde kullanım yaygınlığı kısaca belirtilip bağımlılığı önlemek için çözüm önerileri sunulacaktır.

TERİM, TANIM ve TEMEL KAVRAMLAR

Şiddet; “Bir kişi ya da gruba karşı güç kullanılmasıdır. Bedensel, cinsel ya da ruhsal yaralanmaya yol açabilir. Vurmak, dövmek, tokat atmak, ısırarak, itmek, sıkıştırmak, bıçaklamak, ateş etmek gibi davranışlar şiddet içerisinde yer alır” şeklinde tanımlanır[4, s. 37].

Suç; “İçinde yaşanan toplumun normlarının dışına çıkan ve topluma zarar verdiği ya da tehlikeli olduğu kanun koyucular tarafından kabul edilen ve belirtilen eylemlerdir” [5, s. 16].

Sosyal problemler: *Sosyal problemler*, genel anlamda toplumun ekseri tarafından yadırganan, sürekliliğine tepki duyulan toplumsal içerikli problemlerdir. *Sapma* ise, toplumun ekserince onaylanmayan davranış kalıplarıdır. Her sapma davranışının bir sosyal problem olduğunu denilemez, ancak sosyal problemlerin birçoğunun içeriğinde sapan davranış vardır. Sapma, aynı zamanda bazı sosyal problemlere kaynak teşkil edebilmektedir. Sosyolojik imgelem sürecini *Bireysel Problemler* ile *Sosyal Problemler* arasında bir ayrım yaparak, bağlantıların görülebilmeye imkân sağlanmış olunur. **Bireysel Problemler;** bireyin içinde yaşadığı çevresi ve başka insanlarla olan ilişkilerinde yaşadığı sıkıntılardır. **Toplumsal Problemler** ise; bir bütün olarak tarihsel toplum, toplumsal ve tarihsel hayatın daha büyük yapılarını oluşturmak üzere iç içe girip birbirini etkileyen çeşitli çevreler ile ilgili sorunlardır[6, s. 125]. Son süreçte *sapmanın* bir kaynağı olarak *etiketleme* üzerinde çok fazla durulmaktadır. *Etiketleme Teorisi*, toplum bir davranış modelini olumsuz olarak değerlendirdiği ve ona *Sapan* olarak etiket eklediği zaman, insanların sapanlar haline geldiğini ileri sürer. Bazen bu resmi bir temel üzerinde yapılır, bazen de “Eğer eroin, kullanırsanız siz bir sapkınsınız.” diyen kanunun belirtmesi gibi daha gayri resmi bir temelde gerçekleşir. *Sapan Davranış*, kişinin yaşadığı toplumun bazı davranış tiplerini kabul edilebilir ve bazılarınıysa kabul edilemez olarak nitelemesiyle meydana gelir[7, s. 11]. Toplumlarda değiştikçe hangi davranışların sapan davranış olduğu da değişmektedir. Buna bağlı olarak etiketler de süreç içinde değişir. Bir toplumda etiketler değiştiği için herhangi bir sosyal durumun sosyal problem olarak algılanması da zamanla değişir. Nesnel sosyal problemler yoktur; onlar sadece tanımlandıkları veya etiketlendikleri şeklindeki gerçek haline gelirler [8, s. 13].

Sağlıkta Sosyal Problemler: Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ): “Sağlık, yalnızca hastalıkların olmayışı değil; fiziksel, mental ve sosyal yönden tam iyilik halidir” şeklinde tanımlanır; sağlık ve hastalık kavramının psikolojik, fiziksel, mental pek çok yönüne vurgu vardır. Bunlar bireysel, psikolojik amiller tarafından etkilendiği gibi sosyal etkenler tarafından da belirlenir. Sosyo-kültürel faktörler pek çok *Sağlık Problemi*ne sebep olabilir[9, s. 99-109].

MADDE KULLANIMINA, BAĞIMLILIĞA NEDEN OLAN FAKTÖRLER

Madde Bağımlılığına birçok faktör bir arada neden olmaktadır. Kalıtım, biyolojik, kişilik, ekonomik ve sosyal etkenler bunlardan bazılarıdır. Sayılan tüm bu etkenler bağımlı kişilerde sıklıkla gözlenmiştir[10, s. 14; 11, s. 60].

a)Kalıtımla ilgili Faktörler: Alkol bağımlılığının kalıtsal etkenler ile ilişkisi olduğuna dair ciddi veriler vardır. Bu veriler ikizler ve evlat edinme üzerine yapılan çalışmalarla ile doğrulanmıştır. Ancak diğer uyuşturucu maddeyi kötüye kullanımında ya da bağımlılıklarının gelişiminde kalıtsal etkenlerin rolü üstüne yeterli bilgiler yoktur. Madde kullanan kişilerin ailelerinde de madde kullanımının sık olduğu bilinmektedir. Ancak bu veri, madde kullananların çocuklarında da madde kullanımının olmasının nedenlerini genetik teoriler ile açıklayamaz. Çünkü aile biçimleri ve aileden öğrenmenin de genetik etkenler dışında ayrı bir etken olduğu ve hangi etkenin bireyin madde kullanımına yol açtığı bilinemez. Bu nedenler ile genetik bir kod bulunamadığı takdirde, madde kullanmanın kalıtsal bir durum olduğu ileri sürülememektedir[12, s. 268- 269].

b)Psikolojik Etkenler: *Klasik psikodinamik* literatürde, temel problem olarak *Ego'nun* işlevlerindeki bozukluk incelenmiştir. En mühim amil olan *Ego Gücsüzlüğü*, bağımlılık davranışının belirleyicisidir. Kişi çevresi ve nesnelerle gerçekçi, geçerli, tutarlı ve sürekli ilişkiler kuramaz ve gerçeği yaşamak, tanımak ve anlamaktan kaçınır. *Klasik Psikanaliz Ekolunun* temelini atan Freud'a göre bağımlılık, psikoseksüel gelişim dönemlerinden biri olan *Oral Dönem*de oluşan sorunlar nedeniyle oluşmaktadır. Bunun neticesi *Oral Kişilik Yapısı* gelişmektedir. Kişi geliştikçe ağız dönemine ilişkin nesneler yön ve biçim değiştirir. Su, süt ve anne memesi gibi nesneler çocukluk dönemimde doyum sağlarken, ileri yaşlarda sigara, alkol ve narkotik/ madde'ye dönüşür. Böylece sigara, alkol ve uyuşturucu doyum sağlama ve hazza ulaşma nesneleri olur. Alfred Adler ise, kişinin davranışlarını belirleyen *aşağılık duygusu* ve bütün kişiliğe hakim olduğu durumlarda ise *aşağılık kompleksidir*. Kişideki doğuştan sakatlıklar, sosyal ve iş yaşamında başarısızlıklar, karşı cins ile olan ilişkilerde yaşanan hayal kırıklıkları ve katı bir eğitim onda karmaşa oluşturur. Bu karmaşayı çözemeyip bu duygularla baş edemeyenler alkol, uyuşturucu maddelerle bu eksikliklerini kapatmaya çalışırlar. Özetle, psikoseksüel gelişim dönemlerinde eksikliği hissedilen güven ve sevgi eksikliğini, yetişkinlik döneminde yaşanan endişenin bastırılabilmesi ve bu duygu ile başa edebilmek için kişinin uyuşturucu maddelere yöneldiği görülür[12, s. 268].

c)Sosyokültürel Etkenler: İnsanlar, bedeni yapılarının doğal olarak madde'ye ihtiyacı olmadığından uyuşturucu madde bağımlısı olarak doğmazlar. Hayatlarının ilerleyen döneminde narkotik/ madde ile tanışır, onu kullanır ve belki de ömürboyu artık ondan ayrılamaz hale gelir[12, s. 269].

d)Problemlerden Uzaklaşmak İsteği: Kişilerin problemlerden uzaklaşma isteği, Madde Kullanımına neden olan bir diğer faktördür. İnsanlar, uyuşturucu madde kullanımı ve bağımlılığın getireceği yükler, ağır problemleri göz önüne almadan diğer sorunlardan uzaklaşmak ya da kaçmak amacı ile madde kullanımı tercih etmektedir.

Bu tercihin altında yatan önemli sebeplerden birisi, kişinin problemlerle başa çıkma melekесinin düşüklüğüdür. Yaşanan problem ve sıkıntılardan uzaklaşmak için başka bir tercihinin olmaması, kişiyi bu maddeleri kullanmaya sürüklemektedir[10, s. 14].

e)Risk Alıcı Davranışlar: *Uyuşturucu Madde Kullanımı*, birçok zararlarına karşılık kişilere çekici gelmektedir. *Madde Kullanımı* toplumun koyduğu kurallara karşı gelmektir. Bilhassa ergenlik döneminde gençler isyankâr olur, evde yaşanan problemlere isyankâr cevap verir, toplumun koyduğu kural ve sınırlara baş kaldırır. Eğer gizliden bile olsa, bu davranış şekli toplumun bazı üyeleri için kabul edilebilirse, bunun tekrarlanması ve yaşanması daha kolaylaşır. Bilakis toplum bunu reddeden ve de bir “karşıt değer”i mevzubahis ise, o davranışın ortaya çıkması düşük oranda olacaktır[11, s. 68].

f)Kolay Ulaşabilirlik Durumu: Bir çevrede bir maddenin bulunması, madde kullanımını arttıran bir faktördür. Bulunulan çevrede madde yoksa, o hiç bilemez, tanınsa da kullanma imkanı bulunmaz. Maddenin bulunmadığı bir yerde, madde bağımlılığı da olmayacaktır[11, s. 67].

g)Kabul Edilebilirlik Durumu: Bir toplumda madde kullanımı onaylanıyorsa, madde kullanıcı sayısı da artacaktır. Mevcut kullanıcılar, yeni başlayanlara bunun nasıl kullanıldığını öğretebilirler. Kullanmayan madde kullanmaya başlayarak, kullanan kişilerin grubuna girip sosyal kabul ve destek görmeye çalışacaktır. Bilhassa gençlik çağında, kişinin içinde yaşadığı çevrenin uyuşturucu maddelerle ilgili olarak geliştirdiği ve yerleştirdiği değerler, gençleri bu maddeleri kullanıp kullanmamasını etkilemektedir. Bir yerde eğer madde kullanmak onaylanır, kullanmamak ise korkaklık, tutuculuk şeklinde görülüp kullanmayanlar aşağılanır ise, o toplumda kullanım oranı yükselecektir. Çünkü gençler varlık, kişilik, üretkenliklerini bu maddeler vasıtasıyla ortaya koymak isteyeceklerdir[12, s. 269].

MADDE KULLANIMININ SOSYAL PROBLEMLERİ

1. Dünyada ve Türkiye'de Alkol ve Uyuşturucu Madde Kullanımının Yaygınlığı

Madde kullanımı ve bağımlılığı problemi son zamanlarda sadece Türkiye'de ve dünyada yaşanan bir sorun olmayıp insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahiptir. Kişi, çeşitli sebeplerle ruh sağlığını ve buna bağlı olarak hiss, tutum ve davranışını etkilemek ve değiştirmek üzere; bazen bilgi ve şuuruyla bazen de bunlar olmadan madde kullanmaya yönelir, böylece farklı bir hayat deneyimi geliştirir, bununla da yıllar sonra adı konulacak olan bir problemi oluşturur. Bu problemin gelişimi karşısında, bazı toplumlar ya da bir kesim buna tamamen karşı bir tavır geliştirirken, bazı toplum ya da toplum kesimlerinde madde kullanımı hayati ve kültürel bir gereklilik gibi algılanmıştır. Örn: Hammurabi yasalarından IV. Murat'a, Hippi alt-kültüründen Post-Modernist yaşam kabullerine kadar madde kullanmaya dair farklı kabul ve endişelerin, gerek ferd ve gerekse toplum yaşamını şekillendirdiği görülmektedir. Bu bağlamda çağımızın en önemli problemi olarak tanımlanan madde kullanım ve bağımlılığı, dünyadaki tüm toplum ve ulusları tesiri altında tutmakta ve devletten devlete ortaklaşmış tedbir ve politikaların öncelikli mevzusu haline gelmektedir[3, s. 80].

a)Dünyada Alkol ve Uyuşturucu Madde Kullanımı

Dünyanın en eski kayıtlarında bile *Uyuşturucu Madde Kullanımı*na ilişkin veriler görülmüştür. Önceleri bunların geleneksel kullanım kapsamında olması, bazı ayinlerde kullanılması ciddi problemlere yol açmamıştır. Ancak sonraları uyuşturucu maddeler giderek yaygınlaşmış, ardından bir tür ticari meta haline gelmesiyle, uyuşturucu dünyanın bütün ülkelerini ilgilendiren bir problem halini almaya başlamıştır[11, s. 25]. Birleşmiş Milletler Uyuşturucu ve Suçla Mücadele Birimi'nin (UNODC) verilerine göre, Dünyada *uyuşturucu kullananların* sayısı 2004 yılında 185 milyon (dünya nüfusunun % 3 ü), 2007 yılında ise 200 milyon (dünya nüfusunun % 3,08 ü) şeklinde tespit edilmiştir[13, s. 46]. Global uyuşturucu kullanım eğilimlerinin izlediği seyre bakıldığında ise, kullanıcı sayısının son 15 yıldır düzenli olarak arttığı ve özellikle 2003-2004 döneminde oransal olarak büyük bir artış gözlemlenmektedir. Madde türlerine göre tüketim eğilimleri incelendiğinde, *esrar kullanıcıları* sayısında sürekli bir artış olduğu; afyon, eroin ve kokain kullanıcılarının sayılarında çok hafif bir artış olduğu, ecstasy ve amfetamin tipi uyuşturucu kullanıcı sayılarında ise bir önceki yıldaki UNODC verilerinden daha aşağı olduğu görülmektedir[2, s. 117].

En yaygın madde kullanımı Amerika Birleşik Devletleri'ndedir. Yapılan araştırmalarda yaşam boyu en az bir kez madde kullananların oranı % 37; öğrenciler arasında alkol dışı bir maddeyi en az bir kez kullananların oranı % 30, alkol ve esrar dışındaki maddeleri kullanma oranı ise % 16 olarak bulunmuştur. En sık kullanılan madde esrar olup, ikinci sırada kokain yer almaktadır. ABD'de 1. 4 milyon kişinin kokain kullandığı bildirilmiş, gençler arasında LSD ve esrar kullanımında bir artış, alkol kullanımında ise bir düşüş bildirilmektedir. Amerikalıların % 9'unun yaşamları boyunca en az bir kez eroin kullandığı görülmüştür. Avrupa'da bu oranlar azalmakla birlikte yine de yüksek olduğu gözlenmektedir. İsviçre, Avrupa'da en yaygın uyuşturucu madde kullanımının olduğu ülke olup herhangi bir uyuşturucu maddeyi yaşamında en az bir kez kullanma oranı % 21'dir. Hollanda'da öğrencilerde hayat boyu prevalans esrar kullanım oranı % 40, kokain % 2. 5, amfetamin % 2. 5, eroin % 0. 9'dur. İrlanda'da herhangi bir uyuşturucu madde kullanım oranı % 21'dir. Norveç'te hayat boyu prevalans esrar kullanım oranı % 20. 4, opivatlar % 2. 5, uçucular % 5. 8'dir. Uyuşturucu Batıdan Çin'e gelmiştir. Batıda eroinin bağımlılık yapma konusu tartışıldığı dönemlerde, Çin'de yüz binlerce insanın bağımlı olduğu, daha sonra bu maddelere karşı bir savaş açan Çin *Bağımlıları* idam yoluna gitmiş ve bu dönemde binlerce insan idam edilmiştir. Afganistan, Pakistan ve İran gibi ülkelerde bu madde bitkilerinin ekimi ve üretimi yapılmaktadır. Bu ülkeler uyuşturucu ticaretinden önemli bir ekonomik gelir elde etmelerine karşılık, giderek kendi ülkelerinde de bu sorunu yaşadıkları görülmektedir[10, s. 26; 11, s. 80-81].

b)Türkiye'de Alkol ve Uyuşturucu Madde Kullanımı

Türkiye'de bu konuda yapılan çalışmalardan olarak: Trakya Üniversitesi öğrencilerinde yapılan bir araştırmada her akşam alkol kullananların oranı % 2. 4; Lise öğrencilerinde alkolle tanışma oranını araştıran bir başka çalışmada ise bu oran İstanbul'da % 34. 6, Burdur'da % 7. 6 olarak belirlemiştir. Alkollü içkileri sürekli

kullanıcıların oranı İstanbul'da % 4.9 olarak belirlemiştir[12, s. 260]. 2002 yılında, Aile ve Sosyal Araştırma Genel Müdürlüğü (ASAGEM) tarafından uyandırıcı kullanıcısının *genel nüfusta yaygınlığıyla ilgili* bir araştırma yapmış, bağımlılık yapan maddeleri kullanıcıların oranı % 0,3 ve hayatı boyunca bir kez kullanıcıların oranı % 1,3 tahmin edilmiştir[14]. UNODC tarafından yapılan aynı araştırmada, “gençler arasında ... yasadışı bağımlılık yapıcı ilaç” kullanım oranı Türkiye’de % 3 olarak bulunmuştur[15]. TBMM Araştırma Komisyonunca 2006 yılındaki araştırma raporunda son üç ay içerisinde uyandırıcı veya uyarıcı madde kullanan öğrencilerin oranı % 2,9 olarak belirlenmiştir[13, 46]. ESPAD (Avrupa Alkol Madde Okul Projesi) isimli araştırma birçok Avrupa ülkesinde aynı yöntemle yapılmış bir anket araştırmasıdır. Bu çalışmada herhangi bir maddeyi hayatında en az bir kez kullanan gençlerin oranı %7, esrar kullanım oranı % 4, ucu madde kullanım oranı ise %3.8 olarak belirlenmiştir. Ayrıca uyandırıcı madde kullanımının Ankara, İzmir, İstanbul gibi büyük illerde yaygınlaştığı gözlenmektedir. Ve yine, Diyarbakır ve Van gibi doğu illerinde tedavi için başvuran bağımlı sayısı gittikçe arttığı ve bunların verdiği bilgiler bu bölgelerde yaygınlık oranının artmakta olduğuna işaret etmektedir[12, s. 260].

2. Alkol ve Uyandırıcı Madde Kullanımında Risk Grupları

Bugüne kadar madde bağımlılığı ile ilgili yapılan çalışmalarda ailenin, sosyoekonomik durumun, genetik etkenlerin, kişilik özelliklerinin önemli birer etken olduğu gösterilmiştir. Bu konularla ilgili Türkiye’de yapılan çalışmaların sonucu aşağıda verilmiştir.

a)Cinsiyet: Türkiye’de yapılan araştırmalarda erkeklerin daha çok alkol ve uyandırıcı madde kullandıkları ortaya çıkmaktadır. Buna göre madde kullanıcıların % 3’ünün kadın; %97’sinin ise erkek olduğu görülmektedir[16]. Yapılan okul anket çalışmalarında, alkol ve madde kullanan erkek öğrenci oranının kız öğrencilerden iki kat daha fazla olduğu görülmektedir. Bir diğer çalışmada ise, Uyandırıcı kullanımı konusunda kız ve erkek öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık görülmediği belirtilmektedir[10, s. 11; 17, s. 137].

b)Yaş Grupları: Kullanılan maddelerin cinsine göre, madde kullanmaya başlama yaşı ve kullanıcı yaşlarının değişkenlik gösterdiği gözlenmiştir. *Esrar* için geniş bir yaş aralığı söz konusu olup kullanıcıların önemli bir kısmının orta yaş grubunda olduğu, esrar kullanıcıların yaşları *Eroin* kullanıcılara göre daha düşük olduğu, *Hap* kullanıcıların daha çok 25 yaş altındaki gruptan olduğu, tüm bölgelerde hap ve esrar kullanmaya başlama yaşının 16-17 olduğu değerlendirilmiştir. *Ucu Madde Kullanımının* 10 yaşına kadar indiği, genel yaş aralığı ise 12-18 olarak gözlemlenmektedir. Her yaş grubunda *Eroin* kullanımı olabildiği gibi, çoğunlukla 20 yaş üstünde kullanıldığı ve bilhassa 25-35 yaş grubunda daha yaygın olduğu belirtilmiştir[18, s. 22]. *Gençlik Dönemi*, Özellikle bir gruba ait olabilme, kendini kanıtlama isteği, yenilik arayışları ve büyüklere karşı gelme gibi duyguların yoğun olarak yaşandığı bu dönemde arkadaş çevresinden de kolayca etkilenmek suretiyle uyandırıcı maddelere alışmaktadır. Madde kullanmaya başlama yaşı dikkate

alındığında; % 56'lık bir oranla 15-24 yaş grubu olup aşağıya doğru iniş olduğu görülmektedir[16; 19, s. 41].

c)Aile İlişkileri: Ailenin ve aile özelliklerinin alkol ve uyuşturucu kullanımında önemli bir yeri vardır. Hususen aile içi iletişim ortamı bozuk olan, boşanmış veya ayrı yaşayan ailelerin çocuklarında alkol ve uyuşturucu madde kullanım oranının daha yüksek olduğu gözlenmiştir. Bazı çalışmalarda madde kullanan kişilerin babalarında daha sıklıkla yoğun alkol ya da madde kullanımı olduğu belirtilmiştir [10, s. 12]. Alkolik kadınların 2/3'si; çoğunluğu *alkol problemli erkeklerle* evli olduğu ya da bir süre evlilik yapmış oldukları, % 25'in üstündeki oranda da bunların *alkolik babaları* olduğu görülmüştür [20, s. 116]. Kaçakçılık ve Organize Suçlarla Mücadele 2006 Raporu'na göre madde bağımlılarının % 66'sının bekar, % 32'sinin evli, % 2'sinin boşanmış olduğu görülmektedir [12, s. 266]. Uyuşturucu madde kullanan gençlerin ailelerinin: Ebeveynlerin birinin kaybı, baskıcı ve ilgisiz aile, aile içinde gencin özdeşim kurabileceği bir bireyin olmaması, aşırı koruyucu ve kollayıcı aile gibi benzer bazı özellikler görülmüştür[21, s. 14].

d)Sosyoekonomik Durum: Dünyada yapılmış çalışmalar uyuşturucu madde bağımlılığının daha çok, yoksul kesimlerde ve ekonomik yönden düşük gelir seviyesinde olanlarda olduğunu göstermiştir. Daha yüksek sosyoekonomik düzeyde olanlarda ise kullanım oranlarının düşüklüğü belirtilmiştir. Uyarıcı maddeler ve eğlence amaçlı kullanılan sentetik maddeler ise, yüksek sosyoekonomik kesim tarafından kullanılmaktadır[10, s. 11; 22, s. 21; 23, s. 6; 24, s. 85]

e)Eğitim Düzeyi: Alkol ve uyuşturucu madde kullananların eğitim düzeyleri çok farklılıklar göstermekte olup genel kanı alkol ve uyuşturucu madde kullananların eğitim düzeylerinin düşük olduğu yönündedir[18, s. 23]. Alkol ve madde bağımlılarından en kalabalık grubunu ilkokul mezunları oluşturmaktadır[25, s. 36]. Eğitim düzeylerine göre kullanım oranları: Okur-yazar olmayanlar arasında % 9, sadece okur-yazar olanlarda % 7, ilkokul mezunlarında % 48, ortaokul mezunlarında % 21, lise mezunlarında % 13, ön lisans ve lisans mezunlarında % 1'dir. Eğitim düzeyinin artışı ile madde kullanımı arasında ters bir ilişki olup eğitim düzeyi yükseldikçe bağımlılık oranının düştüğü görülür [16; 19, s. 43]. Bir çalışmaya katılan bağımlıların ekserisi eğitimsiz ve ilköğretim mezunları olduğu, bu durum daha önce yapılmış olan çalışmalarla benzerlik göstermektedir. Bu sonuçlar, eğitim düzeyinin düşük olmasının bağımlılık için zemin hazırladığı düşüncesini güçlendirmektedir[23, s. 6].

f)Diğer Kullanıcılar: Alkol ve uyuşturucu maddeler yukarıda sayılan değişkenlerin dışında, toplumda belirli bir kültürele sahip kesiminde düzeni protesto etmek amacı ile de kullanılmaktadır. Düzene karşı çıkma ve de uyum sağlamaya karşı direncin sembolü olarak uyuşturucu kullanımı seçilmiştir. Bu düşünce 1970'li yıllarda gelişen hippy akımının bir devamı olarak kabul edilebilir. Ayrıca, alkol ve uyuşturucu kullanımının üretkenliği arttırdığının kabulü ve sahne performans anksiyetesini de bu maddeler ile giderebilme imkânı; birçok sanat çevresinde bu maddelerin rağbet görmesini ve sanatçılar arasında kullanımını arttırmaktadır[10, s. 13].

3. Alkol ve Uyuşturucu Madde Kullanımının Toplumsal Sonuçları

Alkol ve madde bağımlılığı kişiye, ailesine ve topluma zarar veren mühim bir halk sağlığı ve bir sosyal problemdir. Bunlar kişilerde yaptığı ağır ruhi ve bedeni hastalıklar yanında, kişiler arası ilişkilerin bozulmasında, çocukların olumsuz yönde etkilenmelerinde, aile içi çatışma ve gerginliklerin artmasında, boşanmada, çeşitli ekonomik kayıplarda, yasal ve toplumsal problemlerde, iş ve trafik kazalarında, yaralama, ölüm ve öldürmelerde en başta gelen sorumludur. Burada *Alkol ve Uyuşturucu Madde Kullanımının* sebep olduğu problemlerden; sağlık problemleri, ekonomik kayıplar ve ailevi problemler, trafik kazaları ve suçlar ele alınacaktır[12, s. 274].

a)Sağlık Problemleri: *Uyuşturucu Bağımlılığı*, kullanan kişinin sağlık, ruhsal durumları ile birçok aile üyeleri üzerinde ağır tesirler bırakır. Her yıl % 30 intihar alkoliklerde gerçekleşmektedir. Alkol problemi olanlar arasında, çocuk ve eşlerin istismarı ile aile içi şiddet olayları oldukça fazladır. Alkol, birçok doğum anomalilerinin ana nedeni olup her 400 yeni doğan bebekten yaklaşık biri kusurlu doğmaktadır. Bağımlı Anneler'in HIV virüsüne yakalanma riski çok yüksek olup bu virüsü fetüsüne de bulaştırır. Aynı şekilde bu anneler *ölümcül uyuşturucu sendromu*'ndan zarar gören bebeklere de sahip olurlar. Bağımlıların kazalarda meydana gelen yaralanmaları, solunum sistemi enfeksiyonları, kan dolaşımı bozuklukları ve kronik yorgunluk en sık görülen problemleridir. Diğer bir problem ise, uyuşturucu bağımlılarında görülen, alkol ve diğer uyuşturucuların karıştırılarak ya da yüksek dozlarda kullanılmasından kaynaklı koma, ölüm ve diğer bedeni bozuklukların görülmesidir[26, s. 65- 66].

b)Ekonomik Kayıplar: İş yerinde uyuşturucu kullanımı iş dünyasında ciddi problemlere yol açmakta vede önemli ekonomik kayıplara neden olmaktadır. Uyuşturucu bağımlılarının iş devamsızlıkları diğer çalışanlara göre iki kat daha fazladır. Uyuşturucu kullanımı üretimin gecikmesi veya zarar görmesine, kalitesiz üretimlere ve verimin küçülmesine neden olmaktadır [26, s. 65- 66]. Çalışmayan bağımlılar, arkadaş ve ailelerinden sağladıkları yardımla geçinmektedirler. Ayrıca, bunlardan erkek kullanıcılar hırsızlık, madde satışı gibi işlere bulaşmakta, kadınlar ise fahişelik yaparak geçimlerini sağladıkları görülmektedir[18, s. 23].

c)Ailevi Problemler: Ailenin bir üyesi madde kullanmaya başladığında, bu aile içinde ciddi problemler yaşanmasına neden olmaktadır. Madde kullanan kişinin eve istenmeyen arkadaşları getirmesi ya da onlarla arkadaşlık etmesi ev içinde sürekli bir çatışmanın yaşanmasına sebep olmaktadır. Ayrıca hırsızlık yapması gibi suça yönelik davranışların varlığı, ailenin toplumla ilişkilerinin etkilenmesine ve onların da giderek toplumdan soyutlanmaları sonucunu doğurmaktadır. Bağımlının çeşitli nedenlerle aileye yalan söylemesi, aile bireylerine yönelik saldırgan davranışlarda bulunması, sonuçta ailenin baskıcı tutumu aile içinde gittikçe derinleşen yaralar açmaktadır.

Bağımlılık evliliği birçok yönden etkilemektedir. Bağımlı bir kişinin varlığı ile birlikte, evlilik içinde beklenen rollerde farklılıklar ortaya çıkmakta ve aile içinde yeniden yapılanma meydana gelmektedir. Ailenin korunmasından, çocuklara ilişkin sorumluluk ve ödevlere kadar, kısacası sistemin devamını sağlamaya yönelik birçok

görev eşe devredilmiş olmaktadır[11, s. 133-134]. Alkolik kocada cinsel güçsüzlük oluşur, kendine güveni sarsılır, önderlik ve sorunları çözme yetisi kalkar. Karısı ve çocukları tarafından eleştirilir, yerilir, suçlanır, aşağılanır. Alkoliklerin eşinde; psikonörotik, psikosomatik bozukluklar ve alkolizm oranı yükselir. Kıskançlık, aldatılma, tartışma, kavga, yaralama ve öldürmeler görülür. Kıskançlık ve aldatılma kuşkuları sanrıya (hezeyan) dönüşerek yaralama ve öldürmeler de görülebilir. Esrar, LSD, eroin kullananlar ise geleneksel aile yapısının dışında, değişik, çarpık bir yaşam sürerler. Alkolik ana-baba da çocuklarına karşı cinsel eğilim ve saldırılar, genel topluma göre daha yüksektir. Alkol bağımlıları arasında aile içi şiddet ve boşanma oranlarında yükselme oluşur[11, s. 133-134].

d)Trafik Kazaları: Avrupa Birliğinde araç sürücüsü nüfusunun küçük bir yüzdesi (yüzde 5 veya daha düşük) her an alkolün etkisi olan: kişinin muhakeme gücünü bozup araba kullanma becerisini azaltması, uyanık kalma kapasitesinde ve reflekslerde azalmanın meydana gelmesi yada taşkın hareket etme sonucu oluşan trafik kazalarından kaynaklı ciddi ve ölümcül hasarların yaklaşık %20'sine neden olmaktadır. Bu kazalarda diğer uyuşturucuların rolü de bulunmaktadır[12, s. 276].

e)Suç İşlemeler: *Madde Bağımlılarının* sık sık suç işlemesi *Uyuşturucu Kullanımı* ile *Suç* arasında yoğun bir ilişkinin varlığını belirtir. Ayrıca madde kullanan kişilerin diğer kişilere göre daha fazla suç işlemesi de bunu ispatlar. Bir çalışmada madde bağımlıları işledikleri suç oranı % 77 olarak belirtilir. Madde Bağımlılarının işledikleri bu suçların % 51'i uyuşturucu madde bulundurma suçu, geri kalanı ise ihtiyaçları için uyuşturucu taşıma, hırsızlık, yaralama gibi suçlar olduğu görülmektedir. Görülüyor ki, madde bağımlılarında suç işleme oranı çok yüksek ve bu da büyük bir toplumsal problemler[10, s. 23-24; 12, s. 275].

SONUÇ

Uyuşturucu Problemi ABD ve Avrupa ülkeleri ile karşılaştırıldığında Türkiye'de çok ileri boyutlarda olmamakla beraber hızlı bir artış içindedir. Türkiye'deki bu artış hızı, ileride büyük *Sosyal Problemlere* neden alacaktır. Türkiye'nin henüz yapabileceği bir şeyleri vardır. Önleme anlamında *Uyuşturucu Kullanımının bu Sosyal Problemine* karşı;1-Başarılı bir müdahale yapılması artış oranını durdurabilecek, 2-Ülke genelinde özellikle okullarda halk sağlığı eğitimleriyle oluşabilecek *Sosyal Problemlerin* önüne geçebilecektir.

KAYNAKLAR

- 1-Tuzcular, E. , (1999) Zararlı Alışkanlıklar ve Etkin Kurtulma Yöntemleri, 1. Baskı Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul.
- 2- T. C. İçişleri Bakanlığı Emniyet Genel Müdürlüğü Kaçakçılık ve Organize Suçlarla Mücadele Daire Başkanlığı 2005 Raporu, Ankara, 2005.
- 3-Doğan, Y. B. , (2001) Madde Kullanımı ve Bağımlılığı, Aile ve Toplum Dergisi,Yorum Matbaacılık, C:1, Sayı: 4, Ankara.
- 4- TURHANA, E. , İNANDI, T. , ÖZERB, C. , AKOĞLUC, S. , (2011) Üniversite öğrencilerinde madde kullanımı, şiddet ve bazı psikolojik özellikler. Sorumlu Yazar: Ebru Turhan, Türkiye Halk Sağlığı Dergisi, 9(1).
- 5- ALPAY, N. , KARAMUSTAFAOĞLU, N. , KÜKÜRT, R. , Madde Bağımlılarında Suç. Düşünen Adam; 1995, 8 (2).
- 6-Wallance, Ruth, Wolf, Alison Çağdaş Sosyoloji Kuramları, Çev: Leyla Elburuz, Rami Ayas, İzmir, 2004, 125.
- 7- Poplin, Dennis E. , Social Problems, Scott, Foresman and Company, Glenview, Illinois, 1978, s. 11.
- 8- Leon-Guerrero, AnnaSocial Problems: community, policy, and social action, Thousand Oaks : Pine Forge Press, 2005, s. 13.
- 9- GÜÇLÜ, S. , ÖZTÜRK, A. , BAYGAL, A. , vd. , (2009) Sosyal Problemler Sosyolojisi: Sosyoloji ve sosyal problemler. Bölüm: 1, Editör: Nurşen ADAK vd. , Desen Ofset A. Ş. Ankara.
- 10-Türkiye Genç İşadamları Demeği, 2000'li Yıllara Doğru Türkiye'nin Önde Gelen Sorunlarına Yaklaşımlar, Simge Ofis Matbaacılık, Aralık, 1996.
- 11-ÖGEL, K. , (2001a) İnsan, Yaşam ve Bağımlılık, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul.
- 12-GÜÇLÜ, S. , ÖZTÜRK, A. , BAYGAL, A. , vd. , (2009) Sosyal Problemler Sosyolojisi: Alkol ve Uyuşturucu Madde Bağımlılığı: Bölüm: 9, Azize Baygal, Editör: Nurşen ADAK, Desen Ofset A. Ş. Ankara.
- 13- ÇALI, H. H. , (2012)Türkiye’de Kentsel Mekânda Mağdursuz Suç Örneği Olarak “Uyuşturucu ve Uyarıcı Madde Kullanma”. Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 16(1).
- 14- TUBİM (2011b). “Türkiye’de Uyuşturucu Kullanımı”, http://www.tubim.gov.tr/Dosyalar/istatistik/genel_nufus.pdf (Erişim Tarihi: 12. 10. 2015).
- 15-Sağlık Bakanlığı (2011a), “Alkol dışı madde bağımlılığı ile mücadele ve önlem çalışmaları”, <http://www.madde.gov.tr/index.php/uyusturucu-maddeler/40-alkol-ds-maddebagmlg-ile-muecadele-ve-oenleme-calsmalar> (Erişim Tarihi: 12. 10. 2015).
- 16-www.tubim.gov.tr (Erişim Tarihi: 12. 10. 2015).

17- ÖZMEN, F. , KUBANÇ, Y. 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

18-ÖGEL, K. , (2001b)Türkiye'de Madde Bağımlılığı, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul.

19- T. C. İçişleri Bakanlığı Kaçakçılık ve Organize Suçlarla Mücadele Daire Başkanlığı, 1998; s. 41.

20-ATABEK, E. , (1982) Alkol ve İnsan. Kelebek Yayınları, İstanbul.

21-SADIÇ, A. , (2001) Köy Hizmetleri Anadolu Lisesi'inde Madde Bağımlılığı Konusunda Bilgi, Tutum, Davranış Düzeyinin Ölçülmesi. Marmara Üniversitesi Sağlık Eğitim Fakültesi, Bitirme Tezi, İstanbul.

22- ÖGEL, K. , TANER, S. , EKE, C. Y. , (2006) Onuncu Sınıf Öğrencileri Arasında Tütün, Alkol Ve Madde Kullanım Yaygınlığı: İstanbul Örnekleme. Bağımlılık Dergisi, C:7, Sayı:1, s. 18-23

23- ASAN, Ö. , TIKIR, B. , OKAY, İ. T. , GÖKA, E. , (2015) Bir AMATEM Birimine Başvuran Alkol ve Madde Kullanım Bozukluğu olan Hastaların Sosyodemografik ve Klinik Özellikleri. C:16, Sayı: 1

24- İÇLİ, T. , (1984) Uyuşturucu Madde bağımlıları ile Sosyolojik Bir Çalışma. H. Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi, 02/02/1984.

25-T. C. İçişleri Bakanlığı Emniyet Genel Müdürlüğü Kaçakçılık İstihbarat Hareket Daire Başkanlığı, Uyuşturucu Olayları Genel Değerlendirmesi, Ankara, 1995.

26-Parillo, Vincent N; Stimson, John; Stimson, Ardyth, Contemporary Social Problems, Third Edition, Allyn and Bacon, Boston London, 1996, p. 65

ÖZET

Birçok ülkede, bilhassa endüstrileşmiş ülkelerde ve Türkiye'de 1960'lı yıllarından bu yana uyuşturucu madde kullanımında sürekli ve devamlı bir artış görülmektedir. Bu artışın özellikle gençler arasında yoğunluk kazandığı, uyuşturucu kullanım yaşının gittikçe küçüldüğü ve hatta 11-12 yaşlarına kadar indiği görülmektedir. *Uyuşturucu kullanımı birçok önemli Sosyal Problemlerden* olan; kişisel sağlık problemleri, altüst olmuş ailevi ve kariyer hayatı, işletmeler ve bireyler için büyük ekonomik kayıplar, binlerce ölümün acımasız gerçekliği, milyonlarca kişisel yaralanmalar, uyuşturucuya bağlı kazaların neden olduğu milyarlarca mal kaybı, organize suç için karlı bir yasadışı piyasa oluşmasına kaynaklık etmektedir. Bu makalede Uyuşturucu kullanımıyla oluşabilecek Sosyal Problemlere dikkat çekip devlet kurumlarının tezden gerekli tedbirlerin almasını sağlamaktır. Kısaca, Türkiye bu konuda geç kalmış görünse bile, probleme yönelik yapılabilecek bir çok imkân ve fırsat kaçmamıştır.

XÜLASƏ

Bir çox ölkələrdə, ələlxüsus sənayeləşmiş ölkələrdə və Türkiyədə 1960-cı illərdən etibarən narkotik maddələrin istifadəsində durmadan artım müşahidə olunmaqdadır. Son illərdə bu artımın xüsusilə gənclərin arasında geniş yayılması, narkotik vasitələrin istifadəçisinin yaşının getdikcə azalması və hətta 11-12 yaşlarına qədər enməsi xarakterikdir. Narkotik vasitələrin istifadəsi çox mühüm sosial problemlərdən olan: sağlqla bağlı problemlərin, ailə və karyeradakı problemlərin, iqtisadi itkilərin, minlərlə insanın ölümünə yol aşan itkilərin, kriminal hadisələrin qaynağı da olur. Bu məqalədə narkotik vasitələrin istifadəsilə yarana bilən sosial problemlərə diqqət ayrılır, dövlət qurumlarının zəruri tədbirlərinə yer verilir. Türkiyə bu məsələdə gecikmiş sayılsa da, problemin həlli üçün imkanlar hələ də vardır.

РЕЗЮМЕ

Во многих странах, особенно в индустриализованных странах и в Турции, начиная с 1960-х годов отмечается увеличение употребление наркотиков. Характерно, что за последние годы употребление наркотиков широко распространено среди молодых людей, даже среди подростков 11-12 лет. Употребление наркотиков является также источников многих социальных проблем, таких как проблемы со здоровьем, семейные проблемы, проблемы карьерного роста, материальные проблемы и т. д. В этой статье особое место уделено социальным проблемам, связанными с наркотиками, а также мерам для их предотвращения. Для Турции, есть еще шанс для решения этой проблемы.

SUMMARY

There has been a continuously increasing in using drugs in many countries especially in industrialised countries and Turkey since 1960s. This increasing importantly have been seen among the youths and the drugs using-age has continuously dectead and even decreased to 11-12 ages. Using drugs is sourcing some another imprtant problems such as individual health problems, being upside down family and carier life, financial looses for individuals and companies,merciless truths of thousands deads, millions individual injuries, loosing of estates due to accidents related to drugs, to earn some more interest from illegal market. My aim in this article is to get attantion on social problems due to the using drugs and let state instutions get precautions against using drugs. Breefly, however, Turkey seems be late in this case, there a lot of chances and facillities to solve this problem.

**AZƏRBAYCAN ƏLYAZMALARINDA “ƏSMAUL-HUSNA” –
ALLAHIN GÖZƏL ADLARINDAN BƏHS EDƏN ƏSƏRLƏR
(Ərəbdilli əlyazmalar)**

Yeganə RƏHNULLA

*AMEA M. Füzuli adına Əlyazmalar
İnstitutu, kiçik elmi işçi*

Açar sözlər: *Əlyazma, İslam, “Əsmaul-husna”*

Key words: *Manuscript, Islam, “Asmaul-husna”*

Ключевые слова: *Рукопись, Ислам, “Асма аль-Хусна”*

AMEA M. Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda Azərbaycan, ərəb, türk, fars, rus, özbək və s. dillərdə 40 min addan çox material toplanmışdır. Burada saxlanılan əlyazmalar içərisində ərəbdilli əlyazmalar üstünlük təşkil edir. Buna səbəb isə Orta əsrlərdə islamı qəbul etmiş xalqların elm və mədəniyyətinin inkişafında ərəb dilinin mühüm rol oynamasıdır. Bu dövrdə İslam aləminin məşhur alim və mütəfəkkirlərinin İlahiyyat elmlərinin müxtəlif sahələrinə aid yazılmış əsərlərinin əlyazma nüsxələri qorunub saxlanılır. Bu əsərlər Quran daxil olmaqla İslam dininin hüquq, təfsir, təcvid, fiqh və s. sahələrini əhatə edir.

Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan İlahiyyata aid olan əsərlər içərisində “Əsmaul-husna” – Allahın gözəl adlarından bəhs edən əsərlər xüsusi yer tutur. 30-dan artıq olan bu əsərlər 19 ərəbdilli, 7 farsdilli, 3 türkdilli əlyazmalardır. Həmçinin bu sayə ərəb və türk dillərində yazılmış bir neçədaşbasma nüsxələri də daxildir. Buraya həm müəllifi məlum olan əsərlər, həm də müəllifi məlum olmayan əsərlər daxildir.

“Əsmaul-husna” Qurani-kərimin müxtəlif ayələrindən və hədislərdən götürülmüş Allaha məxsus 99 ən gözəl adı ifadə edən dini termindir. Burada əsma - cəm şəklində ad bildirən, husna isə ən gözəl söz mənasındadır. Bütün bu adlar Allaha xas olan sifətləri əks etdirir. Əsmaul-husna haqqında Qurani-kərimin dörd: Əraf, əl-İsra, Taha, əl-Həşr surələrində söhbət açılır.

Ərəbdilli əlyazmalarda Əsmaul-husnadan bəhs edən əsərləri şərhinə və istifadə olunma xüsusiyyətlərinə görə 3 hissəyə bölmək olar:

1. Allahın gözəl adlarının dini-elmi şərh.
2. Allahın gözəl adlarının mənası və qısa şərh.
3. Zikr, dua və sehrdə Allahın gözəl adları.
1. Allahın gözəl adlarının dini-elmi şərh.

Buraya əsasən irihəcmli və müəllifi məlum olan əsərlər daxildir. Bu əsərlərdə Allah adlarının dini və elmi baxımdan geniş şərh və izahı verilmişdir.

Şərhu əsmaillahi-l-husna. Ərəbdilli əlyazmalar içərisində ən məşhur əsər, sufi alimi Sədrəddin Məhəmməd b. İshaq əl-Qunəvinin “Şərhu əsmaillahi-l-husna” əsəridir. Burada Əsmaul-husnaya daxil olan Allahın doxsan doqquz adının təsəvvüfdə şərh verilmişdir. “Allah” adından başlayaraq “Sabur” adına kimi hər bir adın mənasından sonra onun elmi izahı da qeyd olunmuşdur. “Qunəvi bu əsərin yazılmasında Məhəmməd peyğəmbərin “Allahın doxsan doqquz adı var, kim əzbərləsə cənnətə daxil olar” hədisindən bəhrələndiyini qeyd edib” (1,93b). Bu əsər Sədrəddin Məhəmməd b. İshaq əl-Qunəvinin əsərlərindən ibarət məcmuəyə daxildir.

Min xəvvasil-əsmail-husna. Bu əsər Əlyazmalar institutunda 3 nüsxədə qorunub saxlanılır. Müəllifi məlum olmayan bu əsərdə “و بعد” (və sonra) sözündən sonra bu əsərin sufi alimi Şeyx Nurəddin əd-Dəmyatinin “Xəvvas əsmaullahil-husna” mənzum əsərinə yazılmış şərh olması qeyd olunub (2,79b). Şeyx Nurəddin əd-Dəmyatinin “Xəvvas əsmaullahil-husna” əsəri “Mənzumə əsmaullahil-husna” adı ilə də tanınır.

Fi bəyanil-ismil-əzəm. Bu əsər Kazım b. Qasım ər-Ruştinin əsərlərindən ibarət شیرازی [Şiraziyyə] adlı məcmuəyə daxildir, lakin risalənin özündə əsərin müəllifinin adı qeyd olunmayıb. Bu əsər müxtəlif alimlərin Allahın ismi əzəm adı ilə bağlı fikirlərindən bəhs edir. Mətnin sonunda, kalafonun kənarında 3 beytdən ibarət Allaha vəsf olunmuş şeir var.

2. Allahın gözəl adlarının mənası və qısa şərh.

Buraya müəllifi məlum olmayan və nisbətən kiçik həcmli əsərlər daxildir.

Risaləfi-sifati val-əsmail-əlheyyyəti. Müəllifi məlum olmayan bu əsər Kazım b. Qasım ər-Ruştinin əsərlərindən ibarət məcmuəyə daxildir. Əsərin əvvəlində Allahın adlarının iki hissəyə: zati və feli sifətlərə bölündüyü qeyd olunub. Risalə altı müqəddimədən ibarətdir. Hər müqəddimədə Allah adlarını mənasına görə qruplaşdıraraq izahı verilmişdir.

Şərhu əsmaul-husna. Əlyazmanın içərisində əsərin adı və müəllifi göstərilməmişdi. Şərhdə Allah adları ardıcıl yazılaraq izahı verildiyindən əlyazmalar xəzinəsində “Şərhu əsmaul-husna” adı altında mühafizə olunur. Növbədi əsərin adı və müəllifi məlum deyil. Bu əsər Quran təfsirindən ibarət məcmuəyə daxildir. Əlyazma bəsmələsiz başlayır. Əsər Əbu Hüreyrədən rəvayət olunan Məhəmməd peyğəmbərin (s) Allahın 99 adı ilə bağlı olan hədisi ilə başlayır. Hədisdən sonra “Allah” adı ilə başlayıb “Sabur” adı ilə bitən Əsmayi-hüsna siyahısı yer alıb. “Sonda isə bu hədisin Əbu İsa Məhəmməd ibn İsaət-Tirmizinin də əsərlərində yer alması göstərilib” (3,278b). Həmin səhifənin sonunda nisbətən kiçik şriftlə Abdulla ibn Ömər ibn Məhəmməd Nəsirəddin əl Beydavinin təfsirindən Bəqərə surəsinin 201-ci ayəsinin təfsiri verilmişdir. 279a səhifəsində Əbu Hüreyrədən rəvayət olunan Məhəmməd peyğəmbərin (s) Allahın 99 adı ilə bağlı olan hədisin şərh verilmişdir. Buraya hədisin və Allahın 99 adının şərhı daxildi. Adların şərhı qurtarandan sonra Quran ayələri əsasında Allahın ismi əzəm adı haqqında geniş şərh verilmişdir.

Şərhu əsmaul-husna. Bu əlyazmanın kartında əsərin adı “Şərhu əsmaul-husna” yazılsa da əsərin özündə bu haqda məlumat yoxdur. Müəllifi məlum olmayan bu şərhin sonu naqisdir. Əlyazmanın əvvəli Məhəmməd peyğəmbərin (s) Allahın adları

haqqında olan hədisi ilə başlayır. Sonra Allahın 101 adı ardıcıl olaraq yazılmışdır. Bu adların ardınca Allahın adlarının mənalari açıqlanmışdır. Şərhu əsmallah. Bu şərhin müəllifi məlum olmasa da iri həcmlidir. Bəsmələdən əvvəl bu əsərin yazılmasına səbəb Məhəmməd peyğəmbərin (s) Allahın adları ilə bağlı olan hədisi olması qeyd olunub. Burada hədisə daxil olan 99 adın (“Allah” adından başlayaraq “Sabur” adına kimi) geniş izahı verilmişdir. Əlyazmanın kartında əsərin Beydavi təfsirinin bir hissəsi olması qeyd olunub.

3. Zikr, dua və sehrdə Allahın gözəl adları.

Burada Allahın adı ilə edilən dua, sehr və zikrlərdən bəhs edən əsərlər yer alır. Həmçinin bəzi əsərlərdə Allahın adları ilə dua və zikr etmək qaydaları da göstərilmişdir. Bu əlyazmalar həm müəllifi məlum olan iri həcmli əsərlərdir, həm də müəllifi məlum olmayan kiçik həcmli əsərlərdir.

Şəms əl-maarif və ət-tarif əl-avarif. Əlyazmalar institutunda Əbül Abbas Əhməd bin Əli bin Yusif əl-Qureysi əl-Buninin bu əsəri bir nüsxə əlyazma şəklində və üç nüsxə daşbasma şəklində qorunub saxlanılır. “Şəms əl-maarif və ət-tarif əl-avarif” əsəri 40 fəsildən ibarət olub Quran ayələrindəki Allah adlarının xüsusiyyətlərindən, tilsimin mahiyyətindən və bu mövzulara aid olan müxtəlif məsələlərdən bəhs edir. Əsərin bir çox səhifələrində tilsimə aid olan müxtəlif cədvəllər verilib. Bu cədvəllərin içində rəqəmlər, hərflər, Allahın adları və bir çox sözlər qəhvəyi və qırmızı rəngli mürəkkəblə yazılıb.

Həzihi-l-əsməul-azim. Müəllifi məlum olmayan bu əsər bir vərəqdən ibarətdir. Əsərdə Allahın adlarını sadalamaqla dua etmək tövsiyyə olunur. Bu əsərin daxil olduğu əlyazma məcmuəsinə bu mövzuda aşağıda qeyd olunan daha iki əsərdə daxildir.

Tilavatu əsməul-iləhi. Bu əsərin də müəllifi məlum deyil. Burada Allahın adlarına xitab olunaraq dua edilir.

Dua əl-əsməul-husna. Müəllifi məlum olmayan bu əsərdə Allahın hər bir adından sonra ona uyğun dua edilir. Burada “Allah” adı ilə başlayan “Sabur”adı ilə bitən Allahın ən gözəl 99 adı qeyd olunub.

Dua əl-əsməullahu nisbə. Müəllifi qeyd olunmayan bu əsər 4 vərəqi (8 səhifə) əhatə edir. Burada Allahın hər bir adından sonra ona uyğun dua etmək qaydalarının geniş izahı verilib.

Məani əsmə Allah. Müəllifi məlum olmayan bu əsərin adı mətndə göstərilməyib. Lakin Kamandar Şəriflinin tərtib etdiyi “Əbdülqəni Əfəndi Nuxəvi Xalisəqarizadə kitabxanasının kataloqu” adlı kitabda bu əsərin adı “Məani əsmə Allah” kimi qeyd olunmuşdur (4,323). Əsər Allahın hər bir adına uyğun dua etməkdən bəhs edir. Məs: “Allahın əl-Quddus adını gün ərzində min dəfə zikr etmək qəlbi saflaşdırır” (5,89b.).

Adı və müəllifi məlum olmayan əsər. Bu əsərdə “Allah” adından başqa Əsmaul-husnaya daxil olan adlar iki-iki yazılaraq qısa izahı verilib. İzahdan sonra hər bir ada uyğun dua etmək qaydası verilmişdir. “Allah” adı isə “İlahi” və “Rəbb” adları ilə birlikdə işlənmişdir. Bu adların qısa izahından sonra zikr etmək qaydası belə verilmişdir: “Gecə iki rikət namazdan sonra bir saat ərzində “ya Allah”, “ya İlahi”,

“ya Rəbb” deyilir qəlbin bəsirətini açır, nurlu, əzəmətli edir və onun dünya və axirət işlərindən duaları qəbul olur” (6,31b).

Dua. Adı və müəllifi məlum deyil. Əlyazmanın əvvəlində Məhəmməd peyğəmbərə salamdan sonra Allahın adları ilə dua başlayır. سبحانك لا إله إلا انت [subhanəke lə iləhə illə əntə] sözlərindən sonra Allahın adları iki-iki yazılıb məs: الحى القيوم [əl-həyyul-qayyum], البصير الصادق [əl-bəsirul-sadiq], الحميد المجيد [əl-həmidul-məcidi] və s. Əsərin sonu “Fatihə” sözü ilə bitir, lakin əlyazma şərq üsulu ilə səhifələndiyinə görə duanın naqis olması məlum olur.

Dua. Adı və müəllifi məlum deyil. Bu əsər də Allahın adları ilə olunan duadır. Bu istək duasında Allahın hər bir adına “ي” [ya] sözü ilə xitab olunmuş və bu adların mənalarına uyğun Allahdan arzuların həyata keçməsi istənmişdir. Bu duada niyyətin qəbul olması üçün Allahın hər bir adını 99 dəfə oxunması qeyd olunmuşdur. Duanın dəqiq oxunması üçün əvvəldən sona qədər hərəkəllənmişdir (7,45b).

Burada qeyd olunan əsərlərin bir çoxunun əlyazma nüsxələrinə dünya kitabxanaları və əlyazma xəzinələrində rast gəlinməmişdir. Bu səbəbdən də həmin əsərlərin elmi, paleoqrafik, tekstoloji və müqayisəli tədqiqatı çox önəmlidir. Bu əsərlərin bir çoxunun adı və müəllifi məlum olmasa belə onların tədqiqatı bu mövzuda bir çox elmi-nəzəri yeniliklərin aşkarlanmasına, geniş tədqiqatların aparılmasına imkan yaratmaqdadır.

ƏDƏBİYYAT

1. A-459. Əlyazmalar məcmuəsi. Sədrəddin Məhəmməd b. İshaq əl-Qunəvinin “Şərhu əsmaillahi-l-husna”. AMEA M. Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, 186 v.
2. B-5507. Əlyazmalar məcmuəsi. Min xəvvasil-əsmail-husna. AMEA M. Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, 146 v.
3. B-2987. Təfsiri Quran. AMEA M. Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, 299v.
4. Kamandar Şərifli. Əbdülqəni Əfəndi Nuxəvi Xalisəqarizadə kitabxanasının kataloqu. I c. Bakı: Nurlan, 2009, 425 s.
5. B-7483. Əlyazma məcmuəsi. Məani əsmə Allah. AMEA M. Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, 231 v.
6. A-978. Əlyazma məcmuəsi. Dua. AMEA M. Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, 192v.
7. A-859. Əlyazmalar məcmuəsi. Dua. AMEA M. Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, 48 v.

XÜLASƏ

AMEA M. Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda İslam aləminin məşhur alim və mütəfəkkirlərinin İlahiyyat elmlərinin müxtəlif sahələrinə aid yazılmış əsərlərinin əlyazma nüsxələri qorunub saxlanılır. Əlyazmalar İnstitutunda mühafizə olunan İlahiyyata aid olan əsərlər içərisində “Əsmaul-husna” – Allahın gözəl adlarından bəhs edən əsərlər xüsusi yer tutur. Ərəbdilli əlyazmalarda Əsmaul-husnadan bəhs edən əsərləri şərhinə və istifadə olunma xüsusiyyətlərinə görə 3 hissəyə bölmək olar: 1. Allahın gözəl adlarının dini-elmi şərh. 2. Allahın gözəl adlarının mənası və qısa şərh. 3. Zikr, dua və sehrdə Allahın gözəl adları.

РЕЗЮМЕ

В институте рукописей имени М. Физули Академии Наук Азербайджанской Республики сохраняется рукописные экземпляры произведений известных ученых и мыслителей исламского мира, посвященные разным отраслям теологической науки. Среди охраняющихся произведений в Институте рукописей относящихся к теологии, «Эсмаул-хусна» занимает особое место, как произведения повествовавшие о прекрасных именах. В арабских рукописях, где рассказывается о произведениях посвященные Эсмаул-хусна, по толкованиям и по способам употребления, можно разделить на 3 части. 1) Научно-религиознотолкование прекрасных имён Аллаха. 2) Короткое разъяснение и значение прекрасных имён Аллаха. 3) Прекрасные имена Аллаха в поминовении, молитве и в колдовстве.

SUMMARY

In the Institute of Manuscripts named after M. Fuzuli of ANAS are preserved the manuscript copies of the works on different fields of theological sciences written by well-known Islamic scholars and thinkers. “Asmaul-husna” – dealt with the nice names of Allah takes a particular place among the works on theology. The works on Asmaul-husna in Arabic manuscripts can be divided into 3 parts according to their interpretation and usage: 1. Religious-scientific interpretation of Allah’s nice names. 2. The meaning and brief interpretation of Allah’s nice names. 3. Allah’s nice names in mention, praying and invocation.

КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВО

К. ф. н. Нармина Эльдар гызы Микаилова

Кафедра философии БГУ

Ключевые слова: самореализация личности, постиндустриальное общество, массовая культура, информационные технологии, компьютерная революция, коммуникационная связь, коллективный интеллект, межкультурные контакты, динамика культуры, типологии культуры.

Açar sözlər: şəxsiyyətin özünü reallaşdırılması, postindustrial cəmiyyət, kütləvi mədəniyyət, informasiya texnologiyası, elmi-texniki inqilab, rabitə əlaqəsi, kollektiv düşüncə, mədəniyyərarası əlaqə, mədəniyyətin dinamikası, mədəniyyətin tipləri.

Key words: post-industrial society, mass culture, the technology of information, communicative relationship, collective intellect, computer revolution.

Современная культура выступает как предмет и область глобального научного рассмотрения, содержанием которого становится генезис, функционирование и развитие культуры как специфически человеческого образа жизни. Культура XX века – это мощный механизм антропологического воздействия, способ адаптации индивида к культурным потребностям общества и в то же время способ индивидуальной реализации накопленного этнического и национального опыта и самореализации личности в пространстве культуры. Культура – это единый мир, в котором слиты человек, общество, природа, формируется социальная психология и характер этноса и направленность его социально полезной деятельности.

Как социальная целостность культура формируется на протяжении длительного исторического периода, специфика культуры реализуется как в типе социальной организации, так и в типе личности. Культура находится на пересечении амбивалентных устремлений общества: сохранить историческое своеобразие, этнический, эстетический потенциал и влиться во всепланетное единство человечества.

Переход к информационному обществу является величайшим в истории человечества. «Он не идёт ни в какое сравнение с переходом от сельскохозяйственной к индустриальной экономике и даже от индустриальной экономики к экономике услуг, который произошёл сравнительно недавно и который привёл к коренным переменам в жизни как минимум четверти населения, проживающего в странах так называемого «золотого миллиарда» [15, с. 8].

Концепция «информационного общества» принадлежит таким авторам, как Р. Айрис, Д. Белл, У. Дайзард, М. Кастельс, Дж. Мартин, Э. Тоффлер, Т. Стоуньер, Т. Роззак, С. Коэн. Ж. Ф. Лиотар в работе «Состояние модерна» связывает вхождение общества в постиндустриальный период с процессами всеохватывающей информатизации, связанной с изменением статуса знания и формированием специфического видения мира. Особенностью современного информационного общества является то, что информации стали чрезвычайно обширны, объёмны по своему содержанию и направленности.

Сегодня происходят кардинальные перемены в социально-экономической сфере, связанные с переходом к постиндустриальному обществу, когда между социально-экономической сферой жизни и духовной культурой устанавливается тесная связь. Изменения в одной сфере неизменно приводят к изменениям в другой сфере. Повышается роль информационного и теоретического знания, научно-технической и творческой интеллигенции, работников сферы услуг, появляются гибкие хозяйственные структуры, особую роль играет рынок. Господство рыночных отношений определяет состояние общественного сознания. Перестройка общественного сознания является фактором, который приводит к ситуации постсовременности.

Д. Белл назвал современное общество «постиндустриальным»: «... Мне задавали вопрос, почему я назвал эту гипотетическую концепцию «постиндустриальным обществом», а не обществом знания, или информационным обществом, или обществом профессионалов, хотя каждый из этих терминов описывает значимые черты нарождающегося состояния. В это время я, безусловно, находился под влиянием Р. Дарендорфа, в своё время писавшего в своей работе «Класс и классовый конфликт в индустриальном обществе», У. Ростоу, предложившего в «Ступенях экономического роста» понятие «постзрелой» экономики. Смысл идеи был (и остаётся) в том, что мы являемся свидетелями масштабного исторического изменения западных обществ, в ходе которого старые общественные отношения (основанные на собственности), властные структуры (сконцентрированные на узких элитах) и буржуазная культура, базирующаяся на принципах экономии и отлаженного удовлетворения, подвергаются быстрой эрозии» [2, с. 36].

Среди основных черт постиндустриального общества Д. Белл назвал следующие:

1. В экономическом секторе: переход от производства товаров к расширению сферы услуг;

2. В структуре занятости: доминирование профессионального и технического класса.

3. Осевой принцип общества: центральное место теоретических знаний как источника нововведений и формулирования политики.

4. Будущая ориентация: особая роль технологии и технологических оценок.

5. Принятие решений: создание новой «интеллектуальной технологии».

Ж. Эллюль назвал современное общество «технологическим», Э. Тоффлер – «супериндустриальным», подразумевая под которым сложное, быстро развивающееся общество, основанное на самой передовой технологии и постматериалистической системе ценностей. По мнению Э. Тоффлера, масштабные и интенсивные преобразования касаются сфер хозяйства, экономики, политики, культуры. Меняются фундаментальные основы воспроизводства человека как биологического и антропологического типа («Шок будущего»). Иной становится практика образования и мышления. Существующие социокультурные институты и технологии управления должны быть радикально реконструированы.

Ведущую роль приобретают сфера услуг, наука и образование.

Одновременно происходит становление массовой культуры. По выражению западных социологов, в современном обществе господствуют три МММ: массовое общество, массовая культура и масс-медиа. СМИ составляют важную часть современной массовой культуры. Через масс-медиа массовая культура проникает в широкие слои. Особенность массовой культуры заключается в том, что она не отделена от потребления, отличается всеобщностью, охватывающей срединную часть современного общества. Выражением массовой культуры является реклама, достигшая огромного размаха и поглощающая гигантские средства. Как пишет К. Разлогов, «массовой аудитории трудно воспринять произведение, автор которого старательно конструирует эстетическую дистанцию между художественным текстом и зрителем, читателем, слушателем. Тем самым художник обличает работу критика, в задачу которого как раз и входит анализ эстетической специфики. Массовая культура, наоборот, эту дистанцию игнорирует. Если элитарное искусство в известной мере, хотя далеко не полностью, характеризуется торможением непосредственных человеческих переживаний, то массовая культура базируется на универсальных психологических, даже психофизиологических механизмах восприятия, которые активизируются независимо от образования и степени подготовленности аудитории... Для того, чтобы ею по-настоящему наслаждаться, лучше быть художественно необразованным человеком. Художественная образованность здесь не стимул, а препятствие, потому что массовая культура, обращённая главным образом к эмоциональной сфере, по определению, не требует никаких дополнительных знаний, мешающих по достоинству оценить произведения такого типа» [16, с. 141].

Г. Маркузе в книге «Одномерный человек» (1964) показал, что культура постиндустриального общества становится репрессивной и порождает одномерные влечения среди широких слоёв, подверженных принципам потребительства. Х. Ортега - и Гассет в работе «Восстание масс» показывает, что массовая культура представляет собой сознание ограниченной, самодовольной, агрессивно настроенной и непросвещенной массы,

навязывающей обществу ограниченные культурные стандарты общего блага, снижая тем самым уровень духовности в обществе. Массовая культура понимается как воплощение косности, разрушение норм, ценностей, примитивизация человеческих отношений.

Российский социолог А. Б. Гофман пишет: «даже самые беспристрастные исследователи утрачивают порой объективность. Случается, что даже деятели культуры, убеждённые в собственной приверженности демократическим ценностям, считают своим долгом её осудить. При этом используются разного рода ухищрения, в частности терминологические. Массовая культура решительно противопоставляется культуре масс, народной, подлинной культуре и т. д. Этому обычно предшествует процедура сведения первой к низкопробной, пошлой продукции, создаваемой ловкими ремесленниками и мошенниками на потребу неразвитой в духовном отношении массе» [7, с. 106]. Далее он пишет: «Чрезвычайно важно выяснить, какие реальные альтернативы скрываются за такого рода ходом мысли. На сегодня доминируют две критические позиции – культурный элитаризм и традиционализм (последний часто выдаётся за народность)» [7, с. 107]. Явно или неявно подразумевается, что в прошлом существовал золотой век культурного процветания, когда «истинные» творцы создавали исключительно «подлинные» культурные ценности, а «истинные» ценители «по-настоящему» усваивали их.

Недифференцированно критическое отношение к массовой культуре, её «отбрасывание» многими западными, а вслед за ними и некоторыми отечественными теоретиками и практиками, по сути дела, скрывает снобистскую критику масс. Разумеется, неприятие низкопробной продукции, предлагаемой «рынком» культуры, не может вызвать возражений, однако низкое качество и массовость – отнюдь не синонимы [7, с. 108].

В современном обществе массовое, традиционное и **элитарное** являются взаимодействующими элементами целостной культуры. В 70-80-х годах в западных странах появилась культура среднего уровня (медкульт), основанная на соединении популярной и высокой культур (например, современные экранизации «Войны и мира», «Оливера Твиста», рок-опера «Иисус Христос - суперзвезда»). Таким образом, создаётся мода на популярную старину, науку и т. д., создаются попытки так называемой этизации массовой культуры, всё больше раздаются призывы поднять её моральный уровень.

В информационном обществе культура представляет собой весь поток информации, которым располагает общество. Развитие культуры начинает определяться спецификой коммуникативных процессов. Культура становится выработкой новых смыслов и значений, а также формированием их кодовых систем.

Развитие новых информационных технологий, система коммуникаций, основанная на цифровой и сетевой интеграции, распространяются на все области современной культуры. В связи с этим информационный обмен

становится всё более интенсивным, структура окружающего мира всё более усложняется, создавая «виртуальную реальность».

Японский социолог Й. Масуда в книге «Информационное общество как постиндустриальное общество» (1983) пишет о новом типе общества, где развитие личности (образование, профессиональный рост, экономическая деятельность, сфера досуга, реализация политической активности и т. д.) будет проходить в информационной сфере. Виртуальная жизнь в сети интернет станет необходимым способом существования человека. Й. Масуда рассматривает информацию как экономическую категорию, а также как общественное благо, трансформирующее в прогрессивном направлении все сферы социокультурной жизни» [12, с. 139-164].

Важной характерной чертой современной цивилизации является компьютерная революция, коммуникационная связь создаёт все условия для полного жизнеобеспечения человека. В то же время возникают новые противоречия, связанные с резкой поляризацией и глобализацией мира, а компьютерные технологии способствуют манипуляции общественным мнением.

Стабильное социальное развитие становится доступным только «золотому миллиарду». З. Бжезинский пишет: «Для Америки слово «глобализация» имеет противоречивое значение. Оно означает наступление новой эры всемирной доступности информации, прозрачности и сотрудничества и в то же время символизирует моральную глухоту и безразличие к проявлениям социальной несправедливости, что, как считают, характеризует богатейшие страны мира, в первую очередь Соединённые Штаты» [4, с. 184].

Часто глобализация рассматривается как новая доктрина эксплуатации. Среди социологов существует мнение, что глобализация не является результатом эволюции, а придумана для того, чтобы возвысить экономические ценности над всеми остальными.

Э. Фромм в конце XX века писал о возможности информационного империализма, когда информация может превратиться в средство информационного давления и насилия, когда с помощью новейших политических технологий средства информатики могут манипулировать общественным сознанием. М. Маклюэн писал: «Среди неожиданных черт информационной революции можно отметить необычно сильное снижение роли самоопределения человека через противопоставление себя другим людям и ориентации на мотивы эгоистического характера в результате выхода на первый план вовлечённости людей в жизнь друг друга и чрезвычайно сильного расширения сферы действия общественных интересов. Мы переместились в такой век, где то, что делает каждый, влияет на всех других, и потому удерживать в частной жизни что-либо в тайне не только становится практически невыполнимо, но к тому же ещё и вызывает подозрения. Одним из результатов этого стало ослабление нравственности частной жизни (что часто

обозначают как снисходительное отношение к аморализму) и вместе с тем необыкновенно новое усиление значения, придаваемого соблюдению норм морали и общественной жизни» [11, с. 26].

Современные исследования показывают, что массовая компьютеризация отрицательно влияет на человеческое сознание. В обществе происходит увеличение шизоидных тенденций, что свидетельствует о невротическом состоянии современной культуры. Современная цивилизация отделяет человека от духовной стороны бытия, материальный достаток имеет давящее значение в жизни современного человека. Такое состояние культуры даёт основания для поиска альтернативных путей развития общества.

Пребывание современного человека в виртуальной реальности способствует его дереализации. «Индивидуум, человек цельный – уходит прочь, прикованный к своему образу, как к тяжёлому рюкзаку, - и на его место приходит индивид, человек многоликий. Шизоидность – это идеал для успеха в информационном обществе нетократического типа, его основа и эффективность, новая способность, которую будут прививать шизоаналитики и шизотренеры» [6, с. 67].

Культура с самого начала формируется как аппарат управления умами людей, который можно рассматривать как коллективный интеллект, или разум [10, с. 557-568]. Как коллективный интеллект культура представляет собой самоорганизующуюся синергетическую систему, элементами которой являются индивидуальные интеллекты. С усложнением системы увеличивается автономность, информационная ёмкость и разнообразие её частей. Как коллективный интеллект культура является фрактальной системой, что проявляется в структурном сходстве между коллективным интеллектом как целым и индивидуальным как его частью. Выражением асимметричности культуры служит образование в ней существенно различных типов семиотических подсистем («вторичных культурных кодов») – формально-логической и художественно-образной. Проблема «двух культур» - гуманитарной и технической – есть проблема взаимоотношения между этими асимметричными сторонами современной культуры. Направления и интенсивность развития отраслей культуры определяются векторами, которые являются равнодействующими социальных сил, ждущих от неё удовлетворения своих интересов и запросов. «Высокая» культура без регулярного финансирования из государственного бюджета не может ни развиваться, ни сохранять свои достижения. Если социальный заказ навязывается культуре вопреки внутрикультурным механизмам развития, то в результате культура приходит в состояние застоя и кризиса. Основные условия, способствующие культурной динамике – это **свобода творчества, свобода коммуникации, обмена и распространения информации**. В то же время культура нуждается в принципах, нормах и правилах, регламентирующих её существование и развитие. К ним относятся обычаи, нравственные, институциональные нормы,

законы, культурные элементы и комплексы. Культура сама себе устанавливает их (например, нормы языка, правила кодирования и передачи информации, этические принципы и пр.). Без них культура не может выполнять свои социальные функции. Важно, чтобы не требования политической и экономической практики определяли развитие культуры, а наоборот, принципы и нормы культуры определяли развитие экономической и политической практики. Механизмы культурной динамики представляют собой систему, улавливающую общественные потребности и вырабатывающую средства их удовлетворения. Как коллективному разуму, культуре необходима свобода, чтобы она могла способствовать развитию общества.

Общества с деспотически режимом и пресечением свободомыслия называют «закрытыми» (А. Бергсон, К. Поппер), а также «традиционными», «тоталитарными», «коллективистическими» (К. Поппер), «мегамашинами» (Л. Мэмфорд). Для культуры таких обществ характерны избыточная нормативность, мелочная регламентация всех форм человеческой жизнедеятельности, строгое соблюдение сложившихся традиций, отрицательное отношение к творческим новациям, следствием чего является застойный характер общественной жизни. Культура приходит в состояние застоя. Такими были государства в Вавилоне, Ассирии, Древнем Египте и Китае. В XX в. примерами закрытого общества являются государства советско-социалистического типа, фашистские государства, а также Иран, Ирак. Личная инициатива, поиск оригинальных новаций, характерные для открытых обществ, способствуют успешному решению социальных задач, динамичному развитию культуры и высоким темпам социально-экономического прогресса.

Таким образом, существует связь культурной динамики от общественных условий. В то же время культура является относительно автономной частью социального целого, и периоды её взлётов и упадка могут не совпадать с периодами жизни общества. Различные сферы культуры также по-разному реагируют на те или иные экономические и политические процессы. А. Крёбер пишет, что число гениальных деятелей культуры имеет тенденцию снижаться в периоды формирования новых государств и обществ, и возрастать в эпохи, предшествующие их крушению и распаду. Это ведёт к тому, что на смену «темным векам» приходят «золотой» и «серебряный» века культуры [20, с. 78]. В современном мире влияние происходящих в культуре процессов на общественную жизнь всё более усиливается, свидетельством чего является возрастающая роль науки. Получается, что не только динамика культуры зависит от общественных условий, но и общественные условия зависят от динамики культуры. В тех обществах, где культура является самостоятельной формой деятельности и превращается из средства в самоцель, там отмечается ускорение темпов общественного развития. С. Л. Франк писал о самоценности культуры: «Культура существует не для чьего-либо блага или пользы, а лишь для самой себя; культурное творчество означает совершенствование

человеческой природы и воплощение в жизни идеальных ценностей и, в качестве такового, есть само по себе высшая и самодовлеющая цель человеческой деятельности. ... исключительно утилитарная оценка культуры столь же несовместима с чистой её идеей, как исключительно утилитарная оценка науки или искусства разрушает само существо того, что зовётся наукой и искусством» [19, с. 163]. Некоторые учёные, например, В. П. Большаков, считают, что будучи самоценной, культура не выполняет никаких функций: «Действительно, нелеп вопрос: для чего или чему служат совесть, порядочность, любовь, добро, красота, истина, свобода и т. п. ? Конечно, государство и общество везде и всегда стремились и стремятся подчинить культуру, превращать её в нечто утилитарно-полезное. Иначе зачем на её сохранение и развитие выделять средства? Да и стоит ли вообще её развивать, если она самоцельна? Но в том-то и дело, что она самоцельна, самоценна, а значит, нефункциональна» [5, с. 24]. Однако, даже будучи самоценной и самоцельной, культура продолжает выполнять важные социальные функции и является мерилom социального прогресса. Прежде всего, культура раскрывает сущность, природу, жизнедеятельность человека, вне человека культура не существует. Культура рассматривает человека как субъект социальной деятельности, во всем богатстве своих общественных отношений, в единстве с созданным им материальным и духовным общественным миром. Поскольку человек является средоточием всех общественных связей, он выступает как творец культуры. Будучи атрибутом человека, культура сопрягается со всем обществом. Слитность человеческого бытия со всей человеческой ориентацией общества раскрывает феномен культуры. В результате производства всех форм материальной, общественно-политической, духовной жизни, человек создаёт самого себя, происходит преобразование общества и развитие самого общественного человека. Можно сказать, что культура – это саморазвитие человека как общественного существа, созидание его по определённому плану, в соответствии с ценностями и регулятивами. И. Кант писал, что культура «собственно состоит в общественной ценности человека» [8, с. 11].

Культура имеет исторически-конкретное содержание, выступает как качественная характеристика данного этапа развития общества. Развитие культуры проходит в соответствии с определёнными культурными эталонами в области политической, экономической деятельности, общественных отношений т. д. , на которые ориентируется весь культурный процесс в определённый период. Когда в общественной жизни начинают преобладать те или иные тенденции общественного развития, взятые в собственной самоценности, вне связи с человеком, тогда начинают проявлять себя антикультурные и антигуманистические тенденции. Гуманистическая сущность культуры заключается в преодолении антикультурных тенденций. Можно сказать, что культура – это исторический процесс преодоления тенденций, тормозящих её развитие и ограничивающих или препятствующих развитию

человека. Процесс реализации культуры проходит через противостояние духовной антикультуре, преобладание и совершенствование высших духовных ориентаций и ценностей человеческой деятельности.

В процессе общественного развития одни формы и элементы культуры сменяются другими, её содержание разделяется на два темпоральных слоя: один составляют формы и элементы культуры, ушедшие в прошлое, а другой – существующие в настоящем. Грань между ними подвижна. Фактор времени не только отделяет культуру настоящего от культуры прошлого, живую культуру от архивной – он расслаивает и живую культуру. Под его влиянием в ней появляются три темпоральных слоя или уровня [17, с. 10-11]. Основную часть живой культуры составляют формы, в которых сохраняется, обновляется и распространяется социальная информация, необходимая для людей. Это главные формы культуры. Они обеспечивают стабильность общества, установившееся в нём соотношение порядка и хаоса, воспроизводство средств его существования.

Второй слой живой культуры – это реликтовые культурные формы, которые представляют собой «осколки прошлых культур, уже потерявшие ценность для общества новой исторической эпохи, но тем не менее воспроизводящие определённые виды общения и поведения людей. К ним относятся многие обычаи, суеверия, приметы, имеющие хождение даже в наши дни, но возникающие ещё в культуре первобытного общества» [17, с. 10]. Ю. М. Лотман пишет: «Культура по своей сущности направлена против забывания. Она побеждает его, превращая забывание в один из механизмов социальной памяти» [10, с. 490].

Третий слой – проектные формы. В них содержатся зародыши культуры будущего, возникающие в результате творчества. Творчество, как правило, тесно связано с сохранением лучших её достижений, поэтому консерватизм столь же необходимая сторона культуры, как и новаторство.

Существуют разные модели культурной динамики. Самая простая изображает развитие культуры по восходящему вектору. Другая модель представляет развитие культуры, как хаотичный процесс. Согласно синергетической модели, эволюция культуры представляет собой взаимодействие порядка и хаоса. Ю. С. Маслов провёл параллель между информационными процессами в обществе и в мозгу человека. В общественном сознании чередуются периоды, на одном из которых доминирует «левополушарный» способ обработки информации, а на другом – «правополушарный». Маслов разработал систему индикаторов, по которым различаются два типа общественного сознания – аналитический (при доминировании «левого комплекса» в культуре) и синтетический (при доминировании «правого комплекса») [13, с. 109]. Наиболее распространённой является синергетическая модель, автором которой является И. Пригожин, согласно которому в синергетической системе способность к самосохранению объясняется повышением уровня организации системы. В такой системе

устанавливается соотношение между порядком и хаосом. Это не просто хаос, а «детерминированный хаос», который выступает как сверхсложная упорядоченность» [9, с. 27], он не только разрушителен, но и созидателен, то есть способствует установлению новой социальной организации.

На современном этапе общественного развития в динамике культуры большую роль играют межкультурные контакты. Страна, выпадающая из всеобщего культурного взаимодействия, обречена на упадок. Для любой национальной культуры знакомство с другими культурами открывает широкие возможности развития, расширяет кругозор людей. Первой попыткой осмыслить значение взаимодействия культур на культурную динамику была концепция диффузионизма во второй половине XIX века, представителями которой являлись Ф. Ратцель, Ф. Гребнер, Л. Фробениус, считавшие, что культурные достижения мигрируют в пространстве, и это является основным механизмом культурной динамики. В противоположность диффузионистам представитель функционализма Б. Малиновский считал, что каждый элемент культуры вырабатывается и удерживается в ней только тогда, когда приносит определённую пользу, и механическое перенесение в данную культуру элементов другой культуры невозможно. Такое представление является преувеличением, поскольку всякая развитая культура содержит в себе разнообразные нефункциональные и противоречащие друг другу явления. Любая инновация оказывает влияние на развитие культуры, при условии её нужности при решении задач. При этом заимствованные элементы перерабатываются в соответствии с имеющимися знаниями, регулятивами, ценностями и менталитетом. «Для того, чтобы Байрон вошёл в русскую литературу, должен возникнуть его культурный двойник – «русский Байрон», который одновременно будет лицом двух культур: как «русский» он органично вписывается во внутренние процессы русской литературы и говорит на её (в широком семиотическом смысле) языка. Более того, он не может быть изъят из русской литературы без того, чтобы в ней не образовалась не заполненная ничем зияющая пустота. Но одновременно он и Байрон – органическая часть английской литературы, и в контексте русской он выполнит свою функцию, только если будет переживаться именно как Байрон, то есть английский поэт. Только в этом контексте понятно восклицание Лермонтова: «Нет, я не Байрон, я другой ...» [10, с. 262].

Взаимодействие культур представляет собой глубоко противоречивый процесс. Многие видные деятели культуры выступали против внесения в свою культуру чужеродных элементов. Ж.-Ж. Руссо писал: «Всё, что способствует общению между различными нациями переносит другим не их достоинства, но их пороки и изменяет повсюду нравы, присущие народам в силу климата и формы правления» [1, с. 13]. Сегодня многие общественные деятели стран Востока и Юга выступают против вестернизации и модернизации своей национальной культуры, а такие страны, как Франция, Германия, Испания

выражают недовольство всеобщей «американизацией» национального искусства. Механизмы взаимодействия культур производят одновременно и созидательную, и разрушительную работу. Постоянными спутниками межкультурного взаимодействия являются противоречия и конфликты, а также проблемы, для которых пока не найдено хорошего решения, а общепринятые оценки культурных заимствований ещё не выработаны. Серьёзным препятствием на пути развития национальной культуры является неспособность экономически слаборазвитых государств материально поддерживать рост культуры, а также такое явление, как «утечка мозгов». Замедление роста национальных культур в слаборазвитых странах имеет негативные последствия для всей мировой культуры и для общества в целом.

Существуют два основных подхода относительно развития культуры и общества: теория эволюционного развития культуры и диалектический метод.

В соответствии с теорией эволюционного развития культуры, в ходе постепенного изменения культурных элементов и культурных комплексов от простого к сложному, они полностью преобразуются. Изменение культурных комплексов приводит к культурным изменениям в содержании социальных институтов, а затем к изменениям в социальной структуре общества. Развитие культуры и общества происходит в восходящем направлении.

Большая роль в данном процессе принадлежит мутации, которая происходит при постоянном использовании и передаче культурных норм. Если появившийся мутантный образец лучше удовлетворяет потребности социальной группы или общества, то он занимает место другого, менее приспособленного культурного образца.

Данная теория была одной из самых влиятельных в XIX веке. Однако после двух мировых войн, экономических депрессий и появления тоталитарных диктаторских режимов эволюционистская теория стала терять свою популярность. Такие современные учёные, как А. Швейцер, Э. Фромм, Ф. Ницше пишут о кризисе культуры, отрицают существование линейного прогресса и считают, что развитие общества происходит по циклам, в которых демократия и диктатура сменяют друг друга и каждое культурное процветание сменяется периодом варварства [18].

Философский фундамент диалектического метода был заложен И. Кантом и Г. Гегелем и их последователями. Основная идея диалектического метода заключается в том, что все культурные нормы и образцы недолговечны. Развитие культуры проходит следующие стадии. Первая стадия состоит в изменении степени значимости и распространённости культурного образца в обществе. Вторая стадия состоит в достижении культурным образцом определённого предела, после которого он в силу противоречий вступает в конфликт с внешней средой и собственным содержанием. Третья стадия означает перерождение новой культурной ценности или нормы. Сторонники диалектического подхода не отрицали идеи прогресса культуры, но считали, что

развитие любой культуры проходит через конфликты, противоречия и носит нелинейный характер.

Большое значение в развитии культуры и общества имеет её распространение. Французский культуролог А. Мольт разработал универсальную модель распространения культуры в современном обществе, в соответствии с которой распространение культурных образцов начинается с творчества отдельных личностей, продукт которого пригоден для использования в социальной группе. Для дальнейшего распространения культурного образца необходимо, чтобы он стал ценным и полезным в пределах большой группы и всего общества [14, с. 94].

Технический прогресс и открытие новых средств массовой информации играют главную роль в распространении культуры.

В современной философии тип культуры является основой для типологической характеристики общества, выявляя историческую типологию культуры, мы выявляем типы общественной организации. Наиболее важным с точки зрения науки является выявление исторической типологии культуры, имеющей универсальное значение. Такая типология исходит из признания универсальных тенденций в развитии культуры, при этом не должны заслоняться особенности и специфика локальных культур. Сегодня наиболее актуальной является типология культуры, в основе которой находится отношение человека к природе, которую можно охарактеризовать как «способ выжить». Этот тип культуры является постклассическим, где установка на преобразование природы ограничивается установкой на её сохранение и бережное отношение. В соответствии с постклассическим типом культуры, человек должен так организовать взаимодействие общества и природы, чтобы пользоваться всеми удобствами и комфортом, но при этом была бы исключена опасность самоуничтожения человечества.

Таким образом, культура играет большую роль в жизни человека и общества, воздействует на все стороны общественной жизни. Она во многом определяет динамику и направленность общественных процессов. Осознание роли культуры нанесло удар по концепциям, абсолютизовавшим, например, роль экономического или политического фактора. Выяснилось, что экономика и политика во многом определяются особенностями культуры. Одни и те же формы экономической и политической жизни функционируют по-разному в обществах с различным типом культуры. Более того, именно особенности культуры чаще всего порождают те или иные формы экономики или политики. Характером культуры определяется и механизм заимствования тем или иным обществом тех или иных форм организации жизни у других обществ.

Понимание сути общественной жизни, её перспектив и направленности, упирается в решение вопросов культуры. Именно через общность культуры то или иное общество приобретает целостность и упорядоченную структуру. Н. Бердяев писал: «культура по глубочайшей своей сущности и по религиозному

своему смыслу есть великая неудача» [3, с. 521]. Он имел в виду, что культура иногда не может решить задачу полного преображения общества в силу присущих культуре особенностей. И это значит, что следует не отрицать культуру, а двигаться к новой сверхкультуре, поскольку культура есть средство преобразования жизни в целом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Артановский С. Н. На перекрёстке идей и цивилизаций. СПб. , 1994, Просвещение, 382 с.
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. М. , Наука, 1999, 341 с.
3. Бердяев Н. Смысл творчества. М. , Международные отношения, 1989, 353 с.
4. Бжезинский З. Выбор: мировое господство или глобальное лидерство. М. , Международные отношения, 2005, 288 с.
5. Большаков В. П. Ценности культуры и время. Великий Новгород, Изд. Новг. Ун-та, 2002, 265 с.
6. Власов Е. Шизофрения. //Популярная психология. 2005, № 10.
7. Гофман А. Б. Дилеммы подлинные и мнимые, или о культуре массовой и немассовой. //Социс. – 1990. № 8.
8. Кант И. Собр. соч. М. , Мысль, 1966. Т. 6, 717 с.
9. Капица С. П. , Курдюмов С. П. , Малинецкий Г. Г. Синергетика и прогнозы будущего. М. , Наука, 1997, 598 с.
10. Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб, изд. ун-та, 2001, 379 с.
11. Маклюэн М. С появлением спутника планета стала глобальным театром, в котором нет зрителей, а есть только актёры. //Кентавр. 1994. № 1.
12. Маринко Г. И. Человек сведущий. //Философия человека: традиции и современность. Вып. 2. М. , МГУ, 1991, 182 с.
13. Маслов С. Ю. Асимметрия познавательных механизмов и её следствия. //Семиотика и информатика. Вып. 20. М. , Радио и связь, 1983, 135 с.
14. Моль А. Социодинамика культуры. М. , Прогресс, 1984, 406 с.
15. Мудрик А. И. Информационное общество и его культура. //Культурные трансформации в информационном обществе: Сб. научных статей (под ред. А. И. Шендрика). М. , Наука, 2006, 276 с.
16. Разлогов К. Э. Феномен массовой культуры. //Культура, традиции, образование. М. , Политиздат, 1990. Вып. 1, 286 с.
17. Степин В. С. Эпоха перемен и сценарии будущего. М. , Прогресс, 1996, 284 с.
18. Тойнби А. Постижение истории. М. , Айрис Пресс, 1991, 640 с. ; Э. Фромм. Бегство от свободы. М. , Прогресс, 1980, 269 с. ; Э. Фромм. Иметь или быть. М. , Прогресс, 1990, 330 с.
19. Франк С. Л. Этика нигилизма. //Вехи. Интеллигенция в России: Сб. статей. 1909-1910. М. , Правда, 1991, 509 с.
20. Kreeber A. Configurations of Cultural Growth Berkley, 1944, p.

РЕЗЮМЕ

КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВО

Культура играет определённую роль в жизни человека и общества, воздействуя на все стороны общественной жизни. Она определяет динамику и направленность общественных процессов. Культура с самого начала формируется как аппарат управления умами людей, который можно рассматривать как коллективный разум. Будучи атрибутом человека, культура сопрягается со всем обществом. Основные условия, способствующие культурной динамике – это свобода творчества, свобода коммуникации, обмена и распространения информации.

Современная цивилизация отделяет человека от духовной стороны бытия, структура окружающего мира всё более усложняется, создавая «виртуальную реальность». Существует связь культурной динамики от общественных условий. В то же время культура является относительно автономной частью социального целого.

Тип культуры является основой для типологической характеристики общества. Сегодня актуальной является типология культуры, в основе которой находится отношение человека к природе.

XÜLASƏ

MƏDƏNİYYƏT VƏ CƏMİYYƏT

Mədəniyyət cəmiyyət həyatın bütün tərəflərinə təsir edərək insan və cəmiyyət həyatında mühüm rol oynayır. O, ictimai proseslərin istiqamətini və dinamikasını müəyyən edir. Mədəniyyət hər şeydən əvvəl insanın ağıl aparatını formalaşdırır, hansı ki ona kollektiv şüur kimi də baxmaq olar. İnsan atributu olaraq, mədəniyyət bütöv cəmiyyət ilə əlaqədərdir. Mədəni dinamikanın şərtləndirən əsas amillər – yaradıcılıq azadlığı, rabitə azadlığı, informasiya mübadiləsi və yayılmasıdır.

Mövcüd əlaqələrin dinamikası ictimai mühüddən asılıdır. Eyni zamanda mədəniyyət sosial təmin nisbi avtonom hissəsi kimi çıxış edir.

Mədəniyyət tipləri cəmiyyətin tipoloji xüsusiyyətləri üçünəasdır. Bu gün insanın təbiyyətə münasibətini müəyyən edən mədəniyyət tipləri olduqca aktualdır.

SUMMARY

CULTURE AND SOCIETY

Culture plays an important role in human life and society. It determines the direction of social processes. From the beginning culture is formed as apparatus to control of minds. It can be considered as collective mind the major factors that help the culture develop are the freedom of creative thing, the freedom of communication and the dispersion of information. The analysis of culture is the base of ontological character of society. The ontology of the culture is actual nowadays, the ground of which is the interrelation ship between human being and nature.

Çapa tövsiyə etdi: Prof. A. B. Məmmədov

MÜƏLLİMİN KONSTRUKTIV-PROYEKTIV FƏALİYYƏTİNDƏ SİNERGETİK YANAŞMANIN HƏYATA KEÇİRİLMƏSİ ŞƏRTLƏRİ

Günay Müslüm qızı Nəzərova
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti

Acar sözlər: sinergetika, konstruktiv-proyektiv fəaliyyət, təhsil, təlim, tərbiyə.

Key words: synergy, constructive-projective activities, education, training, culture.

Ключевые слова: синергетика, конструктивно-проективной деятельности, образование, обучение и воспитание.

Müəllimin konstruktiv-proyektiv fəaliyyəti təlim-tərbiyə materialının layihələndirilməsi, kompozisiyası, yaradılması planları ilə əlaqədardır. Bunları fəaliyyətin əsas növü hesab etmək olar, burada təşkilatçılıq və müəllimin kommunikativ fəaliyyəti qurulmalıdır. Həqiqətən, təlim-tərbiyə prosesinin təşkili planlaşdırma ilə başlayır. Belə ki fəaliyyətə başlayacaq müəllimin, bu zaman fəaliyyətin məzmun və üsullarını düşünmək, onun reallaşdırılması ardıcılığını layihələndirmək bacarığı olmalıdır. Müəllimin konstruktiv-proyektiv fəaliyyəti xüsusi əhəmiyyətli pedaqoji bacarıqdır. Bu pedaqoji bacarıq konstruktiv və proyektiv fəaliyyətin məcmusunu özündə əks etdirir.

Pedaqoji fəaliyyətin konstruktiv-proyektiv komponentlərinə aşağıdakılar daxildir:

- 1) Məlumatların saxlanması, şagirdlərə məlumat vermək;
- 2) Təhsil fəaliyyətinin məzmununun istiqaməti;
- 3) Öz fəaliyyət məşğələsi keçirmək;

Müəllimin konstruktiv fəaliyyətini aşağıdakı hissələrə ayırmaq olar:

-konstruktiv-məzmunlu fəaliyyət (tədris materialının seçilməsi və kompozisiyası, pedaqoji prosesin qurulması və planlaşdırılması);

-konstruktiv-əməli fəaliyyət (öz fəaliyyətin planlaşdırılması və təhsilalanın fəaliyyəti);

-konstruktiv-maddi fəaliyyət (təhsildə pedaqoji prosesin maddi bazasının layihələndirilməsi).

Beləliklə, konstruktiv-proyektiv fəaliyyət-bu, mürəkkəb çoxpilləli fəaliyyətdir. O, bir-birinin ardınca bir sıra mərhələdə həyata keçirilir, gələcək fəaliyyət üçün ümumi olan ideyaları qısaldaraq konkret hala gətirir.

Pedaqoqun konstruktiv-proyektiv fəaliyyətini üç mərhələyə ayırmaq olar: modelləşdirmə, layihələndirmə və yaradıcılıq. Bunlardan birincisi-pedaqoji modelləşdir-mədir (modellərin yaradılması). Ümumiləşdirilmiş formada hazırlanma

bu mərhələdə baş verir, pedaqoji obyekt kimi modelin yaradılmasının ümumi yeni ideyaları üçün onun nailiyyətlərinin əsas yolu nəzərdə tutulur. Burada məqsəd pedaqoji sistemlərin proses və hallarını, onların əsas nailiyyət yollarını hazırlamaqdır. İdeya, baxışlar məqsəd kimi istifadə oluna bilər, bunlara uyğun olaraq daha sonra pedaqoji sistemin prosesləri və vəziyyəti qurulur. Konkret şəraitdə onun əldə edilməsi yollarının məqsədi haqqında ideyalar yaranır. Müəllim öz beynində məqsədli olaraq idealını, yəni öz pedaqoji fəaliyyət modelini yaradır. Bu model pedaqoji prosesi proqnozlaşdırmaq imkan verir. Belə modellərin yaradılması hər bir müəllimin konstruktiv fəaliyyəti ilə başlayıb. Təhsil müəssisələrinin pedaqoji modellərə doğru inkişaf konsepsiyasına təhsil müəssisələrinin nizamnamələri və əsasnamələri, pedaqoqların baxışlarını əks etdirən pedaqoji nəzəriyyə və fərdi konsepsiyanı və s. aid etmək olar.

İkinci mərhələ-pedaqoji layihələndirmədir (layihənin yaradılması). O, ilkin mərhələdə yaradılmış modelin gələcək işlənməsi və onun praktiki həyata keçirilməsi səviyyəsinə çatdırılması ilə bağlıdır. Burada müəyyən pedaqoji şərait üçün hazırlanmış modelin konkretləşdirilməsi həyata keçirilir, bu zaman onun praktiki tətbiqi imkanı yaranır. Faktiki olaraq, bu iş modeli yaradılmış pillələr ilə gedir, bu iş həqiqəti pedaqoji fəaliyyətdəki istifadə səviyyəsinə çatdırır. Çünki pedaqogikada əsasən yaradıcılıq funksiyasını yerinə yetirən təfəkkür modelləri yaradılır, həmin model təlim-tərbiyə prosesinin və mühitin yaranması mexanizminə çevrilir. Pedaqoji layihə nəzəri modelin növü kimi çıxış edir, lakin hər bir modelə yox, layihəyə müəyyən səviyyəyə çatdırılmaq üçün başlanıla bilər. Pedaqoji layihələrə tədris planları və tədris proqramlarını, metodik tövsiyələr, təlim-tərbiyə işləri üzrə planları və s. aid etmək olar.

Üçüncü mərhələ-konstruktiv-proyektiv (yaradıcı) fəaliyyətdir. Bu mərhələdə layihənin obyektlərinin əsas komponentlərinə qədər müəyyənləşdirilir, o cümlədən pedaqoji proseslərin real iştirakçılarının konkret hərəkətlərinə qədər hər şey öz təcəssümünü müxtəlif konstruktusiyalarda tapır. Pedaqoji konstruktusiyalara bunlar aiddir: tematik plan və iş planları, qrafika icrasına nəzarət tapşırığı, didaktik materiallar, cədvəl və s. Tədris və pedaqoji fəaliyyətin qurulması -bu artıq metodik məsələlərin həlli səviyyəsidir.

Bu fəaliyyətin nəticəsini ümumi şəkildə aşağıdakı kimi təqdim etmək olar:

1. Hazırlıq işləri:

1) Təhlil obyektinin layihələndirilməsi. Pedaqoji layihələndirmə - obyektin, həmçinin, onlar arasında əlaqələrin müəyyənləşdirilməsi, onun strukturuna və altstrukturuna, onların hər birinin ayrı-ayrılıqda vəziyyətinə baxılmasıdır. Bu təhlil zamanı güclü və zəif tərəflər araşdırılır, layihələndirilən obyektin nöqsanları, mövcud ziddiyyətləri ortaya çıxır.

2) Layihələndirmə formalarının seçilməsi. Layihənin və onun mərhələlərinin hazırlanması pedaqoji obyektədən asılıdır. Bu zaman təhsilin və pedaqoqun xüsusiyyətlərinə, onların imkanlarına uyğun istənilən formanın yaradılması məqsədəuyğun olmalıdır.

3) Layihənin nəzəri təminatı. Məlumatın axtarışı optimal pedaqoji layihənin hazırlanmasına imkan verir: belə fəaliyyət təcrübəsi, obyektlərin fəaliyyəti təcrübəsi, empirik tədqiqatlar və nəzəri proseslər pedaqoji sistemlərin layihələndirilməsinə imkan verir.

4) Layihələndirmənin metodik təminatı. Layihələndirmə instrumentallığının yaradılmasını nəzərdə tutur (didaktik və metodik materialların, pedaqoji obyektin məzmununun təhlili və s.).

5) Layihələndirmənin məkan olaraq müvəqqəti təmin edilməsi. Bunun üçün optimal yerin seçilməsi nəzərdə tutulur.

6) Maddi texniki təminatın layihələndirilməsi. Pedaqoji yaradıcılıq təşkilatı texniki fəaliyyətin həyata keçirilməsi və digər vasitələrin köməyi ilə layihələndirilməsidir.

7) Layihələndirmənin hüquqi təminatı- təhsilalan və müəllimin fəaliyyətinin planlaşdırılan sistemlər çərçivəsində yaradılması və ya alınması, hüquqi və digər aktların, proseslərin və halların hazırlanmasıdır. .

2. Layihənin hazırlanması.

1) Yaradılan sistemlərin amillərinin seçilməsi haqqında. Bu bütöv layihənin yaradılması, onun bütün tərkib komponentlərinin məqsədyönlü seçilməsi üçün lazımdır.

2) Komponentlər arasında asılılıqlar və əlaqələrin qurulması. Bu əlaqələr və asılılıqların müxtəlif növlərinin mövcudluğunu nəzərdə tutur (genetik, strukturlu və məntiqi).

3) Sənədin tərtib edilməsi. Artıq mövcud formalar nəzərə alınmaqla pedaqoji layihələndirilmə aparılır.

3. Layihənin keyfiyyətinin yoxlanılması.

1) Layihənin tətbiqinə görə xəyali eksperiment aparma. Bu aprobeasiya yaradılmış layihə, onun özünü yoxlamasıdır.

2) Layihənin ekspert qiymətləndirilməsi. Pedaqoji layihəni işləyib hazırlayan və ya kənar ekspertlər tərəfindən yoxlanılmasıdır.

3) Düzəliş layihəsi. Sonra ekspertiza aparılır və təcrübədən keçirilir. Layihəyə dəyişikliklər edilir, səhvlər aradan qaldırılır, komponentləri təkmilləşdirilir və s.

4) Layihənin istifadəsi haqqında qərarın qəbul edilməsi.

Göstərilənlər layihənin hazırlığı üçün sübutdur, fəaliyyətə konstruktiv-proyektiv fəaliyyət məcmusu kimi baxmaq olar.

Beləliklə, konstruktiv-proyektiv fəaliyyət təhsilin məqsəd, məzmun və vəzifələrinin müəyyənləşdirilməsini, didaktik prosesin planlaşdırılmasını nəzərdə tutur. Bu müəllim və tələbələrin şərtləşdirilmiş müəyyən pedaqoji niyyətlə qarşılıqlı informasiya modeli-nin fəaliyyətinin nəticəsi deyil.

Müəllimin peşəkarlıq keyfiyyətlərini araşdırarkən, layihələndirmə qabiliyyətinin keyfiyyətini aşağıdakı kimi müəyyən etmək olar:

- Son pedaqoji məqsədlər və vəzifələrin cari ifadəsini, onların nailiyyətlərinin formaları və həllinin səmərəli üsullarını tapmalı;

-Perspektiv planlaşdırılmanı düzgün strategiyası seçməklə həyata keçirmək, taktiki əməliyyat vəzifələrini seçmək və onların həlli üsulları;

-Pedaqoji məsələlərin həlli üçün bütün tədris dövrü ərzində öncədən mümkün nəticələrin planlaşdırılması;

- Tələbə qarşısında ümumi qrup və fərdi auditoriya (müstəqil) işlərinin yerinə yetirilməsi üçün məqsədlər qoymaq;

- Tədris materialının məzmunu, onların müxtəlif kurslarda yerləri nəzərə alınmaqla tədrisin forma və metodları və ümumi hazırlıq proqramının yaradılmasında tələbələrin rolu, digər fənlər ilə qarşılıqlı əlaqə və ali məktəb məzununun gələcək peşə fəaliyyəti;

-Bunlar əsasında bu mərhələnin məqsədləri təhsilalanın öz gələcək peşəkar karyerasını qurmasını və elmi pedaqoji fəaliyyəti prosesində onların nailiyyətlərinin planlaşdırılmasını nəzərdə tutur.

Müəllimin konstruktiv qabiliyyətinin keyfiyyətinə aşağıdakıları aid etmək olar:

-Yeni kursa dair məlumat almaq və onu strukturlaşdırmaq;

- ayrı-ayrı mühazirələrin, seminarların və digər növ dərslərin məzmunu mövcud təlimatlara uyğun olaraq kompozisiya cəhətdən məhdudiyyət və vaxt limiti nəzərə alınmaqla, təlim materiallarından, həmçinin tədrisin texniki vasitələri, informasiya texnologiyaları və əyani vəsaitlərdən istifadə etməyi bacarmaq;

- təlimin müxtəlif formaları, metodları, vasitələri və texnologiyalarından istifadə;

- tədris fəaliyyətinin keyfiyyətinə nəzarət;

- təhsilalanın idrak fəaliyyətini aktivləşdirən müəyyən tədbirlər sistemi;

- müxtəlif növ daxili amillərdən və xarici səbəblərdən asılı olaraq qurulan tədris prosesi;

- təhsilalanın fərdi qabiliyyəti nəzərə alınaraq pedaqoji fəaliyyətin müxtəlif yeni forma, metod və üsullarına, spesifik növlərə yiyələnmək.

Müəllimlərin konstruktiv-pedaqoji fəaliyyətini predmetini təhlilini aşağıdakı şəkildə qeyd etmək olar: obyektin ilkin vəziyyətinin diaqnostikasi; fərziyyə irəli sürülməsi; təhsil strategiyasının müəyyənəşdirilməsi; layihələndirməyə nəzarət, özünənəzarət və əks əlaqə; pedaqoji prosesdə təlim nəticələrinin təhlili.

Biz də tədris prosesində şagirdin intellektual səfərbərlik, iradi səy, emosional yaşantılarını onun əsas fəaliyyəti hesab edirik. Müəllimin işi bu fəaliyyətin düzəlişinə yönəldilib. Bu zaman tədris materialının məzmunu üçün hər yeni mərhələyə uyğun təlim metodları, formaları, vəsaitlərinin seçilməsi vacibdir və təlim şagirdin potensial imkan-larının motivasiya faktoru kimi çıxış etməlidir. Şəxsiyyətin təhsil və təlim prosesi-mürəkkəb özünütəşkil sistemidir, bu şəraitdə müxtəliflik, yarımçıqlıq, təsadüflər spon-tan və yalnız ola bilər, bu isə gözlənilən deyil.

Müasir tədqiqatçılar [4, 5, 6] əsas prioritet kimi proyektiv fəaliyyəti nəzərdən keçirərək qeyd edirlər ki, "bu layihədə fəaliyyət prosesində real kreativ proses həyata keçirilir" və "bu zaman tədris fənninin yeni anlayışı, yeni öyrənmə və nəhayət, yeni müəllim yaradılır". Onların formalaşması üçün fəal texnologiyalardan istifadəyə əsas

diqqəti cəmləşdirmək lazımdır. Proyektiv funksiyasının əsasına şagirdlərin (tələbələrin) peşə hazırlığı idarəsinin əsası kimi baxmaq olar. Bu halda müəllimin vəzifəsi həmin idarəetmə mexanizmlərini tapmaq üçün müvafiq tədris vəsaitindən istifadə etməkdən ibarətdir.

Müəlliminin konstruktiv-proyektiv fəaliyyətinin sinergetik yanaşmada həyata keçirilməsi şəraitinə nəzər salaq :

Səbəb anlayışı- bu məqam və ya digər determinizm prosesində ənənəvi anlayış olaraq "şərt" kimi müəyyən edilir. [9 s. 32]

Biz bu şəraitdə şərtləşdirilmiş hallara dəyişiklik ilə əlaqədar adlandırılan proseslərdən asılı hal kimi baxırıq.

Artıq qeyd edildiyi kimi, sinergetik tədqiqatlar çərçivəsində açıq tipli sistemin xüsusi predmeti yaranır, özünütəşkil prinsipi onların daimi mövcudluğu və xarici mühit ilə aktiv qarşılıqlı fəaliyyəti əsasında həyata keçirilir. Belə funksional sistemlərin xarakteristikasına bunlar aiddir: qarşılıqlı əlaqə, açıqlıq, dinamiklik, avtomatik nizamlama və özünütəşkil. Pedaqoji sistem də eyni xarakteristikaya malikdir.

Pedaqoji sistem funksional komponentlərə malik, böyüməkdə olan nəsil və yaşlı insanların təhsil və təlim, tərbiyə məqsədlərinə tabe, çoxlu qarşılıqlı əlaqəli struktur adlanır (N. V. Kuzmina); burada insanların istənilən birliyi üçün qarşıya pedaqoji məqsədlər qoyulur və təlim-tərbiyə vəzifələri həll edilir (L. F. Spirin).

Hər pedaqoji sistemin bir neçə komponenti var: fəaliyyətin məqsədi, fəaliyyət subyekti, fəaliyyət obyektı, "subyekt-subyekt", "subyekt-obyekt" qarşılıqlı münasibətləri, fəaliyyətin məzmunu, fəaliyyət üsulları, pedaqoji vasitələr, təşkilati formaları və fəaliyyətin nəticəsi. Bu komponentlər bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədə olurlar.

V. P. Bepalko pedaqoji sistemdə şəxsiyyətin mütəşəkkil zəruri keyfiyyətlərinin formalaşması və yaradılmasını məqsədyönlü və qəsdən pedaqoji təsir ilə onların qarşılıqlı vasitə, metod və proseslərin məcmusu kimi başa düşür[3]. Sistemsiz yanaşmalar pedaqoji sistemin anlayışlarını ümumiləşdirərək və sistemləşdirərək, pedaqoji sistemi müəyyən bütövlük şəklində birləşdirir.

Təhsil prosesində müxtəlif yanaşmaların təhlilinə münasibət göstərilir, pedaqoji sistemdə istənilən məzmunlu belə prosesual və məhsuldar aspektlər mövcuddur. Bu aspektdə pedaqoji sistemi özündə bütöv obyekt kimi aşağıdakı xarakteristikaları birləşdirir: sistemin komponentləri; daxili strukturu və xarici əlaqələri; funksionallığı; keyfiyyətin integrativliyi və s.

Pedaqoji sistemin prosesual aspekti onun cari fəaliyyəti ilə bağlıdır və didaktik, koqnitiv, nəzarət-korreksiya, layihələşdirilən proseslərin idarə edilməsi, pedaqoji fəaliyyətin prosesləri, pedaqoqun peşə təkmilləşdirilməsi və şəxsiyyətin inkişaf dinamikasının öyrənilməsi ilə səciyyələnir.

Pedaqoji sistemin konstruktiv-proyektiv fəaliyyətinin komponentləri kimi nəzərdən keçirilən şərtləri müəyyənləşdirdikdən sonra, onların əsasında sinergetik yanaşma həyata keçirilə bilər. Fikrimizcə, bunlar aşağıdakılardır:

1) Pedaqoji sistemin açıqlığı; ətraf mühitlə nəzərdə tutulan qarşılıqlı informasiya və "enerji" mübadiləsi;

2) Pedaqoji sistemin aktivliyi; müəllimin özünü təkmilləşdirməyə səy, özünüreallaşdırma, pedaqoji prosesin səmərəliliyinin artırılması təşəbbüsünün təzahürü xarakteristikası;

3) Seçim azadlığı; pedaqoji sistemin inkişaf yollarını xarici güclərdən müəyyən təzyiq olmadan ayırmaq qabiliyyətinin həyata keçirilməsi;

4) "enerji"nin real çıxışı; yəni, irəli sürülən tarixi təşəbbüslərin müsbət, emosional və digər nəticələrinin reallaşdırılması və tədris və əməli fəaliyyətə çatdırılması;

5) Pedaqoji münasibətlərin dəyişməsi; bu, müəllim və tələbə arasında dialoq və əmək-dəşliq sistemində inkişaf edə bilər;

6) pedaqoji sisteminin inkişaf üçün istiqamət məqsədləri, şagird (tələbə) şəxsiyyətinin formalaşması və inkişafı.

Beləliklə, yeni təhsil texnologiyası əsasında sinergetik prinsiplərin həyata keçirilməsi üçün üç cəhət lazımdır: yaradıcı şəxsiyyətin tərbiyəsi; onun dəyişən həyat şəraitinə adaptasiyası; gələcək inkişaf üçün imkanların verilməsi.

Sinergetik yanaşmanın həyata keçirilməsi üçün pedaqoji fəaliyyətdə sadalanan şərtlər elə də əhəmiyyətli deyil. Müasir məktəbin gələcək inkişafı müəllimin peşəkar aktivliyinin, peşə ustalığının artımasından asılıdır. Beləliklə, aydın olur, müasir şəraitdə təhsil prosesində müəllimin rolu və vəzifələri daim diqqət mərkəzində olur.

ƏDƏBİYYAT

1. Абросимов В. Н. Профессиональные качества преподавателя // Стандарты и мониторинг в образовании. - 2001. - №6. - С. 61-64.
2. Безрукова В. С. Педагогика. Проектная педагогика: Учебное пособие — Екатеринбург: Изд-во «Деловая книга», 1996. - 334с.
3. Беспалько В. П. Слагаемые педагогической технологии. - М., 1989. -190с.
4. Qurbanov F. Elmə sinergetik yanaşma. Bakı -“Elm” nəşriyyatı, 2005, 364s
5. Игнатов В. А. Экологическое мировоззрение и идеи синергетики // Наука и школа. - 1999. - №3. - С33-39.
6. Каган М. С. Синергетика и культурология // Синергетика и методы науки / Под ред. М. А. Басина. - С-Пб., 1998. - С. 219.
7. Nəzərov M, Quliyev N. Pedaqoji fəaliyyətin təşkili prosesində sistemli-sinergetik yanaşmanın əsas cəhətləri//Sivilizasiya jurnalı. BAU. Bakı 2015 № 5 s. 11-16
- 8 Сластенин В. А. , Исаев Н. Ф. , Мищенко А. И. , Шиянов Е. Н. Педагогика. - М. : «Школа-пресс», 1997. - 512с.
9. Таланчук Н. М. Системно-синергетическая философия как методология современной педагогик // Магастр. -1997. - СВ. - С. 32-41.
10. Филимонюк Л. А. Готовность к конструктивно-проективной деятельности как результат профессионального становления будущего педагога: Дисс.....канд. пед. наук. - Ставрополь: СГУ, 1999. — 199с

XÜLASƏ

MÜƏLLİMİN KONSTRUKTIV-PROYEKTIV FƏALİYYƏTİNDƏ SİNERGETİK YANAŞMANIN HƏYATA KEÇİRİLMƏSİ ŞƏRTLƏRİ

Gunay Nəzərova

Məqalədə müəlliminin konstruktiv-proyektiv fəaliyyətinin sinergetik yanaşmada həyata keçirilməsi şəraitində pedaqoji fəaliyyətin əhəmiyyətindən, müəllim konstruktiv qabi-liyyətinin keyfiyyətinə və təhsil prosesində müxtəlif yanaşmaların təhlilinə münasibətdən bəhs edilir.

РЕЗЮМЕ

УСЛОВИЯ РЕАЛИЗАЦИИ СИНЕРГЕТИЧЕСКОГО ПОДХОДА КОНСТРУКТИВНО-ПРОЕКТИВНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПЕДАГОГА ШКОЛЫ

Гунай Назарова

В статье учителя конструкционный-проективная синергетического подходов к осуществлению деятельности в значении педагогической деятельности, качества и способности конструктивные отношения к анализу рассказывается о различных подходов в процессе образования.

SUMMARY

TEACHERS CONSTRUCTIVE-PROJECTIVE SYNERGISTIC APPROACH IN TERMS OF IMPLEMENTATION ACTIVITIES

Gunay Nazarova

The article on synergistic approach to the analysis of different approaches in teaching the importance of constructive ability and quality of education, teachers in the implementation of constructive-projective of teachers is about attitude.

Çapa tövsiyə etdi: Prof. İ. N. İsayev

X-XI ƏSRLƏRDƏ ƏRƏB DİLİNDƏ YAZIB YARATMIŞ TÜRK MƏNŞƏLİ ALİM VƏ ŞAİRLƏR

baş m. , f. ü. f. d. Aynur Zahid qızı Hüseynova
BDU, Şərqşünaslıq fakültəsi

Açar sözlər: ərəb poeziyası, ərəbdilli şairlər, ərəb antologiyaları

Key words: Arabic poetry, Arabic-speaking poets, Arabic anthology

Ключевые слова: арабская поэзия, арабоязычные поэты, арабские антологии

X-XI əsrlərdə ərəb dili elm, fars dili şeir, türk dili isə hərbi dili hesab edilirdi. Məlum olduğu kimi ərəb dili bədii ədəbiyyatda öz hökmranlıq təsirini itirmişdi. Lakin bir çox şairlər bu dildə yaratmağa davam edirdilər. Ərəbdilli şairlər Buxara, Mərv, Xarəzm, Rey, İsfahan, Marağa, Zəncan və s. bu kimi elmi və mədəni mərkəzlərdə yaşayıb yaradırdılar. İran, Azərbaycan və Orta Asiyadakı ərəbdilli ədəbiyyat buradakı xalqların ədəbiyyatının tərkib hissəsidir. Buna görə də bu ədəbiyyatın öyrənilməsinin böyük əhəmiyyəti vardır. Bu sahə alimlər tərəfindən tədqiq edilsə də, burada hələ də araşdırılmalı çox iş vardır.

X-XI əsrlərdə ərəb dilindəki poeziyanı öyrənmək üçün yeganə mənbə Əbu Mənsur Əbdü-l-Məlik əs-Səalibinin “Yətimətu-d-dəhr fi məhasini əhli-l-əsr” / “Öz əsrinin görkəmli insanları haqqında zamanının nadir incisi” müntəxabatı, və ya antologiyasıdır (1, 53-55). Bu müntəxabatdakı müəlliflər haqqında rus, Qərbi Avropa, Orta Asiya və Azərbaycan ərəbşünasları məqalələr, monoqrafiyalar yazmışlar. Məsələn, Azərbaycan ərəbşünası İmamverdi Həmidov hələ 1976-cı ildə “Əs-Səalibinin “Yətimətu-d-dəhr” təzkirəsində Azərbaycan müəlliflərinin irsi” adlı məqalə yazmışdır. Alim bu məqalədə həmin antologiyanın üçüncü hissəsinin materialları əsasında Azərbaycan şairləri Bərakəveyh Zəncani və Əbu Əbdü-l-lah əl-Maraği haqqında məlumat vermişdir (1, 53).

Bu məqalədə biz bir neçə türk mənşəli ərəbdilli alim və şair barəsində danışmaq istərdik. Bunlardan biri Əbu Nasr İsmayıl ibn Həmmad (əl-Cövhəri) əl-Fərabidir. O həm də et-Türki və ən-Nəhvi nisbələri ilə də tanınır. Görkəmli dilçi, ədəbiyyatşünas, şair və katib olmuşdur. Fərab şəhərində anadan olmuş və ilk təhsilini də orada almışdır. Sonra isə öz biliklərini və ərəb dilini daha da təkmilləşdirmək üçün İraqa getmişdir. Fərab orada məşhur dilçi alimlərdən – Əbu Əli əl-Farisdən və Əbu Səid əs-Seyrafidən dərslər almış, ərəb dilini və onun qrammatikasının incəliklərini mükəmməl öyrənmişdir. Sonra Hicaza səfər etmiş, oradakı Rabi və Mudar qəbilələrinin yaşadıkları yerlərdə olmuş, onların dialektlərinin öyrənmişdir. Səyahətini bitirdikdən sonra Nişapura qayıtmışdır. Burada o öz şagirdlərinə dərslər vermiş, onlara hüsn-xət qaydalarını öyrətmiş, yaradıcılıqla məşğul olmuşdur. Əl-

Cövhəri Nişapurda vəfat etmişdir. Onun ölüm tarixi müxtəlif illərdə göstərilir. Tarixçilərin əksəriyyəti onun ölüm tarixinin 1008-ci ilə təsadüf etdiyini qeyd edirlər (1, 179).

Əl-Cövhəri çoxlu şagird yetişdirmişdir. Ondən sonrakı alimlər Cövhəri haqqında çox gözəl fikirlər söyləmişlər. Onun haqqında əs-Səlibi belə demişdir: “O, dünyanın möcüzələrindəndir. O, Fərabdandır ki, bu şəhər türklərin şəhərlərindən biridir.” Ərəb dili elmində ona birinci yer mənsubdur. Onun xəttinin gözəlliyinə çox mədhiyələr həsr olunub. Bundan başqa o, doqmatik ilahiyyət cəngavəridir və Allahın güc, ağıl, xeyirxahlıq və gözəl əxlaq bağışladığı sahələrdəndir (3, 454).

Əl-Cövhəri haqqında təxminən belə sözlərə biz Yaqutda və əl-Hənbəlidə rast gəlirik. Bu çür fikirləri Suyuti də söyləmişdir.

Əl-Cövhərinin ən məşhur əsəri onun ərəb dili sahəsindəki “Təcu-l-luğa və sıhahul-arabiyya” (تاج اللغة وصحاح العربية), yəni “Dilin tacı və ərəb dilinin düzgün lüğəti”dir ki, onu qısaca olaraq “as-Sıhah” adlandırırlar. Bu əsər indi də ərəb dili öyrədən orta və ali məktəblərdə ən mühüm vəsaitlərdən biridir. Bu kitab Qahirədəki Bulaq nəşriyyatında bir neçə dəfə nəşr olunmuşdur. Əs-Səlibi “as-Sıhahdan” “Fikhu-l-luga” (فقه اللغة) əsərini yazarkən istifadə etmişdir. “As-Sıhahın” əlyazmaları dünyanın bir çox kitabxanalarında qorunub saxlanılır. Əbu Nasr əl-Cövhərinin əsərləri arasında “Qrammatikaya giriş” (كتاب المقدمة في النحو) və “Əruz haqqında kitab” (كتاب العروض) əsərləri də vardır.

Əs-Səlibinin *يَتِيمَةُ الدَّهْرِ* (Yətimətu-d-dəhr) kitabının sayəsində əl-Cövhərinin poetik yaradıcılığından doqquz beyt dövrümüzə gəlib çatmışdır. Beytlərin birində şair deyir ki, “insanlar həmişə bir-birinə lazımdır və onlar bir-birindən ayrılmalıdır. Əgər mənim insanlara ehtiyacım olmasaydı, mən ümitsizliklə insanlarla əlaqəni qırırdım, çünki şöhrət birinə qismət olur, lakin insanlara insan olmaq lazımdır.”

Görünür ki, əl-Cövhəri Xorasanın və Məvarənnəhrin o zamankı sakinlərinin çoxu kimi şiə məzhəb olmuşdur. Qalan beytlərdə o Müaviyə nəslini Ələvilərdən uca tutanlara gülür: “Mən ağ dərili, mavi gözlü, gözəl üzlü, zəhlətökən bir cavan gördüm. O, axmaqlığı ücbatından Yəzid ibn Hindi İbn əl-Butuldan yüksək tuturdu.” Yəzid ibn Hind əməvi xəlifəsi Yezid ibn Müaviyə (680-683), Hind isə onun nənəsidir, İbn əl-Butul isə - Həzrət Əlinin oğlu Hüseindir ki, onun anası Fatiməni Butul, yəni təmiz, pak adı ilə tanıyırdılar.

Nişapurda yaşayarkən əl-Cövhəri maddi cəhətdən pis təmin olunmuşdur ki, bu da onun yaradıcılığında öz əksini tapırdı.

Ərəb dilli böyük ədəbiyyatşünaslardan biri də Əbu-l-Qasim Abdullah ibn Əbdur-Rəhman əd-Dinavərdir. Əs-Səlibi “Yətimətu-t-dəhr” əsərində ona altı səhifə həsr etmişdir. Lakin onun haqqında bioqrafik məlumat çox azdır. Əs-Səlibi onun haqqında belə yazır: “O, ən görkəmli ədəbiyyatşünaslardan, əsas katiblərdən və Xorasanın əsilzadə hakimlərindən biridir. Oğlu Mənsur mənə danışdı ki, atası Abdulla ibn əl-Abbas ibn əl-Müttəlibin nəslindəndir” (3, 322).

Ədəbin gözəlliyi haqqında 30-dan çox əsər onun qələminə mənsubdur. Məzmunə görə iti syujetli çoxlu şeirləri vardır.

Şairin nisbəsindən göründüyü kimi o, Qərbi İranda Dinavər şəhərindəndir və özünə himayədar axtararaq Buxaraya gəlmişdir. Onun vəzir Əbu-l- Hüseyn ibn əl-Utbi haqqındakı satirası Buxarada 80-ci illərdə yaşadığını göstərir. Həmçinin qocalıqda yazdığı güman edilənmə şeiəri də vardır. Bu şeirdə şair taleyin amansızlığından və qocalığından şikayət edir. Yaşlı vaxtında uşaqları və növərləri ona qulaq asmırdılar. Şairin ümid etdiyi dostunun isə ondan zəhləsi gedirdi. Bu şeir parçasından nümunə:

“Mən mənə lazım olan qədər yaşamışam, artıq mənim həyatımda olanlar keçib getdi, 99 üstə gəl iki il mənə yay kimi əymişdir.”

Bu nümunədən göründüyü kimi şair yüz ildən çox yaşamış və bu yaşında da şeirlər yazmışdır. Kəhhəlin “Mucəmmu-l-muəllifin”də əd-Dinəvarinin ölüm tarixi 30/1000-ci il göstərilir. Ölüm tarixinin alındığı mənbə göstərilir. Onun haqqında Kəhhəlin əsərində deyilir: “Xorasanda xidmət etmiş görkəmli ədəbiyyatşünasdır və katibdir.” Əs-Səalibi yazır ki, onun ədəbin qaydaları haqqında otuzdan artıq kitabı və çoxlu şeirləri vardır. Əs-Səalibi antologiyasına əd-Dinəvarinin əsərlərindən 95 şeir parçası daxil etmişdir ki, bunlar qəsidə, həcv (satira) və vəsflərdən ibarətdir.

Şairin qəsidələri əsasən müxtəlif dövlət xadimlərinin şərəfinə yazılmışdır. Bir şeir parçasında əd-Dinəvari vəziri tərifləyərək, onu cins atla müqayisə edir ki, bu at ən çətin, əlçatmaz zirvələrə qalxa bilir.

Əd-Dinəvari Əbu Talib əl-Məmunidən sonra vəsfən ikinci ən böyük ustası sayılır. Onun “Yətimətu-d-dəhr”də ehtiva olunan vəsfləri möhtəşəm və nəfisdir. Əsərlərin dili müqayisələr, metafora və epitetlərlə zəngindir. Xüsusən, şairin alma, narın xüsusiyyət və gözəlliklərini vəsf edən parçalar təqdirə layiqdir (3,314).

Başqa bir şeir parçasında əd-Dinəvari çox dəqiq və iti ağlla kitabı təfsir edir. Kitab insanın dəqiq dostu və həmsöhbətidir, onun rahatlığı və sevincidir. Bunları şair ondan kitab alıb vaxtında qaytarmayan dostuna yazırdı.

Mən sənə həmsöhbətimin yoxluğuna görə şikayət edirəm ki, o gedən gündən sevincimi itirmişəm.

O mənim elə bir dostum idi ki, qəlbin şirin arzuları haqqında söhbətləri ilə mənə əyləndirirdi.

Əd-Dinəvari bəzən öz müasirləri olan şairlərə bənzəyirdi. Onun birəni təsvir edən vəsfı vardır ki, məzmun etibarilə əl-Mətraninin şeirlərindən birinin iki beyti ilə oxşardır. Əbu Əhməd əl- Katibə bənzəyərək şair şeirlərində iki oğlundan narazılığını ifadə edir. Şeir parçalarından birində şair qınaq dolu sözlərlə oğlundan şikayət edir ki, onun yanından “uçmuşdur” və onu bədbəxtlik, bəla içində qoyub getmişdir. Şeirin sonunda o, oğlunu “daşqəbli” adlandırır. İkinci oğlu Əbu Tahirə həsr etdiyi şeirində şair oğlunu gözündəki şişlə (şişkinliklə) müqayisə edir. “Əgər mən bilsəydim ki, belə bir oğulun atası olacağam, bütün ömrüm boyu ona görə sevinməzdim ki, axırda da oğulsuz qalıım”(1, 109).

Həcvlərinin birində əd-Dinəvari vəzir əbu-l-Hüseyn ibn əl-Utbini (977-986) lağa qoyur. Yəqin ki, həcv əl-Utbi Abdulla ibn Üzeyir tərəfindən vəzifəsindən devrildikdən sonra yazılmışdır. Ola bilər ki, əd-Dinəvari Abdulla ibn Üzeyirin

tərəfdarlarından olmuşdur. Satirik şeirində əd-Dinəvari vəzirə yumru şarla, bazardakı ördəklə, meymunla və uzunqulaqla müqayisə edir.

Əd-Dinəvarinin poetik əsərləri içərisində elə beytlər də vardır ki, şair burada özündən, ehtiyaclarından, sarsıntılarından yazır, öz taleyindən şikayətlənir. Məsələn:

“Əgər tale mənə böyük bədbəxtlik göndədirsə,

Mən buna alicənab adamın alçaq adamın kobudluğuna dözdüyü kimi dözəcəyəm” (1, 312-313), (3, 141).

Şair həm də təklədən və köməksizlikdən şikayətlənir.

Əd-Dinəvarinin ahıl yaşlarında yazdığı bəzi şeirlər bədbin ruhludur. O, qocalıqdan şikayətlənir, ölümü, o dünyadakı həyatı haqda fikirləşir.

Sonunda onu qeyd etmək lazımdır ki, əl-Cövhəri və əd-Dinəvari kimi ərəb dilində yazıb yaratmış türk mənşəli alim və şairlərin sayı kifayət qədərdir. Onların həyat və yaradıcılığı əs-Səalibi, daha sonra bir sıra Orta Asiya və Qərb alimləri, Azərbaycan alimləri tərəfindən tədqiq olunsada, onların fəaliyyətinin öyrənilməsi maraq doğuran məsələlərdən biri kimi öz aktuallığını itirmir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Абдуллаев И. Поэзия на арабском языке в Средней Азии и Хорасане X-начала XI вв. Ташкент, 1984
2. Бартольд В. В. Сочинения, т. VI, Работы по истории ислама и арабского халифата. Москва, 1966
3. 1956-58 ، القاهرة ، م. 1-4 ، العصور ، في محاسن أهل العصر ، يتيمة الدهر ،
4. 1936-38 ، القاهرة ، م. 1-2 ، معجم الأدباء ، ياقوت بن عبد الله الرومي البغدادي ،
5. Həmidov İ. “Əs-Səalibinin “Yətimətu-d-dəhr” təzkirəsində Azərbaycan şairlərinin poetik irsi”, Azərb. SSR EA-nin xəbərləri. Ədəbiyyat, dil və incəsənət seriyası, 1976

XÜLASƏ

Məqalə xüsusilə Azərbaycan ərəbşünaslığında maraq doğuran bir məsələyə həsr edilmişdir. Burada söhbət ərəb dilində yazıb yaratmış türk mənşəli şair və alimlərdən gedir və onlardan ikisinin - əl-Cövhərinin və əd-Dinəvarinin həyat və yaradıcılığı haqqında müxtəsər şəkildə məlumat verilir. Bu ədiblərin elmi əsərləri təhlil edilir və şeirlərindən nümunələr gətirilir.

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена вопросу, который представляет особый интерес для азербайджанской арабистики. Здесь говорится о поэтах и ученых тюркского происхождения, которые писали свои труды на арабском языке, и дается краткая информация о творчестве двух из них – аль-Джаухари и ад-Динавари. Анализируются их научные труды, и приводятся примеры из стихотворений.

SUMMARY

The article is devoted to an issue of particular interest to the Arabic studies of Azerbaijan. Here we are talking about the poets and scholars of Turkish origin are written in Arabic, and information is given concise way about the life and work of two of them - Al-Covhary and ad-Dinavary. The scientific works of the writers are analyzed and provides examples from them poems.

Çapa tövsiyə etdi: Prof. Ç. H. Mirzəzadə

FƏAL TƏLİM METODLARINDAN İSTİFADƏNİN SƏMƏRƏLİLİYİ

İlahə Rüstəmovə

Gəncə Dövlət Universiteti

Açar sözlər: *fəal təlim, təlim metodları, öyrənmə, səmərəli öyrənmə, motivasiya*

Key words: *educational methods, teaching, motivation, beneficial learning*

Ключевые слова: *активного обучения, интерактивного методы обучения, обучение, эффективное обучение, мотивация*

Uzun müddətdir ki, orta ümumtəhsil məktəblərində pedoqoji texnologiyanın məhsulu olan fəal və interaktiv təlim metodları uğurla tətbiq olunur. Təlimin uğurlu və keyfiyyətli olması bilavasitə müəllimin bilik, bacarıq və fəaliyyətindən asılıdır.

Əvvəllər bilikləri əldə etmək üçün şagirdi iki əsas bilik mənbəyi (müəllim və dərslik) qane edərsə, bu gün həmin mənbələr çoxsaylı məlumat mənbələri ilə müqayisədə ududur. Bu səbəbdən müasir təlimin başlıca vəzifələrindən biri öyrənməyi öyrətməkdir, yəni şagirdləri bilikləri müstəqil əldə etməyə yiyələndirməkdir. Yalnız təlim metodlarının keyfiyyətə dəyişdirilməsi onların şəxsiyyətə, onun tələbatlarına yönəldilməsi, bilikləri mənimsəmə zamanı yaradıcı təfəkkürdən fəal istifadə edilməsi şəraitində təlim böyük səmərə verə bilər.¹

Müəllimlər İKT-nin imkanlarından istifadə edərək səmərəli dərsin təşkil edilməsi sahəsində ilkin təcrübəyə, psixoloji hazırlığa, bir sözlə innovativ biliklərə yiyələnir və onları sinifdə gedən tədris prosesində necə tətbiq etməyi öyrənirlər. İKT-nin istifadəsi təlim prosesini həm ayanılıyı ilə zənginləşdirir, öyrənənlərin tədqiqat aparma, çoxsaylı informasiya bazasından bəhrələnmə, gərəkli olanı seçmə və məqsədinə uyğun olandan istifadə etmə imkanları verir, həm də bilikləri praktik şəkildə tətbiq etməyə sövq edir. Öyrənməni öyrətmək üçün müəllim mənimsəməni təmin edən təlim işini həyata keçirməlidir. Öyrənmə o zaman baş verir ki, öyrənən sərbəst olaraq alternativ variantların birindən faydalanaraq qəbul etdiyi qərarın nəticələrinə görə şəxsi məsuliyyətini dərk etmiş olsun. Başqa sözlə desək, müəllim təlim fəaliyyətinin əsas tərkib hissələrini mənimsəməkdə şagirdə kömək edir, eyni zamanda özü biliklərin əldə edilməsinə və tətbiqinə dair üsul və vasitələrə praktik cəhətdən yiyələnir.

Şagird təmsil olunduğu sinifdə müəllimlə bərabər hüquqlu subyekt olub, təlim məqsədlərindən irəli gələn problemin həllində tədqiqatçı kimi fəal iştirak etməyə sövq

¹ Zülfiyyə Veysova. Fəal-interaktiv təlim: müəllimlər üçün vəsait. UNİCEF, 2007

etdirilməlidir. Müəllim təlim məqsədlərini gözlənilən nəticəyə yönəltmək üçün aşağıdakı məsələlərə aydınlıq gətirməklə işini səmərəli qurmalıdır.

- Şagirdlərə nəyi öyrətmək istəyir?
- Mövzu ilə əlaqədar şagirdlərin ilkin biliyi nədən ibarətdir?
- Bu iki məqalənin arasında olan boşluğu doldurmağın hansı yolları var?

Qeyd olunan məsələlərə müəllim aydınlıq gətirməklə öyrənməyi öyrətməmiş olur. Buna əsas səbəb olaraq müəllimin pedaqoji prosesdə tətbiq olunan innovasiyalar və təlim texnologiyalardan səmərəli istifadə etmək bacarığıdır.

İslahat proqramının tələblərinə uyğun olaraq tədrisdə müasir texnologiyalardan istifadə, yeni qiymətləndirmə mexanizmlərinin həyata keçirilməsi müəllimin müasirləşməsinə zəruri etmişdir. Öyrədənə öyrətmək, maraq və meyillə şərtlənir. “Meyil” şagirdin fənnə, biliyə deyil, müəyyən fəaliyyət sahəsinə olan münasibətidir. “Maraq” isə şagirdin fikrinin fənnə, biliyə doğru istiqamətləndirilməsidir. Bilik əldə etmək, fənni öyrətmək arzusu isə onun tələbatı deməkdir. Bu üç cəhət müəllim tərəfindən düzgün müəyyən olunduqda maraq səmərəli olub, daxili tələbatla nəticələnir.

“Öyrənməyi öyrətmək texnologiyası fəal təlim metodlarının və İKT-nin səmərəli tətbiqini tələb edir. Bu şagirdlərdə mövzuya marağın yaradılması üçün əsas şərtlərdən biridir. Şagirdlərdə dərslə maraq oyatmağın əsas mənbəyi də elə mövzunun özündədir. Müəllimin ustalığı onu tapıb üzə çıxarmaqdır. Yəni dərslə elə bir motivasiya ilə başlamaq lazımdır ki, şagird bu mövzuda nədən danışılacağını hiss etsin, maraqla yeni bilikləri öyrənməyə can atsın. Özünün bildikləri əsasında qoyulmuş problemin axtarışına başlayan şagird müstəqil olaraq yeni bilik əldə edir və bu biliyini tətbiq edərək nəticə çıxarır. Dərs tədqiqat xarakteri alır, şagird tədqiqatçıya çevrilir. Dərs zamanı İKT-dən necə istifadə etmək və dərs materialını necə yadda qalan və maraqlı etmək lazımdır ki, şagirdlər qısa vaxt ərzində olduqca çox informasiya əldə etsin. Bunun üçün aşağıdakı məsələlər öz həllini tapmalıdır. Belə ki, istifadə olunan dərs materialı şagirdin yaş xüsusiyyətlərinə uyğun olmalı, informasiya texnologiyalarından dərslərin lazım olan anında və lazım olan qədər istifadə olunmalı, informasiyanın axtarışına mütləq şagirdlərin özlərini cəlb etmək lazımdır. Nəzərə almaq lazımdır ki, dərs zamanı İKT-nin istifadəsi ardıcıl olaraq 20 dəqiqədən çox davam etməməlidir və dərs boyunca 2-3 dəfə texnologiyalardan istifadə etmək məqsədə uyğundur. Fəal dərsi səmərəli etmək üçün planlaşdırma zamanı hər bir mərhələni aydın təsəvvür etmək lazımdır. Bu halda nə öyrəniləcək, necə öyrəniləcək, hansı şəraitdə öyrəniləcək, nəticələr necə qiymətləndiriləcək kimi suallara cavab axtarılmalıdır.²

Dərs planında aşağıdakıların nəzərə alınması didaktiv cəhətdən əhəmiyyətlidir:

1. Dərsin məqsədini müəyyən etmək;
2. Motivasiya üçün sistem işləyib hazırlamaq;
3. Tədqiqat sualını müəyyənləşdirmək;
4. Aparılacaq tədqiqatın mərhələlərin iplanlaşdırmaq və dəqiqləşmək;

² Təranə İsmaylova. *Öyrənməyi öyrətmək. Təhsil problemləri* | 16 Dekabr 2015 |

5. Müzakirə üçün suallar hazırlamaq;
6. Dərsin hər mərhələsinə sərf olunacaq vaxtı müəyyənləşdirmək;
7. Qiymətləndirmə standartlarına əsasən vasitələr hazırlamaq.

Fəal dərsin səmərəli təşkilində əsas rolu motivasiya probleminin qoyuluşu oynayır. Fəal təlim metodlarında müəllim üçün əsas çətinlik dərsin bünövrəsini təşkil edən motivasiya mərhələsidir. Şagirdlərdə idrak fəallığı yaratmaq məqsədilə dərsin məzmunundan yaranan problemin qoyulması motivasiya anlayışının mənasını əks etdirir.³

Dərsin ilk dəqiqələrindən şagirdlərin idrakı fəallığını artırmaq və təfəkkürünü, qabiliyyətlərini inkişaf etdirmək üçün problemin qoyulması zəruriyyəti yaranır. Bu da “Motivasiya + Problemin qoyulması = şagirdlərin idrak fəallığı” anlayışının çıxarılması ilə nəticələnir. Motivasiyada problem yaratmaq həmişə asan olmur. Problemlə vəziyyəti yaratmaq müəllim bacarığından və peşəkarlığından asılı olur. Problemlə həlli düşündürücü xarakter daşıdığı üçün o, şagirdlərdə idrakı, əhval-ruhiyyəni və təfəkkür fəaliyyətini oyatmalıdır. Digər tərəfdən nəzərə almaq lazımdır ki, adi çalışma və ya həlli tələb olunan bir variantlı sualları heç də problem kimi qiymətləndirmək olmaz. Buna görə də müəllim motivasiyanı yaradan problem qoyarkən həll olunacaq məsələ haqqında ziddiyyətlərin daha çox olması və bu haqda şagirdlərin məlumat qıtlığının az olmasını da nəzərə almalıdır. Motivasiya zamanı problemlə vəziyyəti yaradarkən müəllim şagirdlərin təfəkkür fəaliyyətini oyadan və ya fəallaşdıran, müxtəlif fikirlərin, ideyaların daha çox olmasını və problemlə sualların şagirdlərin səviyyəsinə uyğunluğunu həm də bu sualların çətin, maraqlı və cəlbədicə olmasını nəzərə almalıdır. Motivasiyanın yaradılması və problemin qoyulmasının bir neçə səmərəli yolları məlumdur.

– Müəllim öyrəniləcək dərsin məzmunu ilə bağlı heç bir izahat, şərh aparmadan yalnız sual verməklə motivasiya yarada bilər.

– İki-üç və daha çox cavabın alınması mümkün olan açıq suallar vasitəsi ilə motivasiyanın yaradılması.

– Motivasiyada problemin həlli açar sözlərdən istifadə etməklə də asanlaşır.

– Simvollarla motivasiyanın yaradılması.

Motivasiya zamanı problemi səmərəli həll etmək və tədqiqat işinə yaradıcılıqla qoşulmaq üçün şagirdlərin əhval-ruhiyyəsini canlandırmaq, həvəsləndirmək və dəstəkləmək müəllimin daim diqqət mərkəzində olmalıdır. Belə olduğu halda hər bir şagirdin problemin həllində öz gücünə inamı artır, sərbəst və müstəqil olaraq tədqiqat işinə həvəslə qoşulur, müəllimin ona etibar etdiyindən qürur duyur. Şagirddə yaranan bu həvəsi, qüruru, inamı burada səriştəli müəllim inkişaf etdirməlidir, filosof Fərabinin fikri ilə desək “Öyrədən öyrəninə öyrənmə istəyini davam etdirməyə çalışmalıdır.”

³ Elxan Bəylərov. Kurikulum islahatı şagirdlərin yaradıcılıq potensialının inkişafına imkan yaradır. “Kurikulum” jurnalı, 2011, № 1

Məşhur Çin mütəfəkkiri Konfutsi hər zaman üçün aktual hesab edilən və fəal təlim metodlarının imkanlarını özündə təcəssüm etdirən bir fikrində belə demişdir: “Alicənab müəllim şagirdi öyrədəndə və tərbiyə edəndə onu irəliyə aparır, arxasınca dartmır, onda maraq oyadır, məcbur etmir, ona yol göstərir, lakin yolu sərbəst getməyə imkan yaradır. Nə qədərki, o, şagirdə maraq oyadır, məcbur etmir, deməli, şagirdin bilik qazanması asanlaşır. Nə qədərki, o, şagirdə yol açır, deməli, ona düşünmək imkanı verir. Müəllimlə şagirdin arasında müstəqilliyin yaranması, şagirdə bilik qazanmanın aşılınması və düşünmək imkanının verilməsi – məhz bunlar müəllimlik məharətidir”

Şagirdlərə müstəqil düşünmək, işləmək və mühakimə yürütmək vərdişləri aşılamaq, onların yaradıcılıq bacarığını inkişaf etdirmək üçün müxtəlif üsullardan istifadə etmək vacibdir.

Şagirdlərdə müşahidə etmək, duymaq, görmək, qiymətləndirmək, dəyər vermək bacarıqlarını inkişaf etdirməklə müxtəlif alternativlərə optimal yanaşma təmin etmək olar. Yəni şagirdlərə qeyri-adi suallar verməklə, eyni mövzuda fərqli fikirlər yaratmaqla onlarda düşünməyə maraq formalaşdırmaq olar.

Özlərini başqalarının yerinə qoymaq surətilə onların nə düşündüklərini və nə hiss etdiklərini təmin etmək mümkündür. Dərslərdə oyunlar təşkil etməklə şagirdlərin dərketmə qabiliyyətini inkişaf etdirmək olar. Bu eyni zamanda onlarda həyatı bacarıqların formalaşmasına təsir edir.

- Düzgün suallar verməklə. Bu metod şagirdlərdə düzgün düşünməyə təkan verməklə bərabər öz fikirlərini inkişaf etdirməklə ehtiyaclarına uyğun təcrübə toplamaq fürsəti verir.

- Şagirdlərə rahat sual-cavab verə biləcəyi yəni şagirdlərin düşünə biləcəyi bir mühit yaratmaqla. Bu metod şagird beyninin düşünərək cavab verməsidir. Çünki düşünməyə beyin soruşmur və cavab vermir.

- Ekskursiya, gəzinti, muzey və tarixi abidələrlə tanışlıqla. Bu metod şagirdləri gördükləri haqqında düşünməyə sövq edərək onlara tariximizi və mədəniyyətimizi öyrədir. Eyni zamanda şagirdlər müxtəlif mənbələrdən məlumat axtarır tapmalarını və bunlardan istifadə etmələrini genişləndirərək yaradıcılığa sövq edir.

- Yaradıcılığı inkişaf etdirməklə - bu şagirdlərin bilik, duyğu, hərəkət və intuisiyalarını əhatə edən bütün funksiyaların sintezidir. Yaradıcı şagird, insan fərqli nəzər nöqtəsinə sahibdir. Təxəyyül yaradıcılıq vasitəsi olduğu üçün ona həssaslıqla yanaşmalı və istiqamət verilməlidir.

- Şagirdlərinizə özünüzü sevdirməklə. Müasir dövrümüzdə Milli Kurikulumun tətbiqi, kompyuter və dərs vasitələri öz yerini alsa da, müəllim faktorunun önəmi azalmamışdır. Şagirdin dünyagörüşünün, düşüncə formasının meydana gəlməsində müəllimin rolu əvəzsizdir.

- Sınıfədxaric və məktəbdənkənar tədbirlərlə. Bu, şagirdlərin fərdi qabiliyyətinin, bacarıq və istedadının, habelə dünyagörüşünün məqsədyönlü şəkildə formalaşmasına kömək edir.

Öyrənməyi öyrətmək – şagird bir problemi həll etmək üçün mənbə axtarır, bu işi yerinə yetirmək üçün isə şagirdlərə düşünməyi öyrətməliyik. Düşünmək – yaxşı təhsilin şagirdlərə qazandırdığı bacarıqdır. Düşünmək bacarığı yeni məlumatı ala bilmək və ya həyata keçirmək üçün zəmin yaradır. Şagirdlərin düşünmə qabiliyyətlərinin inkişafı öyrənməyi öyrətməklə təmin edərək həvəslə oxumağı, yazmağı, soruşmağı, araşdırmağı, bilikləri sinifdə müzakirə etməyi, həyatı bacarıqları qazanaraq məqsəddə nəzərdə tutulan dəyərlərə sahib olmaqdır. Bütün bu dəyərlərə sahib olmaq üçün, nailiyyətlər qazanmaq üçün şagirdlərə düşünməyi öyrətməliyik.

Bu nəticəyə gəlinir ki, bu günkü yeni təhsil, yeni texnologiyalar araşdırıb tapmaqdadır. Burada Konfutsinin “Düşünməmiş öyrənmək faydasız, öyrənmədən düşünmək təhlükəlidir” fikri ilə desək öyrənmək üçün mütləq şagirdi düşündürmək lazımdır. Yeni yanaşmanın mahiyyəti ondadır ki, təlim şagirdlərin yaddaşının biliklə (informasiya) zənginləşdirilməsi deyil, biliklərin müstəqil qazanılması, mənimsənilməsi vərdisləri, təfəkkürün inkişaf etdirilməsinə əsaslanır. Ona görə də müəllim əməyi səmərəliliyinin psixoloji göstəriciləri həm də müəllim əməyinin son nəticəsini, həm də pedaqoji təsir vasitəsi arsenalını əks etdirməlidir. Bu həm müəllimə (onun əmək prosesi və nəticələri), həm də şagirdə (onun işinin gedişi və yekunu) aid olmalıdır. ⁴

ƏDƏBİYYAT

1. Elxan Bəylərov, Kurikulum islahatı şagirdlərin yaradıcılıq potensialının inkişafına imkan yaradır. “Kurikulum” jurnalı, 2011, N 1
2. Zülfiyyə Veysova. Fəal-interaktiv təlim: müəllimlər üçün vəsait. UNICEF, 2007
3. Вейсова “Метакомпетенция Освоение навыков обучения и аутентичный подход к ее оцениванию”. “Kurikulum” jurnalı, 2014, N 2
4. Təranə İsmayılova. Öyrənməyi öyrətmək. Təhsil problemləri | 16 Dekabr 2015 |
5. Muxtar Həməzəyev. Pedaqoji psixologiya. Bakı 1991
6. <https://az.wikiquote.org/wiki/Konfutsi>
7. <https://www.unionlearn.org.uk/common-barriers-learning>

⁴ Muxtar Həməzəyev. Pedaqoji psixologiya. Bakı 1991

XÜLASƏ

Fəal təlim fəaliyyətinin əsas məqsədi biliklərin mənimsənilməsində şagirdlərə kömək etməkdir. Müasir təlim fəaliyyəti bu istiqamətə köklənmişdir. Məqalədə dərs zamanı şagirddə təlimə marağın artırılması istiqamətində müəllimin diqqət edəcəyi nüanslar və fəal təlim metodlarının səmərəliliyindən danışılır.

SUMMARY

The main purpose of the training is to help students develop their knowledge. Modern learning activities turned towards this direction. The article analyzes the increasing interest in teaching students in class. According to the nuances of the course education should focus on teacher. The article also discusses the benefits of active learning methods.

РЕЗЮМЕ

Основной целью тренинга является помочь студентам в развитии знаний. Современные учебные мероприятия настроены в этом направлении. В данной статье особое внимание будет уделено повышению интереса школьников к обучению, повышению эффективности активного метода и изучению нюансов, которым должен обращать внимание учитель.

Çapa tövsiyə etdi: p. f. d. Müşfiq Mustafayev

SEMANTİK MƏZMUN VƏ QRAMMATİK FUNKSIONALLIQ BAXIMINDAN BİR DAHA FLEKSİYA PROBLEMİ HAQQINDA

f. f. d. Elvüsal Məmmədov

Xəzər Universiteti,

AMEA akad. Z. Bünyadov adına

Şərqşünaslıq İnstitutu Din və ictimai fikir tarixi

şöbəsinin aparıcı elmi işçisi,

Ümumi dilçiliyin bütövlükdə, həm də hərtərəfli tədqiq edilməmiş problemləri çoxdur. Belə problemlərdən biri fleksiya qrammatik hadisəsi ilə əlaqəlidir. XIX əsrin əvvəllərindən dilçilik elminə daxil olmuş bu termin flektiv dillərin başlıca qrammatik vasitəsi olaraq təqdim edilir. Lakin həm Hind-avropa, həm də sami dillərin qrammatik-sintaktik vasitəsi kimi göstərilən fleksiya uzun müddət bir neçə ümumi fakt əsasında nəzərdən keçirilmişdir. Dillərin tipoloji təsnifatına həsr edilmiş dilçilik ədəbiyyatında flektiv dillərin morfoloji xüsusiyyətlərindən söz açıldığı vaxt fleksiyaya toxunulsa da, bu dillərin morfoloji sisteminin flektivlik hadisəsi əsasında dolğun və elmi tədqiqinə cəhd göstərilməyib.

XX əsrin 50-ci illərindən etibarən rus-sovet dilçiliyində flektivlik qrammatik hadisəsinin Hind-avropa və sami dillərdəki yeri probleminə dair araşdırmalar aparılmışdır. Belə ki, məsələn, bu dövr rus şərqşünaslığının ərəb dilində sözdüzəltmə və sözdəyişdirmə hadisəsinin morfoloji aspektlərinə baxışı fərqli nöqtəyi-nəzərlərlə müşayiət olunurdu. Rus-sovet tədqiqatçılarından V. P. Starinin, İ. A. Melçuk, B. M. Qrande, A. A. Reformatski, Q. Kamilev, Q. P. Melnikov, Q. M. Qabuçan və başqaları apardıqları araşdırmalarda sözügedən problemə dair müxtəlif və maraqlı iddialarla çıxış edirdilər. Məsələn, sözdüzəltmə hadisəsinin təkcə affiksləşmə əsasında təsvirinə cəhd göstərilmiş (V. P. Starinin), ərəb dilində daxili fleksiya vasitəsinin mövcud olmadığı iddia edilmişdi. Çünki başlanğıc vahid olaraq samitlərdən ibarət kök əsas götürülürdü. Bu nöqtəyi-nəzər əleyhinə ərəb sözlərinin “heca-fonem” strukturu iddiası səsləndirilmişdi. Bu o deməkdir ki, sait səsin sonuncu samit səslə vəhdəti sami dillərin heca-fonem modelləri olaraq təqdim edilirdi (B. M. Qrande). Amma tədqiqatçılardan Q. Kamilev və Q. P. Melnikov bildirirdi ki, sami dillərdə “heca-fonem” məfhumunun mövcudluğunu iddia etmək şübhə doğurur. Onlar deyirdilər ki, ərəb sözünü müvafiq hissələrə ayırmaq onun morfoloji quruluşuna ziddir. Başqa bir tədqiqatçı – Q. M. Qabuçan isə ərəb ənənəvi qrammatik nəzəriyyəsində öz əsasını tapan daxili fleksiya anlayışını yenidən izah etmək təklifini səsləndirmişdi.

Keçən əsrin 70-ci illərində sovet dilçisi Y. S. Maslov Starinin, Melçuk, Reformatski və başqa tədqiqatçıların “transfiksləşmə” iddiasına münasibət bildirmiş,

onun ərəb dilində daxili fleksiyanı bütövlükdə əvəzləyə bilməyəcəyini göstərmişdi¹. Həmin tədqiqatçılar iddia edirdilər ki, transfiksləşmə ərəb dilində sözdüzəltmə və sözdəyişdirmənin başlıca vasitəsi olub, daxili fleksiya məfhumunu əvəz edir.

Sonrakı onilliklərdə isə ərəb dili qrammatikasına aid rusdilli ədəbiyyatda 60-cı illərin “affiksləşmə” iddiasına toxunulmamış, morfoloji sözdüzəltmə və sözdəyişdirmədən danışarkən yenidən “daxili fleksiya” vasitəsindən söz açılmışdı. Bəzi kitablarda isə ərəb dilinin morfoloji qrammatikası çərçivəsində xarici fleksiya ilə yanaşı, daxili fleksiya adı altında transfiksləşmə də daxil olmaqla digər affiksləşmə növləri: infiksləşmə (infiksasiya), prefiksləşmə (prefiksasiya) və s. göstərilir².

Mövcud rusdilli ədəbiyyatın təhlili göstərir ki, rus-sovet ərəbşünaslığında sözün morfoloji strukturu öyrənilsə də, ərəb və digər flektiv dillərdə fleksiyanın yeri, qrammatik-sintaktik və morfoloji məzmununu sistemli və müqayisəli şəkildə araşdırılmayıb. Bu səbəbdən fleksiya anlayışının morfoloji-funksional məzmununun açılıb göstərilməsinə, xarici və daxili fleksiya növlərinin qrammatik-sintaktik statusunun müəyyənəndirilməsinə, flektiv dillərdə, ələlxüsus ərəb dilində flektivlik qrammatik hadisəsinin müqayisəli metod əsasında öyrənilməsinə ehtiyac vardır. Bu zərurət ona görə qabarıq görünür ki, başlanğıcda Hind-avropa dillərinin qrammatik vasitəsi olaraq təqdim edilən fleksiya sonralar sami dillərə də aid edilmiş, amma keçən əsrin 60-cı illərindən etibarən bu müddəanın səhv olmağı haqqında iddialar səsləndirilmişdi. Bu mövzuda elmi maraq, həm də mübahisə doğuran əsərlərin yazılmağına baxmayaraq, qənaətbəxş nəticələrin göstərildiyi tədqiqatlara rast gəlinmir. Bu məqaləmizdə biz məlum problemə kvantitativ və sistemli metod əsasında münasibət bildirəcəyik.

Fleksiya termini dilçilik elminə 1808-ci ildə alman dilçisi Fon Şlegel tərəfindən flektivlik tipoloji xüsusiyyəti daşıyan dillərdə sözlərin forma və funksiya baxımından quruluşu və işlədilməsini təsvir etmək üçün gətirilmişdir. Çoxmənalı termin olan fleksiya latın sözü “flexio”dan yaranıb, hərfən “əyilmə, keçid, bükülmə” deməkdir. Həmin vaxt Şlegel fleksiyanı sami-hami, gürcü və bir çox Hind-avropa dillərində qrammatik mənanın fərqləndirilməsinə xidmət edən vasitə olaraq göstərmişdi³. O, fleksiyanın morfoloji məzmunundan danışarkən qeyd etmişdi ki, fleksiya kökün (əsasın) qrammatik (səs) əvəzlənmələrini ifadə edir. Şlegelin təqdim etdiyi fleksiya anlayışı sonralar, sami dillərdə kök saitlərinin əvəzlənmələrini də özündə birləşdirən “daxili fleksiya” termini tərəfindən sıxışdırılıb aradan çıxarılmışdı. Əlaqədar tərifləri nəzərdən keçirdikdə görürük ki, daxili fleksiya “söz kökü və ya əsasının səs əvəzlənməsi⁴”, qrammatik mənanın fərqləndirilməsi vasitəsi (набегать – набегать;

¹ Ю.С. Маслов. Введение в языкознание. Москва, 1975, стр. 173-174.

² Квантитативная типология языков Азии и Африки. Ленинград, 1982, стр. 292-305.

³ «Флексия» // Большая советская энциклопедия, Москва, 1977, том 27, стр. 490.

⁴ О.П. Суник. Вопросы типологии агглютинативных языков. Москва – Ленинград, 1965, стр. 33.

набрать – набирать⁵; sait əvəzlənmələri⁶; saitlərin dəyişilməsi⁷; qrammatik əvəzlənmə⁸; formadüzəltmə – söz daxilində baş verən dəyişikliklər⁹; . kökün sait dəyişməsi¹⁰; sözün fonetik strukturunun dəyişilməsi ilə qrammatik mənaların yaranması¹¹; söz kökü səsinin dəyişilməsi¹²; sözdəyişdirmədə...qrammatik mənənin sözün daxilində səs tərkibinin dəyişilməsi vasitəsilə yaranması, insirafilik¹³; ancaq söz kökünün özünün dəyişilməsi ilə müəyyən mənaların ifadə vasitəsi¹⁴; əsasın səs-dəyişilmələri¹⁵; söz tərkibinin dəyişilməsi ilə qrammatik mənaların ifadəsi vasitəsi¹⁶; kökdə əvəzlənmələrin köməyi ilə qrammatik mənaların ifadəsi¹⁷; söz kökündə qrammatik formaların yaradılmasına xidmət edən fonem əvəzlənmələri¹⁸ olaraq göstərilmişdir. Deməli, kökün (əsasın) daxili fonetik tərkibində baş verən əvəzlənmə və dəyişilmələr (qeyd edək ki, təriflərin heç birində əvəzlənmə və dəyişilmələrin morfoloji xüsusiyyətləri izah edilmir) daxili fleksiya adlandırılır. Qeyd edilməlidir ki, daxili fleksiya termini xarici fleksiya – sözün morfem strukturu və ya söz-formanın avtonom-formal hissəsinin antipodu olaraq yaradılıb. Daha geniş yayılmış nöqteyi-nəzərə görə, fleksiya – sözdəyişdirici affiks və ya formant (formativ), yaxud söz-formaların qrammatik və ya relyasion* mənaları fərqləndirən hissəsi olub, cümlələrdə sözlərin sözlər yaxud cümlələrlə qrammatik-sintaktik əlaqəsini ifadə edir. Bu mənada həm də “sonluq” termini işlədilir. Xarici fleksiya və ya sonluq haqqında yazılmış ədəbiyyatı araşdırdıqda görürük ki, xarici fleksiya “əsasə əlavə edilən ayrıca səs kompleksləri – affikslər¹⁹; sözün dəyişən, digər sözlərlə əlaqəsini göstərən hissəsi²⁰;

⁵ А. А. Реформатский. Агглютинация и фузия как две тенденции грамматическое строение языков // Морфологическая типология и проблемы классификации языков. Москва – Ленинград, 1965, стр. 74.

⁶ И.М. Дьяконов. Семито-хамитские языки. Москва, 1965, стр. 27.

⁷ Yənə orada, səh. 60.

⁸ Лингвистический энциклопедический словарь. Москва, 1990, стр. 335.

⁹ Л.М. Оруджева, Явление ал-ираб в арабском языке // Вопросы восточной филологии, Баку: «Элм», 1987, стр. 54.

¹⁰ Ю.С. Маслов. Введение в языкознание. Москва, 1975, стр. 174.

¹¹ А.А. Реформатский. Введение в языковедение. Москва, 2001, стр. 276.

¹² Н.Ф. Прончатов. Языковая классификация народов мира. Горький, 1965, стр. 3.

¹³ Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası, IX cild, Bakı, 1986, səh. 577.

¹⁴ И.А. Мельчук. О внутренней флексии в семитских и индоевропейских языках // Вопросы языкознания, Москва, 1963. № 4, стр. 27.

¹⁵ В.З. Демьянков. Морфологическая интерпретация текста и ее моделирование <http://www.infolex.ru/Moifull.html>

¹⁶ «Внутренняя флексия» // Большая советская энциклопедия : [в 30 т.] / гл. ред. А. М. Прохоров. — 3-е изд. — М. : Советская энциклопедия, 1969—1978.

¹⁷ Внутренняя флексия <http://www.classes.ru/all-russian/russian-dictionary-encycl-term-11941.htm>

¹⁸ «Флексия» // Комлев Н.Г. Словарь иностранных слов. М.: «Эксмо», 2006

* sözdəyişdirici

¹⁹ Лекция XI. Форма слова. Грамматика слова. <http://systemling.narod.ru/general/Lect11.htm>

²⁰ Л.С. Степанова. Суффикс или окончание? <http://rus.lseptember.ru/article.php?ID=200100608>

sonluq²¹; sözün sonuna əlavə edilən, morfoloji-sintaktik mənalara ifadəsinə xidmət edən morfem (sonluq)²²; sözdəyişdirmədə (formadüzəltmə) iştirak edən şəkilçilər (sonluqlar)²³; relyasion mənalı postfiks²⁴; əsasın xaricində yerləşən, söz birləşməsi və cümlələrdə sözlərin bir-biri ilə sintaktik əlaqəsinin ifadəsinə xidmət edən əlavə morfem (sonluq)²⁵; söz-formanın sonunda gələn, söz və cümlələrlə əlaqədə ifadə olunan postfiks²⁶; affiksleşmə (sonluq)²⁷; postfiks – sonluq²⁸; sözlərin hallanma və təsrifdə dəyişilən sonluğu²⁹dur.

Deməli, fleksiya, həm də sözün (kök və ya əsasın) sonunun dəyişilməsi ilə ona birləşdirilən formantdır. Bu mənada onu çox vaxt sonluq və ya sonluq-fleksiya adlandırırlar.

Sonluqların suffikslərlə müqayisəsi, fleksiyanın funksional məzmunu

İndi isə hansı formantların sonluq adlandırılması məsələsinə toxunaq. Hər şeydən əvvəl qeyd edilməlidir ki, söz-formanın sonunda gələn hər morfem fleksiya deyildir. Onda hansı affikslər flektiv formantlar, daha dəqiq desək, sonluq-fleksiyalar hesab olunur?

Ümumi dilçilikdə affiksleşmə kökə və ya əsas affikslərin (şəkilçilərin) birləşdirilməsidir. Affikslər qrammatik mənanın dildən kənarda mövcud olmayan daşıyıcılarıdır. Bu formantlar sözdüzəltmə və sözdəyişdirmə prosesində iştirak edir, sözün kökünə birləşir. Yəni, onlar "...derivativ, relyasion, formal-struktur, formal-təsnifedici mənalara fərqləndirilməsinə xidmət edir"³⁰. Kökə nəzərən yerləşməsinə görə affikslər bir neçə növdür. Onlardan biri də postfikslerdir. Postfiks sözdə və ya söz-formada kökdən sonra gələn affikslərə verilmiş ümumi addır. Postfiksler öz növbəsində suffiks və fleksiyalara (sonluqlara) bölünür. Postfikslerin bu cür təsnifatı həm suffiks və fleksiyaların bir-birinə münasibətdə sintaqmatik mövqeyinə, həm də onların daşdığı funksiya və semantik "yük"ə görədir. Belə ki sonluq-fleksiyalar çox vaxt sözün axırında gəlir, "qapama, nəhayətləndirmə" rolunu oynayır, onun söz-formasını tamamlayır, hazır söz-formanı sintaktik "konstruksiyalar" üçün təqdim edir. Amma suffiksin fleksiyadan əvvəl kökə birləşməsi və ya fleksiyaların sözün sonuna artırılması şərt deyildir. Məsələn, alman dilində kind (uşaq) → kinder (uşaqlar) →

²¹ Н.Ф. Прончатов. Языковая классификация народов мира. Горький, 1965, стр. 3; Большая советская энциклопедия, Москва, 1977, том 27, стр. 577.

²² İ.M. Adilov, Z.N. Verdiyeva, F.M. Ağayeva. İzahlı dilçilik terminləri. Bakı, 1989, səh. 245.

²³ О.С. Ахманова. Словарь лингвистических терминов. Москва, 1966, стр. 493.

²⁴ А.А. Реформатский. Введение в языковедение. Москва, 2001, стр. 264.

²⁵ Розенталь Д. Э. Теленкова М.А. Словарь-справочник лингвистических терминов. Москва, 1976, стр. 543.

²⁶ Ю.С. Маслов. Введение в языкознание. Москва, 1975, стр. 174.

²⁷ Л.М. Оруджева, Явление ал-ираб в арабском языке // Вопросы восточной филологии, Баку: «Элм», 1987, стр. 54.

²⁸ Д.Э. Розенталь. Сборник упражнений по русскому языку для поступающих в вузы. МГУ, 1994, стр. 104.

²⁹ Ə. Fəhəsov. İzahlı dilçilik lüğəti. Bakı, 1969, səh. 111.

³⁰ Ю.С. Маслов. Введение в языкознание. Москва, 1975, стр. 174.

kinderchen (uşaqçıqazlar) və ya ingilis dilində to drive (sürmək) → driver (sürücü – drivers (sürücülər) misallarını nəzərdən keçirək. Burada – er və – s cəm bildirən fleksiyalar, – chen və – er isə kiçiltmə mənalı və feldən isim düzəldən suffikslərdir. Fleksiya və suffiksləri bir-birindən fərqləndirən əsas cəhət onların daşdığı funksiya və semantik məzmunudur. Semantiklik baxımından fleksiyalar relyasion (sözdəyişdirici), suffikslər isə derivativ (sözdüzəldici) affikslər hesab olunur. Fleksiyalar qrammatik-sintaktik formaların yaradılmasına xidmət edir, sözdəyişdirmədə (formadüzəltmə) iştirak edən relyasion formant rolunu oynayır. Deməli, sonluqlar təkcə söz-formanın sonunda gələn affikslər olmayıb, həm də o postfikslərdir ki, söz və cümlələrlə sintaktik əlaqədə ifadə olunur, qrammatik kateqoriyaları fərqləndirir. Bu səbəbdən əlaqədar ədəbiyyatda “hal sonluğu”, “şəxs sonluğu” və digər terminlərə rast gəlirik.

Bəzi dilçilər suffikslərin sözdüzəldici və sözdəyişdirici növlərindən söz açmaqla sözdəyişdirici suffiksləri sonluq-fleksiyalara qarşı qoyurlar: “Suffikslər sözdüzəldici və sözdəyişdirici ola bilər...Sözdəyişdirici suffikslərə müqayisə və üstünlük dərəcəsi, məsdər şəkilçiləri, feli sifət və feli bağlama şəkilçiləri daxildir. Sözdəyişdirici suffikslər həmçinin formadüzəldici suffikslər adlanır....Formadüzəldici suffikslər yeni sözlər düzəltmir, leksik mənalарın fərqləndirilməsinə səbəb olmadığı üçün eyni sözün müxtəlif formalarını əmələ gətirir....Formadüzəldici suffikslər sonluqlardan, hər şeydən əvvəl, onunla fərqlənir ki, söz birləşməsi və cümlə daxilində müxtəlif sözlərin bir-biri ilə əlaqəsini tənzimləmir. Formadüzəldici suffikslərə müqayisə və üstünlük dərəcələri, fellərin keçmiş zaman, infinitiv, feli sifət, feli bağlama, əmr forması suffikslərini aid edirlər....Hallanma və təsrifdə sonluqlar, yuxarıdakı hallarda isə formadüzəldici suffikslər iştirak edir”³¹.

Sözdəyişdirici suffiks terminini formadüzəldici suffiks terminindən daha uğursuz hesab edən müəlliflərə də rast gəlinir: “Sözdəyişdirici morfemlər sintaktik tələblərə uyğun olaraq, sonluqlar – sözləri dəyişdirmə vasitələri hesab olunur. Formadüzəldici suffikslərə gəlincə, onlar sintaktik funksiyaya malik deyillər”³².

Əlbəttə ki, biz yuxarıdakı nöqteyi-nəzərlə razı deyilik. Çünki sözdəyişdirmə zamanı təkcə sintaktik deyil, həm də qeyri-sintaktik funksiya daşıyan sözlər yaranır. Amma sözün leksik mənası dəyişmir. Bununla yanaşı, suffikslər dilçilik ənənəsində sözün leksik mənasını dəyişdirən formantlar olaraq qəbul edilib. Dilçilik ədəbiyyatında göstərilir ki, sonluqlar qrammatik mənaları fərqləndirmək və sintaktik əlaqələr yaratmaq xüsusiyyəti ilə seçilir.

Xülasə, söz-formada kökdən sonra gələn formantlar funksiya və məna baxımından suffiks və fleksiyalara bölünür. Əgər suffikslər sözdüzəltmədə leksik məna fərqiə səbəb olursa, fleksiyalar isə sözdəyişdirmədə (formayaratma) qrammatik məna yaradır, söz və ya cümlələrin bir-biri ilə qrammatik-sintaktik

³¹ «Suffiks» // Russkiy əzik: gnüiklopedia / ql. red. Ö.N. Karaulov. – 2-c izd., Drofa, 1997, str. 547.

³² Л.С. Степанова. Суффикс или окончание? <http://rus.1september.ru/article.php?ID=200100608>

əlaqəsini əmələ gətirir. Lakin bir problemi də həll etmək lazımdır. Çünki qrammatik məna fərqinə səbəb olan, amma sintaktik əlaqələr yaratmayan formantların statusu məsələsi qaranlıq qalır. Bu formantları affiksleşmə vasitəsi olaraq təqdim etsək də, problem bütövlükdə həll olunmur. Çünki flektiv-sintetik dillərə aid flektivlik vasitəsinin həm bu dillər, həm də digər dil qrupları (iltisacı və s.) üçün səciyyəvi sayılan affiksleşmə qrammatik vasitəsilə müqayisəli təhlili göstərir ki, bu formantlar affiksleşməyə müvafiq düşmür. Bununla yanaşı, bu formantları suffiks hesab etmək müəyyən təzadlar yaradır. Odur ki biz bu formantları fleksiya olaraq göstərməyi təklif edirik. Belə olarsa, sonluq-fleksiyaların sintaktik əlaqə yaratmaq baxımından iki növü meydana çıxır:

- a) sintaktik əlaqələrə xidmət edən fleksiyalar;
- b) sintaktik əlaqələrə xidmət etməyən fleksiyalar.

Bu məqalədə biz fleksiya məfhumunun mənası və funksional mahiyyətini izah edib, növlərini göstərdik, suffikslərlə müqayisəsini apardıq. Məlum oldu ki, flektivlik qrammatik məna fərqinə səbəb olan, həm sintaktik, həm də qeyri-sintaktik əlaqələrə xidmət edən söz-formaların yaradılması ilə müşayiət olunan qrammatik hadisədir. Və ya fleksiya həm sözün daxili fonetik strukturunda qrammatik məna və sintaktik və qeyri-sintaktik əlaqələr yaradan səs dəyişilmələri, həm də müstəqil formant – sonluqdur. Bu mənada “daxili” və “xarici fleksiya” terminləri də işlədilir. Bəzi kitablarda isə müvafiq olaraq “əsasın fleksiyası” və “flektiv şəkilçi” terminlərinə rast gəlinir.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası, IX cild, Bakı, 1986.
2. Adilov İ. M. , Z. N. Verdiyeva, F. M. Ağayeva. İzahlı dilçilik terminləri. Bakı, 1989.
3. Fərəcov Ə. İzahlı dilçilik lüğəti. Bakı, 1969.

Rus dilində

4. Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. Москва, 1966.
5. Большая советская энциклопедия, Москва, 1977, том 27.
6. «Внутренняя флексия» // Большая советская энциклопедия : [в 30 т.] / гл. ред. А. М. Прохоров. — 3-е изд. — М. : Советская энциклопедия, 1969—1978.
7. Внутренняя флексия [http://www. classes. ru/all-russian/russian-dictionary-encycl-term-11941. html](http://www.classes.ru/all-russian/russian-dictionary-encycl-term-11941.htm)
8. Демьянков В. З. Морфологическая интерпретация текста и ее моделирование [http://www. infolex. ru/Moifull. html](http://www.infolex.ru/Moifull.html)
9. Дьяконов И. М. Семито-хамитские языки. Москва, 1965.
10. Квантитативная типология языков Азии и Африки. Ленинград, 1982.
11. Лингвистический энциклопедический словарь. Москва, 1990.
12. Лекция XI. Форма слова. Грамматика слова. [http://systemling. narod. ru/general/Lect11. html](http://systemling.narod.ru/general/Lect11.htm)
13. Маслов Ю. С. Введение в языкознание. Москва, 1975.
14. Мельчук И. А. О внутренней флексии в семитских и индоевропейских языков // Вопросы языкознания, Москва, 1963. № 4.
15. Оруджева Л. М. Явление ал-ираб в арабском языке // Вопросы восточной филологии, Баку: «Элм», 1987.
16. Прончатов Н. Ф. Языковая классификация народов мира. Горький, 1965.
17. Реформатский А. А. Агглютинация и фузия как две тенденции грамматического строения языков // Морфологическая типология и проблемы классификации языков. Москва – Ленинград, 1965.
18. Реформатский А. А. Введение в языковедение. Москва, 2001.
19. Розенталь Д. Э. , Теленкова М. А. Словарь-справочник лингвистических терминов. Москва, 1976.
20. Розенталь Д. Э. Сборник упражнений по русскому языку для поступающих в вузы. МГУ, 1994.
21. Степанова Л. С. Суффикс или окончание? [http://rus. 1september. ru/article. php?ID=200100608](http://rus.1september.ru/article.php?ID=200100608)
22. Суник О. П. Вопросы типологии агглютинативных языков. Москва – Ленинград, 1965, стр. 33.
23. «Suffiks» // Russkiy əzik : gnüiklopediə / ql. red. Ö. N. Karaulov. – 2-е изд. , Drofa, 1997.
24. «Флексия» // Большая советская энциклопедия, Москва, 1977, том 27.

25. «Флексия» // Комлев Н. Г. Словарь иностранных слов. М. : «ЭКСМО», 2006

**ONE MORE ABOUT THE PROBLEM OF INFLEXION FROM THE
STANDPOINT OF THE SEMANTIC MEANING AND THE
GRAMMATICAL FUNCTIONALITY (I)**

Elvusal Mammadov

In the article the meaning and functions of inflexion was explained and was showed to its types and was compared with the suffixes.

It was known that the inflection is the grammatical event is a cause for the grammatical meanings and is accompanied by the making of the word-forms services to the syntactic and non-syntactic relations. Or the inflexion is both the phonetic changes of the internal structure of the words making the grammatical meanings and syntactic and non-syntactic relations and the independent formant – ending. By this means is used the terms of “internal” and “external inflexion”. And in some books we meet with the terms “inflection of the stem” and “inflectional affix”.

Çapa tövsisə etdi: f. f. d. L. Orucova

İBN HACİB YARADICILIĞINDA “ŞAFİYƏ” ƏSƏRİNİN YERİ

Sevinc Bayramova

*AMEA Məhəmməd Füzuli adına
Əlyazmalar İnstitutunun elmi işçisi,*

Açar sözlər: *İbn Hacıb, Şafiyə, əlyazma, paleoqrafik təsvir, şərh, sərf, nəhv, əruz.*

Key words: *Ibn Hadjib, Shafiyah, manuscript, paleographic description, commentary, sarf, nahv, arud.*

Ключевые слова: *Ибн Хаджиб, Шафийа, рукопись, палеографическое описание, комментарий, сарф, нахф, аруд.*

İbn Hacıb adı ilə tanınan Əbu Əmr Cəmaləddin Osman bin Ömər bin Əbu Bəkr bin Yunus əd-Dəvini əl-Misri ən-Nəhvi Orta əsr Azərbaycan alimlərindəndir. İbn Hacıbin əsli, İraq sərhəddinin şimal şərqində yerləşən “Dəvin” və ya “Düveyn” qəsəbəsində yaşayan bir ailəyə məxsusdur. Yaqut Həməvinin “Mucəmul-Buldan” əsərində “Dəvin” Azərbaycan sərhədlərinin şərqində Tiflis yaxınlığında yerləşən və həmin dövürdə Arana bağlı olan bir yerdir deyə məlumat verir. (15, 632) Hal-hazırda bu ərazinin qalıqlarının Qərbi Azərbaycanda və Naxçıvanda olduğuna dair ehtimallar da vardır. Onun ailəsi sonralar Əyyubilərlə birlikdə Misirə köçmüş və orada “İsna” və ya “Əsna” adlı balaca bir qəsəbədə məşkunlaşmışdılar. İbn Hacıb h. 570/m. 1175-ci ildə bu qəsəbədə anadan olmuşdur. Onun buradakı uşaqlıq həyatı ilə əlaqəli mənbələrdə çox da məlumat yoxdur. Səlahəddin Əyyubi(öl. h. 598/1193)nin “Əyyubilər” dövlətini qurduğu illərdə anadan olan İbn Hacıb dörd il sonra təhsil almaq üçün atası ilə birlikdə İsnadan ayrılıb Qahirə şəhərinə gedir. O, uşaqlıq və gənclik illərindəki təhsilini burada alır. Alimin İbn Hacıb adı ilə tanınması atasının məşhur komandir Səlahəddin Əyyubinin dayısının oğlu olan Əmir İzzəddin Musək əs-Səlahinin (1169-1193) hacıbı (hökmdarın şəxsi xadimi, köməkçisi) olmasından qaynaqlanır. (6, 250; 11,616) Qeyd edək ki, alimin həyatı ilə əlaqəli ən mühüm məlumatları İbn Xəlliqan vermişdir. Belə ki, İbn Xəlliqan İbn Hacıblə görüşüb söhbət etmiş və onun haqqında əsaslı məlumatlar vermişdir. Böyük ehtimal ki, sonrakı dövrün alimləri İbn Hacıb haqqında məlumatları daha çox İbn Xəlliqana isnad edərək yazmışlar. İbn Xəlliqan alim haqqında belə deyir; “Əbu Əmr, yəni İbn əl-Hacıb hələ kiçik yaşlarından Qurani-Kərimi əzbərləmiş, İmam Malikin məzhəbini tutaraq, həmin məzhəb üzrə fiqlə (İslam hüququ) məşğul olmuş, ərəb dili, təcvid, qiraət elmləri ilə maraqlanmış və tanınmış bir şəxsiyyət halına gəlmişdir. Dərin elmi və yüksək axlaqi xüsusiyyətləri səbəbiylə bir çox alimin tərif və təqdirinə nail olmuşdur”. (13, 178)

Dövrünün elmlərinə dərinlən İbn Həcibin həyatı, elmi yaradıcılıq baxımından çox zəngin olmuşdur. O, Misir və Şam arasında çox səyahətlər etmişdir. Bu səyahətlər əsnasında dövrünün məşhur alimləri ilə görüşüb və onlarla bir çox sahədə elmi müzakirələr aparmaq fürsətini də əldə etmişdir. Bunların arasında onun müəllimlərindən olan Əbu Muhəmməd Qasım Şatibi (h. 590/ 1193), Əbül-Fəzl Muhəmməd ibn Yusif Qəznəvi (h. 599/1202) ilə bərabər Qiyas bin əl-Faris əl-Ləhmi (h. 605/1208), Hibəttullah b. Əli əl-Busiri (h. 599/1202), İbn Əsakir (h. 600/1123), Əbyari (h. 618/1221), Şazəli (h. 656/1258) kimi böyük alimlər də olmuşdur. (1, 420) Qeyd edək ki, İbn Həcib qiraət elmini dövrünün tanınmış qiraət ustadlarından olan, əş-Şatibi, Əbu-l-Cud əl-Ləhmi və əl-Qəznəvi kimi şəxslərdən almışdır. İbn Həcib təhsilini tamamladıqdan sonra h. 609/1212-ci ildə “Fəzliyyə” mədrəsəsində ərəb dilçiliyindən (*sərf və nəhv*), eyni zamanda qiraət və başqa elmlərdən tələbələrə dərs deməyə başlamışdır. (9, 460) Yetişdirdiyi tələbələri arasında Cəmaləddin b. Malik (h. 672/1273), əl-Malik ən-Nasiri (h. 655/1257), ən-Nusaybi (h. 695/1295), ər-Razi (h. 695/1295) ən çox tanınanlardır. İbn Həcib tanınmış ailədən olmasına baxmayaraq, daha çox əxlaqının gözəlliyi, sadəliyi və elminin yüksək olması ilə seçilib tanınır və hər kəs tərəfindən sevilirdi. O, sadəcə öz dövrünün elmləri ilə deyil, eyni zamanda keçmiş dövrlərin mədəniyyəti və elmləri ilə də maraqlanırdı. İbn Həcib elm əhli tərəfindən mükəmməl əsərlər yazan bir alim olaraq qəbul edilirdi. Onun şəxsiyyəti və elmi alimlər tərəfindən hər zaman yüksək qiymətləndirilmişdir. Şeyx Şəhabəddin Əbu Şamə İbn Həcib haqqında “Elm, əxlaq və fəzilət baxımından dövrünün yeganə adamıydı. Qabiliyyət və bacarığı baxımından isə, elm adamlarının ən zəkalisı idi. O, son dərəcə etibarlı, kamil, təvazökar, çox həyalı, insaflı, elmi və elm əhlini sevən, elmi yayan, elm uğrunda əziyyətlərə qatlanan və çətinliklərə sinə gərən biri idi.” demişdir. (7, 176). Alimlərin onun haqqında olan fikirləri hər zaman müsbət olmuşdur. İbn Həcibi aləmin ən ağıllısı, ən bacarıqlısı hesab edirdilər. O, yüksək elmiylə bərabər həm də yüksək əxlaqı ilə də ətrafındakılardan seçilirdi. İbn Xəliliqan “İbn Həcib diplom almaq məqsədi ilə mənim yanıma dəfələrlə gəldi, hər gəlişində ona ərəb dilinin ən çətin mövzularından suallar verdim. O, hər dəfəsində sakit və özünə güvənərək ən gözəl və doğru şəkildə cavablar verdi.” (5, 48b-49a) deyərək bildirmişdir.

İbn Həcibin həyatının müəyyən dövrlərində yaradıcılıqdan kənar bəzi hadisələr baş vermişdir. O, h. 633/1265-ci ildə Məlik Nasirə dərs vermək üçün Lübnan dağının ətəyində yerləşən Kərk kəndinə gedir. Alim sonralar burada baş verən haqsızlıqlara görə bəzi siyasi hadisələrə qarışmaq məcburiyyətində qalmışdır. Belə ki, xalq tərəfindən sevilməyən və Xaçlılarla müharibə etməmək üçün onlarla sülh bağlayan, Şam əyalətinin Əmiri əs-Salih İsmayıl bin Əbu-l-Ceyşə qarşı çıxan dostu, Şeyx əl-İzz bin Əbdu-s-Salamı müdafiə etmiş, məhkəmədə onu dəstəkləmiş və kömək etmişdir. Şeyx əl-İzz bin Əbdu-s-Salam həbs olunub zindana atıldığı zaman İbn Həcib də onunla birlikdə həbsə girmiş və dostluqda nə qədər sədaqətli olduğunu göstərmişdir. O, h. 638/1240-cı ildə həbsdən çıxdıqdan sonra Şamdan çıxır və gəlib Qahirə şəhərində yaşayır. Burada müəllimi olan Əbu Məhəmməd Qasım bin Qayyiratu-ş-Şatibinin yaşadığı Fəzliyyədə qalıb əvvəlki kimi müəllimlik etməyə başlayır. İbn

Hacıb müəyyən müddət buraqa qalıb müəllimlik etdikdən sonra İsgəndəriyyə şəhərinə gedir və müəllimlik fəaliyyətini orada davam etdirir. Çox keçmir ki, alim 26 şəvval h. 646 (11 fevral 1249-cu il) da 74 yaşında burada vəfat edir. Alim “Bəbu-l-Bəhr” qəbristanlığında, Şeyx Salih bin Əbu Şamə türbəsinin yanında dəfn olunmuşdur.

İslam dinini yüksək səviyyədə bilən alim, əhli-sünnənin dörd böyük məzhəbin yaradıcılarından biri olan İmam Malikin yolunu tutmuşdur. O, Əyyubilərin hakimiyyəti vaxtında Misir və Şamın ən tanınmış hüquqşünaslarından olmuşdur. İbn Hacıb öz zamanının Maliki məzhəbinin şeyxi idi. İlk dəfə Misir və Məğrib Malikilərinin məzhəblərini birləşdirən o olmuşdur. (12, 365) İbn Hacıb yazmış olduğu “Camiu-l-umməhat” kitabı ilə Malikilərin ustadı sayılmışdır. Bu sahədə yazdığı “Muntəhə-l-vusul val-əməl fi ilmi-l-usul va-l-cədəl” və “Muxtasaru li- İbn Hacıb” əsərləri də vardır ki, bunlar fiqh (İslam hüququ) elmini öyrənənlər üçün çox dəyərli qaynaqlardır. Şərqdə dilçilik və qiraət elmi ilə daha çox məşğul olan alim qərbdə daha çox fəqihçi (İslam hüquqçusu) kimi tanınmışdır. Alimin islam hüququ sahəsində də yazdığı dəyərli əsərləri mövcuddur. O, Maliki məzhəbi haqqındakı fikirlərini “Müdəvvənə”yə yazmış olduğu şərhə cəmləşdirmişdir. Əsərdə bu məzhəbin bütün qayda-qanunlarını açıqlamış və hər bir məsələ haqqında öz fikirlərini bildirmişdir. Ona görədir ki onun bu əsəri Maliki məzhəbinin tədris planının proqramı sayılmışdır. (4, 811)

Alim Nəhv, Sərf, Usul, Fiqh və müxtəlif elm sahələrinə aid qiymətli əsərlər yazmışdır. Bu əsərlər əsrlər boyu elm insanlarının yollarını işıqlandırmışdır. Alimin ən çox tanınan əsərləri bunlardır:

-Əqidətu İbnil-Hacıb. Əsər Allah (c. c) zati sifətləri, mərifətullah, Əşəri kəlamçılarının fikirlərinin xülasəsidir. İki vərəqdən ibarətdir.

-Muntəhəssul val-əməli fil- ilmeyil-usul val-cədəl kəlamçıların metodu ilə yazdığı fiqh üsuluna aid əsərdir.

-Əl-Muxtasar. Bu yuxarıda qeyd etdiyimiz əsərin müxtəsəridir.

-Camiul-umməhat fi-l-fiqhi-l-Maliki, Bu əsər İmam Malik məzhəbinə görə bir növ fiqhın xülasəsidir.

-Əl-Kafiyə İslam Şərqində Nəhv mövzusunda ilk sırada gələn əsərlərdən biridir. Onun ərəb dilçilik elminin nəhv bölümünü ilə əlaqəli yazmış olduğu “Kafiyə” haqqında İbn Xalliqan deyir ki, İbn Hacıb şöhrətini xüsusi ilə Kafiyəsinə borcludur. Bu kitab İslam ölkələrində çox məşhur olmuş və başda İbn Hacıb olmaqla hər dövrdə müxtəlif alimlər tərəfindən ona 100-ə yaxın şərh və haşiyələr yazılmışdır. Bunların içərisində ən məşhuru və çox bəyəniləni Molla Caminin şərhı olmuşdur. Bu şərh uzun illər Osmanlı mədrəsələrində dərs kitabı olaraq tələbələrə oxudulmuşdur.

-Şərhu-l-Kafiyə. Alimin öz əsərinə yazmış olduğu bir şərhdir.

-Əş-Şafiyə. Əsər ərəb dilçiliyinin morfologiya bölümündən bəhs edir. İrəliqə bu əsər haqqında geniş məlumat verəcəyik.

-Əl-İzəh fi-şərhi-l-mufasssal. İbn Hacıbin Zəməxşərinin “əl-Mufasssal” adlı əsərinə yazdığı şərhdir.

-Əl-Muktəfi li-l-mubtədi şərhu-l-İzəh li-Əbi Əli el-Farisi. Bu alimin məşhur dilçi

alim Sibəveyhinin “əl-Kitab”ına yazmış olduğu şərhdir.

-Əl-Əmali ən-Nəhviyyə. Bu əsərdə bəzi ayələri təfsir edərkən fiqhi məsələləri də diqqətdə saxlayıb. Eyni zamanda Quranda olan bəzi çətin nəhvlə əlaqəli məsələləri açıqlamışdır. Əsərdə hədisləri də açıqlayan alim, məşhur ərəb şairi Mütənəbbinin şərlərindən bəzi beytləri də açıqlamışdır.

-İrabı badı ayeti-l-Kurani-l-Azim, Bu əsərdə Alim Qurani Kərimin müxtəlif ayələrini nəhv baxımından açıqlayıb, izahını vermişdir.

-Əl-Vafiyə fi nəzmi-l-Vafiyə

-Şərhul-Vafiyə nəzmu-l-Kafiyə

-Əl-Məqsadul-Cəlil fi ilmi-l-Xəlil Bu, İbn Hacibin Əruz haqqında yazdığı bir qəsidədir.

-Əl-Qəsidətu-l-muvəşşəha bi-l-əsməi-l-muənnəsəti-s-Səmaiyyə. Əsər iyirmi üç beytlik risalədən ibarətdir.

-Risalə fil-Aşr. Bu “Aşr”(on) sözü haqqında iki səhifəlik risalədir.

Göründüyü kimi İbn Hacibin bir çox elm sahəsində yazdığı dəyərli əsərləri var. Lakin, alim ən böyük məharətini Nəhv və Sərf elmində göstərmişdir. Xüsusi ilə sərf elmi sahəsində yenilik edərək bir ilk imza atmışdır. Belə ki, O, Orta əsrlərin ən böyük dilçi alimlərindən sayılır. İbn Hacib Misir qrammatika məktəbinin XIII əsrdəki ən böyük nümayəndəsidir. (14, 261) Alim yuxarıda da adlarını qeyd etdiyimiz qrammatikanın sintaksis bölümünü əsaslı şəkildə ələ alıb açıqlayan “əl-Mufasssal fi-n-Nəhf”, “əl-Kafiyə” və morfologiya bölümündən bəhs edən “əş-Şafiyə” əsərləri ilə ərəb dilçilik elminə misilsiz tövhələr vermişdir. Qeyd edək ki, ərəb dilçilik elmi sahəsində yazılmış üç əsas kitab vardır ki, bunlar Sibəveyhinin “əl-Kitab”ı, Zəməxşərinin “əl-Mufasssal”ı və İbn Hacibin “əl-Kafiyə” əsərləridir. Ərəb dilçilik elmi sahəsində yazmış olduğu dəyərli əsərlərindən dolayı alim həmçinin “ən-Nəhvi” adı ilə də tanınmışdır. Bu əsərlər yuzillərdir ki, dərs kitabları olaraq tədris olunur.

Qeyd etdiyimiz kimi İbn Hacibin “əş-Şafiyə” əsəri ərəb dilçiliyinin sırf sərf (morfologiya) bölümündən bəhs edir. Alim bu əsəri yazmaqla bu sahədə ilk cığırını açmışdır. O zamana qədər ərəb dilçiliyindən bəhs edən əsərlərdə sərf və nəhv elmi bir yerdə ələ alınır. İbn Hacib isə, ərəb dilinin nəhv (sintaksis) bölümünə aid yazdığı “əl-Kafiyə” əsərindən sonra sərf (morfologiya) elmi ilə əlaqəli “Şafiyə” əsərini yazmaqla bu iki elmi bir-birindən ayırmışdır. İbn Hacib “Şafiyə”ni “Kafiyə”nin bacısı adlandırır. Alim bunu əsərin müqəddiməsində ondan nəhv elminə aid yazmış olduğu “Kafiyə” əsəri kimi sərf və imla qaydalarını əhatə edən sanballı bir əsər yazmasını tələb etdikləri üçün bu kitabı qələmə aldığını bildirmişdir. (9, 47b) Alim “Şafiyə” əsərində bu ayrılığı sərf elminin tərifini verdikdə bir daha açıqlamışdır.

التصريف علم باصول تعرف بها احوال ابنية الكلام التي ليست باعراب

“Sərf, sözlərin formalarını İrab (sintaksiz (nəhv) hallar) olmadan öyrənən qaydalar elmidir.”

Alimin xüsusi ilə nəhv elmi sahəsində bir çox həmkarı ilə fikir ayrılıqları olmuş və onlarla sağlam elmi diskusiyalar aparmışdır.

İbn Hacib “Şafiyə” əsərini qələmə alanda məşhur alim Sibəveyhidən öz dövrünə

qədər olan alimlərin əsərlərini və fikirlərini dəyərləndirmişdir. “Şafiyə” kitabı Sərf haqqında yazılmış əsərlərin xülasəsidir. (15) Belə ki, alim “əş-Şafiyə” kitabında “əl-Kitab”ın xülasəsini təşkil edən, “əl-Mufasssal”da sərfə əlaqəli mövzuları bir araya gətirib onları müəyyən qruplara ayırıb, düzənləyib və lazım olan əlavələri etməklə onu mükəmməl səyiyyəyə gətirib çatdırmışdır. Əsər eyni zamanda özündən sonra da bu sahədə tədqiqat aparanlar, kitab yazanlar üçün əvəzsiz bir qaynaq olmuşdur. Hal-hazırda da bu kitab dərs vəsaiti olaraq tələbələrə tədris olunur. Əsərdən faydalanaraq onlarla sərf kitabı da yazılmışdır. Həcm baxımından kiçik görünən bu əsərdə alim sərfə əlaqəli bütün qaydaları yığcam, bir-birinə uyğunlaşdıraraq ardıcıl şəkildə qeyd etmiş və nizama salmışdır. Bu kitabda digər kitablarda olduğu kimi müqəddimə və mövzu ilə əlaqəli geniş açıqlamalar yoxdur. Əsər qısa və məzmunlu olması ilə seçilir. Kitabın həm qısa, həm də əhatəli olması onun üzərində çəkilən zəhmətin və əməyin nə qədər çox olduğuna işarədir. İbn Hacıb bu əsərdə bütövlükdə sərf mövzularını iyirmi beş əsas başlıq altında toplamışdır. Kitabda mövzunun başlıqları verildikdən sonra, həmin mövzu qısa olaraq açıqlanmış və misallarla izah olunmuşdur. Əsərdə müəllif təsrifin tərifini, isim və fəl qəliblərini, vəzn və formalarını, mücərrəd- məzid (sadə və düzəltmə) qəliblər və onların mənalarını çox geniş şəkildə açıqlamışdır. Daha sonra isə, mazi (*keçmiş zaman*), muzari (*indiki zaman*), əmr, ism-i fail (*mübtəda*), ism-i məfəl (*tamamlıq*), ism-i təfdil (*üstünlük dərəcəsi*), sifət-i müşəbbəhə (*sifətin əlamətləri*), qəliblər, məsdərlər, zaman, məkan və alət isimləri, müşaqqar və mənsub (*təsirlik halda olan isimlər*), isimlərlə əlaqəli qaydalar, cəm şəkilləri, sözlərdəki hərflərin səs dəyişməsi ilə əlaqəli ibtida, vəqif, imalə, ilal, ibdal, ilal həzfi, tərhim həzfi, həmzənin təhfifi və idğam məsələləriylə hərflərin məxrəc və sifətlərini açıqlamışdır. Ardından da “məsailü t-təmrin” adı ilə adlandırdığı bəzi düzgün və ya düzəltmə sözlərin vəzinlərinin təsbiti ilə əlaqəli çalışma və tapşırıqlara da burada yer vermişdir. Alim bu mövzu haqqında əl-Mufasssalda olmayan, lakin, əvvəlki sərf əsərlərindən olan Sibəveyhinin “əl-Kitab”ı ilə İbn Cinninin “əl-Münsif”, “ət-Tasriful-muluki” və “Sirru sınıti-l-İrab” əsərlərindən yararlanmışdır. Əsərin sonunda “Xətt” başlığı altında imla qaydaları ilə əlaqəli xüsusi bir bölüm vardır ki, müəllif bu hissənin hazırlanmasında İbn Kuteybənin “Ədəbu-l-Katib”, İbn Durustəvəyhin “Ədəbu-l-kuttab”, İbn Cinninin “əl-Məqsur və əl-Məmdud”u ilə İbnu-d-Dəhhanın “Babu-l-hica” adlı əsərlərindən faydalanmışdır. (3, 55)

İbn əl-Hacıb “Şafiyə” əsərini yazarkən Bəsrə qrammatika məktəbinin görüşlərini əsas götürməklə bərabər eyni zamanda Kufə qrammatika məktəbinin görüşlərinə də yer vermişdir. Belə ki, İsa b. Ömər əs-Səqəfi, Əbu Əmr b. Əla, Xəlil b. Əhməd, Yunus b. Həbib, Əbu Ubeydə ət-Teymi (728-825), Sibəveyhi (öl. 794 və ya 796), Əli b. Həməzə əl-Kisayi (öl. 805), Yəhya b. Ziyad əl-Fərra (761-822), Əbu Osman əl-Mazini, İbn Keysan, İbn Xaləveyh, Əbu Əli əl-Farisi və İbn Cinni kimi böyük dilçi alimlərin görüş və fikirlərindən faydalanmışdır. (2,288)

“Şafiyə” həcm baxımından qısa və çox əhatəli olmasına baxmayaraq, başa düşülməsi çətin olan əsərdir. Bu səbəbdəndir ki, başda alimin özü olmaqla bərabər onlarla elm əhli bu əsərə şərh və haşiyələr yazmışlar. “Şafiyə” əsəri müxtəlif ölkələrdə

dəfələrlə çap olunmuşdur. Məsələn; ilk dəfə h. 1220/1805-ci ilində Hindistanın qərbi Benqal əyalətinin paytaxı olan Kəlkətə şəhərində nəşr olunub yayınlanmışdır. Sonralar isə müxtəlif yerlərdə h. 1240/1824-cü ildə *Bolaq (Tataristan)*, h. 1258/1842, h. 1298/1880, h. 1299/1881, h. 1305/1887, h. 1309/1891, h. 1324/1906-cı illərdə *Qahirə*, 1850-ci ildə *Cpel (Kanada)*, h. 1267/1850, h. 1278/1861, 1871, 1885-ci illərdə *Kanbur (Hindistan)*, h. 1268/1851, h. 1308/1890, h. 1310/1892, h. 1321/1903 (daş basqısı), h. 1330/1911 –ci illərdə *İstanbul*, h. 1278/1861, h. 1310/1892, h. 1321/1903-cü illərdə *Dehli* və h. 1278/1278, h. 1331/1912-ci illərdə *Leknes (Norveç)*də nəşr olunmuşdur.

Bu məşhur əsərin əlyazma nüsxələri Şərqdən Qərbə dünyanın hər tərəfinə yayılmışdır. AMEA M. Füzuli adına Əlyazmalar institutunda da İbn Hacıbin “əş-Şəfiyə” əsərinin yeddi ədəd əlyazma nüsxəsi vardır. Bunlardan ikisi XIX əsrdə Azərbaycanın məşhur mətnşünas, kitabşünas alimi Əbdülqəni Nuxəvi tərəfindən Şəki şəhərində h. 1253/1837 və h. 1264/1847-ci illərdə köçürülmüşdür. Həmin nüsxələr B-5545/3490 və B-733/3282 sifrləri altında mühafizə olunur. Bu fondada mövcud olan digər nüsxələrə də qısaca nəzər salaq. A-550/20736 sifri altında qorunan əlyazma h. 1126/1714-cü ildə Yasin bin Eykam tərəfindən köçürülmüşdür. B-2001/15600 sifi altında mühafizə olunan nüsxə h. 1182/1865-ci ildə Türkiyənin Qars şəhərində Əbdürrəhman tərəfindən köçürülmüşdür. Digər B-47/5476 sifri altında olan nüsxə h. 1079/1668-ci ilin Ramazan ayında köçürülüb. A 532/20654 sifrəsi altında qorunan əlyazmanın isə, katibi, yazıldığı tarix və yer haqqında heç bir məlumat yoxdur. Şəki şəhərində qələmə alınan mövcud iki əlyazmadan birininin (B-733/3282) elmi-paleografik təsvirinə nəzər salaq.

Əlyazma Rusiya istehsalı olan ağ rəngli kağıza qara mürəkkəblə şikəstə və nəstəliq elementləri olan gözəl nəsx xətti ilə yazılmışdır. Mətinə ‘فعل’ ‘افعل’ ‘تفاعل’ ‘تفعّل’ bəzləri və ş. tipli sözlər qara mürəkkəblə iri, qalın xətlə yazılmışdır. Mətinə sərf elmini əhatə edən mövzu başlıqları və ”bağlayıcısı qırmızı mürəkkəblə yazılmışdır. Mətnin haşiyələrində göstərilmiş bəzi nüsxə fərqlərindən və yazılmış ayrı-ayrı izahlardan aydın olur ki. Əbdülqəni Nuxəvi Xalisəqarizadə bu mətni əsərin digər nüsxələri ilə müqayisəli şəkildə tədqiq etmişdir. Əlyazma həm Şərq həm də müasir üsulla səhifələnmişdir. Əsərin mətni məcmuənin 48b-71a vərəqlərini əhatə edir. Əlyazma abidəsinin ölçüsü 17x22,5 sm. dir. Cildi Şərq medalyonları ilə bəzədilmiş, bağlamaq üçün əlavə dili olan tünd qəhvəyi rəngli dəridir. Əsərin əvvəli və sonu aşağıdakı kimidir.

Əvvəli: الحمد لله رب العالمين... اما بعد فقد سألتني من لا يسعني مجالته ان الحق بمقدّمتي في
و اما الحروف فلم يكتب منها بالياء غير بل الي وعلي حثي. تمت الشافية...
Sonu: Sonu: الاعراب....

Bu əlyazma nüsxəsi görkəmli kitabşünas, mətnşünas alim Əbdülqəni Nuxəvi tərəfindən h. 1264/1848-ci ildə Şəki şəhərində köçürülmüşdür.

Sonda bir daha qeyd etmək istərdik ki, sərf elmini nəhvədən ayıraraq ilk kitabın müəllifi olmuş, Orta əsrlərdə yaşayıb yaratmış, əslən Azərbaycandan olan bu böyük alimin ərəb dilçiliyinin morfologiya bölməsindən bəhs edən “Şəfiyə” əsəri, bu elm

sahəsi ilə məşğul olan hər bir tələbə, müəllim və tədqiqatçı üçün hər zaman dəyərli qaynaq olaraq qalacaqdır.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Candemir Doğan, eş-Şafiyə ilə esası-s-Sarfin karşılaştırmalı analizleri, Ekev Akademi dergisi, sayı 34, Ankara, 2008.
2. Dursun Hazer, Osmanlı medreselerinde Arapça öğretimi ve okutulan ders kitapları, G. Ü. Ç. İ. F. D. C. I, sayı 1, Çorm, 2002,
3. Hulusi Kılıç. İslam Ansklopedisi, mad. İbnul-Hacıb, Türkiye Diyanet Vakfı, c. 21, İstanbul, 1992,
4. İbn Haldun, Müqəddimə, II, hazırlayan Süleyman Uludağ, İstanbul-Dergah yayınları. tarixsiz.).
5. İbn Xəlliqan, Vəfayətu-l-Əyan. ƏY, D-65/10042.
6. İbn Xəlliqan, Vəfayətu-l-Əyan. III. Beyrut, 1970.
7. İbn Kəsir, Əl-bidayə və-n-Nihəyə, XIII, Beyrut, h. 1408/1988
8. Məhəmməd Əli Təbrizi, Reyhanatul- ədəb, c. 7,8. h. 1349/1930-31
9. “Əş-Şafiyə”, ƏY, B-733/3282.
10. Şəmsəddin Sami, Qamusul-Əlam, I, İstanbul, 1889
11. Subki, Tabaqat, III, Hələb h. 1374/1965.
12. Taşköprüzadə Əhməd Əfəndi, “Mavduatu-l-ulum”, I, “Əqdəm” mətbəəsi, ş. 1311/1932
13. Vasim Məmmədəliyev Ərəb dilçiliyi, Bakı, 1985.
14. Yaqut əl-Həməvi, Mucəmul Buldən, II, Tehran, 1965.
15. [https://www. language_ literaturje/net. alukah. 1179/76038](https://www.language_literaturje/net.alukah.1179/76038)

XÜLASƏ

Orta əsr Azərbaycan alimlərindən olan İbn Hacıb Ərəb dilçiliyi sahəsində yazdığı “Kafiyə” (sintaksis) və “Şafiyə” (morfologiya) əsərləri ilə daha çox şöhrət qazanmışdır. Alim məqalədə ələ aldığımız “Şafiyə” əsərini yazmaqla bu iki elm arasında bir sədd çəkmişdir. Bu sahədə ilk müstəqil kitab olan “Şafiyə” illərdir elm əhli tərəfindən bəyənilir, öyrənilir və buna əsaslanaraq bu sahədə müxtəlif kitabların yazılması üçün dəyərli bir qaynaq rolunu oynayır.

РЕЗЮМЕ

Известный азербайджанский учёный Средних веков Ибн Хаджиб завоевал особую популярность после написания таких произведений, как «Кафийа» (синтаксис) и «Шафийа» (морфология). Автор, как бы, разграничил эти науки. «Шафийа» являясь первым самостоятельным трудом, посвящённом морфологии, на протяжении многих лет изучается учёными. На основании этого произведения написано множество книг.

SUMMARY

Ibn Hadjib, one of medieval Azerbaijani scholars gained his fame because of his works on Arabic linguistics titled “Kafiyah” (Syntax) and “Shafiyah” (Morphology). The scholar made a differentiation between these two sciences by writing the book titled “Shafiyah”, about what this article is. “Shafiyah”, as the first independent work on this area, has been approved, studied and played an important source for writing of variety of books in this field by scholars over the years.

Çapa tövsiyə etdi: Prof. K. Şərifov

MÜASİR DÖVRDƏ KLASSİK UNİVERSİTET MODELİNİN TRANSFORMASIYASI

Müslüm Hətəm oğlu Nəzərov

*pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti*

Açar sözlər: *klassik universitet, subyekt, dünya, özinkişaf, özünütərbiyə, özünütəhsil, "biliklər cəmiyyəti".*

Key words: *classical University, the subject, the world, self-development, self-education, self-education, "knowledge society".*

Ключевые слова: *классический университет, субъект, мир, саморазвитие, самовоспитание, самообразование, «общество знаний».*

Müasir dövrdə informasiyanın həcmnin artması, onun ötürülməsi və istehsalı üsullarında baş verən dəyişikliklər, sosial şəbəkələrə keçid, habelə sosiallaşma şəraitində cərəyan edən transformasiya prosesləri ali məktəb sferasında köklü islahatlara səbəb oldu. Boloniya prosesi başladıqdan sonra indiyədək mövcud olan təlim formaları radikal şəkildə dəyişdi. Eyni zaman-da bu gün ali təhsil sektorunda gedən islahatlar ali təhsilin mənası, ideyası, universitet və tərbiyə idealından ayrı düşdü.

Maks Horkhaymer Frankfurt universitetinin rektoru kimi 1952/53-cü tədris ilində tələbələr sırasına yenidən qəbul edilmiş tələbələr salamlayarkən, aşağıdakı məsələlər üzərində düşünməyə çağırırdı: "Universitet təhsili təkcə gözəl iqtisadi və sosial imkanlar açmır, təkcə karyera vəd etmir, həm də insanın mahiyyət qüvvələrinin reallaşmasına səbəb olur, insana öz missiyasını yerinə yetirməyə imkan verir" [3, s. 14).

M. Horkhaymerin humanist təhsil idealı ənənələri ruhunda olan bu ifadələrindən aydın olur ki, akademik təhsilin məqsədləri sırf peşə dərəcəsi çərçivələrindən kənara çıxır. Bu gün isə elmi və ictimai diskussiyalarda universitetin vəzifələri sırf təlim funksiyası ilə məhdudlaşdırılır və vaxtilə V. Humboldtun irəli sürdüyü universitet və tərbiyə idealının üzərindən sükutla keçilir, şəxsiyyətin mahiyyət qüvvələrinin inkişafı kimi başa düşülən ali təhsilin vaxtının artıq keçdiyi zənn edilir. Humboldtun universitetin yad mənafehlərdən uzaq olan və azad və sərbəst şəkildə sırf elmlə məşğul olmalı olan bir məkan kimi nəzərdən keçirdiyi universitet idealı bu gün artıq öz rolunu itirmişdir.

Qeyd edək ki, Humboldtun təhsil ideyası onun nəzəri olaraq alman idealizmi çərçivəsində işlənən, praktiki olaraq isə fransız inqilabının təcrübəsindən qaynaqlanan övladıdır. Onun təhsil haqqında fikirlərini aşağıdakı iki mərkəzi müddəə ilə ifadə etmək olar: muxtar fərd ideyası və ayrıca götürülmüş fərdin cəmiyyətə

integrasiyası [2,s. 92). Herderin “qüvvə” anlayışından çıxış edən Humboldt “İnsanın yaranması nəzəriyyəsi” adlı əsərində insanın təbiəti haqqında təsəvvürlərini açıqlayarkən insanın təyini “daxildən yaxşılaşma”da görür “Fəaliyyətin bütün xüsusi növlərinin mərkəzində öz təbiətinin qüvvələrini möhkəmləndirməyə və artırmağa, öz varlığını uzatmağa can atan insan durur”[4,s. 33]. Özünü yaratmaq, öz daxili qüvvələrini inkişaf etdirmək üçün özünü dünya ilə qarşı-qarşıya qoymaq, dünya ilə dialoqda olmaq mütləq şərtidir, çünki biz “yalnız öz “Mən”imizi dünya ilə əlaqələndirməklə mövcudluğumuzun ali vəzifəsini –öz simamızda bəşəriyyəti məzmuncə mümkün qədər zənginləşdirmək vəzifəsini yerinə yetirmək iqtidarında ola bilirik [4,s. 34].

İnsan Humboldt tərəfindən təbii varlıq kimi başa düşülsə də, o, eyni zamanda onun səciyyəvi cəhətlərinə simvolik mədəni-yaradıcı varlıq olmasını da aid edir. Bu,yeni fikir deyil. Humboldtun ideyasının yeniliyi ondadır ki, burada özünüyaratma zərurətinin təhsil və azadlıq haqqında təsəvvürlərlə reallaşdığı vurğulanır. “Mən”lə dünyanın qarşılıqlı diskussiyasında təhsil təkcə insanın zəkasını deyil, onun bütün qüvvələrini, yəni əxlaqını, fantaziyasını da inkişaf etdirir. Dünya ilə qarşı-qarşıya duran,onunla dialoqda olan insan dünyanı mədəni-yaradıcı olaraq da mənimsəyir və nəhayət,spesifik insani azadlıq əldə edir. Bu mənada təhsil insanın özünütəyin prosesidir. Özinkişafa hədəflənən təhsil xarici məqsədlərə xidmət etmir: onun məqsədi onun özündədir”[8,s. 13].

Humboldtun təhsil haqqında təsəvvürləri onun universitetlərin təşkili forması haqqında təsəvvürlərdə də öz əksini tapmışdır. Belə ki, bu gün də universitetin təşkili formasının müzakirələrində mühüm yer tutan elm, tədqiqat və təlimin dövlət tərəfindən tənzimlənmə dərəcəsi haqqında məsələyə toxunarkən Humboldt bu çərçivələri müəyyən etməyə cəhd göstərmiş, bu gün “Humboldt universitet ideali” anlayışı altında tanınan prinsipləri ifadə etmişdir. Humboldtun “elmlə formalaşma” prinsipinin ilkin şərtini sərbəstlik təşkil edir (burada “sərbəstlik” nə tələbələrin, müəllimlərin təcrid olması, nə də universitetin ictimai həyatın digər sferalarından təcrid olması demək deyil). “Sərbəstlik” prinsipi dedikdə, Humboldt siyasi himayədən və dövlət tənzimlənməsindən asılı olmadan tədqiqat və təlimlə daha çox məşğul olmaq imkanını başa düşür [2,s. 219). Humboldta görə, bəşəriyyətin əqli hərəkətləri yalnız qarşılıqlı təsirlər kimi inkişaf edir. Buna görə də qarşılıqlı mübadilə və kooperasiya, qarşılıqlı zənginləşmə və motivasiya zəruri şərtidir [5,s. 82]. Humboldtun təlimində “sərbəstlik və azadlıq”, “tədqiqat və təlim azadlığı” prinsipləri universitetin təşkili formasının əhəmiyyətli meyarlarındanır, çünki yalnız bu yolla fərdi hərəkət azadlığı ilə “sərbəst qarşılıqlı təsir”ləri sərbəst elmi işə çevirən mühit yarana bilər.

XX əsrin iki tanınmış filosofu – M. Haydegger və K. Yaspers də bu məsələyə münasibət bildirmişlər. Hər ikisi Humboldt modelini dəstəkləyirdi. K. Yaspers yazırdı: “Əsl universitet yalnız “dövlətdən azad məkan” kimi mövcud ola bilər” [6,s. 144]. Yaspers hesab edir ki, müəllim və tələbələrin mənəvi prinsipləri universitetin uğurlu fəaliyyətinin əsasını təşkil edir. Elm sferasında kom-munikasiya diskussiya kimi mövcuddur. Həqiqətə yalnız kommunikasiya çərçivələrində nail olmaq olar. Bu kommunikasiya isə yalnız sokratik ola bilər, yəni mübarizə prosesində həqiqət şübhə

altına alınır. Əgər universitet kollektivi həqiqətin axtarışında iştirak etməyə can atmırsa, universiteti ekamçılıqdan və formalizmdən nə maliyyələşdirmə, nə də strukturunun mükəmməlliyi xilas edə bilər. Bu, o demək deyil ki, universitet dövlətdən o yana və ya ondan kənarda yerləşir. Universitet dövlətə borcludur, dövlət vasitəsilə mövcuddur və dövlətə xidmət edir. Universitet millətin ruhunun təəcəssümü olmalıdır. O, təkcə ümummədəni deyil, həm də və daha çox milli mənəvi dəyərləri istehsal etməli və sadəcə intellektualı deyil, vətəndaş formalaşdırmalıdır. Dövlət universitet tədqiqatlarından da fayda götürür. Dövlətin vəzifəsi universiteti təhrif olunmuş maraq və təsirlərdən qorumaqdır. Həm V. Humboldtun, həm də K. Yaspersin təsəvvürlərində dövlətin universitetin fəaliyyətində iştirakı ümumi şərtlərin müəyyən edilməsi ilə məhdudlaşır və bu şərtlər daxilində azad inkişaf və müstəqil tədqiqatlar aparılır.

Ümumiləşdirərək, klassik universitetin səciyyəvi cəhəti kimi onun Dekartın “düşünən subyekt”ini önə çəkməsini qeyd edə bilərik. Bu gün təhsil konsepsiyalarının müxtəlifliyinə baxmayaraq, onların demək olar ki, hamısında implisit olaraq ümumi məqam var ki, bu da subyektlə dünyanın münasibəti-dir. Ümumiyyətlə “təhsil” anlayışının məzmununda həmişə insanın dünyaya münasibəti yer alır. Lakin nəzəri ilkin şərtədən, yəni ali təhsilin mənası, ideyası, universitet və tərbiyə idealından asılı olaraq “subyekt” konsepsiyası variasiya edir və bir-birinə zidd olan “təhsilli insan” haqqında təsəvvürlər yaranır. Təhsil və tərbiyənin klassik anlamında subyekt olmaq fərdi özünü-təkmiləşdirməyə, özünürealizəyə, muxtarlığa can atmaq deməkdir.

Müasirlik isə yüksək dərəcədə pragmatikliklə səciyyələnir. Müasir cəmiyyətlərinin təhlilində “biliklər cəmiyyəti” konsepti üstünlük təşkil edir. Təkcə cəmiyyət modelləri ilə məşğul olan sosioloji diskurslarda deyil, pedaqogikada, iqtisadi elmlərdə və siyasi debatlarda da “biliklər cəmiyyəti” konsepti təklif edilən “risk cəmiyyəti”, “informasiya cəmiyyəti” kimi digər konseptlərlə müqayisədə üstünlük qazandı. Eyni zamanda bu gün nəzəri bilikdən çox, tətbiqi əhəmiyyətə malik informasiya çox böyük əhəmiyyət kəsb edir. İndi ali təhsilin məqsədləri ilə bağlı tədqiqatlarda işqabiliyyətlik, başlıca kompetensiyalar, səriştəliklər kimi anlayışlar işlədilir. Bundan başqa, ali təhsilə daha çox iqtisadi nöqteyi-nəzərdən yanaşılır və o, özəl sərmayə kimi nəzərdən keçirilir. Biliyin ictimai innovasiyalar və iqtisadi çiçəklənmə üçün mərkəzi mühərrikə çevrildiyi bir dövrdə ali məktəblər xalq təsərrüfatının inkişafı üçün mühüm amil hesab olunur. Ali təhsil islahatları təşəbbüskarlarının fikirlərinə görə, “biliklər cəmiyyəti”ndə ali məktəblərin bu funksiyanı yerinə yetirə bilməsi üçün ali məktəbin peşə menecmentinə, səmərəli rəhbər strukturlara, yarışma ruhuna ehtiyacı var. Beləliklə də ali məktəbin transformasiyası, təşkili formasının restrukturlaşdırılması istisadi-rasional hesabın diktəsinə tabe etdirilmiş olur. Ali məktəblərdə idarəetmə alətlərinə müəssisələrin iqtisadi-istehsal rəhbərlik meyarlarından götürülmüş yeni alətlərin əlavə edilməsi bu transformasiyanın baş verdiyini bir daha təsdiqləyir. Məqsədli sazişlər, ibtidai smetalar, fayda hesabı, nəzarət, səmərəlilik ölçüsü, büdcə tərtibi, bençmarkinq və s. təhsil sektorunun yeni ruhda təşkil edildiyini göstərir.

Qeyd etmək ki, biliyin utilitarlaşmasını, onun məzmununun iqtisadi faydaya yönəldilməsini J. F. Liotar artıq 1979-cu ildə postmodernist biliyi səciyyələndirərkən təsvir etmiş və biliyin qiymətləndirilməsində ənənəvi *düzdür/yanlıştır* kodunun *tətbiq olunandır/tətbiq olunmazdır* kodu ilə əvəz olunduğunu vurğulamışdı.

Bu gün M. Fukonun informasiyanın əldə edilməsi matrisalarına (ölçü, sorğu və müayinə) daha bir koqnitiv matrisanı da əlavə etmək lazım gəlir. Bu, sifarişdir. İdrakın subyektı sifarişçidən çox asılıdır. Bu matrisanın üstünlük təşkil etməsi müasir universitetin muxtarlığını əlindən alır. Dövlət universitetlərə biznesdən müdafiəyə zəmanət verir, biznes isə universitetlərə dövlətin himayəsindən çıxmaq imkanı verir, amma əvəzində ona öz şərtlərini diktə edir. Ali məktəbin maliyyələşdirilməsi məsələsi şəraitində bu vəziyyət daha da gərginləşir.

Doğrudur, Humboldtun adı ilə bağlı olan universitet idealı xalis şəkildə mümkün deyil, yəni ali məktəblər heç vaxt iqtisadi və ya başqa amillərdən kənarda olmayıb. Lakin bu gün bazar və kommersiya təşkilatları getdikcə siyasi çəki alır, universitetlər isə onların həqiqi dəyəri olan həqiqət axtarışı və biliklərin ötürülməsi ilə bazarın iri oyunçuları arasında daha qabarıq şəkildə tərəddüd edir. Buna görə də humanist universitet və tərbiyə idealının tərəfdarları ali məktəblərin iqtisadiləşdirilməsini, təhsilin əmtəə səviyyəsinə endirilməsini, biliyin utilitarlaşdırılmasını kəskin şəkildə tənqid edir, universitetləri kommersiyallaşmadan uzaq olmağa çağırırlar. Ali təhsilin kommersiallaşmasına qarşı çıxanlar “Təhsil əmtəə deyil!”, “Təhsil satılmır!”, “Təhsil əvəzsiz olaraq hamı üçündür!” deyər, bildirirlər. Onların fikirlərinə görə, təhsilin satılan əmtəə kimi qavranılması təhsilin ilkin ideyasına ziddir. Təhsilin kommersiallaşdırılması bu ictimai nemətin məhvi deməkdir. Çox vaxt tələbəyə bilik yox, diplom lazım olur. Belə olduqda, “müşəri həmişə haqlıdır” devizi ali təhsil üçün dağıdıcı ola bilər. G. Krücken haqlı olaraq yazır ki, universitet yarışının intensivləşdirilməsi zərurəti çoxları tərəfindən qəbul edilmiş fikir olsa da, onun səmərəliliyi və nəticələri ilə bağlı empirik məlumatlar çətin ki, olsun. Formal iqtisadi modellər və ali təhsil bəyannamələri yarışmanın arzuolunan keyfiyyəti məsələsində yekdildirlərsə də, ali məktəblərin real rəqabət davranışı empirik tədqiqatların predmeti olmayıb [7, s. 165].

Deyilənlər “biliklər cəmiyyəti” termini də aiddir. Bi termin dillərdə əzbər olsa da, onun altında nəyin ifadə edildiyi bilinmir. Paradoks da olsa, bilik cəmiyyətinin empirik təzahürü ilə bağlı yekdil fikir yoxdursa, onda heç “biliklər cəmiyyəti” nəzəriyyəsi də yoxdur. Məhz qeyri-müəyyən olduğuna görə, müasir sosial dəyişikliklərin səciyyələndirilməsi üçün “biliklər cəmiyyəti” konsepti həm elmi diskussiyalarda, həm də populist şüarlarda geniş işlənir.

Deyilənləri ümumiləşdirərək qeyd etmək olar ki, müasir dünyada universitet iki alternativ qarşısındaqdır: ya təhsil xidmətləri sahəsində çalışmalı ya da alim peşəsinin yüksək ideallarına əməl etməlidir.

Zənnimizcə, bu gün təhsildən iki şey gözlənilməlidir. O, bir tərəfdən, sürətlə dəyişən cəmiyyətdə müəyyən peşə fəaliyyəti üçün kvalifikasiya verməlidir. Digər tərəfdən təhsil eyni insanları cəmiyyət və ətraf aləmi dərk etməyi və bu dərkə müvafiq olaraq hərəkət etməyi öyrətməlidir. Təhsil həm də insanın özü özü ilə və öz konteksti

ilə şüurlu tənqidi diskussiyasıdır. Söhbət bilik, ustalıq, duyma, arzu və inamın integrasiyasından gedir. Söhbət həm də risk cəmiyyətində rasionallıqdan, etik qərarlara qabil olmaqdan, özünütərbiyədən və özünütəhsildən gedir. Bu mənada hesab edirik ki, akademik dünya üçün YUNESKO-nun ali təhsil üzrə Avropa mərkəzi tərəfindən Avropa ali təhsil və elmində etik və əxlaqi ölçülər üzrə Beynəlxalq konfrans (2-5 sentyabr 2004-cü il, Buxarest) əlamətdar hadisə oldu. Burada vurğulandı ki, ali məktəblərin rektorları, prorektorları və digər rəhbər işçiləri təkcə səmərəli idarəetməyə və akademik inkişafa görə deyil, həm də əxlaqi liderliyə görə də məsuliyyət daşımalıdırlar. Bu mənada ali məktəblərin fəaliyyət sahəsi kimi “etik audit” ideyasının irəli sürülməsi diqqəti cəlb edir.

Bir sözlə, İ. Kantın “təhsildən bəhs edərkən söhbət həm faydadan, həm də məənəviyyatdan getməlidir” tezi bu gün də öz aktuallığını saxlamaqdadır.

ƏDƏBİYYAT

1. Фуко М. Археология знания. Киев: Ника-Центр, 1996.
2. Benner, Dietrich (2003): Wilhelm von Humboldts Bildungstheorie. Eine problemgeschichtliche Studie zum Begründungszusammenhang neuzzeitlicher Bildungsreform. Weinheim/München.
3. Horkheimer, Max (1953): Gegenwärtige Probleme der Universität. Frankfurt a. M.
4. Humboldt, Wilhelm von (1986): Theorie der Bildung des Menschen. Bruchstück. I. Klassische Problemformulierungen. In: Tenorth, Heinz-Elmar [Hrsg.]: Allgemeine Bildung: Analysen zu ihrer Wirklichkeit. Versuche über ihre Zukunft. Weinheim/ München. S. 32-38.
5. Humboldt, Wilhelm von (1956): Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin. In: Flitner, Andreas [Hrsg.] (1956): Wilhelm von Humboldt. Schriften zur Anthropologie und Bildungslehre. Düsseldorf/München. S. 82-90.
6. Jaspers, Karl (1961): Die Idee der Universität. Berlin/Göttingen/Heidelberg.
7. Krücken, Georg (2008): Zwischen gesellschaftlichem Diskurs und organisationalen Praktiken: Theoretische Überlegungen und empirische Befunde zur Wettbewerbs-konstitution im Hochschulbereich. In: Zimmermann, Karin/Kamphans, Marion/Metz-Göckel, Sigrid [Hrsg.]: Perspektiven der Hochschulforschung. Wiesbaden. S. 165-175.
8. Sandkaulen, Birgit (2005): Bildung heute – Erfahrungen in Jena. Zur Aktualität des klassischen Bildungsbegriffs. In: Opielka, Michael [Hrsg.]: Bildungsreform als So-zialreform. Zum Zusammenhang von Bildungs- und Sozialpolitik. Wiesbaden. S. 11-21.

XÜLASƏ

Məqalədə klassik universitet modelinin müasir “biliklər cəmiyyəti”nə keçid kontekstində transformasiyası təhlil olunur, təhsilin əmtəə səviyyəsinə endirilməsinin, biliyin utilitarlaşdırılmasının humanist universitet və tərbiyə idealına zidd olduğu vurğulanır. Məşhur mütəfəkkirlərin universitet ideyasına baxışlarına əsaslanaraq müəllif müasir universitetin missiyasının bir tərəfdən sürətlə dəyişən cəmiyyətdə müəyyən peşə fəaliyyəti üçün kvalifikasiya verməkdən, digər tərəfdən isə insanları cəmiyyət və ətraf aləmi dərk etməyi və bu dərkə müvafiq olaraq etik qərarlar qəbul etməyi öyrətməkdən ibarət olduğunu əsaslandırır.

РЕЗЮМЕ

ТРАНСФОРМАЦИЯ МОДЕЛИ КЛАССИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА В СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ

Муслим Назаров

В статье анализируется трансформация модели классического университета в контексте перехода к «обществу знаний», отмечаются сведение образования к товару, утилитаризация знания, что противоречит гуманистическому идеалу воспитания и образования. Опираясь на взгляды известных мыслителей, автор обосновывает мысль о том, что миссия современного университета должна заключаться, с одной стороны, в присвоении квалификации для определенной профессии, с другой, - в обучении навыкам познания общества и окружающего мира и принятия этических решений.

SUMMARY

THE TRANSFORMATION OF THE CLASSICAL UNIVERSITY IN THE MODERN ERA

Muslim Nazarov

The article analyzes the transformation of the classical University in the context of the transition to a "knowledge society", marked reduction of education to the goods, utilitariste knowledge that is contrary to the humanistic ideal of education. Based on the views of famous philosophers, the author substantiates the idea that the mission of a modern University should be, on the one hand, the qualification for a particular profession, on the other, training of the knowledge society and the outside world, and ethical decision-making.

Çapa tövsiyə etdi: f. e. d. V. İ. İsmaylova

FARS DİLİNİN SÖZ YARADICILIĞINDA PREFİKSLƏR

Aytən Çapay q. Qəhrəmanova
Bakı Dövlət Universiteti,
Şərqşünaslıq fakültəsi

Açar sözlər: kök – suffiks – sözün tərkibi – prefiks – ön şəkilçi – söz yaradıcılığı

Key words: root – suffix – parts of the word – prefix – front suffix – word-building system

Ключевые слова: корень – суффикс – части слова – префикс – передний суффикс – система словообразования

Sözlər tərkib hissələrinə görə iki yerə ayrılır: kök və şəkilçi. Bunlar sözün mənalı tərkib hissələridir. Sözün ayrılıqda işlənə bilən və leksik mənası olan hissəsinə kök deyilir. Sözün kökü işarəsi ilə göstərilir. Sözün ayrılıqda işlənə bilməyən və leksik mənası olmayan hissəsinə isə şəkilçi deyilir.

Fars dilində fellərdən başqa, sözlər ya bir kökdən (məsələn, yol-راه), ya kök və şəkilçidən, ya da köklərdən (məsələn, dəmir yolu-راه آهن) ibarət ola bilər. Sözün kökünün malik olduğu xüsusiyyətlər aşağıdakılardan ibarətdir:

- 1) kök müstəqil mənə bildirir
- 2) kök qoşulduğu şəkilçidən ayrı işlənə bilər
- 3) kök sözün tərkib hissəsinin əsasını təşkil edir
- 4) kök müxtəlif şəkilçilər qəbul edə bilər

Ümumi şəkildə xarakterizə etsək, şəkilçinin yeri ya sözün əvvəli – prefiks (ön şəkilçi), ya sözün ortası – infiks (iç şəkilçi), ya da sözün sonudur – suffiks (son şəkilçi). Fars dilində prefiks - پیشوند /pişvənd/, infiks - میانوند /miyanvənd/, suffiks - پسوند /pəsvənd/ adlanır.

Fars dilində müəyyən qədər **infikslərə** (iç şəkilçilərə) də rast gəlinir. Məsələn, سال به سال - ildən-ilə, سر تا پا - başdan-ayağa və s.

Fars dilində külli miqdarda **suffikslərə** (son şəkilçilərə) rast gəlinir. Məsələn, گوشواره - sırqa, خطرناک - təhlükəli və s.

Müasir fars dilində yeni sözün yaradılmasında prefikslərdən də istifadə olunur. Bir çox dillərdə, o cümlədən fars dilində söz yaradıcılığında son şəkilçilərlə müqayisədə ön şəkilçilərdən daha çox istifadə olunur. Ön şəkilçi son şəkilçi ilə müqayisədə daha müstəqildir, birləşdiyi sözlə çox zaman qarışmır. Prefiks əlavə olunan əsas söz hansısa mənada saxlanılır və beləliklə də prefikslə düzələn söz mürəkkəb sözlərlə yaxınlaşır. Buna görə də bir çox tədqiqatçılar prefiksli sözləri

mürəkkəb söz adlandırırlar. Amma bununla razılaşmaq olmaz. Prefiks söz daxilində heç bir müstəqil mənaya malik deyil. (5; 22)

Fars dilində mövcud olan sözlərdə yuxarıda adı çəkilən hər 3 şəkilçiyə rast gəlinir. Belə ki, fars dilində **prefikslər** (ön şəkilçilər) geniş dairədə işlənərək bu dilin söz yaradıcılığı sistemində mühüm yer tutur. Məsələn, **هَمراز** - həmsirdaş, **بی صبر** - səbrsiz və s. Hətta dildə elə sözlər mövcuddur ki, **2 ön şəkilçi** vasitəsilə düzəlir. Məsələn, **بی یه جا** - yersiz, **بی یه هنگام** - gözlənilmədən, qəflətən və s.

Qeyd olunmalıdır ki, fars dilində elə sözlər də var ki, onlar **2 ön şəkilçi və son şəkilçi** ilə düzəlir. Məsələn, **بی صبری** - səbrsizliklə, **بی یه خرد انه** - ağılsızcasına və s.

Fars dilində **2 son şəkilçili** sözlərə də rast gəlinir: **اندازه گیر** - ölçmə və s.

Fars dilində mövcud olan ən işlək prefikslər olan **بی**, **نا**, **با** ön şəkilçiləri həm xalis fars sözlərinin, həm də fars dilində işlənən ərəb mənşəli sözlərin əvvəlinə artırılaraq düzəltmə sifətlər əmələ gətirirlər. Məsələn:

ағилли - **یا عغل** - **یا خرد**
ағилсиз - **بی عغل** - **بی خرد**
narahat-xəstə - **ناراحت** - **ناخوش**

با. Bu ön şəkilçi fars dilində əsas etibarilə 3 funksiya daşıyır. Belə ki, **با** şəkilçisi fars dilində «birgəlik» mənasını ifadə edən ön qoşma kimi (anamlı - **با مدرم**); «vasitəsilə» mənasında (qələm vasitəsilə - **با قلم**); sözdüzəldici şəkilçi; kimi işlənir. Məsələn:

vüqarlı - **باوقار**
məzəli - **بامزه**
ədəbli - **بالدب**
ағилли - **باخرد**
huşlu, zirək - **باهوش**

Bu tam fars dilinə mənsub olan şəkilçi dilimizə tərcümədə –l⁴ şəkilçisi vasitəsilə tərcümə edilir. Qeyd olunmalıdır ki, **با** şəkilçisi müxtəlif mənə çalarları yaradır.

a) Əşyanın malik olduğu keyfiyyətlərdən biri digər eyni keyfiyyətli əşyadan öz çoxluğuna görə fərqlənir. Məsələn: «ağıl» insana məxsus keyfiyyətlərdən biridir. «ağıllı uşaq» birləşməsində məqsəd sözügedən uşağın digər uşaqlara nisbətən ağıllı olmasını göstərməkdir. Burada qruplaşdırma eyni keyfiyyətə malik əşyalar arasında aparılır. Məsələn:

ағилли (uşaq) - **باخرد** (بچه)

b) Əşyanın malik olduğu əlamətlərdən, keyfiyyətlərdən biri qabarıq verilir. Bu keyfiyyət və əlamətlər bu qəbildən olan əşyaların hamısında olmur. Bu qrupların birində haqqında söhbət gedən əlamət olur, digərində isə olmur. Məsələn:

duzlu (xörək) - **خوراک** (بانمک)

c) Əşyanın tərkibini göstərir. Məsələn:

zəhərli (maddə) - **بازهر** (ماده)

Bu yolla düzələn sifətlər fars dilində çox hallarda "بی" ön şəkilçisi ilə düzələn sifətlərlə antonimlik xarakteri daşıyır. Azərbaycan dilində isə –l⁴ şəkilçisi –sız⁴ şəkilçisi ilə antomorfem ola bilir. Məsələn: ağıllı-ağılsız- **بیخرد** - **بیخرد**

بقال بی مروت از آن میوه ها به من
یک آلوی کفک زده ای کمبهای هم نداد (افراشته "دختر گدا")

Bir kiflənmiş və ucuz bir alça da vermədi)

şəkində ناولا، ناکار، نادل üreksiz kimi بی دل - işsiz، بی کار - vəfasız - بی وفا
tərcümə oluna bilməz.

a) Bəzi mücərrəd isimlərin əvvəlinə artırılır. Məsələn:

tanış olmayan	ناآشنا، ناشناس
nakam, bədbəxt	ناکام
ümitsiz	ناامید
əhəmiyyətsiz	نابالق
qulaq asmayan	نافرمان
murada çatmayan	نامرد
münasib olmayan	نامناسب
nalayiq	نالایق

ما به جز حشمت و جاه تو نداریم هوس

ای دم گرم تو آتش زده در ناکس و کس (ملک الشعرا بهار)

(Bizim sənin əzəmət və cah-calalından başqa heç nəyə gözümüz yoxdur
Ey isti nəfəsiylə qeyrətililərdə və qeyrətsizlərdə atəş yandıran)

b) Bir qrup fel kökünün əvvəlinə artırılır. Məsələn:

xarab,xəstə,nasaz	ناساز
zəif	ناتوانا
nadan	نادان
aztapılan	نایاب
tanıs olmayan	ناشناس

v) Bəzi keçmiş zaman feli sifətlərinin əvvəlinə artırılır. Məsələn:

xoşa gəlməyən	ناپسندیده
yetişməmiş, kal	نارسیده
eşidilməmiş	ناشنیده
görünməmiş	نادیده
açılmamış	ناشکفته
yuyulmamış	ناشسته
nalayiq	ناشایسته
təcürbəsiz	ناآزموده

سری که عشق ندارد کدوی نارسیده است. (ضرب المثل)

Eşq olmayan baş kal balqabaq kimidir.

q) Bəzi gələcək zaman feli sifətlərinin əvvəlinə artırılır. Məsələn:

eşidilməyəsi	ناشنیدنی
deyilməyəsi	ناگفتنی
yeyilməyəsi	ناخوردنی
mümkün olmayan	ناشدنی
qırılmaz, ayrılmaz	ناگسستی

ğ) Bir qrup sadə sifətlərin əvvəlinə artırılır. Məsələn:

natəmiz, çirkli	ناپاک، ناتمیز
xəstə	ناخوش
möhkəm olmayan	نااستوار

گفتم که مرده بابام ، مادر ناخوش است
کسی شاهه ای برای غذا و دوا نداد. (محمد علی افراشته)

(Dedim ki, atam ölüb, anam xəstədir

Heç kəs yemək və dərman üçün bir şahı da vermədi)

d) Bəzi "l" şəkilçili indiki zaman feli sifətlərinin əvvəlinə artırılır. Məsələn:

eşidilməyəsi	نابینا
kor	نارسا
dəyərsiz	ناسزا

لقمان را گفتند حکمت از که آموختید، گفت از مردان نابینا که جای نبینند، پای ننهند. (ضرب المثل)

(Loğmandan soruşurlar ki, hikməti kimdən öyrəndin, dedi, kor adamlardan ki, görmədikləri yerə ayaq basmırlar.)

e) Şəxs, insan bildirən adlara artırılır. Məsələn:

alçaq, namərd - نامرد
mehriban olmayan - نامهربان

ə) "be" prefiksi ilə düzələn sözlərin əvvəlinə artırılır. Məsələn:

yersiz - نابجا
vaxtsız - نابهنگام
bədkirdar - ناپکار

Bəzi sözlərdə, məsələn, ناخدا - kapitan sözündəki "na" hissəciyini نا prefiksi ilə qarışdırmaq olmaz. Çünki buradakı "na" hissəciyi نا - gəmi sözünün fonetik cəhətdən qısaldılmış şəkildir. (2; səh. 144)

j) Bir sıra düzəltmə sözlərin (isim, sifət, zərf...) əvvəlinə artırılır. Məsələn:

uyğunlaşmayan - ناسازگار
həzm olunmayan - ناگوارش

Haqqında danışılan şəkilçi dilimizə ya sadə sifət kimi, ya mürəkkəb söz birləşməsi kimi, ya –sız⁴ şəkilçili sözlərə uyğun tərzdə, ya fars dilindən azərbaycan dilinə keçmiş şəkildə, ya da inkarlıq bildirən –mamış² şəkilçili feli bağlama kimi tərcümə olunur.

Bəzi müəlliflərə görə نا (na) prefiksi inkarlıq bildirən ۱ (a) prefiksindən alınmışdır.

۱ (a) prefiksi qədim və orta fars dillərində leksik mənalar yaradan morfem olmuşdur və müasir dövrdə bir neçə söz istisna edilməklə dildən çıxarılmışdır. Məsələn:

دو چشم و دو گوش من آهو گرفت
تهی دستی و سال نیرو گرفت. (فردوسی)

Mənim iki qulağım və iki ayağım eybli oldu

Kasıblıq və yaş çoxaldı.

Bu misradakı آهو sözünü hissələrə ayırısaq, görürük ki, ا - na mənasını ifadə edir, هو - mənasını ifadə edir. Yəni ناخوب - eyb, nöqsan.

Amma ا (a) prefiksinin semantikasına yaxın olan نا (na) həmin mənada məhsuldardır və söz yaradıcılığında geniş işlənmə dairəsinə malikdir.

هم. Bu ön şəkilçi sadə isimlərə, bəzi fəlsəfə əsasına və kökünə artırılaraq düzəltmə isimlər yaradır. Məsələn: هموطن - həmvətən, همکار - həmkar və s.

به. Bu şəkilçi isimlərin əvvəlinə artırılaraq cümlə kontekstindən asılı olaraq həm zərf, həm də sifət mənasını ifadə edən düzəltmə sözlər yaradır. Məsələn:

سُرَتْلِي، سُرَتْلَه - يَشَدَّتْ

şiddətli, şiddətlə - يَسْرَعَتْ

şiddətli, şiddətlə - يَخْرَدُ

ağıllı, ağılla -

Bəzən də fars dilində به ön şəkilçisi ilə sinonim xarakteri daşıyır.

Məsələn: يَخْرَدُ، يَخْرَدُ - ağıllı

پَر. Bu şəkilçi isimlərin əvvəlinə artırılaraq məcazi mənə ifadə edən düzəltmə

sifətlər yaradırlar. Məsələn: دِلِّي - پَرزبان, üzlü və s. Fars dilində sözdüzəldiciliyində ərəb mənşəli prefikslərin də rolu böyükdür. Bu prefikslərdən بون və غير fars dilində işlənmə dairəsinin əhatəliliyinə, genişliyinə görə digər şəkilçilərdən fərqlənirlər. Digər ön şəkilçilərə nümunə olaraq لا və بَلə şəkilçilərini göstərmək olar.

بدون. Bu ön şəkilçi fars dilinə ərəb dilindən keçib və geniş işlənmə dairəsinə malikdir. Bu şəkilçi həm ismin həm də sifətin əvvəlinə artırılır. Bu ön şəkilçi əvvəlinə artırıldığı sözlə bir qayda olaraq izafət əlaqəsində işlənir. Bu ön şəkilçi bəzən fars dilindəki بى ön şəkilçisi ilə sinomorfem olur. Məsələn:

یہی کار، بدون کار - işsiz

غير. Bu şəkilçi də ərəb dilindən keçib, fars dilində geniş işlənmə dairəsinə malikdir. Müstəqil mənalar daşımaqla yanaşı, sözdüzəldici şəkilçi kimi də mənə daşıyır. Həm ismin, həm də sifətin əvvəlinə artırılır. Məsələn:

غير عادی - qeyri-adi

غير قانونی - qeyri-qanuni

غير طبيعى - qeyri-təbii

غير حزبی - bitərəf, partiyasız

Bu ön şəkilçi sözlərin əvvəlində işlənən zaman həmin sözün mənasında əmələ gətirdiyi dəyişiklik, نا ön şəkilçisinin sözlərə qoşulan zaman yaratdığı dəyişikliyə bənzəyir. Bu səbəbdən də onlar bəzi sözlərdə bir-birini əvəz edir. Bu baxımdan onları sinomorfem adlandırmaq olar. Məsələn:

نِاسالْم-غير سالم - sağlam olmayan

غير ön şəkilçisi yalnız ərəb mənşəli sözlərin əvvəlinə artırılaraq bildiyi halda, نا ön şəkilçisi həm fars, həm də ərəb mənşəli sözlərin əvvəlinə artırılaraq bilər.

غير ön şəkilçisi hansı sözə əlavə edilərsə, həmin sözün antonimi yaranır. Məsələn: رسمی-غیر - qeyri-rəsmi – rəsmi

Bu ərəb mənşəli ön şəkilçi Azərbaycan dilinə tərcümədə ərəb dilində dilimizə keçmiş formada, söz birləşməsi kimi, ya da sadəcə azərbaycan dilinə mənsub mürəkkəb söz kimi verilir.

لا və بلا ön şəkilçiləri ərəb dilindən fars dilinə keçmişdir və بدون şəkilçisi ilə sinomorfem xarakteri daşıyır. Məsələn: لامکان - evsiz, yurdsuz, بلاشک - şübhəsiz.

Fars dilində در, فرو, فرا şəkilçiləri sadə fellərin əvvəlinə artırılaraq, düzəltmə fellər yaradırlar. Məsələn:

برگشتن - qayıtmaq

دراوردن - çıxartmaq

فرورفتن - batmaq

فراگرفتن - bürünmək, mənimsəmək

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Ələsgərova T. , Fars dilində sözdüzəldici omomorfemlər. Bakı, “Maarif” nəşriyyatı, 1972 (329 s.)

2. Hüseynzadə M. Müasir Azərbaycan dili. Morfologiya, III hissə. Bakı, “Maarif” nəşriyyatı, 1983 (314 s.)

3. Şəfai Ə. , Rüstəmov T. , Ələkbərova A. , Zülfüqarova F. , Müasir fars ədəbi dilinin morfologiyası. Bakı, “Adiloğlu” nəşriyyatı, 2012 (157 s.)

4. Rüstəmov T. Fars və Azərbaycan dillərinin müqayisəli qrammatikası. Tehran, 1998 (294 s.)

5. Чхеидзе Т. Д. Именное словообразование в персидском языке. Тбилиси, Изд. «Мецниереба», 1969 (140 с.)

XÜLASƏ

FARS DİLİNİN SÖZ YARADICILIĞINDA PREFİKSLƏR

Sözlər tərkib hissələrinə görə iki yerə ayrılır: kök və şəkilçi. Bunlar sözün mənalı tərkib hissələridir. Sözün ayrılıqda işləmə bilən və leksik mənası olan hissəsinə kök deyilir. Sözün kökü işarəsi ilə göstərilir. Sözün ayrılıqda işləmə bilməyən və leksik mənası olmayan hissəsinə isə şəkilçi deyilir. Müasir fars dilində yeni sözün yaradılmasında prefikslərdən də istifadə olunur. Fars dilində söz yaradıcılığında son şəkilçilərlə müqayisədə ön şəkilçilərdən daha çox istifadə olunur.

SUMMARY

PREFIXES IN WORD FORMATION IN PERSIAN LANGUAGE

Words are divided into two parts by component: root and suffix. They are a significant part of the word. The root of the word can be processed separately and have a lexical meaning. But the suffix can not be processed separately from the root of the word and have no lexical meaning. Prefixes in Persian (front suffixes) is used widely and occupies an important place in the word-building system of this language. In persian language at word-building in comparison with suffixes are more used prefixes.

РЕЗЮМЕ

ПРЕФИКСЫ В ПЕРСИДСКОМ СЛОВООБРАЗОВАНИИ

Слова делятся на две части компонента: корень и суффикс. Они являются важной частью слова. Корень слова может быть обработан отдельно и имеет лексическое значение. Но суффикс не может быть обработан отдельно от корня слова и не имеют лексического значения. Приставки (передние суффиксы) в персидском языке широко используются и занимают важное место в системе словообразования этого языка. В персидском языке при словообразовании в сравнении с суффиксами больше используются префиксы.

VİKTİMOLOJİ TƏDQİQATLARDA QURBANIN DAVRANIŞINI PSIXOLOGİYASI

**Y. Ə. Vəliyeva,
Z. N. Nuruyev**

Açar sözlər: *Viktimologiya, kriminologiya, zərərçəkmiş, cinayətkar, motiv, hüquqazidd, psixoanalitik, provakasiya, stereotip, şüur, şüursuzluq, təqsirləndirilən, qurban, residivist, psixi reabilitasiya, psixoloq, psixiatr, modifikasiya, ekspertiza*

Ключевые слова: *Виктимологии, криминологии, потерпевший, преступник, мотив, незаконные, психоаналитиков, провокационные, стереотипом, сознание, бессознательное, обвиняемый, потерпевший, рецидивист, психологической реабилитации, психологи, психиатры, модификация, экспертиза*

Key words: *Victimology, criminology, the victim, the offender, motive, illegal, psychoanalysts, provocative, stereotype, consciousness, unconsciousness, the accused, the victim, recidivist, mental rehabilitation, psychologists, psychiatrists, modification, expertise*

«Viktimologiya» termini iki sözün birləşməsindən əmələ gəlib: «Viktima» - qurban, «logiya» öyrənmək. Viktimologiya qurbanın davranışının qanunauyğunluqlarını və xüsusiyyətlərini, insanı qurbana çevirən prosesləri, ayrıca götürülmüş fərdlərin və sosial qrupların müxtəlif işgəncələrə məruz qalmaları ilə nəticələnən sosial prosesləri öyrənir.

Viktimologiya məsələləri II Dünya müharibəsi dövründən kriminoloji tədqiqatların obyektinə olmuşdur. 1945 –ci ildə Yaponiyaya 2 atom bombası atılmışdır. Eyni zamanda minlərlə insan partlayışın qurbanı oldu. Faciə fərdi çərçivədən çıxaraq milli bədbəxtliyə çevrildi. Görünür bu hadisə Yapon alimlərini qurbana çevrilmənin səbəbləri barədə məsələləri araşdırmağa vadar etdi. Elə həmin ildə yeni elmi istiqamət – viktimologiya üzrə nəşrlər meydana gəldi. Çox az zaman fərqi ilə, demək olar ki, eyni vaxtda ABŞ və bir sıra Avropa ölkələrində viktimologiya sahəsində tədqiqatlar aparılmağa başlandı.

Keçmiş sovetlər ölkələrində faktiki olaraq bütün əhəlinin II Dünya müharibəsindən zərər çəkməsinə baxmayaraq, viktimologiya yalnız 80-ci illərin sonlarından inkişaf etməyə başlayır. 70-ci illərdə keçmiş SSRİ-də ilk dəfə L. V. Frank viktimologiya üzrə əsərlər nəşr etmişdir. D. V. Rivman onu dəstəklədi. Amma Rusiyada viktimologiya elmi tədqiqatların müstəqil istiqaməti kimi keçmiş SSRİ-nin süqutundan sonra inkişaf etməyə başladı.

Faktiki olaraq bütün tədqiqatçılar cinayətin törədilməsinə səbəb olan konkret şəraitin öyrənilməsini vacib hesab etdilər. Belə ki, bolqar alimi B. Stankov hüquqazidd fəaliyyətin inkişafında konkret həyati situasiyanın rolunu, cinayətin törədilmə prosesində zərərçəkmişin davranışının konkret psixoloji xüsusiyyətlərinin öyrənilməsinin vacibliyini qeyd edir.

Ətraf mühit cinayətə səbəb olan cüzi şərtləri özündə cəmləyə bilər, hansı ki, həmin şərtlər obyektiv olaraq cinayətkar davranışa real imkan yaradan xeyli miqdarda belə şərtləri də özündə ehtiva edə bilər.

Alman tədqiqatçısı Q. Şnayder qeyd edir ki, «anadangəlmə qurban» və ya «təbiətən qurban» mövcud olmur. Ancaq insan tərəfindən mənimsənilmiş fiziki, psixi və sosial xüsusiyyətlər və əlamətlər (fiziki və digər çatışmamazlıqlar, özünümüdafiə qabiliyyətinin olmaması və ya buna kifayət qədər hazır olmama, xüsusi xarici, psixi və ya maddi cəlbedicilik) onu cinayətin qurbanına çevrilməyə istiqamətləndirə bilər. Əgər insan özünün bu yüksək viktimogenliyini başa düşərsə, bu təhlükəyə müqavimət göstərə biləcək və onun öhdəsindən gələ biləcək müəyyən davranışı qavraya bilər (10. s. 75).

Müasir viktimologiyanın davamçılarının tədqiqatlarında əsas yeri Georg Kleynfelerin cinayətin qurbanının özü tərəfindən provakasiya edilmə barədə əsərləri tutur. Müəllif bəzi hallarda qurbanın davranışından asılı olaraq cinayətkarın məsuliyyətini yüngülləşdirmək, hərdən isə onu yəni cinayətkarı məsuliyyətdən azad etməyin lazımlılığını müəyyən edirdi.

V. S. Minskaya qurbanın davranış formalarını təsnif edərək qeyd edirdi ki, əksər hallarda zorlama ilə bağlı olan cinayətlərdə zərərçəkmişin davranışı bu cinayətləri provakasiya edən əsas səbəb olmuşdur. Müəllif tərəfindən aparılmış tədqiqatlarda müəyyən olunmuşdur ki, zərərçəkmişin mənfi davranışı nəticəsində baş verən ölüm və sağlamlığa xəsarət yetimə cinayətlərində əksər hallarda cinayət törədilməzdən əvvəl zərərçəkmiş və cinayətkar arasında mübahisə baş vermişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, sonralar psixiatrlar da viktimologiya ilə marqlanmağa başladılar: əvvəlcə məhkəmə, sonra isə ümumi tibbi. Zərərçəkmişin cinayətkara qarşı müqavimət göstərmək imkanını pozan «şüursuz» vəziyyət xüsusi olaraq qeyd olunurdu. Buraya yaddaşın tam itməsi ilə, həmçinin, yaddaşın tutqunlaşmasının müxtəlif kliniki formaları ilə xarakterizə olunan patoloji vəziyyətlərin geniş spektri aid edilirdi.

Psixanalitik mövqedən qurban olma ehtimalı günah və utanc hissi və cəzalanma arzusu, ya da subyektin passivliyinə gətirib çıxaran passiv məqsədlərin nəticəsi kimi izah oluna bilər. Psixiatrların tədqiqatları nəticəsində sübut olunmuşdur ki, psixi pozuntusu olan şəxslər çox vaxt yüksək viktimliyə malik olurlar, onların viktim davranışını ümumilikdə və ya ayrıca müəyyən edərkən psixi patologiyaya şərait yaradan faktorlara böyük əhəmiyyət verilir.

Viktimologiyanın yarandığı ilk vaxtlarda tədqiqatçılar cinayətin qurbanlarını təsnif etməyə cəhd edirdilər. Müxtəlif alimlər təsnifat zamanı qurbanların müxtəlif əlamətlərini vurğulayırdılar. B. Xolist ölümün baş verməsində zərərçəkmişin rolunu tədqiq edərək bu rola yönəlmiş zərərçəkmişləri onların davranışının xarakterindən və

meyllərindən asılı olaraq təsnif etmişdir. «Günahsız meyllər» qrupuna o, spesifik peşə (xəzinədarlar, taksi sürücüləri, satıcılar, polis əməkdaşları və s) və iqtisadi vəziyyətinə görə qurban olan şəxslərin geniş dairəsini, habelə, cinayət üçün əlverişli şəraitdə “ ələ düşən nadir təsadüf olunan şəxslər”i daxil edirdi.

K. Xiquti yetkinlik yaşına çatmayanların delinkventliyi məsələsinə xüsusi diqqət yetirərək viktimoloji tədqiqatlar aparmışdır. Bir tərəfdən zərərverənlə qurban arasında şəxsi münasibətləri, digər tərəfdən zərərə səbəb olan faktorları nəzərdən keçirərək o, cinayətkarlığın faktorlarından asılı olaraq zərərçəkmişlərin xarakteristikalarını təsnif etmişdir. Xiquti müəyyən etdi ki, yaş, cins, psixi xüsusiyyətlər kimi mühüm kriteriyalara bölünən və hər bir kriteriyaya da viktimliyin müəyyən xüsusiyyəti aid olan zərərçəkmişlərin sresifik qrupu mövcuddur.

V. S. Minskaya ictimai təhlükəlilik dərəcəsindən asılı olaraq cinayətin qurbanının davranışının təsnifatını aparmışdır.

Müəllif zərərçəkmişlərin davranışının aşağıdakı formalarını fərqləndirir.

1. Zərərçəkmişin cinayi davranışı- cəmiyyətin və ayrıca fərdin maraqlarına ictimai təhlükəli qəsd, hansı ki, onlarda zəruri müdafiə və ya güclü ruhi həyacan vəziyyəti yaradır.

2. Az ictimai təhlükəli, deməli ictimai təhlükəsizliyə daha az təsir göstərən, inzi-bati və ya mülki hüququ normalarını və ya intizam nizamnamələrini pozan davranış

3. Cəmiyyət üçün daha az təhlükəli olan, yəni cəmiyyətə daha az ziyan vuran, əxlaq normalarını pozan davranış (6. s. 62).

Bu təsnifatın əsasında qəbul olunmuş birləşən qaydalarının pozulmasının mühümlüyü prinsipi durur.

Cinayətkarlarla qurban arasında şəxsi münasibətlər zəminində qurbanla cinayətkar arasında onların tanışlığının səviyyəsindən və intensivliyindən asılı olaraq müxtəlif əlaqələr mövcud olur. Cinayətkar və onun qurbanı qiyabi tanış ola bilərlər, bir-birini üzdən tanıya bilərlər. Tanışlıq qonşuluqda yaşamaq və ya əməkdaşlığa əsaslanaraq «ötəri» ola bilər. Əlaqə bilavasitə cinayət törədilməzdən əvvəl də yarana bilər. Səthi sosial əlaqələr daha yaxın tanışlığa, dostluğa çevrilə bilər. Bu yanaşmanın əsasında cinayətkar və qurbanın yaxınlıq dərəcəsi prinsipi durur.

«Viktimoloji xarakteristika üzrə kriminoloji situasiyaların» təsnif olunmasına D. V. Rivman tərəfindən cəhd olunmuşdur. Bu təsnifatın əsasında zərərçəkmişin davranışı (məsələn, «təhrikedici» xarakterli situasiyalar), zamanla inkişaf edən situasiyalar (məsələn, birdəfəlik xarakterli situasiyalar və sistem-situasiyalar), cinayətkar və zərərçəkmişin qarşılıqlı fəaliyyətinin xarakteri və s. durur.

L. V. Frank hesab edir ki, zərərçəkmişlərin təsnifatı – hansı ki, bu təsnifatın əsasında cinayətkarlarla zərərçəkmiş arasında cinayətə qədər mövcud olan sosial əlaqələr durur ki, bu da viktimoloji tədqiqatlar üçün həlledici əhəmiyyət kəcb edir.

Q. Şnayder qeyd edir ki, “qurban öz həyat tərzi ilə özünə münasibətdə cinayətin törədilməsinə kömək edə, kriminalizasiya üçün obyektiv və subyektiv şərait (şüurlu olaraq və ya əksinə) yarada bilər (sosial planda güclü fərqlənmək, cəmiyyətdən təcrid olunmaq və s). Zərərçəkmiş tez-tez öz davranışı ilə ümumqəbul olunmuş davranış

normalarını pozaraq sosial stereotiplərin ziddinə gedir ki, bu da cinayətkara öz hərəkətinə haqq qazanmağa əsas verir.

V. S. Minskaya cinayət törədilməzdən bilavasitə öncə və ya cinayət törədilən anda zərərçəkmişin davranışının bu cür təsnifatını aparır: fiziki zorakılıq, təhqir, fiziki zorakılığa cəhd, psixi zorakılıq, fiziki zorakılıqla günahkarın əmlakının məhv olunması və ya zədələnməsi ilə hədələmə, məişət xidmətlərinə görə haqqın ödənilməsindən və ya mənzilin boşaldılmasından əsassız imtina, subyektin mənzildən zorla çıxarılması, zərərçəkmiş barədə əsassız mülki iddia, oğurluq (--).

Cinayətkarlarla zərərçəkmiş arasında mümkün ola biləcək bütün qarşılıqlı münasibətləri L. V. Frank dostluq, sevgi düşmənçilik münasibətlərinə bölür.

Fikrimizcə, P. S. Dəgel tərəfindən təklif olunmuş zərərçəkmiş xarakterizə edən əlamətlərin təsnifatı daha geniş və müfəssəldir. Müəllif birinci qrupa zərərçəkmişin şəxsiyyətini xarakterizə edən fiziki və sosial əlamətləri aid edir; ikinci qrupa zərərçəkmişin davranışının əlamətləri (hüququayyğun, hüquqazidd); üçüncü qrupa cinayət törədilən anda zərərçəkmişin vəziyyətini xarakterizə edən əlamətlər aiddir (kəməksizlik, xəstəlik). Təqsirləndirilən şəxslə zərərçəkmiş arasındakı qarşılıqlı münasibətləri müəyyən edən əlamətlər isə sonuncu dördüncü qrupu təşkil edir.

Cinayətkarlığın statistikasının təhlili göstərir ki, müasir cəmiyyət cinayətsiz mövcud ola bilməz. Buna görə də cəmiyyətin üzvləri qurbanlara vurulmuş ziyanı həmrəylik prinsipi əsasında öz aralarında bölüşdürməlidirlər.

Əksər hallarda hüquq pozuntusundan zərərçəkmiş vətəndaşlarda qisas hissi kəskinləşir ki, bu da cinayətkarların resosializasiyasına əngəl törədir.

Bununla bərabər dərk etmək lazımdır ki, cinayətkarla siravi vətəndaşlar arasında dəqiq sərhəd yoxdur, gizli cinayətkarlığın tədqiqatı belə bir əsas məqamı aydınlaşdırmağa imkan verir ki, cinayətin qurbanı cinayət hüquq sisteminin «qapı keşikçisi»dir. Buna görə də ədalət naminə deyil, həm də cinayət –prosessual təcrübə üçün hər ikinci viktirləşmənin, hər yeni bir insanın cinayətin qurbana çevrilməsinin qarşısı vaxtında alınmalıdır. Ya da ki, bütün ədalət mühakiməsi təcrübə hər şeydən öncə, cinayətlərin qurbanları ilə əməkdaşlıq üzərində qurulmalıdır. Burada zərərçəkmişlərə zərərin ödənilməsi proqramının işlənilib hazırlanması, onlara yardım göstərilməsi, onlarla ləyaqətli rəftar birinci dərəcəli əhəmiyyət kəsb edir.

Cinayətkarlarla rəftarın sabit praktikasi residivləməbarizədə effekt vermədi. Q. Şnayderin qeyd etdiyi kimi əgər insanın azadlıqdan məhrum edilməsində hər kəs – dövlət də, cinayətkar da, qurban da itirdisə zərərin ödənilməsində və barışıqda hər kəs qazandı; zərərçəkmiş vurulmuş ziyan ödənilmədi, cinayətkar resosializasiya olundu. Cəmiyyət əks halda cinayətkarın həbsxanada təminatı üçün, qurbana dəymiş ziyanın sosial yardım şəklində ödənilməsi üçün ayırmalı olduğu vəsaitlərə qənaət etdi. Məsələnin bu cür qoyuluşunda «qurban-cəmiyyət-cinayətkar» sistemi münasibətlərinin anlaşılması psixologiyası kəskin dəyişir.

1983-cü ildə Strasburqda Avropa İttifaqının nazirlər Şurası zorakılıq cinayətlərinin qurbanlarına zərərin ödənilməsi haqqında Konvensiya qəbul etdi. Konvensiyada dövlət tərəfindən cinayətin qurbanlarına zərərin ödənilməsinin və ölkələrin –

Avropa İttifaqı üzvlərinin bu sahədə əməkdaşlığının prinsipləri müəyyən edilmişdir.

Hazırkı dövrdə zərərçəkmişlərə sosial-psixoloji yardım sahəsində çoxsaylı proqramlar işlənib hazırlanmışdır. Bu proqramların həyata keçirilməsi ilə əksər hallarda cinayətdən zərərçəkmiş şəxslərdən təşkil olunmuş özünəyardım təşkilatları məşğul olurlar. Bütün növdən olan cinayətlərin qurbanları üçün yardım mərkəzləri, həmçinin, xüsusi məsələni zorlamanın qurbanları üçün və yalnız bu qurbanlara xidmət göstərən krizis mərkəzləri yaradılmalıdır. Dələduzluqla və fırıldaqçılıqla mübarizə bürosu bu cinayətlərin qurbanlarının qeydinə qalır. Zərərçəkmişlərin psixi reabilitasiyasına yönəlmiş bütün sosial-psixoloji yardım proqramları hər şeydən öncə konkret şəxslərə dəstək olmağa yönəldilməlidir.

Lakin cinayətin qurbanlarına kompensasiya məsələsinə belə yanaşmanın bütün müsbət cəhətlərinə baxmayaraq aşağıdakıları da qeyd etmək lazımdır. Qurbanlara kömək institutu yaradılarkən bəzi neqativ nəticələri də nəzərə almaq lazımdır. Bu nəticələr onda ifadə olunur ki, elə şəxslər də olur ki, onlar hansısa maddi qazanc əldə etmək üçün qəsdən özlərini qurban kimi təqdim edirlər.

Qeyd etmək vacibdir ki, zərərçəkmiş tərəfindən təhrikətmə anlayışı yeni anlayış deyil və müxtəlif hüquq sistemlərində tətbiq olunur.

Hazırkı dövr üçün müxtəlif müəlliflər tərəfindən işlənib hazırlanmış cinayət qurbanlarının təsnifat sistemləri müxtəlif qruplarda, kombinasiyalarda modifikasiya olunur. Fikrimizcə, onların ümumi çatışmazlığı ondan ibarətdir ki. Tədqiqatçılar tərəfindən öncədən irəli sürülmüş əsas əlamətlərin böyük bir hissəsi statistikdir. Buna görə də bu təsnifatlardan heç biri viktimoloji tədqiqatların praktiki tələbatlarını tam ödəmir. Əlamətlərin sadə birləşdirilməsi üzrə aparılmış təsnifat o qədər mürəkkəbdir ki, bu və ya digər xarakteristikaları fərqləndirməyə imkan vermir.

Mövcud olan müxtəlif təsnifatlar ondan xəbər verir ki, viktimologiya sahəsindəki tədqiqatçıların hər bir məsələni öz prizmasından işıqlandırmağa cəhd etmişlər. Müəlliflərin əksəriyyəti qeyd edir ki, öyrənilən sosial faktların müəyyən edici faktoru kimi ətraf mühit çıxış edir.

Cinayətkar fəaliyyətin öyrənilməsi üzrə son illərin işlərində cəmiyyət mürəkkəb funksional sistem kimi nəzərdən keçirilir. Bu tədqiqatlarda aparıcı qismində qurbanı, eləcə də cinayətkarı doğuran qarşılıqlı şərtlənmiş münasibətlərin sistem təşkil etməsi çıxış edir.

Viktimologiya məsələləri üzrə ədəbiyyatların təhlili viktim prosesləri müəyyən edən sosial və bioloji faktorların qarşılıqlı münasibəti məsələsinin həllinin vacibliyi haqqında nəticəyə gəlməyə imkan verir. İstifadə olunan statistik əlamətlər çox vaxt viktim proseslərin inkişaf qanunauyğunluqlarının müəyyən edilməsi üçün kifayət etmir və buna görə də nəzərdən keçirilən halların daha dəqiq prinsiplərinin tətbiq edilməsi vacibdir.

Viktimologiya sahəsində aparılan tədqiqatlar viktimologiyanın həll etməli olduğu bəzi vəzifələri formalaşdırmağa imkan verir:

- cinayətlərin proqnozu (qurbanların öyrənilməsi, o cümlədən, latentliyin öyrənilməsi, viktim topoloji kartların hazırlanması əsasında);

- cinayətlərin profilaktikası (əhalinin cinayətin törədilmə vaxtı, üsulları və yeri barədə məlumatlandırılması);
- cinayətkarlıqla mübarizənin üsullarının təkmilləşdirilməsi (viktimliyin qanunauyğunluqlarından istifadə etmək yolu ilə);
- müxtəlif növ cinayətlərin qurbanlarına kömək üçün xüsusi proqramların yaradılması (psixoloji, tibbi, sosial-psixoloji yardım da daxil olmaqla);
- zərərçəkmiş tərəfə zərərin ödənilməsi məsələsinin həlli.

Qeyd etmək lazımdır ki, uzun müddət ərzində cinayətkarlığın qarşısının alınması, hüquq pozuntusu törədənlərin islah və tərbiyə olunması məsələləri ilə müqayisədə, cinayətin qurbanına kömək göstərilməsi məsələsinə lazımi diqqət göstərilməmişdir. Viktimoloji tədqiqatlarının gedişində aydın oldu ki, cinayətlərin qurbanlarına onların maddi və psixi reabilitasiyası üçün xüsusi dövlət kompensasiyası institunun tətbiq olunması vacibdir.

Psixoloqlar və psixiatrlar cinayət işlərinin araşdırılmasında nadir hallarda iştirak edirlər. Halbuki, bu cinayətin motivini bilmək cinayətə düzgün qiymət verilməsi, istintaq hərəkətlərinin aparılması, fərziyyələrin qurulması, əsaslı qərarın çıxarılması, məhkumun islah olunması üçün olduqca mühümdür. Hazırda bu məsələlər lazımi dərəcədə həll olunmur, həmçinin kompleks psixoloji –psixiatrik ekspertizanın imkanlarından da kifayət qədər istifadə olunmur. Bu ekspertizalar, əsasən, yalnız bir məsələni- cinayətkarın anlaqlı olub-olmamasını həll etməyə, cinayətkarda psixi pozuntunu müəyyən etməyə kömək edir. Ancaq psixi pozuntunun təsdiq olunması belə cinayətin törədilməsinin əsl səbəblərini izah etmir, «insan mümkün variantlardan niyə məhz cinayət yolunu seçib» sualına cavab vermir. Buna görə də sadə təsdiqetmə ədalət mühakiməsi üçün kifayət etmir. Ona görə də bu məsələlərin araşdırmalar üzrə psixoloji tədqiqatların dərinləşdirilməsi vacibdir.

İSTİFADƏ EDİLƏN ƏDƏBİYYAT

1. Bayramov Ə. S. Əliyev B. N. Hüquq psixologiyası Bakı, 2012
2. Алиев Б. Г. Психологические вопросы изучения преступления. Баку, «Ренессанс», 1999.
3. Алиев Б. Г. Психологические методы изучения личности преступника, Баку, Прогресс, 1997.
4. Васильев В. Л. Юридическая психология. СПб. ;Питер, 2010.
5. Зелинский А. Ф. Осознаваемое и неосознаваемое в преступном поведении. Харьков: 1986, 120с.
6. Минская В. С. , Чечель Г. И. Виктимологические факторы и механизмы преступного поведения. Иркутск: 1988,120с.
7. Ривман Д. В. Виктимологические факторы и профилактика преступлений. Л. : 1975, 1975
8. Франк Л. В. Потерпевшие от преступлений и проблемы советской виктимологии. Душанбе: 1977, 210с.
9. Холыст Б. Криминология: основные проблемы /Пер. с польск. М. : 1980, 135.
10. Шнайдер Г. И. Криминология / Пер. с нем. – М. : 1994, 500с.

XÜLASƏ

Məqalədə müasir viktimologiyanın davamçılarının tədqiqatlarının öyrənilməsi əsas yertutur. Viktimologiyanın yarandığı ilk vaxtlarda tədqiqatçılar cinayətin qurbanlarını təsnif etməyə cəhd edirdilər. Bəzi hallarda qurbanın davranışından asılı olaraq cinayətkarın məsuliyyətini yüngülləşdirmək, hərdən isə onu yeni cinayətkarı məsuliyyətdən azad etməyin lazımlılığının müəyyən edilməsinin vacibliyi xüsusi olaraq qeyd edilir. Eyni zamanda məqalədə xüsusi olaraq qeyd edilir ki, əgər insan özünün yüksək viktimogenliyini başa düşərsə, bu təhlükəyə müqavimət göstərə biləcək və onun öhdəsindən gələ biləcək müəyyən davranışı qavraya bilər. Psixanalitik mövqedən qurban olma ehtimalı günah, utanc hissi və cəzalanma arzusu, ya da subyektin passivliyinə gətirib çıxaran passiv məqsədlərin nəticəsi məqalədə qeyd edilir. Hər şeydən əvvəl psixi pozuntusu olan şəxslər çox vaxt yüksək viktimliyə malik olurlar, onların viktim davranışını ümumilikdə və ya ayrıca müəyyən edərkən psixi patologiyaya şərait yaradan faktorlara böyük əhəmiyyət verilməsi məqalədə öz əksini tapır. Uzun müddət ərzində cinayətkarlığın qarşısının alınması, hüquq pozuntusu törədənlərin islah və tərbiyə olunması məsələləri ilə müqayisədə, cinayətin qurbanına kömək göstərilməsi məsələsinə lazımi diqqət göstərilməməsi burada xüsusi olaraq göstərilir. Qeyd etdiklərimiz çox mürəkkəb ictimai cəhətdən-psixoloji problemləri doğurur ki, bu da məqalədə öz əksini tapmışdır.

1960-CI İLLƏRDƏ MÜASİR FARS POEZİYASINDA KLASSİK ƏNƏNƏLƏR

f. ü. f. d. Nəcəfova Familə Famil qızı
BDU, Şərqşünaslıq fakültəsi

Açar sözlər: 1960-cı illərdə İran poeziyası-azadlıqsevər ideyalar - şeir-e no-klassik poeziya ənənəsi-klassik şeirdə yeni məzmun- klassik şeirdə yeni mövzu

Key words: *persian poetry of the 1960s - freedom-loving ideas - sheir-e nou - classical poetry tradition - new content in the classical poem - new theme in the classical poem*

Ключевые слова: *поэзия Ирана 1960-х годов - свободолюбивые идеи - шейр-е ноу - традиция классической поэзии - новое содержание в классическом стихотворении - новая тема в классическом стихотворении*

Müəyyən tarixi dövr ərzində, cəmiyyətin həyatında baş vermiş siyasi və sosial dəyişikliklərlə əlaqədar olaraq ədəbiyyatın da ictimai mühitə münasibəti müasirləşir və real həyat hadisələrini təsvir etmək məqsədilə yeni bədii vasitələrə, ideya və məzmunlara müraciət etməli olur. 1960-cı illərdə İran tarixində baş verən köklü dəyişikliklərdən təsirlənən ədəbiyyatın qarşısında duran əsas problem milli ədəbiyyatın inkişaf yollarını arayıb-axtarmaq və ədəbi aləmdə hökm sürən böhranı aradan qaldırmaqdan ibarət idi. Artıq ədəbiyyatçılar dərk edirdilər ki, fars ədəbiyyatı təcrid olunmuş şəkildə deyil, dünyəvi ədəbiyyatın əldə etdiyi nailiyyətlərdən faydalanaraq inkişaf etməlidir. Tənqidçi Rza Bərahani bu haqda yazır ki, şairlər Qərbə meyl edərək İran mədəniyyətini, poeziyasını bu istiqamətə doğru dəyişmək istəmirdilər. Əksinə, Şərq və Qərb arasında mədəniyyət körpüsü yaradaraq Qərbin nailiyyətlərindən faydalanmağı nəzərdə tuturlar. (2, 90-91)

1960-cı illərdə İranda müasir şairlər azadlıqsevər fikirləri oxucuya çatdıran zaman şeirin irəli sürdüyü tələblərə cavab vermək məqsədilə mənasız söz yığını əldə etməmək üçün “şeir-e no” forması vasitəsilə real ictimai-siyasi vəziyyəti qabarıq şəkildə təhlil etməyə çalışırdılar. Bu formaya müraciət edən şairlərin fikrincə, klassik poetik formalar ancaq məhdud mövzuları bəyan etmək üçün istifadə edildiyindən mənanın bəyanı ikinci plana keçirdi. Lakin müasir dövrdə mədəni sahələrin, maddi həyatın, elmin səviyyəsinin və informasiya qəbulunun tərəqqi etməsi nəticəsində şeirdəki fikrin ifadə tərzı və keyfiyyəti dəyişərək, inkişaf etdiyi üçün poeziya sahəsinin də dəyişərək yeni maddi-mənəvi mühitə uyğunlaşdırılması vacib məsələdir. Yeni ideyalar öz əksini Nima Yuşicin 40-cı illərdə “Əfsanə” poeması ilə əsasını qoyduğu “şeir-e no” istiqamətli şeirlərdə tapdı. Lakin qeyd olunmalıdır ki, “şeir-e no” – “yeni poeziya” bir ədəbi istiqamət kimi özündə sadəcə sərbəst qafiyələnən şeir

formasını birləşdirmirdi. Bura dövrün tələbinə uyğun olaraq dünyagörüşünün genişlənməsi, həllini gözləyən məsələlərə yeni aspektdən yanaşma, maarifpərvər ideyaların təbliğ olunması, mənəvi canlanma və nəhayət poetik fikirlərin daha sadə və hərtərəfli şəkildə oxucuya çatdırılması daxil idi.

Bu dövrdə bir qrup ziyalı poeziya sahəsindəki “yeni şeir” formasını olduğu kimi, digər bir qrup qismən, başqa qrup ziyalıları isə “yeni şeir” formasını tamamilə qəbul etməyərək zəngin söz qaynağı olan klassik poeziya ənənəsinə sadıq qaldılar. Sələflərindən qaynaqlanan müasir ənənəçi şairlər 2 qismə bölünürdü:

1) klassik şeirə yeni məzmun, mövzu daxil edənlər;

2) həm forma və həm də məzmun baxımından klassik şeirin qaydalarına sadıq qalanlar;

Yeni forma axtarışında olan şairlər danışq dilində yazılmış şeirdən iqtibas edilmiş "بحر طویل" təvil bəhrində şeir yazmağa cəhd göstərdilər. Fars şeirinin rəsmi qaydalarına əsasən beytin uzunluğu 8 fəsildən və ya əruzi hissədən ibarət olur. Təziyələrdə, mərasim nəğmələrində daha uzun vəznərdən istifadə olunurdu ki, onun hər beyti 16 əruzi hissədən ibarət olurdu. Rəməl bəhrində olan bu şeirləri "بحر طویل" adlandırırdılar. Bu forma "فعلون مفاعلين" hissəsinin təkrarı ilə yaranırdı. Bu forma azad qəlibə malik olduğundan ictimai və siyasi fikirləri ifadə etmək üçün şairlər tərəfindən münasib hesab edilirdi. Gülçin Gilanidən (Məcidəddin Mirfəxrəyi) gətirilmiş nümunəyə diqqət yetirək:

باز باران با ترانه
با گهرهای فراوان می خورد بر بام خانه

(Yenə yağış nəğmə ilə

Zəngin daş-qaşlarla evin damına toxunur)

Zaman keçdikcə şairlərin səhlənkarlığı üzündən bu forma müəyyən dəyişikliyə uğradı və misraların bərabərliyi təqribi xarakter daşımağa başladı. Lakin "بحر طویل" formasında sadəcə siyasi məzmunlu həcv yazıldı və ciddi ədəbi mövzulara toxunulmadı. (7, 55-56)

Fars ədəbiyyatında "کهن گرایان" (“Köhnəçilər”) – klassik ənənəyə sadıq olan bir qrup şair var idi ki, onlar ancaq klassik şeirin əsasında duran uzun-qısa misraların bir-birini izləməsi qaydasına bələd olduqları üçün əruz vəzninin bünövrəsini təşkil edən bu qaydaya riayət etməyən şeirə etiraz edirdilər. Məsələn, 60-cı illərdə yazıb-yaradan şairlərdən olan M. Ümidin şeirinə diqqət yetirək:

دو تا گفتار نشستند روی شاخه سدر کهنسالی

(Bir cüt göyərçin qoca sidr ağacının budağına qonub)

Bu misra həzəc bəhrində yazılmışdır. Birinci misra "مفاعلين", ikinci misra isə dörd "مفاعلين" formasında təşəkkül tapmışdır. Əgər şair klassik şeirin ölçülərinə riayət edərək iki misranı bərabər hecalarla bitirməli olsaydı, şeirdəki məqsədə uyğun olmayan sözlərdən istifadə etməli olacaqdı:

دو تا گفتار که بالی از طلا دارند و چه بالی!

(Bir cüt qızıldan qanadları olan göyərçin ki, qanad nə qanad!) (5, 9)

Şairlər "Nimayi şeir" in əsasında yaradılmış başqa şeir formalarına da müraciət edirdilər. Məsələn, "مستزاد سازان" ("Müstəzad yaradanlar") istiqamətinin nümayəndələri "nima-yi şeir" i müəyyən dərəcədə qəbul etsələr də, klassik ənənəyə uyğun olaraq, hər beytin ikinci misrasına ayrıca qafiyəsi olan yarım misra əlavə edirdilər. Nümunə olaraq, Pərviz Natel Xanlərinin "بت پرست" ("Bütperəst") şeirindən gətirilmiş nümunəyə diqqət yetirək:

نغمه چنگم در این بزم ار نیامد دلپذیر
ای امید جان ببخشای، این گنه بر من مگیر

(Əgər bu qonaqlıqda çəngimin nəğməsi xoşagələn olmasa,
Ey canımın ümidi bağışla, bunu mənə günah sayma)
Gördüyümüz kimi, misraların hər ikisi eyni qafiyə ilə bitmişdir.

Firudun Müşiri, Məhəmməd Əli İslami, Şərəfəddin Xorasani, Həsən Hünərməndi kimi şairlər şeirlərini mənzum nəsrə yazırdılar. Bu şeir forması sadə nəsrə yazılırdı, sadəcə şeirin əsasında duran misraların uzun və qısalığına riayət etmələri baxımından bu formanı "şeir" adlandırmaq mümkün idi. Həsən Hünərməndidən gətirilmiş nümunəyə diqqət yetirək:

بی تو ای عشق بسوی که گریزم؟
وز تو ای روسپی پست، که بردی دلم از دست،
چهره پنهان چه کنم؟

(Ey eşq, sənsiz kimin yanına qaçım?
Və qəlbimi məndən alan ey alçaq, əxlaqsız qadın,
Gizli çöhrəni nə edim?)

Bəzi şairlər "nimayi şeir" in əsasında yaranmış 4 misralı (چهارپاره) şeir formasına da müraciət edirdilər. Bu forma həm dil üslubu, həm də forma baxımından "nimayi şeir" dən fərqlənirdi. Belə ki, bu şeir bərabər misralı dördlük formasında idi, dil üslubu isə daha çox klassik şeirin dil üslubuna bənzəyirdi. Firudin Təvəllolidən bir misraya diqqət yetirək:

در جامه شطرنجی زیباش
مستانه خرامید بسویم
نزدیکتر آمد و بشکفت
آن غنچه لبخند به رویم

(Yaraşıqlı damalı paltarıyla
Sərxoşcasına mənim tərəfimə gəldi
Mənə yaxınlaşdı və üzümə təbəssümünün qönçəsini açdı)

Bu dövrdə Firudin Müşiri və Gülçin Gilani ilk olaraq Firudin Təvəlloli tərəfindən müraciət edilən dübeyti formasında şeir yazırdı.

Qulamhüseyn Qərib, Firudin Gilani, Bijən Cəlali kimi şairlər nə klassik şeirin, nə də "nimayi şeir" in qaydalarına riayət etməyən bir növ şəkilsiz şeir formasını üstün tuturdular. Bir nümunəyə diqqət yetirək:

چه زیبایی تو تهران گرامی،
برای زندگانی شاد کامی
خدایت خوب جایی آفریده،
که من هم نیستم دنیا ندیده

(Əziz Tehran, sən necə də gözəlsən
Yaşamaq üçün arzulanansan.
Allah səni yaxşı yerdə yaratmış,
Ki, mən də dünya görməmiş deyiləm).

Bir qrup həm klassik şeiri, həm də “şeyr-e no”nu dəstəkləyən şairlər isə şeirlərini “موج نو” (“Yeni dalğa”) istiqamətində yazırdı. Onlar belə hesab edirdilər ki, şeirdə istifadə edilmiş sözlər hər nə qədər qeyri-adi olarsa, şeir də bir o qədər müasir olar. Nümunəyə diqqət yetirək:

شب همیشه انبوهی از ملانک آبی
شب همیشه خورشیدی از میانه خاکستر
...و نوری از افیون به سایبانی همسایگان شاعر تو

(Mavi mələkləri ilə dolu olan həmişəki gecə
Külün ortasından doğan günəşli həmişəki gecə
və tiryəkin işığı sənin şairinin qonşularının günəşdən qoruyan örtüyünə...)
Bu formaya müraciət edənlərə nümunə olaraq Bijən Olhi, Pərviz İslampur, Qeliç Xanini və s. göstərmək olar. (9, 29-35)

Şeirlərində müasir dövrün çatışmamazlıqlarını, ən mühüm problemlərini əks etdirməyə çalışan ənənəviçilər müxtəlif mövzulara müraciət edirdilər. Ənənəçilərin bəziləri Bədiüzzaman Füzüzanfərrin “راه آهن” (“Dəmiryolu”) qəsidəsində olduğu kimi hər hansı bir yeni elmi kəşfə həsr edirdi, digərləri müasir dövrün problemlərindən şikayətlənirdilər. Nümunə üçün Mirzə Həsən Vüsuqəddövlənin “حسرتها و آرزوها” (“Həsrətlər və arzular”) qəsidəsinə diqqət yetirək:

بگذشت در حیرت مرا بس سالها و ماهها
چونست حال ار بگذرد دایم بدین منوالها

(Mənim təəccübümlə bir çox illər və aylar keçdi
Əgər zaman daim bu minvalla keçərsə halım necə olar?)

Müasir həyatdan giley, dünyanın faniliyi, fərdi əzabların şairənə təsviri ənənəviçi şair Seyyid Kərim Əmiri Firuzkuhinin şeirlərinin qayəsini təşkil edir. “İsfahan səbki”ndə klassik şeir nümunələri yaradan Əmiri Firuzkuhinin qəzəl və qəsidələri Xaqani və Ənvərinin yaradıcılığından bəhrələnmişdir. Şairin 1969-cu ildə “ای خواب” (“Ey yuxu”) adlı poemasından olan şeir nümunəsinə diqqət yetirək:

ز ابله‌یست که عمر دوباره خواهد خلق
که شیب عمر همان باشد و شباب همان

(Ömrü geri qaytarmaq axmaqlıqdır, çünki qocalıq da cavanlıq da eyni olacaq)

Bir qrup müasir fikirlə ənənəçi şair isə dövrün tələbindən doğan yeni ideyaları müasir insanın dünyagörüşü nöqteyi-nəzərindən təhlil etməyə çalışırdı. Bu qrup şeirlərin sırasına xarici dillərdən tərcümə edilmiş şeirləri də daxil etmək lazımdır. Bunlara nümunə olaraq, Həbib Yəğmayinin fransız şairi Lafontendən tərcümə etdiyi “گوزن و تاک” (“Maral və meynə”) şeirini göstərmək olar:

گوزنی به صید افکنان شد دچار
رهی در رهائی نبد جز فرار

(Bir maral ovçulara düşər olanda

Qurtarmaq üçün qaçırdan savayı yolu olmaz)

60-cı illər ədəbiyyatında yaradıcılığına bu istiqamətdə davam edən ənənəçi şairlərə nümunə olaraq Hüşəng İbtihacı, Şəhriyarı göstərmək olar.

Yaradıcılığı 40-50-ci illərin sosial-siyasi poeziyası ilə 60-70-ci illərin poeziyası arasında körpü rolunu oynayan Şəhriyar qəzəl, qəsidə, məsnəvi, rübai, qitə kimi klassik poeziya nümunələrinin ustadı kimi şöhrət qazanmışdır. Lakin şair “Nimayi şeir” sahəsində də məharətini sınayaraq, "وای مادرم" ("Ey-vay anam"), "دو مرغ" ("Enşteyine xəbər") kimi ictimai məzmunlu gözəl şeir nümunələri yaratmışdır. Şairin “nimayi şeir”lərində və xüsusilə də "پیام به انشتین" (Enşteyine xəbər) şeirində əsarətə düşər olmuş dünya insanların halına şəriklik hissi yaxında duyulur və hətta bəzən onun dilindən səslənən sözlər inqilabi şüar xarakteri daşıyır. Şəhriyar İranda baş verən hər-hansı bir ictimai və siyasi hadisəyə laqeyd qalmayaraq bu kimi mövzulara şeirlər və mənzumələr həsr etmiş bir şair idi. Uzaqgörən şair Pəhləvi hakimiyyətinin son illərində Mələkə Fərəh Pəhləvinin ona hədiyyə etdiyi evdən imtina edərək, –

Meyaxanə qarət olunduqdan sonra məni badəyə dəvət etdi,

Calanmış yağı imamzadəyə nəzr edən kimi – cavabını verməklə inqilabın baş verəcəyini və hökumətin devriləcəyini xəbər verirdi. Sonrakı illərdə ölkədə islam inqilabının baş verdiyinə sevinərək, bu mövzuda kəmiyyət etibarı ilə gənc şairlərin hamısından daha çox şeir həsr etdi və 300 səhifəyədək divan yaratdı. (1, 74-91)

60-cı illərdə fəaliyyət göstərən ənənəçi şairlərdən olan Pəjman Bəxtiyarının "يعقوب ليث" ("Yaqub Leys") və Həmid Şirazin "درامواج سند" ("Sənəd dalğalarında"), Rəhi Müəyyirinin Hafizanə tərzdə yazdığı şeirlərində qədim milli tarixi adətlərlə iftixar duyğusu və yeni adətlərin yerində köhnəni bərpa etmə hissi duyulur.

Hüseyn Pəjman Bəxtiyarı ictimai məzmunlu, sadə, rəvan poetik dillə qəzəl, qəsidə, məsnəvi, rübai, qitə yazan bir ənənəçi şair kimi tanınmışdır.

دی کافتاب سایه ز فرق جهان گرفت
دامن کشان به دامن مغرب مکان گرفت

(Dünən günəş dünyanın başından çıxdı

Ətəyini çəkə-çəkə /qürurla/ qərbin ətəyində məkan seçdi)

Tənqidçilər Pəjman Bəxtiyarının 4 misralı şeir formasında yazılmış şairanə hissələrinin məhsulu olan "دودکشها" ("Bacalar") şeirinin XIX əsr fransız rəssam və şairi Vilyam Bleykin yaradıcılığından bəhrələndiyini hesab etmişlər. Həmin şeirdən gətirilmiş nümunəyə diqqət yetirək:

دودکشها بر فراز بامها
هر نفس آهی ز دل برمی کشند
و ز دهان فیروگوشان دودها
چون زاع و ش بر آسمان پر می کشند

(Bacalar damların üstündə

Hər an ürəkdən bir ah çəkirlər

Və qırabənzər ağızdan tüstülər
Səmada qarğa kimi qanad çalırar)

Həmid Şirazi “nimayi şeir”i tamamilə qəbul etmədi və onun şeirlərinin səbki Nasir Xosrovun yaradıcılığından qaynaqlanır. Şairin qəzəl, qəsidə, qitə, dübeyti formasında yazılmış ictimai-siyasi məzmunlu şeirlərində yaradıcılığının əsas qayəsini təşkil edən vətənpərvərlik hissi aşkarcasına bəyan edilir. Həmid Şirazinin monqol qoşunları ilə döyüşdə qəhrəmanlıqlar göstərmiş Cəlaləddin Xarəzmşaha həsr etdiyi “در امواج سند” (“Sənəd dalgalarında”) qitəsindən gətirilmiş nümunəyə diqqət yetirək:

به مغرب سینه مالان قرص خورشید
نهان میگشت پشت کوهساران
فرو میریخت گرد زعفران رنگ
به روی نیزه ها و نیزه داران

(Qərbə tərəf iməkləyən günəş
Dağların arxasında gizlənirdi
Zəfəran rəngli tozu səpirdi
Nizələrin və nizəçilərin üzərinə)

“Nimayi şeir” formasını qəbul etməyən Rəhi təxəllüslü Məhəmməd Hüseyn Müəyyiri 60-cı illərin ən məşhur qəzəlxanlarından hesab edilir. Qəzəllərini “hind səbki”ndə yazan şair Sədi, Hafiz, Mövləvi kimi dahi klassiklərin yaradıcılığından bəhrələnmişdir. Onun “نقد جوانی” (“Cavanlığın tənqidi”) adlı qəzəlindən iki beytə diqqət yetirək:

ای سر و پای بسته به آزادی منازل
آزاده من که از همه عالم بریده ام
گر می گریزم از نظر مردمان رهی
عیبم مکن که آهوی مردم ندیده ام

(Ey başı və ayağı azadlığa bağlı olan
Azad mənəm ki, bütün dünyadan qırılmışam
Əgər insanların nəzərindən kənar qaçıramsa

İnsanların nöqsanını görməməyi mənə eyb sanma) (7, 161-182)

İctimai məzmunlu şeirlərinin təsviri üçün qəzəl janrını seçmiş Simin Behbehaninin yaradıcılığına inqilabdan sonrakı gözlənilməz dəyişikliklərin böyük təsiri olmuşdur. Belə ki, şairə 50-ci illərdə yaradıcılığının ilk dövrlərində bir çox müasirləri kimi şeirlərini azadlığı uğrunda mübarizə aparan zəhmətkeş təbəqənin dözülməz həyat tərzinin təsvirinə həsr edirdisə, 60-70-ci illərdən etibarən sosial poeziyadan uzaqlaşır. Onun 60-cı illərdə nəşr edilmiş “مرمر” (“Mərmər”), “رستاخیز”, “Dirçəliş”) məcmuəsinə daxil edilmiş şeirlərində insan və kainat, insan və Allah, insanın daxili aləmi və bu kimi mövzulara müraciət edilmişdir. Simin yetkinləşmiş zəngin daxili aləminin ifadəsi üçün qəzəl formasını uyğun hesab etmişdir və şairənin fikrincə, onun qəzəli müasirlərinin qəzəllərindən “zərif mahiyyəti”nə görə fərqlənir. Simin 20 illik şairlik təcrübəsi olmasına baxmayaraq, belə hesab edir ki, “مرمر” məcmuəsi onun yaradıcılığında özünüdərk və təkmilləşmə mərhələsini təşkil edir. Siminin bu dövr qəzəllərinin məğzini ilahi sevgi ilə dünyəvi sevgi arasındakı

mübarizə təşkil edir, forma baxımından isə avropasayağıdır. Belə ki, mövzunun məğzi klassik qəzəldə olduğu kimi sətrdən sətərə keçərək açılır, hər bir beyt digərindən asılıdır və müstəqil mənə daşımır. Siminin "مرمر" məcmuəsinə daxil edilmiş əbədi sevgi ilə müvəqqəti sevgi arasındakı seçimə həsr olunmuş "پیچک" ("Sarmaşığı") qəzəlində şairə dünyəvi sevgini günah hesab edir. İlahi sevgi vəfa yoludur - راه وفا (Vəfa yolu), dünyəvi sevgi isə, günah yoludur - راه خطا (Səhv yolu). Buna baxmayaraq, lirik qəhrəmanın günaha olan meyli doğru yolu seçməsinə mane olur.

Simin Allahın qulu ol: axı bu sevgili həmişə sənin ayaqların altındadır

Doğru yolla getməyə çalışıram, amma bilirəm ki, yenə də günaha batacağam

"مرمر" məcmuəsinin əsas məğzini "ilahi sevgiyə çataraq daxili təmizlənməyə nail olmaq" ideyası təşkil etsə də, məcmuə mahiyyətcə lirik sevgiyə həsr edilmişdir. "رستخیز" məcmuəsinə daxil edilmiş şeirlər 2 qismə bölünür:

1) lirik qəzəllər;

2) sosial mahiyyətli dübeytilər;

Bu dövrdə artıq Simin istiqamətini seçir, ilahi və dünyəvi sevgi arasındakı uyğunluğu dərk edir. Sevgi lirikasının əsasında sufi simvolizmi duran Siminin 60-cı illərə məxsus yaradıcılığı ümumilikdə fars poeziyasına məxsus əsas xüsusiyyətlə - fərdi daxili hissələrin ürəyin və bədənin əsarətdən azad edilməsinə səbəb olması ilə xarakterizə edilir. Simin özü deyirdi ki, qəzəlləri ancaq forma və qafiyə baxımından klassik qəzələ bənzəyir, amma poetik məzmun, mövzu baxımından "şeyr-e no" istiqamətində yazılmışdır. (3,4, 8)

Göründüyü kimi bütün bunlar yeni forma və mövzu axtarışında olan müasir fikirli şairləri qane etmirdi. Belə ki, Avropa ədəbiyyatı ilə əlaqələrin daha da möhkəmlənməsi və xarici şairlərin şeirlərilə daha yaxından tanış olduqca fars şeiri də klassik adətlərdən bir o qədər uzaqlaşdı. Lakin bu da inkaredilməz faktdır ki, ənənəvi poeziyaya sadıq qalan şairlər içərisində klassik poeziyaya olan həvəsləri şəxsi yaradıcılıq güclərinə üstün gəlməyən şairlər də mövcuddur. Bu şairlərin cərgəsinə Mehdi Həmid Şirazini, Məhəmmədhüseyn Şəhriyarı və başqalarını daxil etmək olar.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Əsgər Fərdi. Ustad Şəhriyarın Azərbaycan türkcəsiylə külliyyatı. چاپخانه چایخانه 412 s. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ملی ایران: ۱۳۸۰.
2. Комиссаров Д. С. О современном иранском литературоведении. Москва: Изд. «Наука», 1980, 96 стр.
3. سید مهدی زرقانی. چشم انداز شعر معاصر ایران. تهران: ثالث، ۱۳۵۳، ۷۰۵ ص.
4. شمس لنگرودی. تاریخ تحلیلی شعر نو. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸، جلد دوم، ۶۹۹ ص.
5. عبدالعلی دستغیب. سایه روشن شعر نو فارسی. تهران: ناشر علمی، ۱۳۴۸، ۳۷۱ ص.
6. کوروش صفوی. از زبان شناسی به ادبیات. تهران: انتشارات سوره مهر، ۱۳۸، ۶۰۴ ص.
7. محمد حقوقی. سهراب سپهری. شعر زمان ما. تهران: موسسه انتشارات نگاه، ۱۳۸۶، ۳۱۵ ص.
8. محمد جعفر یاحقی. چون سیوی تشنه. تهران: ناشر جامی، ۱۳۸۵، ۳۸۳ ص.
9. مهیار علوی مقدم. نظریه های نقد ادبی معاصر. تهران: انتشارات سازمان، ۱۳۷۷، ۴۳۸ ص.
10. Kamshad H. Modern Persian Prose Literature. Cambridge: 1968, Cambridge University press, 242 p.

XÜLASƏ

1960-CI İLLƏRDƏ MÜASİR FARS POEZİYASINDA KLASSİK ƏNƏNƏLƏR

1960-cı illərdə İranda müasir şairlər azadlıqsevər fikirləri oxucuya çatdıran zaman şeirin irəli sürdüyü tələblərə cavab vermək məqsədilə mənasız söz yığını əldə etməmək üçün “şeyr-e no” forması vasitəsilə real ictimai-siyasi vəziyyəti qabarıq şəkildə təhlil etməyə çalışırdılar. Bu dövrdə bir qrup ziyalı poeziya sahəsindəki “yeni şeyr” formasını olduğu kimi, digər bir qrup qismən, başqa qrup ziyalılar isə “yeni şeyr” formasını tamamilə qəbul etməyərək zəngin söz qaynağı olan klassik poeziya ənənəsinə sadıq qaldılar. Lakin bu da inkaredilməz faktdır ki, ənənəvi poeziyaya sadıq qalan şairlər içərisində klassik poeziyaya olan həvəsləri şəxsi yaradıcılıq güclərinə üstün gəlməyən şairlər də mövcuddur. Bu şairlərin cərgəsinə Mehdi Həmid Şirazini, Məhəmmədhüseyn Şəhriyarı və başqalarını daxil etmək olar.

SUMMARY

CLASSICAL TRADITIONS IN MODERN PERSIAN POETRY OF THE 1960S

In the 1960s in Iran contemporary poets in the process of transmission of the freedom of thought readers in order to meet the requirements of poem and in order not to get a pile of meaningless words tried to analyze the social-political situation in the real convex through “sher-e no” poem form. During this period, a group of intellectuals to used “sher-e no” poem form, another part partially, and the third, almost not perceiving a whole new form of “sher-e no” remained faithful to the classical tradition in poetry. But the indisputable fact is that among the poets, the faithful accepted tradition, there are those who desire to classics could not surpass the power of their creativity. Among them are the Mehdi Hamidi Shirazi, Mohammad-Hossein Shahriar and others.

РЕЗЮМЕ

КЛАССИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ ПЕРСИДСКОЙ ПОЭЗИИ 1960-Х ГОДОВ

В 1960-х годах в Иране современные поэты в процессе передачи свободолобивых мыслей читателям с целью соответствия требованиям, выдвинутых в стихотворении, а также для освобождения от ненужного набора слов пытались широко исследовать форму «шейр-е ноу» для реального отображения общественно-политического положения. В этот период одна группа интеллигенции использовала «шейр-е ноу», другая часть частично, а третья, практически в целом не воспринимая новую форму «шейр-е ноу» осталась верной классической традиции в поэзии. Но неоспоримым фактом является то, что среди поэтов, верных принятой традиции, есть такие, у которых стремление к классике не смогло превзойти силу их творчества. Среди них можно отметить Мехти Хамиди Ширази, Мухаммед Хусейна Шахрияра и других.

MÜASİR DÜNYANIN ELMİ MƏNZƏRƏSİ

Ə. M. Babayev

BDU-nun Fəlsəfə kafedrasının dissertantı

Açar sözlər: *Təbiət, Təbii – elmi bilik; Elm; Dünyanın elmi mənzərəsi;*

Key words: *Nature; The natural – scientific knowledge; Science, Scientific view of the world;*

Ключевые слова: *Природа; Естественно – научного знания; Наук; Научный взгляд на мир;*

Dünyanın elmi mənzərəsi, nəzəri biliyin forması kimi, yarımstruktur yaranmanı ifadə edir. Bir tərəfdən onun daha dolğun xüsusiyyətləri, müəyyən mədəni məkanda dünyagörüş və fəlsəfə arasındakı qarşılıqlı əlaqəni araşdırdıqda, digər tərəfdən isə müəyyən elmi sahə daxilində nəzəriyyə və təcrübə əlaqələrinin müzakirəsində, eləcə də onun rolu fənlər arasındakı qarşılıqlı təsirin təhlilində üzə çıxıb bilər. “Dünyanın elmi mənzərəsi” anlayışının dolğun eksplikasiyası “dünya mənzərəsi” termini istifadə olunan əsas mənalardan dəqiqləşdirilməsi ilə bağlıdır. Müasir fəlsəfə və xüsusi elmi ədəbiyyatda o, xüsusən, müəyyən tarixi dövrün mədəniyyətinin bünövrəsində olan dünyagörüş strukturunu ifadə etmək üçün istifadə olunur (işlədilir). Eləcə də dünyagörüşün bütövlüyünü xarakterizə edən “dünyanın şəkli”, “dünyanın modeli”, “dünyanın görünüşü” adlı terminlər bu mənada istifadə olunur. Ancaq “dünya mənzərəsi” termini nəinki dünyagörüşün göstərilməsi üçün, dar mənada desək, söhbət elmi ontologiyalardan, daha doğrusu, dünya haqqında elmi nəzəri biliklərin əsas tipi olan təsəvvürlərdən gedəndə istifadə oluna bilər.

“Dünya mənzərəsi” anlayışının mənası birdən – birə göstərilməmişdir. Elmin meydana gəlməsi və elmi fəaliyyət üzərində fəlsəfi – metodoloji refleksiya dünya haqqında təsəvvürlərinin interaktiv sisteminin fiksasiyası üçün əsas kimi göstərilir. Bu, elmi tədqiqatların müxtəlif sahələrində alınan biliklərin sintezi nəticəsində ortaya çıxır və nəticədə dünyanın elmi mənzərəsi adını alır. Sonuncu dünyagörüşün bir komponenti kimi çıxış edir, burada bir blok, yəni elmin tarixi inkişafının konkret dövründə dünyanın dayanıqlığı haqqında alınan bilik təsbit edilir.

Mədəniyyətin əsasını təşkil edən dünyagörüş strukturuna dünyanın elmi mənzərəsinin aktiv təsiri sivil inkişafın əsas tiplərinə xasdır. Elmi ənənəvi sivilizasiyalarda mədəniyyətdə dominat rol oynamamışdır. Elmi biliklər hökmranlıq edən dünyagörüşü strukturlarına böyük təsir göstərməmişdir. Yalnız belə bir təsir elmi – texniki inkişafın sürətləndirilməsinə yönəldilmiş qeyri - ənənəvi cəmiyyətlərə xasdır.

Dünyanın elmi mənzərəsi dünyagörüş strukturları ilə fəlsəfi ideyalar sistemindən birbaşa, eləcə də bilavasitə qarşılıqlı təsir edir. Onlar müvafiq dünyagörüş mənalарının rəşional eksplikasiyası kimi qarşıda durur.

Dünyanın elmi mənzərəsi həmişə fəlsəfi prinsiplərə əsaslanır, ancaq onlara çevrilmir. O, elmin içində elmi nailiyyətlərin ümumləşdirilməsi və sintezi yolu ilə formalaşır, fəlsəfi prinsiplər isə bu prosesi məqsədyönlü şəkildə istiqamətləndirir və alınan nəticələri əsaslandırır. Dünyanın elmi mənzərəsi elmin tədqiq edilən predmetini təmsil edən nəzəri biliyin bir forması kimi, müvafiq tarixi inkişaf dövrünə görə müzakirə edilə bilər. Tədqiq edilən predmet sahəsi təsəvvür olunaraq, dünyanın elmi mənzərəsi tədqiqat məsələlərinin qoyuluşunu və alınan empirik və nəzəri nəticələrin həlli prosesindəki interpretasiyasını təmin edir. Dünyanın elmi mənzərəsinin vasitəsi ilə müxtəlif empirik və tədqiq olunan predmet sahəsindəki nəzəri biliklər inteqrasiya olunur və sistemləşdirilir. (1, s-75)

Sadə dillə desək, dünyanın elmi mənzərəsinə kənardan baxarkən onu vahid bir rəsme bənzətsək də, bu rəsmi diqqətlə tədqiq etdiyimiz zaman onun əslində saysız-hesabsız kiçik hissəciklərdən ibarət olduğunun şahidi olarıq. Bu elmi mənzərə dünyanın siyasi xəritəsi kimi uzun və qısa müddətli hadisələrdən sonra dəyişilmiş, formasını dəyişmiş və nəhayət günümüzdə sahib olduğu görünüşünə qovuşmuşdur. Dünyanın elmi mənzərəsi fiziki bir görünüşə sahib olmasa da, müxtəlif növ informasiyalardan istifadə edərək bu mənzərə haqqında ümumi bir təsəvvürə sahib olmaq olar. Nəhəng ölçülü hesablamalar apara bilən superkomputerlər, xəyal qurmağı bacaran süni intellektual mexanizmlər, səs və işıq sürətini aşır keçə bilən kosmik raketlər elmin bu günkü mənzərəsinin fonunda sadəcə xırda elementlərdir. Dünyanın elmi mənzərəsinin əsas atributları və ya elmi mənzərənin əsasını təşkil edən altsahələr aşağıdakılardır və məhz bu sahələrin daxilində gedən dəyişikliklər ümumi mənzərənin də formasını dəyişir. Gələn son 10 ildə müxtəlif elm sahələrində baş vermiş köklü dəyişikliklərə nəzər salaqr və beləcə ümumi mənzərəni öz beynimizlə görmüş olaqr. Yeni elmi kəşflər, nəzəriyyə və təkliflər kifayət qədər olsa da, ümumilikdə son dövrlərdə elmin bütün sahələr üzrə ümumi inkişafı texnologiyanın inkişafı ilə düz mütənəşib surətdə qarşılıqlı əlaqədədir və texnologiya müxtəlif elm sahələrinə birbaşa nüfuz edir. Bu nüfuzetmənin özünü açıqr-aşkar göstərdiyi bir neçə önəmli sahəni və həmin sahələrdə baş vermiş mütərəqqi yeniliklərə diqqət verməyi təklif edirəm:

Tibbdə innovasiyalar

Damar axtarmağa son

Türkiyə universitetinin müəllimlərinin kəşfi nəticəsində bundan sonra damara iynə vurmaqr daha ağrısız və asan olacaqr. Alimlərin araşdırmasına görə, dünyada həkimlər iynə vurmaqr üçün orta hesabla hər dəfə damarı 2. 5 dəfə yaralayırqlar. Hətta bəzi xəstələrdə 10 cəhddən sonra belə, damarı tapmaqr mümkün olmur. Yeni kəşf edilən sprey hər yerdə istifadə edilə bilər. Sprey dəriyə çəkildikdən qısa bir müddət sonra gələ çevrilir və damarlar aydın görünür. Sprey su ilə yuyularaqr təmizlənə bilər.

Alimlər spreyn içərisindəki maddənin heç bir kanserogen təsirinin olmadığını bildiriblər. (8)

İtaliyalı neyrocərrah Serxio Kanavero bəyan edib ki, 2017-ci ildə insan başının ilk transplantasiyasını həyata keçirə biləcək.

Onun metodu bir meymunun başının digərinin bədənində artıq uğurla köçürdüyü əməliyyatına əsaslanır. Meymun yeni başı ilə 9 gün yaşayıb, lakin onun immun sistemi yad orqandan imtina edib. S. Kanavero müasir tibbdə sıçrayış ola biləcək layihənin təfərrüatlarını ABŞ-da keçiriləcək konfransda təqdim edəcək. O əmindir ki, pasient özünə gəldikdən sonra öz üzünü hiss edəcək və təqribən 1 il ərzində yenidən yeriyə biləcək. (9)

İsveçrədə test edilən elektronik bir çip infarktı əvvəldən fərq edərək adama xəbər verir.

Dəri altına yerləşdirilən 14 millimetr böyüklüyündəki cihaz, qanda infarktla əlaqədar ola biləcək əlamətləri çatdırarkən, eyni zamanda diabet və xərçəng riski hərəkətlərini də təyin edərək xəstələri xəbərdar edə biləcək. Çiplərdə 5 fərqli sensör qandakı qlükoza və xolesterol nisbətinə nəzarət edərkən, qandakı istilik və turşu səviyyəsini də nizamlı olaraq ölçəcək. Xəstələrin həyatını qurtaracaq, həkimlərin də işini asanlaşdıracaq cihaz qəbul etdiyi məlumatları bluetooth köməyi ilə ağıllı telefon və ya həblərə çatdırıla biləcək. (10)

Xərçəng xəstəliyində mikrorobotlardan istifadə ediləcək .

Yeni texnologiya xərçəng əleyhinə preparatların təsirini gücləndirmək qabiliyyətinə malik 20 mikrometr ölçüsündə olan robotların yaradılmasını nəzərdə tutur. Cənubi Koreya mütəxəssisləri robotları xarici maqnit sahəsinə reaksiya verən miniatür maqnit nanozərrəcikləri ilə təchiz ediblər. Operator xüsusi avadanlığın köməyi ilə robotları lazımı istiqamətə yönəldərək şişin daxildən məhv edilməsini təmin edir. Pak Suk Xonun üsulu xərçəng xəstəliklərinin müalicə effektivliyini daha yüksək səviyyəyə qaldıra bilər. (11)

Ağıllı plastır

İsveçrə istehsalı olan “LifeWatch VSP” “ağıllı” plastırları ABŞ-ın Qida məhsulları və dərman keyfiyyətinə sanitar nəzarət idarəsi tərəfindən bəyənilib. Bu da yaxın zamanda onun Amerika bazarına təqdim edilməsinə imkan verir. Bu, plastır şəklində olan qurğudur və EKQ göstəriciləri götürmək üçün nəzərdə tutulan датçıklərdən ibarətdir.

Qurğuya bərkidilmiş batareya yeddi gün ərzində məlumat toplamağa imkan verir(12)

İqtisadiyyatda yeniliklər

İqtisadiyyatda baş vermiş əsas yeniliklər özünü qloballaşma tendensiyası və Yeni dünya nizamının formalaşması ilə bağlı proseslərdə göstərir. 2000-ci illərin əvvəllərində iqtisadiyyatda liberal iqtisadi siyasət modelinin seçilməsi ilə bağlı yanaşma və nəzəriyyələr üstünlük təşkil etdiyinə görə Oyunlar və Seçim imkanları nəzəriyyələri ilə bağlı bir çox iqtisadi-riyazi modellər, tarazlılıq variantları təklif

edilirdi. Lakin, son dövrlərdəki ümumi dünyanın ümumi iqtisadi siyasi kursuna nəzər yetirdikdə müşahidə edə bilərik ki, ölkələr artıq ikinci plana keçir, onların yerini iqtisadi institutlar, korporasiyalar və holdinglər alır. Meqaiqtisadi səviyyədə ciddi bir inhisarlaşma baş verir. Texnologiyanın inkişafı və sosial şəbəkələrin əsas PR alətinə çevrilməsinə görə bütün iri korporasiyalar öz məhsullarını və reklamlarını bu beynəlxalq şəbəkələr vasitəsilə aparırlar. Bundan əlavə, yazının növbəti hissəsində də bəhs edəcəyimiz süni intellekt və digər ETT-nin nəticələri iqtisadiyyatı öz təsirini göstərər. İntellektual texnologiyaların və informasiya sistemlərinin integrasiyasının hiss edilən effektivliyi müxtəlif problemlərin həllində vacib anlam kəsb edir. İntellektual sistemlərin tətbiqinin iqtisadiyyat və biznesdə perspektiv sahələri aşağıdakılardır:

- İstehsalın idarə edilməsi;
- İstehsal və firmadaxili planlaşdırma və proqnozlaşdırma;
- Marketing və satışın idarə edilməsi;
- Maliyyə menecmenti;
- Risk-menecment;
- Bank sahəsi;
- Ticarət;
- Fond birjası

Fizika

Elmin ən önəmli iki məqsədi vardır. Bunlardan biri dünyanın yaradılış qayəsinin öyrənilməsi, digəri isə gələcəyinin necə olacağını təxmin etməkdən ibarətdir. Fizika 2015-ci ildə elmi cəhətdən sübut edilən Qravitasiya dalğalarının varlığı insanlığın kainatın yaranma səbəbi, yaranma vaxtı və bu kimi məsələlər haqqında qaranlıq düşüncələrinə işıq tutaqcaq. Bəs qravitasiya dalğaları nədir? Enşteyn kosmodakı obyektlərin sabit deyil, hərəkətdə olduğunu bildirdi. Sürətləndikcə suda dalğalar yaradan gəmi kimi artan təcillə hərəkət edən kütlələrin zaman-məkanda “dalğalanmalar” yaratdığını və bu dalğaların qaynaqdan xaricə doğru enerji (radiasiya) daşdığını irəli sürmüşdü. Amma Enşteynə görə bu dalğaları müəyyən etmək demək olar ki, qeyri-mümkün idi, çünki dalğalar qaynaqdan nə qədər uzalaşsalar o qədər zəifləyirilər, hətta subatom səviyyəsinə keçirlər. Digər tərəfdən, dalğanın böyüklüyü obyektin kütləsi ilə əlaqəli olduğu üçün obyekt nə qədər böyük olursa dalğalar da o qədər böyük olmalıdır. Bu fikirdən sonra bütün diqqətlər bir-biri ilə toqquşan pulsarlar kimi nəhəng göy cisimlərinə çevrildi. Cozef Teylr və Col Veyzberqin PSR B1913+16 adlı cüt pulsarlı sistemdən əldə etdikləri məlumatlar sayəsində qravitasiya dalğaları ilk dəfə dolayı yolla ortaya qoyuldu. Bir-birlərinin ətrafında fırlanan iki yüksək sıxlıqlı neytron ulduzu fırlanıqca zaman-məkani əyərək qravitasiya dalğaları vasitəsi ilə enerji yayırdılar və ulduzların azalan enerjisi qravitasiya dalğalarına dolayı yolla sübut edirdi. Qravitasiya dalğaları nədir? Enşteyn kosmodakı obyektlərin sabit deyil, hərəkətdə olduğunu bildirdi. Sürətləndikcə suda

dalğalar yaradan gəmi kimi artan təcillə hərəkət edən kütlələrin zaman-məkanda “dalğalanmalar” yaratdığını və bu dalğaların qaynaqdan xaricə doğru enerji (radiasiya) daşdığını irəli sürmüşdü. Amma Enşteynə görə bu dalğaları müəyyən etmək demək olar ki, qeyri-mümkün idi, çünki dalğalar qaynaqdan nə qədər uzalaşsalar o qədər zəifləyirlər hətta subatom səviyyəsinə keçirlər. Digər tərəfdən, dalğanın böyüklüyü obyektin kütləsi ilə əlaqəli olduğu üçün obyekt nə qədər böyük olursa dalğalar da o qədər böyük olmalıdır. Bu fikirdən sonra bütün diqqətlər bir-biri ilə toqquşan pulsarlar kimi nəhəng göy cisimlərinə çevrildi. Cozef Teylor və Col Veyzberqin PSR B191+316 adlı cüt pulsarlı sistemdən əldə etdikləri məlumatlar sayəsində qravitasiya dalğaları ilk dəfə dolayı yolla ortaya qoyuldu. Bir-birlərinin ətrafında fırlanan iki yüksək sıxlıqlı neytron ulduzu fırlanıqca zaman-məkani əyərək qravitasiya dalğaları vasitəsi ilə enerji yayırdılar və ulduzların azalan enerjisi qravitasiya dalğalarına dolayı yolla sübut edirdi. Qravitasiya dalğaları kainatın doğulma anının izlərini daşdığı üçün qravitasiyanın digər üç qüvvə- Zəif Nüvə qüvvəsi, Elektromaqnit Qüvvə və Güclü Nüvə Qüvvəsi arasında niyə ən zəif olduğunu anlamamızı təmin edərək Kvant Fizikası ilə Nisbilik nəzəriyyəsini “Hər şeyin nəzəriyyəsi” adı altında birləşdirə bilər (13).

Nanotexnologiyalar

Atom səviyyəsində baş verən proseslərə nəzarətin və manipulyasiyanın həyata keçirilməsidir. Nanotexnologiya – atom və molekullarla manipulyasiya edərək yeni keyfiyyətli materialların alınmasını və bu materiallardan istifadə edərək nanoölçülü maşın və mexanizmlərin, robotların, kompyuter çiplərinin, elektronika avadanlıqlarının, optik cihazların, sensorların, ətraf mühitin kimyəvi və fiziki təmizləyicilərinin, canlı orqanizmlərə maddələrin, o cümlədən dərman preparatlarının daşınmasını həyata keçirən qurğuların yaradılmasını nəzərdə tutur. Bundan əlavə, nanomateriallar yüksək keyfiyyətli paltar, geyim əşyaları, inşaat materialları, qablaşdırma və daşınma avadanlıqları, çox möhkəm metal məmulatları, keyfiyyətli kosmetika, proqramlaşdırılmış qida məhsulları, yüksək dərəcədə aktiv bioloji və kimyəvi katalizatorlar, dərman preparatlarının daşıyıcıları və nəhayət tibbi əhəmiyyətli sensor maddələr deməkdir. Dünyanın yaranmasından (Biq-Bang nəzəriyyəsinə görə) 300 000 il sonra kainat yalnız nanohissəciklərdən ibarət olmuşdur. Milyard illər ərzində bu nanohissəciklər fiziki qüvvələrin təsiri altında bir-biri ilə birləşib – dağlaraq indi mövcud olan və ya bizə məlum olmayan materiyanın hədsiz sayda formalarını əmələ gətirmişlər - sözün həqiqi mənasında kainat nanotexnologiya ilə məşğul olmuşdur. Bu dövrlərdə nə baş verdiyini indi alimlər nanotexnologiyanın vasitəsilə başa düşməyə cəhd edirlər. Minik maşınları üçün indi nanohissəcik tərkibli elə rənglər alırlar ki, bu rənglər su buraxmır, çirkəlmir, cızılmır, parıldayır, günün müxtəlif vaxtlarında maşın müxtəlif rəngdə görünür. (14)

Texnologiya və süni intellekt

Süni intellekt (ing. Artificial intelligence)- informatikanın hesablama sistemləri və digər süni qurğuların köməyi ilə fikir və hadisələrini təminat imkanlarını öyrənən şöbəsidir. Süni intellekt dedikdə insanın proqramlaşdırılmış şəkildə, süni yollarla yaratdığı və digər köməkçi vasitələrlə üzə çıxan qeyri-ənənəvi intellekt, alışmadığımız bir idrak kateqoriyası başa düşülür. Məsələn, insan robot yaradır və onun bəşər övladına adekvatlığından bəhs edir. Robot insana çay gətirirsə və yaxud bir neçə sualın cavabını verirsə bu hələ süni intellekt deyil, bu sadəcə həmin robotun proqramlaşdırılmadan irəli gələn funksiyalarıdır. Süni intellektə malik robotsa insanın əsəbi olduğunu görüb artıq hərəkətlərə, yersiz “söhbətə” yol verməyən robotdur (hələlik belə bir süni varlıq yaradılmayıb). Və yaxud başqa bir misal. Adi kalkulyatorlar insanın imkanları xaricində olan riyazi hesablamaları bir neçə saniyədə həll edir. Lakin bu o demək deyil ki, hər hansı bir kalkulyator insandan “ağıllıdır”. Sadəcə, həmin hesablamlar insan tərəfindən yaradılan proqram təminatı əsasında verilən əmrləri yerinə yetirir. Son illər dünya ölkələrində olduğu kimi, Azərbaycanda da, soft kompüter, hesablama intellekti məsələlərinə diqqət artırılıb, bu sahədə sanballı elmi tədqiqatlar meydana gəlib. Professor Lütfi Zadəni və Rafiq Əliyevi isə bu sahənin öncülləri kimi qəbul edirlər. Məsələn, R. Əliyevin invariantlıq nəzəriyyəsi sahəsindəki işləri neft emalı, neftkimya sənayesi, intellektual robotlar sahəsindəki işləri metallurgiya və əlvan metallar sənayesində, elmi əsaslarını yaratdığı böyük sistemlərdə koordinasiya nəzəriyyəsi müxtəlif iqtisadi və istehsal sistemlərinin qurulmasında, süni intellekt, hesablama intellekti, soft kompüter sahəsindəki nəticələri neftçixarma, neftemalı, təbabət, təhsil, konfliktologiya, biznes, iqtisadiyyat sahələrində, ALİ-1, ALİ-2, ALİ-3 məntiqləri isə kosmik obyektlərdə tətbiq olunub. Coğrafiya baxımından bu tətbiqlər Azərbaycan, Rusiya, Özbəkistan, Ukrayna, Almaniya, İran, Türkiyə, Bolqarıstan və s. ölkələri əhatə edib. ALİ-1, ALİ-2, ALİ-3 məntiqlərinin yeniliyi ondadır ki, onlar qeyri-müəyyənlik şəraitində insan təfəkkürünü, nəticə çıxartmaq mexanizmini başqa məntiqlərə nisbətən daha dəqiq və dürüst yazır.

Daha bir gözlə görülən yenilik: Google Deepmind süni intellektinə xəyal qurmağı öyrədib. Xüsusi alqoritmə süni intellekt yaddaşında olan informasiyaları analiz edərək xəyal qurur. Həmçinin eksperiment nəticəsində məlum olub ki, xəyal qurmağı öyrənən süni intellekt əvvəlki versiyadan standart testi 10 dəfə sürətli analiz edə bilib.

Səbəb isə odur ki, süni intellekt xəyal qurarkən əvvəlki hadisələrdən yazılan informasiyalara diqqət yetirər, müsbət hadisələri özü üçün prioritet hesab edib. İnsan da belədir. Pozitiv və neqativ xəyallar qura, öz gələcək həyatına təsir edir. Bu faktdan sonra arıyır bu cür sistemlərin insanı əvəzləmə ehtimalları getdikcə artmağa başlayır. Süni intellekt dünya elminin. çata biləcəyi ən yüksək nöqtələrdən biridir və ən sürətlə inkişaf edən sahəsidir. (15; 16)

Süni intellektin əsasını təşkil edən ən önəmli faktor informasiyadır

Elmin əsasını təşkil edən “informasiya” anlayışı istisnasız olaraq bütün sahələri əhatə etdiyinə görə dünyanın elmi mənzərəsini müşahidə edərkən baxmalı olduğumuz ən önəmli məfhumlardan biri də məhz elə informasiyadır. **İnformasiya termini** mənşəcə latın sözü olub, *izahetmə, şərhətmə, məlumatvermə* mənalarını daşıyan «informatio» sözündən yaranmışdır. İnformatikada informasiya ilkin və təyin olunmamış anlayış kimi qəbul olunur.

İnformasiya ifadə olunma formasından asılı olmayaraq insanlar, canlılar, cansızlar, faktlar, hadisələr, proseslər və s. haqqında olan məlumat və biliklərdir. Biliklər isə müəyyən faktlar və onlar arasındakı asılılıqlar şəklində ifadə olunur.

Informasiyanı *yaratmaq, ötürmək, saxlamaq, emal etmək* mümkündür.

Informasiya təbiətdə siqnallar şəklində ötürülür və iki tipə ayrılır: *analoq* və *rəqəmli*. İnsanlar öz hissiyyat üzvlərinə görə analoq, kompüterlər isə rəqəmli informasiyaların köməyiylə fəaliyyət göstərir.

Müxtəlif intensivliyə malik olan siqnallar müxtəlif informasiyaları daşıyır. Bu tipli informasiyanı *analoq informasiya* adlandırırlar. Analıq informasiya kəsilməzdir — biz təbiətdə heç bir vaxt iki eyni rəngli yarpaq və ya iki eyni formalı iki bulud görə bilmərik. (17)

Bütün bunlarla yanaşı, informasiya sürətlə çoxalan və yayılan məfhumdur. İnformasiyanın ümumi həcmi artdıqca onun yayılma intensivliyi, əhatə etdiyi sahələrin sayı da buna mütənəsbil olaraq artır. 90-cı illərdən sonar internetin kəşf olunması dünya üzərində informasiya mübadiləsinə həddən artıq böyük səviyyəyə çatdırmışdır və texnologiyanın inkişafı informasiyanın həm həcmi, həm də mübadilə intensivliyini artırmışdır. Bu da ümumi elmi mənzərənin daha da genişlənməsinə, daha xırda hissələrə bölünməsinə və daha rəngarəng olmasına gətirib çıxarır. Dünyanın elmi mənzərəsinin quruluşuna, onun elm strukturunda yerinə, elm dinamikaşında digər formaları ilə qarşılıqlı əlaqəsinə və onun funksiyalarına keçmiş pozitiv ədəbiyyatda qismən toxunulmuşdur. Onların sistematik müzakirəsi yeni metodoloji tədqiqatlarda həyata keçirilmişdir. Onlar “dünyanın elmi mənzərəsi” kateqoriyasının inkişafına elmi zənginlik gətirmiş və onun metodoloji təhlilin vacib konseptual vasitəsi kimi təsdiq etmişlər.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. A. Tağıyev “Müasir təbiətşünaslığın konsepsiyaları”, Bakı, 2011
2. F. İsmayılov “Təbiət və insan”, Bakı, 1997
3. Ə. Məmmədov, E. Hüseynov “Elmi idrakın metodları”, Bakı, 1995
4. Ə. Məmmədov “Elmi idrak və onun inkişaf dialektikası”, Bakı, 1997
5. N. Qəhrəmanov, Ə. Məmmədov, V. İsmayılov “Təbii elmi biliyin fəlsəfi əsasları”, Bakı, 2013
6. Гафанова Н. В . “Прогресс и традиций в науке”, Москва, 1991
7. Пригожий И. , Стенторе И. “Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой”, Москва, 1994
8. <http://www.moderator.az/news/55898.html>
9. <http://qafqaznews.az/2015/02/insan-basi-transplantasiya-edil-c-k/>
10. <http://news.atv.az/az/tech/29204-tibbde-daha-bir-yenilik>
11. [http://faktxeber.com/index.php/\(V%C4%B0DEO/dosya/uygulama/1/km/t%C9%99xmin%C9%99n1/xrng-xstliyini-malic-edn-mikrorobotlar-yaradlacaq_h475100.html](http://faktxeber.com/index.php/(V%C4%B0DEO/dosya/uygulama/1/km/t%C9%99xmin%C9%99n1/xrng-xstliyini-malic-edn-mikrorobotlar-yaradlacaq_h475100.html)
12. <http://www.ictnews.az/read-36341-news-1.html>
13. <http://yasilelm.com/elm/astrofizika/ensteynin-kehaneti-qravitasiya-dalglari-birbasa-musahide-edildi/.html>
14. <https://az.wikipedia.org/wiki/Nanotexnologiya>
15. <https://deepmind.com/>
16. https://bspk-rena.narod.ru/suni_intellektin_esaslari.doc
17. <http://kayzen.az/blog/informatika/2454/informasiya-anlay%C4%B1%C5%9F%C4%B1.html>

XÜLASƏ

Bu məqalədə müasir dünyanın elmi mənzərəsini mahiyyəti açılır. Fəlsəfənin və təbiətşünaslığın inkişafında spəsfik ardıcılıq və xüsusiyyətlərlə başlanğıc forma kimi çıxış edən naturfəlsəfənin elmi izahı verilir. Məqalədə naturfəlsəfənin elmin və fəlsəfənin inkişafında ikili yanaşma rolundan bəhs olunur. Bir tərəfdən təbiət hadisələrinin izahında uydurma və cəfəng fikirlərin həqiqi izahını verdi, digər tərəfdən də parlaq ideyalar və prinsiplər irəli sürüldü.

РЕЗЮМЕ

В статье раскрывается сущность, научная картина мира, натурфилософии, возникшей, как первоначальная форма и философии, и науки, выступающей как “наука наук” и излагается вопрос ее обусловленности уровнем и особенностями развития философии и естествознания. В работе показывается, что натурфилософия играла двоякую роль, в развитии философии и науки: с одной стороны, при объяснении явлений природы она заменяла неизвестные ей действительные связи идеальными и вымышленными вздорами, а с другой стороны, при этом ею был предсказан ряд гениальных принципов и идей.

SUMMARY

The article deals with the essence of natural philosophy that arose a prototype of both philosophy and science and appears as the “science of sciences” and the issue of the dependency on the level and specifics of development of philosophy and natural science. The paper indicates that natural philosophy played a dual role in the development of philosophy and science: on the one hand? It replaced unknown actual relations with ideal fictional nonsense during explanation for natural phenomena and? On the other hand? It predicted a number of great principles and ideas.

VƏTƏNDAŞ CƏMİYYƏTİ VƏ DEMOKRATİK QURUCULUQ PROSESİNDƏ YERLİ ÖZÜNÜİDARƏETMƏ ORQANLARININ ROLU

Fərhad Baloglan oğlu Həsənzadə

Bakı Dövlət Universitetinin

“Fəlsəfə” kafedrasının dissertantı

DİN-in Polis Akademiyası

Açar sözlər: Vətəndaş cəmiyyəti, Vətəndaş cəmiyyətinin sosial strukturu, Yerli özünüidarəçilik, Bələdiyyələr

Key Words: Civil Society, the social structure of civil society, local self-government, municipality

Ключевые слова: гражданское общество, социальная структура гражданского общества, местного самоуправления, муниципалитеты

Vətəndaş cəmiyyəti – toplumda hamı üçün bərabər imkanların yaradılması, maddi nemətlərin ədalətli bölgüsü, ictimai mövqə tutan şəxslərin bu posta uyğun keyfiyyətlərə malik olması, hər bir şəxsin öz bacarıq və qabiliyyətlərinə uyğun olaraq fərdi şəkildə qiymətləndirilməsi və mükafatlandırılması yolu ilə ictimai rifahın təmin edilməsi məqsədini güdən, azad fərdlərin müxtəlif maraqlar üzrə yaratdıqları və dövlətdən asılı olmayan, lakin onunla qarşılıqlı şəkildə fəaliyyət göstərən birliklərin məcmusu və cəmiyyətin inkişafında daha yüksək pillədir. Bu tipli cəmiyyətlərdə dövlətin fəaliyyəti vətəndaşların rifahının yaxşılaşdırılması, onların tələbatlarının ödənilməsi və mənafeylərinin qorunmasına istiqamətlənir. Burada xalq dövlət üçün, onun siyasi, ideoloji, hərbi və s. maraqları üçün yox, dövlət xalq üçün, onun mənafeyləri üçün çalışır, onun xidmətçisi qismində çıxış edir. Çünki vətəndaş cəmiyyəti insanların əsasən iqtisadi və şəxsi həyat fəaliyyətlərinin sferasıdır, onun məqsədi isə insanların tələbatlarını ödəmək, şəxsi mənafeylərini və hüquqlarını qorumaq yolu ilə arzuladıqları xoşbəxt və fəxrəvan bir həyatı təmin etməkdir.

Azərbaycan respublikasının prezident administrasiyasının rəhbəri, f. e. d, professor Ramiz Mehdiyev müəllifi olduğu “Azərbaycan: qloballaşma dövrünün tələbləri” adlı kitabında qeyd edir ki, “vətəndaş cəmiyyətini insanların bir birindən və dövlətdən asılı olmayan fərdlər kimi qarşılıqlı əlaqədə olduqları sosial məkan kimi təsəvvür etmək olar. Vətəndaş cəmiyyəti insanların qrup və fərdi mənafeylərini, həmçinin hüquqlarını qorumaq üçün müstəqil assosiasiyaların (dini və siyasi korporasiyaların, kooperativlərin, həmkar ittifaqlarının və s.) simasında dövlətlə xüsusi münasibətlərdir”. (9, səh. 400). ABŞ-ın Boston universitetinin professoru, vətəndaş cəmiyyəti probleminin müasir tədqiqatçılarından olan Adam Seliqman vətəndaş cəmiyyəti ideyasını insanların yer üzərində “cənnət” axtarmasına

bənzədərək qeyd edirdi ki, "İlk dəfə XVIII əsrdə sosial qarşılıqlıq mühitinə istinad edən bir amil kimi irəli sürülən bu anlayış, XIX əsrdə dövlət anlayışından kənarda mövcud olan sosial məfhumu səciyyələndirmək üçün istifadə olunurdu. Özünün müxtəlif formalarda ifadə olunmalarında o,son iki yüz il ərzində siyasi təfəkkürü müəyyənləşdirməyə xidmət etmiş icma və fərdçilik elementlərinə istinad edir. Çünki vətəndaş cəmiyyəti eyni zamanda həm Adam Smitin qeyd etdiyi "təbii istəklər və bir-birilə ünsiyyətdə olmaq" mühitidir,həmdə K. Marksın bazar münasibətlərinə verdiyi məşhur tərifdəki "insanın özəl bir fərd kimi çalışdığı,digər insanlara alət kimi münasibət bəslədiyi, özünü alət səviyyəsinə endirdiyi" arenadır. Bu həm hüquqlar, həmdə əmlak, sivillik və iqtisadi istismar mühitidir. Vətəndaş cəmiyyəti həm hüquqi baxımdan azad olan fərd, həmdə azad fərdlər icmasına əsaslanır. Dövlətdən başqa o, qanunla tənzimlənir. İctimai mühit olsa belə o, fərdlərdən təşkil olunmuşdur" (10, səh. 18)

Vətəndaş cəmiyyətinin mövcudluğunun və normal fəaliyyətinin əsas şərtlərindən biri toplumda inkişaf etmiş sosial strukturun bərqərar olmasıdır. Bu şərtləki,bu sosial struktur cəmiyyətdə mövcud olan bütün dini,etnik,siyasi,sosial və s. qrup və təbəqələrin maraqlarını əks etdirməlidir. Sosial strukturun zəif inkişaf etdiyi və dağınıq olduğu cəmiyyətlərdə dövlətin "əzici", avtoritar üstünlüyü hakim olur, vətəndaş cəmiyyəti institutları isə ya kağız üzərində mövcud olurlar, yada çox zəif fəaliyyət göstərirlər. Çünki sosial strukturun dağınıqlığı şəraitində cəmiyyət fərdlər,ən yaxşı halda ailələr səviyyəsincən parçalanır və dövlətin "əsarətində" qalırlar. Vətəndaş cəmiyyəti mürəkkəb daxili struktura malikdir və onun struktur elementləri arasındakı əlaqə dövlət orqanları arasındakı əlaqələr kimi şaquli yox, üfüqi əlaqələrdir. Rus politoloq D. P. Zerkində qeyd edir ki, "bu sahə üçün (vətəndaş cəmiyyəti üçün),əsasən, dövlət orqanlarında mövcud olan vertikal, iyerarxik əlaqələr deyil, horizontal və ya qeyri-şaquli əlaqələr xarakterikdir". (11, səh. 68)

Vətəndaş cəmiyyəti fərdlərin müxtəlif maraqlar üzrə yaratdıqları təşkilatların məcmusudur. Vətəndaş cəmiyyətinin sosial strukturu bu maraqları (iqtisadi, dini, sosial, mənəvi və s.) reallaşdırmağa çalışan təsisatlardan təşkil olunmuşdur. Bu təsisatların hər biri cəmiyyətin müxtəlif sferalarında vətəndaş cəmiyyəti ideyasının həyata keçirilməsini təmin edirlər. Vətəndaş cəmiyyətinin struktur elementlərini vətəndaş cəmiyyəti institutlarının fəaliyyət sferalarına uyğun olaraq aşağıdakı 5 istiqamətdə qruplaşdırmaq olar;

1) Sosial sfera - vətəndaş cəmiyyətinin əsas platformasıdır. Buraya ailə,ictimai təşkilatlar, yerli özünüidarəetmə orqanları,ictimai rəyin öyrənilməsi üçün fəaliyyət göstərən qeyri-hökumət təşkilatları (QHT-lər), məktəblər, dini icmalar və institutlar (məscid,kilsə,sinaqoq və. s) və. s daxildir.

2) İqtisadi sfera - Bu sferanı cəmiyyətdə dövlətin nəzarətində olmayan iqtisadi institut və birliklərin məcmusu kimi xarakterizə etmək olar. Özəl fermer təsərrüfatları, istehsalat birlikləri, auksioner təşkilatlar, icarə kollektivləri, kooperativlər, kooperasiyalar-bir sözlə, son məqsədi iqtisadi gəlir əldə etmək üçün könüllü şəkildə

yaradılmış bütün birliklər vətəndaş cəmiyyətinin strukturunun iqtisadi elementlərini təşkil edir.

3) Siyasi sfera - Bu kateqoriyaya dövlətin avtoritetindən kənar bütün siyasiyönümlü fəaliyyət formaları daxildir. Siyasi partiyalar, təzyiq qrupları, lobbicilik fəaliyyətilə məşğul olan təşkilatlar, seçici birlikləri və s. əsas tərkib elementləridir.

4) Mənəvi sfera - vətəndaş cəmiyyətinin mənəvi sferası özündə mədəni və mənəvi komponentləri- elmi, yaradıcılıq və mənəvi təşkilatları, söz, fikir və vicdan azadlığını müdafiə edən öz fəaliyyət qruplarını, idman cəmiyyətlərini və s. birləşdirir. Bu sahədə ən vacib komponent təhsildir. Çünki təhsil insanın şəxsiyyət kimi formalaşmasında çox mühüm faktordur. Nəinki mənəvi sferanı, ictimai həyatın özünüdə təhsilsiz təsəvvür etmək qeyri-mümkündür.

5) İnformasiya sferasını - Bu sfera kütləvi informasiya vasitələrindən, sosial şəbəkələrdən, müxtəlif elektron xəbərləşmə vasitələrindən ibarətdir. İnformasiya sistemlərinin vətəndaş cəmiyyətinin formalaşmasında və normal fəaliyyətində müstəsna yeri vardır. Təsadüfi deyildir ki, kütləvi informasiya vasitələrini elmi ədəbiyyatda “dördüncü hakimiyyət” adlandırırlar. İnformasiya sistemlərinin vətəndaş cəmiyyətinin qurulmasında və normal fəaliyyətindəki müsbət rolunu iki istiqamətə ayırmaq olar: 1) İnsanların maarifləndirilməsi yolu ilə vətəndaş cəmiyyətinin formalaşmasına yardım edir. 2) Cəmiyyətdə (xüsusilədə dövlət sektorunda) baş verən neqativ halların ictimailəşdirilməsi yolu ilə ictimai nəzarət funksiyasını yerinə yetirir.

Vətəndaş cəmiyyətinin ən mühüm struktur elementlərindən biridə yerli özünüidarə orqanlarıdır. Yerli özünüidarəetmə dedikdə, dövlət qulluqçusu olmayan və dövlət orqanında vəzifə tutmayan şəxslərin yerli əhəmiyyətli (rayon, kənd, qəsəbə və. s) məsələlərin qüvvədə olan normativ-hüquqi aktlar çərçivəsində həllində iştirakı nəzərdə tutulur. Bu o deməkdir ki, vətəndaşların onları maraqlandıran və yaşamlarına təsir göstərə biləcək sosial məsələlərin həllində birbaşa iştirakı təmin edilmiş olur.

1985-ci ildə qəbul olunmuş və 2001-ci ildə Azərbaycan respublikasında qoşulduğu “Yerli özünüidarə orqanları haqqında” Avropa xartiyasında yerli özünüidarənin anlayışının mahiyyətinə aşağıdakı formada aydınlıq gətirilir; “Yerli özünüidarə dedikdə, yerli özünüidarə orqanlarının dövlət işlərinin xeyli hissəsini reqlamentləşdirmək və qanun çərçivəsində fəaliyyət göstərərək, məsuliyyəti öz üzərinə götürməklə onu yerli əhalinin maraqlarına uyğun idarə etmək hüququ və real qabiliyyəti başa düşülür. Bu hüququ azad, gizli, bərabər, birbaşa və ümumi səsvermə yolu ilə seçilmiş üzvlərdən ibarət şuralar yaxud yığıncaqlar həyata keçirir. Şuraların yaxud yığıncaqların onlara hesabat verməli olan icra orqanları ola bilər. Bu müddəa, qanunla yol verilən yerlərdə vətəndaşların yığıncaqlarına, referendumla və ya vətəndaşların birbaşa iştirakının hər hansı başqa formasına müraciət olunmasını istisna etmir”(1). “Bələdiyyələrin statusu haqqında” Azərbaycan respublikasının qanununda isə qeyd olunur ki, Azərbaycan respublikasında yerli özünüidarə vətəndaşların fəaliyyətinin təşkilinin elə bir sistemidir ki, bu sistem onlara qanun çərçivəsində yerli əhəmiyyətli məsələləri müstəqil və sərbəst şəkildə həll etmək

hüququnu həyata keçirmək və yerli əhalinin mənafeyi naminə Azərbaycan Respublikası Konstitusiyasının 144-ci maddəsinin II hissəsinə uyğun olaraq dövlət işlərinin bir hissəsini yerinə yetirmək imkanı verir(2).

Yerli özünüidarə problemini araşdıran G. Ellinek belə nəticəyə gəlirki, yerli özünüidarəetmə ictimai idarəçilikdir və bu idarəçiliyi dövlət məmurları yox, cəmiyyətdə nüfuza malik olan, fəal vətəndaşlar həyata keçirirlər. Onlar öz fəaliyyətində dövlət orqanları tərəfindən verilmiş təlimatları yox, yalnız ölkə qanunlarını əsas tuturlar və dövlət məmurlarından fərqli olaraq daha sərbəstdirlər. Rus alimi A. D. Qradovski özünüidarəetməni hakimiyyətin bölünməsi növlərindən biri hesab edir və onu mərkəzi hakimiyyət tərəfindən ödənilə bilməyən müxtəlif maraqların məcmusu hesab edirdi. N. İ. Lazarevskinin fikrincə isə özünüidarəetmənin 4 əsas tərəfi vardır;

1) Özünüidarəetmə dövlətin həvalə etdiyi hökumət hüquqlarının həyata keçirilməsidir.

2) Özünüidarəetmə dövlət idarəetməsinin yerli məsələlərini həll etməyə yönəlmiş fəaliyyətidir

3) Özünüidarəetmə dövlət idarəçiliyi vəzifələrinin əhalinin özü tərəfindən yerinə yetirilməsidir.

4) Özünüidarəetmə orqanları dövlətin özünün nümayəndələri və orqanlarıdır(4,səh 52-54).

V. İ. Fadayev isə hesab edirdiki,yerli özünüidarəetmə - müəyyən ərazi üzrə bütün sakinlərin marağı nəzərə alınmaqla bələdiyyə mülkiyyətinin idarə edilməsi,əhali tərəfindən yerli əhəmiyyətli məsələlərin müstəqil surətdə həll edilməsini təmin edən vətəndaşların fəaliyyəti və təşkilatlar sistemidir. (5,səh. 9)

Yerli özünüidarəetmə anlayışının mahiyyətinə aydınlıq gətirmək üçün onun prinsiplərində qısa bir nəzər salaq. Yerli özünüidarəetmənin prinsipləri dedikdə, onun orqanlarının təşkili və fəaliyyətinin əsasında duran, onun təbiətilə şərtləşən ilkin struktur və funksiyalar başa düşülür. Yerli özünüidarəetmənin əsas fəaliyyət prinsipləri bunlardır;

1) Yerli özünüidarəetmə orqanları qanunun onlara verdiyi səlahiyyət çərçivəsində müstəqil və fəaliyyət sferasında sərbəstdirlər.

2) Yerli özünüidarəetmə orqanlarının tərkibi yalnız seçkilər yolu ilə təşkil edilir.

3) Yerli özünüidarəetmənin yuxarıda qeyd etdiyimiz prinsiplərə uyğun fəaliyyət göstərməsi üçün real təminatları olmalıdır. Bu prinsip özündə ilk növbədə yerli idarəetmə orqanları üçün maliyyə resurslarının yaradılması və hüquqi bazanın təmin edilməsini ehtiva edir. Qanunvericilik bazası olmadan yerli özünüidarı orqanları yaradıla bilməz, eyni zamanda müstəqil formalaşdırılmış yerli büdcəsi olmayan bu orqanlar dövlətin asılılığında qalaraq mahiyyət etibarilə öz təyinatlarından uzaqlaşacaq, dövlətin “buyruq quluna” çevriləcəklər. Bu səbəblərdən yerli özünüidarəçilik üçün təminatların olması mütləqdir

4) Yerli özünüidarəçiliyin konstitusion əsasları olmasıdır. Onun mövcudluğu və əsas parametrləri konstitusiyada öz əksini tapmalıdır. (7,səh. 458-459).

Yerli özünüidarəçilik haqqında deyilənləri ümumiləşdirsək sonda bu anlayışın mahiyyətinə belə aydınlıq gətirmək olar ki, Yerli özünüidarəçilik yerli əhalinin sosial problemlərinin həll edilməsinə və idarəçilikdə effektivliyin yüksəldilməsinə istiqamətlənmiş, qeyri - dövlət qurumları olan və seçki əsasında formalaşmış subyektlər tərəfindən həyata keçirilən xalq hakimiyyəti forması və ictimai fəaliyyət sferasıdır.

Bəs yerli özünüidarəçiliyin vətəndaş cəmiyyəti və demokratik quruculuq prosesində müsbət rolu nədən ibarətdir? Vətəndaş cəmiyyətinin formalaşmasında yerli özünüidarəetmə orqanları hansı funksiyaları yerinə yetirir?

Vətəndaş cəmiyyətinin formalaşmasında yerli özünüidarəetmə orqanlarının xüsusi yeri və rolu vardır. Biz vətəndaş cəmiyyətinin mahiyyətinə aydınlıq gətirərkən qeyd etmişdik ki, bu cəmiyyət modeli vətəndaşların özünütəşkilinə əsaslanan qeyri-dövlət təşkilatlarıdır. Yerli özünüidarə orqanlarında məhz vətəndaşların özünütəşkilinə əsaslanır. Yerli özünüidarəetmə hakimiyyətinin inkişaf səviyyəsi vətəndaş cəmiyyətinin inkişaf səviyyəsi ilə düz mütənasibdir. Yəni effektiv fəaliyyət göstərən bir yerli özünüidarəetmə hakimiyyətinin mövcudluğu inkişaf etmiş vətəndaş cəmiyyətinin göstəricisidir. Yerli özünüidarəetmə orqanlarının vətəndaş cəmiyyətinin formalaşmasındakı müsbət rolunu onunla izah etmək olar ki, bu orqanlar cəmiyyətin müxtəlif sahələrində fəaliyyət göstərirlər. Məsələn üçün kənd bələdiyyəsi kəndin həm mədəni (yerli teatrların təşkili), idman (yerli futbol komandasının təşkil edilməsi), sosial (əztəminatlı ailələrə yardım göstərilməsi), ekoloji (yaşillıqların salınması) həyatında fəaliyyət göstərməklə bu sahələrdə yerli özünüidarəetmə institutlarının formalaşmasında baza rolunu oynayır (məsələn, kənd bələdiyyəsinin ekoloji siyasətini həyata keçirən şəxslər digər kəndlərin bu sahədə fəaliyyət göstərən vətəndaşları ilə birlikdə yaşadıkları rayonun ekoloji təmizliyini qorumaq məqsədilə “yaşıl kəndim” ictimai birliyini yaradırlar), eyni zamanda yerli özünüidarəçiliyin həyata keçirilməsində iştirak edən şəxslərdə vətəndaş cəmiyyəti mədəniyyətini formalaşdırırlar.

Xalq hakimiyyətinin həyata keçirilməsinin bir forması olan yerli özünüidarəçilik məhəlli problemlərin həllində dövlət orqanlarından daha effektiv və səmərəli gücə malikdir. Bunu bir neçə səbəblə əsaslandırmaq olar. İlk növbədə yerli idarəçilikdə seçilmiş şəxslər adətən bu işə marağı olan insanlardır, həmçinin bu orqanların həll etməyə çalışdığı problemlər seçilmiş şəxsin və onun ətrafının (ailəsinin, qohumlarının, eyni kənddə, qəsəbədə və s. yaşadığı insanların) maraq dairəsində olur. Daha dəqiq şəkildə ifadə etsək hər hansısa bir rayonun (kəndin, qəsəbənin və s.) problemlərinin həlli həmin ərazidə yaşayan və yerli özünüidarəçilikdə iştirak edən şəxsi daha çox maraqlandırır, nəinki dövlət tərəfindən təyin edilmiş icra məmurunu. Seçicilərin seçdikləri rəhbərə, seçilmiş şəxsin isə yerli əhalinin problemlərinə daha yaxından bələd olması idarəçilikdə düzgün qərarların qəbul olunmasına müsbət təsir göstərir. Bundan başqa dövlət məmurlarından fərqli olaraq yerli özünüidarəçilik rəhbərləri inzibati ərazinin yerli xüsusiyyətlərini nəzərə alırlar və maraqlarını təmsil etdikləri vətəndaşları ümumi işlərə cəlb etmək onlar üçün daha asandır. Yerli özünüidarəçiliyin dövlət orqanlarına nisbətən daha effektiv olmasının digər bir səbəbi

isə bu orqanların rəhbərlərinin yuxarıdan təyin edilməməsidir. Çünki təyin edilən rəhbər şəxslər bir çox hallarda yuxarıların xoşuna gəlməyə çalışır, əsas məqsəd olan yerli problemlərin həlli isə ikinci plana keçir. Lakin yerli özünüidarəetmədə rəhbər şəxslər dövlət orqanları qarşısında deyil, qanun qarşısında cavabdehdir və təmsil etdikləri vətəndaşların maraqları üçün məsuliyyət daşıyırlar.

Yerli özünüidarəetmə orqanları demokratik quruculuq prosesində də xüsusi yerə malikdir. Çünki burada ilk növbədə dövlətin idarəolunmasında xalqın birbaşa iştirakı təmin edilir, həmçinin cəmiyyətin sosial, siyasi və digər sahələrində plüralizm yaranır. Yerli özünüidarəetmə orqanlarının səmərəli fəaliyyəti yerli demokratiyanı inkişaf etdirir və nəticədə cəmiyyətin demokratikləşməsinə müsbət təsir göstərir. Demokratik idarəçiliyin formalaşmasında yerli özünüidarəetmənin bir neçə müsbət təsirini göstərmək olar;

- Yerli seçkilərin keçirilməsi yerlərdə seçki mədəniyyətinin formalaşmasına fəal təsir göstərir. Bu isə sonradan ümumili seçkilərdə özünü müsbət formada biruzə verir.

- Biz yuxarıda qeyd etmişdikki, yerli özünüidarəetmə xalq hakimiyyətinin həyata keçirilməsinin bir formasıdır və vətəndaşların cəmiyyətin siyasi həyatında fəal şəkildə iştirakını təmin edir. Bu iştirak vətəndaşların siyasi və hüquqi mədəniyyətlərinin inkişafına yol açır, siyasi proseslərdə iştirakının vacibliyinə onları inandırır. Vətəndaşların ölkədə gedən siyasi proseslərdə iştirakında kütləvililiyini təmin etmədən isə demokratik cəmiyyət yaratmaq qeyri-mümkündür.

- Əhalinin yerli idarəçilikdə iştirakı eyni zamanda ictimai nəzarət deməkdir. Yerli özünüidarəçilikdə iştirak edən vətəndaşlar bütün bu proseslərin içində olurlar və bu yolla dövlət orqanlarının yerlərdəki icra nümayəndəliklərinin fəaliyyətinə demokratik nəzarəti həyata keçirirlər.

- Yerli özünüidarəçilik həmçinin demokratik əməllərə yiyələnmiş yenisiyasi elitanın formalaşdırılması funksiyasında yerinə yetirir. Yerli özünüidarə orqanlarının fəaliyyətində iştirak edən rəhbər şəxslərin demokratik mühitdə idarəçilik keyfiyyətlərinə yiyələnməsi sonradan onların dövlət orqanlarına seçildikdə və ya təyin edildikdə ümummilli səviyyədə demokratiyanın inkişafına müsbət təsir göstərmiş olur.

Lakin yerli özünüidarəçiliyin mövcudluğu o demək deyildirki, dövlət hakimiyyətinə daha heç bir ehtiyac yoxdur və yaxud zəiflədilməlidir. Əksinə, dövlət hakimiyyəti orqanları qüvvədə olan qanunvericilik çərçivəsində bu qurumların fəaliyyətinə nəzarəti həyata keçirməli (lakin yersiz müdaxilələrə yol verməmək şərti ilə), dövlətin təhlükəsizliyi üçün məsuliyyət daşımaqda davam etməlidirlər. Amerikalı politoloq A. Tokvill “Amerikada demokratiya” adlı əsərində qeyd edirdiki, “demokratik cəmiyyətdə mərkəzi hakimiyyətin güclü olması zəruridir. İstənilən halda dövlət hakimiyyətinin zəiflədilməsi yolverilməzdir, lakin onunda öz imkanlarından və təsir vasitələrindən sui-istifadə etməsinə yol vermək olmaz (6, səh 12).

Dövlət hakimiyyəti və yerli özünüidarəçilik mahiyyət etibarilə eyni məqsədə - ictimai maraqların təmin edilməsinə istiqamətlənmiş və bir-birilə qarşılıqlı əlaqədə olan sosial institutlardır. Bunların qarşılıqlı fəaliyyəti ondan ibarətdirki, dövlət

hakimiyyəti yerli özünüidarəçiliyin yaranması, inkişafı və normal fəaliyyəti üçün hüquqi baza və şərait yaradır, yerli özünüidarəçilik hakimiyyəti isə yerli problemlərin həlliylə məşğul olmaqla dövlətin “yükünü” azaldır, həmçinin yerlərdə dövlət hakimiyyəti orqanları üzərində demokratik nəzarəti həyata keçirir. Yerli özünüidarəetmə və dövlət idarəetməsinin qarşılıqlı münasibətləri aşağıdakı 2 prinsipə əsaslanır;

1) Yerli özünüidarəetmənin qəbul olunmuş qanunlar çərçivəsində fəaliyyət göstərməsi

2) Yerli özünüidarəetmənin ayrıca səlahiyyətlərə malik olması və müəyyən edilmiş çərçivədə müstəqilliyi. (12)

Yerli özünüidarəetmə və dövlət hakimiyyəti orqanlarının bir sıra ümumi və fərqli cəhətləri vardır. Biz dövlət hakimiyyətinə alternativ olan bir hakimiyyət formasından danışırsaq bunlar arasında olan fərqlilik və oxşarlıqlara da nəzər salmağımızda bir fayda vardır. Beləliklə, bu iki hakimiyyət forması arasında olan ümumi cəhətlərəbunları aid etmək olar;

1) yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi hər iki hakimiyyət formasının eyni sosial məqsədə - ictimai maraqların təmin edilməsinə çalışması

2) öz fəaliyyətlərində qüvvədə olan normativ-hüquqi aktları əsas tutmaları.

3) təşkilati-hüquqi struktura, kompentasiyaya, ərəncam vermək hüququna, hakimiyyət səlahiyyətlərinə və maliyyə resurslarına malik olmaları.

4) Qəbul etdikləri normativ aktlar icra olunmadıqda qanun çərçivəsində məcburetmə tədbirləri tətbiq edə bilmələri.

5) öz fəaliyyətlərini müəyyən ərazi daxilində həyata keçirmələri. (8,səh. 29)

Dövlət və yerli özünüidarəçilik hakimiyyəti arasında onların xarakterindən irəli gələn bəzi fərqli xüsusiyyətləridə vardır;

1) Dövlət hakimiyyəti yerli özünüidarəçiliyə nisbətən daha geniş səlahiyyətlərə malikdir. Biz qeyd etmişdik ki, yerli özünüidarəetmə orqanları qanunla müəyyən edilmiş çərçivədə müstəqildirlər və yalnız həmin çərçivədə də öz səlahiyyətlərini həyata keçirdirlər. Lakin cəmiyyətdə elə sahələr varki, orada dövlətin mövcud olması mütləqdir. Məsələn, milli təhlükəsizlik, xarici siyasət, müdafiə, rabitə və sair.

2) Mərkəzi hakimiyyətdən fərqli olaraq yerli özünüidarəçilik orqanları bütün xalqı təmsil edən mərkəzi dövlət orqanları tərəfindən qəbul olunmuş qanunlar əsasında fəaliyyət göstərir.

3) Yerli özünüidarəetmə hakimiyyətinin fəaliyyəti yerli əhəmiyyətli, dövlət hakimiyyətinin fəaliyyəti isə ümumilli (dövlət) əhəmiyyətli problemlərin həllinə yönəlir.

4) Mahiyyəti etibarilə yerli idarəetmə orqanları seçkili xarakter daşıyır. Dövlət orqanlarında isə əksər vəzifələr təyinetmə yolu ilə komplektləşdirilir.

5) Dövlət hakimiyyəti dövlətin fəaliyyəti,yerli özünüidarəetmə hakimiyyəti isə yerli birliklərin fəaliyyətidir. (4,səh. 76)

Tarixi təcrübə sübut edirki, inkişaf etmiş yerli özünüidarəetmə sistemi qurmadan vətəndaş cəmiyyəti və demokratiyanı inkişaf etdirmək qeyri-mümkündür. Respublikamızda demokratik inkişaf yolu seçmiş digər ölkələr kimi yerli

özünüidarəetmənin inkişafına xüsusi önəm verilir. Müstəqillik qazandığımız gündən bugünədək bu sahədə hüquqi bazanın yaradılması, təkmilləşdirilməsi və yerli özünüidarəetmə orqanlarına seçkilərin keçirilməsi yönündə xeyli işlər görülmüşdür. Ümumilli lider Heydər Əliyev çıxışlarının birində qeyd edirdiki, “Yerli özünüidarəetmənin yaradılması Azərbaycanda gedən demokratiya prosesinin böyük bir hissəsi, böyük qoludur. Demokratik, hüquqi dövlət, dünyəvi dövlət qurmaq prosesinin bir hissəsi, bir sahəsidir. Biz Azərbaycanda tam müstəqil yerli özünüidarəetmə orqanları yaradıraq. Bu, həm demokratiyanın inkişafı deməkdir, eyni zamanda, ölkəni idarə etməkdə vətəndaşlarımıza imkanlar yaradılmasının göstəricisidir” (4, səh. 6)

Azərbaycan respublikasının konstitusiyasının 13, 94, 130-cı maddələrində, keçid müddəalarının 7-ci bəndində və IX fəslində yerli özünüidarəçiliyin konstitusion əsasları müəyyən edilmişdir. Konstitusiyanın 142-ci maddəsində göstərilirki, Azərbaycan respublikasında yerli özünüidarəni bələdiyyələr həyata keçirir və onlar seçkilər əsasında yaradılırlar. Konstitusiyada yerli özünüidarəçiliyə aşağıdakı səlahiyyətlər verilir;

1) Bələdiyyə üzvlərinin səlahiyyətlərinin tanınması, qanunla müəyyən edilmiş hallarda onların səlahiyyətlərinin itirilməsi və xitam verilməsi.

2) Bələdiyyənin rəqlamentinin təstiq edilməsi

3) Bələdiyyə sədrinin və onun müavinlərinin, daimi və başqa komisiyaların seçilməsi

4) Yerli vergilərin və ödənişlərin müəyyən edilməsi

5) Yerli büdcənin və onun icrası haqqında hesabatların təstiq edilməsi

6) Bələdiyyə mülkiyyətinə sahiblik, ondan istifadə və onun barəsində sərəncam

7) Yerli sosial müdafiə və sosial inkişaf proqramlarının qəbul və icra edilməsi

8) Yerli iqtisadi inkişaf proqramlarının qəbulu və icra edilməsi.

Bunlardan əlavə qanunvericilik və icra hakimiyyəti orqanları tərəfindən bələdiyyələrə əlavə səlahiyyətlərdə verilə bilər. Konstitusiyamız bələdiyyələrə öz səlahiyyətləri çərçivəsində müstəqillik verir, lakin qeyd edilirki, bələdiyyələrin öz səlahiyyətlərini müstəqil həyata keçirməsi Azərbaycan dövlətinin suverenliyinə xələl gətirməməli və həmçinin bu hüquq bələdiyyə ərazisində yaşayan əhali qarşısında onların məsuliyyətini istisna etmir. (3, səh 58-59.)

Ölkəmizdə bələdiyyə hakimiyyəti quruculuğu bugün də davam etməkdədir. 1999-cı ildə respublikamızda ilk bələdiyyə seçkiləri keçiriləndə 2757 bələdiyyə orqanə yaradılmışdır. Sonradan aparılan islahatlar nəticəsində onların sayı azaldılaraq 1607-ə endirilmişdir. (13) Və bugün də bu sahənin təkmilləşdirilməsi istiqamətində dövlət tərəfindən bir sıra tədbirlər həyata keçirilməkdədi. Lakin unutmaz olmaq ki, yerli özünüidarəçilik mədəniyyətinin formalaşdırılması zaman tələb edən məsələdir. Bu problemin inzibati yolla, qısa zaman ərzində həlli qeyri-mümkündür. Yerli özünüidarəçilik institutları qərb ictimai şüurunun “məhsuludur” və bizim cəmiyyətin ictimai şüurunun bu reallığı qəbul etməsi üçün müəyyən zamana ehtiyac vardır.

Yerli özünüidarəetmə hakimiyyəti, onun dövlətlə qarşılıqlı münasibətləri, fəaliyyət prinsipləri və. s haqqında yuxarıda qeyd etdiklərimizi ümumiləşdirsək,

sonda, Vətəndaş cəmiyyəti və demokratik quruculuq prosesində yerli özünüidarəetmə orqanlarının yeri və rolunu haqqında bu qənaətə gəlmək olar;

1) Yerli özünüidarəetmə hakimiyyətinin mövcudluğu demokratik dövlətin və inkişaf etmiş vətəndaş cəmiyyətinin əsas əlamətidir. Bu əlamət özünü ilk növbədə yerli əhəmiyyətli məsələlərin əhəlinin özü tərəfindən müstəqil surətdə həll edilməsində göstərir.

2) Bu orqanların fəaliyyəti nəticəsində demokratik mühit formalaşır. Bunun nəticəsində də yeni siyasi elitanın yetişməsi, ölkə əhalisi arasında siyasi, hüquqi və vətəndaş cəmiyyəti mədəniyyətinin yüksəlməsi, həmçinin cəmiyyətin idarə olunmasında vətəndaşların birbaşa iştirakı və siyasi proseslərdə iştiraklarının kütləvililiyi təmin edilmiş olur.

3) Yerli özünüidarəçilik hakimiyyəti sosial sahədə dövlətin yükünü azaldır, onun ümummilli əhəmiyyət daşıyan məsələlərin həllində çevikliyini artırır, eyni zamanda sosial sahənin “dövlətsizləşdirilməsi”, yerli əhəmiyyətli idarəçiliyin əhəlinin öz ixtiyarına buraxılması cəmiyyəti həm dövlət məmurlarının şəxsi maraqlarından irəli gələn neqativ hallardan (korruptsiya, məmur özbaşınalığı və. s), həm də bu neqativ halların doğurabiləcəyi sosial narazılıqlardan qorumuş olur.

4) Yerli özünüidarəetmə orqanları dövlət hakimiyyətinə münasibətdə bir növ tarazlayıcı qüvvə rolunda çıxış edir. Bu da hakimiyyətin mərkəzi dövlət idarəetmə orqanlarının əlində cəmlənməsinin qarşısını alır.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. "Azərbaycan" qəzeti, 27 iyul 2013, N163.
2. "Azərbaycan" qəzeti, 28 iyul 1999, N169.
3. Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası. Bakı, "Qanun" 2009, 67 səhifə.
4. Mehdi Səlimzadə. "Yerli özünüidarəetmə hakimiyyətinin əsasları". Bakı, "elm və təhsil", 2010, 384 səhifə.
5. Elşad Abdullayev, Səkinə Həsənova. "Bələdiyyə hüququ". Bakı, "Təhsil" 2002, 336 səhifə.
6. А. де Токвил. "Демократия в Америке". Москва, "Прогресс". 1992, 554 səhifə.
7. Ziyafət Əsgərov. "Konstitusiya hüququ" Bakı, "Bakı universiteti" nəşriyyatı 2002, 632 səhifə
8. "Qanun" elmi hüquq jurnalı N. 10, Bakı, "Qanun" nəşriyyatı 2009, 156 səhifə
9. Ramiz Mehdiyev. "Azərbaycan; Qloballaşma dövrünün tələbləri". Bakı, "Yeni nəşrlər evi" 2005, 464 səh
10. Adam Seliqman. "Vətəndaş cəmiyyəti ideyası". Bakı, "Nurlan". 2005, 240 səhifə.
11. Зеркин Д. П. "Основы политологии". Курс лекций. Ростов. "феникс" 1997, 211 Səhifə
12. [www. Jurnal-meclis.gov. az](http://www.Jurnal-meclis.gov.az)
13. [www. BBC. com](http://www.BBC.com)

XÜLASƏ

VƏTƏNDAŞ CƏMİYYƏTİ VƏ DEMOKRATİK QURUCULUQ PROSESİNDƏ YERLİ ÖZÜNÜİDARƏETMƏ ORQANLARININ ROLU

Fərhad Baloğlu oğlu Həsənzadə

Məqalədə vətəndaş cəmiyyətinin sosial strukturunun tərkib hissəsi olan yerli özünüidarəçilik problemi araşdırılır. Yerli özünüidarətmə orqanlarının vətəndaş cəmiyyəti və demokratik quruculuq prosesindəki müsbət rolu qiymətləndirilir. dövlət və yerli özünüidarəçilik orqanları arasındakı münasibətlərə aydınlıq gətirilir, oxşar və fərqli tərəfləri qeyd olunur. Sonda Azərbaycanda bu sahədə görülmüş işlər haqqında məlumat verilir

РЕЗЮМЕ

РОЛЬ МЕСТНЫХ ОРГАНОВ САМОУПРАВЛЕНИЯ В ПРОЦЕССЕ ФОРМИРОВАНИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА И ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

Фархад Балогул огул Гасанзаде

В данной статье раскрывается сущность понятия местного самоуправления, являющегося составным элементом структуры гражданского общества. Также исследуется роль местного самоуправления в процессе строительства гражданского общества и демократий, рассмотрены взаимоотношения институтов государства и местного самоуправления. В итоге представлены сведения о проделанной в этой сфере работе в Азербайджане.

SUMMARY

THE ROLE OF LOCAL SELF-GOVERNMENT INSTITUTIONS IN THE PROCESS OF CIVIL SOCIETY FORMATION AND DEMOCRATIC DEVELOPMENT

Farhad Baloglan oglu Hasanzade

The article describes the essence of the concept of local self-government which is an integral element of the civil society's social structure. The role of self-government in the process of civil society formation and democratic development is investigated. At the same time, the mutual relations between the state and local self-government institutions are reviewed. At the end the information about the work done in this area in Azerbaijan is reported.

Çapa tövsiyə etdi: Prof. F. İsmayılov

ИНТЕРНЕТ КАК РЕСУРС ГОСУДАРСТВА

Лейла Тахир гызы Файрушина

Диссертант кафедры

Политологии и Социологий

Açar sözlər: siyasi proses, hökumət, hökumət resursları, internet texnologiyaları, elektron hökumət, şəbəkə siyasəti, twitter

Ключевые слова: *политический процесс, власть, властные ресурсы, интернет-технологии, электронное правительство, сетевая политика, твиттер*

Key words: *political process, power, power resources, Internet technology, e-government, network policy, twitter*

Политический процесс как категория политологии связан с функционально-динамическими аспектами сферы политики, прежде всего в способности выражать развитие и изменчивость социально-политической жизни общества. Возникновение политического процесса обусловлено циркуляцией сообщений, затрагивающей социально-политически значимые сферы общества. Этот упорядоченный «круговорот» сообщений и данных предreshает существование социально-информационного поля политики, наличие которого является обязательным фактором существования политического процесса.

Структура политического процесса представляет собой совокупность взаимодействий между акторами, а также их логическую системную последовательность. Основными акторами политического процесса являются политические системы, политические институты (государство, партии), организованные и неорганизованные группы людей, а также индивиды. Стержнем политического процесса является политическая власть, властные институты и властные отношения.

Власть всегда рассматривается в парадигме «господство – подчинение», что имеет особую актуальность в контексте коммуникационной составляющей политического процесса. Власть обусловлена каким-то набором ресурсов, позволяющих субъекту реализовать свою волю в отношении объекта. Поэтому власть является результатом взаимодействия двух составляющих: ресурсов власти и позиции, занимаемой актором при разрешении конфликтной ситуации. Позиция является структурным элементом власти, обозначающим ее «отправную точку». Ресурсы – динамический элемент власти, они выражают действующие силы, обуславливающие сампроцесс властвования [3, с. 384].

Ресурсы власти многообразны. Некоторые из них (знания, умения, воля, физические способности и т. д.) являются обязательными для любых властных отношений, без них субъект не может реализовать свой потенциал власти (общую совокупность всех ресурсов) и трансформировать его во властное отношение [3, с. 384]. В век информации коммуникативные процессы создают, транслируют и поддерживают властные отношения, политическую общность.

Отметим, что американский футуролог Э. Тоффлер исследовал проблему власти и ее преобразования в становящемся глобальном обществе. Он пришел к выводу, что власть стремится к тотальному контролю «над знаниями и средствами коммуникации на всем мировом пространстве» [5, с. 40]. Таким образом, еще в 1980-х гг. Тоффлер предвидел стремление властных структур к контролю коммуникационных потоков, к систематическому формированию определенных политических позиций общественного мнения, согласно внутренней и внешней политике государства.

Взаимосвязь властных отношений с интернет-ресурсами отчетливо прослеживается в ходе развития политического сегмента Интернета. Разумеется, применение новейших информационно-коммуникационных технологий (ИКТ) в значительной степени трансформируют политический процесс. Интернет-технологии имеют непосредственное отношение к политическому процессу, в связи с тем, что Сеть является главным глобальным коммуникационным каналом. В частности, американский Госдепартамент опубликовал доклад *«Стратегический план развития информационных технологий в 2011–2013 годах: цифровая дипломатия»*, в котором объявил о переходе к новому виду внешнеполитической деятельности – цифровой дипломатии, которая предусматривает перенос пропагандистской борьбы из традиционных СМИ в Интернет, а также оказание помощи диссидентам в «тоталитарных» странах посредством интернет-технологий.

В свою очередь в качестве положительных тенденций можно выделить: ИКТ открывают двери для многосторонней коммуникации, включающей в себя возможности обратной связи, что влечет за собой повсеместное использование последних в политическом процессе; в Интернете применение коммуникационных каналов носит нелинейный (разветвленный) характер, что намного усложняет и удорожает фактор манипулятивного воздействия со стороны государства, т. е. государство уже не способно оказывать максимальное влияние при минимальных затратах; Интернет ассимилирует в себе все преимущества традиционных СМИ, и предоставляет пользователям открытые возможности активного проникновения в политический процесс, как на национальном, так и на мировом уровнях; нарастающее число пользователей Сети усиливает их активность по детальному изучению коммуникационных каналов, находящихся в новом интернет-пространстве.

В качестве негативных моментов отметим, что интернет-пространство строго дифференцировано. Всевозможные социальные группы, являющиеся носителями

информации, включаются в компьютерно-опосредованное взаимодействие друг с другом, образуя единое пространство. Структура интернет-пространства содержит наряду с областями с высокими показателями социального и политического взаимодействия области с пониженной активностью.

Области с низкой активностью характеризуются в основном односторонней коммуникацией, т. е. индивид является только реципиентом. Такое неоднородное распределение политической активности в Сети усложняет исследование политической интернет-коммуникации. Так, к примеру, взаимодействие в Сети ранжировано, исходя из степени осведомленности политической информацией интернет-пользователей. Происходит девальвация традиционных критериев определения общественного положения: так, возрастные, этнические, социально-личностные характеристики перестают играть ключевую роль.

О том, что Интернет стал важным ресурсом государства, свидетельствует регулярное взаимодействие власти с обществом в виртуальной среде. Вообще, в современном мире одним из критериев успешности коммуникационного канала служит количество граждан, включенных в обмен информацией по данному каналу. О нарастающих возможностях сети Интернет можно говорить исходя из количества интернет-пользователей во всем мире. Так, по данным агентства InternetWorldStats [1, с. 10], в ближайшее время количество граждан в мире использующих возможности сети Интернет перешагнет отметку в 2,5 млрд. человек. Наибольшее количество пользователей сети Интернет зарегистрировано в Азии, что вызвано большой численностью населения данного континента, однако охват Всемирной паутиной целого ряда многонаселенных азиатских стран все же остается незначительным. Наиболее активными интернет-пользователями оказались жители Южной Кореи, Брунея, Японии, Сингапура и Гонконга, что не в последнюю очередь связано с экономическим благополучием данных государств. Если рассматривать статистику количества интернет-пользователей от общего населения страны, то лидерами выступают страны Северной Америки, Австралии и Европы. Впрочем, на сегодняшний день мы наблюдаем отчетливую картину непрерывного роста числа интернет-пользователей во всем мире, особенно ярко проявляющегося в развивающихся странах.

Проникновение Интернета в социальные и политические сферы общества становится все более очевидным по мере тотального применения новейших интернет-технологий в системе «власть-общество», что в свою очередь обнаруживает устойчивую тенденцию власти к расширению форм и методов воздействия и влияния на политическую систему и процесс формирования политических решений. Изменения в способах и формах политической коммуникации – это своего рода индикаторы, по которым можно судить о состоянии властно-управленческого процесса, его интенсивности и подконтрольности.

Рассматривая генезис взаимодействия власти и общества за последние 150 лет, можно констатировать, что для середины XIX века были характерны радикальные выступления, митинги и забастовки, которые в XX веке в связи со становлением демократических принципов мирового сообщества сменились электоральной активностью граждан, формированием профсоюзов и т. д. А в начале XXI века становится очевидным, что неизбежным развитием политического взаимодействия в современном социуме является использование в сфере политики интернет-технологий. Именно внедрение Интернета в политику, формирование «сетевой политики» кардинально трансформировало ресурсы власти. События, происходящие в Азербайджане в последние годы, заставляют задуматься о самом насущном вопросе нашей политической жизни – судьбе молодой азербайджанской демократической государственности, принципах управления обществом и перспективах развития политической демократии в Азербайджане [10]. Многие преобразования постсоциалистического характера, связанные с переходом к новым общественным отношениям, до сих пор неоднозначно принимаются обществом, ещё далеки от своего завершения и порождают также социальные расколы. Все это требует поиска модели политического устройства, способной эффективно осуществлять учёт и согласование всех интересов [1, с. 10].

Как видится, современные технологии, направленные на развитие политической интернет-коммуникации, позволяют преодолеть доминирование и жесткий государственной контроль между политическими субъектами. Однако нас интересуют интернет-технологии, выступающие в качестве политического рычага давления. Внедрение Интернета в деятельность властных структур является одним из приоритетных направлений информационной политики многих государств.

Итак, для государства наиболее перспективными видами политической коммуникации в сети Интернет являются взаимодействие посредством социальных сетей и создание электронных правительств. И здесь необходимо остановиться более подробно.

Взаимодействие посредством социальных сетей и блогов. Виртуальные площадки создают особое коммуникационное пространство, в котором одновременно может участвовать значительное число коммуникантов, что не может не использоваться властью. В целях развития государственных электронных систем, а также следуя возрастающим запросам общества, многие мировые политики, начиная с середины первого десятилетия XXI века, стали активно использовать средства обратной связи с населением.

Сегодня собственные блоги активно ведут канцлер Германии Ангела Меркель ([www. bundestkanzlerin. de](http://www.bundestkanzlerin.de)), экс-президент США Барак Обама ([www. politicaldeity. com](http://www. politicaldeity.com)), политический деятель Махмуд Ахмадинежад (www. ahmadinejad. ir). Для блогов характерны небольшого объема записи временной значимости,

отсортированные в обратном хронологическом порядке. Основное преимущество блогов по сравнению с традиционными интернет-сайтами в том, что существует возможность обратной связи, т. е. посетитель может оставлять комментарии, задавать вопросы владельцу блога, голосовать в онлайн-опросе и т. д. Передача информации в блогосфере совмещает в себе открытость, доступность, эмоциональность, визуальность, гипертекстуальность и что немаловажно мониторинг и влияние мнений пользователей.

Политическая функция блога реализуется разнообразно:

1) Как постоянно отражающая политическую позицию автора, где помещаются тезисы (статьи) с оценкой текущей политической ситуации и перспектив её развития.

2) Как ответная реакция политически неактивного индивида на особо затронувшие его высказывания в других блогах.

3) Как ресурс, позволяющий выразить политическую солидарность. Например, в период скандала, связанного с публикацией карикатур на пророка Мухаммеда, в тех странах Западной Европы, где местная пресса решила не перепечатывать рисунки, блоги жителей этих стран воспроизвели их десятки тысяч раз [2, с. 15].

В то же время доступность и эффективность общения в блогах создает ситуацию, когда каждый индивид становится потенциальным публицистом. У этих записей нет конкретного адресата, а блоги и форумы служат площадкой для привлечения аполитичных личностей и групп давления, действующих в своих интересах. Тем самым, с одной стороны, блогосфера позволяет проблематизировать широкий спектр вопросов, но, с другой стороны, систематическое отслеживание и обработка информации в Сети требует определенного уровня знаний, владения предметом, объективности, готовности к самостоятельному анализу. Таким образом, мониторинг и анализ информации в Интернете становится не просто актуальной проблемой, а переходит в разряд необходимой задачи.

Ни для кого не секрет, что последние годы мировые политики активно эксплуатируют социальные сети в качестве одной из основных коммуникативных площадок. Главной особенностью социальных сетей по сравнению с сайтами, блогами и форумами, является установление контактов между индивидами, используя систему друзей и групп. При помощи технологий социальной сети каждый зарегистрированный пользователь создает свой аккаунт (профайл). В профайле содержится виртуальный портрет личности: персональные данные, работа, хобби, увлечения, фотоматериалы, любимые цитаты, отметки «мне нравится» и т. д. На основании этих данных можно формировать политический имидж в Сети, а также запускать механизмы поиска единомышленников для организации соответствующих виртуальных групп. И если несколько лет назад присутствие политика в социальных сетях считалось новаторством, смелым шагом, и даже некоторой авантюрой, то сейчас его

отсутствие считается чуть ли не признаком личного ретроградства и отсталости имиджмейкеров. Современные технологии позволяют привлечь компетентных специалистов для решения государственных задач. Конечно, во многом, этому способствовало становление децентрализованных неиерархических сетевых отношений. И здесь, в первую очередь, мы имеем ввиду взаимодействие посредством социальных сетей. К примеру, самая масштабная социальная сеть Facebook насчитывает более 1 млрд. пользователей (в Азербайджане – около одного миллиона подписчиков), Twitter – более 500 млн. пользователей, Google+ – более 400 млн. пользователей, SinaWeibo – более 300 млн. пользователей, а также огромное количество более мелких и менее популярных социальных сетей. В России можно выделить сеть «ВКонтакте» (более 180 млн. пользователей) и сеть «Одноклассники» (более 140 млн. пользователей). По мнению немецкого психолога К. Мёллера, отсутствие профиля в Facebook может быть первичным признаком, который позволяет предположить асоциальный характер личности человека. Сегодня, во многом, это работает и при складывании имиджа политика. Ильхам Алиев имеет официальную страницу

В 2010 году одним из главных трендов являлся проект в сети Интернет Правительство 2.0 – Gov 2.0, основная цель которого – интеграция политиков и чиновников в социальные сети. Например, на сайте www.gov2summit.com каждый пользователь может отслеживать деятельность правительства США. На сайте широко представлены способы обратной связи: телефон, электронная почта, а главное можно следить за деятельностью правительства через социальные сети – Twitter, Instagram, LinkedIn, Facebook. Правительства многих стран реализуют стратегии сращивания технологий Web 2.0 с процедурами принятия управленческих решений, чтобы менеджмент стал более эффективным. Так как власть в демократическом понимании выступает от имени всего общества, то доступность информации, мониторинг ситуации и возможность совместного участия в политическом процессе являются ключевыми факторами формирования легитимности данной власти. Деятельность акторов в Сети сконцентрировала и сделала видимыми ранее закрытые для общего доступа неоднородности и неопределенности политической и социальной жизни общества. Важно отметить, что в Интернете политиками регулярно используется социальная сеть Твиттер. Свои микроблоги уже имеют большинство мировых лидеров. Использование Твиттера в политических целях создает предпосылки для массовой общественно-политической коммуникации общества с властью. Для наглядности данного явления приведем гистограмму, на которой отражено количество фолловеров (пользователей «Твиттера», которые подписались на определенный микроблог автора) у лидеров разных государств (по состоянию на май 2013 г.) Сообщения, которые лидеры государств пишут в «Твиттер», содержат как вопросы, касающиеся государственных дел, так и вопросы личного характера. К примеру,

Б. Обама устроил голосование в поддержку документа, который дает иммигрантам больше прав – DREAMAct («Документ Мечты» – аббревиатура Образование для Меньшинств Иностранцев); фотография Б. Обамы собрала более 800 000 ретвитов; аккаунт В. Януковича ведёт пресс-служба, а твиты выглядят сухими и формальными (возможно именно поэтому у аккаунта В. Януковича @ua_yanukovych всего лишь 6 500 подписчиков.), а Д. Медведев пишет практически на любые темы: «Заповедники и парки должны быть доступны для людей. Каждый из нас должен иметь возможность видеть красоту нашей страны».

В политическом аспекте социальная сеть мгновенного обмена сообщений Твиттер, зарекомендовала себя как оперативный и экономически эффективный способ политической мобилизации. Не зря же в Твиттере активно «работают» боты говорящие на арабском языке. В этой связи мониторинг Твиттера уже давно используется государством и бизнесом для анализа общественного мнения и информационных трендов в виртуальном пространстве. Так, из 1,2 миллиарда записей, целых 29% повлекли за собой реакцию в форме передачи сообщения дальше или отклика на него. Более 90% всего «перечиркивания» происходит в первый час после появления оригинального сообщения. Большинство ответов – 97% также происходит в течение первого часа.

Таким образом, высказывание, что Твиттер – среда общения в реальном времени, очень верно. Если ваше сообщение появилось в неудачное время, уровень откликов будет крайне мал [8]. И наоборот – всего через минуту после окончания одной из речей Б. Обамы в Твиттере появилось 682 мнения о ней.

При исследовании социальных сетей необходимо учитывать, что у каждого источника новостей – свои законы распространения информации, свои алгоритмы, своя степень надежности. Кроме того, нельзя пренебрегать тем фактом, что новость исчезает из поля интересов пользователей в промежуток от 12 до 70 часами с момента появления в социальной сети т. е. у каждого сообщения есть своя степень «живучести», которая зависит от авторитетности источника и актуальности информации.

Очевидно, что в дальнейшем социальные сети будут все активнее применяться как властью, так и обществом. И учитывая, что с каждым годом процент интернет-пользователей растет с огромной скоростью, к данному коммуникационному виду политической коммуникации стоит относиться как к полноценному ресурсу политической власти.

Итак, использование Интернета как ресурса государства в значительной мере обусловлено существующим политическим режимом и состоянием политической культуры общества. Любое государство не станет более открытым благодаря реализации ЭП, Впрочем, как и общество не станет

полностью информационным вследствие беспрепятственного доступа к информационным ресурсам. Необходим комплексный подход, затрагивающий весь спектр взаимодействий между государством и гражданским обществом с использованием предоставленных Интернетом ресурсов.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Буренко В. И. О политической модернизации в современной России в контексте особенностей её правящего класса // Вестник университета. 2012. № 17. С. 10
- Власова О. , Кокшаров А. Восход Европы // Эксперт. 2006. № 6. С. 26.
- Ледяев В. Г. Власть: концептуальный анализ. М. : РОССПЭН, 2001. 384 с.
- Омельченко Н. А. Народное представительство и судьбы парламентаризма в истории России (из опыта становления и эволюции российского парламентаризма в начале XXI века) // Вестник университета. 2013. № 8. С. 245.
- Тоффлер Э. Метаморфозы власти: Пер. с англ. / Э. Тоффлер. М. : «Издательство АСТ», 2004. С. 40.
6. <http://www.internetworldstats.com/stats.htm>
7. http://e-notabene.ru/pr/article_8999.html
8. http://e-notabene.ru/pr/article_8999.html
9. <http://www.social-networking.ru/news/93/>
10. trend.az

XÜLASƏ

Məqalədə internet dövlət hakimiyyətinin resursu kimi tədqiq edilir. Eyni zamanda məqalədə XXI əsrin birinci on illiyində ictimai – siyasi əlaqələrin aktivləşməsində, hakimiyyət iyerarxiyasında qeyri – mərkəzləşdirilmiş sosial şəbəkələrdə siyasi kommunikasiyaların geniş transformasiyasından bəhs olunur. Həmçinin siyasi kommunikasiyaların sosial şəbəkələrlə vasitəçiliyində və elektron hökumətin yaradılmasındakı rolu və növləri analiz edilir. Siyasətçilərin və vəzifəli şəxslərin sosial şəbəkələrə inteqrasiyası bu günün qlobal trendinə çevrilməsi qeydə alınıb.

SUMMER

The article deals with the resource state power as the Internet. It is noted that XXI in the first decade, underwent major transformation in the field of political communication that is directly reflected in the revitalization of social and political relations in the power hierarchy shift towards decentralized networks. The paper analyzes in detail these types of political communication as an interaction through social networks and e-government.

Recorded the trend of integration of politicians and officials in the social networks - today it is a global trend.

РЕЗЮМЕ

В статье рассматривается такой ресурс государственной власти как Интернет. Отмечается, что в первом десятилетии XXI в. произошли кардинальные трансформации в области политической коммуникации, что находит прямое отражение в активизации общественно-политических связей, в смещении властной иерархии в сторону децентрализованных сетевых структур. В статье подробно анализируются такие виды политической коммуникации как взаимодействие посредством социальных сетей и создание электронных правительств.

Зафиксирована тенденция интеграции политиков и чиновников в социальные сети – сегодня это является общемировым трендом.

KOLLİNQVUDUN "TARİXİN İDEYASI"NA FƏLSƏFİ BAXIŞ

Vəfa Əliziya qızı Camalova

*BDU-nun Sosial elmlər və psixologiya
fakültəsinin doktorantı*

Key words: *The philosophy of history, historical process, idea of history*

Ключевые слова: *Философия истории, исторический процесс, идея истории*

Açar sözlər: *Tarix fəlsəfəsi, tarixi proses, tarixin ideyası*

Tarixi proses, onun meydana gəlməsi və inkişafı elmi ictimaiyyəti düşündürən başlıca problemlərdəndir. Cəmiyyətin tarixinə olan və artan marağı müxtəlif mütəfəkkirlər tərəfindən yeni və orijinal fikirlərin ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur. Belə düşüncə sahiblərindən biri də ingilis filosofu Robin Georq Kollinqvuddur. O, görkəmli ingilis tarix fəlsəfəçisidir. Kollinqvud öz fəlsəfi fikirlərində Platon, Vico, Wilson və Crocedən təsirlənmişdir. Əsərlərində fəlsəfənin təməl mövzusunun təbiətdən çox tarixə yaxın olduğunu ortaya qoyaraq fəlsəfənin daha çox bu istiqamətə yönəlməsi fikrini müdafiə etmişdir. Yaradıcılığına nəzər salsaq görürük ki, o, elm, din, incəsənət, fəlsəfə və tarix kimi bilik sahələrinin bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədə və təsirlənmədə olması düşüncəsinin üzərində dayanmışdır. 19-cu yüzillikdə ingilis fəlsəfəsi daha çox yeni faktların öyrənilməsinə yönəldiyindən onlar tarixi prosesi elmi bir istiqamət kimi görə bilməmişlər. Onlar tarixlə ya konkret məlumat sahəsi olmadığını iddia edərək maraqlanmamışlar, ya da tarixi prosesi təbiət elmləri çərçivəsində çıxış edərək izah etməyə çalışmışlar. Tarixi məlumatın araşdırılması prosesində onun həqiqiliyi, obyektivliyi və elmi olub olmadığı üzərində dayanılmışdır. Faktlara əsaslanan filosofların təbiri ilə desək, tarix eynilə təbiət elmlərindəki kimi təbiət qanunları ilə açıqlanmağa çalışılmışdır. Bu düşüncənin sosiologiyadakı ardıcılı Kont, tarixdəki qabaqcıl isə Karl Marks olmuşdur. 19-cu yüzilliyin bu iki düşüncə sahibi tarixə forma verən bir sıra qanunların olduğunu və qanunların aşkarlanması ilə tarixin min illərlə determinist mexaniki axışının üzə çıxacağını fərz edirdi.

Lakin 20-ci və 21-ci əsrdə edilən elmi axtarışlarla tarixin təbiət elmlərinin qanunları ilə açıqlana bilməyəcəyi, tarixi özünə uyğun şəkildə açıqlamağın, mənalandırmağın gərəkli olduğu nəticəsinə gəlini. Əslində bu mövzuda ilk fikirlər ərəb mütəfəkkiri İbn Xəlduna məxsus olmuşdur. O, hələ 14-15-ci əsrdə "Müqəddimə" adlı əsərində ictimai həyatın özünəməxsusluğu üzərində dayanmış və şərqdə sosioloji fikirlərin təməlini qoymuşdur. İbn Xəldun fəlsəfə tarixində tarixi prosesi bir nizam

olaraq mənalandırmış və onun elmi əsaslarını araşdırmışdır. O, tarixi faktları, onların ictimai həyatdakı təzahürlərini faktiki bir üsulla izah etmişdir. İbn Xəldundan sonra bu yöndə düşüncələr müəyyən qədər dəyişmiş, qərbdə burjuazıyanın ortaya çıxması və onun ardından əsən pozitivizm küləyi insanları bütün hadisələri elmlə şərh etmə məcrasına yönəltdirmişdir. Məhz buna görə də tarix fəlsəfəsi dünyanı bir bütün olaraq faktlardan çıxış edərək şərh etmə həvəsinin qurbanına çevrilmişdir.

Tarixi determinizm kimi cərəyanların ortaya çıxması ilə "tarixdə zəruri bir axış" axtarılmış, insanın etdiklərinin ümumiyyətlə cəmiyyətdə, təbiətdə baş verənlərin qaçınılmazlığı məsələsi diqqəti cəlb etmişdir [2,49]. Bununla da tarixi prosesi də eynilə təbiət kimi "mexaniki" şəkildə mənalandırmağa başlamışlar.

İnsanın davranışı ilə təbiətdə baş verən hadisə və proseslərin izahı ayrı-ayrı elmlərin mövzudur. Bu düşüncələr əsasən alman fəlsəfi nümayəndələrinin yaradıcılığında rast gəlmək mümkündür. Xüsusən də bir görüş olaraq Dilteyin fəlsəfi baxışları ilə zirvəyə yüksəlmişdir [8,14]. Dilteyin fikrincə mövzusu insan olan bu mənəvi dünya mənə dünyasıdır. Mənə dünyasını isə şərh etmək yox, anlamaq mümkündür.

Almaniyada alman idealizminin öndərləri olan Hegel, Fichte, Kant və Şellinglə başlayan tarix fəlsəfəsi sonralar ingilis düşüncə dünyasına təsir etmiş, Benjamin Jovett, Edvard Kaird, Tomas Hill Qren, Herbert Bradley, Bernard Bosanquert, Michael Oakeshot və Robin Corc Kollinqvud kimi mütəfəkkirlər tarix fəlsəfəsinə dair bir-birindən maraqlı, orijinal fikirlər toplusunu ortaya çıxarmışlar. Tomas Carlyle isə bu fikirləri yazılarında sistematik olaraq işləyən ilk düşüncə sahibi olmuşdur. Bundan başqa tarixi prosesin ətraflı və dolğun şərhə ingilis filosofu Kollinqvudun da tədqiqat sahəsi və yaradıcılığının əsas mövzusu olmuşdur. Yazdığımız məqalədə onun bu istiqamətdə olan baxışlarının izahını verməyə çalışacağıq.

20-ci əsr ingilis fəlsəfəsinin tanınmış siması olan Kollinqvudun fəlsəfi yaradıcılığının ana xəttini tarix fəlsəfəsi və onun problemləri təşkil edir. O, tarix fəlsəfəsindən danışarkən tarixin mahiyyəti, onun tədqiqat sahəsi və üsullarını aydınlaşdırmağa çalışmışdır. Kollinqvud bu istiqamətdə araşdırmalar apararkən 4 əsas suala cavab tapmağa cəhd göstərmişdir: a) tarixin mahiyyəti nədir? b) tarixin obyektı nədir və o nəyi araşdırır? c) tarixi öyrənməyin üsulları hansıdır? d) həm keçmişdə baş verənlərin bütününü, həm də bir elm olaraq tarixin predmeti nədir? [5,9] Kollinqvuda görə tarixin dəyəri insanın nə etdiyini və onun kim olduğunu yəni, təbiətini bizə öyrətməsindədir. Onun fikrincə tarixin mahiyyəti onun subyektini təşkil edən insanların fəaliyyəti ilə səciyyələnir. Kollinqvud tarixi proses zamanı irəliləmə necə olur sualına "bu, dəlillərin əsaslandırılması ilə mümkündür" cavabını verir [5,10].

Tarix yalnız keçmiş faktların yığını deyil. O, özündə sosial inkişafı ehtiva edən bir elm sahəsidir. Tarix sorğulama obyektini özü meydana gətirir. Vaxtilə mövcud olmuş bir şeyin hazırkı dəlilindən yola çıxan tədqiqatçı tarixi keçmişə meydana gətirir. Onsuz da düşünmənin hər forması əsasən keçmişlə əlaqəlidir. Kollinqvud bununla əlaqədar olaraq qeyd etmişdir ki, necə ki elm təbiəti izah etməkdə doğru bir üsuldursa, tarix də zehni açıqlamaqda düzgün yoldur. Burada zehin təkcə bir insanın deyil,

cəmiyyətin zehni və yaddaşı ola bilər. Digər bir ingilis idealisti Michael Oakeshott tarixi prosesə daha fəal prizmadan yanaşmışdır. Onun fikrincə tarix bir anlama fəaliyyətidir. Tarixçinin işi isə tarixi sənədlərdəki keçmişə aid ifadələri tarixi anlama sahəsinə çevirməkdir.

Kollinqvudun fəlsəfi yaradıcılığının əsasını tarix fəlsəfəsi təşkil edir. Onun fikrincə cəmiyyətin öz tarixi keçmişini öyrənməyə, onu dərinlən təhlil etməyə marağı olmuşdur. Məhz bu marağın nəticəsi olaraq tarixi prosesin izahına dair bir-birindən fərqli və çeşidli konsepsiyalar yaranmışdır. Kollinqvuda görə tarixi prosesi gözdərdə etsək keçmişdə meydana gəlmiş fəlsəfi problemləri və fikirləri lazımınca qavraya bilmərik [4,67]. Lakin mütəfəkkir tarix və fəlsəfənin bağlılığından söz açarkən bu iki elmi istiqamətin eyni olduğu düşüncəsini müdafiə etmişdir. Kollinqvud yaradıcılığında fəlsəfə tamı, bütövu ifadə edər. Yəni hər hansı elm bir obyektin, hadisənin müəyyən hissəsiylə marqlanarkən fəlsəfə obyektin bütövlükdə, tam halda öyrənilməsi ilə məşğul olur. Bu mənada fəlsəfə tamı anlama səyidir. Tarix isə daim artan faktiki bir təcrübənin cəmiyyət tərəfindən qavranılmasıdır. Kollinqvud bunu "saf tarix" deyər adlandırmışdır. Onun fikrincə bu tarix fəlsəfəsiz mövcud ola bilməz. Fəlsəfə tarixi faktları tədqiq edərək onu verifikasiya prinsipinə uyğun olaraq saflaşdırır. Bu mənada filosofun ifadə etdiyi saf tarix anlayışı fəlsəfi baxımdan doğruluq sınağından uğurla keçmiş tarixdir. Çünki tarix dəlillərə söykənir və bu dəlillərin öyrənilməsi, elmi cəhətdən sübut edilməsi fəlsəfənin tədqiqat sahəsidir. Bu baxımdan əminliklə demək olar ki, tarix fəlsəfəsiz mövcud ola bilməz. Eyni şəkildə fəlsəfə də tarix olmadan qeyri-mümkündür. Hər qayda faktlara söykənməlidir. Çünki faktlar olmadan qayda da olmayacaq. Tarix və fəlsəfənin arasındakı əlaqə fakt və şərhətmənin bir-birini tələb etməsi kimi eynidir. Tarix və fəlsəfə bütöu varlığı qucaqlamış və mövcud olan hərşeyi əhatə etmişdir. Tarixin qüvvəsi faktlardırsa, fəlsəfənin əsas silahı düşüncədir. Düşüncə özlüyündə faktlara, faktlar isə düşüncəyə ehtiyac duyur. Bu baxımdan tarixin fəlsəfi mənalandırılması qədim çağlardan başlamış və bu proses günümüzədək davam etməkdədir.

Kollinqvuda görə tarix xüsusiyyətləri baxımından digər məlumat növləri olan sənət, elm və fəlsəfədən fərqlənir [4,103]. Tarixin məlumat toplamaq cəhəti onu obrazlar aləminin təcəssümü olan sənətdən ayırır. Obyektinin tək və fərd olması onu qarşısına universal məqsəd qoyan elmdən də fərqləndirir. İki sənətçi bir obyekti bir-birinin əksi olaraq şərh edə bilər. Lakin iki tarixçi eyni obyekti, hadisəni bir-birinə zidd şəkildə izah edərsə arada bir səhv, ya da qərəz var deməkdir. Kollinqvuda görə tarix və elmin hər ikisi məlumat sahəsi olaraq dəyərləndirilməlidir, çünki hər ikisi doğru-yalnış əlaqəsinə söykənir. Ancaq elmi düşünmə mücərrəd, tarixi düşünmə isə konkret dövrü ifadə edir. Kollinqvudun yaradıcılığını təhlil etsək tarixi prosesə dair fikirlərində hərtərəflilik prinsipindən çıxış etdiyinin şahidi olarıq. Onun fikrincə tarixin ideali qarşısına qoyduğu məqsədə çatmaqdır. Bu cəhətinə görə tarix obyektiv olduğu üçün fəlsəfədən fərqlənir. Tarix və fəlsəfənin bütöu eyniliyinə baxmayaraq onları bir-birindən ayıran daha bir cəhət faktorlardır. Kollinqvudun fikrincə tarixin mühakiməsi əskikdir. Ona görə də bütöünün, tamın şərhə mümkün deyil[1]. Tam yalnız

fəlsəfə ilə aydın ola bilər. Bu baxımdan tarix məhdud düşünmə sahəsi olduğu halda fəlsəfədə sərhəd yoxdur. Fəlsəfədən fərqli olaraq tarixçi öz şüuru haqqında deyil, tədqiq etdiyi obyekt barəsində düşünür.

Kollinqvuda görə tarix obyektiv, fəlsəfə isə özünəməxsusdur. O fikrini belə əsaslandırır ki, tarixçi tarixi əlindəki dəlillərə görə formalaşdırır. Tarixi hadisələr birbaşa müşahidə edilmədiklərindən xəyalidir. Sadəcə tarixçi bu obrazları apriori məlumatlara söykənərək tarixi dəlillərlə birgə yenidən izah etmişdir. O, buna qurucu tarix adını vermişdir [7,69]. Tarixçi özü də onun bir parçası olduğu tarixi arqumentlərə söykənərək tutarlı bir şəkildə yenidən araşdırır. Lakin tədqiqatçı bunu tamamilə xəyali bir təmələ bağlayaraq izah etmir. Çünki tarixçi həm özünə, həm də nəzəriyyəsi üçün doğruluq hissini aşılamaq üçün tutarlı arqumentlərdən istifadə etmək və məntiqin qanunlarına uyğunlaşmaq məcburiyyətindədir. Kollinqvuda tarix, zaman dəyişkən məfhumdur və onu bir dövrün düşüncə çərçivəsindən tamamilə ifadə etmək qeyri-mümkündür. Bu baxımdan yanaşdıqda görürük ki, filosof tarixi prosesi dialektikanın prinsiplərindən çıxış edərək izah etmişdir.

Kollinqvuda görə tarix müəyyən bir dövr üçün aktual olan sualı cavablandırma səyidir. Onun fikrincə tarix universal bir elm deyil və bu baxımdan o zamanla dəyişdirilə bilən xüsusiyyətə malikdir. Buna görə tarixi proses dövrünün tələblərinə uyğunlaşmağa məhkumdur. Çünki hər dəfə mövcud şəraitə uyğun olaraq sonsuz davam edən hadisələr axınıni izah etmək üçün hər dəfə yenidən yazılmalı və özündən əvvəl yazılanlarla uyğunluq təşkil etməlidir. Bu baxımdan onun düşüncəsi Vikonun "dövrən" nəzəriyyəsini xatırladır. Hegel isə öz fikrini belə ifadə etmişdir ki, hər fərd zamanın uşağıdır [3,71]. Əgər tarixi məlumat davamlı olaraq hər çağa görə dəyişirsə onun obyektiv olması paradoksaldır. Hər dövrün tarixinin özünə uyğun şəkildə yazılması eyni zamanda obyektivlikdən ayraraq ona müəyyən mənada xüsusiyyət qatmış olur. Lakin Kollinqvuda görə tarixi bu cür özünəməxsus elementlərdən təcrid etmək səmimiyyətsizlikdir. Bu tarixi prosesi bir baxış çərçivəsindən izah etmək deməkdir. Belə yanaşma isə birtərəfli xarakter daşıyır və tədqiqatçıya çətinlik yaradır. Hər yeni dövrdə tarixi məlumatlar yeni dəlillərlə dəyişir, zənginləşir. Tarix min illərlə toplanmış sübutların, dəlillərin anbarıdır. Tarixçi keçmişin məlumatına ancaq bu dəlillərin şərh olunmasıyla çata bilər. "Məlumat həqiqətən mövcud olan obyektin qavranılmasıdır" fikri tarixə uyğun gəlməz. Çünki tarixi hadisələr keçmişdədir. Tarixi hadisələr yaşanmışların xəyalidir. Yəni bu hadisələr yalnız xəyal edilə bilər, zehində qurula bilər. Tarixçi bu obrazları yenidən zehində canlandıraraq tarixi kimi elmi irsi bu günə daşıya bilər.

İngilis filosofu Michael Oakeshott bu məsələyə dair belə bir fikir bildirmişdir ki, tarix təcrübə olması etibarilə indiki zamandır. Kollinqvud isə onun bu düşüncəsinə qarşılıq olaraq "hər hərəkət müəyyən bir düşüncənin nəticəsidir" demişdir. Onun fikrincə insanlıq tarixi düşüncə tarixinin özüdür. Tarixi hadisələr var olduqca onları meydana gətirən düşüncələr tarixin dərinliklərində itməyərək qaçınılmaz olaraq mövcud olurlar. Beləliklə, tarixçi keçmişdə yaşanan hadisələri mövcud dəlillərlə, faktlarla bu günə çatdıran tarixi bir körpü vəzifəsini icra edir.

Kollinqvud tarix fəlsəfəsinə aid yazılarında tarix və fəlsəfə anlayışlarını ayrılıqda izahına da diqqət yetirmişdir. Onun fikrincə tarix fəlsəfəsi mövcud faktlara söykənərək onlardan mücərrəd və universal qanunlar aşkarlamaq səyi deyil. Tarix bu cür yanaşmanı üsulunu bir sıra səbəblərə görə rədd etməkdədir. Çünki mücərrəd və universal qanunların söykəndiyi faktların özləri tam olaraq etibarlı deyil. Faktların çəkdiyi tarixi portret zaman irəlilədikcə ortaya çıxan yeni məlumatlarla davamlı şəkildə dəyişir, zənginləşir [1]. Bundan başqa tarixin nəticələri mücərrəd, universal qanunlar deyil. Çünki bütün tarix üçün qəbul edilən qanunlar əslində tarixi prosesin müəyyən bir dövrü üçün etibarlı və keçərlidir. Digər tərəfdən onu da qeyd etmək lazımdır ki, tarix fərddir. Bu mənada faktlar bir qanunun ardınca gələn nümunələr kimi qəbul edilə bilməz. Çünki bu faktlar bənzərsizdir və hər biri özünəməxsusdur. Tarixdə bir hadisə ilə digəri arasında zəruri əlaqə vardır. Buna görə də tədqiqatçı tarixin hər hansı bir dövrünü nə qədər dərinlən araşdırarsa bu dövrü meydana gətirən səbəb-nəticə əlaqəsini də o dərəcədə yaxşı qavraya bilər. Tarix gerçəklikdə baş vermiş hadisələrin bütününü ifadə edir. Ayrı-ayrı müddətlər tarixi epizodlar bu tama tabe olduğundan onlar arasındakı yəni tək-tək faktlarla hadisə əlaqəsini bilmək eyni zamanda təmin da hadisələrlə əlaqəsini həll etmək deməkdir [7,93]. Tarixçinin işi geniş və çoxcəhətlidir. Belə ki, həm hadisəni, həm də tarix-hadisə əlaqəsini işıqlandırmaq onun üzərinə düşür. Lakin bu hadisə əlaqəsini bilmək tarixi proses deyil. Tarixi prosesin öyrənilməsində daha çox, ya da daha az əhəmiyyətli deyə bir şey yoxdur. Bu baxımdan yanaşdıqda tarix baş verən bütün prosesləri əhəmiyyətindən asılı olmayaraq özündə ehtiva edir. Çünki ən xırda detal belə tarixi prosesin məcrasını dəyişə bilər.

Kollinqvuda görə tarixdəki hər hansı bir hadisəni, prosesi qavramaq üçün onu meydana gətirən səbəb-nəticə əlaqəsini dərinlən araşdırmaq lazımdır. Tarixi prosesi araşdırarkən hadisələrin hər hansını sərfnəzər etsək bu, tədqiqatın gedişatını pozmuş olar. Bu da tarixçini ümumi mənanın səhv başa düşülməsinə aparıb çıxardar və tədqiqatçı bu məqamda tarixi lazımınca işıqlandıra bilməz. Deməli, Kollinqvud tarixi prosesə yanaşmasında determinizm prinsiplərini müdafiə etmiş və gerçəklikdəki baş vermiş hadisələr arasında mövcud olan səbəb-nəticə əlaqələrinin öyrənilməsini tədqiqat işində əsas amil hesab etmişdir. Kollinqvud metodologiyası çərçivəsində rəşionalizmin və tarixin elmi statusunun sözsüz tanınması mövqeyindən çıxış etmişdir [6,458]. O, öz metodoloji düşüncələrində heç də tək deyil. Onun nəslinin çox qabaqcıl tarixçiləri də belə düşünürdülər. Məsələn, Annales tarix məktəbinin məşhur nümayəndəsi Mark Blok pozitivizmin bəzi baxışlarına qarşı mübarizə apararaq eyni tarixi şüuru müdafiə etmişdir. Deməli, Blok da Bredlinin etiraz etdiyi "passivliyin nəzəriyyəsi"ni tənqid etmişdir. Bu baxışın davamı Kollinqvudun "Tarixin ideyası" əsərində də öz əksini tapmışdır. [1]

Kollinqvuda görə tarixin skeleti deyə bir şey yoxdur. Yəni bu anlamda bəzi tarixçilər iddia edirlər ki, tarixi prosesi meydana gətirən ilkin hadisə daha önəmlidir. Lakin Kollinqvudun fikrincə hər hansı bir tarixi hadisəni tam olaraq anladığımızda onun içindəki hər bir element hətta, ən kiçik epizod belə ən az digəri qədər əhəmiyyətli

hesab olunur [1]. Bu anlamda tarixçi tarixi prosesi meydana gətirən ilkin hadisəni deyil, bütünlüklə tarixin gedişatını diqqətlə izləməlidir. Faktlara əsaslanaraq ümumi tarixi qanunları ortaya qoymaq nə qədər yanlışdırsa faktlar arasından bir qismini seçərək yaradılan tarix də o qədər yanlışdır. Tarixçi söykəndiyi faktların doğruluğunu araşdırmaq məcburiyyətindədir. Əgər bir faktın doğruluğu araşdırılmış və tarixçi onunla işini bitirmişsə artıq fakt haqqında deyilə biləcək bir şey qalmamışdır. Tarix fəlsəfəsinin bu məqamda edə biləcəyi bir şey yoxdur. Tarixçinin əlindəki məlumatlar artıqca faktlar haqqındakı məlumatlar da möhkəmlənər. Keçmiş faktlarla bağlı məlumatlarımız fərziyyələrə söykənir. Lakin tədqiqatçı bu fərziyyələri başqa faktlarla tamamlayaraq bir tarix portreti yaradır [7,123].

İdeal olaraq tarixi düşüncə fakt dünyasının qavranmasıdır. Tarix fəlsəfəsi hələ əldə edə bilmədiyimiz bir həqiqət üzərində fokuslanmamalıdır. Tarix fəlsəfəsi yalnız tarixçinin həqiqətə çatma səyi üzərinə mərkəzləşəcək olan bir fəlsəfi fəaliyyət sahəsi olmalıdır.

Tarixi proses tarixi düşünmənin araşdırılmasıdır. Bu yalnız psixoloji bir təhlil etmə deyil, özündən əvvəl var olan idealın da təyin edilməsidir. Tarix proses bütün insanlığı, bəşəriyyəti maraqlandıracaq, onları keçmişlə bağlı məlumatlandıracaq universal və zəruri əlaqə olmalıdır.

Kollinqvud tarix fəlsəfəsinə dair fikirlərində idealist əsaslı dialektik düşüncə tərzindən çıxış etmişdir. Lakin tarixi fəlsəfi baxımdan izah edərkən rasionalist mövqeyi müdafiə etmişdir. Bütün müsbət cəhətlərinə baxmayaraq Kollinqvudun metodoloji doktrinası natamamdır. Çünki o, gümanları ilə faktları qarışdırırdı. Onun metodologiyası daha çox tarixi prosesin fərdi subyektinin üzə çıxarılmasına yönəlmişdi. Tarixi proses dəyişən və dinamik olduğu üçün tək bu istiqamət üzrə irəliləmək düzgün olmazdı. Tarix fəlsəfəsi hərtərəfli, dərin araşdırma tələb edir. Tarixin izahında onu təşkil edən ən xırda detalları belə sərfənzər etmək tədqiqatçının işini ləngidə bilər. Lakin Kollinqvudun tarixin ideyası və intellektual tarix anlayışı ətrafında apardığı araşdırmalar müasir dövrün tarix fəlsəfəsinin öyrənilməsində olduqca əhəmiyyətlidir. Və o, öz əsərlərində tarix fəlsəfəsinin hələ çox tədqiqatçının diqqətini cəlb edəcək ən əhəmiyyətli məsələlərinin izahını verməyə çalışmışdır.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/kollin/
2. Əhmədov H. Q, Tarixi prosesin izahında konseptual alternativlər, Bakı, ADPU nəşriyyatı, 2004, 384 s
3. Kojève Alexandre, Hegel Fəlsəfəsinə Giriş, Y. K. Y. , İstanbul, 2001, 378 s
4. R. G Collingwood, Tarih Tasarımı, çev : Kurtuluş Dinçer, İstanbul, Gündoğan yayınları, 1996, 327s
5. Hüseyin Fırat Şenol. , Tarih felsefesi, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yay. , 2012, 116 s
6. Р. Дж. Коллингвуд, Идея Истории, пер: М. А. Киссель, Москва. , Издательство «Наука». , 1980, 486 с
7. Kubilay Aysever. , Collingwoodun Tarih Felsefesi, İstanbul, İmge Kitabevi, 2001, 314 s
8. Dogan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay. , İzmir, 1998, 526 s

RESUME***Jamalova V. A.***

In this article author investigates the thoughts of Collingwood about problem philosophy of history. Historical process has been the centre of many philosophical problems. We can see the idea of a historical process at many scientific works and concepts. In this working are investigated the historical process, its development and subjective opinions of Collingwood about this idea.

PEZIOME***Джамалова В. А.***

В представленной статье автор рассматривает проблемы философия истории в идеях Коллингвуда. Исторический процесс составляет ядро многих философских проблем. Идея исторического процесса встречается во многих научных работах и концепциях. В данной статье исследуются развитие, происхождение и понятие исторического процесса, а также субъективные мнения Коллингвуда о данной идее.

REZUME***Camalova V. Ə.***

Bu məqalədə müəllif Kollinqvudun tarixi proses probleminə dair fikirlərini araşdırmışdır. Tarixi proses bir çox fəlsəfi problemlərin mərkəzində durmuşdur. Biz tarixi proses ideyasını bir çox elmi işlərdə və konsepsiyalarda görə bilərik. Bu məqalədə tarixi proses, onun inkişafı və onun haqqında Kollinqvudun subyektiv fikirləri araşdırılmışdır

Çapa tövsiyə etdi: dos. Q. C. Mürşüdlü

HƏZZ VƏ ƏZAB MƏFHUMUNA ƏBU BƏKİR RAZİ FƏLSƏFƏSİ YÖNÜNDƏ BAXIŞ

Doç. Dr. Ömer Türker

Marmara Üniversitesi Öğretim üyesi

Usubbayli Humay

Marmara Üniversitesi magistratura tələbəsi

Açar sözlər: həzz, əzab, məfhum, əxlaq fəlsəfəsi, İslam fəlsəfəsi, Əbu Bəkir Razi, təbii hal, neyrtal vəziyyət, istək, arzuedilən, etika

Key words: pleasure, pain, concept, Ethics, Philosophy of İslam, Abu Bakr Raze, national station, neytral station, dream, desirable, ethics

Ключевые слова: удовольствие, мучение, концепция, этика, Исламская философия, Абу Бакр Ризи, естественное состояние, нейтральная ситуация, желание, желательный,

1. Həzz nədir

Lüğətdəki mənası ilə “xoşa gəlimli, zövq alma “kimi anlaşılan “həzz” məfhumu başqa cürə ləzzət sözü ilə də ifadə olunmuşdur. Ləzzət fizioloji və ruhi baxımından ehtiyac və arzuların qarşılınması, öz təbii mələkələrin ruhi yetkinliyə çatmasına yönəlmiş xoşbəxtlik məfhumu ifadə edən anlayışdır. Terminin yunan fəlsəfəsində adı “Hedonedir.” Hedonizm-Həzz, xoşbəxtlik əldə etmək üçün həzzlərin alınmasını istəyən əxlaq fəlsəfəsinin adıdır. ¹ Həzz termininə ilk dəfə Platonun diyaloglarında rast gəlmək mümkündür. Sokrat özünü həzzin yalnız bədəni anlamda ələ alanamayacağını irəli sürürək əsl həzzlərin əslində bədəni ehtiyac və ləzzətlərdən savayı, mənəvi tərəflərinin də olduğunu müdafiə eliyir. Əsl həzlərə ağıl vasitəsilə çatmaq mümkündür. Sokratdan sonra onu tələbəsi Platon xoşbəxt həyata sahib olmaq üçün əqli və maddi həzzlərə birgə çatmaq düşüncəsini müdafiə etmişdir. ² Həzz məfhumu zövq verən, arzulanan hisslərin yaşanmasını məqsəd halına gətirən anlayışdır. Lakin zövq verən hər şey əslində yaxşı olan deyildir, insan həyatını boşuna yaşamamalıdır. Ruhu idarə edən şey insan üçün ən yaxşı hesab edən həz və zövqdür. Zövq daha çox xoşbəxtlikdir. ³

Həzz məfhumuna Aristoppos fəlsəfəsində rast gəlmək mümkündür. Aristippos Sokrat məktəbinin davamçısı olmuş, Sokratın ərđəmli yaşam düşüncələrindən təsirlənərək həmin yaşamı əldə etməyi insan həyatının ən mühüm vəzifəsi olaraq

¹ TDV İslam Ansiklopedisi, Lezzet maddesi, I kutluer, s 170

² TDV İslam Ansiklopedisi, Lezzet maddesi, I. Kutluer, s170, bk Platon-Gorgias, 491-492 (The Diyalog of Platon) oxford 1875,

³ Platon Diyaloglar Remzi kitapevi, Ankara 1994

görmüşdür. Aristippos insanı ərđəmli həyata və xoşbəxtliyə çatdıran bilən duyğunun ancaq həzzlə mümkün olacağını müdafiə etmişdir. Yəni Aristoppos xoşbəxt həyat və həzz anlayışlarını mənə baxımdan bərabərləşdirmişdir. Aristippos fəlsəfəsində həzz sadəcə maddi tərəfləri ilə açıqlamış, həyatdakı ən böyük zövqlərin bədəni həzlərin yerinə yetirmək olaraq görmüşdür. Onun düşüncəsində bütün davranışlarımızın qaynağında həzzə çatmaq məqsədi güdülür və instikt düşüncələr, daxildən gələn reflekslər, bizdən asılı olmadan olan hərəkətlər bunun subutudur. İnsanın öncül məqsədi ilk öncə bədəni həzzləri tapmaqdır. Maddi həzzlər hər zaman ruhi həzzlərdən əvvəl gəlməlidir.

Teleoloji etikanın özünəməxsus məfhumu olan həzz anlayışı istər Qərb, istərsə də İslam fəlsəfəsində filosofların teorilər irəli sürdüyü bir məfhumdur.⁴ Yunan düşüncəsinə fərqlibir anlam gətirən həzz anlayışı, Kirene fəlsəfi məktəbi sayəsində yaranıb, inkişaf etmişdir. Həzz anlayışlıhissi (duyumsal) hedonizm⁵ olaraq təzahür edir. Bu məfhumla yunan düşüncəsinə materyalist nəfəs gəlməyə və mənəvi ərđəmlər yerinə artıq maddi zövqləri ön plana çıxaran əxlaq fəlsəfəsinin əsas məfhumlarından biri olan həzz anlayışı başqa adı ilə desək hedonizim inkişaf etməyə başlayıb. Anı həzzləri və bu cür duyğuların yaratdığı maddi xoşbəxtliyi isə həyatdakı başlıca məqsəd olaraq gördüklərindən yaşamlarında bunu təzahür etdirmişlər. Hedonizm Kinik məktəbindən Yeni Çağ fəlsəfəsinə sıçramışdır.⁶

Həzz xoşbəxtlikdir. Həzzi tapmaq və onu yaşamaq xoşbəxt həyata çatmaqdır. Xoşbəxtlik isə ən çox arzulanıandır. İnsanın əxlaqi davranışların yönəldiyi şey hər zaman “ən yaxşı” olandır. Doğru davranış isə ən yaxşıdır. Doğru davranış əxlaqi davranışı formalaşdırır. Əxlaqi davranış həzzi təmin etdiyi müddətdə doğru hərəkətdir⁷. İnsan yaradılışı etibarı ilə hər zaman həzzi istəyən, əzabdan qaçan və həzzə çatmağın yollarını axtaran varlıqdır. Bu səbəblə də həzzə aparan doğru davranış olub insan həyatı üçün “ən yaxşıdır”-dır. Bu da hedonist düşüncəyə görə əxlaqi həyatı formalaşdıran xüsusiyyətdir. Həzzlər bədəni və ruhi olaraq növləri vardır. Aristopposun müdafiə etdiyi bədəni həzzlər kəmiyyət baxımdan həzz olub, həyatın mülayim yönünü, insanın yaşam məqsədinin daha yaxşıya yönəlməsini hədəfliyən həzz növüdür. Aristipposdan başqa Kirene məktəbi təmsilcilərindən olan Theodoros, Hegesias və Annikerisin de adlarını çəkmək mümkündür.⁸

Əbu Bəkir Razi isə islam düşüncə tarixinə həzz və əzab anlayışına fərqli yanaşma tərzində olduğunu görürük. Əbu Bəkir Razi kimdir?

Əsl adı Əbu Bəkir Məhəmməd Zəkəriyyə Razi indiki İranın Rəy şəhərində 251-865-ci ildə anadan olmuşdur. İslam düşüncə tarixində özünəməxsus yeri olmasına baxmayaraq ona Avropa və dünya elminə ən böyük tövhəni tibb sahəsində qazandırmışdır. Razi həyatının müxtəlif çağlarında kimya, simya, fəlsəfə elmləri ilə

⁴ Ahmet Cevizci, Etik-Ahlak felsefesi, s.46, 2014

⁵ Hedonizm- əxlaq fəlsəfəsində maddi həzlərdən bəhs edən anlayışdır.

⁶ Ahmet Cevizci, Etik-Ahlak felsefesi, s.46, 2014

⁷ Doğan Özlem, Etik-Ahlak felsefesi, İnkilap, 2004 s.54

⁸ Doğan Özlem, Etik-Ahlak felsefesi, İnkilap, 2004, s.55

məşğul olmasına baxmayaraq onun tibb sahəsindəki əsərləri günümüzdəki modern tibb elminə də işıq saçmışdır. İlk dəfə göz bəbəyinin işığa qarşı reaksiyasını və alkoqolun antiseptik xüsusiyyətini Razinin tibb elmindəki böyük səyləri nəticəsində kəşf etmişdir. Fransa və bütün Avropada Tibb universitetlərində Razi ilə İbn Sinanın portretləri birgə asılmışdır. Tibbə dair araşdırmaları və bir çox əsərləri mövcuddur. Hal-hazırda dünyanın müxtəlif akademik araşdırmaları tərəfindən həmin əsərlər alman ingilis və fransız dillərinə çevrilmişdir. Əbu Bəkir Razinin fəlsəfə elminə dair də bir çox əsərləri də mövcuddur. Razi fəlsəfəsi digər İslam filosoflarından bir çox mənada fərqlilik göstərir. Razi fəlsəfənin metafizika, təbiət və əxlaq sahəsində də teorilərini inkişaf etdirmişdir.

Əbu Bəkir Razinin əxlaq teorisinin ən bariz bildirdiyi əsəri “*Tıbbul- ruhani*” (ruh sağlamlığı) və “*Sıratul fəlsəfiyyə*” əsəridir. Razi fəlsəfəsi öz koloritliyini eyni zamanda əxlaq movzusunda da göstərmişdir. Təbib kimliyindən dolayı sağlam insan modelində fiziki sağlamlıqdan başqa ruhi sağlamlığın da vacibliyinə işarə etmişdir. “*Tıbbul –ruhani*” əsəri ruhi sağlamlığı təmin etmək məqsədi ilə əxlaqi məsələləri ön plana çıxaran bəlli başlıqlar çərçivəsində yanaşma tərzini göstərmişdir. Yazarkən özündən əvvəlki ilk islam filosofu olan Yagub İshaq Əl-Kindinin “*Dəhful-Ahzan*” əsərindən təsirlənmişdir. Kindi həmin əsərində insanın ölüm tələşinə qapılaraq fani dünyadakı üzüntüyə qalib gəlmə yollarını axtarmışdır. Onun bu modelini Razi də “*Tıbbul ruhani*” də davam etdirmişdir. “*Tıbbul ruhani*”də insanın əxlaqi həyatını formalaşdıran, onu başlıca pisləklərdən çəkəndirən yol olaraq əxlaqi ağılı göstərmişdir. Razi fəlsəfəsi ağıl əsas meyar olaraq götürən rasyonalizmin davamı olaraq inkişaf etmişdir. Ağıl ən böyük mürşid adlandırılan Razi onun sayəsində hətta insanın həqiqətin bilgisinə çatma biləcəyini dəfələrlə vurğulamışdır. Ağıl insanı dünyadakı qavranılması ən mümkün kimi görünən metafizikanın bilgisinə, Tanrının bilgisinə belə çatdırma biləcəyi fikrini mənimsəmişdir. Ağıla bu dərəcə də yanaşma tərzinə görə dövründə İsmayiliyyə təriqəti, Kirmani, Said Əndəlüsü, Əbu Hatim Razi tərəfindən tənqidlərə məruz qalmışdır. Ağıl metodununa olan vurğunluğuna görə hətta Nübüvəti inkar etdiyi iddia edilmişdir. İnsan yaratma da Allahın onlar arasında heç bir fərq qoymaması və Yaradılış etibarını ilə hər kəsin eyni olması düşüncəsini irəli sürərək peyğənbərliyin gərəksiz olma düşüncəsi dövründə ona aid edilmişdir.⁹ İnsan təbiəti etibarını ilə həm onu hər hansı bir təhlükədən qoruyan ağıla həm də on doğru yoldan çıxaran həvaya (nəfsə) sahibdir. Ağıl və həva (nəfs) daima bir-birinin yollarında mane olaraq durur. Həvanı nəfsin istəkləri olaraq ələ alan Razi onu daim insan əxlaqi həyatının düşməni kimi göstərmişdir. “*Tıbbul-Ruhani*” əsərində xainlik xəsislik, yalan və dünyaya aid qayğıların insan həvasının oyunu olduğu və onu əxlaqi həyatdan uzaqlaşdırdığını qeyd etmişdir. Eyni zamanda bunları ruhun xəstəlikləri olaraq qələmə almışdır. İnsan ruhunu ən çox üzən şey ölüm qorxusudur.

Həzz və ələm teorisini də Razi “*Tıbbul –Ruhani*” əsərində bildirmişdir. Razi fəlsəfəsində həzz qavramı insanın təbii vəziyyəti kimi dəyərləndirir. Həzz və əzab

⁹ Hüseyin Karaman- Ebu Bekir Razinin Mülhidliyi gerçəkmi yoxsa tarixsel yanlış mı, Ankara 2004.

teorisində əzab yaşandığı anda həzzin var olduğunun nəticəsinə çatmış oluruq. Həzz və əzab teorisini təbiət teorisini ilə əlaqələndiyinin şahidi oluruq. Razi buna misal olaraq soyuq havada qapalı yerdə oturan insan anidən soyuq havaya çıxdığında soyuğun təsirində qalacaq və üşüməsini misal olaraq göstərir. Bu zaman əzab meydana gəlməyə başlayacaqdır. Əzabı duyduğu andan etibarən isti otaqdakı vəziyyətin həzz olduğunun fərqi olacaq. Beləcə həzz normal vəziyyətə dönmədir. Ələmi hiss etdiyimiz anda ondan əvvəlki vəziyyətin həzz olduğunun fərqi varmı oluruq. Həzzin tərifini təbii hala geri dönmədir. Razinin həzzə dair bu düşüncəsi istər Qərb filosoflarından istərsə də islam filosoflarından fərqlənir. Çünki onun teorisində həzzin tək başına arzulanan duyğu olub var olması yox, tamamı ilə insan təbiətinin vəziyyəti olub hiss olunması üçün də əzab duyğusunun ortaya çıxması vacibdir. Yaşadığımız əzabı duymadığımız hər təbii vəziyyət həzzdir. Həzz digər filosoflarda nəfsin istəyi ilə insanı xoşbəxtliyə aparan başlıca meyardır. Həzz arzulanan yoxluğunda isə əzab çəkilən vəziyyət olaraq dəyərləndirir. Lakin Razi buna tamamı ilə təbiət filosofu gözü ilə baxmışdır. Razi İlk islam Filosoflarındandır. Həzz qavramını məhz təbii vəziyyət baxımından açıqlaması onun təbib filosof olması ilə də yaxından əlaqədardır. Razinin həzz anlayışı maddidir. Çünki onun verdiyi misallarda hər biri insanın təbii vəziyyəti olaraq dəyərləndirmişdir. Təbiət fəlsəfəsinin təsiri ilə açıqlanmış olan teoridə hər cismani şeyin və ya yaxud əşyanın aid olduğu yere geri dönməsi qaçınılmazdır. Təbiət fəlsəfəsi göydən yere atılan daşın yerin cazibə qüvvəsinin təsiri ilə yüksək sürət ilə yere düşəcəyini bildirir və təcrübələrlə də subuta yetirilir. Göydən atılan daşın sürətindən asılı olmayaraq yere enməsi onun təbii halının gərəyidir. Çünki yer kürəsindəki nizam səbəb ilə onun yere, yəni təbii vəziyyətinə dönməsi labüddür. Bu daşın təbiəti gərəyi baş verən hadisədir. Eyni zamanda yer kürəsinin coğrafi quruluşu da bunu tələb etməkdədir. İnsan da təbiətin bir parçası olaraq təbii hala geri dönməlidir. Bu Hal onun üçün həzz olaraq bilinir. Beləliklə həzz təbii hala dönmədirsə bu zaman təbii haldan uzaqlaşma da əzab meydana gətirəcəkdir. İnsan təbiət ilə vəhdət halında olduğu zaman xoşbəxt varlıq ola bilər. Çünki insan təbiətin parçasıdır. Razinin buradakı anlayışında şahid olduğumuz şey onun insanın tam olaraq fiziki yönünü araşdırıb, teorisini bunun görə qurmasıdır. O, bu halı Ruhi və ya psixoloji, metafizik baxımından deyil, sırf təbii varlıq olması baxımından izah etmişdir. Həzzin müstəqil bir varlıq olaraq var olmasını heç endirmişdir. Həzz məfhumu təbii bir prosesdir.

Daha öncə bəhs etdiyim kimi Razinin əxlaq fəlsəfəsinə dair "*Tıbbul-Ruhani*" əsərində nəfsin tərbiyəsindən bəhs edərək ağıl-həva (nəfs) duyğusunu qarşı – qarşıya qoymuşdur. İnsan əxlaqi həyatı yalnız həvanın oyunlarını tərk edərək ağıla təslim olmaqla formalaşdırıla bilər. Həzz məfhumu mənəvi baxımdan açıqlayaraq hər həzzin arxasınca qaçmaq insan aldığını həzzdən daha böyük miqdarda əzabla qarşılaşma ehtimalı ilə xəbərdarlıq edir. Həzz üçün addım atarkən ağıldan istifadə edilməli və daha sonra gələn əzab duyğusu düşünəlməlidir. İnsan sadəcə ağılın yolu ilə gedərək və onun əmrinə tabe olmaqla gərəsiz ələmdən qoruna bilər. Eyni zamanda Razi ilk başda əzab verən şeylər sonda həzzi meydana gətirəcəksə əzaba insan iradəsi tab gətirməsinin vacib olmasını da vurğuluyur. Ağır xəstəlik çəkən bir insanın acı

dərmanlar içərək öncə əzab yaşayır daha sonra isə sağlamlığına qovuşmuş olur. Sağlamlıq insan üçün ən böyük həzzdir və bu təbbi hala qayıtmaq üçün əzaba dözməyin vacibliyini qeyd edir. Gördüyümüz kimi Razinin bu teorisini tamamı ilə onun həkim, təbib kimliyi ilə yaxından əlaqədərdir.

Razinin Həzz teorisində hər bir insan üzvünün həzzi arzuladığını, bütün insani qüvvələrin həzzin tapmaq üçün lazımlı olduğu qeyd olunmuşdur. Məsələn eşitmə orqanı olan qulağın həzzi eşitməkdir. Gözəl bir musiqi səsləndiyi zaman ondan həzz alırıq. Bu həzz qulaq sayəsində olub, alınan pozitiv duyğu bütün bədənə yayılmaqdadır. Bu hadisədən hiss etdiyimiz isə həzz duyğusudur. Əksi halda isə böyük bir inşaat sahəsindən keçərkən eşidilən ağır texnika səsləri qulaqda narahatlıq hissi meydana gətirir və bu hiss də bütün bədənə yayılaraq narahatlığı artırır. Bu da əzab vəziyyətidir. Burada iki maraqlı ünans diqqət çəkir. Deyəkki səssiz bir otaqda oturan insan ətraf aləmdən əlavə heç nə eşitmir. Yəni neytral bir vəziyyətdədir. Anıdan gələn musiqi sədaları zövq verərək həzz meydana gətirir. Və yaxud da anıdan gələn ağır texnika, inşaat səsi narahatlıq yaradaraq əzab yaradır. Bu narahatlıq vəziyyətində insanın arzuladığı şey yenidən həmin səssiz vəziyyətə, yəni təbii hala dönmədir. Bu səslər kəsilib səssizlik vəziyyətinə qayıtmada həzz meydana gələcək. Deməli təbii hal özü həzzdir. Ancaq narahatlıq hiss edərkən bunun fərqi varmı oluruq. İkinci vəziyyət isə, səssizlikdə eşidilən musiqi sədasının yatardığı həzzdir. İnsan həm, duyğu həm də ağıldan ibarət bir varlıq olaraq o andaki musiqi duyğularına xitab edərək həzzi meydana gətirir. Uzun müddətli musiqini dinləmək isə artıq yorucu olaraq, həzz yox, yorğunluq meydana gələcək. Bu hal əvvəlki səssiz vəziyyətə geri dönməyi istəyəcək. Çünki musiqidən alınan həzz o an üçün artıq doyum nöqtəsinə çatmışdır.

Nəticə olaraq Razinin fəlsəfəsində həzz məfhumu neytral və təbbi vəziyyət olaraq adlandırılrsa da istər Qərb fəlsəfsəindəki Hedonistçilər, istərsə də həzzi həm maddi həm də mənəvi olaraq növlərə ayıran İslam filosofların həzz kimi duyğunun tək başına var olduğu fikrini mənimsəyiblər. Ancaq hər həzzin mütləq doyum nöqtəsinə bəlli bir zaman müddətində çatacağı, Bu vəziyyətdən sonra da əzabı meydana gətirəcəyi fikrini mənimsəyiblər.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Mahmut Kaya- İslam filosofların felsefi metinleri Klasik, İstanbul, 2004
2. Hüseyin Karaman –Ebu Bekir Razinin ahlak felsefesi, İz, İstanbul, 2014
3. Hüseyin Karaman- Tıbbul-Ruhani, İz, İstanbul 2014
4. İbn Sina, Fizik Klasik, İstanbul, 2003, Muhittin Macit Tercüme
5. Muhittin Macit –İbn Sinada doğa felsefesinin meşşai gelenekteki yeri, İstanbul 2003 Platon Diyaloglar, Remzi kitap evi 1994
6. Doğan Özlem – Etik, ahlak felsefesi, İnkilap 2004
7. Ahmet Cevizci, Ahlak felsefesi, Etik, 2014
8. Paul Craus –İslamic philosophy, 19 Cild Ebu Bekir Razi, Beyrut 1999
9. The Society for Protection of National Manuments, Filsuf-l-Rayy, İbn-İ-Zakariya-İ-Razi by M. Mohaghegh, Tahrn 1970

XÜLASƏ

Bu məqalə ilk İslam Filosoflarından olan Əbu Bəkir Razinin həzz və əzab teorisindən bəhs edir. Əbu Bəkir Razinin "Həzz və əzab teorisı" digər teorilərdən mahiyyət etibarı ilə fərqlidir. Məqalədə geniş şəkildə izah olunmuşdur.

SUMMARY

This article is about first Muslim philosopher Abu Bakr Razi's theory of pleasure and pain. Abu Bakr Razi's theory of pleasure and pain differs from other theories according to essence. It was explained in this article.

РЕЗЮМЕ

Статья написана о теории "наслаждение и мучение" первого исламского философа Абу Бакр Рази. Данная теория философа отличается от других его теорий со своим основными понятиями. Статья содержит детальную информацию о данной теории.

XX ƏSRDƏ AZƏRBAYCANDA MARKSİST FƏLSƏFƏNİN İNKİŞAFI

Dosent Rəşad Əsgərov
Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

Açar sözlər: marksizm, materiya, şüur, dialektika, məntiq, determinizm, indeterminizm, hərəkət, idrak.

Key words: Marxist, matter, consciousness, dialectics, logics, determinism, indeterminism, motion, thinking.

Ключевые слова: марксизм, материя, сознание, диалектика, логика, детерминизм, индетерминизм, действие, разум.

Azərbaycanda sosialist inqilabı nəticəsində sosial-iqtisadi, siyasi, ruhi-mənəvi həyat sahələrində baş vermiş çevriliş fəlsəfə elminin inkişafında da yeni bir mərhələ təşkil etdi. İdeoloji tələblərə uyğun olaraq zəhmətkeşlərin kommunist tərbiyəsi və mənəvi aləmini tamamilə yenidən qurmaq və təkmilləşdirmək, xalq kütlələrinin dünyagörüşündə marksist fəlsəfəni bərqərar etmək sahəsində məqsədyönlü işlər aparılmağa başlandı. Bu işdə fəlsəfi kadrların hazırlanmasında, respublikada lazımı mütəxəssislərin formalaşmasında SSRİ Elmlər Akademiyasının Fəlsəfə İnstitutu, M. B. Lomonosov adına Moskva Dövlət Universitetinin fəlsəfə fakültəsi və digər qurumların köməyində istifadə olunmuşdur. Sonralar marksist fəlsəfəni daha da inkişaf etdirmək və marksist materialist dialektik metodun yeganə metodologiya olduğunu əsaslandırmaq üçün marksizm-leninizm klassiklərinin əsərlərinin kütləvi surətdə Azərbaycan dilinə tərcümə edilməsi prosesinə başlandı. Bununla da respublikada marksizmin yayılması prosesi geniş vüsət almış oldu. Digər tərəfdən sovet Azərbaycanında marksizmə qarşı çıxan, onun qəbul etdiyi müddəalara skeptik yanaşan fəlsəfi cərəyan və baxışlar kəskin tənqid olunur və həmin baxışların daşıyıcıları təqib olunmağa başlandı. Bu dövrdə dünya fəlsəfi irsində mühüm xidmətləri olan klassik alman fəlsəfəsinin nümayəndələri Kant və Hegelin fəlsəfə tarixindəki xidmətləri heçə endirilir, milli azərbaycan burjuaziyasının və ziyalılarımızın fəlsəfə tarixinə, xüsusən dil, ədəbiyyat, mədəniyyət məsələlərinə, ictimai problemlərə dair dərin fikirləri, elmi-nəzəri mülahizələri, sosioloji, etik və estetik baxışları partiyalılıq və metodoloji baxımdan kəskin tənqid olunurdu. Bütün deyilən məsələlərə və ideoloji tələblərə baxmayaraq sovet Azərbaycan fəlsəfi fikri hansı istiqamətdə olmasından asılı olmayaraq inkişaf edir və yeni-yeni fəlsəfi tədqiqatlar üçün zəmin hazırlayırdı. Sonralar bu zəmindən istifadə edərək milli fəlsəfi fikrimiz inkişaf edəcək və yeni nailiyyətlərə doğru irəliləyəcəkdir.

XX əsrdə Azərbaycan fəlsəfi fikri keyfiyyətə yeni, fərqli bir neçə mərhələ keçmişdir. 1920-ci ilə qədər, 1920-1991-ci illər, 1991-ci ildən sonrakı postsovet dövrü. XX əsrin əvvəllərində dünyada, ilk növbədə Rusiya imperiyasında sinfi ziddiyyətlər və müstəmləkəçiliyə qarşı mübarizənin inqilablar silsiləsi ilə tamamlanması bu dövrün ictimai və fəlsəfi fikrinin Azərbaycanda fəlsəfənin inkişaf qaynaqlarını təşkil etməsi ölkənin siyasi, mənəvi-mədəni və milli intibahı üçün zəmin olmuşdur. Bu illərdə Azərbaycanda əsasən sosial fəlsəfə və etik fikir inkişaf edirdi. Dövrün ideologiyasını formalaşdıran mütəfəkkir və siyasətçilər sosial iqtisadi, dini və milli problemlərin qoyuluşuna görə Azərbaycan sosial-fəlsəfi fikrinin keyfiyyətə fərqli cərəyanlarını təmsil edirdilər. Bunların içində liberal milli burjua və radikal marksizm təlimlərinin qarşıdurması mövcud idi. Bu təlimlərdə Şərqə, Qərbə və Rusiyaya siyasi və mədəni yönəlmədə də fərqlər özünü göstərirdi (11, 338).

Sovet dövrü təkcə Azərbaycanın işğalı hadisəsi deyil, həm də böyük modernləşdirmə layihəsi dövrü olmuşdu. Bu dövrdə savadlılıq onluq rəqəmlərdən 100 faizə qalxmışdı. İnsanlar arasında cinsi bərabərlik təmin olunmuşdu. Sovet hakimiyyəti Azərbaycanda da digər ittifaq respublikalarında olduğu kimi milli kimliklər və mədəniyyətlər məsələsinə çox ciddi yanaşırdı. Azərbaycanın milli dili homogenləşdirilir, kodlaşdırılır və təhsil dilinə çevrilirdi.

Sovet hakimiyyəti elmin inkişafı üçün lazım olan obyektiv və subyektiv amilləri təmin etdi, yeni ictimai quruluş filosoflar qarşısında bir sıra yeni xarakterli vəzifələr qoydu. Sosializmin nailiyyətlərini qoruyub daha da inkişaf etdirmək üçün feodal-burjua ideologiyasına, dini dünyagörüşünə qarşı mübarizə ön plana çəkildi, kütlələrdə marksizm-leninizm dünyagörüşünün formalaşması birinci dərəcəli əhəmiyyət kəsb etdi (3, 20).

Bütün bu vəzifələri müvəffəqiyyətlə həyata keçirilməsi işi, şübhəsiz, müvafiq yüksək ixtisaslı kadrların hazırlanmasını tələb edirdi. Azərbaycan hökumətinin çağırışı ilə respublikaya gəlmiş rus alimləri A. D. Qulyayev, V. N. Belyayev, S. V. Vasilyev və xüsusilə A. O. Makovelski respublikada milli fəlsəfi kadrların yaradılmasında, onların təkmilləşməsində xüsusi xidmətə malikdirlər. Fəlsəfə sahəsində çalışan ilk Azərbaycan alimləri onların rəhbərliyi altında və bilavasitə iştirakı ilə elmi-tədqiqat vərdişləri qazanmış, fəlsəfənin bu və ya digər sahəsində ixtisaslaşmışlar. Azərbaycanda marksizm-leninizm fəlsəfəsi üzrə ilk tədris vasitələri və az-çox sistemli şərhlər də onların təşəbbüsü və iştirakı ilə yazılmışdır.

Marksizm fəlsəfəsinin öyrənilməsində və təbliğində C. V. Vasilyevin 30-cu illərdə Azərbaycan dilinə tərcümə edilmiş “Dialektik materializm” adlı mühazirə kursu və M. B. Mitinin redaktorluğu ilə çapdan çıxmış “Dialektik və tarixi materializm” dərsliyinin də böyük əhəmiyyəti olmuşdur. 30-cu illərin axırı və 40-cı illərin əvvəllərində Azərbaycanın görkəmli filosofu H. N. Hüseynovun dialektika problemlərinə həsr olunmuş bir sıra kitab və məqalələri, o cümlədən “Dialektika və metafizika”, “Marksist dialektik metod” əsərləri çapdan çıxmışdır.

50-ci illərdən etibarən Azərbaycanda dialektik materializm sahəsindəki tədqiqatlar daha da genişlənir, tədqiq olunan problemlərin sayı çoxalır. Bu cəhətdən

birinci növbədə materialist dialektikanın qanun və kateqoriyalarının tədqiqini qeyd etməliyik. Bu sahədə C. Əhmədli, Z. Bağirov, V. Paşayev, M. Əliyev, A. Əliyev, Ş. İsmayılov və başqalarının tədqiqatları xüsusi əhəmiyyətə malikdir (3, 21).

Sovet Azərbaycanında filosofların diqqət mərkəzində duran ikinci qrup problemlər dialektik məntiq və idrak nəzəriyyəsi problemləri idi. Z. Orucovun “K. Marks və dialektik məntiq”, “K. Marksın “Kapital”ında dialektika, məntiq və idrak nəzəriyyəsinin vəhdəti”, “Dialektika sistemi”, “Dialektik məntiq” adlı əsərlərində dialektik məntiqin bir sıra mühüm məsələləri yeni tərzdə tədqiq olunmuşdur. Bununla yanaşı Q. Seyidovun dil və təfəkkürün qnoseoloji problemlərinə, Ə. Əhmədovun hipotezanın idraki funksiyalarına həsr edilmiş əsərləri də mühüm əhəmiyyətə malikdir.

Bu dövrdə filosofların tədqiqat mərkəzində duran üçüncü qrup problemlərə materiya, onun quruluş və xassələri, növləri, səviyyələri, mövcudluq formaları və bir sözlə materiyanın fəlsəfi təlimi aid idi. Bu sahədə tədqiqat apararlardan N. Məlikovu, V. Kərimovu, Ə. Məmmədovu, M. Axundovu, H. Quliyevi və başqalarını göstərə bilərik. Bu tədqiqatçıların diqqət mərkəzində elmin, xüsusilə təbiətşünaslığın son nailiyyətləri ilə əlaqədar olaraq materiya, zaman, məkan, hərəkət, obyektiv reallıq, maddilik və s. kateqoriyaların məzmununda baş verən dəyişiklikləri araşdırmaq, bunlar haqqındakı təbii elmi təsəvvürlərlə fəlsəfi anlayışlar arasındakı fərqi aşkar etmək dururdu.

Bütün sosialist ölkələrinin dünyagörüşü olan marksizm-leninizm xalq kütlələrinin humanist ideallarını ardıcıl surətdə ifadə edərək keçən dövrlərin humanist fikrini yaradıcılıqla yenidən işləyib sosialist məzmunu ilə zənginləşdirirdi (1, 182). Bütün əvvəlki fəlsəfi sistemlərdən fərqli olaraq marksizm-leninizm təlimi tarixin materialistcəsinə anlaşılmasına əsaslanırdı. İctimai şüurun tarixi təkamülünün xarakteri məsələlərinə prinsip etibarilə fərqli münasibət də elə buradan irəli gəlirdi.

Azərbaycan marksistləri proletariyatın siyasi hegemonluğunun zəruriliyi haqqında marksizm-leninizm müddəalarını rəhbər tutaraq fəhlələrə təkidlə təlqin edirdilər ki, onlar özlərini çarizmə və burjuaziyaya qarşı müvəffəqiyyətlə mübarizə apara bilən siyasi qüvvə kimi dərk etsinlər. Bu mənada, S. M. Əfəndiyev Bakının neftçi fəhlələrinə müraciətlə yazırdı ki, şübhəsiz proletariyat öz mübarizəsi və əməyi ilə yer üzündə sosializm quracaqdır (1, 185).

Sovet Azərbaycanında ilk fəlsəfi tədqiqatçılarından biri olan Cahangir Nağıyev çox qısa ömür sürməsinə baxmayaraq zəngin fəlsəfi irs qoyub getmişdir. Onun “Marksın materializmi” mövzusunda əlyazması ilə ilk tanışlıq göstərir ki, Azərbaycan alimi Marksın fəlsəfi materializminin görkəmli tədqiqatçılarından olmuşdur. Əlyazmasının “Materiya haqqında təlim”, “Materiyanın dərk olunması”, “Materiya və şüur”, “Təcrübə problemi”, “Materialist metodun əhəmiyyəti” kimi fəsillərində Cahangir Nağıyev Marks və Engelsin materialist fəlsəfəsinin əsas problemlərini izah və şərh etmişdir. Əsərin ayrı-ayrı hissələrində materiya haqqında, materiyanın fiziki quruluşu haqqında, dünyanın dərk olunması haqqında, materialist dialektik təlim dərinliklə təhlil olunmuşdur. Bununla əlaqədar olaraq müəllifin

əlyazmalarında Holbaxın, Feyerbaxın, Kantın, Yumun, Hegelin və b. filosofların materiya və onun dərk edilməsi haqqında fikirlərinin elmi icmalını və elmi tənqidini vermişdir.

Onun əlyazmasının xeyli hissəsi materiya ilə şüurun münasibəti məsələsinə həsr olunmuşdur. Bu hissədə müəllif şüur haqqında marksist təliminin mahiyyətini açır, dualizmi, vulqar materializmi, habelə Boqdanovun, Lebin, Çelpanovun və başqalarının psixoloji təlimlərini kəskin tənqid edirdi.

Əlyazmasının nəticə hissəsində Cahangir Nağıyev öz tədqiqatına yekun vuraraq yazır: Marks və Engelsin materialist metodu tarixi və məntiqi surətdə elmi kommunizmə doğru aparır. Elmi kommunizm marksizmin inqilabi fəlsəfəsinin son sözüdür, onun qütb ulduzudur (2).

Bütövlükdə “Marksın materializmi” əsərində Cahangir Nağıyev əsas etibarilə Leninin “Materializm və empiriokritisizm” əsərinə istinad etmiş və bu əsərin böyük nəzəri və əməli əhəmiyyətini açıb göstərməyə çalışmışdır.

Bütün bu proseslərin ürəkaçan tərəfi kimi fəlsəfənin ayrıca bir elm sahəsi olaraq peşəkar səviyyədə inkişaf etməsinə cəhdi xüsusi qeyd etməliyik. Tədqiqatçıların savadlı və qabiliyyətli olmalarına baxmayaraq, ideoloji amil bu sahənin kifayət qədər ləngiməsinə, geridə qalmasına və təhrif olunmasına səbəb olmuşdur. Xüsusilə də bu dövrdə marksizm fəlsəfəsinin bir çox sahələri inkişaf etdirilmişdir. Amma bütün deyilənlərə baxmayaraq bəzi müəlliflərin, xüsusən də Cahangir Nağıyevin bir çox əsəri indiyə qədər tapılmamışdır.

Şübhəsiz ki, bu dövrün marksist filosofları savad və qabiliyyət baxımından yüksək səviyyəli olub, öyrəndikləri məsələlərə birmənalı münasibət sərgiləməmişdilər. Təsədüfi deyil ki, XX əsrin 20-30-cu illərinin represiya qurbanları içərisində kifayət qədər filosof alim var idi.

XX əsr sovet Azərbaycanında marksist tədqiqatçıların arasında Mikayıl Hüseynovun “XVIII əsr fransız materialistlərinin əsərlərində materiya və hərəkət problemi”, “Sosializm dövrünə daxil olma və sinfi mübarizə” mövzularında əlyazmaları öz elmi dərinlikləri ilə xüsusilə fərqlənir. M. Hüseynovun Moskvada arxivdə saxlanılan hər iki əlyazması monoqrafik xarakter daşıyır. XVIII əsr fransız materialistlərinin əsərlərində materiya və hərəkət problemi monoqrafiyasında Mikayıl Hüseynov XVIII əsr fransız materialistlərinin sələflərinə xüsusi fəsil həsr etmişdir. O burada Bekonun, Hobbson, Lokkun, Dekartın, Spinozanın, Tollanın və başqalarının fəlsəfi görüşlərini xarakterizə edir. Əsərin “XVIII əsr fransız materialistləri fəlsəfənin predmeti haqqında”, “Təbiət, allah və insan”, “XVIII əsr fransız materialistlərinin ateizmi”, “Materiya və onun quruluşu”, “XVIII əsr fransız materialistlərinin əsərlərində inkişaf ideyası” adlı fəsillərində müəllif Lamettri, Holbax, Helveti və Didronun fəlsəfi irsini geniş təhlil edir və materialist fəlsəfənin inkişafında bu irsin roluna düzgün qiymət verməyə çalışır.

Bu dövrdə Əli Məmmədbəyovun “Bazis və üstqurum”, “Determinizm və indeterminizm”, “Tarixi qanunauyğunluq problemləri” mövzularında əlyazmaları tarixi materializmin mühüm problemlərinə həsr edilmişdir.

Əli Məmmədbəyovun “Determinizm və indeterminizm” adlı dərin məzmunlu əlyazması təbiət və cəmiyyətdə səbəbiyyət əlaqələrinin roluna həsr olunmuşdur. Müəllif çoxlu faktik materiallardan istifadə edib determinizm və indeterminizm kimi bir-birinə zidd fəlsəfi konsepsiyaların mahiyyətini açmış, dialektik materializmin mexaniki determinizmin məhdud cəhətlərini aradan qaldırdığını açıb göstərə bilmişdir. Tarixi qanunauyğunluğun problemləri mövzusunda əlyazması əsasən tarixi qanunauyğunluğun mahiyyətinin şərhinə, istehsal münasibətlərinin məhsuldar qüvvələrin səviyyəsinə uyğun gəlməsi qanununun təhlilinə həsr olunmuşdur. Onun yeni aşkar edilən əlyazmalarının xeyli hissəsi fəlsəfə tarixi problemlərinə həsr edilmişdir.

XX əsrin əvvəllərində Əbdülkərim Əfəndiyev tərəfindən “J. J. Russonun sosial fəlsəfəsi tədqiqatı”na cəlb olunmuşdur. Əlyazmasında Əfəndiyev J. J. Russonun “İctimai müqavilə”, “İnsanlar arasında bərabərsizliyin yaranmasının səbəbləri”, “Elm və ya təbiət haqqında” və bir sıra başqa əsərlərinin təhlilini verir və onun dünyagörüşünün əsas cəhətlərini xarakterizə edir. O əsas diqqətini Russonun sosial fəlsəfəsinə cəlb edir. Əbdülkərim Əfəndiyevin fikrincə, feodal-silki münasibətlərin, despotizmin, mütləqiyyət hakimiyyətinin, xüsusi mülkiyyətin, insanlar arasında bərabərsizliyin, ictimai zülmün, uşaqları əməkdən uzaqlaşdıran tərbiyə sisteminin tənqidi Russonun burjuva məhdudiyyətini, onun idealizmə meyl edən dualizminin zəifliyini də ciddi əsaslarla açıb göstərməyə çalışmışdır. Bu əlyazmalarda marksist fəlsəfənin müxtəlif problemlərinə aid çox zəngin materiallar verilmişdir. Marks hələ 150 il əvvəl yazmışdır ki, hər bir fəlsəfi fikir öz zamanəsinin kvintessensiyasıdır. Fəlsəfi fikirdə həmişə xalqın intellektual fikri inkişafı öz əksini tapır. Eyni zamanda fəlsəfi fikir həmişə üzərində öz xalqının və zamanəsinin möhürünü daşıyır. Haqqında bəhs etdiyimiz fəlsəfi əlyazmalar üzərində Azərbaycan xalqının fəlsəfi fikrinin inkişafının mərhələlərindən biri olan kapitalizmdən sosializmə keçid dövrünün möhürü haqq olunmuşdur. Bu nöqteyi-nəzərdən tədqiq edilən əlyazmalar nəinki tarixi cəhətdən qiymətlidir, həm də fəlsəfi fikir tariximizin inkişaf dinamikasını müqayisəli formada öyrənmək baxımından da əhəmiyyətlidir.

Tarixi materializm ideyaları ətrafında aparılan müzakirələr əsasən sinfi mübarizə, proletar diktaturası, sosializm və kommunizm məsələləri kimi kəskin problemləri əhatə edirdi. Burada istər-istəməz ölkə sərhədlərini aşmaq, dünyada baş verən prosesləri təhlil etmək zərurəti yaranırdı. Şübhəsiz ki, istifadə olunan faktlar və materiallar vahid sovet maşını - Siyasi Büro tərəfindən ifadəli şəkildə çatdırılırdı. Dəmir sədd nə qədər güclü olsa da Sovet dövləti tam tədric oluna bilməzdi. Bunu yaxşı başa düşən sovet ideoloqları ilk növbədə, kommunizm və sosializm ideyalarını bütün dünyaya – ABŞ-dan tutmuş Afrikaya qədər yaymağa çalışırdılar.

Məlumdur ki, bir çox ölkələrdə sovetlər birliyi tərəfindən maliyyələşdirilən təşkilatlar, ilk növbədə kommunist partiyaları fəaliyyət göstərirdi və onlar hakimiyyətə can atırdılar. Beləliklə də həm daxili, həm də xarici siyasətdə ideologiyamı yaşatmaq və onun ideyalarını reallaşdırmaq cəhdləri sängimirdi (bu vəziyyət XX əsrin 80-ci illərinin sonuna qədər davam etmişdi).

Bu gün artıq biz dünya fəlsəfi irsinə qovuşmuşuq, Azərbaycan və Şərq fəlsəfi bölgəsinə, onun tarixinə yiyələnmişik, ehkamlara meyl salanda dünyagörüşümüzün necə təhrif olunmasını müşahidə etmiş və atığımız səhv addımlardan müəyyən dərəcədə nəticə çıxarmışıq.

Hesab edirik ki, müasir dövrün fəlsəfi tədqiqatçılarının əsas vəzifəsi bir çox faktlara, hadisələrə və proseslərə yenidən, bugünkü prizmadan yanaşaraq qiymət vermək, bunları ümumdünya mənəvi prosesləri fonunda izləmək və nəticələr çıxarmaqdır. Bu mənada sovet dövrü tədqiqatçılarının tədqiqat işlərinin obyektivliyi şübhəsizdir, baxmayaraq ki, onların yaradıcılıqları öz zamanəsinin məhsuludur. Buna görə də onlar heç formada dövrün ideoloji tələblərinə, siyasi rejimə qarşı çıxa bilməzdilər.

Sovet dövründə Azərbaycan fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin tədqiqi sahəsində də xeyli işlər görülmüşdür. 1966-cı ildə “Azərbaycan fəlsəfəsi tarixinə dair oçerklər” kitabı nəşr olunmuş, ayrı-ayrı dövrlər, mütəfəkkirlər və problemlər haqqında monoqrafiya, kitabça və məqalələr çap edilmişdir. Bunların ümumi əhəmiyyətini danmaq olmaz. Bu işdə mərhum akademiklər Heydər Hüseynov, Aleksandr Makovelski və Firudin Köçərlinin, fəlsəfə üzrə elmlər doktorları Mehbalı Qasimovun, Şeydabəy Məmmədovun, Ənvər Əhmədovun, Əhmədkərədi Zəkuyevin, Vitali Səmədovun, Fuad Qasımzadənin, Midhət Ağamirovun, Zümrüd Quluzadənin, Camal Mustafayevin, Nuruqələm Mikayılovun, Fərrux Ramazanovun, İzzət Rüstəmovun və digərlərinin böyük əməyi olmuşdur. Bu adları sadalanan alimlərin birgə səyi nəticəsində xalqımızın fəlsəfi və ictimai fikir tarixinin müxtəlif mərhələləri tədqiq edilmişdir.

Amma deyilənlərə baxmayaraq sovet dövründə yazılmış işlərin ümumi ruhu, tədqiqatların xarakteri, klassik irsə yanaşma üsulu və baxış bir çox məsələlər üzrə xeyli dərəcədə köhnəlmişdir. Fəlsəfi irsimizə, onun tarixinin işıqlandırılmasına müstəqillik dövrünün tələblərindən yeni dəyərləndirmə tələb olunur. Ona görə də bu dövrün tədqiqatçılarının əsərlərinin yenidən tədqiq edilməsi və onların tədqiqində yol verilmiş subyektiv amillərə yenidən münasibət bildirilməlidir. Yalnız belə olan halda, XX əsr Azərbaycanda marksist fəlsəfənin inkişaf yollarına obyektiv qiymət vermək olar.

Beləliklə, XX əsrdə Azərbaycanda marksist fikir bir istiqamətli olsa da inkişaf edir, respublikada fəlsəfənin müxtəlif sahələrində yeni-yeni tədqiqatlar aparılır və geniş fəlsəfi ictimaiyyət formalaşırdı. Bu hal müstəqil dövlət olan Azərbaycanın gələcəkdə fəlsəfəsinin inkişafı üçün zəmin olacaqdı. Həmin zəmin üzərində milli fəlsəfi fikrimiz daha birtərəfli deyil, dünya fəlsəfi irsi ilə qarşılıqlı əlaqə və münasibətlər formasında inkişaf edəcəkdir. Biz əminik ki, bu təməl milli fəlsəfi fikrimizin daha da güclənməsinə və inkişaf etməsinə təkan verəcəkdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan jurnalı N:2, 1976
2. Bakı qəzeti 4 oktyabr 1977, N: 233 (6110).
3. Elm və həyat, N: 5, 1980
4. F. Köçərli. Azərbaycan fəlsəfəsinin tədqiqi. Bəzi nəzəri-metodoloji məsələlər. Xalq qəzeti. 31 iyul, 1992-ci il. N:146 (21770).
5. F. Köçərli. Marksizm-leninizm və Azərbaycanda demokratik ictimai fikir. B. Azər nəşr 1976.
6. Kaspi 1911, N:25
7. Mustafayev Qədim. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda islam ideologiyası və onun tənqidi. B. , Maarif, 1973.
8. Şəlalə qəzeti. 1914, N:7
9. Геюшев З. Б. Философская мысль в советском Азербайджане. Краткий очерк. Баку: Элм, 1979.
10. Геюшев З. Этическая мысль в Азербайджане. Баку, 1965.
11. Кулизаде З. А. Концептуальные проблемы исследования социокультурного развития (конец XX – начало XXI вв) II т.
12. Маковельский. А. О. Развитие философском наук в советском азербайджане. М. 1948.
13. Современная буржуазная философия /Под ред. : А. С. Богомолова, Ю. К. Мельвиля, И. С. Нарского. -М. : Высш. школа, 1978.

XÜLASƏ

Məqalədə Azərbaycanda sovet hakimiyyəti qurulduqdan sonra fəlsəfə elminin keçdiyi inkişaf yoluna nəzər salınır. Burada həmçinin respublikada marksist fəlsəfənin inkişafında xidmətləri olan azərbaycanlı və xarici alimlərin tədqiqatları müqayisəli təhlil edilir. Tədqiqatda dialektik materializm, tarixi materializm və marksist fəlsəfənin inkişaf istiqamətləri ardıcıl surətdə tədqiq edilərək onun Azərbaycan fəlsəfi fikrinin inkişafındakı yeri və rolu göstərilir. Bu dövrdə filosofların tədqiqat mərkəzində duran materiya, onun quruluş və xassələri, növləri, səviyyələri, mövcudluq formaları və bir sözlə materiyanın fəlsəfi təlimi məsələsi də geniş surətdə araşdırılır. Bu sahədə dünya fəlsəfi irsinin mühüm nəliyyətlərinin azərbaycan dilinə tərcüməsi və milli kadrların hazırlanmasında beynəlxalq əməkdaşlıq məsələlərinə geniş yer verilir.

SUMMARY

In article was paid attention to path of development of philosophical science in Azerbaijan after the formation of Soviet authority. In this article compares the study of Azerbaijan and foreign scientist have merits in the development of Marxist philosophy in the country.

Here were shown dialectics materialism, historical materialism and examined direction of development of marxist philosophy in serial form and were shown its place and role in development of Azerbaijan philosophy thinking.

Investigated matter standing in the center of the study of philosophers at this time, structure and properties, types and levels, forms of existence, and one word philosophical doctrine in a broad sence.

It pays much attention to achieve world philosophical heritage into Azerbaijani language and training of national staff in international cooperation.

РЕЗЮМЕ

В статье совершается обзор на стадию развития философии, как науки в период становления советской власти в Азербайджане. Наряду с этим, здесь проводится сравнительная параллель научных изысканий азербайджанских и иностранных учёных, их заслуги в распространении марксистской философии в пределах республики. В последовательных исследованиях показаны роль и значимость прогрессивных течений диалектического материализма в развитии философских воззрений Азербайджана. Подвергаются глубокому исследованию философское учение материи, сама материя, её строение и свойства, типы и уровни, формы существования, являющиеся точкой опоры в научных работах философов этого периода. В этой области отводится огромное место переводу на азербайджанский язык главных достижений всемирно-философского наследия, проблемам международного сотрудничества в подготовке национального наследия.

Çapa tövsiyə etdi: f. f. d G. Q. Süleymanov

MÜASİR ŞƏRAİTDƏ QAÇQIN GƏNCLƏRDƏ EMOSİONAL STRESSİN TƏZAHÜR XÜSUSİYYƏTLƏRİ VƏ ONA TƏSİR GÖSTƏRƏN AMİLLƏR

Sevər Sərvət qızı Mirzəyeva

Sumqayıt Dövlət Universiteti,

baş müəllim,

psixologiya üzrə fəlsəfə doktoru

Səbinə Fərrux qızı Salmanova

BDU-nun "Eksperimental psixologiya"

ETL-nin baş laborantı

Açar sözlər: müasir şərait, qaçqın gənclər, aqressiv münasibət, emosional stress, kommunikativ davranış, münaqişə

Key words: modernity, young refugees, aggressive attitude, emotional stress, communicative policy, conflict

Ключевые слова: современные условия, молодые беженцы, агрессивное отношение, эмоциональный стресс, коммуникативное поведение, конфликт

Müasir dövrdə stress gündəlik həyatımızın bir hissəsi kimi daim diqqət mərkəzində olan problemlərdən biridir. Stress bütün yaş dövrlərində özünü göstərir. Həmin yaş dövrlərindən biri də gənclik yaş dövrüdür. Gənclik insan həyatında uşaqlıq dövrünün başa çatması, insanın fiziki cəhətdən yetkinləşməsi, psixoloji cəhətdən özünəməxsus yüksək keyfiyyətlərin formalaşması dövrüdür. İnsanın yaşlılıq həyatı məhz bu dövrdən başlanır. Bu dövr özünüdərkətmə, mənlilik şüuru və dünyagörüşün formalaşması mərhələsi, dostluğun, məhəbbətin, intim yaxınlığın yüksək qiymətləndirdiyi insani yaxınlıq mərhələsi kimi qiymətləndirir. Gənclərin formalaşması həm bioloji, həm psixoloji, həm psixoseksual, həm də sosial amillərin təsiri altında baş verir. Bunların içərisində gənclərin bir şəxsiyyət kimi formalaşmasında sosial-psixoloji amillər xüsusi yer tutur.

Bioloji baxımdan gənclik orqanizmi fiziki cəhətdən əsaslı surətdə dəyişir və onun inkişafı əsasən tamamlanır. Psixoloji baxımdan gənclər artıq öz "mən"lərini, imkanlarını dərk edir, idrak fəaliyyətləri və dünyagörüşləri geniş əhatəli olur. Psixoseksual baxımdan cinsi yetişmə əsasən tamamlanmış olur, psixoseksual davranış sosial normalara uyğunlaşır. Sosial baxımdan gənclər ictimai münasibətlər qovuşuğunda həmin münasibətləri mənimsəməklə sosiallaşırlar. Nəticədə bu dövrdə gənclər ictimai münasibətlərin məcmusu kimi, sosial varlıq kimi yetişir, həyat hadisələrinə fəal mövqedən yanaşırlar [1, səh. 28].

Bütövlükdə götürdükdə gənclik dövründə şəxsiyyət biososial-psixoloji varlıq kimi formalaşır. Gənclərin davranışında təşəbbüskarlıq, prinsipiallıq, məsuliyyətlik yüksəlir. Onların intellektual fəaliyyətində, qabiliyyətlərin inkişafında əsasən irəliləyiş, sosial-psixoloji varlıq kimi formalaşma baş verir.

Bəzi hallarda insanlar, xüsusən də gənclər öz fizioloji imkanlarını nəzərə almadığından, onun mənəvi və fiziki sağlamlığı arasında yaranan ziddiyyətlər psixoloji tarazlığın pozulmasına gətirib çıxarır. Psixoloji sabiliyin təmin olunmasının ümumi istiqamətləri ilə tanış olaq. Onlardan biri özündəki acizliyi, qorxaqlığı dəf edərək inamı tərbiyə etməkdir. Məlimdur ki, özünə inamın olması şəxsiyyətin inkişafı üçün son dərəcə mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Bu xüsusiyyət uşaq və yeniyetmələr üçün xüsusilə dəyərlidir, çünki bu dövrdə uşaq öz “Mən”ini kəşf edir, özünü şəxsiyyət kimi dərk etməyə, təhlil etməyə çalışır. Məhz özünə inam hissi qaçqın gənclərdə “Mən” obrazının formalaşmasına, əks cinslə normal münasibətlər yaradılmasına səbəb olur, onun həyatını dolğun və maraqlı edir. Bəzi hallarda uşağı əhatə edən yaşlıların psixoloji savadsızlığı, ona qarşı münasibətdə mənfi qiymətləndirici mövqe tutmaları uşaq və yeniyetmələrdə yararsızlıq, “natamamlıq” kompleksi, öz qüvvələrinə inamsızlıq və s. yaradır. Elə buna görə də özlərinə inamı olmayan insanlar ekstremal şəraitdə təhlükəyə heç zaman adekvat reaksiya verə bilmirlər.

Bu onunla əlaqədardır ki, insan müəyyən mənada universal varlıqdır. O, mühitin ən əlverişsiz şəraitinə də uyğunlaşa bilər. Əksinə, öz qüvvəsinə inamın formalaşması ekstremal şəraitlərin neqativ təsirlərin aradan qaldırmaqla mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Hər bir insan özündə özünü sağlamlaşdırmağın gizli imkanlarına malikdir.

Ekstremal şəraitlər zamanı insanlar adətən 4 cür davranış reaksiyası təzahür etdirirlər. Bəzən bu davranış reaksiyaları bizə qeyri-adi görünsə belə fərdi-psixoloji xüsusiyyətlərdən çıxış edərək əminliklə söyləyə bilərik ki, bu reaksiyaların hər biri normal və təbiidir.

1. Adekvat reaksiya. Özünü qorumaq üçün psixi və fiziki gərginliyi səfərbər etmək lazımdır. Qorxusuz insan yoxdur, əsas çaşqınlıq hisslərinin aradan qaldırıldığı, məqsədəuyğun qərarların qəbul olunduğu və fəaliyyətin başlandığı zaman kəsiyidir. Hazırlıqlı adamda bu əhəmiyyətli dərəcədə tez baş verir. Belə şəxslər öz həyatları haqında deyil, baş verənləri düzəltmə və ətrafdakıların həyatını xilas etmək barəsində düşünürlər.

2. Hiperdinamiya. Həyəcan doğurduğu hərəkətililik, düşünülmüş, xaosik hərəkətlər, boş söhbətçilik və s. məhz bu davranış reaksiyası üçün xarakterikdir.

3. Stupor. Başqa sözlə desək, “daşlaşma”, hərəkət etməyi və danışmağı bacarmamaq, mutizm. Belə hallarda insanlar adətən emrion forma alır, ətrafda baş verənlərə reaksiya vermirlər.

4. Şüurun toranlığı- psixi funksiyaların məhdudlaşması. İnsan hadisəni və ya öz hərəkətlərini aydın dərk etmir və pis yadda saxlayır. Hadisə ilə bağlı olanları eşitmə və görməsi zəif olur. Ətrafdakıları tanımır, nitqi isə rabitəsiz olub çox vaxt mənasız cığırıqlarla məhdudlaşır.

Emosional stresslər daha çox təhlükəli, qorxulu vəziyyətlərdə, ciddi inciklik şəraitində baş verir. Bu halda insanın psixi proseslərinin, emosional halətlərinin, fəaliyyətinin motivasiyasının ciddi təbəddülata uğraması, orada müəyyən dəyişikliklərin baş verməsi özünü göstərir. Hətta bu vəziyyətdə insanın nitq və hərəkəti fəaliyyətində pozğunluqlar baş verə bilər. Yəni, emosional stresslər bir sıra psixosomatik xəstəliklərin törənməsi ilə nəticələnə bilər [4, səh. 117].

Emosional stress stimulinin təsirinə affektiv reaksiyaya səbəb olur. O, təhdid, inciklik, təhlükə situasiyalarında inkişaf edir və psixi proseslərin cərəyanında dəyişikliyə, emosional irəlililiyə, motivasiyon strukturda transformasiyaya, hərəkəti və nitqi davranışın pozulmasına gətirib çıxarır. Emosional stress – emosional, motivasiyon və intellektual stressorların və ya situasiyaların təsiri altında insanda inkişaf edən və onun şəxsi keyfiyyətləri, öncədən olan təcrübə və genotipi ilə şərtlənmiş reaktiv vəziyyət olub qomeostazın nəzərə çarpacaq dərəcədə pozulmasında ifadə olunur.

Emosional stress təhlükənin reaksiya vasitəsilə qiymətləndirilməsi və müdafiəyə hazırlıq prosesi kimi başa düşülməlidir. Emosional stress özünənəzarətin itirilməsi, yəni situasiyanı düzgün qiymətləndirə bilməmək və həmçinin ona münasibət göstərməkdən imtina kimi də başa düşülə bilər. Orqanizm və həyat üçün təhlükəli olan hər bir stressor emosional stress yarada bilər. Stressor gücünə, müddətinə görə insana təsir edən əlverişli stimullar, hallar, hadisələr olub, güclü fizioloji və psixi zədə əmələ gətirə bilər. İstənilən əzələ gərginliyi orqanizm üçün stressor agent rolunu oynayır. Sosial mühitin insan qarşısına qoyduğu çətin tələb - stressor orqanizmin ona verdiyi qeyri-adi cavab- emosional stress kimi özünü biruzə verir. Emosional və ya psixoloji stress fərdin normal fəaliyyət həddini keçən qeyri-adi haldır. Şəxsiyyətə təsir edən hər hansı adi stimulinin adi təsirindən əlavə qeyri-adi tələbləri olur və onlar orqanizmin daxili mühitində qeyri-adi reaksiyalar törədir. Bu təsir tələblərin qiymətləndirilməsi bilavasitə şəxsiyyətin hal-hazırkı məqsəd və motivlərinə, həmçinin gələcək həyat məqsədlərinə əsasən baş verir.

Hər hansı stressor insanın sağlamlıq dərəcəsindən və şəxsiyyət tipindən asılı olaraq müəyyən təsir gücünə malik olub, bu və ya digər dərəcəli stress yaradır [5, səh. 94].

Qaçqın gənclərimizdə keçirdikləri məlum psixoloji və fiziki travmalardan sonra müşahidə olunan psixopata bənzər hallar nəzərə çarpır. Onların affektləri nisbətən davamlı və rigiddir (bir haldan digərinə keçid çətindir). Ona görə də stressorun təsiri altında emosional stressdən çıxmağı çətin və mümkün hesab edə bilirlər. Beləliklə, şəxsiyyətin tipindən, fərdi xüsusiyyətlərindən asılı olaraq stressin yaranması və davam etməsi, orqanizmin ona reaksiyası müxtəlif olur. Bu zaman yarana bilinən problemləri aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

1. Yuxu ilə bağlı problemlər (yuxusuzluq və ya yuxunun qırıqlığı)
2. Tündməcazlıq və ya şiddət tutmaları (aqrəssivlik)
3. Diqqətin mərkəzləşməsinin və hafizənin pozulması
4. Həddindən artıq sayıqlıq

5. Mübaliğə olunmuş (şişirdilmiş) reaksiyalar
6. Depressiya
7. Ümumi həyəcanlılıq
8. Arzu olunmayan xatirələr
9. Narkotik və psixotropik dərman vasitələrindən istifadə
10. Hallüsinasiyalar
11. İntihar düşüncəsi
12. “Sağ qalmaqla” bağlı günahkarlıq hissi
13. Psixoloji travmanın səbəbləri
14. Ədalət illüziyaları
15. Təcridolma

Bu problemləri yaşayan qaçqın gənclərimizlə bağlı bilməli olduğumuz ən vacib məsələlərdən biri də, depressiya, qorxu və həyəcan hissləri ilə uzun illər yaşadıqdan sonra belə yenidən həyatı müvazinətə nail olmağın mümkünlüyüdür. Şübhəsiz ki, qarşıya bu məqsədi qoymaq və ona doğru inadla irəliləmək şərti ilə. Bu məsələ psixoloji travma almış və posttravmatik anormal hallardan uzun müddət əziyyət çəkmiş bir çox insan üzərində aparılmış tədqiqatlarda sübut olunub. Yaşanmış ekstremal hadisənin nəticələrini tanımağı bacaran şəxs bütün bu anormal halların əslində həmin hadisənin tamamilə təbii nəticələri olduğunu anlamağa başlayır. Bu təbiiliyi anladıqdan sonra insan həyatında baş verənlərlə və öz-özü ilə daxilən barışır. Sağalma da məhz öz-özünə barışmağa, özünü əslində olduğun kimi görməyə və həyatındakı dəyişiklikləri qəbul edərək öz şəxsiyyətinin əksinə deyil, onunla birlikdə fəaliyyət göstərməyə əsaslanır. İnsan keçmişə dəyişdirmək iqtidarında deyil, lakin bu gün keçirdiyi hissləri, özü və keçmişə haqqındakı təsəvvürləri dəyişdirə bilər.

İSTİFADƏ EDİLƏN ƏDƏBİYYAT

1. Cavadov R. Ə. , Tağıyeva G. B. Ekstremal şəraitlərdə psixoloji xidmət. Bakı, 2006.
2. Əliyev B. H. Emosional halların tədqiqi məsələləri/ Dil və ədəbiyyat jurnalı. Bakı, 2009, №3.
3. Mustafayev M. H. , Əhmədova R. M. Stress problemi və onun qarşısının alınması yolları/ Psixologiya jurnalı, Bakı, 2007, №3
4. Разумова С. А. Эмоциональный стресс, работаспособность и здоровье. Л, 1975
5. Селье Ганс. Стресс и адаптация. К, 1978
6. Селье Ганс. Когда стресс не приносит горя. М, 1972

XÜLASƏ

MÜASİR ŞƏRAİTDƏ QAÇQIN GƏNCLƏRDƏ EMOSİONAL STRESSİN TƏZAHÜR XÜSUSİYYƏTLƏRİ VƏ ONA TƏSİR GÖSTƏRƏN AMİLLƏR

Məqalədə qaçqın gənclərdə emosional stressin təzahür xüsusiyyətlərindən və ona təsir göstərən amillərdən bəhs olunur. Əsas ideya ondan ibarətdir ki, insanlar çox fərqli, bəzən biri digərini istisna edən səbəblər üzündən emosional stressə məruz qalırlar. Tədqiqatlar nəticəsində müəyyənləşdirilmişdir ki, insanlar emosional stresslərdən, əsasən ona görə daha çox əziyyət çəkirlər ki, insanlar müəyyən zaman kəsiyində baş vermiş stressoyadıcı hadisə barəsində uzun müddət düşünlər, güman etdikləri və ya gözlədikləri təhlükə barəsində ciddi narahatçılıq keçirirlər. Lakin realıqda isə hər hansı təhlükə baş vermir, subyektiv meyllərdən yaranan hər hansı reaksiya isə qeyri-adekvat xarakter daşıyır. Beləliklə, aydın olur ki, stress yaranan amillər müxtəlif insanlarda fərqli təsirlər oyadır.

SUMMARY

FEATURES OF DISPLAY OF EMOTIONAL STRESS AT YOUNG REFUGEES, AND THE FACTORS INFLUENCING THEM IN MODERNITY

The article is devoted to studying of emotional stress features at young refugees, and also factors influencing them. The basic idea consists that people are subject to emotional stress on different reasons, which often excluding each other. As a result of researches it has been established, that the reason of it are long reflexions of people over a stressful situation, their anxiety concerning probable or expected danger. However in a reality no danger is present and any subjectively directed reaction has inadequate character. Thus it is found out, that factors causing stress make various impacts on different people.

РЕЗЮМЕ

ОСОБЕННОСТИ ПРОЯВЛЕНИЯ ЭМОЦИОНАЛЬНОГО СТРЕССА У МОЛОДЫХ БЕЖЕНЦЕВ, И ФАКТОРЫ, ВЛИЯЮЩИЕ НА НИХ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Статья посвящена изучению особенностей проявления эмоционального стресса у молодых беженцев, а также влияющих на них факторов. Основная идея состоит в том, что люди подвержены эмоциональному стрессу по разным, порой исключаящим друг друга, причинам. В результате исследований было установлено, что причиной этого являются длительные размышления людей над стрессовой ситуацией, их беспокойство по поводу вероятной или ожидаемой опасности. Однако в реальности никакой опасности нет, и любая субъективно направленная реакция носит неадекватный характер. Таким образом, выясняется, что вызывающие стресс факторы оказывают различное влияние на разных людей.

“ƏT-TİBYAN” TƏFSİRİNDƏ NASIX-MƏNSUX AYƏLƏRƏ DAİR HÖKM VƏ MÜLAHİZƏLƏR

Nuru İmanov

*AMEA Məhəmməd Füzuli adına
Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı*

Açar sözlər: Şeyx Tusi, “ət-Tibyan” təfsiri, nasix-mənsux ayələri

Ключевые слова: Шейх Туси, тафсир “аль-Тибян”, аяты насих-мансукх

Key words: Sheikh Tusi, “al-Tibyan”, nasikh-mansukh verses

Alimlərə görə doğru hökmlərlə əməl etmək, Quran və Sünnəni tam dərk etmək üçün nasix və mənsux ayələri bilmək vacibdir. Çünki bir-birinə zidd nəslər olduğu zaman necə davranmaq və nəyə görə əməl etmək ancaq nasix və mənsux ayələrdən xəbərdar olmaqla məlum olur. Nəxsi bilməməyin halal və harama riayət məsələsində xətəyə yol açma biləcəyi də ifadə edilmişdir. Buna görə də alimlər bu həssas mövzu üzərində çox durmuş, insanların kor-koranə görüş bəyan etməsinə qarşı çıxmışdır.

Məqələmizdə Şeyx Tusinin “ət-Tibyan fi Təfsiril-Quran” təfsirində nəsx mövzusunun araşdırılmasının başlıca səbəbi Şeyx Tusinin şiə təfsir tarixində önəmli yer tutmasıdır. Novatorçu alim kimi tanınan Şeyx Tusinin ət-Tibyan təfsiri özündən əvvəlki şiə təfsirlərindən bir sıra xüsusiyyətlərinə görə fərqlənir. Bu xüsusiyyətlər aşağıdakılardır:

a) Müəllifin özünün “ət-Tibyan” təfsirinin müqəddiməsində qeyd etdiyi kimi bu təfsir şiədə tam mənada ilk dirayət təfsiridir.

b) “ət-Tibyan” təfsiri Quranın məna elmlərini ehtiva edən ilk tam şiə təfsiridir.

c) Şeyx Tusi “ət-Tibyan” təfsirində özündən öncəki şiə alimlərindən fərqli olaraq Quranın təhrif olunması iddiasını qəti rədd etmişdir.

d) Əbu Cəfər ət-Tusi “ət-Tibyan” təfsirində ilk dəfə olaraq nəsxin “mətni mənsux, hökmü baqi”, “hökmü mənsux, mətni baqi”, “hökmü və mətni mənsux” şəklində olduğunu vurğulamışdır [1, c. 1, s. 10].

Əbu Cəfər ət-Tusinin “ət-Tibyan” təfsirində nasix-mənsux olduğu iddia edilən ayələr aşağıdakılardır:

“İman gətirənlərdən (müsəlmanlardan), musavi (yəhudi), isəvi (xristian) və sabiilərdən Allaha, axirət gününə (sədaqətlə) inanıb yaxşı iş görənlərin mükafatları Rəbbinin yanındadır. (Qiyamət günü) onların nə bir qorxusu olar, nə də onlar bir qəm-qüssə görürlər” (Bəqərə, 62) ayəsinin **“Kim islamdan başqa bir din ardınca gedərsə, (o din) heç vaxt ondan qəbul olunmaz və o şəxs axirətdə zərər çəkənlərdən olar!”** (Ali-İmran, 85) ayəsi ilə nəsx olunduğu iddia edilmişdir. Mücahid və Zəhhaka görə bu ayə nəsx olunmamışdır [1, c. 1, s. 280]. İbnul-Cövzi bu

ayənin iki səbəbə görə nəsx olunmadığını qeyd etmişdir. Birincisi, Allah-Təala (c. c) “Yəhudi və Xristianlar” kəlməsi ilə öz Rəsullarına tabe olan şəxslərə işarə edirsə, onlar doğru yolda olan insanlardır. Əgər Rəsulullah dövründəki insanlara işarə edirsə, onların dinini dəyişməyib Məhəmmədə (s. a. v) iman edib tabe olan şəxslər olması labüddür. İkincisi, bu ayə xəbərdir [5, c. 1, s. 35]. Xəbərlər nəsx olunmaz. Şeyx Tusi də İbnul-Cövzinin görüşünə şərik çıxmış və qeyd edilən ayənin nəsx olunmadığını bildirmişdir [1, c. 1, s. 281].

“(Ey möminlər!) Kitab əhlindən bir çoxu həqiqət onlara bəlli olduqdan sonra belə, təbiətlərindəki həsəd (paxıllıq) üzündən sizi, iman gətirmiş olduğunuz halda, yenidən küfrə sövq etmək istərlər...” (Bəqərə, 109) ayəsinin **“Kitab əhlindən Allaha və qiyamət gününə iman gətirməyən, Allahın və Peyğəmbərinin haram buyurduqlarının haram bilməyən və haqq dini (islami) qəbul etməyənlərlə zəlil vəziyyətə düşüb öz əlləri ilə cizyə verincəyə qədər vuruşun”** (Tövbə, 29) ayəsi ilə nəsx edildiyi iddia edilmişdir [1, c. 1, s. 406].

Təhqiq alimlərinə görə bu kimi şeylər mənsux olaraq adlandırılı bilməz. Çünki Allah (c. c) əfvi və xoş davranışı bəlli bir vaxtadək fərz qılmışdır. Qital əmrinin gəlməsi ilə bu hökmün tətbiq müddəti bitmişdir. Əgər müəyyən bir vaxtla məhdudlaşdırılmasaydı, o zaman ayənin mənsux olması caiz olardı [2, c. 1, s. 210].

İbn Həzin öz təfsirində belə demişdir: “İkinci ayə birinci ayəni nəsx edə bilməz. Çünki Tövbə surəsinin 29-cu ayəsi Bəqərə surəsinin 109-cı ayəsinin tətbiqidir. Bəqərə 109-cu ayə yəhudilər barədə nazil olmuşdur.

İbnul-Cövziyə görə bu ayəni təhrif etmədən açıqlamaq üçün nəsx olunmadığını qəbul etmək zəruridir [5, c. 2, s. 120].

Şeyx Tusiyə görə əfv etmək və xoş davranmaq vaxtsız bir əmr deyil. Əksinə, bunların müəyyən bir vaxta qədər qüvvədə olduğu bildirilir. Bu vaxt isə “Allahın əmri gəlincəyə qədər” ləfzi ilə məhdudlaşdırılmışdır. Məhdudiyyət bitdikdən sonra gələn hökm əvvəlkindən fərqlidir. Bu kimi ayələr bir-birini nəsx etməz. Birinci hökmün müddəti bitincə başqa bir hökmə ehtiyac duyulur. Fəqih olan təfsir alimlərinin əksəriyyəti mənim görüşümü mənimsəmişdir [1, c. 1, s. 407].

Bəqərə surəsinin 284-cü — **“Göylərdə və yerdə nə varsa, (hamısı) Allaha məxsusdur. Siz ürəyinizdə olanı zahirə çıxarsanız da, çıxarmasanız da, Allah ona müvafiq sizinlə haqq-hesab çəkir. (Allah) istədiyini bağışlar, istəyinə də əzab verir. Allah hər şeyə qadirdir!”** ayəsində insanın ürəyində olanı zahirə çıxarması yaxud çıxarmaması halında haqq-hesaba çəkiləcəyi qeyd edilir. Şeyx Tusi bu ayənin Bəqərə 286-cı ayədəki “Allah hər kəsi yalnız qüvvəsi yetdiyi qədər yükləyər” ifadəsi ilə nəsx edildiyinə dair bir görüşü qeyd etmiş, lakin bu görüşün iki səbəbə görə zəif olduğunu söyləmişdir. Birincisi, əmr, nəhy və ibahə ifadə etməyən xəbərlərin nəxsi caiz deyil. İkincisi insana gücü daxilində olmayan bir şeyin təklif edilib sonra da bu təklifin nəsx edilməsi caiz olmaz. Şeyx Tusiyə görə Bəqərə 286-cı ayə Bəqərə 284-cü ayənin açıqlaması və insanın gücü daxilində olmayan şeylərlə mükəlləf tutulub tutulmadığı barədə sual və şübhələri ortadan qaldıran ayə kimi qiymətləndirilə bilər [1, c. 2, s. 382].

Ayənin nəsx səbəbi İbn Abbasdan bu şəkildə rəvayət olunmuşdur: “Bəqərə 284-cü ayə endikdə səhabələrə ağır gəldi. Qəlbimizdən elə şeylər keçirdi ki, bu şeyləri etməkdənsə göydən yerə düşmək bizim üçün daha üstün olardı. Rəsulullah buyurdu: “Yəhudilərin dediyi kimi eşitdik və üsyan etdik deməyin. Ancaq eşitdik və itaət etdik deyin” [1, c. 2, s. 385]. Əbu Hureyrədən rəvayət edilən hədisdə Hz. Peyğəmbər belə buyurmuşdur: “Allah-Təala ümmətimin nəfslərinə gələn vəsvələri onu danışib işləmədiyi müddətdə əfv edəcəkdir” [5, c. 2, s. 98].

Alimlərin çoxuna görə bu ayə nəsx olunmamışdır. Allah-Təalanın bu sözü buna dəlildir: **“Möminlər arasında (onları nüfuzdan, hörmətdən salmaq məqsədilə) pis söz yaymaq istəyənləri dünyada və axirətdə şiddətli bir əzab gözləyir...”** (Nur, 19) [6, c. 1, s. 23].

“Dində məcburiyyət (zorakılıq) yoxdur. Artıq doğruluq (iman) azgınlıqdan (küfrdən) ayırd edildi. Hər kəs Taqutu (Şeytanı və ya bütləri) inkar edib Allaha iman gətirsə, o, artıq (qırılmaq bilməyən) ən möhkəm bir ipdən (dəstəkdən) yapışmış olur. Allah (hər şeyi olduğu kimi) eşidəndir, biləndir!” (Bəqərə, 256) ayəsinin Tövbə 5-ci ayə ilə nəsx olunduğu iddia edilmişdir [1, c. 2, s. 312]. Alimlər ayənin bu qisminin nəsx olunub olunmadığına dair ixtilaf etmişdir. Bir qrup alim ayənin muhkəm olduğunu bildirmiş və hökmlər baxımından iki görüşü qeyd etmişdir. Birincisi, bu ayə Əhli-Kitab haqqında enmişdir. Onlar İslamı qəbul etməyə vadar edilmirdi. İslamı qəbul edib etməməklə cizyə vermək seçimi qarşısında qalmışdı. Bu görüş İbn Abbas, Mücahid və Qətaadəyə aiddir [1, c. 2, s. 320]. İkincisi, burada din sözü ilə nəzərdə tutulan şəxsin məcburiyyət nəticəsində zahirdəki əməlləri deyildir. Din yalnız qəlblə iman gətirdikdə gerçək din olur. Bu görüş Əbu Bəkr İbni Əl-Ənbaniyə məxsusdur [2, c. 1, s. 26]. İkinci görüşə görə ayə mənsuxdur. Çünki bu ayə savaşı əmrindən əvvəl enmişdir. Daha sonra Tövbə 5-ci ayə ilə nəsx olunmuşdur. Bu görüş Zəhhak, əs-Süddi, İbn Zeydə və Şeyx Tusiyə aiddir.

Səhabə İbn Abbas ayənin nəsx olunduğunu söyləmişdir. Üsul alimləri səhabənin sözünün dəlil olub olmadığı məsələsində ixtilaf etmişdir. Şafei alimləri və onlara təbə olanlar bunun dəlil olmadığını irəli sürmüşdür. Çünki İbn Abbasın sözü öz içtihadı olub bunu Rəsulullahla nisbət etməmiş ola bilər [4, s. 22].

“Hər kəs bir mömin şəxsi qəsdən öldürərsə, onun cəzası əbədi qalacağı Cəhənnəmdir. Allah ona qəzəb və lənət edir, (axirətdə) onun üçün böyük əzab hazırlar!” (Nisa, 93) ayəsinin **“Allah Ona şərik qoşmağı əsla bağışlamaz. Bundan başqa olan günahları isə dilədiyi kimsə üçün bağışlar. Allaha şərik qoşan şəxs, şübhəsiz ki, (haqq yoldan) çox azmışdır”** (Nisa, 116) və **“Onlar Allahla yanaşı başqa bir tanrıya ibadət etməz, Allahın haram buyurduğu cana nəhaq yerə qıymaz (onu öldürməz), zina etməzlər. Hər kəs bunu (bu işləri) etsə, cəzasını çəkər”** (Furqan, 68-70) ayələri ilə nəsx olunduğu iddia edilmişdir [1, c. 3, s. 330].

İbn Abbas və İbn Ömər bu ayənin nəsx olunmayıb muhkəm olduğunu, ayədəki **“cəhənnəmdə əbədi qalacaq”** ləfzinin isə insanların bu günahı işləməkdən çəkəndirmək üçün işlədildiyini söyləmişdir. Əks halda bu, onların kafir olduğunu göstərər [1, c. 3, s. 331]. Birincisi, Şeyx Tusiyə görə bu ayəni nəsx edən ayə

Nisa 116-cı ayədir. Birisi bir müsəlmanı istər qanını halal yaxud haram sayaraq öldürsə, öldürənin cəzası cəhənnəmdə əbədi qalmasıdır, lakin Allah dilərsə, onu bağışlayar. Çünki Allah bağışlamağı şirk qoşmamaq şərtinə aid edir [1, c. 3, s. 332].

İkincisi, Quranda kafirlərin cəhənnəmdə sonsuza qədər qalmasının zikri keçən ayələrə baxdıqda görürük ki, Allah onlar üçün “xalidinə” sözündən sonra “əbədən” ləfzini işlədir. Əgər “xalidinə” kəlməsi “əbədən” ləfzi ilə birgə işlədilsə, o zaman nəzərdə tutulan əbədi sonsuzluqdur [2, c. 2, s. 45]. İbn Abbasdan belə rəvayət olunmuşdur: “Ayədə əbədi cəhənnəmdə qalacaq ləfzinin işlədilməsinin hikməti işlənən haramın ölçüsünü göstərmək üçündür” [2, c. 2, s. 48].

“Ey iman gətirənlər! Allahın müəyyən etdiyi mərasimə (həcc mərasiminə), haram (hörmətli) aya (həcc ayı hesab edilən zülhiccəyə və ya rəcəb zülqədə, zülhiccə və məhərrəm aylarına), (Kəbəyə gətirilən) qurbanlara, boynuna nişan taxılmış qurbanlıq heyvanlara, həmçinin Rəbbinin lütfünü və razılığını diləyərək Beytülhərama (müqəddəs evə) üz tutub (ziyarətə) gələnlərə hörmətsizlik etməyin! [Onlara qarşı nalayiq işlər görməyi özünüzlə halal (rəva) bilməyin!] Ehramdan çıxdığınız zaman (istəsəniz) ov edin. (Vaxtilə) sizi Məscidülhərama daxil olmağa qoymayan camaata qarşı bəslədiyiniz kin sizi təcavüzə sövq etməsin (zülm və haqsızlıq günahına batırməsın). Yaxşılıq etməkdə və pis əməllərdən çəkinməkdə əlbir olun, günah iş görməkdə və düşmənçilik etməkdə bir-birinizə kömək göstərməyin. Allahdan qorxun. Həqiqətən, Allahın əzabı şiddətlidir! (Maidə, 2) ayəsinin Tövbə 5-ci ayə ilə nəsx olunduğu iddia edilmişdir [1, c. 3, s. 418].

Bu ayədə beş hökm vardır. Bəzi alimlər bu hökmlərin hamısının nəsx olunduğun söyləmiş, bir çox alimlər də heç bir birinin nəsx olunmadığını qeyd etmişdir. Digər qrup alimlər və Şeyx Tusi bu hökmlərinin bəzilərinin nəsx olunduğunu, bir qisminin isə muhkəm olduğunu vurğulamışdır. Ən qüvvətli görüşə görə “Allahın nişanələri” deyildikdə həccin əhkam və fərzləri qəsd edilir. Bu görüşə görə bu hökmün nəsx edilməsi əsla mümkün deyildir. Ayədəki digər dörd hökmdə qəsd olunan haram aylar, qurban və Beytul-Hərama gələnlərdir [1, c. 3, s. 420].

Ali-İmran surəsinin 102-ci — **“Ey iman gətirənlər! Allahdan layiqincə qorxun. Yalnız müsəlman olduğunuz halda (müsəlman kimi) ölün!”** ayəsi insanın Allahdan layiqincə qorxmasını, Təğabun surəsinin 16-cı — **“Allahdan (Allahın əzabından) bacardığınız qədər qorxun. (Sizə verilə öyüd-nəsihətə) qulaq asın; (Allaha və Peyğəmbərinə) itaət edin və (mal-dövlətinizdən Allah yolunda) xərcləyin. Bu sizin özünüzlə üçün xeyirli olar. (Allah tərəfindən) nəfsinin xəsisliyindən (tamahından) qorunub saxlanılan kimsələr – məhz onlar nicat tapıb səadətə qovuşanlardır!”** ayəsi isə insanın Allahdan bacardığı qədər qorxmasını əmr edir. İki ayə arasında nəsxin olub olmadığı barədə iki müxtəlif görüş mövcuddur. Qətdə, əs-Süddi, ər-Rabi və Əbdürrəhman ibn Zeydə görə Ali-İmran 102-ci ayə Təğabun 16-cı ayə ilə nəsx olunmuşdur. İbn Abbas və Tavus Ali-İmran 102-ci ayənin nəsx olunduğunu qəbul etməmişdir. Əbu Əli əl-Cübbai günahlardan imkanı daxilində çəkinən insanın Allahdan layiqincə qorxmuş olacağını bildirərək Ali-İmran 102-ci ayənin mənsux olmadığını iddia etmişdir. Şeyx Tusi də qeyd edilmiş

iki ayə arasında nəsxin olmadığı qeyd etmişdir. Ona görə hər iki ayə birlikdə “Gücünüz çatdığı qədər Allahdan layiqincə qorxun” əmrini açıq ifadə edir [1, c. 10, s. 25-26]. Nisa surəsinin 29-cu — **“Ey iman gətirənlər! Qarşılıqlı razılıqla edilən alış-veriş müstəsna olmaqla, bir-birinizin mallarını haqsız bəhanələrlə (haqsız yerə) yeməyin və özünüzdə öldürməyin! Həqiqətən, Allah sizə qarşı mərhəmətlidir!”** ayəsində müsəlmanların öz aralarında mallarını haqsız bəhanələrlə yeməməsi əmr edilir. Şeyx Tusi ayədəki “batil” ifadəsini açıqlamaq üçün iki görüş nəql etmişdir.

Əs-Süddidən nəql edilmiş ilk görüşə əsasən ayədəki “batil” sözü ilə faiz, qumar, zülm və qəsb etmə nəzərdə tutulmuşdur. Həsən əl-Bəsrindən nəql olunmuş ikinci görüşə görə isə buradakı “batil” haqsız qazancı ifadə edir. Bu ayə sonra Nur surəsinin 61-ci — **“Kora, çolağa, xəstəyə (başqaları ilə bir yerdə oturub yemək yeməkdə) günah yoxdur. Sizin özünüzdə də öz evlərinizdə, yaxud atalarınızın evlərində, yaxud analarınızın evlərində, yaxud qardaşlarınızın evlərində, yaxud bacılarınızın evlərində, yaxud əmilərinizin evlərində, yaxud bibilərinizin evlərində, yaxud dayılarınızın evlərində, yaxud xalalarınızın evlərində, yaxud açarları əllərinizdə olan (səlahiyyətiniz çatan) evlərdə, yaxud dostlarınızın evlərində yemək yeməkdən heç bir günah gəlməz. Bir yerdə, yaxud ayrı-ayrılıqda yeməyinizdə də heç bir günah yoxdur. Evlərə daxil olduğunuz zaman özünüzdə (bir-birinizi, qohum-əqrəbanızı, dostlarınızı və dindaşlarınızı) Allah dərgahından bərəkət və xoşluq diləyən bir salamlama salamlayın. Allah ayələri sizə belə izah edir ki, düşünüb daşınasınız!”** ayəsi ilə nəsx olunmuşdur [1, c. 3, s. 178-179].

Borcun yazılma əmrini ifadə edən Bəqərə surəsinin 282-ci — **“Ey iman gətirənlər! Müəyyən müddətə bir-birinə borc verib aldıqda, onu yazın! Bunu (bu sənədi) aranızda bir nəfər katib ədalətlə yazsın! Katib gərək Allahın öyrətdiyi kimi yazmaqdan boyun qaçırmasın, yazsın! Borclu olan şəxs borcunu söyləyərək (deyə-deyə) yazdırsın və Rəbbi olan Allahdan qorxaraq ondan (borcdan) bir şey əskiltməsin. Əgər borclu ağılsız və zəifdirsə (qoca və ya uşaqdırsa), yaxud söyləməyə qadir deyilsə, o zaman gərək onun (əvəzinə) vəkili ədalətlə deyib (borcu) yazdırsın. Öz adamlarınızdan iki kişini də şahid tutun! Əgər iki kişi olmazsa, razı olduğunuz bir kişi ilə iki qadının şəhadəti kifayətdir. Əgər (qadınlardan) biri (şəhadəti) unudarsa, o birisi onun yadına salsın. Şahidlər (bu işə) dəvət olunduqları zaman boyun qaçırmasınlar. Az və ya çox olmasına baxmayaraq, borcu öz vaxtına qədər (nə müddətə verilmiş olduğunu) yazmağa ərinməyin! Sizin bu işiniz Allah yanında daha ədalətli, şahidlik üçün daha düzgün və şübhəyə düşməməyiniz üçün haqqa daha yaxındır. Lakin aranızda həmişə dövr edən aşkar (nağd) ticarət zamanı onu yazmamağınız sizin üçün günah deyildir. (Hər halda) alış-veriş etdiyiniz vaxt şahid tutun! Ancaq katibə və şahidə zərər yetirilməsin. Əgər zərər yetirsəniz, əlbəttə, bu sizin üçün pis işdir. Allahdan qorxun! Allah (ehtiyacınız olan şeyləri) sizə öyrədir. Allah bütün işləri biləndir!”** ayəsinin təfsirində Şeyx Tusi katibin borcu yazacağı kağızın kimə aid

olacağı və katibin nə vaxt yazacağı barədə görüşləri qeyd etdikdən sonra Zəhhakın ayənin ilk qisminə yer almış yazma əmrinin "ولا يضار كاتب ولا شهيد" ifadəsi ilə nəsx edildiyi görüşünü qeyd etmişdir [1, c. 2, s. 371-372].

İbn Abbasa görə Əhli-Kitab və sabilərin axirətdə mükafatlandırılacağını ifadə edən Bəqərə 62-ci — **“İman gətirənlərdən (müsəlmanlardan), musavi (yəhudi), isəvi (xristian) və sabilərdən Allaha, axirət gününə (sədaqətlə) inanıb yaxşı iş görənlərin mükafatları Rəbbinin yanındadır. (Qiyamət günü) onların nə bir qorxusu olar, nə də onlar bir qəm-qüssə görürlər”** ayəsi Ali-İmran 85-ci — **“Kim islamdan başqa bir din ardınca gedərsə, (o din) heç vaxt ondan qəbul olunmaz və o şəxs axirətdə zərər çəkənlərdən olar!”** ayəsi ilə nəsx edilmişdir. Şeyx Tusi vaid ehtiva edən bir ayənin nəsxinin əsaslı bir görüş olmadığı qənaətinədir. Çünki nəsx dəyişməsi mümkün olan ayələrdə baş verir [1, c. 1, s. 284].

Şeyx Tusi Ənam 121-ci — **“Üstündə Allahın adı çəkilməmiş heyvanların ətindən yeməyin. Bu, şübhəsiz ki, günahdır. Həqiqətən, şeytanlar öz dostlarına sizinlə mücadilə etmək üçün (çirkin fikirlər və yaramaz əqidələr) təlqin edirlər. Əgər onlara itaət etsəniz, şübhəsiz ki, siz də müşrik olarsınız”** ayəsində Əhli-kitabın kəsdiyi qurbanı yeməyin qadağan olunduğunu, onların Allahın adını qurban kəsdiyi zaman anmaqlarını bildirmişdir. Bu ayə mənsux hesab edilmir. Şeyx Tusi ayədə hər hansı bir şeyin nəsx edildiyini söyləyənin dəlil gətirməsini zəruri hesab etmişdir. Ayədəki “pak nemətlər” deyildikdə müsəlmanların kəsdiyi heyvanlar nəzərdə tutulur. Heyvanın ətinin yeyilməsi üçün bəsmələnin şərt olmadığı görüşü yalnız Şafei məzhəbinə aiddir. əş-Şabi və İbn Sirinə görə ayənin zahirindən başa düşülən “unudularaq yaxud qəsdən bəsmələ çəkilmədən kəsilən heyvanın ətinin haram olmasıdır” [1, c. 4, s. 258].

İbn Sirin, əş-Şabi, Ata və Mücahid demişdir: “Ənam 121-ci ayə muhkəmdir. Unudaraq yaxud qəsdən bəsmələ çəkmədən müsəlman və ya Əhli-Kitab tərəfindən kəsilən hər bir heyvanın əti haramdır. İbn Abbas isə belə söyləmişdir: “Ənam 121-ci ayə boğulmuş və ya başqa yollarla ölmüş heyvanlarının ətinin yeyilməsinin haramlığı barədə enmişdir. Buna görə Maidə 5-ci ayəsi ilə təzad yaratmaz və burada nəsx yoxdur [3, c. 1, s. 56]. İbn Abbasın digər görüşünə görə isə Ənam 121-ci ayə müşriklərin bütələrin adını zikr edərək kəsdiyi heyvanların ətinin yeyilməsinin haramlığı haqqında enmişdir. Burada nəsx yoxdur. Təbəriyə görə də Ənam 121-ci ayə muhkəmdir və ondan nəse nəsx olunmamışdır. Şeyx Tusi də burada nəsxin olmadığını demişdir [1, c. 4, s. 261].

Ayədəki Əhli-Kitabın kəsdiyi qurbanı yemək qadağasının Maidə 5-ci ayədəki **وَلَا يَحِلُّ لَكُمُ أَنْ تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا** ifadəsi ilə nəsx edildiyini irəli sürmüş İkrimə və Həsən əl-Bəsriyə cavab olaraq Şeyx Tusi ayədəki ifadənin taxıl məhsullarına aid olduğunu söyləmişdir. Şeyx Tusinin ifadə etdiyi digər görüşə görə qurban kəsilən zaman Allahın adını anmayan kimsəni ifadə edən Ənam 121-ci ayəyə Əhli-Kitab daxil deyil. Ayədə Əhli-Kitab qeyd edilmədiyi üçün iki ayə arasında nəsx zəruri edəcək heç bir hal yoxdur [1, c. 6, s. 256-257].

Əhli-Kitabla bağlı Ənkəbut 46-cı — **“Kitab əhlinin zülm edənləri (cizyə verməyənləri, sizinlə vuruşmaq istəyənləri) istisna olmaqla, onlarla ən gözəl tərzdə mücadilə edin! Və (onlarla söhbət etdikdə) belə deyin: “Biz həm özümüzə nazil olana (Qurana), həm də sizə nazil olana (Tövrata və İncilə) inanırıq. Bizim də Allahımız, sizin də Allahınız birdir. Biz yalnız ona təslim olanlarıq!”** ayəsinin təfsirində Qətadə ayənin mənsux olduğuna, digər alimlərin ayənin muhkəm olduğuna dair görüşlərini ifadə etdikdən sonra Şeyx Tusi Qətadənin görüşünün dəlil olmadığını Nəhl 125-ci — **“(Ya Rəsulum!) İnsanları hikmətlə, gözəl öyüd-nəsihət ilə Rəbbinin yoluna dəvət et, onlarla ən gözəl surətdə mübahisə et. Həqiqətən, Rəbbin yolundan azanları da, doğru yolda olanları da daha yaxşı tanıyır!”** ayədəki “و جادلهم بالتى هي احسن” ifadəsini nümunə verməklə bildirmişdir [1, c. 8, s. 214].

İslamın ilk vaxtlarında oruç gecəsi qadağan olunmuş cinsi yaxınlıq Bəqərə 187-ci — **“Oruç gecəsi qadınlarınıza yaxınlaşmaq sizə halal edildi. Onlar sizin, siz də onların libasisınız. (Bir-birinizə həddindən artıq yaxınsınız). (Bir-birinizə həddindən artıq yaxınsınız). Allah sizin özünüze pislik (xəyanət) etdiyinizi (yaxud nəfsinizə qarşı zəiflik göstərəcəyinizi) bilib tövbələrinizi qəbul edərək sizi bağışladı; artıq siz onlara yaxınlaşın, Allahın sizə halal etdiyini onlardan istəyin; sübh açılınca, ağ sap qara sapdan fərqləncəyə qədər yeyib için; sonra gecəyə qədər orucunuzu tamamlayın; məscidlərdə ibadətdə (etikafda) olduğunuz zaman onlarla (qadınlarınızla) yaxınlıq etməyin. Bunlar (bu hökmlər) Allahın hədləridir, bunları aşmayın! Allah (insanlara) hökmlərini bu cür bildirir ki, bəlkə, müttəqi olsunlar!** ayəsi ilə nəsx edilmişdir [1, c. 2, s. 133].

Bəqərə 221-ci — **“Allaha şərik qərar verən (Onu inkar edən) qadınlar imana gəlməyincə onlarla evlənməyin! Əlbəttə, Allaha iman gətirmiş bir cariyə, gözəlliyinə heyran olduğunuz bir müşrik bir qadıncan daha yaxşıdır. Həmçinin müşrik kişilər Allaha iman gətirməyə qədər mömin qadınları (onlara) arvadlığa verməyin! Əlbəttə, Allaha iman gətirən bir kölə camalına məftun olduğunuz müşrik bir kişidən daha xeyirlidir. Onlar (müşrik qadınlar və kişilər) sizi Cəhənnəmə çağırdıqları halda, Allah sizi Öz izni ilə Cənnətə, məğfirətə (bağışlanmağa) çağırır və yaxşı düşünüb ibrət almaları üçün insanlara hökmlərini aydınlaşdırır”** ayəsi ilə kafirlərlə evlənmək haram qılınmışdır. Şeyx Tusiyə görə ayə mənsux yaxud təxsis edilmiş deyil. Bütpərəst birisinin bir müsəlmanı günah işləməyə vadar etməsi və eyni halın yəhudi və xristianlar üçün də olmasına görə bütpərəst yaxud Əhli-Kitabla evlilik caiz deyil. Mücahid və ər- Rəbiyə görə ayə ümumilik ifadə etdiyi üçün bütün kafirlərə aiddir. Ancaq Maidə 5-ci — **“...Möminlərin, həmçinin sizdən əvvəl kitab verilmişlərin (yəhudilərin və xaçpərəstlərin) azad və ismətli (özlərini zinadan və nəfslərini haram şeylərdən qoruyan) qadınları mehlərlərini verdiyiniz, namuslu olub zina etmədiyiniz və aşna saxlamadığınız təqdirdə (evlənmək üçün) sizə halaldır...”** ayəsindəki Əhli-Kitabdan olan iffətli qadınlarla evlənmə sərbəstliyi davam etməkdədir və Əhli-Kitab Bəqərə 221-ci ayənin ifadə etdiyin ümuminin xaricindədir [1, c. 2, s. 217-218].

Yekun olaraq qeyd edə bilərik ki, İslam alimləri arasında nasix-mənsux ayələrin sayında ixtilaf olduğu məlum faktdır. Şeyx Tusi *ət-Tibyan* təfsirində nəsx kəlməsini lüğəvi və istilahi mənada işlətməmiş olması nasix-mənsux ayələrin sayını göstərməyimizdə çətinlik yaratmışdır. Araşdırmamıza görə adıçəkilən təfsirdə Şeyx Tusi 6 ayədə nəsx lüğəvi mənada, 119 ayədə isə istilahi mənada istifadə etmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Əbu Cəfər *ət-Tusi. ət-Tibyan fi Təfsiril-Quran*, 10 cildə, Beyrut: Dəru İhyəut-Turasul-Ərəbi, tarixsiz.
2. Əbu İshaq İbrahim bin Məhəmməd *əş-Şatibi. əl-Muvafaqat fi Üsuliş-Şəriyyə*, 4 cildə, Beyrut: Dərul-Məarif, 1960
3. Əbul-Valid Məhəmməd bin Əhməd bin Rüşd. *Bidəyətul-Müctəhid Nihəyətul-Müqtəsidi*. 2 cildə, Beyrut: Dərul-Əfəqil-Cədidə, h. 1331
4. Məhəmməd Əbus-Səid Əfəndi. *İrşədul-Əqlis-Səlim ilə Məzəyəl-Quranil-Kərim*, Dəməşq: Məktəbətul-İrfan, 2001
5. Cəmaləddin Əbul-Fərəc bin Məhəmməd *əl-Cövzi. əl-Musaffə bi Əkfi Əhlir-Rusux min İlmin-Nasix vəl-Mənsux*, 4 cildə, Beyrut: Aləmul-Kutub, 1908
6. İmaduddin Əbul-Fidə bin Kəsir. *Təfsirul-Quranil-Azim*, 4 cildə, Qahirə: Məktəbətul-Ussat, 1968

XÜLASƏ

Məqalədə Əbu Cəfər ət-Tusinin dirayət növündə qələmə aldığı “ət-Tibyan fi Təfsiril-Quran” təfsirinin səciyyəvi xüsusiyyətləri haqqında məlumat verilmiş, “ət-Tibyan” təfsirində nasix-mənsux ayələr barədə irəli sürülmüş hökm və mülahizələrdən bəhs olunmuşdur.

РЕЗЮМЕ

В статье была дана информация об особенностях тафсира "Аль-Тибян фи Тафсирил- Куран", написанной Абу Джафар аль-Туси в натуре дираять, и он был рассмотрен судом и соображения по насих-мансукх стихов в тафсира "Аль - Tibyan ".

RESUME

In the article it was given information about specific features of tafsir “al-Tibyan fi Tafsiril-Kuran” written by Abu Jafar al-Tusi in kind of dirayah, and it was dealt with judgment and considerations on nasikh-mansukh verses in tafsir “al-Tibyan”.

Çapa tövsiyə etdi: akademik V. M. Məmmədəliyev

ENDÜLÜS EDEBİYÂTINDA ZECAL

*Kamran Abdullayev**

Anahtar Kelimeler: Endülüs, Arap Şiiri, Zecal, Muveşşah, İbn Kuzman.

Açar sözlər: Əndəlüs, Ərəb Şeeri, Zəcə, Müvəşşəh, İbn Quzman.

Keywords: Andalusia, Arabic Poetr, Zajal, Muvashah, Ibn Kuzman.

GİRİŞ

Endülüs, sekiz asır boyunca İslâm medeniyetinin tüm ihtişamıyla yaşandığı İber yarımadasına müslümanların verdiği isimdir. Târik b. Ziyâd komutasında müslümanlar Endülüs'ü fethettikten sonra bölgeye çok sayıda Arap ve Berberî halklar yerleşmiştir. Yerli halkları da dikkate aldığımızda, Endülüs'te Latince, İbranice gibi birden fazla dilin konuşulduğu görülmektedir. Bu karışık ortamda –Arapların azınlıkta olmalarına rağmen- özellikle IX. asırdan itibaren Arap dili hem resmî, hem de halkın günlük konuşma dili olmayı başarmıştır.

Endülüs hükümdarlarının ciddi destekleriyle, o zamanki İslâm merkezleri olan Kûfe, Basra ve Bağdat'dan birçok âlim Endülüs'e gelerek buraya yerleşmiş ve çalışmalarına burada devâm etmişlerdir. Bunun yanı sıra Endülüs toprağında da çok sayıda büyük dil âlimi yetişmiş ve etkisini günümüze kadar sürdüren eserler kaleme almışlardır. İbn Hazm'ın *Tavku'l-Hamâme*'si, İbn Abdirabbih'in *el-Ikdu'l-Ferîd* eserleri bunların sadece birkaçıdır. Doğudaki eğitim merkezleriyle Endülüs halkının iletişimi, doğuda yazılan eserlerin Endülüs'e getirilmesi, Endülüs'ten bazı ilim talebelerinin doğuya eğitim için seferler yapması gibi farklı şekillerde devam etmiştir.

Bölgeye yerleşen ilk müslüman Arap fâtipler cihâdla meşgûl olduklarından, bu dönemdeki edebî dil, askerleri motive etmek için kullanılan şiirlerden ve cuma hutbelerinden oluşmaktaydı. Arap edebiyatının Endülüs'te asıl gelişimi X. asırdan itibaren başlamıştır. İlk başlarda kullanılan dil, doğuda kullanılan dilin aynısıydı. Şiirlerde aruz bahirlerine dikkat edilir, Arap dili kurallarına uyulurdu. Ancak daha sonraki dönemlerde bunlara ek olarak muveşşah ve zecal türleri ortaya çıktı. Özellikle zecal türünde dil kuralları dikkate alınmamakta, şiir içerisinde çok sayıda mahallî (Arap dilinin Endülüs lehçesi ve Latince) kelimeler kullanılmaya başlanmıştır. Kullanılan dilin zorluğundan ve o dönemde fasîh olmayan dile rağbetin azlığından dolayı zecal konusunda fazla akademik çalışma yapılmamıştır. Ancak son dönemde Abdulazîz el-Ehvânî ve Muhammed Benşerîfe gibi bazı müellifler Endülüs lehçesi, muveşşah ve zecal konusunda kapsamlı eserler kaleme almışlardır.

* Dr. KTÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim görevlisi, Arap Dili ve Belağatı Bilim Dalı, kabdullah1984@gmail.com

1. Zecel'in Sözlük Anlamı

Zecel kelimesi ıstılah olarak kullanılmadan önce birçok farklı anlamda kullanılmıştır. زجل fiili Arapçada bir şeyi el ile atmak (الرمي) veya itmek anlamındadır. Sözlüklerde زجل fiilinin ilk anlamı olarak 'atamak', 'itmek' manaları verilmektedir. el-Hâlîl b Ahmed zecel fiilini açıklarken şu ifadeyi kullanmaktadır; رَمَيْكَ الشَّيْءَ تَأْخُذُهُ بِيَدِكَ (elinle tuttuğun bir şeyi atman). ¹ زجل fiilinin 'itme' anlamında kullanıldığı bir hadîste şöyle geçmektedir: فَأَخَذَ بِيَدِي فَرَجَلَنِي حَتَّى أَخَذْتُ بِالْعُرْوَةِ (Elimden tuttu ve ipe sarılana kadar beni itti). ² İbn Manzûr bu anlama câhiliyye şiirlerinden bu beyti delil göstermiştir: بِنْتَانَا وَبَاتَتْ رِيَاخُ الْعَوْرِ تَرْجُلُهُ (Biz de geceledik, onu iten Tihâme rüzgarları da). ³

Kelimenin ikinci anlamı 'yüksek ses'dir. Bu anlamda yıldırım çaktığı için buluta Kelimenin ikinci anlamı 'yüksek ses'dir. Bu anlamda yıldırım çaktığı için buluta زجل, şimşekle beraber yağan yağmura زجل, rüzgarın hareket ettirerek ses çıkarmasını sağladığı bitkiye de زجل denilmiştir. ⁴

Kelimenin üçüncü ve ıstılah anlamında kullanılmasına asıl teşkil eden üçüncü anlamı ise 'güvercin sesi' ve 'teğannî şeklinde insan sesi'dir. Hadîste şöyle geçmektedir: نَزَلَتْ سُورَةُ الْأَنْعَامِ وَمَعَهَا مَوْكِبٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ سَدَّ مَا بَيْنَ الْخَافِقَيْنِ لَهُمْ رَجَلٌ بِالشَّيْبِ (En'âm sûresi, beraberinde doğuyu ve batıyı dolduracak kadar çok (Allah'ı) tesbîh ile terennüm eden melekler olduğu halde bana indi). ⁵ Kelime daha sonra 'raksetmek' ve 'şarkı söylemek' anlamları ağırlık kazanmıştır.

2. İstılah olarak Zecel

Zecel Endülüs'te geliştirilen, Arapça gramer kurallarına uymayıp mahallî telaffuz ve kullanımları esas alan halk şiiri türünün adıdır. Yani muveşşah ile zecel arasındaki en büyük fark, zecellerde irab kurallarına uyulmamasıdır. İbn Haldûn'un yaptığı tarife göre, Endülüs'te müveşşah türü şiir yaygınlaşınca gramer kurallarından haberdar olmayan halk bundan etkilenerek zecel söylemeye başlamıştır. Zecel şairine zeccâl denir. Halk müveşşahlarına zecel isminin verilmesinin sebebi, güftelerinin kolayca bestelenebilmesinin yanında vezninin raks hareketlerine uygun olmasıdır. ⁶

Zeceller müveşşah türünde olduğu gibi "matla" veya "mezhep" denilen beyitle başlar. Matla'ları meydana getiren mısralara "gusn", ardından gelen mısralardan oluşan kıtalara "devir" adı verilir. Devri teşkil eden her mısra "sımt" denilen birkaç cüzden oluşur. Her devir "kuf" (tekili kifle) tabir edilen mısralarla son bulur. Bir kafenin her bir cüzüne de gusn denir. Devir ve onu takip eden kafleden bir beyit

¹ el-Hâlîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Mehdi Maḥzûmî/Dr. İbrahim el-Sâmerrâî, (Dâru Mektebeti'l-Hilâl, tsz), IV/67.

² Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, thk. Hasen Abdulmunim Şelebî, (Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1421/2001) VII/107

³ Cemâleddîn b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Dâru Sâdir, Beyrut, 1414/1994), XI/301.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI/302.

⁵ Ebû Bekr el-Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, thk. Abdulalî Abdulhamîd Hâmid, (Mektebetu'r-Ruşd, Hindistan, 1423/2003), IV/79.

⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed Derviş, (Dâru Ya'rib, Dimeşk, 1425/2004), II/433; Musa Yıldız, "Zecel", (*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA), XXXIV/176.

ortaya çıkar. Zeceller genellikle “harce” (çıkış) diye anılan matlân kafiyesiyle aynı olan kafiyeyle sona erer. Yazılış itibariyle muveşşahlara çok benzediği için bazı araştırmacılar zeceler ‘melhûn muveşşah’ da demişlerdir.⁷

3. Zecel’in Ortaya Çıkışı

Zecel’in bir şiir çeşidi olarak ortaya çıkışıyla ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı araştırmacılara göre zecel ile muveşşah aynı dönemde ortaya çıkmış, muveşşah dil kurallarına uyan şiir türünün ismi olmuş, zecel ise bu kurallara uymayan şiirlere denilmiştir. Zecelin ortaya çıkışıyla ilgili bilgiler veren ilk kaynak Safiyyuddîn el-Hillî’dir (v. 749/1348). Müellif *el-Âtilu’l-Hâlî ve’l-Murahhasu’l-Ğâlî* isimli eserinde zecel türünün ortaya çıkışıyla ilgili şunları söylemektedir; İlk defa zecel yazanın kim olduğu konusunda ihtilaf vardır. İlk zecel yazanın İbn Ğurle, Yahluf b. Râşid veya Mudğallis olduğu söylenmiştir.⁸

Bu konuda görüş beyân eden İbn Hicce el-Hamevî (v. 837/1433), zecelin ilk defa kimin tarafından yazıldığı ile ilgili şunları zikretmektedir; İlk defa zecel yazanın İbn Ğurle olduğu söylenmiştir. O, bunu (zeceli) muveşşahlardan çıkarmıştır. Çünkü muveşşahların matlâ, ğusnu ve harcı olduğu gibi, aynısı zecelde de vardır. Aralarındaki tek fark, muveşşahın irablı oluşu, zecelin ise melhûn oluşudur. Yine Yahluf b. Râşid’in İbn Kuzmân’dan önce zecel’in imâmı olduğu söylenmiştir.⁹

Bu iki kaynak hâricinde Endülü’s’te zecelin ortaya çıkışıyla ilgili elimize her hangi bir kaynak bulunmamaktadır. İbnu’l-Debbâğ el-Endülü’sî isimli bir yazarın *Milhu’z-Zeccâlîn* isimli bir eser kaleme almışsa da bu eser günümüze kadar ulaşmamıştır.¹⁰

Zecel’in ortaya çıkışıyla ilgili yukarda bahsedilen bilgilere dönecek olursak, bu bilgiler çoğu araştırmacı tarafından kabul görmemiştir. Çünkü hem İbn Ğurle, hem de Yahluf b. Râşid, Endülü’s’te zecel alanında en meşhur şair olan Ebû Bekr İbn Kuzmân’dan (v. 555/1160) sonraki dönemde yaşamışlardır. İbn Kuzmân kendisinden önce zecel yazan şairlerden bahsetmiş, ancak sadece Şeyh Ahtal b. Numâra’nın ismini vererek onu çok beyendiğini ifâde etmiştir. Onun haricindeki zecel yazarlarına eleştirel bir bakış açısıyla bakmış ve halkın onları çok fazla yücelttiğini belirtmiştir.¹¹

Her ne kadar zecel türünde kendisinden daha önce şiir yazanlar olsa da bu türün Endülü’s’teki en ünlü şair Ebû Bekr b. Kuzmân’dır. Zecelin incelik, zerafet ve sanatsal bakımdan gelişmesinde İbn Kuzmân’ın ayrı bir yeri vardır. İbn Kuzmân, kendisinden

⁷ Hüdâ et-Temîmî, *el-Edebu’l-Arabi Abra’l-’Usûr*, (Dâru’s-Sâkî, Beyrut, Lübnan, 2015), s. 184; Yıldız, “Zecel”, XXXIV/177; Muhammed Abbâse, *el-Muveşşahât ve’l-Ezcâlu’l-Endülüsiyye ve eseruhe fi şî’ri Trubâdor*, (Dâru Ummi’l-Kitâb, Cezayir, 1433/2012), s. 106.

⁸ Safiyyuddîn el-Hillî, *el-Âtilu’l-Hâlî ve’l-Murahhasu’l-Ğâlî*, (nşr. Hüseyin Nassâr, Kahire 1981), s. 16.

⁹ İbn Hicce el-Hamevî, *Bulûġu’l-emel fi fenni’z-zecel*, (nşr. Rızâ Muhsin el-Kureysî), Dimaşk 1394/1974), s. 52.

¹⁰ Abbâse, *el-Muveşşahât ve’l-Ezcâl*, s. 106.

¹¹ Ebû Bekr İbn Kuzmân, *Todo Ben Quzman*, (Garcia Gomes, Madrid, 1972), s. 2.

önceki dönemde daha çok halk arasında dolaşan zecel türü şiirleri yazıya dökmüş ve bu türün belli kurallarını koymuştur. Bu yüzden kendisine 'zecel söyleyenlerin imâmı' lakabı verilmiştir. İbn Kuzmân hakkında Lisânuddîn İbnü'l-Hatîb şunları söylemektedir; İbn Kuzmân edebîyat, zerâfet ve şöhret bakımından zamanının yeganesidir, girmeye başkalarının cesaret edemediği zecel yollarına girmiş ve bu yollar kendisine açılmıştır. Bu konuda öyle bir konuma ulaşmıştır ki, Allah başkalarını oraya ulaştırmaktan menetmiştir. O Allahın bir mucizesi ve hüccet-i bâliğasıdır.¹²

İbn Kuzmân'ın zecel konusunda ilk dîvânı kaleme almasından sonra, kendisinden önce sözlü olarak ortalıkta dolaşan zeceller yazılı hale getirilmeye başlandı. Zecel türünde yazılan eserler hep İbn Kuzmân'dan sonraki dönemlere aittir ki bunların da sayısı çok fazla değildir.

İbn Kuzmân'ın bu şekilde övülmesi hiç te boşuna değildir. Çünkü zecel konusunda ilk dîvân kaleme alan İbn Kuzmân'dır. Ondan önce zecel konusunda dîvân yazmak pek alışık bir iş değildi. Dolayısıyla zecel ismi İbn Kuzmân'ın adıyla beraber anılır hale gelmiştir. Günümüze kadar ulaşmayı başaran zecellerin çoğunun müellifi de yine odur.

4. Meşhur Zecel Şâirleri (رِجَالُونَ)

4.1. İbn Kuzmân (ابن قزمان)

İsmi Ebû Bekr Muhammed b. İsâ b. Abdulmelik b. Kuzmân el-Kurtubî'dir. Kendisi gibi şâir olan, aynı zamanda Mulûku't-Tavâif döneminde vezirlik yapmış amcası Ebû Bekr Muhammed b. Abdulmelik ile karıştırılmaması için 'el-Asğar' lakabı verilmiştir. 479/1086 yılında Kurtuba'da zengin bir ailede dünyaya göz açan İbn Kuzmân, ömrünün büyük kısmını Murâbit'lar döneminde, son 10-15 yılını ise Mulûku't-Tavâif döneminde geçirmiştir. Murâbit emirlerinden Yusuf b. Tafşin (489/1096) Endülüs'te saray şâirlerinin lüks yaşantılarına son vermiş, bu yüzden İbn Kuzmân maddi destek aramak için Endülüs'ün farklı şehirlerini dolaşmağa mecbur kalmıştır. Uygunsuz yaşayış tarzı, içki ve şehvete olan düşkünlüğünden dolayı dinsizlikle suçlanmış, hatta tutuklanarak ölüme mahkûm edilmiştir. Ölüm hükmünün uygulanmasından kendisini Murâbit Devletinin ileri gelenlerinden Muhammed b. Sîrîn kurtarmıştır. İbn Kuzmân hayatının son yıllarını Endülüs'ün isyan ve savaşlarla dolu karmaşık bir dönemi içerisinde geçirdi. Hâmisi ve Kurtuba Başkadısı Ebû Ca'fer Hamdîn'in öldürülmesinden sonra İbn Kuzmân'ın durumu daha da kötüleşti. 555/1160 senesinde İbn Merdenîş'in Kurtuba'yı muhasara ettiği sırada sefâlet içerisinde öldü.¹³

Daha önce de bahsedildiği gibi, zecel söyleyenlerin imamı olarak kabul edilen İbn Kuzmân'ın zecellerinden çok az bir kısmı günümüze ulaşmayı başarmıştır.

¹² Fevzi Sad İsâ, *el-Muveşşehât ve'l-Ezcalu'l-Endülüsiyye fî Asri'l-Muvahhidîn*, (Dâru'l-Marifeti'l-Câmiyye, İskenderiye, Mısır, 1990) s. 140; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012), s. 281.

¹³ Salâhuddîn Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, thk. Ahmed Arnavut-Türki Mustafa, (Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, 1420/2000), IV/211-212; Hayruddîn Zirikli, *el-A'lâm*, (Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, 2002), VI/322; M. Faruk Toprak, 'İbn Kuzmân', *TDV*, XX/154-155.

Endülüs'ten daha çok Bağdat'ta okunduğu söylenen İbn Kuzmân'ın dîvânını ilk defa David Gunzburg 1896 yılında Berlin'de yayınlamıştır. Daha sonraki dönemlerde Emilia Garcia Gomez ve Federico Corriente dîvânı tekrar bastırmıştır. Şu anda elimizde bulunan dîvânda farklı yerlerden tespit edilerek toplanan 193 zecel bulunmaktadır. Bu dîvân sadece bir nüsha ve farklı müelliflerin eserlerinde İbn Kuzmân'a ait olduğunu söyledikleri yerlerden toplanarak hazırlanmıştır. Sadece şiir yönüyle değil, yaşadığı asrın olayları hakkında ve o günkü Endülüs lehçesi hakkında zecellerde çok önemli bilgiler bulunmaktadır. Bu zecellerin araştırılması ve açıklanması için Arap ülkelerinde Abdulaziz el-Ehvânî, Abbas Cerrârî, Muhammed Benşerîfe Abdulhamîd Hâciyât gibi âlimler araştırmalar yapmışlardır.¹⁴

Zecellerinde tabiat, güzellik, kadın, içki, çok az sayıda dînî konulara deyinen İbn Kuzmân, genellikle Kurtuba lehçesi kullanmıştır. Yabancı kelimeler kullanmakla beraber bunlar zecelleri anlamamıza engel olacak derecede fazla değildir. Burada İbn Kuzmân'a ait bazı zecellerden örnek göstermek istiyoruz;

فني و لا نتركوا
ونمشي في مسلوكا
اني لنهوي ركو
ب الجحوش

Bu benim metodum, onu terketmiyoruz, aynı yol üzere yürüyoruz, vahşi öküzlere binmeği arzuluyoruz.

قزمان بلا ادعا
كم فضل نحوي سعا
إني لجمع المعاء
ني نحوش

İddiasız Kuzmân, nice fazîlet bana doğru koşar, ama ben mânâlar toplarım.¹⁵

Fakihleri sevmeyen, onların da kendisini sevmediğini bilen İbn Kuzmân bir zecelinde fakîhin ona 'tövbe et' demesine cevâp olarak şunları söyler;

تدر أش قال لي الفقي تب
ان ذا فضولي أحمق
كف نتوب والروض زاهر
والنسيم كالمسك يعبق

Biliyor musun fakîhin bana ne dediğini? Tövbe et diyor. Şu adam gereksiz ve ahmaktır. Bahçe çiçek açmışken ve meltem misk gibi kokarken ben nasıl tövbe edeyim?¹⁶

¹⁴ Toprak, 'İbn Kuzmân', XX/155; Abbâse, *el-Muveşşehât ve 'l-Ezcâl*, s. 239; İzzuddîn el-Medenî, *İbn Kuzmân, Şahsiyye Şiriyye Târihiyye*, (Mecelletu Dirâsât Endülüsiyye, sayı 17, (95-97), Tunus, 1997), s. 95-96.

¹⁵ Şemsuddîn Muhammed b. Hasan en-Nevâcî, '*Ukudu 'l-Leâl fi 'l-Muveşşahât ve 'l-Ezcâl*, thk. Ahmed Muhammed Ata, (Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 1420/1999), s. 370.

¹⁶ Ali b. Saîd, *el-Mağrib fi Hulâ 'l-Mağrib*, thk. Şevki Dayf, (Dâru'l-Maârif, Kahire, 1964), I/100.

4.2. Ebû Abdillâh Ahmed b. el-Hâc Mudğallis

Kaynaklarda hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Mudğallis veya Medğallis lakaplarıyla bilinmiştir. Muvahhidler döneminde yaşadığı ve 554/1160 senesinde vefât ettiği belirtilmiştir. İbn Kuzmân'ın arkadaşı olduğu ve Endülüs halkının kendilerine 'İbn Kuzmân, Mütenebbî, Mudğallis ise Ebû Temmâm mesâbesindedir, İbn Kuzmân mânâya, Mudğallis ise lafızlara önem verir' dedikleri kaynaklarda zikredilmiştir. Mudğallis'e ait bazı zecelleri Safiyyuddîn el-Hillî, *el-Âtilu'l-Hâlî ve'l-Murahhasu'l-Ğâlî* eserinde rivâyet etmektedir.¹⁷

El-Hillî'nin rivâyet ettiği ve Mudğallis'e ait olduğunu söylediği zecellerden birisi şöyle başlamaktadır;

ثلاث أشياء فالبساتين ليس تُجَدُّ في كل موضع
النسيم والخضر والطير شم وانتزه واسمع
قم ترى النسيم يولول والطير على تغرد

Üç şey vardır ki, sadece bostanlarda değil her yerde bulunur.

Meltem, yeşillik ve kuşlar. Kokla, dinlen ve dinle.

Kalk, meltemin nasıl estiğini ve kuşların şarkı söylediğini gör.¹⁸

4.3. İbn Sehl el-İşbîlî

Tam ismi Ebû İshâk İbrahim b. Sehl el-İsrâîlî el-İşbîlî'dir. Soy isminden de görüldüğü gibi yahudi olan şair daha sonra müslüman olmuştur. Müslüman olduktan sonra el-İslâmî el-İşbîlî ismiyle tanınmıştır. 607-609/1210-1212 yıllarında doğduğu tahmin edilmektedir. İşbiliyye'de yahudi bir ailede doğan İbn Sehl, Arapçayı Ebû Ali eş-Şevlî'nin (v. 645/1247) ve Ebu'l-Hasan ed-Debbâc'dan (v. 646/1248) ve Ebû İshâk el-Ğâfîkî el-İşbîlî'den (v. 716/1316) öğrenmiştir. İbn Sehl'in yaşadığı dönem Muvahhidûn ve Hafsiyyûn devletlerinin çatışma halinde oldukları çalkantılı bir dönemdi. İlk dönemlerde İbn Sehl, Muvahhidîn sarayında kâtib olarak çalışmış, daha sonra İşbiliyye'nin hristiyanlar tarafından işgal edilmesinden sonra Mağrip'te bulunan Sebte şehrine göçtü. Burada Sebte valisi Ebû Ali Hasan b. Halâs'ın kâtibi oldu. Vali tarafından Hafsî hükümdarı I. Ebû Abdillâh el-Mustansır Billâh'a mektub ve hediye götürmek üzere Tunus'a gönderildiği sırada, gemi fırtınaya yakalanıp batınca boğularak öldü.¹⁹

İbn Sehl'in gerçekten müslüman olup olmadığı konusu çokça tartışılmıştır. Bunun sebebi Musa isimli bir gence yazdığı şiirler, eğlence ve içkiyle dolu yaşam tarzıdır. Kendisine; Söзде müslüman mısın yoksa gerçekten müslüman mısın? sorusu yöneltince şu cevabı vermiştir; İnsanlar için zâhir olan, Allah için ise gizli olan

¹⁷ Fevzi Saîd, *el-Muveşşehât ve'l-Ezcâl*, s. 142; Abbâse, *el-Muveşşehât ve'l-Ezcâl*, s. 243.

¹⁸ İbn Saîd, *el-Mağrib*, II/220.

¹⁹ Zirikli, *el-Alâm*, I/42-43; Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, (Mektebetu'n-Nahda el-Misriyye, 1999), s. 184; Luey Halîl, 'İbn Sehl el-İşbîlî', (el-Mevsûatu'l-Arabiyye, Dimeşk, 2005), XI/199; İhsân Abbas, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Edeb ve't-Târih*, (Dâru'l-Ğarb, Beyrut, 2000), III/170-172; İbrahim Sarmış, 'İbn Sehl', *TDV*, XX/312.

önemlidir. Yine Musa adlı gence olan aşkıdan vazgeçmesini şu beyitlerle ifâde etmiştir:

تركت هوى موسى لحب محمد ولو لا هدى الرحمن ما كنت أهدى
وما عن قلى منى تركت و انما شريعة موسى عطلت بمحمد

Muhammed'e olan aşkımdan dolayı, Musa'ya olan sevgimi terkettim, Rahmân hidâyet etmeseydi, hidâyete eremezdim. Bu terkedişim zorla (nefretle) değil, bilâkis Muhammed'in şeriatı, Musa'nın şeriatını geçersiz kılmıştır.²⁰

İbn Sehl, zecel şairi olmasının yanısıra hem muveşşah, hem de gazeller yazmıştır. Dîvânında bulunan şiirleri de genellikle gazellerden oluşmaktadır. Müellifin 'Ruhum' isimli bir şiiri şöyledir:

روحي فدا موسى، و إن لم تبق لي
الحاظه نفسا بها أفديه
تهدي الي دين الصباء لحسنه
اي يضل بهن من يهديه
فعلت فعال عصا الكليم لحاظه
بمصدق دعواه لا يعصيه

Benim olmasa da, ruhum Musa'ya fedâ olsun, onun bakışlarına gönlümü feda ederim. Güzellüğünden dolayı Sâbiî'lerin dînine davet ediyorsun, onlarla hidâyete ereni saptırıyor. Bakışlarıyla Kelîmullâh'ın asâsının yaptığını yapıyorsun, dâvetine karşı çıkmayıp kabûl edene.²¹

SONUÇ

Endülü's'te ortaya çıkarak diğer Arap dilli ülkelere yayılan zecel, şifâhî halk edebiyatının bir ürünüdür. İbn Kuzmân'la beraber bu şiir türü yazıya geçirilmiş ve yaygınlaşmıştır. Zeceller özelde Endülü's lehçesini, genelde ise Endülü's halkının göç ettiği Kuzey Afrika'da konuşulan Arap lehçelerini anlamada önemli bir kaynaktır. Bunun yanı sıra, Endülü's'te günlük hayatı ve siyasi gelişmeleri anlatmada önemli birer tarihi vesikalardır.

İçerik itibarıyla Arap dilinin imla kurallarına uymaması ve Endülü's halkının kullandığı mahalli kelimeler, yine bölgenin Arap olmayan halklarının dillerinden geçen kelimelerin kullanılması, zecellerin en bariz özelliklerindendir. Tüm bu zorluklara rağmen zecellerde kullanılan dil anlaşılacak düzeyde değildir. Endülü's halk edebiyatının anlaşılması konusunda yapılmış bu küçük çalışmanın kusurlarının, yeni bir konu olması hasebiyle hoş görülmesini temenni ediyoruz.

²⁰ İbn Sehl el-İşbîlî, *Dîvân*, thk. Yusrâ Abdülğânî Abdullah, (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003), s. 9; Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, III/184.

²¹ el-İşbîlî, *Dîvân*, s. 88-89.

KAYNAKLAR

- Abbas, İhsân, *Buhûs ve Dirâsât fî 'l-Edeb ve 't-Târîh*, Dâru 'l-Ğarb, Beyrut, 2000.
- Abbâse, Muhammed, *el-Muveşşahât ve 'l-Ezcâlu 'l-Endülüsiyye ve eseruhe fî şî 'ri Trubâdor*, Dâru Umî 'l-Kitâb, Cezayir, 1433/2012.
- Ali b. Saîd, *el-Mağrib fî Hulâ 'l-Mağrib*, thk. Şevki Dayf, Dâru 'l-Maârif, Kahire, 1964.
- Beyhakî, Ebû Bekr, *Şuabu 'l-Îmân*, thk. Abdulali Abdulhamîd Hâmid, Mektebetu'r-Ruşd, Hindistan, 1423/2003.
- Cemâleddîn b. Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1414/1994.
- Emîn, Ahmed, *Zuhru 'l-İslâm*, Mektebetu'n-Nahda el-Mısıriyye, 1999.
- Ferâhîdî, el-Ĥalîl b. Ahmed, *Kitabu 'l-Ayn*, thk. Mehdi Mağzûmî/Dr. İbrahim el-Sâmerrâî, Dâru Mektebeti 'l-Hilâl, tsz.
- Halîl, Luey, 'İbn Sehl el-İşbîlî', XI/199, *el-Mevsûatu 'l-Arabiyye*, Dimeşk, 2005.
- Hamevî, İbn Hicce, *Bulûğu 'l-emel fî fenni 'z-zecel*, (nşr. Rızâ Muhsin el-Kureysî), Dımaşk 1394/1974.
- Hillî, Safiyyuddîn, *el-Âtilu 'l-Hâlî ve 'l-Murahhasu 'l-Ğâlî*, (nşr. Hüseyin Nassâr), Kahire 1981.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed Derviş, Dâru Ya'rib, Dimeşk, 1425/2004.
- İbn Kuzmân, Ebû Bekr, *Todo Ben Quzman*, Garcia Gomes, Madrid, 1972.
- İbn Sehl el-İşbîlî, *Dîvân*, thk. Yusrâ Abdulġanî Abdullah, Dâru 'l-Kutubi 'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.
- İsâ, Fevzi Sad, *el-Muveşşehât ve 'l-Ezcâlu 'l-Endülüsiyye fî Asri 'l-Muvahhidîn*, Dâru 'l-Marifeti 'l-Câmiyye, İskenderiye, Mısır, 1990.
- Medenî, İzzuddîn, *İbn Kuzmân, Şahsiyye Şiriyye Târihiyye*, s. 95-96, Mecelletu Dirâsât Endülüsiyye, sayı 17 (95-97), Tunus, 1997.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sunenu 'l-Kubrâ*, thk. Hasen Abdulmunim Şelebî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1421/2001.
- Nevâcî, Şemsuddîn Muhammed b. Hasan, *'Ukudu 'l-Leâl fî 'l-Muveşşahât ve 'l-Ezcâl*, thk. Ahmed Muhammed Ata, Mektebetu 'l-Âdâb, Kahire, 1420/1999.
- Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012.
- Safedî, Salâhuddîn Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi 'l-Vefayât*, thk. Ahmed Arnavut-Türki Mustafa, Dâru İhyâi 't-Turâs, Beyrut, 1420/2000.
- Sarmış, İbrahim, 'İbn Sehl', *TDV*, XX/312.
- Temîmî, Hüdâ, *el-Edebu 'l-Arabi Abra 'l-'Usûr*, Dâru's-Sâkî, Beyrut, Lübnan. 2015.
- Toprak, M. Faruk, 'İbn Kuzmân', *TDV*, XX/154-155.
- Yıldız, Musa, "Zecel", XXXIV/176, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (DİA).
- Zirikli, Hayruddîn, *el-A 'lâm*, Dâru 'l-İlm lil-Melâyîn, 2002.

ÖZET

EndülüS edebî mühitinde ortaya çıkmış ve digər Arapdilli ölkelerde yayılmış bir şiir türü olan zecel, halk lehçesinde yazılmakta və şarkılarda istifadə edilməkdə idi. Zecel'i digər şiirlərdən ayıran temel özelliği, aslının Arap şiiri olmasına rağmen bu dilde yazılan genel şiir kurallarına uymaması ve EndülüS'te kullanılan Arapçanın yanı sıra digər dillərdən də kelimələr barındırmasıdır. Kullanılan dilin zorluğu, bu alanda çalışmaları az olmasının en büyük nedenidir.

XÜLASƏ

ƏndəlüS ədəbi mühitində ortaya çıxmış və digər Ərəbdilli ölkələrdə yayılmış bir şeər növü olan zəcəl, xalq ləhcəsində yazılmaqda və musiqilərdə istifadə edilməkdə idi. Zəcəli digər şeərlərdən ayıran ən böyük özəlliyi, əslinin Ərəb şeəri olmasına baxmayaraq bu dildə yazılan şeər qaydalarına tabe olmaması və Əndəlüsdə istifadə edilən Ərəbcə ilə birlikdə, digər dillərdən də kəlimələrdən istifadə edilməsidir. İstifadə edilən dilin çətinliyi, bu sahədə araşdırmaların az olmasının ən böyük səbəbidir.

SUMMARY

Andalucian literature surroundings and other Arabi language countries has spread one of the poem types Zajal was written in national dialects and was being used in the songs. Zajal, the main feature that distinguishes from other poems and despite of origin arabic poem which was written in arabic language it does not follow the general poem rules and beside used Andalus Arabic language as well as host other language words. The difficulty of the language used shows the basic cause of this area there is short sutudies.

MONTESSORİ YAKLAŞIMININ İSLAM EĞİTİM İLKELERİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ¹

Lamiya Mustafayeva²

Anahtar Sözcükler: İslam eğitim tarihi, Montessori yaklaşımı, bütüncül eğitim, kozmik eğitim, insan evren ilişkisi.

Key Words: *Story of Islamic Education, Montessori's Approach, Holistic Education, Cosmic Education, Humanand Cosmic Relationship.*

Montessori Yaklaşımı

Çocuk eğitimi konusundaki düşünce ve uygulamalarıyla eğitimde yeni bir bakış ve yaklaşım olarak kabul edilen Montessori yaklaşımı, 20. Yüzyılın başlarında pedagojide öne çıkan “çocuktan hareket” akımının önemli temsilcilerinden olan Maria Montessori tarafından geliştirilmiştir.

1870 yılında İtalya’da dünyaya gelen Montessori, 1892 yılında Tıp Fakültesine kayıt yaptırarak İtalya’nın ilk kadın öğrencisi, 1896 yılında mezun olduğunda ilk kadın doktoru unvanını almıştır. ³ 1898 yılında Roma Üniversitesi Psikiyatri kliniğinde zihinsel engelli çocuklarla çalışmıştır. Aynı yıl gerçekleştirilen Turin Kongresi’nde kendi gözlemlerine dayanarak “Zihinsel engelli çocukların problemlerinin tıbbi değil, eğitimle ilgili olduğu düşüncesini dile getirmiş”,⁴ 1899 yılında zihinsel engelli çocukların eğitimi konusunda halkı bilgilendirmek için bir dizi konferanslar hayata geçirmiştir. 50 yıllık çalışma hayatı boyunca, eğitim alanında birçok eser ortaya koymuştur.

Montessori bir bilim insanı olarak antropoloji, tıp, pedagoji v. s. gibi farklı disiplinlerden yararlanarak çocuklarla ilgili bilimsel gözlemler yapmıştır. Oluşturduğu metodunun temellerini, zihinsel engelli çocukların eğitimle tedavi edileceği düşüncesiyle atmış ve onlar üzerinde uyguladığı yöntemlerin başarı ile sonuçlandığını görünce bu yöntemin tüm çocuklara da uygulanabileceği kanaatine varmıştır. Kısaca tanımlamak gerekirse Montessori yaklaşımı için “bebeklikten yetişkinliğe kadar olan süreci kapsayan, sadece ve sadece çocuğun gelişim ve gereksinimlerini göz önünde bulunduran bir eğitim yaklaşımıdır” denilebilir.

¹ Bu makale 08-10 Ekim 2015 tarihinde Nevşehir’de gerçekleştirilen III. Uluslararası İlkokul Eğitimi Konferansında bildiri olarak sunulmuştur.

² Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi

³ Gerald Lee Gutek, *The Montessori Method*, Rowman & Littlefield Publishers, U.S.A, 2004, p. 1.

⁴ E. M. Standing, *Maria Montessori Her Life and Work*, Fresno, Colifornia, 1957, p. 9-10.

“Çocuğu çalıştım. Çocuğun bana verdiklerini aldım ve onları ifade ettim. İşte Montessori yöntemi budur”⁵ diyen Montessori, metodunu çocuğu gözlemleyerek oluşturmuş, eğitimde özgürlüğün ve düzenin nasıl bütünleştiğini otaya koymuştur. Montessori eğitimi hayata ve insanlığa sunulmuş bir yardım, ayrıca insanın içindeki gizil potansiyeli ortaya çıkarmaya yarayan bir süreç olarak tanımlanmaktadır. ⁶Bu yaklaşıma göre eğitim, insan potansiyelinin serbest bırakılmasını isteyen bir rol olmalı, yaşama yardım vizyonunu sunmalı ve esnekliğiyle tüm çocukların bireyselliğini göz önünde bulundurarak onların serbestçe ve sağlıklı bir şekilde büyümesine rehber olmalıdır. ⁷Ona göre eğitimin tek amacı, çocuğun kendisini keşfetmesi ve özgürleştirmesidir. Bu gerçeklerden hareketle Montessori yaklaşımının dört temel unsurdan oluştuğunu söyleyebiliriz.

Kendi başıma yapmama yardım et

Her canlı varlığın kendine özgü bir gelişim planı vardır

Ortam çocuğun yoğunlaşmasına (odaklanma) elverişli olmalıdır

Çocuğun gelişim evreleri “hassas” dönemden oluşmaktadır.

İslam Eğitim Sistemi

İslam eğitimi Kur'an'ın indirilmesiyle birlikte başlamaktadır. İlk emri “oku” olan İslam dini Alak suresinin ilk beş ayetiyle insanı okumaya, yazmaya, bilgi edinmeye ve nasıl yaratıldığını düşünmeye sevk etmiştir. İslam eğitimi sadece bu beş ayetle sınırlı kalmamış, zamanla indirilen ayetler ve ortaya çıkan hadisler İslam eğitim sisteminin şekillenmesini sağlamıştır. “*Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak akıl sahipleri öğüt alır*”⁸ ayeti de eğitimin bireyi olgunlaştırdığına, onun sağlam fikir yürütmesi ve düşünmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde çeşitli şekillerde yaygınlaşmaya başlayan İslam eğitimi medreselerden önce evlerde, camilerde, kitapçı dükkânlarında, ulema evlerinde ve badilerde sahalarda gerçekleştirilmiştir. Medreselerin kurulmasıyla birlikte örgün eğitim şeklini alan İslam eğitimi önemli bir sistem haline gelmiştir.

İslam eğitim sistemi İslam'ın insan anlayışını temel almakta, iyi bir vatandaş olmaktan ziyade kâmil insan olmayı yansıtmaya çalışmaktadır. Temel hedefi kâmil insan yetiştirmek olan İslam eğitim sisteminin esasını oluşturan Kur'an ve hadislerde eğitimin 3 temel (bilgi, duygu ve amel) öğeden oluştuğu gözlemlenmektedir. Şems suresinin 7-9. ayetlerinde, eğitim ve öğretimde insan psikolojisi ve onun biyolojik özelliklerini bilmenin gerektiği ancak insan fıtratına uygun bir eğitim sayesinde kişinin kötülüklerden uzak, iyilikle donatılmış bir yapıya sahip olacağı ifade

⁵ Turgay Keskin, *Montessori Yöntemiyle Kendine Güvenen Çocuk Nasıl Yetiştirilir*, Tutku Yayınevi, Ankara, 2015, s. 73.

⁶ Cheryl Ferreira, “Montessori Education”, *Uluslararası Alternatif Eğitim Sempozyumu: Darphane-i Amire*, ed., Muhsin Hesapçıoğlu, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2008, s. 22.

⁷ www.montessori.org.au

⁸ Zümer, 39/9.

edilmiştir. ⁹Yani insanın fitratında iyilik ve kötülük bir arada mevcuttur. İslam insanda var olan dürtüleri,diğer bir deyişle, nefsin arzularını yok etmeyi değil,onları iyiye yönlendirmeyi istemektedir ki bu da bir eğitim faaliyeti olarak İslam eğitiminin esasını teşkil etmektedir.

Modern eğitim sisteminde öğrenme alanı olarak bilinen bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor (beceri) alanları İslam eğitiminde teori-pratik bütünlüğünün sağlanması şeklinde değerlendirilmektedir. İslami tabirle “bildiği ile amel etmenin” İslam eğitiminin temel hedefi olduğu, yani kâmil insan yetiştireceksek onu her yönüyle zihin, duyu ve davranışlarıyla ele almamız gerektiği göz ardı edilmemelidir. ¹⁰

Kısaca belirtmek gerekirse İslam düşüncesinde ideal insan tasavvurunu, insanın mahiyet ve yüceliğini açıklamak için kullanılan kâmil insan modeli yetiştirmek İslam eğitiminin esasını teşkil etmektedir. Akıl, beden ve ruhtan meydana gelen insanın eğitiminde bu alanlardan her hangi birinin ihmal edilmesi onu doğru bir şekilde anlamayı ve tanımayı engelleyecektir. ¹¹

Montessori Yaklaşımının İslam Eğitim İlkeleri Açısından Değerlendirilmesi

Hem Montessori eğitim sisteminde, hem de İslam eğitim sisteminde insan faktörü önemli yer tutmaktadır. Her iki yaklaşım da insana insan olarak yaklaşmakta, her insanın eğitim-öğretim hakkına sahip olduğunu savunmaktadır. Eğitimin erkeklerle birlikte kadınların da hakkı olduğu düşüncesini savunan Montessori, kadınların eğitilmesi konusunda büyük çaba sarf etmiştir. “İlim öğrenmenin hem kadınlara hem de erkeklere farz olduğunu”¹²beyan eden İslam dini zengin-fakir, kız-erkekayrımıyapmamış, gücü yeten aileler çocuklarını kendi imkânlarıyla okuturken fakir, yoksul, yetim çocuklar için de parasız eğitim imkânı sağlamıştır. Yapılan araştırmalarda İslam Peygamberinin İslam’ın esaslarını öğretirken kadın ve erkek ayırım yaptığına dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Kur’an’ın indirilmeye başlamasıyla birlikte Peygamber kendisine inen ayetleri erkeklerden oluşan bir topluluğa anlatması üzerine kadınların da “Ey Allah’ın Resûlü, erkekler sizi dinleyip sizden istifade etme konusunda bizi geçtiler. Bize de müstakil bir gün ayırsanız!”¹³talebi üzerine onlara da özel bir gün ayırmış ve o günde onlara eğitim vermiştir.

“Eğitimde fırsat eşitliği” ilkesini benimseyen her iki sistemde sosyal sorumluluk anlayışı var olmuştur. 8. Yüzyılda Abbasi veziri Yahya bin Halid yetim ve fakir çocuklar için yetimler okulu ve çocuk yuvası manasına gelen “Eyitam” mektebi kurmuştur. ¹⁴ Yine Osmanlı döneminde yoksul ve yetim çocukların eğitim ve

⁹ S. Nakip el-Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmut Erol Kılıç, 3. b., İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 195; Mehmet Şanver, *Kur’an’da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2004, s. 16, 37.

¹⁰ Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*, 2. b.,Akçağ Yayınları, Ankara 2005, s. 20-21.

¹¹ Turgay Gündüz, *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi*, Düşünce Kitabevi, Bursa 2003, s. 68.

¹² İbnMace, *Mukaddime*, 17.

¹³ Buhari, *İlim*, 36.

¹⁴ Mustafa Öcal, *İslam Eğitim Tarihi*,Emin Yayıncılık, Bursa, 2002, s. 152.

öğretimine destek olmak amacıyla şefkat yuvası anlamına gelen ve günümüze kadar devam eden “Daruşşafaka” kurulmuştur. Montessori eğitim sisteminde de buna benzer okulların var olduğu görülmektedir. Bunların ilk örneği 1907 yılında Montessori tarafından kurulan “Casa de Bambini” isimli çocuklar evidir. Genellikle maddi yetersizlik içinde yaşayan ailelerin çocukları burada eğitim görmüştür.

Montessori ve İslam eğitim sistemlerinin ortak yönlerinden bir diğeri her iki yaklaşımın kullanmış olduğu metodun benzerlik arz etmesidir. Montessori, metodunu çocuğu gözlemleyerek oluşturmuş, eğitimde özgürlüğün ve düzenin nasıl bütünleştiğini otaya koymuştur. Kendi metodunu uygulamaktan çok, çocukları gözlemleyerek onuyavaş yavaş geliştirmeye başlamıştır. İslam peygamberi Hz. Muhammed’de peygamberlik verilmeden önce bile Hira mağarasında sık sık yalnız kalması, kendi iç dünyasını, duygularını, istek ve arzularını muhasebe etmesi, iç âlemini tanımaya çalışması bunun en bariz örneğidir. Yine İbnEbi Müleyke’nin tanıdığı otuz sahabeninhepsinin de nefislerindeki nifaktan korktuklarını söylemesi,onların bu metodu uyguladıklarını göstermektedir.¹⁵

Her iki yaklaşımın uyguladığı diğer bir benzer metot da yaparak yaşayarak öğrenmenin, nasihatten çok çocuklara örnek olmanın önemine vurgu yapmalarıdır. Montessori, çalışmanın, ne öğütlenmeyle ne de yetişkinlerin istekleriyle ilişkili olan bir etkinlik olmadığını, bunun yerine çocuğun kişiliğiniçevre ile birleştirmek olduğunu söylemektedir.¹⁶O, eğitimin öğretmenlerin çocuklara sözcüklerle anlattıkları değil, çocukların fiziksel ve sosyal çevrede geçirdikleri yaşantılarıyla gerçekleştiğini savunmaktadır. İslam eğitim sisteminde de yapılacak işleri tavsiye eden bir eğiticinin tavsiye ettiği şeyi kendisinin yapmaması çelişisini Kur’an şu sözlerle ifade etmiştir: “*Ey insanlar! Yapmadığınız şeyi niçin söylersiniz!?*”¹⁷ Konuyla ilgili olarak İslam Peygamberinin uygulamalarından da örnekler verilebilir. Hz. Muhammed’in eğitiminde bizzat göstererek ve uygulayarak öğretme belirgin şekilde görülen bir özelliktir. Öğüt vermekten çok, uygulamaya önem vermiştir. Namaz kılarken minbere çıkarak herkesin ona uyararak namaz kılmasını istemiştir. Bu uygulamadan maksadı yaptıklarını göstererek iyice kavramalarını sağlamaktır. İslam eğitim tarihinden diğer bir örnek İmam Ebu Hanife’nin uygulamasıdır. Kendisine bal yediğinde dokunan bir çocuk getirerek ona bal yememesi tavsiyesinde bulunmasını istemişler. İmam Ebu Hanife çocuğu 40 gün sonra getirmeleri talebinde bulunmuş. 40 gün sonra yeniden getirdiklerinde çocuğa bal yememesini tavsiye etmiş. Bunun üzerine kendisine “neden ilk getirdiğimizde tavsiye etmedin” diye sorduklarında şöyle cevap vermiştir: “Siz, çocuğu bana getirdiğiniz gün ben bal yemiştim. Eğer kendim yaptığım bir şeyden onu vazgeçirmeye çalışsaydım nasihatim etkili olmayacaktı. Bu kırk gün içinde, ben onu vücudumdan atıp da öyle nasihat etmek istedim.”

¹⁵ Buhari, İlim, 36.

¹⁶ Emel Çakıroğlu Wilbrandt, *Çocuk Eğitimi Sanatı*, Sistem Yayınları, İstanbul, 2009, s. 155.

¹⁷ Saff, 61/2.

Montessori ve İslam eğitim sisteminin üzerinde birleştiği diğer konu bütünlük ilkesidir. Bütünlük ilkesi denildiğinde akla gelen ilk şey akıl, ruh ve bedendir. Çağdaş eğitim anlayışının ihmal ettiği “ruh eğitimi” İslam ve Montessori eğitim sisteminin temelini oluşturmaktadır.

Bütüncül eğitimin temelinde “düşünmek, hissetmek ve yapmak” gibi üç ögenin önemini savunan İsveç eğitim reformcusu Pestalozzi’nin fikirleri ile paralel olarak Maria Montessori, bireyi bütünüyle (ruh, akıl ve fizik) göz önünde bulunduran bir eğitim yaklaşımını desteklemiştir. Montessori eğitim metodu, çocuğun bireysel farklılıklarını öne çıkarmadan eğitilmesini, eğitilirken bilişsel, psikomotor ve duyuşsal alanlarının geliştirilmesini vurgulamış diğer yandan sadece bilgi aktarımı yapılmasını uygun bulmamıştır. Çocuğun gelişim basamaklarını dikkate almadan verilen sürekli eğitimin yaratılış gereği bireyin gerilemesine neden olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Montessori eğitim sisteminden farklı olmayarak İslam eğitiminde de zihin, kalp ve nefis insan davranışlarını yöneten sistemler olarak kabul edilmektedir. İslam eğitim sisteminde kademe olarak her zaman bilgi, amel ve ihlas kavramları üzerinde durulmuştur. Bilgiden zihin eğitimi, amelden davranışların eğitimi, ihlastan kalbin ve nefsin eğitimi kastedilmiştir. İslam Peygamberinin “Allah’ım işe yaramayan bilgiden, ürpermeyen kalpten ve doymayan nefisten sana sığınırım.”¹⁸ hadisinin bu gerçeğe işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Hem Montessori hem de İslam eğitim sistemi bireyin aklına, ruhuna ve bedenine hitap eden eğitim modelini savunmakta ve bu ilkeler doğrultusunda “eğitimde metottan ziyade insan kişiliğinin göz önünde bulundurulmasını” öngörmektedir.

Montessori ve İslam eğitim sisteminin örtüştüğü diğer önemli bir husus da “özgürlük-bağımsızlık” ilkesidir. Montessori, yetişkinlerin çocukların hiç bir şey yapmadıklarını ve nasıl yapacaklarını bilmedikleri şeklindeki düşüncelerini sürdürmelerinin çocukları bağımlı hale getirerek onların özgürlüklerini ellerinden aldığı kanaatine varmıştır. Montessori için özgürlük çocuğun bağımsızlık çabasıdır. Çünkü insan bağımsız olmadan özgür olamaz. Bağımsızlık denince önemli öğrenme eğilimi olan günlük yaşamda çocukları yapabilecekleri işlerden alıkoymamak gerekir. Kendileri yapabilecekleri halde yetişkinlerin yardım etmeleri onları köleleştiren bir hareket olmakla birlikte kendiliğinden yapma eğilimini ortadan kaldırarak çocuğun bağımsız olmasını ortadan kaldırmaktadır.

Montessori metodunda çocukların kendilerini bağımsız bir biçimde başarısızlığı fark etme ve bu konudaki kendilerine ne yapacaklarını, başarıya ulaşmak için bunu nasıl kullanacaklarını bulmak konusunda eğitilirler. Ona göre çocuk yaratıldığında bu tür etkinlikleri sürdürmek için fiziksel ve onları nasıl yapacağını öğrenebileceği zihinsel araçlarla donatılmıştır.

İslam eğitim sisteminde de bunun en güzel örneğini yine İslam peygamberi sergilemiştir. Çocukların bir iş yaparken neyi nasıl yapmaları gerektiği hususunda

¹⁸Ebu Davud, Salat, 367.

bağımsız olmalarını sağlamış, onlara kızmamış, kınamamış, yapamaz diye hiçbir şeyden alıkoymamıştır. Hz. Peygamberin yanında yetişen Enes onun kendisine nasıl davrandığını: **“9-10 yıl Allah Resulünün yanında bulundum. Bir kere bana “Öf!” demedi. Yaptığım bir işhakkında hiçbir zaman “Niçin böyle yaptın?”, yapamadığım iş hakkında ise “Şöyle yapsaydın ya!” ya da “Beceremedin, ne kötü yaptın!” dediğini duymadım. On yıl boyunca bir kere zorlanacağım bir iş vermedi. Bir işi beceremeyip zayi ettiğimde bana kızmadı, beni kınamadı. Hatta ailesinden biri bir konuda beni kınamak istediğinde onları engelleyerek: “Onu bırakın! Eğer öyle yapması takdir edilseydi mutlaka yapardı.” şeklinde ifade etmiştir. Hem Montessori hem İslam eğitim sistemi bireyin bağımsız bir şekilde eğitilmesini öngörmektedir.**

İslam ve Montessori yaklaşımının üzerinde durduğu diğer önemli konulardan birisi de barış ve evrensellik (kozmetik) ilkesidir. Montessori tüm insanların tek dünya adlı bir vataniolduğunu, ırk, sınıf farkı olmaksızın tüm insanlığın tek ulus olarak görülmesi gerektiğini ve “biz” duygusunu bireyin sadece kendi ailesi, arkadaşları olarak değil, tüm evreni kapsadığını anlaması için geliştirmiştir. Montessori, “Evrensel şuur” konusunda duyarlı olan çocuklarda her insanın var olmasında diğer insanların katkıda bulunması gerektiği düşüncesinin bulunduğunu ve bunu elde etmek için çocuklarda “sevgi ve şefkat” duygusunun 6-12 yaş arasında uyandırılması gerektiği kanaatine varmıştır.¹⁹ İnsanın dünya ve orada var olan her şey için sorumluluk üstlenmesi gerektiğini düşünen Montessori insanoğlunun kozmik planı gerçekleştirebilecek tek canlı olduğunu ve bunun için de çocukta sorumluluk duygusunun uyandırılması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre evrensel eğitimin temel düşüncelerinde barış eğitiminin ve insanların birlikte yaşayabileceği çevre eğitimi gereksinimi bulunmaktadır.

*“Ey insanlar! İyi biliniz ki Rabbiniz birdir; babanız birdir. Arab’ın Arap olmayana, Arap olmayanın da Arab’a, beyazın siyaha, siyahın da beyaza Allah’a bağlılık dışında hiçbir üstünlüğü yoktur.”*²⁰ *“Kim bir kişiyi haksız yere öldürürse muhakkak ki o bütün insanları öldürmüş gibidir. Kim de (bir kişinin hayatını kurtarmak suretiyle) yaşatırsa bütün insanları yaşatmış olur”*²¹ **hadisi ve ayeti de ırk, sınıf farkı gözetmeden insanların bir arada kardeşçe “biz” bilincinde olması gerektiğine işaret etmektedir. İslam’ın kök değeri Kur’an; “Şüphesiz Allah adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara yardım etmeyi emreder; hayasızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O düşünüp tutasınız diye öğüt veriyor”**²² **ayetiyle evrenselliğin önemine işaret etmiş, renginden, ırkından, güzelliğinden dolayı ayırım yapmayı, aşağılamayı, üstünlük taslamayı uygun görmemiş, evreni değerli kılan şeyin**

¹⁹ Emel Çakıroğlu Wilbrandt, “Kozmik Eğitim” *Okul Öncesi Eğitimde Montessori Yaklaşımı*, ed. Emel Çakıroğlu Wilbrandt, Kök Yayınları, Ankara, 2014, s. 261.

²⁰ Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 411

²¹ Maide, 6/32

²² Nahl, 16/90.

insan, insanı değerli kılan şeyin ise ırk, renk, soy, zenginlik değil manevi değerler olduğunu bildirmiştir.

Sonuç

Eğitimde metottan ziyade insan kişiliğini, onun biyolojik, fiziksel ve sosyal özelliklerini göz önünde bulundurmanın önemli olduğunu savunan İslam ve Montessori eğitim yaklaşımlarının bir takım ortak ve benzer yönlerinin olduğunu söylememiz mümkündür. Çağdaş eğitimin göz ardı ettiği bütünlük ilkesi her iki yaklaşımın benimsediği ve savunduğu önemli ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğitimde insan faktörünü ön planda tutan her iki yaklaşım da engelli-engelsiz, kız-erkek, zengin-fakir ayırımı yapmadan herkesin eğitim hakkına sahip olduğunu savunmuştur.

Sonuç olarak, bireyin aklına, ruhuna ve bedenine hitap eden bir eğitim modelini savunan ve bu ilkeler doğrultusunda yaklaşan Montessori ve İslam eğitim sistemleri insanın özgür bir şekilde fitratına uygun eğitilmesi gerektiğini ortaya koymaktadırlar.

KAYNAKLAR

- Attas, S. N. (2003). *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. Mahmut Erol Kılıç, 3. b. ,İstanbul: İnsan Yayınları.
- Cebeci, S. (2005). *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*, 2. b. , Ankara: Akçağ Yayınları,
- Cheryl Ferreira, C. (2008). “*Montessori Education*”, Uluslararası Alternatif Eğitim Sempozyumu: Darphane-i Amire, ed. , Muhsin Hesapçıoğlu, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- E. M. Standing, *Maria Montessori Her Life and Work*, Fresno, Colifornia, 1957.
- Guttek, G. L. (2004). *The Montessori Method*, U. S. A: Rowman&Littlefield Publishers.
- Gündüz, T. (2003). *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi*, Bursa: Düşünce Kitapevi.
- Keskin, T. (2015). *Montessori Yöntemiyle Kendine Güvenen Çocuk Nasıl Yetiştirilir ?*, Ankara: Tutku Yayınevi.
- Öcal, M. (2002). *İslam Eğitim Tarihi*, Bursa: Emin Yayıncılık.
- Şanver, M. (2004). *Kur’an’da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Wilbrandt, E. Ç. (2009). *Maria Montessori Yöntemiyle Çocuk Eğitimi Sanatı*, İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Wilbrandt, E. Ç. (2014). “*Kozmik Eğitim*” *Okul Öncesi Eğitimde Montessori Yaklaşımı*, ed. Emel Çakıroğlu Wilbrandt, Ankara: Kök Yayınları.
- <http://montessori.org.au/montessori/approach.htm> (Erişim tarihi: 29. 04. 2015).

ÖZET

Tarih boyunca İslam ülkelerinde çeşitli eğitim sistemleri yüzyıllarca başarıyla uygulanmıştır. Montessori eğitim yaklaşımı da yaklaşık yüzyıldır dünya çapında alternatif eğitim modeli olarak uygulanmaktadır. Her iki yaklaşımda pek çok ortak yönler vardır. Bu çalışmanın amacı her iki eğitim yaklaşımının ortak ve farklı yönlerini ortaya koymaktır. Araştırma kapsamında hem İslam eğitim tarihi hem de Montessori yaklaşımı ile ilgili alanyazın taranmış ve temel ilke ve uygulamaları tespit edilmiştir. Çalışmada Montessori eğitim sistemi ve tarihsel süreçte İslam coğrafyasında gelişen eğitim uygulamaları ve görüşler hakkında bilgi verilmiştir. Genel olarak her iki yaklaşımda bireyin tercihlerine önem verdiği, eğitime bütüncül yaklaştığı, özgürlükler üzerine kurulduğu tespit edilmiştir. Eğitimde günümüzün ve geleceğin ihtiyaçlarına göre geçmiş tecrübeler ışığında öneriler sunulmuştur.

ABSTRACT

THE EVALUATION OF MONTESSORI APPROACH IN RESPECT OF ISLAMIC EDUCATION PRINCIPLES

Various education systems have been used successfully in Islamic countries for centuries throughout history. Montessori educational approach has also been implemented worldwide for almost a century as an alternative education model. Both approaches have a lot in common. The aim of this study is to show the common and different aspects of these educational approaches. The literature of both Islamic education history and Montessori approach has been researched and their fundamental principles and applications have been identified within the scope of the study. Opinions on Montessori education system and its development besides educational applications in Islamic geography throughout historical process have been presented. In general, it has been found that both methods put emphasize individuals' preferences, approach education holistically and are based on freedom. In addition, basing on past experiences, some proposals related to the needs of education in today and future are presented.

“QAMUSİ - FRANSƏVİ”, “QAMUSİ - TÜRKİ” VƏ “QAMUSİ - ƏRƏBİ”NİN NƏŞR MƏSƏLƏLƏRİ

Rəna Baloglan qızı İskəndərli
AMEA Məhəmməd Füzuli adına
Əlyazmalar İnstitutu elmi işçisi

Açar sözlər: *Ş. Sami, Türk ədəbiyyatı, əsər, lüğət, mətbəə*

Key words: *Sh. Sami, Turkish literature, work, dictionary, publishing house*

Ключевые слова: *Ш. Сами, Турецкая литература, произведение, словарь, издательство*

Tənzimətdən sonrakı Türk ədəbiyyatının tanınmış siması, alban əsilli Şəmsəddin Sami Yanya vilayətinin kiçik bir kəndində anadan olmuşdur. Alim sayı əllidən artıq əsərlərlə Türk mədəniyyətinə ömrünün sonuna gədər böyük xidmətlər göstərmişdir. Müxtəlif qəzet və jurnallara rəhbərlik etmiş, “Cib kitabxanası” adı ilə müxtəlif elm sahələrinə aid on dörd kitab hazırlamış, teatr əsərləri və dəyərli fikirlərlə zəngin məqalələr sahibi olmuşdur. Müəllif şəxsi və seçmə əsərləri yazmaqla yanaşı tərcümə fəaliyyəti ilə də məşğul idi. Şəmsəddin Sami beş fransız romanın və Fransanın tarixinə həsr olunmuş əsərin mütərcimidir. O, Qurani-Kərimin tərcüməsinə belə təşəbbüs etmişdir. Lakin Osmanlı hökuməti bu təşəbbüsə qadağa etdiyinə görə Sami bəy tərcümə etdiyi Quran parçalarını yox etmək məcburiyyətində qaldı. (2;61) Çox təəssüf ki, alimin əsl türk ideyalarını aşıl原因an əsərləri müxtəlif səbəblərdən çap olunmamışdır. Bunlardan “Qutatqu-bilg”, “Orxon abidələri” (ön söz, mətn, tərcümə və şərh) “Lehçeyi-türkiyəyə məməlik Misir “ kimi əsərlərin adlarını çəkmək olar.

Bu işlərlə yanaşı alim-tədqiqatçı “Qamusi-Fransəvi”, “Qamusi-Türki”, “Qamusi-Elam”, “Qamusi-Ərəbi” kimi nəhəng lüğətlərə imza atmışdır. Qeyd etmək vacibdir ki, alim ömrünün son iyirmi üç ilini yalnız ensiklopedik və dilçilik əsərlərinə həsr etmişdir. Beləki, onun “Qamusi-Fransəvi”, “Qamusi-Türki”, “Qamusi-Elam”, “Qamusi-Ərəbi” kimi mühüm kitabları nəinki Şərq dünyasını, o cümlədən Qərb mütəxəssislərinin də diqqətini cəlb etmişdir.

İlk lüğət çalışması olan “Qamusi-Fransəvi” iki cild həcmində yazılmış əsərdir. Fransızcadan türkcəyə yazılmış bu kitab 1882-ci ildə ərsəyə gəlmişdir. 20 məhərrəm 1299-cu ildə (1881-1882) əsərə yazılmış “İfadəyi-məram”da müəllif kitabın yazılma səbəbini açıqlayaraq, əldə olan fransızdilli lüğətlərin tərtib və məna baxımından natamam olması, onların qiymət baxımından da bəhə olması üzündən bu kitabların istifadəyə yaramamasından söz açmışdır. Bütün bu amilləri nəzərə alaraq alim özü söylədiyi kimi, heç bir maddi mənfəət güdməyərək, vətənə bir xidmət olaraq bu lüğəti hazırlamağa qərar vermişdi. (1;79) Lüğət cəmiyyət tərəfindən müsbət qarşılanmış,

həmin müsbət rəylər qəzet və jurnallarda da öz əksini tapmışdır. (Məsələn; Vehbi, “Udəbamızdan izzətli Sami bəy əfəndiyə”-Tərcüməni-həqiqət, 1397 (1977-1978), 29 rəbiülaxir 1300 (5,416)). Yarım əsirdən çox istifadə olunan bu lüğət nəsillərin ehtiyacına cavab vermiş, digər türk müəlliflərinin də çeşidli lüğətlər yazmasına yol açmış və sonrakı bütün lüğətlərə qaynaq olmuşdur. (5;416) Şəmsəddin Saminin “Qamusi-Fransəvi”si o zaman əldə geniş istifadə olunan Molof, Kalfa, Larosse, Biyangi, Hanceri və Çapsalın lüğətlərindən daha zəngin və mükəmməl olsa da, cəmi bir il müddətində hazırlandığı üçün burada nöqsan və xətalər mövcud idi. Bu xətalər əsasən tibbi, kimyəvi, hərbi terminlərdə bürüzə verilmişdir. (1;80) Müəllif bunları nəzərə almış və mütəxəsislərin yardımından istifadə edərək düzəlişlər etmişdir. Tədqiqat zamanı məlum olub ki, bu düzəlişlər üzərində hərbi muzeylərin müdiri Əhməd Muxtar Paşa, ədəbiyyat və dilçilik sahələrində böyük xidmətləri olan Nəcib Asim bəy və Bəşir Fuad, “Sabah” qəzetinin jurnalistlərindən olan Xalid bəy işləmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, “Qamusi-Fransəvi” hələ müəllifin sağlığında bir neçə dəfə çapdan çıxmışdır. Hər növbəti çapda lüğət daha da mükəmməlləşirdi. Birinci çap: İstanbul, “Mihran” mətbəəsi, 1299(1882). Həcmi: 1630 səhifə. İkinci çap: İstanbul, “Mihran” mətbəəsi, 1315(1898). Həcm: 1920 səhifə. Üçüncü və dördüncü çapda şəkillər əlavə olunaraq adında da dəyişiklik edilərək “Rəsimli Qamusi-Fransəvi” adlandırıldı. Üçüncü çap: İstanbul, “Mihran” mətbəəsi, 1901. Həcmi: 2240 səhifə. Dördüncü çap: İstanbul, “Mihran” mətbəəsi, 1905. Həcmi: 2240 səhifə. Üçüncü çapdan bəhs edərək Hüseyn Cahid (Ədəbi xatirələr, İstanbul, 1935, səh. 109-111) “ T ” hərfinə gədər redəktə işlərini özü tərəfindən edildiyini qeyd edir (5;417). Dördüncü və sonuncu çap Şəmsəddin Saminin ölümündən sonra baş verir. Süleyman Nəzif “Sərvəti-fünun”da 3 iyun 1926-cı il tarixli “ Fransızcadan türkcəyə qamus məsələsi” adlı məqalədə onun mətnində istilahlardan baxımından nöqsanlarını özü tərəfindən edildiyini yazmışdır. (5;417)

İlk lüğət təcrübəsi uğurlu keçdiyi üçün Sami bəy bu silsiləni davam etdirmək qərarına gəlir. Yeni lüğət türkcədən fransız dilinə yazılmışdır. İki il ərzində yazılmış bu kitab 1885-ci ildə ərsəyə gəlmişdir. Lüğət İstanbulda “Mihran” mətbəəsində çap olunmuşdur. Həcmi: 1208 səhifə. Əsər türkcədən xarici dillərə yazılmış lüğətlərin kifayətsizliyi qarşısında yazılsa da, türk dili lüğətinin tənzimlənməsinə səvq etməsi baxımından da mühüm olmuşdur. Həmin ərəfədə türk dilinə mənsub və geniş istifadə olunan yalnız Əhməd Vefik Paşanın “Lehçeyi-Osmani”si idi. O da qarışıq və intizamsız şəkildə tərtib olunmuş bir kitab idi. (5;417) Qeyd etmək vacibdir ki, müəllif 1885-ci ildə yazılmış bu lüğətə görə II Əbdülhəmid tərəfindən “İftihar” ordeni ilə təltif olunaraq “Ulə sinif-i sanisi” adına yüksəlmişdir. Lüğətdə adi sözlərlə yanaşı riyazi, təbiət, tibbi, hərbi və bu kimi digər terminlər mövcuddur. “Türk tarix encüməni” məcmuəsində (1929-cu il, yeni seriya, 2-ci say) Nəcib Asim lüğət haqqında bəhs edərək onun ilkin nüsxələrinin türk kəlmələrini latın hərfləri ilə yazıldığını qeyd etdirmişdir. Lakin bu yenilik ictimaiyyət tərəfindən qəbul edilməmiş və lüğət digər əsərləri kimi ərəb qrafikası ilə çap olunmuşdur. (1;82) Təkrarən bu lüğət 1928-ci ildə “Amidi” mətbəəsində çap olunmuşdur. Həcmi: 1373 səhifə.

“Kiçik Qamusi-Fransəvi” 1304(1886-1887)-cü ildə çap olunub. Müəllif 1882-ci ildə tərtib olunmuş “Qamusi-Fransəvi”dən fərqli olaraq bu lüğətin yazılmasına və tərtibinə daha çox vaxt ayırmışdır. Lüğət yazılandan sonra da Bəşir Fuad və Nadir əfəndi tərəfindən bir daha gözdən keçirilmiş, fransız dilində olan yazıları isə misyo Şarl adlı bir fransız mütəxəssisi tərəfindən redəktə edilmişdir. (1;82) Kitab İstanbulda, “Mihran” mətbəəsində çap olunmuşdur. Həcm: 650 səhifə.

Türk lüğətçiliyinin bünövrəsi sayılan “Qamusi-Türki” əsəri 1317-ci ildə (1901) tamamlanmışdır. Qeyd etmək vacibdir ki, iki cildədən ibarət olan bu lüğət türk adı ilə nəşr olunan ilk Osmanlı sözlüyü kimi də böyük əhəmiyyət kəsb etmişdir. Müəllif əsərin yazılışına iki ilini həsr etmişdir. Türk dili ilə bağlı bu önəmli əsər türk kəlmələrinə yer verən və ilk lüğət sayılan Əhməd Vefik Paşanın “Ləhce-i Osmani”sindən (1876) sonra o dövrün danışiq və ədəbi dilində əks olunan türk əsilli kəlmələrlə birlikdə ərəb, fars və qərb mənşəli kəlmələri bir araya gətirən zəngin, ətraflı bir lüğətdir (6;521). “Ləhce-i Osmani” lüğəti dolğun və zəngin bir sözlük olsa da, orada bir çox mühüm nöqsanlar vardır. Əsərin tərtibatı da qarışıq olduğundan istifadəsi çətin idi(5;419). Şəmsəddin Saminin isə “Qamusi-Türki” lüğətindən öncə üç böyük lüğət təcrübəsi olduğu üçün o, bu əsəri ən zəngin və mükəmməl lüğət cildinə salmışdır. Müəllif, Qərb üsulundan istifadə edərək lüğəti əlifba sırası ilə düzmüş(Osmanlı əlifbası əsasında) və hər sözün yanında yalnız onun kökünü deyil, dil bilgiləri ilə bağlı bütün məlumatları açıqlamışdır.

Şəmsəddin Sami “Qamusi-Türki” lüğətinə həsr olunmuş 20 Ramazan 1317-ci il tarixli “İfadəyi-məram” adlı ön sözündə lüğətin vacibliyini və yazılma səbəbini vurğulayaraq yazmışdır ki, lüğət kitabı dilin xəzinəsidir və dünyada elə bir adam təsəvvür etmək olmaz ki, dilin bütün lüğətini bilsin. Və çox az adamlar var ki, dillərini tamamilə qaydaya uyğun söyləyə bilsinlər. Dilləri xətalardan qoruyan əsas amil isə ədəbiyyat və udəbalardır(ədəbiyyatçılar). Yəni, udəbanın əsas xidməti dilin məmləkətini təşkil edən sözləri və fəsaht qaydalarını mühafizə etməkdir. Bunun üçün isə birinci, dilin bütün sözlərini əhatə edən, onları əks etdirən mükəmməl bir qamusun (lüğətin) və ikincisi, sərf və nəhv qaydalarını cəm edən müntəzəm bir qrammatik kitabın mövcudluğu danılmazdır. Hər iki kitab ədəbiyyatın əsasıdır. Mükəmməl bir şəkildə tərtib olunmuş lüğəti olmayan dil öz sərvətini və sərmayəsini gündən-günə tərək edərək qeyb olacaq. Eyni zamanda, müntəzəm bir sərf və nəhv kitabı olmayan dil getdikcə daha yalnis söylənilir və sonda xətalara dolu bir hal alınır. Daha sonra alim bu məsələyə tənqidi yanaşaraq, türklərin illər ərzində mükəmməl bir qrammatik kitabın olmaması ucbatından xeyli geniş və zəngin olan türk dilinin əksər sözləri istifadəsiz qalaraq itməsindən və bunun nəticəsində daha çox ərəb, fars kəlmələrindən istifadə etmələrindən, hətta ərəb-fars kəlmələri olmadan bir şey ifadə etmək iqtidarında olmamalarından söz açdı. Həmin “İfadəyi-məram”da tədqiqatçı şərq və qərb türkcələrinin xüsusiyyətlərini şərh edərək şərq şivəsinin tələffüzə və ifadəə daha kobud, lakin dil qaydaları etibarı ilə daha doğru, qərb türkcəsi (Osmanlı türkcəsi) isə çox zərif, lakin qayda etibarı ilə daha çox səhvlərə məruz qalmasını qeyd edərək söyləmişdir: “Ərəb və fars kimi əcnəbi dillərin söz və islahatları sayəsində bizim

(qərb) türkcəmiz daha genişdirsə də, əsl türk söz ehtiyatı və cümlələrin quruluşuna gəlincə, çağatay dili bizimkindən daha zəngindir.”(5;3) Qərb və Şərq türkcələrini müqayisə edən alim-tədqiqatçı bu ön sözdə aşağıdakı nəticəyə gəlir:

I İkisinin də sərf və nəhv qaydaları müştərəkdir.

II Bəzi imla və tələffüz fərqləri nəzərə alınmasa, hər ikisinin istifadə kəlmələrinin çoxu müştərəkdir. Bu da bir dil olduğunu göstərir.

III Bir çox xalis çağatay sözləri XX əsrin astanasında İstanbulda işlənməsə də, mənalı məçhul deyil. Və hətta bir qismi yaxın zamanlara gədər şair və ədiblərin əsərlərində işlənərək osmanlıların dil ehtiyatına daxil idi.

IV Osmanlı (qərb) türkcəsində bir çox sözlər əcnəbi dillərdən götürülmüşdür.

Şəmsəddin Saminin ön sözdə türk dilini bu təfərrüatla incələməsi Türk dünyasında böyük bir yenilik olmuş və bir çox ziyalı və alimlər tərəfindən dəstəklənmişdir. Azərbaycan Demokratik Respublikanın qurucusu, türkçülüyü tərənnüm edən görkəmli Azərbaycan nümayəndəsi Məhəmməd Əmin Rəsulzadə Sami haqqında öz “Türkçülüyn tarixi” kitabında söyləmişdir: “...Ş. Sami bəyin türkçülüynü isbat üçün, digər dəlilləri bir yana buraxaraq, yalnız “Qamusi-Türki” ön sözünü göstərmək yetərlidir...Ümumi olaraq deyilə bilər ki, dildə türkçülük əsaslarından bir çoxu “İfadəyi-məram”da açıqlıq və qətiyyətlə ifadə olunmuşdur...Ş. Sami bəyə qədər osmanlıca deyilən dilin türk dili olduğunu bu qədər açıqlıq və qətiyyətlə ifadə edən bir kimsəni tanımıram.”

Şəmsəddin Samiyə gəlincə, o, lüğətin cəm və tərtibatından söz açaraq “Qamusi-Türki”nin mükəmməl olması üçün ilk öncə əsl türk mənşəli sözlərin hamısını toplamaq qərarına gəlir. Bu məsələyə toxunaraq alim çox təəssüflə qeyd edir: “Hər bir qövmlər öz dili ilə bağlı tərcümələr, jurnallar təşkil etdiyi halda bizdə bu işlə məşğul olmağı kimsə düşünməmişdir. (4;4) Müəllif kitabın adına “Qamusi-Türki” deyilməsinin səbəbini açıqlayaraq “Dilimiz türk dilidir. Bu dilə məxsus lüğət kitabına başqa bir ad vermək yersizdir”- söyləmişdir. (4;5)

Sami, “Qamusi-Türki” haqqında onun nəşrindən iki il öncə, “Sərvəti-Fünun” dərgisində “Qamusi-Türki və Qamusi-Ərəbi” başlıqlı yazı ilə çıxış etmişdir (Sərvəti-Fünun, say 462, 6 yanvar, 1315, s. 306). Orada yazıldığı kimi, ömrünün 12 ilini tutan ensiklopedik əsər olan “Qamusi-Elam”dan sonra alim qamusi-millini yazmaq istəmiş və yaxın zamanlarda onu yazmağa başlayacağını bəyan etmişdir.

Qeyd etdiyimiz kimi, “Qamusi-Türki” əsərində olan ön sözdəki düşüncələr o zamanlar türk aləmində ilk dəfə ortaya atılan mülahizələr idi. “Qamusi-Türki” kimi ad belə o dövr üçün yeni idi. (1;88)

Lüğətin tərtibatına gəlincə, orada lüğətin ilk hərfindən son hərfinə qədər əlifba, heca tərtibinə riayət olunduğu halda hərəkələrə və mühüm işarətə riayət olunmamışdır. Bununla belə, sözlərdə işarələr vasitəsi ilə tələffüzləri təyin olunub, qiraətlərində şübhə və tərəddüdə məhəl buraxılmamışdır. Lüğətdə istifadə olunan əcnəbi, ərəb, fars sözləri də qruplaşdırılaraq kəlmələrin hansı dilə mənsub olması göstərilərək, həmin sözlərin tərkibi şərh edilmişdir, yəni hansı dilə aid olduqlarını və hansı kökdən əmələ gəldikləri qeyd olunmuşdur. Sıra nömrələri ilə sözlərin müxtəlif

mənaları açıqlanır və onların cümlələrdə nümunələri göstərilir. Əsərdə nümunə kimi qəstərilən bütün örnəklər müəllifə xasdır. Yəni, Sami onları hec bir qrammatik və dilçilik ədəbiyyatından əxz etməmişdir(6;522). Bu isə kitabın dəyərini və yenilik baxımından aktuallığını daha da qiymətli etmişdir. Qeyd edək ki, əsərdə sözlərin doğru oxunması üçün istifadə olunan bəzi işarələr türkcə sözlərin fonetik problemlərinin həllinə yardım edir. Şəmsəddin Sami lüğətin tərtibi zamanı mənbə olaraq qərb müəlliflərinin türk dili üçün Avropa dillərində tərtib etdikləri lüğətlərdən, başda 1890-cı ildə yazılmış Redhausenin lüğəti, Zengerin lüğəti və yerli müəlliflərdən, məsələn, I Mahmud zamanında tərtib edilmiş Əsəd Əfəndinin “Ləhcət-əl-lüğət” əsəri (1733), Əhməd Vefik Paşanın “Ləhçe-i Osmani”si (1876,1891/1892) kimi əsərlərdən istifadə etmişdir. Bu mənbələrdən yararlandığı üçün burada mövcud olan bəzi xətalər də “Qamusi-Türki”də öz əksini tapmışdır(3;522). Lüğətdə yer alan 29 min sözlərin üçdə biri türkcə, digərləri isə ərəb, fars, fransız, italyan və digər xarici dillərdən daxil olan kəlmələrdir. Müxtəlif dillərə mənsub olan bu sözlər XIX əsr Türkiyənin söz varlığını göstərməkdir. (6;522)

1985,1990,1998 və 2004-cü illərdə dəfələrlə çap olunan “Qamusi-Türki” lüğəti günümüzdə də istifadə olunmaqdadır. Dövrünə görə müasir üslubda hazırlanan “Qamusi-Türki” lüğəti dilçilik sahəsində olan bir çox ehtiyacları ödəmiş və daha sonra hazırlanan sözlüklərə qiymətli mənbə olmuşdur.

Böyük şöhrətlə qarşılanan “Qamusi-Türki” lüğəti mətbuatda da əks-sədaya səbəb olmuşdur. “Məcmueyi Ədəbiyyat”ın 5-8-ci saylarında “Qamusi-Türki haqqında mütalifət” başlıqlı ad altında çıxan dörd anonim yazıda yazar yarım yüzillikdən bəri əllərdə dolaşan “Sübha-i Sibyan”, “Şahidi”, “Töhfə”, “Nuhbə” və s. lüğətləri yad etdikdən sonra “Qamusi-Türki” üçün “Kitabi məvcüdünün əkməl və əhsəni” desə də, orada mövcud olan qüsurlardan da bəhs edərək əsərə alınmamış kəlmələrin siyahısını verir. Siyahıda 123 söz yer almaqdadır. (1;89) Digər yazılardan E. Rasimə adında bir xanımın “Xanımlara məxsus qəzet”in 7 sentyabr 1316-cı(1898-1899) il tarixli nömrəsində “Qamusi-Türki” başlığı altında həərətli yazını qeyd etmək olar. Publisist, tədqiqatçı və tərcüməçi Avni Başman 1927-ci ildə “Həyat” məcmuəsinin 13-cü sayında çıxan “Canı sıxılmayan insanlar” başlıqlı yazısında I Dünya müharibəsinin 2-ci ilində hollandlı bir rahibin əski əsərləri tədqiq edərək Ş. Saminin “Qamusi-Türki”sindəki sözləri əzbərlədiyini qeyd etmişdir. Əli Kamal “Peyam” adlı ədəbi əlavədə 21 avqust 1335-ci il tarixdə çapdan çıxan 2-ci sayında(45) “Türkcəmizin ən son təkamülünü hazırlayanlar, Ş. Sami bəy.” yazısında “Qamusi-Türki”ni misal gətirərək Şəmsəddin Samiyə təriflər yağdırmış və “Qamusi-Türki” adlı digər bir yazısında (“Peyami-Sabah” adlı ədəbi nüsxə, 4 mart, say 30) Şəmsəddin Saminin fikir və mülahizələrini örnək olaraq gətirmişdir.

Lüğətin nəşr məsələlərinə gəlincə, müəllif bu əsəri “Qamusi-Ərəbi” kimi öz hesabına çap etdirməyi qərara almış və hətta bir hissəsini çap etdirmişdir. Lakin “İqdam” qəzetinin sahibi Əhməd Cəvdət əfəndi Şəmsəddin Samiyə bu kitabın nəşrini öz üzərinə götürməsinə təklif etmişdir. Müəllifin sözlərinə əsasən, mühərriqliklə nəşirliyi cəmi etmək, biri mənəvi digəri maddi-iki ağır yükün altına girmək cətin və

məsuliyyətli iş olduğu üçün o, bu təklifi qəbul edərək lüğətlə bağlı nəşr işlərini Cəvdət bəyə həvalə etmişdir. (4;7).

“Qamusi-Ərəbi” lüğəti haqqında dolğun məlumat Ağah Sirri Ləvəndin “Şəmsəddin Sami” adlı əsərində verilib. Ərəbcədən türkcəyə olan bu lüğət müəllifin öz hesabına çap edilib. Şəmsəddin Saminin qızı Samiyə xanımın söylədiyinə görə, “Qamusi-Ərəbi”nin ilk hissələri çapdan çıxarkən çox bəyənilmişdir. Sami bəy bu lüğətin ardını Salkımsöyütdə kiraladığı bir dükanda satdırmağa qoymuşdur. Lakin erməni baskını zamanı dükan qarət edilmiş və lüğətin çap olunmuş hissələri, o cümlədən qaralama və əlyazma nüsxələri oğurlanmışdır. Bu hadisə “Qamusi-Ərəbi”nin çapının davam etməməsinə səbəb olmuşdur. (1;86) Lüğətin yarımçıq qalmasının digər səbəbi də müəllifin maddi cəhətdən çətinliyi idi. Bunu dilçi-alim “Qamusi-Türki və Qamusi-Ərəbi” adlı yazısında etiraf etmişdir. (Sərvəti-fünun c. 18, say 462, 6 yanvar 1315. s. 306) Kitab natamam olaraq 504-cü səhifədə qalmışdır. Ön sözü yoxdur. Çox güman ki, qarət zamanı ön sözü olan hissə də itən nüsxələrin içində olmuşdur. Əsərin çapına gəlincə, o 1313-cü (1895-1896) ildən sonra nəzərdə tutulmuşdur. Məlum səbəblərdən onun tarixi dəqiq qeyd olunmasa da, şərti olaraq 19 fevral 1313-cü il tarixi kimi götürülüb. Çünki məhz bu tarixdə kitab sensuradan çıxmışdır. (1;86)

ƏDƏBİYYAT

1. Ağah Sirri Levend. Şəmsəddin Sami. Ankara Universiteti Basımevi-1969
2. Akçuraoglu Yusuf. Türkçülüyn tarixi. /Türkiyə türkcəsindən uyğunlaşdıranı və ön sözün müəllifi filologiya elmləri doktoru Aybəniz Kəngərli/. Bakı-2006
3. Florida Kulla. Şemsettin Sami. Hayatını Türk ile Arnavut Dil ve edebiyatına adanmış şəxsiyyət olaraq. PDF
4. Şəmsəddin Sami. Qamusi-Türki, c. 1, Dərsəadət, “İqdam” mətbəəsi-1317
5. İslam Ansiklopedisi. İslam əlemi tarix, coğrafiya, etnoqrafiya və biyoqrafiya lüğəti. c. 11, İstanbul Milli Egitim Basımevi-1970
6. TDV. İslam Ansiklopedisi, c. 38, İstanbul-2010

XÜLASƏ

“QAMUSİ-FRƏNSƏVİ”, “QAMUSİ-TÜRKi” VƏ “QAMUSİ-ƏRƏBİ”NİN NƏŞR MƏSƏLƏLƏRİ

Rəna İskəndərli

Şəmsəddin Sami alban əsilli məşhur türk yazıçısı və alimidir. O, bir çox tanınmış elmi və bədii əsərlərin müəllifidir. Adı çəkilən məqalədə müəllifin bədii əsərlərindən, o cümlədən hələ müəllifin öz sağlığında şöhrət tapmış “Qamusi-Fransavi”, “Qamusi-Türki” və “Qamusi-Ərəbi” kimi lüğətlərdən bəhs edir.

РЕЗИЮМЕ

ИСТОРИЯ ИЗДАНИЯ СЛОВАРЕЙ «КАМУСИ-ФРАНСАВИ», «КАМУСИ-ТУРКИ» И «КАМУСИ-АРАБИ»

Рена Искендерли

Шемседдин Сами известный турецкий писатель и ученый албанского происхождения. Он является автором очень известных научных и литературных произведений. В данной статье говорится о литературных трудах, в том числе о таких словарях как «Камуси-турки», «Камуси-араби» и «Камуси-франсави», получившие популярность еще при жизни автора.

SUMMARY

THE HISTORY OF DICTIONARIES «QAMUSY-TURKY», «QAMUSI-FRANSAVI» AND «QAMUSI-ARABI»

Rena Iskenderli

Shamseddin Sami was an important Turkish writer Albanian origin. He was the author of well-known scientific - popular and literary works. In this article refers about literary works and about dictionaries «Qamusy-turky», «Qamusy-arabi», «Qamusy-fransavi» which was popular even during the author's life.

Çapa tövsiyə etdi: f. e. d. P. Kərimov

MURREY BUKÇİNİN QLOBAL İSTİLƏŞMƏ HAQQINDAKI GÖRÜŞLƏRİ

Kurt Faruk

*Bakı Dövlət Universiteti,
"Fəlsəfə tarixi və mədəniyyətşünaslıq"
kafedrasının doktorantu*

Açar sözlər: *M. Bukçin, Qlobal istiləşmə, Günəş enerjisi, Külək Enerjisi, Təhkim, Kapitalizm, Ekologiya*

Key Words: *Murray Bookchin, Global Warming, Solar Energy, Wind Energy, Domination, Capitalism, Ecology*

Ключевые слова: *Мюррей Букчин, глобальное потепление, солнечной энергии, энергии ветра, Доминирование, Капитализм, Экология*

Müasir dövrün ən mühüm problemlərindən biri də qlobal istiləşmədir. Yer kürəsindəki canlıların həyatını təhlükə qarşısında qoyan sözü gedən problemin yaranma səbəbi atmosferə yüksək miqdarda karbon qazlarının buraxılmasıdır. Bu problemin öz həllini tapması üçün lazımı tədbirlərin həyata keçirilməsi ilə yanaşı, gələcəkdə hansı səviyyəyə çata biləcəyini müəyyənləşdirmək problemini nəzarətdə saxlamaq baxımından önəmlidir (4). Bu məqaləmizdə də qlobal istiləşmənin əsas səbəbləri və əvvəlcədən Murrey Bukçinin diqqət mərkəzində olan bu məsələ haqqındakı düşüncələrini tədqiq edəcəyik.

Qlobal istiləşmə - Yer kürəsinin hava təbəqəsində (atmosfer) və su təbəqəsində (hidrosefer) orta temperaturun mərhələli şəkildə artmasını ifadə etmək üçün istifadə olunan bir termdir (2). Atmosferə yüksək miqdarda buraxılan karbon qazları istixana effekti yaradır. İstixana effekti-günəş şüalarını, atmosferdə mövcud olan digər qazları (azot, oksigen və digər təsirsiz qazlar) və su buxarını əhatə edən bir prosesdir. Atmosferdə mövcud olan qazlar içərisində karbon qazı birləşmələri, karbon-monoksid (CO) və karbon dioksid (CO₂) atmosferin cüzi hissəsini təşkil edir. Bu qaz birləşmələri atmosferdəki digər qazlarla və su buxarı ilə qarşılıqlı reaksiyaya girərək Günəş şüalarının atmosferdə saxlanması təmin edir. Bu səbəbdən də Yer səthində istilik artır.

İstixana qazları - atmosferdə istiliyi saxlanmasını təmin edən qazlara verilən ümumi addır. Ən zərərli istixana qazı karbon-dioksiddir (3). Müasir dövrdə qlobal istiləşmə artıq əlli ildir ki, müəyyən oluna biləcək səviyyəyə gəlmiş və əhəmiyyət kəsb etmişdir. Yer kürəsinin atmosferə yaxın səthinin orta temperaturu XX əsrdə 0.6 (± 0.2) °C artmışdır. İqlim dəyişiklikləri ilə əlaqəli olan ən geniş yayılmış elmi təsəvvür, "Son əlli ildə atmosferdə temperaturun artmasının insan həyatı üzərində nəzərə cərpacaq qədər ciddi təsirə malik olduğu" istiqamətidir (1).

Klimatoloqlar (iqlim elmi sahəsində çalışan alimlər) XIX əsrin sonlarından müasir dövrə kimi meydana gələn qlobal istiliyi analiz etmişlər. Belə bir qənaətə gəlmişlər ki, qlobal istiləşmənin meydana gəlməsində əsas səbəb insan fəaliyyətindən irəli gələn faktorlardır. İnsan fəaliyyəti yer kürəsindəki təbii istixana effektini çoxaldaraq qlobal istiləşmənin artmasına səbəb olur (3). Tədqiqatlar nəticəsində məlum olmuşdur ki, 1860-1900-cü illər arasında Yer su səthində və quru səthindəki istilik ikisində də $0,75^{\circ}\text{C}$ yüksəlmişdir. 1979-cu ildən bəri Yer quru səthindəki istilik ikiqat sürətlə yüksəlmişdir ($0,13^{\circ}\text{C/on il}$, əvəzinə $0,25^{\circ}\text{C/on il}$). Süni peyklər vasitəsilə həyata keçirilən Yer kürəsindəki temperaturun ölçülməsi zamanı müşahidə olunmuşdur ki, troposferin alt hissəsindəki temperatur 1979-cu ildən bəri hər 10 il müddətində $0,12$ ilə $0,22^{\circ}\text{C}$ arasında yüksəlmişdir. Yer kürəsində temperaturun 1850-ci ildən əvvəlki 1000 və 2000 illik zaman kəsiyində (Mülayim orta əsrlər dövrü və Kiçik buz dövrü kimi temperaturun qismən dalğalı olduğu dövrlər xaricində) temperaturun nisbətən sabit olduğu hesab edilir. NASA-nın apardığı tədqiqatlara görə, düzgün temperatur ölçmələrinin aparıldığı 1800-cü illərdən bəri 2005-ci il, 1998-ci ili keçərək ən isti il olmuşdur. Dünya Meteorologiya Təşkilatı və Böyük Britaniya İqlim Araşdırmaları Mərkəzinin hesabatlarına görə isə 2005-ci il, 1998-ci ilin ardınca hələ də ikinci sıradadır (1).

Qlobal istiləşmənin nə üçün azaldığı haqqında müxtəlif fikirlər vardır. İlk olaraq Günəşdə baş verən partlayışlarda müəyyən durğunluq yarandığı üçün Yer kürəsinə daha az Günəş şüası gəlməsi ideyası vardır (4). Bundan əlavə, inkişaf etmiş sənayenin meydana gətirdiyi çirkli hava və digər tullantılar Günəşdən gələn, lakin kosmosda əks etdirilən şüaların miqdarını artırmış ola bilər. Bu fikirlərin hər ikisi də qlobal istiləşmənin azalmasını Yer kürəsinə daha az Günəş şüalarının gəlməsi ilə əlaqələndirirlər. Ancaq Günəş şüalarının Yer kürəsinə gəlməsində bir azalma olmadığı şəkildə də bu məsələyə yeni bir izah vermək mümkündür. Okeanların ehtimal olunandan daha çox istiliyi udması güclü bir ehtimaldır. Son zamanlarda aparılan bəzi elmi tədqiqatlar nəticəsində ortaya çıxmışdır ki, bizə məlum olan istilik okeanların dərinliklərinə doğru yayılır (4). Lakin klimatoloqların böyük əksəriyyəti Günəş şüalarındakı artımın, meydana gələn istixana effektində çox cüzi rola malik olduğunu vurğulayırlar (3).

2012-ci ildə Oreqon Universitetinin (Oreqon, ABŞ) Torpaqşünaslıq elmləri sahəsində çalışan mütəxəsis J. D. Şakun Yer kürəsində 20 min il əvvəlki temperatur göstəriciləri mövzusunda tədqiqat aparmışdır. Apardığı araşdırmalarda keçmişdə atmosferdə karbon-dioksidin miqdarının artması ilə temperatur göstəricilərinin çoxalmasını əsaslandırdı. Onun bütün bu arqumetlərinin əsasında keçmişdə də qlobal istiləşmənin 90 % - nin atmosferdəki karbon-dioksidin miqdarının artmasından sonra baş verdiyi sübut olunmuşdur. Yenə həmin tədqiqata əsasən 400 min il əvvəl də istilik və karbon-dioksidin miqdarının eyni perioda əsasən qalxdığını və ya düşdüyünü asanlıqla görmək olur. Son 600 və 1000 ildə formalaşan atmosfer proseslərini nəzərdən keçirdikdə isə tamamilə eyni cür qarşılıqlı əlaqəni müşahidə edirik. Bunun əsas səbəbi keçmişdə atmosferin tərkibində 180-300 promil arasında dəyişən karbon-

dioksit miqdarı müasir dövrdə 393 promil təşkil etməkdədir. Yəni ki, bugünkü vəziyyətdə mövcud olan və son 400 min ildə təsadüf olunmayan global istiliyin əsas səbəbi budur.

Buna səbəb isə XIX əsrdə meydana gələn sənaye çevrilişi ilə birlikdə neft, daş kömür və digər üzvi yanacaqların həyatımızın əsas tərkib hissəsinə çevrilməsidir. Cəmiyyətdə müxtəlif sənaye məhsullarına tələbatın artması ilə paralel olaraq enerji resurslarının istifadəsi prosesi genişlənməmişdir. Üzvi yanacaqlardan istifadə olunması nəticəsində atmosfərə buraxılan istixana qazları atmosferin tərkibində bir təbəqə formalaşdıraraq Yer kürəsinin səthinə gələn Günəş şüalarının əks olunması prosesini çətinləşdirmiş, əks olunmayan şüalar da öz növbəsində Yerin səthində qalaraq temperaturun normal olmayan şəkildə artmasına səbəb olmuşdur.

İstixana effekti prosesinin atmosferdə karbon-dioksitin miqdarının artması ilə əlaqəli olduğunun əsas sübutu, karbon dioksitin miqdarının atmosferdə mövcud olan digər istixana qazlarından çox olmasıdır. Karbon-dioksitin atmosferdə qalma müddətinin digər istixana qazlarına nisbətə çox olduğunu nəzərə alsaq, global istiləşmənin yaranması üçün ən mühüm faktor rolunu oynadığını anlamaq olar. Bu səbəbdən keçmişdə və müasir dövrdə baş verən temperatur göstəricilərinin müxtəlifliyini araşdırdıqda atmosferdəki karbon-dioksitin miqdarının həmin temperatur dəyişmələri ilə sıx əlaqədə olduğunu müşahidə etmək olar (5).

Vəziyyətin nə dərəcədə ciddi hal aldığı son dəfə edilən xəbərdarlıqdan da görmək olar. 2015-ci ilin dekabr ayında Parisdə qəbul edilən 60-dan çox ölkə tərəfindən təsdiq edilən yeni "İqlim müqaviləsi"nin məqsədlərinə dair dünya alimlərindən tərəfindən xəbərdarlıq edildi. Dünya alimləri 2015-ci ildən etibarən global istiləşmədəki artımın XIX əsrlə müqayisədə bir dərəcə olduğunu xatırladaraq, onun qarşısını almaq üçün lazım olan tədbirlərin iki və ya üç qat artırmağın zəruriliyini vurğuladılar.

"İqlim dəyişiklikləri haqqında realıq" adı ilə 7 iqlim sahəsi üzrə mütəxəsis tərəfindən hazırlanan araşdırmanı elan edən Hökumətlərarası İqlim Dəyişikliyi Paneli (IPCC) sabiq prezidenti Robert Vatson, yeni "İqlim müqaviləsi"nin məqsədlərinə dair xəbərdarlıq etdi. "İqlim müqaviləsi"ndə global istilik artımının XXI əsrin sonuna qədər, XIX əsrlə müqayisədə 2, hətta 1,5 dərəcədən az olmasının labüd olduğunu nəzərdə tutan məqsədi xatırladaraq Vatson qeyd etmişdir ki, "dünya ölkələri tərəfindən bu hədəflərə nail olmaq üçün daha çox cəhd göstərilməlidir". Alim öz hesabatında son olaraq onu da vurğulamışdır ki, atmosferdə 2 dərəcəlik temperatur artımı həddinin aşılması üçün 2060-2075-ci illərə qədər atmosfərə karbon-dioksitin (CO₂) buraxılması dayandırılmalıdır. Halbuki, hələ də dünya üzərində enerji istehsalının 82%-i neft, daş-kömür, təbii qaz kimi atmosferi çirkləndirən enerji mənbələrinin hesabına əldə edilir. Həmin bu enerji mənbələrindən neft 31 %, daş-kömür 29 %, təbii qaz isə 22% pay təşkil etməkdədir (8).

M. Bukçin global istiləşmənin səbəbləri və problemin həlli yolları problemə daha fərqli yanaşaraq müasir dövrdə çox böyük bir ekoloji böhran təhlükəsi ilə qarşı-qarşıya olduğumuzu qeyd edir. Bunun baş verməsinin əsas səbəbi insanın insan

üzərində qurduğu hökümranlığa əsaslanan cəmiyyət anlayışını təbiətə də tətbiq etmək istəməsidir. Belə ki, kapitalizm adlandırdığımız müasir bazar cəmiyyətinin və onun digər Məninin, yəni “dövlət sosializmi”nin tarixdən müasir dövrə qədər gələn hakimiyyət problemlərini ən son həddə çatdırmışlar. Bazar iqtisadiyyatını və kapitalist inkişafı idarə edən “ya böyü, ya da öl” prinsipi müxtəlif canlı varlıqların, eyni zamanda insanın təbii əsaslarını məhv etməkdədir. Müasir dövrdə üzləşdiyimiz ekoloji böhranına əsas səbəb kimi demoqrafik partlayışı və ya texnoloji tərəqqini, bəzi hallarda hər ikisini təqsirləndirmək vərdiş halını alan bir davranış oldu. Halbuki, əsl mənbəyi bazar iqtisadiyyatının içərisində olan problemlərin “səbəbi” olaraq bu iki hadisəni göstərə bilmərik (6, 10).

Bukçinin ifadəsi ilə desək, burjua cəmiyyəti öz varlığının biotik və iqlimdən asılı olan əsaslarını yox edərək, ekoloji sferanı dəyişməyə davam edə bilməz (7,13). Cəmiyyətdə mövcud olan problemlər cəmiyyətin bütün sahələrində mövcud olan ümumi bir düşüncə tərzinə görə deyil, heç bir biznesmenin və ya şirkətin göz yuma bilməyəcəyi bir sistemə, sistemin özü-özlüyündə formalaşdırdığı həyat prinsipinə, cəmiyyətin tələb qanununa bağlıdır: böyümək, daha çox böyümək, istər ən sadə məhsulların istehsalında, istərsə də silah sənayesində olsun, həmişə daha çox böyümək məqsədi güdür.

Ekoloji böhranın səbəbi kimi təkcə texnologiyayı təqsirləndirmək, texnologiyanın kreativ, ekoloji bir cəmiyyəti formalaşdırmaqda yerinə yetirə biləcəyi mühüm funksiyayı görə bilməməyimizə səbəb ola bilər. Halbuki, belə bir cəmiyyətdə, yüksək texnologiyadan innovativ istifadə etməklə, insanın müdaxiləsi nəticəsində öz-özünü bərpa edə bilməyəcək vəziyyətə düşən biosferə vurulan zərbəni aradan qaldırmaq üçün çox gərəkli olacaqdır (6, 11).

Kapitalizm cəmiyyətin tərəqqisini ekoloji tərəqqi ilə tamamilə uyğunlaşa bilməyəcək bir vəziyyətə gətirib çatdırmışdır (7, 13). Bukçinin fikirlərinə görə; kapitalizm, eyni zamanda yeni böyük bir ziddiyyət meydana gətirmişdir; bu ziddiyyət gəlir və iş şəraitindən daha çox nüvə təhlükəsi, çirklənmə, meşələrin qırılması, şəhərlərin mənfi təsiri, təhsil, səhiyyə, birlikdə yaşamaq və inkişaf etməmiş ölkələrdə əmək fəaliyyəti ilə məşğul olanların təzyiqi ətrafında meydana gələcək kimi görünür. Bukçin “kapitalizmin inkişafının sonrakı mərhələsi kimi, irəlidə cəmiyyətin gələcəyini əhəmiyyətli dərəcədə dəyişəcəyini” vurğulayır. “Əxlaq dəyərlərini, mədəniyyəti, KİV-ni, dəb kimi təqdim olunan hər şeyi bir kənara qoyaq, fabriklərin, ofislərin, insanların məskunlaşdığı ərazilərin, sənayenin, ticarətin və kənd təsərrüfatının XXI əsr sona çatmadan əvvəl çox böyük nisbətdə dəyişməyəcəyini kim fərz edə bilər?” deyə soruşur.

Onun dediyi kimi bugünkü ekoloji, iqtisadi və siyasi problemləri anlamaq üçün bu problemlərin sosial səbəblərini araşdırmalı və bəhs olunan problemləri ictimai üsullar vasitəsilə həll etməliyik. “Dərin”, “məənvi”, humanizmin əleyhinə olan və antihumanist ekologiya anlayışı diqqətimizi ictimai səbəblərdən daha çox ictimai əlamətlərə çəkərək biləri çaşıra bilər. Ən mühüm ekoloji dəyişmələri anlamaq üçün ictimai münasibətlərdəki yeniliklərə nəzər salmaq lazımdır.

Ona görə, bir cəmiyyət nə qədər "yaşıl" bürünsə də, "ekoloji nöqteyi-nəzər" in formalaşdırılmasının vacibliyi haqqında çox müzakirələr aparılsa da, cəmiyyətin həyat formasının inkişafı sistemli struktur dəyişiklikləri olmadan mümkün ola bilməz. Cəmiyyətdə rəqabətin əvəzinə köməkləşmənin, maddi qazanc güdmək yerinə bölüşmək və qarşılıqlı razılaşmaya söykənən əlaqələrin yaradılması bu struktur dəyişikliklərinin əsasını təşkil edir (6, 12). Yaxın bir gələcəkdə insanların bir yerdən başqa yerlərə köçməsi, xroniki iqtisadi böhranlar, dünya müharibələri və ya hətta sosial siniflər arasında " qaçılmaz bir son qarşındurma " reallaşacaq ki, hazırda da bunun artıq meydana gəlmiş olduğunu görürük. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, elm və texniki cəhətdən planetin çirklənməsini nəzarət altına almasaq, qəti şəkildə biosferin kompleks həyat formalarını dəstəkləmək qabiliyyətini yox edə biləcək bir böhran meydana gələcəkdir (7,13).

Murrey Bukçin uzun illər boyunca, ekoloji prinsiplər əsasında qurulmuş, həqiqi mənada azad bir cəmiyyətin, insanlığın təbiətlə əlaqəsinə necə vasitəçilik edə biləcəyi mövzusunda böyük diqqət ayırmışdır. Bunun nəticəsində o, açıq şəkildə insani miqyaslara görə formalaşdırılmış yeni bir texnologiyanın inkişaf etdirilməsi mövzusunı hərtərəfli araşdırmaya başlamışdır. Bu tərz bir texnologiya kiçik günəş və külək enerjisi aparatlarını, GMO-suz bağçaları və yerli idarəetmənin sərəncamında olan "təbii ehtiyatlar" ı əhatə edəcəkdir. Bu nəzəriyyəyə görə, birbaşa demokratiyaya, şəhərlərin (kəndlərin) yerindən idarə edilməsinə, yüksək dərəcədə özünü təmin etməyə, ictimai həyatın kommunal formaları əsasında öz-özünü gücləndirməyə, qısacası, kommunalardan ibarət bir quruluşa ehtiyac var (6,71).

Bukçinin təhkimçiliyin mövcud olmadığı bir dünya üçün təklif etdiyi model, şəhərlərin ekoloji birliklərə ayrılması modelidir; "...İnsanlığın həyata baxışını və təbiəti qəbilə quruluşundan bu günə qədər yönləndirmiş olan xüsusi mülkiyyətin yaratdığı maneələri aradan qaldıran bir insan kollektivi kimi, birlik olaraq dünyanın qayğısına qalmalıyıq. Şəhər və kəndlərimiz kommunalara ya da ekoloji birliklərə ayrılmalı, özlərində mövcud olan ekoloji-sistemlərin formasına uyğun olaraq dəqiqliklə və ustalıqla yenidən dizayn edilməlidirlər. Mövcud texnologiyalarımız ekoloji-texnologiyalara uyğunlaşdırılmalı və inkişaf etdirilməli, ən az, hətta heç çirklənmə yaratmayacaq şəkildə yerli enerji qaynaqları və təbii ehtiyatlardan faydalanmaqla yenidən təşkil edilməlidir. Yeni bir ehtiyac anlayışı inkişaf etdirməliyik, hansı ki, bu, medianın diktə etdiyi "ehtiyaclar"a deyil, sağlam bir həyatı dəstəkləyən və fərdi istəklərimizin ifadəsi olan ehtiyacları uyğun olmalıdır. Cəmiyyətin idarə edilməsində, birbaşa fərdi əlaqələrdə, dolayısı ilə ətrafımızda və ictimai əlaqələrimizdə insan amilini əsas götürməliyik. Nəhayət, özümüzə, içində yaşadığımız birliyə və təbiətimizə dair düşüncələrimiz ictimai ya da fərdi bütün təhkimçilik formalarından təmizlənməlidir . İnsanların idarə edilməsinin yerini maddi şeylərin idarə edilməsi tutmalıdır. Nəzərdə tutduğumuz inqilab yalnız siyasi təşkilatları və iqtisadi əlaqələri deyil; şüuru, həyat tərzini, erotik arzuları və həyatın mənasını da izah etməyi bacarmalıdır "(9).

"Alternativ enerji" müxtəlifliyə hörmət etməklə yanaşı, həm də fərqli enerji ehtiyatlarından istifadə etməklə bu müxtəlifliyi dəstəkləyəcək ölçüdə ekoloji mahiyyət də daşıyır (10, 89). Həmçinin alternativ texnologiyalar, ancaq alternativ dəyərlərin əks olunduğu siyasi praktikada inşa ediləcək fərqli bir cəmiyyət yaratmaq mübarizəsi içində mövcud ola bilər(11).

Bukçinin də ifadə etdiyi kimi təkcə günəş enerjisini, və ya külək gücünü ya da yalnızca metan enerji problemlərimizə alternativsiz "həllər" olaraq qəbul etmək, nüvə enerjisini qəbul etmək kimi səhv düşüncədir. Məsələn, günəş enerjisi ətraf mühit üçün ənənəvi formalardan çox daha az zərərli və çox daha təsirlidir. Ancaq onu alternativsiz enerji qaynağı olaraq görmək, biosferin həyatını təhdid edən sənaye cihazlarını və rəqabətçi, gəlir əsaslı, ictimai əlaqələrə toxunmayan bir məntiqi və həssaslığı əsas götürməkdir. Bütün digər həyat sahələrində, inkişaf inkişaf üçün, istehsal istehsal üçün və istehlak da istehlak üçün həyata keçirilir; bunu da nəhayət planetin, GMO-suz dünyanın təkamülündə çox uzaq bir geoloji dövrə bənzəyən bir nöqtəyə qədər sadələşdirilməsini izləyəcəkdir. Nəzəri baxımdan, "alternativ enerji" nin üstünlüyü, təkcə onun məhsuldarlığı artırması və çirkliliyi azaltmasında deyil; həmçinin iştirak etdiyi ekoloji sistemə uyğun yeni bir enerji qəlibi çıxarmaq üçün günəş kollektorlarının, külək generatorlarının və metan reaktorlarının (digesters) öz aralarında, həmçinin meşə, su və hətta zəruri olduğu təqdirdə neft və kömür də daxil olmaqla bir çox başqa enerji ehtiyatlarının da ekoloji qarışıqlarını yarada bilməsi də onun üstünlüyüdür. Alternativlik, torpağın əkilməsində olduğu kimi oxşar şəkildə enerji istifadəsini də zənginləşdirəcəkdir; çünki müxtəliflik yalnız zərərli "buferlər" in istifadəsi ehtiyacını ortadan qaldırmaz, həmçinin də texnologiyanın bütün sahələrində ekoloji həssaslığı inkişaf etdirir. Əgər texnologiyada alternativlik və fərqləndirmə sistemli şəkildə tətbiq olunmazsa, günəş enerjisi insanların təbiətlə və bir-birləri ilə yeni əlaqələr qurmaları üçün bir əsas təşkil etməkdən çox, kömür, neft və uranı əvəz etmək funksiyası daşıyacaqdır.

Yenə eyni dərəcədə əhəmiyyətli olan "alternativ enerji", əgər yeni bir ekoloji texnologiya üçün təməl yaradırsa da bu bəşəri ölçüdə olmalıdır (10, 90; 91). Şübhəsiz ki, böyük miqyaslı bir texniki yenilik, əsaslı şəkildə cəmiyyətin inkişafını da təşviq edəcəkdir; lakin yolundan çıxmış bir cəmiyyət, sahib olduğu texniki yeniliyi qəbul etmək əvəzinə ənənəvi təhkimçilik yolunu izləməkdə davam edəcəkdir. Bu düşüncəyə sahib bir cəmiyyət, onu idarə edən elitalara qəti bir şəkildə "kiçilməyi" qəbul edilməz bir şey olaraq göstərə bilər. "Böyük", "kiçik", "orta" və "sərt", "yumşaq" və ya "yupyumşaq" kimi sözlər; yalnız fenomenlərin ya da əşyaların özlərindən çox onların xüsusiyyətlərini göstərir. Bunlar bizə texnikanın ölçülərini və ağırlığını təyin etməkdə də köməkçi ola bilərlər; lakin onun daxili xüsusiyyətlərini, xüsusilə də cəmiyyətlə olan əlaqələrini izah edə bilməzlər (7, 344).

Bunun mənası isə, nəhəng, qavranılmayan sənaye müəssisələrindən ibarət şirkət və holdinqlərin yerini insanların qavraya biləcəkləri və öz başlarına idarə edə biləcəkləri kiçik müəssisələrin almasının vacibliyidir. Həmin vaxt artıq "təbii ehtiyatlar" ı öz daxilində irrasional və anti-ekoloji bir cəmiyyətin tələblərinə uyğun

olaraq idarə etməyə çalışan bir "ətraf mühit qoruyucusu"nun, sənaye bürokratinin və ya siyasi teknokratın müdaxiləsinə ehtiyac qalmayacaqdır. Artıq insanlar, "mütəxəssisləri" və "idarəçiləri" ilə fəvqəlbəşər bir texnologiya tərəfindən qarşılanan maddi ehtiyaclarını təmin edən vasitələrindən ayrılmayacaqdır; bunun əvəzinə qavrana bilən bir eko-texnologiyanı birbaşa əllərinə alacaqlar, beləcə siyasi və iqtisadi sahədə tarix boyu bütün yönləri ilə idarəçi iyerarxiyaya təhvil verdikləri gündəlik həyat üzərindəki güclərini yenidən qazanacaqlar. Həqiqətən də, alternativ enerji qəlibi və bəşəri ölçülərdə sadələşdirilmiş bir eko-texnologiya yaratma söylərindən sonra insanlar, sənaye cihazları qədər şəhərlərini də, birbaşa üz-üzə əlaqələrə və yardımlaşmağa əsaslanan yeni ekoloji birliklər istiqamətində "insan mərkəzli" birliklərin yaradılması zəruriliyini də hiss edəcəklər (10, 90; 91). Həqiqi ekotexnologiyalar yaralarının sarılmasının lazım olduğunu bilir. Həqiqətən də, bu yaralar onların öz yaralarıdır. Ekotexnologiyalar və ekoloji birliklər, yalnız yaş qruplarını, cinsiyyətləri, kənd ilə şəhəri qeyri-iyerarxik bir cəmiyyətdə birləşdirməklə qalmır, həmçinin insan ruhundakı və bəşərlə təbiət arasındakı yaraların da sağaldılmasında köməkçi funksiyasını həyata keçirir.

Tez-tez ifadə edilən bir sitatında Aristotel də "ən yaxşı polis (şəhər) tək bir baxışda görə biləcəyimiz" böyüklükdə olması lazım olduğunu qeyd edir. Onun fikrinə görə "kiçik olan" bəşəridir, çünki birlik işlərində fərdi yoxlamaya imkan yaradır və ictimai sahədə fərdlərin iş görməsini təmin edir. "Böyük" bir birlik iqtisadi və hərbi məqsədlər baxımından daha təsirli ola bilər, amma "ədalətli ola bilməz". Vətəndaşlar ictimai baxımdan dərin əhəmiyyəti olan qərarlar qəbul edə bilməz və bu səbəbdən də rəşional ictimai mühakimə üçün təyinedici olan insani bacarıqların xüsusiyyətini anlaya bilməzlər. Buna görə polis maddi ehtiyaclarını qarşılayacaq və öz təminatını yaradacaq qədər böyük, bir baxışda görülmə biləcək qədər kiçik olmalıdır. Ancaq belə bir polisdə insanlar insanlıqlarını reallaşdırma, başqa bir ifadəylə, şüurlu mühakimə etmək potensialını həyata keçirə biləcəklər. Bu şərtlər daxilində miqyas olaraq insanın, quruluş olaraq isə təbiətin tərəfində olan texnologiya son dərəcə bəşəri xarakterli ola bilər. Enerjisini günəş və küləkdən, geri qazana "qaynaqlardan" ala bilər. Bu yeni texnologiyaya haqlı olaraq "xalq texnologiyası" da deyilə bilər. Bu "xalq texnologiyası"nın əsasında isə alternativ enerji qaynaqlarından biri kimi günəşdən faydalanaraq əldə edilən, bərpa olunan enerji durur. Külək gücü, bio-kütlə enerjisi, geotermal-istilik enerjisi və günəş enerjisi ənənəvi enerjiden daha məhsuldar enerji istehsalı və iqtisadiyyatını təmin edə bilər (10, 98,99).

Halil Aydının "Bir Enerji Siyasəti Olaraq Eko-Texnologiya" adlı məqaləsində qeyd etdiyi kimi ətraf mühiti qorumaq və gücləndirmək üçün təkə alternativ üsulları müdafiə etmək kifayət deyil. Yalnız cəmiyyətin istismarı deyil, təbiətin istismar edilməsini də, yalnız dağıdıcı enerji siyasətini deyil, onun böyüməsini və satışını da, yalnız dövlətin güc iqtisadiyyatını və onun vasitələrini deyil bütün ictimai sinifləri də aradan qaldırmalıyıq. Bunların yerində isə bəşər-mərkəzli sistemə əsaslanan kollektiv, kommunal ekoloji birliklər qurmalıyıq. İstismar texnologiyasını ekoloji texnologiyaya çevirməli, ən az çirklənmə yaradan enerji texnikalarıyla bir enerji siyasəti

yaratmalıyıq. Medianın və kapital güclərin təbliğ etdiyi ehtiyacları deyil, sağlam həyatı dəstəkləyən zəruri fərdi ehtiyacları həyata keçirməliyik. Ekoloji quruluş ilə cəmiyyət quruluşunun eyni zamanda inşa edilməsi kainatın ömrünü də uzatmış olacaqdır (11).

ƏDƏBİYYAT

1. https://tr.wikipedia.org/wiki/K%C3%BCresel_%C4%B1s%C4%B1nma
2. <http://ugurkampus.com/kuresel-isinmanin-nedenleri-ve-zararlari.html>
3. <http://www.bilgiustam.com/kuresel-isinmanin-sebepleri/>
4. <http://www.bilimgenc.tubitak.gov.tr/makale/iklim-tahminleri-ve-kuresel-isinma>
5. <https://yesilgazete.org/blog/2013/01/28/kuresel-isinmanin-birincil-sebebi-karbondioksit-belkis-gokbulut/>
6. Bookchin Murray, Toplumu Yeniden Kurmak, Sümer Yayıncılık, 2013, İstanbul
7. Bookchin Murray, Özgürlüğün Ekolojisi, Sümer Yayıncılık, 2013, İstanbul
8. <https://anfturkce.net/toplum/iklim-uzmanlari-kuresel-isinma-hedeflerine-yonelik-uyardi>
9. <http://www.sde.org.tr/tr/authordetail/murray-bookchinin-toplumsal-ekoloji-felsefesi>
10. Bookchin, Murray Ekolojik Bir Topluma Doğru (Çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2013
11. Halil Aydın, Bir Enerji Politikası Olarak Eko-Teknoloji adlı köşe yazısı, İstanbul - BİA Haber Merkezi, 22 Nisan 2014,

XÜLASƏ

Qlobal istiləşmə və iqlim dəyişikliyi yer üzündəki həyatı təhdid edən ən böyük təhlükədir. Bu səbəbdən də, şübhəsiz ki, son zamanların ən məşhur gündəlik mövzularından biridir. Bu yazıda da İctimai Ekologiyanın qurucusu Murray Bukçinin bu mövzudakı fərqli düşüncə və fikirlərini araşdırdıq. Onun da qeyd etdiyi kimi kapitalizmin nəticəsi olaraq ictimai təkamül ilə ekoloji təkamül arasında böyük uçurum meydana gəlmişdir, bu səbəbdən də, günümüzün ekoloji, iqtisadi və ya siyasi problemlərini başa düşmək üçün bu problemlərin ictimai səbəbləri araşdırmalı və mövcud problemlərin ictimai üsullarla həllinə çalışmalıyıq.

РЕЗЮМЕ

Наибольшей угрозой жизни на земле является глобальное потепление и изменение климата. С этой позиции без сомнения, это одна из актуальных тем. По этой причине, в данной статье, мы исследовании мысли и отношение к этой теме (проблеме). МураяБукчина – основоположника Социальной экологии . Как отмечал М. Букчин в итоге капиталистическойпропасть, системы образовавшаяся между социальным и экологических, экономических, а также политических проблем, мы обязаны исследовать социальные проблемы и приложить усилия для их решенисоциальными методами.

RESUME

Global warning and climate change is the biggest danger threatening the life on Earth. Therefore, without doubt, it is the most popular agenda of the recent time. In this study we analysed the different thoughts of the founder of the Social Ecology of Murray Bookchin. As he noted there is a big different between public and ecological evolution. For this reason in order to understand ecological, economical, or political problems of our days, the social reasons of these problems must be investigadet and we must try for the solution of the solution of the current problems through social ways

Çapa tövsiyə etdi: dos. Q. C. Mürşüdlü

POSTMODERNİZM: ZAMANIN YENİ FƏLSƏFİ AXINI

Dosent Nərmən Qocaturk

Bakı Dövlət Universiteti

Sosial elmlər və psixologiya fakültəsi

Açar sözlər: *Postmodernizm, modernizm, poststrukturalizm, konstruksiya, dekonstruksiya, tarix, mifologiya, loqosentrizm, məktub, mətn, müəllif, M. Fuko, J. Liotar, J. Dölöz, J. Derrida.*

Keywords: *postmodernism, modernism, post-structuralism, construction, deconstruction, history, mythology, logocentrism, letter, text, author, M. Foucault, J. Lyotard, G. Deleuze, J. Derrida.*

Ключевые слова: *постмодернизм, модернизм, постструктурализм, конструкция, деконструкция, история, мифология, логоцентризм, письмо, текст, автор, М. Фуко, Ж. Лиотар, Ж. Долоз, Ж. Деррида.*

Postmodernizm XX əsrin ikinci yarısında fəlsəfədə, incəsənətdə, ədəbiyyatda inkarı inkar nəticəsində yaranmış cərəyandır. Bir vaxtlar modernizm klassik, akademik dəyərləri inkar edib yeni bədii formalar yaratdığı kimi postmodernizm də modernizmi inkar edərək ədəbiyyatda xaos, elementlər müxtəlifliyi yaradır. Postmodernist amerika yazıçısı Con Bartın fikrincə, postmodernizm - keçmişin mədəniyyətindən şirə çəkən bədii təcrübədir. Postmodernizm nəzəriyyəsi məşhur filosof J. Liotarın, J. Derridanın. M. Fukonun və digərlərinin fəlsəfi konsepsiyası əsasında yaranıb. Postmodernizmin əsasında duran ideya mənbələrindən biri olan poststrukturalizmdir. Ədəbiyyatda postmodernizm fəlsəfi mənada postmodernizmlə və daha geniş sosial mənada işlənən "postmodernizm"lə sıx bağlıdır. "Biz postmodern insanlarıq", "biz postmodern dövrdə yaşayırıq" kimi cümlələr işlədə bilərik və həqiqəti demiş olarıq. Postmodernizm ədəbi janr yox, müxtəlif ədəbi janrları, stilləri özündə birləşdirən geniş bir ədəbi hərəkətdir. İntertektuallıq, eklektizm, yenidənqurma və s. postmodernizm xüsusiyyətlərindən hesab olunur. Postmodernizm həm də bir çox müxtəlif ciddi ədəbi janrları əhatə edir. Bu janrlardan biri də sehrli realizmdir (magikal realizm). Terminin tarixi qədimdir, amma daha çox Markesin əsərlərindən sonra populyarlaşdığı üçün bəzən müəyyən dövr Latın Amerikası ədəbiyyatına aid edilsə də, əlbəttə, bir ciddi ədəbi janr kimi ayrıca tərif verilir və təbii ki, hər hansı məkanla və zamanla məhdudlaşdırıla bilməz. 1966-cı ildə Parisdə tarixçi və filosof M. Fuko (1926-1984) "Sözlər və əşyalar" adlı kitabını çap etdirir və bunula da postmodernizmin başlanğıcını qoyur. J. Liotarın (1924-1998) «Postmodern vəziyyət» kitabı isə postmodernizmin geniş yayılmasına səbəb oldu.

XX əsrin axırlarından başlanan dövr Qərbdə postmodernizm adlanır. Mədəniyyət çox sürətlə dəyişən mühitin tələblərinə cavab verməlidir. R. İnglhard (ABŞ) yazır: «Mədəniyyət adətən ləng dəyişir, lakin o son nəticədə, dəyişən mühitin çağırışına cavab verir. Sosial-iqtisadi sahədə baş verən dəyişikliklər fərdin həyat təcrübəsinə təsir edərək bu yolla fərdi səviyyədə əqidələrin, mövqelərin və dəyərlərin yenidən formalaşmasına kömək edir. Mədəniyyətlər birdən-birə dəyişmir. Yetkinliyə çatarkən insanlar adətən necə olmasından asılı olmayaraq dünyaya əvvəldən qazanılmış münasibəti saxlayırlar. Beləliklə, mühitdə baş verən əhəmiyyətli dəyişikliklər adətən daha çox şəxsi təşəkkül illərində yaranan yeni şəraitdə yaşayan nəsillərə təsir edir» [3, s. 124].

Qeyd etmək lazımdır ki, postmodernizm ilk növbədə modernist dəyərləri rədd edir, keçmişin klassik mədəniyyətindən söhbət gedəndə isə onu yenidən nəzərdən keçirməyə, çox cəhətləri qəbul etməyə, artıq işlənib hazırlanmış formaları tətbiq etməyə meyl göstərir. Postmodernizm aləmdə sonra nə baş verə biləcək məsələləri axtarmaq, gələcək mədəniyyətin yeni mənasını və prinsiplərini müəyyənləşdirmək problemləri ilə də məşğul olur. Postmodernist situasiya özünün və başqalarının mədəni dəyərlərini görmək və onlara malik olmağın yeni təcrübəsini irəli sürür, müxtəlif mədəniyyətlərin integrasiyasını stimullaşdırır, dünyaya bir bütöv baxışın yaradılmasına kömək edir, ümumi bəşər mədəniyyətinin formalaşmasına imkan yaradır.

Postmodernistlər Qərbi ittiham etmir, modernizm ilə tradisionalizmi bir-birinə qarşı qoymur və universal ümumbəşəri dəyərlərin mövcudluğunu təkidlə sübut etməyə çalışırlar. İki növ postmodernizm olduğu göstərilir: konstruktiv və dekonstruktiv postmodernizm. Konstruktiv postmodernizm analitik fəlsəfənin irəli sürdüyü dil oyunları konsepsiyası ilə sıx varislik əlaqəsindədir. Dekonstruktiv postmodernizm fransız poststrukturalizminin varisidir. Fəlsəfi postmodernizm hermenevtikadan başlamış Frankfurt məktəbinin tənqidi nəzəriyyəsi və analitik fəlsəfəyə qədər bir sıra fəlsəfi cərəyanlardan kənarda mövcud ola bilməz. Postmodernizm, modernizm tərəfindən söhbət açılan dəyər və hədəflərin anlamsızlığını dərk edən, ancaq bu doğru seçimdən kənara çıxaraq, heç bir mütləq dəyər və hədəf tapılmadığı kimi səhv bir nəticəyə gələn bir düşüncədir [3, s. 86].

Postmodernistlərin ən böyük yanlışlığı, söz mövzusu "relativizm"dir, yəni bütün dəyər və inancların insanlara görə dəyişən, "relativ" fikirlər olduğu şəklindəki yanlışlıqdır. Həqiqətdə, insanın varlıq hədəfini göstərən çox önəmli bir həqiqət vardır. İnsanı Allah xəلق edib və insan bütün ömrünü Ona borcludur. Modernizm, bu həqiqəti rədd edib və ya gözdə tutmuşdur. Postmodernizm isə, bu həqiqəti "relativ bir fikir" kimi göstərməklə, bənzər bir aldanışa düşməkdədir. Postmodernizm insanlıq üçün bir qurtuluş deyildir. İnsanlığı heç bir mütləq dəyərin və hədəfin tapılmadığı fikri bir xaosa sürükləyən bir başqa aldanışdır. Postmodernizmdə varlığın mahiyyətinə özlüyünə varılmır, hər şey incəliklərə önəm verilmədən asan qavranılır. Dünya anlanmadan, olduğu kimi qəbul edilir. Modernizm əski baxışları yeniləri ilə

dəyişirdisə, postmodernizmdə bu yeniliklərin də dağılması, hər şeyin bəsit, aydın və sinkretik olması ideyası ortalığa geyulmuşdur.

Modernizm əski anlayışları yeniləri ilə dəyişib, yeni cərəyanlar yadadırdısa, postmodernizmdə bu arzu güdülmür. Burada elitar anlayışlarla kütləvilik eyniləşir, birləşir, oyun kateqoriyalarında ortalığa qoyulur. Burada sistemlikdə xatikliyə, qarışıqlığa doğru yönəlmələr duyulur. Uzun və çətin kateqoriyalar ən bəsit anlayışlarda verilir. Elmlər, fəlsəfə, sənətlər və başqa sahələr tək-cə peşəkarların deyil, hamının olmur. Onların arasında sərhədlər silinir, sinkretik anlayışlar yaranır. Burada, modernizmdə olduğu kimi, ənənələr tam danılmaz, onlara qismən dönüş də ola bilər. Pluralizm, ciddi-iddi aralanma və dünyaya hironik baxış, həqiqətin olmaması, yazının obyektiv realığı əks etdirməməsi və yeni reallıq yaratması prinsipləri, marginalizm, internet və başqa informasiya məkanlarının yaranması - postmodernizmin özəlliklərindəndirlər. Postmodernizm çoxşaxəlilikdir, "İsveç masasına" bənzəyir. Kimə oradan nə gərəkdirsə, onu da aparır.

Postmodernizmin əsas nümayəndələrindən biri olan J. Derrida bütün öyrəncəli anlayışların yanlış olmasında, onların dağıdılmasında (dekonstruksiyasında) dayanırdı. Onun dediklərinə görə, həqiqət kimi dəyərləndirilən qanunlar vardır. Bu "söz mərkəzçiliyidir" (loqosentrizm). Burada hər şey çütlük kimi önə çıxarılır: hərfi-məcəzi, ciddi-ciddiyətsiz, transsəndent-empirik. Burada birincisi ilkin, ikincisi isə onun özəl durumu kimi anlaşılır. Bu qayda pozulmalı, birinci anlayışlar ikincilərin törəməsi kimi önə çıxarılmalıdır. Örnək üçün məcazi hərfinin deyil, hərfi məcazinin özəl durumudur. Daha sonra Derrida, hamının önəm verdiyi dilə və ünsiyyətə deyil, yazının önəmli olmasına üstünlük verirdi. Çünki dildə olan simvollardır, onların saxlanması yazıda olur. Buna görə də dil və ünsiyyət yalnız yazının bir çeşididir, ondan törəmədir. Beləliklə, Derrida bütün mövcud anlayışları sübhə altına qoyur. Onun fikrincə onlar heç də həqiqət və təməl deyillər, yalnız törəmədirlər.

Bu baxımdan tarixsonrası anlayışı sosial dinamikanın xətti şərhindən, tarixi prosesin hər hansı bir məntiqə və məqsədə malik olması ideyasından qəti imtina. Müasir amerikan filosofu F. Fukuyama bir qədər də qabağa gedərək belə hesab edir ki, əgər tarix dövründə xatolik, bir-birini tarazlaşdırmayan, heç bir məntiqə sığmayaraq gah gözlənilmədən bir-birini inkar, gah da təsdiq edən hadisələrin cərəyan etməsi müşahidə olunurdusa, tarixsonrası dönm ümumiyyətlə tam durğunluğun hökm sürməsi ilə xarakterizə olunur. Alimin fikrincə, indən belə bəşər nəslinin taleyinə əhəmiyyətli şəkildə təsir göstərə biləcək hər hansı bir hadisənin meydana gəlməsi ehtimalı istisna olunur [3, s. 192].

Postmodernizm zaman nöqtəyi-nəzərindən ümumbəşər mədəniyyət tarixini üç mərhələyə bölür: birincisi, mifologiyanın hökm sürdüyü mənəvi dövr; ikincisi, elmi təsəvvürlərin formalaşdırdığı dövr və nəhayət, üçüncüsü, postmodernist dövr. Birinci dövrdə insanın zaman haqqında təsəvvürləri çevrə boyu hərəkəti xatırladır; eyni hadisələr zaman-zaman təkrar olunur. Mifoloji dövrdə zaman çevrəsinin hüdudlarını aşmaq, bir-birini təkrar-təkrar izləyən hadisələrin təsbit olunmuş nizamını qırmaq qeyri- mümkünür.

İkinci dövrdə bəşər nəslinin zaman haqqında təsəvvürləri xətt boyu hərəkəti yada salır; hər bir hadisə cəmişi bircə dəfə baş verir və heç vaxt təkrar olunmur. Bir-birini ardıcıl şəkildə izləyən hadisələr muncuq sayacağı düz xətt kimi uzanıb gedən sapın üzərində düzülür. Üçüncü - postmodernist dövrdə, klassik ənənəvi dönmədə olduğu kimi, bəşər nəslinin keçmişin təbəçiliyində olması iddia olunur, lakin indi zaman qırılmış sap kimi təsəvvür olunur; keçmişdə baş vermiş muncuq-hadisələr hara gəldi səpələnir, “əvvəl-sonra”, məntiqi ardıcılıq prinsipinə təbə olmaqdan imtina edirlər. Onlar bir-birinə qarışır, xətti düzümü bərpa etmək - zamanın qırılmış sapını düşünmək qeyri-mümkün olur.

Bu, əlbəttə ki, keçmişdən total imtinaya söykənən modernist zaman təsəvvürlərinə uyğun deyil. Eyni zamanda, postmodernizmin ənənəvi zaman konsepsiyasından imtinası mifoloji çevrə təsəvvürlərinin də bərpası deyil. Faktiki olaraq postmodernizmdə keçmişə münasibət ayrı-ayrı, bir-birindən təcrid olunmuş, bir-birilə əlaqəsi olmayan hadisələri şərh etmək, onları sitata çevirmək şəklində özünü bürüzə verir ki, bu da onun zaman konsepsiyasının elmi-ənənəvi və modernist konsepsiyaları arasında orta mövqe tutmasından xəbər verir.

Ardıcıl şəkildə bir-birini izləyən, məntiqi ardıcılıqla bir-birinə bağlı olan hadisələrdən ibarət keçmiş itirmiş postmodernist zaman konsepsiyası şaquli məhvərdən məhrum olur, indiki zaman həddləri ilə kifayətlənməyə məcbur olur. Çağdaş dövrdə insan “diaxron yox, sinxron zamanda yaşayır” (Ceymison). Postmodernistlər belə hesab edirlər ki, tarixilik ideyası tək-cə zamanın xəttlilik prinsipinin təsdiqi deyil; bu konsepsiya labüd şəkildə teoloji (tarixi gedişin mütləq bir sonu olması) prinsiplərinin təsbit olunmasına gətirib çıxarar.

Bu isə zamanın vahid tarixi məntiqə malik olması ideyasının təsdiqi ilə nəticələnir. Halbuki, postmodernist konsepsiyaya görə gerçəklikdə həm diaxron, həm də sinxron kəsimlərdə vahid məntiq axtarmaq, guya zamanın dünyanın həm keçmişini, həm də gələcəyini bütövlükdə ehtiva edərək əvvəlcədən müəyyən edilmiş istiqamətə aparmasını iddia etmək kökündən səhvdir. Fransız postmodernist fikrinin ən görkəmli nümayəndələrindən biri olan M. Fuko yazırdı: “Dünya bir-birindən doğmayan, bir-birini izah etməyən, bir-birini tamamlamayan hadisələrin çulğalaşmasıdır. Onun əvvəlini-axırını, mahiyyətini axtarmaq əbəsdir. Bizə elə gəlir ki, bizim bugünkü durumumuz dəruni niyyətlərə, əbədi zəruriyyətlərə söykənir. Tarixçilərdən də tələb edirik ki, bizi buna inandırınlar. Bu qətiyyətin mümkün deyil; biz, əslində, ilkin koordinatlardan məhrum saysız-hesabsız hadisələrin içərisində yaşayırıq”.

Heç bir məntiqə təbə olmayan saysız-hesabsız hadisələrin içərisində yaşamağa, daim onlarla üzləşməyə məhkum olan insan nəhaq yerə onların mahiyyətini dərk etməyə çalışır. Sadəcə olaraq belə bir mahiyyət mövcud deyil. Belə olan halda bəşər nəslinin artıq keçdiyi və bundan sonra keçəcəyi yolun əsas istiqamətini, məqsədini, hədəfini müəyyən etmək qeyri-mümkündür. Vaxtı ilə Hegelin “dünya idrakının hiyləgərliyi” kimi dəyərləndirdiyi “tarixin istehzası” fenomeni, postmodernistlərin fikrincə, zaman-zaman bəşər övladının tarixi proseslərə əvvəlcədən düşünülmüş və məntiqi baxımdan götür-qoy edilmiş şəkildə müdaxilə etmək cəhdləri, prosesləri

istədiyi istiqamətə yönəltmək niyyətləri daim boşa çıxır. Halbuki tarixi hadisələrin gedişi heç vaxt insanların onlara bəslədiyi ümidləri doğrultmur, heç vaxt sonda əldə olunan nəticələr bizim ilkin niyyətlərimizlə üst-üstə düşmür. Beləliklə, bəşər nəslinin üzləşdiyi bu və ya digər problemin həllinin mümkünlüyü ilə bağlı əvvəlcə illüziya yaradan tarix, sonra bizim planlarımızı alt-üst edir və gözlənilməz gedişlə məqsədlərimizin gerçəkləşməsinin qarşısını alır.

Tarixsonrası labüd şəkildə çağdaş dövrdə hər hansı yeni bir ideyanın, yaxud konsepsiyanın yaranmasını qeyri-mümkün edir: bütün hadisələr artıq baş vermiş, bütün sözlər deyilmiş, bütün insan düşüncələri və hissləri ifadə olunmuşlar. Biz təkrar-təkrar vaxtı ilə artıq baş vermiş hadisələri yaşamağa, keçirilmiş hissləri keçirməyə, deyilmiş sözləri deməyə məhkumuq. Bu isə postmodernist dönmədə yaşayan insanı keçmişdən tam asılı vəziyyətə salır. Çağdaş postmodernist fikrin öncüllərindən olan Umberto Eko belə hesab edir ki, postmodernizm modernizmdən fərqli olaraq keçmişdən imtina etmir və onu qəbul edir; əgər bu gün baş verən və yaxud sabah baş verə biləcək hər hansı bir hadisəni dəyişdirmək və hətta ləğv etmək olarsa, keçmişə məhv etmək qəti qeyri-mümkündür... Belə olan halda, keçmişə nəzərə almamaq, onun təsir dairəsindən yan keçmək olmur. Keçmiş daim bizim həyatımıza müdaxilə edir, hisslərimizi və düşüncələrimizi istədiyi kimi dəyişdirir. Onun təcavüzündən yaxa qurtarmaq, onu neytrallaşdırmaqdan ötrü ona uyğunlaşmaq, onu özünüküleşdirmək lazımdır. Bu yalnız keçmişə eyni zamanda həm inkar, həm təsdiq etmək, ona həm ciddi, həm də qeyri-ciddi münasibət bəsləmək əsasında mümkündür. Deməli, keçmişə münasibət yalnız istehza əsasında köklənə bilər. İstehzanın postmodernist fəlsəfi-estetik və bədii fikirdə struktur və münasibət formalaşdırıcı funksiyası bununla izah olunur [2, s. 45].

F. Liotar özünün "Postmodern vəziyyət" (1979) adlı məşhur əsərində qeyd edirdi ki, elm və mütləq azadlığın imkanları tarixi tərəqqinin tipi kimi bir dünya fəlsəfəsidir. Liotar əsərlərində, xüsusən də "dil oyunları" terminini daha çox diqqət mərkəzində saxlayır. O burada "dil oyunları" anlayışına L. Vitgenşteyndən fərqli şəkildə izah edir. Liotar "Yalnız oyunlar" (1979) və "Differend" (1983) əsərlərində sərt xarakteri qəbul edir, hansılar ki, postmüasirliyin ədalət nəzəriyyəsini irəli sürür. Liotar iddia edir ki, ədalət və haqsızlıq yalnız o halda dil oyunları çərçivəsində termin olurlar ki, əxlaqın universallığı buxarlanır [3, s. 261].

Beləliklə, "Müasirliyin layihəsi" mənəvi qanunun muxtariyyətinə yönəldilmiş və bəzi məqamlarda Kantın metafizikasına müraciət edirdi. Öz reallaşdırmasında fərdi seçimə haqq qazandıraraq, bir çox müxtəlif dilin bir yerdə yaşanması təcrübəsinə üstünlük verirdi. Postmodernizmin ideyalarının əsası poststrukturalizm nümayəndələrinin tədqiqatlarında qoyulmuşdur. J. Derrida düşüncəsinin inkişaf proseslərinin aydınlaşması üçün məktub (arxepisma) anlayışı daxil edir. Onda bütün mənaları mükəmməl idarə edən, ayıran, potensial olaraq "mətnə tünd yerləri" göstərən model, sistem düşüncəsi anlaşılır. Məktub iz formasında fərqləndirmələrdə görünür. O nə qədər ki, baş vermir, o qədər mövcud deyil. Məktubun meydana çıxması — səsin unudulmasıdır və müasir fəlsəfə bununla bağlıdır. Məktub məcazi olaraq səsi

müəyyən edir, çünki metafora başlanğıcla dilin əlaqələndirilməsində ümumi özgəninkiləşdirməni ifadə edir. Bu halda hakimiyyətin özgəninkiləşdirilməsi o qədər qorxulu deyil, iradənin nə qədər özgəninkiləşdirməsi, çünki o azadlığın imkanını öldürür. Məktub bərabərsizliyin mənbəyi kimi çıxış edir, dil vasitəçini (müəllifi) itirir. Məktub mənanın və səsin sahəsini bağlayamaqla, oxumanın və işarənin sahəsini açır və beləliklə də, insanın əsarətində vasitəçi rolunda çıxış edir [1, s. 308].

J. Derridanın əsas tezi bundan ibarət idi: "Dünya mətdən ibarətdir". "Söz mərkəzçiliyi"nin Avropa ənənəsini tənqid edirdi. Özünü Haydeggerin davamçı və Freyd ideyalarının tənqidçisi hesab edirdi. Derrida fəlsəfəndə əsas müzakirə obyektini "nişanın oyunu" və yaxud "nişanda oyun" adlandırır. O onun simasında dünya, yalnız insana əlçatandır. Derridanın irəli sürdüyü "sözmərkəzçiliyi" ("loqosentrizm") termini platonik ənənələrdən uzaqdır. Burada şifahi söz ölçüyə gəlməz dərəcədə böyük əhəmiyyətə malikdir, nəinki yazılı söz. Bütün qərb fəlsəfəsinə təsiri göstərmiş bu ideyada "loqos"da sözü deyənin olması, daha çox xüsusi məna kəsb edirdi [3, s. 261].

Postmodernist konsepsiyaya görə, yaradıcı demiurq statusundan məhrum olmuş sənətkar əslində əsər yox, mətn yaradır. Mətnin oxucu tərəfindən qavranılması postmodernizmin aparıcı kateqoriyalarından biri olan dekonstruksiya əsasında həyata keçirilir. J. Derrida tərəfindən təklif olunan bu neologizm "destruksiya" ("dağıtma", "sökmə") və "konstruksiya" ("quraşdırma", "tikmə") anlayışlarının bir-birilə çulğalaşması nəticəsində meydana gəlmişdir. Dekonstruksiya prinsipi oxucuya mətni bütün mümkün müstəvilərdə - kompozisiya, süjet, üslub, psixologiya və sairə baxımdan sökmək və tutarlı şərh əsasında yenidən yığmaq imkanı verir [4, s. 227]. Əslində hər bir oxucu mətnin yaradıcısı statusunu qazanır. Məhz buna görə də "hər bir mətn daim burada və indi yazılır". (R. Bart). Postmodernistlərin fikrincə, mətn heç vaxt avtonom şəkildə mövcud olmur: "hər bir söz (mətn) başqa sözlərin (mətnlərin) kəsişdiyi yerdir".

Ənənəvi tarixiliyin əksinə olaraq M. Fuko isə yeni "tarixilik" anlayışını təklif edirdi. Hər dövr gözlənilmədən ilk başlanğıcı açılan və gözlənilmədən sonunluğu bağlanan öz tarixinə malikdir. Fuko yaradıcılığında epistema dəyişən struktur tarixidir, hər tarixi dövr müəyyən fikirlərin, nəzəriyyələrin və ya elmlərin şərtlərini, müəyyən tarixi dövrə məxsus düşüncə tərzini ifadə edən düşüncənin strukturunu müəyyən edir [8, s. 149].

Jil Dölöz psixooanalitik Feliks Qvattari ilə birgə yazdığı "Anti-Edip" (1972) adlı məşhur traktatında fəlsəfəyə yeni "rizoma" ("şizoanaliz", "orqanlarsız bədən") terminini daxil etdi. Dölöz müasir fikir cərəyanlarının ziddinə olaraq deyirdi ki, fəlsəfəyə konkret təyinatla vermək doğru deyil. Əgər Marks və marksizm, Haydegger və dekonstruktivizm, Qusserl və fenomenologiya, Vitqenşteyn və analitik fəlsəfə hesab edirdilərsə ki, onların konsepsiyaları bütün fəlsəfi problemləri həll etməyin öhdəsindən gələ bilirlər, lakin Dölöz belə bir tezisə inamı rədd edirdi [6, s. 251]. Dölöz "fəlsəfənin sonu" fikrini qəti şəkildə inkar edirdi, "fəlsəfə ona görə sonsuzdur ki, həyat daim yenilənir. Fəlsəfə hadisələri davamlı olaraq izləyir, bu mənada o, həmişə canlıdır." (M. Fuko) [7, s. 67].

Postmodernistlərin fikrincə, “Mən” fenomeninin özü tarixin müəyyən mərhələsində meydana gəlmişdir və məhz buna görə də keçici xarakter daşıyır. Bu, sadəcə, biliklərin məqsədlərinin dəyişməsinin nəticəsi idi. Əgər bu məqsədlər meydana gəldikləri kimi də yoxa çıxsalar, əgər hər hansı bir hadisə (bu hadisənin forma və məzmunu haqqında təsəvvürə malik olmadan biz yalnız onun mümkünlüyünü fərz edə bilərik), XVII əsrin sonlarına yaxın klassik düşüncə tərzində dağılıb məhv olduğu kimi, “Mən”i ön plana çəkən məqsədləri yox edəcək və onda - buna tam zamanət vermək olar - insan sahildə qumun üstündə çəkilməmiş sima kimi silinib gedəcək” [3, s. 124].

M. Fuko ideyalarının davamı olaraq, U. Eko özünün “Yenilik və təkrar. Modern və postmodern estetikası arasında” məqaləsində modernizm və postmodernizm arasında estetik planda mövcud olan münasibətlərin dialektikasını mümkün qədər hərtərəfli açıqlamağa cəhd göstərmişdir. İtalyan aliminin fikrincə, modernizmin əsas paradoksu onunla bağlıdır ki, bütün modernist bədii-estetik konsepsiyalar təkrarsızlığa, mütləq yeniliyə, nəbədlər və cahillər üçün qıfıllanmış, yalnız onların ifadə tərzlərinin bütün incəliklərinə bəndlər üçün açıq olan ezoterik dildə danışmağa cəhd edirlər, amma nədənsə onların kəşfləri dərhal ən bəsit dəyərlərin daşıyıcısı olan kitle tərəfindən bayağılaşdırılaraq mənimsənilir və elə bu şəkildə də istehlakçıya ötürülür [2, s. 214].

M. Fuko tarixə klassik yanaşmanı tənqid edir. O, klassik və müasir tarixlə elm arasındakı fərqləri göstərmək üçün qlobal anlayışları tarixə daxil edir. Biliyin arxeologiyasının və ideyaların ənənəvi tarixinin arasında ən azı dörd fərq mövcuddur: yenilik haqqında təsəvvürdə, ziddiyyətlərin analizində, müqayisəli təsvirlərdə, transformasiyaların oriyentasiyasında [9, s. 371]. Tarixin təbiət elmləri kimi eksperiment aparmağa imkanı yoxdur, çünki o, yalnız birçə dəfə baş vermiş hadisələri, birçə dəfə dünyaya gəlib dünyadan köçmüş şəxsiyyətləri təsvir və tədqiq etməklə məşğuldur. Əgər bu belədirsə - bu bir həqiqətdir! - tarixi faktlar əsasında ümumiləşdirmələr aparmaq, hansı isə bir qanunauyğunluq üzə çıxarmaq mümkün deyil. “Tarixin birçə dərsi var, o da onun heç bir dərş verə bilməməsidir” aforizmi də tarixə məhz bu münasibət əsasında formalaşmışdır.

Nəticə:

Postmodernizm bədii-estetik fikrin inkişafında klassik ənənəvi-estetik kateqoriyaların təsdiqi və inkarıdır. Postmodernizmin estetik konsepsiyası onun vahid dünyagörüşünün üzvi tərkib hissəsidir. Buna görə də postmodernizm bəşər nəslinin bütün bədii irsini özündə ehtiva etmək iddiasındadır. Postmodernistlərin fikrincə, tarix təbiətləri etibarilə bir-birilə əlaqəsi olmayan dağınıq hadisələri bir araya gətirməyə və onları süni şəkildə bir-birinə calamağa cəhd göstərən mifdən başqa bir şey deyildir. Bədii fikir sahəsində isə roman analogi funksiyanı yerinə yetirir və bir növ tarixin gerçəkliyin bütün hadisələri arasında məntiqi bağlılıq olması haqqında illüziyasını bədii obrazlar vasitəsilə əsaslandırmağa çalışır. Məhz buna görə də “tarix əsri eyni zamanda roman əsri” hesab oluna bilər. Bundan belə bir nəticə çıxarmaq olar ki,

tarixin və romanın məhz XIX əsrdə - bəşər nəslinin ən çox illüziyaya qapıldığı yüzillikdə - inkişaf etməsi təsadüfi deyildir. Postmodernizmə total inkara əsaslanan modernist konsepsiyalardan məsafələnmək və bütün XX əsr ərzində klassik ənənələrlə qırılmış əlaqələri yeni, fragmentar əsasda bərpa etmək imkanı verdi. Lakin bu, hər şeydən əvvəl, XX əsrin ortalarından başlayaraq bəşəriyyətin guya taleyinə təsir göstərə biləcək hər hansı köklü global hadisə ilə üz-üzə gələ bilməsi ehtimalının sıfıra düşməsi ilə bağlı tarixin öz hərəkətini başa vurması və onun posttarix (tarixsonrası) mərhələyə qədəm basması haqqında müxtəlif kontekstlərdə mülahizələr söylənilməsi ilə nəticələndi.

Elmi yenilik:

Postmodernizm heç vaxt bəşər nəslinin bütün tarixi boyu əldə etdiyi nailiyyətləri özünüküləşdirmək iddiasından imtina etməmişdir. Postmodernizm daim klassik dəyərlərə istinad edərək, onları yeni zəmində canlandırmağa çalışmışdır. Postmodernist dönmədə keçmişin bütöv bərpası artıq mümkün deyildi. Postmodernistlər “sosial gerçəkliyin inkişafında yeni dövr olmaqdan daha çox şüurun irəliləyişində yeni dönmə” konsepsiyasına üstünlük vermişlər. Məqalədə qeyd olunur ki, əsasən təbiət hadisələrində özünüütəşkil prosesləri və açıq sistemlər haqqında elm olan sinergetika təbiət elmlərində, cəmiyyətlə və bədii-estetik fikirlə bağlı bütün elmləri əhatə edən postmodernizm humanitar düşüncədə təcridən hakim mövqə tutmağa başladılar. Gerçəkliyin hadisələrinə metodoloji münasibət baxımından yaxın olan bu elmi konsepsiyalar çox zaman çulğalaşır, əməkdaşlıq və tərəfdaşlıq prinsiplərini rəhbər tutaraq əvvəlki modernist paradigmanın əsasında həlli qeyri-mümkün olan bir sıra mürəkkəb problemlərin mahiyyətini aydınlaşdırmağa nail olurlar. Bu tədqiqat işində nizamlılığın təzahürü kimi görüntüyə gələn postmodernizm müasirliyin yeni fəlsəfi sistemi olaraq elmi-nəzəri aspektdə araşdırılmışdır.

Tətbiqi əhəmiyyəti:

Məqalədən fəlsəfə tarixi, ədəbiyyat, estetika ilə məşğul olan mütəxəssislər, ali məktəblərin bakalavr və magistr pilləsində təhsil alan tələbələr istifadə edə bilərlər. Təqdim olunan məqalədən fəlsəfə tarixinə dair dərslər, dərslər vəsaitləri və proqramların hazırlanmasında elmi mənbə kimi istifadə oluna bilər.

ƏDƏBİYYAT

1. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М. , 2001, 512 с.
2. Эко У. Отсутствующая структура. М. , 1998, 432 с.
3. Ильин И. Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. - М. , 1996, 300 с.
4. Деррида, Ж. Письмо и различие. Пер. с фр. Д. Кралечкина. - М. , Академический проект, 2007, 495 с.
5. Лиотар Ж. -Ф. Феноменология. СПб, Алетейя, 2001, 160 с.
6. Делёз Ж. , Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. и послесл. Д. Кралечкина, науч. ред. В. Кузнецов — Екатеринбург: У-Фактория, 2007, 672 с.
7. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Пер. с фр. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. СПб. А-сад. 1994, 408 с.
8. Дьяков А. В. Мишель Фуко и его время. СПб. , Алетейя, 2010, 672 с.
9. Эрибон Д. Мишель Фуко/ Пер. с франц. Е. Э. Бабаевой. — М. , Молодая гвардия, 2008, 378 с.

XÜLASƏ

Postmodernizm mədəni-intellektual fenomenlərə aiddir. Birinci fenomen «fundamentalizm»dən, yəni biliyin müşahidə edilən faktlar əsasında yarandığını təsdiq edən elm fəlsəfəsindən imtina etməklə bağlıdır. İkinci fenomen bütün bilik, zövq və mülahizələrin parçalanması ilə, deməli, ilk növbədə universal deyil, lokal sahələrə maraq ilə əlaqədardır. Üçüncü fenomen kitabın teleekran tərəfindən sıxışdırılması, sözdən obraza, məntiqdən tamaşaya keçmək ilə əlaqədardır. Postmodernizm tədqiqatçılarının çoxu hesab edir ki, bu cərəyan əvvəlcə bədii mədəniyyət sahəsində meydana gəlmiş və sonradan başqa sahələrə də keçmişdir. Öz zamanında modernist incəsənətin yaratıcılarını cəlb edən transsendental ideallardan imtina etmək, mədəniyyətin demokratikləşdirilməsi və ali dəyərlərin aşağı salınması haqqında postmodernist ideyalar bədii yaradıcılıqda yeni gedişlərin axtarılmasına təkan verdi. Postmodernizmin yaratıcılarından biri hesab edilən M. Haydeggerin fikrincə, ali dəyərlərin aşağı düşməsi - dağıtmağa doğru yönəldilmiş hər hansı kor ehtirasdan, mənasız yeniləşdirmə hərisliyindən baş vermişdir. Bu vəziyyət dünyanı keçid, aralıq məhəlləsi olmaq rolundan xilas etmək zərurətindən doğmuşdur. Fəlsəfənin, ədəbiyyatın, sənətin, arxitekturanın və bir çox başqa sahələrin öz postmodernizm anlayışları mövcuddur, və intellektual əməyin ən müxtəlif sahələrində postmodernizm barədə ciddiən tutmuş anekdot səviyyəsinə qədər söz-söhbətlər, mübahisələr aparılmaqdadır. Riyaziyyatda modernizm hərəkəti 20-ci əsrin əvvəllərində başlayıb, bu hərəkətin nəticəsində çoxlu sayda çox böyük, uzun, o vaxt üçün vərdiş edilməmiş bir dərəcədə abstrakt nəzəriyyələr meydana gəldi.

RESUME

Postmodernism is a cultural and intellectual phenomenon. Firstly, the phenomenon is connected with the rejection of “fundamentalism”, i. e. the scientific philosophy that confirms that the knowledge derives from the facts that accompany it. Secondly, the phenomenon is related to the separation of all knowledge, tastes, and ideas, and implies the interest to non-universal, but rather local areas. Thirdly, the phenomenon is connected with the replacement of the book by the TV, and transition from word to image, from logic to performance. Many postmodernism researchers suggest that this tendency has occurred for the first time in the area of artistic culture, and has further spread into other areas of art. Postmodernist ideas which were calling to refuse the transcendent ideals, democratization of culture and the overthrow of the highest values, at the time attracted the creators of modern art and stimulated the search for new courses in art. According to one of the founders of postmodernism, M. Heidegger, the fall of the highest values occurred as a result of the ravages of blind passions and delusions of renovation. This situation has arisen due to the need to rid

the world of the transition state. The postmodern ideas are present in philosophy, literature, art, architecture, and many other fields of art, and there are constantly ongoing debates both on the anecdotal, and at a very serious level related to this topic. Movement of modernism in mathematics began in the early 20th century, and a large number of somewhat abstract theories emerged as a result of this movement.

ОБЗОР

Постмодернизм относится к культурно-интеллектуальным феномену. Первый феномен связан с отказом от «фундаментализма», а именно, от научной философии, подтверждающей происхождение знаний на основе сопровождающих его фактов. Второй феномен связан с расщеплением всех знаний, вкусов и идей, и подразумевает интерес не к универсальным, а к локальным секторам. Третий феномен связан с вытеснением книги со стороны телевидения, и с переходом от слова к образу, от логики к представлению. Многие исследователи постмодернизма полагают, что эта тенденция впервые появилась в области художественной культуры и впоследствии распространилась на другие области искусства. Постмодернистские идеи, призывавшие к отказу от трансцендентальных идеалов, к демократизации культуры и свержению высших ценностей, в свое время привлекли создателей модернистского искусства и стимулировали поиски новых ходов в художественном творчестве. По мнению одного из создателей постмодернизма, М. Хайдеггера, падение высших ценностей произошло в результате возникновения разрушительных слепых страстей и мании обновления. Эта ситуация возникла в связи с необходимостью избавить мир от переходного состояния. Свои постмодернистские представления имеются в философии, литературе, искусстве, архитектуре, и во многих других областях искусства, и на этот счет постоянно ведутся дискуссии, как на анекдотическом, так и на очень серьезном уровне. Движение модернизма в математике началось в начале 20-го века, в результате этого движения появилось большое количество несколько абстрактных теорий.

QURANI-KƏRİMİN QİSSƏLƏRİ ECAZINDA ƏSHABUL-KƏHFİN NURU QARANLIQ DÜNYALARIN HANSI SƏMTİNİ İŞIQLANDIRIR?

*Süsan Yusif qızı Aslanova
BDU, İlahiyyat fakültəsi*

Müasir ədəbiyyatşünaslıqda ön söz və ya epiloqun ortaçağ nəzmində və nəsrində “dibaçə”, “müqəddimə” istilahları ilə ifadə olunması rişə ustalarına yaxşı bəllidir. Odur ki, bu araşdırmaya dibaçə olaraq XVII əsrin əvvəllərində naməlum müəllif tərəfindən yazılmış və XVI–XVII əsrlərdə Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular və Səfəvilər dövründə Azərbaycanda və qonşu ölkələrdə baş verən hadisələri əks etdirən “Qızılbaşlar tarixi” (“Tarixə – qızılbaşan”)¹ əsərindən əxz olunmuş bir parçanı təqdim edirik:

Bismillahir – Rəhmanir – Rəhim!

Dövrünün nadir (varlığı) olan yüksək məqamlı insanın üzünə mövcudluq qapılarını açmış Allah hədsiz pərəstiş və təşəkkürə, əbədi dua və tərifi layiqdir.

Və Allah tərəfindən verilən parlaq tacın sahibi, Allahı dərk etmiş və Allaha suluk etmiş, Allahın elçisi Əbulqasim Məhəmmədə səmimi dualar, ən qiymətli salavat və ən yaxşı salamlar olsun! Nəzm:

Yaradanın xüsusi elçisi,

Möhkəm dəlilin yetiricisi!

O, dər dəvət (yoluna) genişlik (bəxş edib).

Daşlar onun möcüzəsinə şəhadət verir!

Və övliyaların başçısı, Həzrəti – Mustafanın qəyyumu, Allahın qalib gəlmiş şiri, möminlərin əmiri, dindarların imamı Əli İbn Əbu Talibin işıqlanmış və ətirlənmiş məzarı hədsiz – hüdudsuz və saysız – hesabsız nurla dolsun! Şer:

Əgər yer kəməndə gəlsəydi, Xeybərin fatehi

Bir anda onu qoparıb bu firuzə rəngli gümbəzə atardı!

Kövsərin saqisi behiştə saqilik etməsə,

Peyğəmbərlərin ağzı Kövsər suyundan islanmayacaq!

Və Onların nəslinə və övladlarına salam olsun!

Yuxarıdakı beyitlərdəki təşbihlərə diqqət yetirsək, “möhkəm dəlil” dedikdə Qurani – Kərim, “Kövsərin saqisi” və “Xeybərin fatehi” (“Fatehe – xeyber”) Hz. Əlinin ən çox işlədilən ləqəblərindən olduğunun qənaətinə bir daha gələrik.

“Daşlar onun möcüzəsinə şəhadət verir” misrası ilə müəllif Məhəmmədin öz peyğəmbərliyini sübut üçün göstərdiyi möcüzələrdən birinə işarə edir. Məhəmmədə

¹ Tərcümə əsərin Tehrandə saxlanan yeganə əlyazması nüsxəsinin 1982 – ci il nəşrindən edilmişdir.

inanmayanlardan biri gizlicə yerdən bir ovuc çinqıl götürüb deyir: “Əgər doğurdan da peyğəmbərsənsə, de görüm, ovcumdakı nədir?” Məhəmməd soruşur: “Hansı istəyirsən, mən deyim sənin ovcundakı nədir, ya sənin ovcundakı desin ki, mən kiməm?” O şəxs daha çətin görünən ikinci variantda razılıq verir. Məhəmməd “bismillah” dedikdən sonra həmin şəxsin ovcundakı çinqıllar dilə gəlib: Lə iləhə İlləllah, Muhəmmədən rasulullah!” deyirlər. Bundan sonra camaatın böyük bir dəstəsi Məhəmmədə iman gətirir.

Qəlbləri qəflət içində olan Məkkə müşrikləri Peyğəmbərdən gələn sehr, cadu hesab edir, qarma – qarışıq yuxular kimi qələmə verir, onun özünün isə bir şair olmasını iddia etmələri, yaxud ona müraciət edərək: *يا ايها الذي نزل عليه الذكر انك لمجنون* [(Müşriklər Peyğəmbərə) belə dedilər: Ey özünə kitab nazil edilən kəs! Axı sən divanəsən! – demələri öz əqidəsi uğrunda hər bir əzab - əziyyətə və məhrumiyyətlərə dözən sonuncu Peyğəmbər olaraq, bəşər övladına hidayət və rəhmət olaraq göndərilən ülvü bir şəxsiyyətin hansı sınaqlara məruz qalması Qurani – Məcidin ən çox “əl – Ənbiya” (“Peyğəmbərlər”), surəsində ilahi vəhyylərlə açıqlanır: *وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجَالًا * نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ * ثُمَّ صَدَقْنَاهُمُ الْوَعْدَ فَأَنْجَيْنَاهُمْ وَمَنْ نَشَاءُ وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ * لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ*]

[(Ya Rəsulum! Biz səndən əvvəl də özlərinə vəhy etdiyimiz kişilərdən başqasını Peyğəmbər göndərmədik). Əgər bilmirsinizsə, kitab əhlindən soruşun! Biz onları (peyğəmbərləri) yeməz – içməz (yemək yeməz) bir bədən yaratmadıq. Onlar (dünyada) əbədi də deyildirlər. Sonra onlara verdiyimiz vədi yerinə yetirdik. (Peyğəmbərlərə) və istədiyimiz kəslərə (onlara iman gətirənlərə) nicat verdik. (Allaha şəriq qoşmaqla, küfr etməklə) həddini aşanları isə məhv etdik. Həqiqətən, sizə (Qüreyş əhlinə) elə bir kitab nazil etdik ki, o sizdən ötrü bir şərəfdir. (O sizin qədr – qiymətinizi yüksəldər, dini və dünyəvi ehtiyaclarımızı aradan qaldırır, ürəkdən inananlarabəhşit yolunu göstərir, haram – halalı daim möminlərin yadına salar). Məgər dərk etmirsinizmi?]

Daha sonra Məkkə müşriklərini Allah qatında düçar olacaqları əzabdan xəbər edərək 19 – 22 – ci ayət kərimələrdə belə buyurulur: *وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ * يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ * أَمْ اتَّخَذُوا إِلَهًا مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ * لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ*

[Göylərdə və yerdə olan (bütün) məxluqat Onundur. (Allahın qüdrət əsəridir). Onun dərgahında olanlar (rütbə və şərəf etibarilə mənəvi cəhətdən Allaha yaxın mələklər) Ona ibadət etməyə təkəbbür göstərməz və (bu ibadətdən) yorulmazlar. Onlar gecə - gündüz yorulub usanmadan (Rəbbini) təqdis edib şəninə tərif deyirlər. Yoxsa (Məkkə müşrikləri) yerdən (yerdə mövcud olan daş, qızıl – gümüş və sairədən özləri üçün) tanrılar qəbul edirdilər ki, onlar ölümləri dirildəcəklər? (Xeyr, Allahdan başqa heç kəs (ölüləri) dirildib məhşərə gətirməyə qadir deyildir!) Əgər yerdə və göydə allahdan başqa tanrılar olsa idi, onların ikisi də (müvazinətdən çıxıb) fəsada

uğrayardı. ərşin (göylər səltənətinin) sahibi olan Allah (müşriklərin Ona) aid etdikləri sifətlərdən tamamilə uzaqdır!)

Quran keçmiş dövrlərdə yaşamış peyğəmbərlər və onların toplumları (qövmləri) ilə bağlı tarixi mənbələrə geniş yer verir. “Kainatın kitabı” adlanan Qurani – Məcidin nazil olduğu dövərdə bu bölgədə yaşayan insanların tarixi, mədəniyyətləri böyük bir coğrafi ərazidə yerləşən ərəblərin tarixi və əhlul – kitab mənbəyi kimi Kitabı – Müqəddəs qissələri ilə bağlı idi. Quranda işlənən terminlər də məhz bu qaynaqlarla əlaqədə seçilmişdir. Qısaca, Quranda işlədilən hekayətlərin coğrafi çevrəsi şimaldan Misir, Şam və İraq, cənubdan isə Yəmənə qədər bütün Ərəbistan yarımadasıdır. Lakin bütün peyğəmbərlərin bu bölgəyə göndərilməsi kimi bir nəticə çıxarmaq da yanlış ola bilər. Allah – Təala Qurani – Kərimdə buyurmuşdur: *لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَّن قَبْلِكَ وَمِنْهُمْ مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ* * (سورة غافر، الآية: 40:78) (Biz səndən əvvəl də peyğəmbərlər göndərmişdik. Onlardan kimisi haqqında sənə xəbər vermiş, kimisi haqqında xəbər verməmişik.)

Məhəmməd Peyğəmbər bir ülvî şəxsiyyət kimi öz xidmətini səma həqiqətlərini bəşəriyyətə başa salmaqda görmüşdür. İnsanlarla Allah arasında ilahi və səmavi yolları göstərəkən O, olmazın əzab və əziyyətlərə qatlaşmalı olmuşdur. Öz kimliyini sübuta yetirmək üçün hətta günlərin birində ciddi imtahana məruz qalmışdır. İslam tarixinə düşmüş “Qırx sual” adlı kitab həmin “imtahandan” xəbər verir.

Peyğəmbər həmişə öz qövminə ötüb keçmiş zamanlarda mövcud olmuş insanlardan söhbət açardı. Qüreyşin şeytanlarından sayılan Nadr ibn Haris Onu gözdən salmaq üçün bir məclisdə oturub Allahı andığı və keçmiş ümmətlərin başına gəlmiş fəlakətlərdən söhbət açdığı zaman həmin məclisə gələrək: “Ey Qureyş əhli! Allaha and olsun ki, mən sizə bundan gözəlini anladaram” – deyərək onlara İran padşahlarından danışardı. O, Hiryə gedərkən orada İsfəndiyar və Rüstəm dastanını eşitmişdi. Sevimli peyğəmbərimizin şöhrətinin getdikcə artması, Onun tərəfdarlarının çoxalması həm yəhudiləri, həm də Məkkə müşriklərini qorxuya salmışdı. Müşriklərin başçısı Əbu Cəhl Peyğəmbəri gözdən salmaq üçün Mədinə yəhudiləri ilə əlaqəyə girmiş və onlara bildirmişdir ki, o özünü peyğəmbər kimi qələmə verir. Quran isə Allah kəlamı deyil, onun öz uydurmalarıdır. Əbu Cəhl baş bilənləri bir yerə toplayıb onu rüsvay etməyə çağırır. Əbu Cəhlin fitvasına uyan yəhudi ağsaqqalları ətraf yerlərə elçiləri göndərib bütün baş bilənləri bir yerə toplayırlar. Sonra Tövratdan başı çıxan beş alimi – Məlik ibn Əşəbini, Kəb ibn Hafini, İsus ibn Sədin, Əflahini və oğlu Qüdsini seçib məsləhətləşmək üçün Abdulla ibn Salamın yanına göndərilir. Yəhudi elçiləri Abdulla İbn Salama bildirirlər ki, Məkkədə Məhəmməd adlı bir nəfər peyda olmuşdur, özünü Peyğəmbər adlandırır və Musa Peyğəmbərin ardıcılarını məcbur edir ki, öz dinlərindən əl çəkib onun dinini qəbul etsinlər.

Abdulla İbn Salam elçiləri səbrlə dinlədikdən sonra deyir: Bizim kitabımızda yazılmışdır ki, dünyaya Məhəmməd adlı bir peyğəmbər gələcəkdir. Onun təbliğ etdiyi din əsl din olacaqdır. Onun ardıcılığı Şərqdən Qərbdək olan bütün torpaqlara yayıləcəkdir.

Elçilər haqqında danışılan Məhəmmədin həmin gözlənilən Peyğəmbər olduğunu hansı yolla təyin etmək mümkün olduğunu Abdulla İbn Salamdan soruşduqda, o, onların dini kitablarında Musa və İsa Peyğəmbərlər haqqında olan ibratəmiz hekayələr barəsində suallar verməklə onu yoxlamağı təklif edir. Abdulla İbn Salam oxuduqları dini kitabları bir daha nəzərdən keçirərək onlardan qırx sual seçir, sonra bir dəstə yəhudi ilə peyğəmbərin yanına gəlir və ona deyir ki, peyğəmbər olduğuna bizi necə inandıra bilərsiniz?

Allahın Rəsulu: *ما كان محمد ابا احد من رجالكم لكن رسول الله و خاتم النبيين و كان الله بكل شيء عليم** (Məhəmməd aranızdakı kişilərindən heç birinin atası deyildir (oğul odur ki, kişinin öz belindən gələ!). Lakin o, Allahın Rəsulu və Peyğəmbərlərin sonuncusudur. Allah hər şeyi biləndir.) – deyərək bu ayəti - kərimi ucadan oxuyur. ² Bu sözləri eşidərkən yəhudilərin bir neçəsi İslam dinini qəbul edir. Lakin yəhudi alimləri Peyğəmbərə üz tutub deyirlər: Dini kitablarımızda elə məsələlər, elə suallar vardır ki, biz alimlər o məsələləri başa düşməkdə, o suallara cavab verməkdə çətinlik çəkirik. Əgər sən həqiqi peyğəmbərsənsə, o suallara cavab ver. İşdir, o suallara cavab vermədən, biləcəyik ki, sən camaatı aldadırsan.

İslama aid tarixi kitablarda deyilir ki, Peyğəmbər əvvəlcədən hazırlanmış suallarla tanış olur və görür ki, bunlar ömründə ağılına gətirmədiyi suallardır. O suallara cavab verməyi bir müddət, yəni on beş gecə ləngitmək istəyir. On beş gündən sonra Cəbrayıl peyda olur və Peyğəmbərə deyir: “Qəm yemə, Allaha şükür eylə ki, yəhudilərin suallarına cavab vermək üçün məni köməyinə göndərib. Mən necə cavab verməyi sənə öyrədəcəyəm”.

Cəbrayıl verilən sualların cavablarını Peyğəmbərlərə öyrədir və ona deyir ki, yəhudilərlə şərt kəs ki, suallara cavab verdikdən sonra İslam dinini qəbul etsinlər. Belə razılaşmadan sonra hər iki tərəfdən şahidlər toplanır və yəhudilər hazırladıqları suallarla Peyğəmbərə müraciət edirlər.

Peyğəmbərə verilən suallar və alınan cavablar birdən – birə kitab şəklində nəşr edilməmişdir. Həmin tarixi sənədlər uzun müddət şifahi şəkildə dolanmış, nəsildən – nəslə keçmiş, sonra isə ayrı – ayrı şəxsiyyətlər tərəfindən qələmə alınmışdır. Peyğəmbərin vəfatından təqribən yüz il sonra Abbasi xəlifələrindən olan Əl – Mənsurun göstərişi ilə saray tarixçisi İbn İshaq “Hayətur – rasulillah” adlı kitab yazmış, bu kitabda Peyğəmbərin sorğu – suala tutulmasından da bəhs etmişdir. Bundan yüz il sonra İslamın mötəbər tarixçilərindən olan Əbu Cəbər Məhəmməd İbn Cərir ət – Təbəri “Təbəreyi – Kəbir” adlı kitabında Peyğəmbərə verilən cavablar ətraflı şəkildə şərh olunmuşdur.

Bütövlükdə qırx sual və bu suallara verilən cavablar XVII əsrdə yaşadığı güman edilən Mövlana Furati tərəfindən qələmə alınmışdır. “Qırx sual” adı ilə təqdim edilmiş bu kitab 1840 və 1848 – ci illərdə İstanbulda, 1951 – ci ildə Vyanada çap edilmişdir. Əsər ilk dəfə rus dilinə 1887– ci ildə tərcümə olunmuş və A. Arxangelskinin “Məhəmməd kosmoqranıyası” adlı kitabına əlavə edilmişdir.

² سورة الاحزاب 40:33

Bu suallardan üçü “Əl – Kəhf” surəsində öz əksini tapmışdır. Bu suallar əski zamanlarda yaşamış gənclərin hekayəti, dünyanın Şərqindən Qərbinə gedən adamların hekayəti və Ruh barəsində sual idi. Peyğəmbərimiz “imtahana” çəkildiyi zaman Allah – Təala vəhy mələyi Cəbrayıl əleyhissalam “Ashabul – Kəhf” hekayəti ilə yerə göndərərək peyğəmbər elmindən olan bilikləri ona verdi. İlk vəhyin Hira mağarasında verildiyi zaman vəhy beş – on gün gecikdiyi kimi Əshabul – Kəhf də on beş gün gecikmişdi. Bu surədə başlıca üç rəvayət vardır ki, onlar Əshabul – Kəhf qissəsi, Musa və Xızır qissəsi və Zülqərneyn qissəsidir. Əgər bu surənin nazil olması üç sual ilə bağlı idisə, bu qissələrin hər birinin bir – biri ilə bağlı olması vacib idi.

Əshabul – Kəhf xristianlığın müşriklərə qarşı gizli çağırışdığı ilk dövrü ilə bağlı bir hekayətdir.

Müsəlman müfəssir və tarixçilərin tədqiqatlarında bu gənclərin əslində məqsədləri müşriklərə qarşı bir olan Yaradana iman gətirməyin elanı idi. Bu xüsusda müxtəlif rəvayətlər vardır. Məhəmməd ibn İshaqa aid rəvayətdə deyilirdi ki, İncil əhlinin işləri alt – üst olmuşdu, içərilərində günahlar böyümüş, krallar azgınlıq edirdilər. Bunlardan biri də Rum kralı Dekyanus idi. Rum ölkəsini dolaşib xristianları öldürdü. Nəhayət, Əshabul – Kəhfın şəhəri olan Dekinosa yenir. Yenər – yenməz iman əhlinin (möminlərin) təqib edilməsini və yaxalanmalarını əmr edir. İman edənlər gah burada, gah da orada gizlənidilər. Şəhərin kafirlərdən ibarət əsgərləri onları gizləndikləri yerdən çıxarıb Dekyanusa təhvil verirdilər. O da onları bütələrə qurban kəsilən yerlərdə öldürürdü. Alçaq dünya həyatına, fani dünyaya rəğbət göstərib bu ölümdən qorxanlar onun istədiyinə əməl edirdilər. Əbədi həyatı üstün tutanları isə öldürüb, parçalayıb şəhərin qala divarlarına və darvazalarına asdırırdı.

Rum əhlinin nəcib ailələrindən olan bir neçə gənc isə bu fitnənin dəf olunması üçün göz yaşları içində namaz qılıb Allah – Təalaya iman edirdilər.

Zorba kralın xidmətçiləri bu gənclərin yerini öyrənib ona xəbər verirlər, onları şahın hüzuruna gətirirlər. Gənclər yalnız öz Rəblərindən başqa bir məbuda tapınmadıqlarını söyləyincə şah onların hətta əyinlərindəki qiymətli paltarlarını belə soyundurmağı əmr edir, özü isə Ninəvaya gedir və qayıdanadək qərara gəlmək üçün onlara möhlət verir. O qayıdanadək gənclər yaxınlıqdakı “Bencilüs” dağında bir mağarada gizlənməyi qərara alırlar. Hərəsi öz atasının evindən bir şey götürərək bir qədərini sədəqə verir, qalan hissəsini isə xərcləmək üçün saxlayırlar. Onlar mağarada gizlənərək gecə - gündüz namaz qılır, Allah – Təalaya yalvarırdılar. Bazarlıq işi gənclərdən biri Yemlihayə (Qurani – Kərimin Azərbaycan dilinə tərcüməsində bu ad Təmlixə kimi verilmişdir) həvalə olunmuşdu. O, səhər tezdən nimdaş bir paltarda şəhərə girir, lazım olan şeyləri alır və baş vermiş hadisələrdən məlumat toplayaraq dostlarının yanına qayıdırdı.

Zorba Kral şəhərə dönüncəyə qədər onlar bu vəziyyətdə qaldılar. Kral gələr – gəlməz düşünmək üçün möhlət verdiyi bu gəncləri arayaraq onların atalarının yanına gəlir. Ataları deyirlər ki, oğulları öz mallarını götürərək dağlara çəkilmişlər. Kral onların ardınca düşdüyü zaman onlar səcdəyə gedib Allah - Təalaya yalvarırdılar. Elə bu zaman Allah- Təala onlara bir yuxu verir. Dekyanus hiddətindən nə etmək

barəsində düşünürdü. Buna görə o, mağaranın qapısının örtürülməsi əmrini verir ki, onlar orada aclıq və susuzluqdan ölsünlər, mağara onların qəbirləri olsun. Dekyanusun xidmətçiləri içərisində imanını gizlədən iki mömin var idi. Birinin adı Pendras, digərininki isə Runas idi. Bunlar Əshabul – Kəhfın adları və nəşəblərini, eləcə də hekayətlərini iki qurğuşun lövhəyə yazıb bir dəmir sandığa qoydular və hörülmüş divarın içərisinə saldılar.³

Ərəb tarixçisi İbnul – Əsir “əl – Kəmilu fit – tərxi” (“Tarixə dair mükəmməl kitab”) adlı əsərində buyurur ki, “Əshabul – Kəhf Dekyus adında bir kralın zamanında olmuşdur. Ona Dekyanus da deyilirdi. Efsus adlı Rum şəhərində hökm sürürdü.”⁴

İbn əl–Əsirin kitabından məlum olur ki, bu kralın adı Dekyanus Dekyus və başqa adlarından sonra görünür. Çünki Dekyanus “Diyuklenyanus” olmalıdır ki, İbn əl – Əsir kitabında “Deklityanus” kimi zikr olunmuşur və kral Dekyus bundan əvvəl hakimiyyətdə olan bir neçə kral arasında hakim olmuşdur. Murad bəyin tarixində zikr edildiyinə görə xristianların ən sonuncu və ən dəhşətli qətləyimi məhz bu kralın dövründə olmuşdur.

Elmalılı göstirir ki, fransızların “Grand Ensiklopediində” “Sept Dormans” (“Yeddi uyuyanlar”) adı ilə bu qissə haqqında: “Roma İmperatoru Dekyus – Decins xristianları qətlə etdiyi vaxt soyly bir ailəyə mənsub yeddi qardaş: Maksimyanus, Malkus və ya Marfus, Martinyanus, Konstantinos, Diyonisyus, Yohanis və Süraasiyu onları bütələrə deyil, tək olan Allaha tapınmağa görə hədələyən Efes valisinin söylərinə baxmayaraq bir mağaraya sığındılar. Onların ardınca gələn sədaqətli bir köpəkləri var idi. Mağaranın qapısı içəridən bir xristian tərəfindən (onun haqqında öncədən bəhs olunmuşdur) bu hadisə ilə bağlı üzərində gənclər haqqında məlumat olan dəmir bir lövhə atılmışdır ki, buna Raqim, yəni dəmir lövhə deyilir. Fədailər yüz əlli və ya yüz doxsan yeddi il sonra, yəni 448 – ci ildə II Feodos vaxtında yalnız bir gün uyumuş olduqlarını zənn edərək oyanmış və içərilərindən birini yeyəcək - içəcək almaq üçün şəhərə göndərdikləri zaman o, qapılarda xaç işarəsi görmüş və heyrətə gəlmişdi. Alış – veriş zamanı o, satıcıya Dekyus zamanından qalmış sikkələr göstəriyi vaxt ətrafdakıları heyrətə bürümüşdü. (Qurani – Kərimin Azərbaycan dilinə tərcüməsində onların yuxuya getdikləri müddət üç yüz il kimi verilir.) Efes (Efsus) yepiskopu, imperator və imperatriça bu oğlanlara tamaşa etmək üçün dərhal mağaraya getmiş, lakin yeddi şəhid ölülərin diriləcəyinə beləcə sübut göstərdikdən sonra yenidən yuxuya getmiş və bir daha oyanmamışlar. Həmin mağara isə möminlərlə bağlı olduğu üçün sonralar məşhur oldu. Bu mağaraya indi səyyahlar gəlirlər. Bu gənclərin əşyaları Marselə daşınmış, sandıq isə Marselin Sent – Viktor kilsəsində saxlanılır. 528– ci ildə Suriya yepiskopu Yean da Sarağın bir qissə şəklində qələmə aldığı bu dastan sonradan Greguvar Dülöz tərəfindən siryani dilindən latın dilinə tərcümə edilmiş və nüsxələri çoxaldılmışdır. Bu əsərin adı “Dogloriya Martirom”dur. Bu yeddi gəncin adları yunan və rum, həbəş və rus təqvimlərində bəzi əlavələrlə açıqlanmışdır. Yunan təqvimində

³ Elmalılı M.Hamdi Yazar, “Hak dini Kuran dili”, Zaman, 5, Yenibosna/İST, səh. 348

⁴ Elmalılı M.Hamdi Yazar, “Hak dini Kuran dili”, Zaman, 5, Yenibosna/İST, səh. 348

səkkizinci olaraq onların köpəklərinin adı da verilir. Latın kilsəsində bunların adlarını anma mərasimi iyulun 7 – nə təsadüf edir. Yunan kilsəsinə görə yeddi şəhədin mağaraya sığındıqları gün avqust ayının 4 – ü, oyandıqları gün oktyabr ayının 22 – dir.

Bu mağaranın yeri haqqında ayrı – ayrı fikirlərə nəzər salarkən Əbu Həyyanın dediklərinə diqqət çəkmək lazım gəlir. Tarixçi göstərir ki, “bu mağara Rumda (Anadoluda) deyildi, Şamda da deyildi. Əndəlüsdə Qərnətə tərəfindən Ləşə isminə bir kənd yaxınlığında bir mağara yerləşir ki, içərisində ölümlər və yanlarında bir köpək vardır. Ölümlərin çoxunun ətləri tökülmüş, bəzilərinin isə cəssədləri aydın görünür. Əsrlər ötsə də, bunların nə olduğunu bilmirik. Adamlar onların Əshabul – Kəhf olduqlarını iddia edirlər.” İbn Atiyyə deyir ki, “mən bunların yanına girdim və gördüm ki, 504 – cü ildən bəri bu vəziyyətdədirlər. Üzərlərində bir məscid, yaxınlığında da Rumlara məxsus bir bina vardır ki, adına Raqim deyilir. Bəzi divarları uçulmuş köhnə evə bənzər bir xarabalıqdır. Qərnətinin üst tərəfində Qiblə istiqamətində olan hissəsində bir neçə tarixi abidələr vardır ki, buna Dekyus şəhəri adlanır. Biz Əndəlüsdə olarkən adamlar bu mağaranı ziyarət edir və onların sayı barəsində səhvə yol verərkən Loşeyə üz tuturlar. Qərnətinin Qiblə tərəfindəki adı keçən Dekyus şəhərinin xarabalıqlarından da çox keçmişəm”⁵

İbn Cərir “Təfsir” - ində İbn İshaqdan rəvayət edir ki, Əshabul – Kəhf şəhərinə “Dekinos” deyiləyi məlum olsa da, Əndəlüsdəki adı keçən “Dekyus” şəhəri ilə eyni olduğu bəlli deyildir. Mağaranın yerləşdiyi yerə “Bencilus” deyilir. İbn əl – Əsirin “Tarixə dair mükəmməl kitab” əsərində isə Əshabul – Kəhf Rumun Efsus şəhərində olduqları söylənilmiş və mağaranın Efsus, yəni Efesin Şərqiində yerləşdiyi nəql olunmuşdur. Xristianlar da bunu təsdiq edirlər. Avropalılar ona Efes deyirlər. Yaqut əl – Həməvinin “Mucəmul – buldən” əsərində deyildiyi kimi bu ad həməzə samitinin damması ilə Tarsus qalalarından olan Ufsus şəhəridir ki, Əshabul – Kəhf onun qəsəbəsi sayılırdı. İndi Əlbistanın altı saat qədər qərbində Efsus adlı bir bölgədə, bu nahiyyənin qərbində Binboğa dağı deyilən kiçik Toros dağının bu nahiyyəsinə tərəf uzanan Şərq ətəklərindəki bu iki mağara “Əshabul – Kəhf” və “Raqim” deyər ziyarət olunur. Hz. Müaviyyənin Roma İmpertorluğuna səfəri zamanı görmək istədiyi mağara da ya bu, ya da Tarsusdakı mağara hesab olunmalıdır. Amma xristianlarda məlum olan Efsus və ya Efesin adı İzmirin yaxınlığındakı Ayasloq imiş. Fəxrəddin ər – Razi “əl Kəffal” (Qurani – Kərimin təfsiri) əsərində məşhur riyaziyyatçı münəccim Mehmet ibn Musa əl – Xarəzmindən belə rəvayət edir ki, Abbasi xəlifəsi Vasik Əshabul – Kəhf vəziyyətini anlatmaq üçün bu əl - Xarəzmini Rum ölkəsinə göndərmişdi. Xarəzmi bu xüsusda belə xatırlayır ki, Rum kralı mənə və mənə müşayət edənləri deyilən yerə qədər öz adamları ilə göndərdi. Oranın nəzarətçisi mağaraya girməyim deyər mənə qorxutmaq istəsə də, mən oraya daxil oldum, onların sinələrində tüklerini gördüm və başa düşdüm ki, bu bir hiylədir. Ölümlərin bədəllərini qurudan və çürüməkdən qoruyan acı sabir (öd ağacı) və digər quruducu dərmanlarla bu cəsədləri mumiyalamışlardılar. Xarəzmi bu hadisəni Fəxrəddin ər – Razinin “əl – Kəffal”

⁵ Elmalılı M.Hamdi Yazar, “Hak dini Kuran dili”, Zaman, 5, Yenibosna/İST, səh. 350

əsrinə istinadən söyləmiş və bu yerin Ayasloq olmasına işarə etmişdi. Çünki o zaman Sasanilər bu yerləri Tərsusa qədər fəth etmişdilər. Xarəzminin sözünə istinadən “əl – Kəffal” da deyilir ki, nə bura, nə də ora Əshabul – Kəhfin yeri ola bilməz. Əz – Zəməxşəri “əl – Kəşşaf” adlı təfsirində göstərir ki, Quranda xəbər verilən hadisənin dəqiq olmasına şübhə yoxdur. Amma Rumların buraya Əshabul – Kəhf demələrinə etibar etmək olmaz. Əz – Zəməxşəri əsərində belə nəql edir ki, Əməvi xəlifələrindən olan Hz. Müaviyə Rum İmpertorluğuna yürüş edən zaman bu mağaraya getmiş və oraya baxmaq istəmişdi. Onu müşayət edən İbn Abbas Ona belə demişdi: “O sənə yaxşı olmaz. Allah sənə ondan üstününü (Peyğəmbəri) bəxş etdi, yəni əgər sən onları bu vəziyyətdə görsəydin, qorxudan dönüb qaçar, dəhşət səni bürüyərdi” ayəti kərimi nazil etmişdi:

... لَوْ اِطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا * 6

Amma Hz. Muaviyə: Mən onları mütləq öyrənməliyəm” söyləmiş və bir neçə adamla oraya gedərək onlara baxmağı əmr etmişdi. Bu adamlar mağaraya daxil olduqda Allah tərəfindən göydən bir külək göndrildi və onlar həlak oldu. ⁷ Belə görünür ki, Hz. Müaviyə Alaysoqadək getmədiyindən bu mağara ya Əlbistanda, ya da Tərsusda olmalıdır. Fəxrəddin ər – Razi göstərir ki, “doğrusu, Əshabul – Kəhfin nə zamanını, nə də yerini ağıl ilə bilməyə imkan yoxdur. Bu ancaq bir mətndən (ayədən) faydalanaraq öyrənilə bilər. Bu da mümkün olmadığından bu barədə yalnız susmağa lüzum vardır.”

Əshabul – Kəhfdə diqqət çəkən bir sıra məqamlar vardır. Onlardan biri də orada adı çəkilən مجمع البحرين (“iki dənizin birləşdiyi yer”) toponiminin açıqlanmasıdır. Bu toponimin zikr olunduğu ayəti – kərimlərə nəzər salaq:

* وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا * فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا * فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِقَتَاهُ إِنِّي أَخَذْتُكَ غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا * قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا * قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغُ فَارْتَدَّ عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا * فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا * قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَيْتُكَ عَلَىٰ أَنْ تُلْعِمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُسُودًا * قَالَ إِنَّا لَنَنصِفُكَ مَعِيَ صَبْرًا * وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا * قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا * قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا *

Övvəlcə ayəti – kərimlərin məali – şərifinə diqqət yetirək.

İlk ayəti- kərimdə deyilir: Ey Məhəmməd! Yadına sal ki, bir zaman Musa öz gənc dostuna (Yuşa ibn Huna) belə demişdi: Mən (Xızır)la görüşmək üçün iki dənizin qovuşduğu yerə çatmayınca və uzun müddət gəzib dolanmayınca (bu səfərdən) geri dönməyəcəym” – deməsini yəhudilər Hz. Musanın bu qissəsini qəbul etmək istəməmişlər. Mühəddislər və tarixçilər arasında bunun Musa İbn İmran deyil, Musa İbn Musa olduğunu zənn edənlər vardır. Musa ibn Musa ibn Yusif ibn Yaqub və bəzilərinə görə Musa ibn Əfrayim ibn Yusifdir ki, Hz. Musadan öncə olmuşdur. Necə ki, Buxari, Muslim, Tirmizi və Nəsəvi hədis kitablarında rəvayət olunduğu üzrə Səid

⁶ سورة الكهف، الآية 18

⁷ Əz – Zəməxşəri, “əl – Kəşşaf”, II cild, səh: 476

ibn Cübeyrin belə söylədiyini göstərirlər: İbn Abbas (Allah onların ikisinə də rəhmət eyləsin!) işarə edər ki, Xızırın dostu olan Musa İsrailoğullarının peyğəmbəri olan Musa deyildir.

Musanın dəliqanlılarından biri rəvayətin çoxuna görə Yuşa ibn Hun idi. Çünki o, xidmət edir və öyrənirdi. Ərəblərdə xidmətçilərin gənc yaşda olduqları üçün onlara “fətən” (cəmi: fityən) deyilməsi bir qaydadır. Bir hədisi – şərifdə “xidmətçilərimizə “köləm” “cariyəm” – deməyiniz” buyurulmuşdur. Dəliqanlılıq isə pozitiv və neqativ olmaqla iki növə ayrılır. Yuşa ibn Hunun “pozitiv futuvvat” dan olmasını səhih hədislər sübuta yetirir. Bu hadisə Musanın Misirdən çıxdıqdan sonra Tih səhrasında qərar tutması ilə bağlı ola bilər.

Musa Rəbbinə üz tutub: Ey Rəbbim! Qullarından sənə ən sevgilisi hansıdır? – deyə sorduqda O, buyurmuşur: “Məni zikr edən və unutmayan.” “Ey Rəbb, ən müdrik qulun hansıdır?” – sualına isə “Haqq ilə hikmətdən və arzularının əsiri olmayanlardır.” – deyə cavab vermişdi. “Ən ağıllı qulun kimdir?” sualına isə: “Bəlkə bir kəlməyə rast gələrəm, yaxud bir fəlakətdən qurtarar” deyər insanların elmini aradaşıran və onu öz elminə qatan kimsələrdir” – deyər cavab vermişdir.⁸

Bu surədə adı çəkilən البحرین (“iki dənizin qovuşduğu yer”) toponimi onun açıq – aydın bir boğaz olduğuna dəlalət edir. Təncə, yəni Səbtə boğazı olduğu rəvayət olunur. Bu, Kirazinin fikridir. Übeydə görə Afrikada olduğu bəlli olur. Lakin Mücahid və Rətaədə İran dənizi (yəni İran körfəzi) ilə Rum arasında bir yer olduğu da rəvayət olunmuşdur. Bu şəkildə məqsəd bir boğaz deyil, adi bir keçid, bir maneə olması lazımdır. Bəsrə körfəzi ilə Ağdənizi birləşdirən bir boğaz olmadığından İran dənizinin (yəni körfəzinin) bağlandığı Hind okeanı ilə Ağdniz arasında Süveyş kanalının açıldığı bir keçid nəzərdə tutulmalıdır. Qayanın adından, yəni مخرة الله (“Allah daşı”) deyimindən Qüdsdəki eyni adla tanınan daş olmasına çox güman olduğundan onun Fələstində mövcudluğunu iddia edənlər də vardır. Yaqut əl – Həməvinin “Mucəmul – buldən” adlı əsərində göstərildiyi kimi İbn Atiyyə demişdir ki, “O, yəni İran dənizi Hind okeanının bir qoludur ki, Azərbaycanın arxasından başlayan İran torpağında Şimaldan cənuba doğru uzanıb gedir. Bu fikrə görə Suriya torpağı tərəfində yerləşən istiqamətdə iki dəninin birləşməsinə əsas olan yerdir.”⁹

Təfsir alimləri بحرین “iki dənizin” ifadəsinin لما بلغا مجمع بينهما (onların ikisi iki dənizin qovuşduğu yerə çatdıqları zaman) ifadəsi ilə, yəni “əl – Kəhf” surəsinin 62 – ci ayəti – kərimindən göründüyü kimi yer adı olduğunu irəli sürür. Bu yerin Hind okeanı sahillərində yerləşən Bəsrə ilə Oman arasında bir bölgənin adı kimi qəbul olunur. İfadəsindəki təsniyə şəkilçisini Musa və yol yoldaşı Xızıra aid edənlər də vardır. Digərləri Azərbaycan səmtindəki Kür və Rəss çaylarının ehtimal olunduğu fikrini irəli sürürlər. وَأَصْحَابُ الرَّسِّ وَقُرُونَا بَيْنَ ذَلِكَ كَثِيرًا * (Biz Adı da, Səmədu da, (Şüeybin) Rəss əhlini də, həmçinin onların arasında olan bir çox nəsiləri də (yerlə yeksan etdik).

⁸ Elmalılı M.Hamdi Yazar, “Hak dini Kuran dili”, Zaman, 5, Yenibosna/İST, səh. 367

⁹ Yaqut əl – Həməvi, “Mucməl – buldən”, II, səh, 346 - 347

“Rəss” ərəbcə quyu mənasını verən bir sözdür. Quranda işlədilən أصحاب الرس (“Rəss xalqı”) ifadəsinin hansı toplumu bildirməsi barəsində ən çox yayılan fikir Şüeyb qövmündən olan mədyənilər və ya Səmədun həlakından sonra yerdən qalan qövmələri nəzərdə tutur.¹⁰ Lakin bu fikir bəzi müfəssirlərin məsələyə səthi yanaşmalarından irəli gəlmişdir. Əz – Zəməxşəri bu fikri bidətlərdən hesab etmiş, Əbu Həyyan bunun batiniyyə təfsirlərindən olduğunu söyləmişdir. Təsəvvüf alimlərindən olan Nişapuri də öz təfsirində bu fikri rədd və tənqid etmişdir. Çünki Quranda zikr olunan Ad qövmündən sonra gələn ən qədim ərəb qövmü Saleh peyğəmbərin göndərildiyi Səməddur. Onlardan bəhs edən ən qədim məlumatlara b. e. ə səkkizinci yüzilliyə aid assuri kitabələrində rast gəlinir. Bu məlumatlardan aydın olur ki, onlar b. e. ə birinci minilliyin başlanğıcında ortaya çıxmışlar. Bəzi tarixçilərə görə Səməd qövmü Ad qövmünün davamıdır. Yəməndə yaşamış Səməd qövmü Hicazla Şam arasında yerləşən Əl – Hicrdən başlayıb Vadilquraya qədər uzanan bir ərazidə yaşamışdır. Səmədun yaşadığı yerlə bağlı tək ip ucu isə dağlıq yer olmasıdır və أصحاب الحجر adlanır. Onlar haqqında Qurani – Kərimdə buyurulmuşdur:

وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْجَبْرِ الْمُرْسَلِينَ * وَآتَيْنَاهُمْ آيَاتِنَا فَكَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ * وَكَانُوا يُنَجِّثُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا آمِنِينَ * فَأَخَذْتَهُمُ الصَّيْحَةُ مُصْبِحِينَ * فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ * (سورة الحجر، الآية 84–80)

(Həqiqətən, (Saleh tayfası olan) Hicr əhli də peyğəmbərləri danmışdılar. Biz onlara (Hicr əhalisinə) möcüzələrimizi göndərdik, lakin onlar üz çevirdilər (bu möcüzələrə baxıb ibrət almadılar, Allahın qüdrəti, əzəməti haqqında düşünmədilər). Onlar (Allahın əzabından) salamat qurtarmaq üçün dağları yonub (özlərinə) evlər qururdular. Səhər çağı dəhşətli (tükürpədicə) səs onları bürüdü. Gördükləri tədbirlər (möhkəm evlər, qalalar tikmək, var – dövlət yığmaq) onlara heç bir fayda vermədi.)

Yeri gəlmişkən, “Hicr” ərəbcə “daşlı sahə” deməkdir. Təfsir və tarixi qaynaqlarında Hicr Səmədun yaşadığı bölgənin adı olaraq işlənir, eyni zamanda onların dağlıq bir ərazidə yaşadıklarını göstərir.

* وَأَصْحَابُ الرَّسِّ وَفُرونا بَيْنَ ذَلِكَ * (...Rəss əhlini də və onların arasında olan bir çox nəsiləri yerlə - yeksan etdik.) – sözlərinə əlavə olaraq [(Səməd tayfasının yaşadığı Hicr adlı) şəhərdə doqquz kişi var idi ki, yer üzündə fitnə - fəsad törədər, əsla yaxşı bir iş görməzdilər.] – dedikdə həmin arada mövcud olan insan toplumları nəzərdə tutulur ki, bunların sayının doqquz olduğuna dəlalat edir. Görəsən, dilimizdə bu gün də sabit birləşmə kimi “bir adama doqquzluq gəlmək” zərbi – məsəlinin yuxarıda adı çəkilən “doqquz” rəqəmi ilə əlaqəsi varmı?

Müfəssirlər arasında مجمع البحرين ifadəsini Musa və Xızırın birləşdikləri “iki elm dənizi” kimi açıqlayanlar da vardır. Əgər Hz. Əlinin “söyləyəne baxma, söylədiyinə bax” dediyini söyləyən kimsənin kimliyinə, ucalığına aldanmayıb dəlilin olub – olmamasına, qəbul olunub – olunmamasına görə faydasına və zərərinə olan dəlillərin vicdanına görə fətvasını sormaqdır.

¹⁰ Dos. Dr. Ömər Özsoy, Dos. Dr. İlham Gülər, “Qonularına görə Kuran” (Sistematik Kuran fihristi), Ankara, Fəcr Yayınları, 1999, səh: 835

Surədəki ayəti – kərimlərdən irəli gələn rəvayətə görə Musa Xızırın topladığı və ona öyrədilən elmi ona da öyrətmək istədikdə: ** قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ* (Musa) dedi: “İnşallah, mənim səbrli olduğumu görəcəksən. Sənin heç bir əmrindən çıxmıyacağam!” – cavabına Xızır: **... فَإِنْ أَتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ* (Əgər mənə tabe olacaqsansa, səbəbini sənə izah etməyincə mənə heç bir şey haqqında soruşma!) – demişdi. Yəni mindikləri gəmini dəşərək onu içindəkilərlə birlikdə suya qər q etmiş (çünki o, vaxtilə dənizdə çalışıb – vuruşan bir yoxsula mənsub olsa da, zalım padişah onu onun əlindən almışdı), daha sonra bir oğlan uşağı ilə rastlaşdığı zaman Musa onun necə məsum bir körpənin canına qıydığı üçün qınadıqda Xızır ona: ** أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا* (Sənə demədimmi ki, mənimlə birlikdə olanda (edəcəyim əməllərə) əsla dözə bilməyəcəksən?) – demişdi və onu başa salmışdı ki, bu uşaq ata – anası mömin bəndələr olmasına baxmayaraq, onları azgınlıq və küfrə sürükləyə bilirdi. ** وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا* (oğlana gəldikdə, onun ata – anası mömin kimsələr idi (Mən onun alınına baxanda gördüm ki, həddi – buluğa yetişəndə kafir olacaq). Buna görə də biz (onun böyüyəndə) ata – anasını da (öz arxasınca) azgınlığa və küfrə sürükləməsindən qorxduq.)¹¹

Rəvayətə görə Allah onlara oğlanlarının ölümü ilə duyduqları acıya qarşı bir qız uşağı vermiş və bu qız peyğəmbər anası olmuş, o peyğəmbərin əli ilə ümmətləri hidayət olunmuşdu: ** فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوَةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا* (və Rəbbinin onun əvəzində onlara daha təmiz və ata – anasına qarşı daha mərhəmətli olan başqa bir övlad verməsini istədik.)¹²

Surənin 77 – 78 – ci ayəti – kərimlərində Xızırın bərpa etməli olduğu bir divardan söhbət açılır. Bu divara onlar bir məmləkət əhlinə yetişib onlardan yemək istədikləri və əhalinin onları qonaq etmək istəmədiyi zaman rastlaşdıqları və Xızırın uçmaqda olan bu divarı düzəldib əvəzinə bir muzd almadığı Musaya qərribə gəlmişdi: ** قَالَ هَذَا* (Xızır) dedi: Bu artıq mənimlə sənin aranda ayrılıq vaxtıdır, (zahirən naməqbul olduğunu gördüyün üçün) dözə bilmədiyin şeylərin yozumunu (batınını, iç üzünü) sənə xəbər verəcəyəm!

** وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ* (Divara gəlincə, o şəhərdə iki yetim oğlanın idi.), yəni bunların ikisi üçün saxlanmış bir qızıl və gümüş xəzinəsi var idi. Bu ifadənin bir çox hikmət və öyüd bildirdiyi üçün bir qızıl lövhə olduğu rəvayət olunmasa da, onun hikmət və öyüd məqsədini daşması açıq – aydın görünür. *وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا* (Ataları əməli saleh bir adam idi), yəni xəzinə onlara yaxşı bir atanın mirası idi, halal yolla qazanılmış və Allah yolunda xərclənmək üçün qorunmuşdu. “Tövbə” sürəsinin 34 – cü ayəti – kərimində deyildiyi kimi: ** يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْنَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبِئْسَ لَهُم بِعَاقِبٍ أَلِيمٌ* (Ey iman gətirənlər! (Yəhudi) alimlərindən və (xaçpərəst rahiblərdən) çoxu insanların mallarını haqsızlıqla yeyir və (onları) Allah yolundan döndərirlər. (Ya Rəsulum!)

سورة الكهف، الآية: 80 11

سورة الكهف، الآية: 81 12

Qızıl – gümüş yığıb onları Allah yolunda xərcləməyənləri şiddətli bir əzabla müjdələ!) – pis məqsədlə yığılan xəzinələrdən deyildi. O iki yetim yalnız yetim olduqları üçün deyil, atalarının yaxşı ata olmalarından faydalanaraq o xəzinəni əldə edəcəkdilər. Bu adam etibarlı bir adam olaraq insanların ona verdikləri əmanəti saxlar, istədikləri zaman onlara qaytarardı. Deməli, iki oğlu yetim qalmış o atanın yaxşılığı Allah qatında boş çıxmayacaqdı. *فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا* “buna görə Rəbbin onların həddi – buluğa çatmalarını” və وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا “və Rəbbindən mərhəmət olaraq öz xəzinələrini tapıb çıxarmalarını istədi” – ifadəsi ilə göstərir ki, onlar boya – başa çatmadan divar yıxılmış olsaydı, o xəzinəni başqaları tapacaq və zay edəcəkdilər. Belə bir vəziyyətdə yıxılmalı olan bir divarın altında iki yetimə aid bir xəzinənin olduğunu bilib onun vaxtı gələndə, yəni yetimlərin böyüyüb ərsəyə çatanaq qorunması necə bir müqəddəs iş idi. Xızır dedikdə: رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ *صَبْرًا [(Ya Musa!) Mən bunları öz – özümdən etmədim (yalnız Allahın əmrini yerinə yetirdim). Sənin səbr edib dözə bilmədiyən şeylərin yozumu (batini mənası) budur!] – hekayətin burada bitməsindən anlaşılar ki, bu yozuma qarşı Musa bir şey deməmişdi. Onun bəyənmeməsi gözündən qaçmış olan səbəblər və onların hikmətini anlamamasından irəli gəlmişdi. Belə ki, o gizli səbəblər açıqlansa, zahir ilə batin birləşmiş olur. Elmalılı əsərində göstərir ki, “İmam Rəbbani “Məktubat”ının birinci cildində qırx üçüncü məktubunda demişdir ki, bəzi insanlar dinsizlik və zıncıqlığa meyl edərək əsas qayənin şəriətdən kənar olduğunu xəyal etmişlər. Əsla və xeyr, inancdan Allaha sığının! Təriqət və şəriət bir – birinin eynidir. Aralarında qıl ucu qədər uyuşma yoxdur. Şəriətə fərqli olan hər şey rədd edilir və şəriətin rədd etdiyi hər həqiqət bir zıncıqlıqdır.”¹³ Yəni qeyd olunan əsərdə İmam Rəbbani göstərmişdir ki, şəriət, तरीqət və həqiqət dedikdə dilin yalan söyləməməsi şəriət, qəlbdən yalan xatirəsini zorla yox etmək तरीqət və kin – küdurətdən uzaqdırsa, həqiqətdir. Gizli olan तरीqət və həqiqət görünən şəriətin tamamlayıcısıdır.

Ancaq burada bir məslə vardır ki, o da Xızırın öldürdüyü həddi – buluğa çatmamış uşaqdır. Əgər bu uşaq həddi – buluğa çatmış olsaydı, dərhal azğınlığına və küfrünə hökm verilmiş olardı. Burada diqqəti çəkən başqa bir məsələ də vardır ki, bu da uşağın azğınlığı hələ ərsəyə yetişdiyindən sonra, gələcəkdə meydana çıxan bir həqiqətdir. Xızır Allahın ona bəxş etdiyi elmlə gələcəkdə baş verəcək hadisələrdən xəbərdar olmuş olsa da, onun həddi – buluğa çatmamış uşağı qətlə yetirməsi İslam hüququna ziddir. Çünki Hz. Ömər (Allah ondan razı olsun) Müğirənin köləsini görüncə: “Bu məni öldürəcək” – demiş, lakin onu azad buraxmışdı. Ona: “Ey möminlərin əmiri, o halda niyə buraxırsan?” – sualını verdikdə o: “O hələ heç bir şey etməyib” – cavabını vermişdi. Beləliklə, Musadan fərqli olaraq Xızır Musaya agah olmayan, bəlli olmayan şeylərin elmini vermiş olur. Bu da həm Xızırın, həm də Musanın Allahın lütfünə nail olduqlarını cəm edən bir zul – cənəheyne (dünya və axirətə aid geniş biliyi olan adam) göz önünə gətirməyi təlqin etməklə Hz.

¹³ Elmalılı M.Hamdi Yazar, “Hak dini Kuran dili”, Zaman, 5, Yenibosna/İST, səh. 379

Məhəmmədin məqamının ən mükəmməl bir məqam olduğunu anlatmaq üçün bir giriş etmiş olur.

Əshabul – Kəhfın hekayəti ilə bağlı öncədə qeyd etdiyimiz kimi Hz. Məhəmmədə yəhudi alimlərinin ünvanladığı qırx sual içərisində üçü məhz Əshabul – Kəhf hekayətində açıqlanır. Bu suallar dünyaya ilk gəlmiş mömin gənclər, dünyanın Şərqi və Qərbi gedib çıxmış adamlar və Ruh barəsindədir. Həmin suallardan biri də Zülqərneyn haqqındadır. Odur ki, Əshabul – Kəhf qissəsində Zülqərneynlə bağlı qissəyə giriş olaraq belə buyurulmuşdur: *وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الَّذِينَ قَالُوا سَاءُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۖ قُلْ أَتُتْلُونَ الْقُرْآنَ وَلَئِنْ لَمْ يَرْجِعُوا إِلَيْكَ يُرْجَعُوا إِلَيْهِمْ ۚ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ ۖ مَا كَانَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْ يُبَدِّلُوا دِينَهُمْ ۖ وَسَتُقَدَّرُونَ ۚ* [Ya Rəsulum!] Səndən Zülqərneyn barəsində soruşurlar. De: “Onun barəsində sizə bir hekayət (bəzi xəbərlər) söyləyəcəyəm!]

Hz. Peyğəmbərə bu sualı verənlər ya müşriklər, ya da kitab əhli idilər. Surənin nazil olduğu səbəblə bağlı rəvayətdə yəhudilərin təlqini ilə Qureys müşriklərinin verdikləri ilk suallardan olmuşdur. Təbərinin təfsirində Uqbə ibn Amirdən rəvayət olunur ki, bir gün Rəsulullah (Allahın xeyir – duası və kölgəsi onun üzərindən əskik olmasının) xidmət göstərirdim. Onun yanından çıxdım və Kitab əhlindən bir dəstə adamla qarşılaşdım. Onlar mənə Rəsulullahda bir şey soruşmaq istədiklərini və bunun üçün ondan icazə almağımı xahiş etdilər. Mən ona xəbər verdikdə o: “Onların mənimlə nə işi ola bilər? Mən Allahın birliyindən başqa bir şey bilmirəm!” – deyərək buyurdu. Sonra: “Əlimə su tök!” – dedi. Abdəst aldıqdan sonra namaz qıldı. Namazı bitirdi. Üzündəki sevinci anladım. Bundan sonra dedi: “Onları və səhabələrdən kim varsa, içəri dəvət et!” – deyərək buyurdu. Onlar içəri daxil oldular və Peyğəmbərin hüsurunda dayandılar. Peyğəmbər onlara: “İstəyirsiniz Kitabınızda yazılan şeylərdən soruşun və mən sizə cavab verim və istəsəniz mən sizə məlumat verim” – deyərək müraciət etdikdə onlar: “Sən məlumat ver!” – dedilər. Onda Peyğəmbər: “Siz Zülqərneyn və Kitabınızda oxuduğunuz şeylərdən soruşursunuz?” – deyərək onlardan sordu.¹⁴

Digər tərəfdən Alusinin dediyinə görə İbn Hatəm də Süddiyə istinadən rəvayət edir ki, Hz. Peyğəmbərə (Allahın xeyir – duası və kölgəsi onun üzərindən əskik olmasının) yəhudilər demişdilər ki, “Sən ancaq İbrahim, Musa, İsa və bəzi peyğəmbərlərdən məlumat verirsən, çünki onlar haqqında bizdən eşitmişən. İndi görək, Allah – Təalanın “Tövratda ancaq bir yerdə zikr etdiyi o peyğəmbər kim olduğu barədə nə deyəcəksən? O zaman Peyğəmbər: “O, Zülqərneyndir!” – deyərək cavab vermişdi.

Zülqərneyn ərəbcə ذوالقرنین, yəni “iki əl sahibi, ikiəlli” mənasını verir və “zulcənəheyn” təyininə bənzəyir. Lüğətlərdə “qarn” sözünün bir çox mənaları vardır. Bunlardan “buynuz; əsr, yüz il; zirvə, təpə (dağın); doğan günəşin ilk görünən hissəsi; kapsula” və sairə vardır. Məsələn, قرن البحر - “mərcan”, قرن سمعي – “ağır eşidənlər üçün aparat” kimi söz birləşmələri də mövcuddur. Hətta izahlı lüğətlərdə bu sözün digər mənalarına da rast gəlinir: bir zaman bir yerdə yaşayan toplumlar; başın təpəsi və başın yanları; kişilərin pərçəmi; qadınların zülfü; günəşin çəmbəri; bir toplumun

¹⁴ Elmalılı M.Hamdi Yazar, “Hak dini Kuran dili”, Zaman, 5, Yenibosna/İST, səh. 381

əfəndisi və s. Bu səbəbdən Zülqərneyn ləqəbinin açıqlanmasında çətinliklərlə üzləşməli olursan. Odur ki, “qarn” sözünün məna dəyişiklikləri, yəni polisemantikliyi baxımından bir çox mülahizələr irəli sürülmüşdür. Bu mənalardan ən məşhuru Qurani – Kərimdə zikr olunmuş, Yer üzünün Şərfinə və Qərbinə getmiş, yəni cahangir nəzərdə tutulur. Quranda zikr olunduğu kimi “görünən və görünməyənə sahibi”, yəni dünya və axirətin sahibi “zulcənəheyni” ifadəsi də elə buradan irəli gəlir. Müfəssirlərin açıqlamalarında Zülqərneyn ləqəbi ilə bir şəxsiyyətin deyil, bir neçə şəxsiyyətin də adlandırıldığı fikri irəli sürülür. Onlardan biri adı Qurani – Kərimdə zikr olunmuş Böyük Zülqərneyndir.

Vaxtilə Yəməndə Təbəbiyə¹⁵ (تعبه – tubbə) kəliməsi bir qövmün adı deyil, Yəməndəki Himyər hökmdarlarının ünvanı kimi işlənmişdir. Tübbə qövmü də Yəməndəki Səbanın bir boyu olaraq qalır. Ərəblər o bölgənin hamısını Səba adlandırırlar. Bunlar haqqında “Qaf” surəsinin 14 – cü və “əd – Duxən” surəsinin 37 –ci ayəti-kərimlərində zikr olunmuşdur. Himyər hökmdarlarının bəzi böyük fəthləri, Hz. Sülymanın müasiri olan Kraliça Bilqeys hakimiyyəti dövründə Mərib səddini dağıtmış, Aramram seli dönəmində yaşamış kral Şürahbil, o cümlədən Məkkənin inşasında Hz. İbrahim ilə görüşüb ondan feyz aldığı rəvayət olunan Səb və Səmərqənd adlarına nisbət olaraq adlanan Şəmmər Yeraş göstərir ki, Zülqərneyn ləqəbi Afridun və İskəndər kimi ərəb olmayan fəthlərə də verilmiş, bunların ən sonuncusu İskəndər olduğundan tarixçilər onun İskəndər Zülqərneyn olduğunu hesab edirlər. Yəhudi kitablarında Zülqərneynin Rumdan çıxan bir gənc olduğu, Misri və İskəndəriyyəni quran və beləcə yüksələn bir fəth olduğu göstərilir. Hətta bəzi müfəssirlər, o cümlədən Alusi Böyük Zülqərneynin İskəndər olduğunu qəbul etmək istəmişlər.

Allahın birliyinə inanan bir hökmdar olan və taxta oturur – oturmaz öz yürüşləri ilə dünyada özünəməxsus bir tarix açan İskəndərin, təbii ki, Zülqərneynlərdən biri olduğunu inkar etməyə imkan yoxsa da, Quranda zikr olunan böyük şəxsiyyətlərin nübüvvət məqamına da sahib olmalarına görə İskəndərin bu dərəcəyə yüksəlməsi qəbul edilməmiş və gördüyü işlər tarix olaraq naməlum qalmışdır. Digər təfəddən İskəndərin başqa bir tarixdə məşhur olduğu və tanındığı səbəbləri – bunu Peyğəmbərdən soruşmaq yəhudi alimlərinin məqsədinə uyğun olmazdı. Haqqında vəhydən başqa bir şəkildə bilgi alınması düşünülmən bir sual qədim tarixin dərinliklərinə qədər gedib çıxan bir mövzu olmalıdır.

Doğrudan da İskəndərdən sonra Şərqə və Qərbə yürüş etmiş fəthlər yox deyildir. Məsələn, Roma qeyserlərindən (hökmdarlarından birinin) İngiltərədə, Kısra Ənuşirəvanın Qafqaz dağlarında “Bəbul - əbvab” (“Qapılar qapısı”) yaxud “Dəmir qapı” adlanan bir yerdə düşərgə salmış olduğunu tarix göstərir. Lakin bu sualın Şərqə və Qərbə bir çox yürüşlər edəndən sonra Şimalda iskilflərə qədər gedib çıxan və eyni zamanda Ağ dənizdən Şab dənizinə qədər məsafə qət edən Misirli Ramzes kimi maddi və mənəvi şöhrətə sahib olan daha əski və daha uca bir cahangir olması rəvayət və

¹⁵ Dos. Dr. Ömər Özsoy, Dos. Dr. İlham Gülər, “Qonularına görə Kuran” (Sistematik Kuran fihristi), Ankara, Fəcr Yayınları, 1999, səh: 835

dirayət (ərəbcə: درى “bilmək, xəbərdar olmaq” felinin mədəri olur) baxımından daha uyğundur. Elə isə Zülqərneyn kim idi?

Bəziləri bunun İbrahim (Allahın xeyir – duası onun üzərinə olsun) zamanına təsadüf edən Afridin ibn Asfiyan olduğu güman olunur ki, İranın ədalət öndərindən olub, ədaləti və gözəl əxlaqı ilə məşhur olmuşdur. Xızır özü Zülqərneyndən əvvəl mövcud olmuş, Afridun zamanında peyğəmbərlik etmiş və Hz. Musa zamanına qədər qalmışdı. Qurani – Kərimin nazil olduğu dönmədən də əvvəl mövcud olmuş peyğəmbərlər və onların toplumları (qövmələri) haqqında verdiyi məlumatlara daha aydınlıq gətirmək nəqsədilə onu da əlavə etmək istərdik ki, Peyğəmbərlər haqqında hekayətlər təkcə adları Qurani – Kərimdə zikr olunmuş peyğəmbərlərin tarixi ilə məhdudlaşmayıb böyük bir coğrafi ərazini, şimalda Misir, Şam və İraq, cənubda Yəmənədək bütün Ərəbistan yarımadasını əhatə edir. O zamanlar bu ərazidə yaşayan toplumlar, onların inancları haqqında geniş məlumatlar verən mühəddis, tarixçi, müfəssir və başqalarından ibarət nəsilərin nümayəndələri elmin bu sahəsinə böyük töhfələr vermişlər. Misir alimi Məhmət Xələfullahın "الفن القصصي في القرآن الكريم" ("Qurani – Kərimdə hekayəçilik sənəti") adlı əsəri ortaya qoyulduqdan sonra bu mövzuya dair geniş miqyaslı tədqiqat işləri aparılmışdır. Burada məqsəd təkcə tarixi faktları araşdırmaq deyil, insanlara öyüd – nəsihət və ibrət dərsi vermək məqsədi də güdür. Xüsusilə də atəspərəstliyin yayılmış olduğu İran, Hindistan, Orta Asiya kimi bölgələrdəki inanclar da Qurani – Kərimdə öz ifadəsini tapmışdır.

"الملل و النحل" ("Millətlər və inanclar" əsərində Afridunun Səhud qövmünün qalıqlarını məhv etdiyi və məcusların atəşgahlarından birini inşa etmiş olduğu göstərilir. ¹⁶ Əsərdə Hz. Musanın yüz iyirmi il yaşadığı və onun da son iyirmi ilini Afridunun hakimiyyəti illərinə təsadüf etdiyi irəli sürülür. Beləliklə, Afridun, İbn Xəldunun göstərdiyinə görə, Fars hökmdarlarının ilk təbəqəsinə mənsub olan bir hökmdar kimi təqdim olunur.

Zülqərneynin Hz. İbrahim vaxtında yaşadığını ilk Kitab əhlindən rəvaət edilən bəzi sözlər sübuta yetirir. Bəlxli Əbu Zeydin "Suvarul – aqalim" ("Coğrafi mühitlərin landşaftı") adlı əsərində Afridunun vəhy ilə dəstəkləndiyi rəvayət olunur və fəthlər onun böyük bir fəth olduğunu söyləyirlər.

İbn İshaq "Zülqərneyn" adının Mərsiban ibn Mərduye, bəziləri Abdulla ibn Dəhhak, başqaları Musab ibn Abdulla ibn Feynan ibn Mansur ibn Abdulla ibn əl – Əzr ibn Aun ibn Zeyd ibn Kəhlən ibn Səbə ibn Yərub ibn Qəhtan olduğunu demişlər. Əbu Reyhan əl – Biruni "الأثار القديمة عن القرون الخالية" ("Əski çağlardan qalan tarixi abidələr") adlı əsərində Zülqərneynin prototipinin Əbu Kərb Səmiyy ibn Ubeyd ibn Afrikuş əl – Himyəri olduğunu söyləyir. Onun səltənəti Məşriqdən Məğribə çatmışdı. Bir himyərlə şair onun haqqında deyir: *مفند بلغ المشارق و المغرب بيتغي * اسباب امر من حكيم مرشد* (Babam Zülqərneyn müsəlman

الامام ابو الفتح محمد ابن عبد الكريم بن احمد الشهر ستاني المولود ٤٦٩ المتوفى ٥٤٨ هـ من تصحيح و تعليق الاستاذ احمد فھيمي محمد، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢ م، دار الكتب العلمية، بيروت - لندن، ص: ٣٠١ - ٣٠٠.

bir məlikdir. Yer üzündə ucalıb, zəif görüşlü olmamışdır. Məşriqdən Məğribədək gedib çatmış ki, doğru yol göstərəcək bir müdrik adamdan padişahlıq yollarını öyrənsin.)

Bu sətirələr ifadə etdiyi dünya görüşünün gerçəkliyinə dəlalət edir, çünki Zülmənar, Zunuvas, Zunnun, Zuruyan, Zuyəzən, Zucədən kimi “Zular” məhz Yəmən torpağından olmuşlar. Belə isə Afrika qitəsinə nisbətillə tanıdığınız Afrikuş Zülməkar adının Himyər hökmdarlarından olduğu, Tancəyə qədər gedib çatdığı, İfriqiyyə şəhərini saldıqı, bərbərləri Fələstin, Misir və sahildən Məğribə (Cəzairə) məskunlaşdıqı zikr olunur. Amma onun nəvəsi olduğu söylənilən Əbu Kərb Səmiyy və ya Şəms ibn Umeyri adının tarixdə təsbit olunmaması və bu səbəbdən Əbu Reyhan əl – Biruninin rəvayətinə etiraz edərək onun “Şəmməryeras” sözünün dəyişmiş variantı olması ehtimalı vardır. Həqiqətən bu rəvayətdə Şəmmər Afrikuşun oğlu olub İraq və Çinə qədər getmiş, olduğu yerlərdə kitabələr (yazılar) ucaltmış və Səmərqənd qalasını sökdürüb, hətta Səmərqəndin “Şəmmərin qopardığı”, yəni “Şəmmər – kənt”, yaxud “Şəmmərsəhri” mənalarını verdiyini göstərir. Xuzəa şairi Dibil Yəmən hökmdarları ilə fəxr edib onları vəsf etdiyi beytlərində buna işarə edərək demişdi:

صموا كتبوا الكتاب بباب مرو * و باب الشاش كانوا الكاتبين

و هو سموا بشمر سمرقندا * و هم غرسوا هناك النابتين

(Onlar Mərv qapısına kitabət (yazı) yazdılar, Şaş qapısına da yazmışdılar. Və onlar Səmərqəndə Şəmmar adını qoydılar və orada bitənləri onlar dikəltdilər.)

Bəziləri Şəmmarın başında iki hörüyün olduğu üçün ona Zülqərneyn adı verilməsini iddia edirlər. Ən çox yayılmış rəvayətdə Şəmmar Afrikuşun oğlu deyil, Naşirunniamın oğlu olduğu və bu səbəbdən Hz. Süleyman dövründəki Səba kraliçası Bəlqısdan öncə olması ilə Qurandakı Zülqərneynin daha əvvəl mövcud olması fikri müdafiə olunur. Necə ki, Əbul – Fidə tarixə dair kitabında göstərir: “Zülqərneyn Rayişin oğlu Səbdir. Atası Rayiş ilk tübbə (yəni Himyəri hökmdarı) Kiçik Səbanın oğlu Seyfinin oğlu Qeysin oğludursa, Loğmanın qardaşı Zusüdədin oğlu Haris Rayişdir. İbn Səid ibn Abbas həzrətlərindən Quranda zikr olunan Zülqərneyn haqqında soruşulduqda: “O, Himyərdəndir, adı keçən Səbdir” – demişdi. Odur ki, Quranda adı keçən Zülqərneyn Rum İskəndər deyil, Səb ibn ər – Rayişdir.

Leksikoqraf Asim əfəndi də bu fikri dəstəkləyir. Amma bir tərəfdən Səbin, digər tərəfdən də Afridunun Hz. İbrahim dönməsində vəfat etdikləri haqqındakı rəvayətləri bir araya gətirmək olduqca çətindir. Əgər Quranın bir çox yerində keçmişdəki padişahlığı xatırlanan Səba mədəniyyətinin, dünyada bənzəri olmayan “İrəm zətul – iməd” cənnətinin sahibləri olan və Səhud qövmünü Yəməndən qovaraq Himyər və Təbəbiyyə dövlətinin, Şəddada qarşı Loğman və Zülqərneynin ortaya çıxdığı ən yaxın ehtimaldır. Loğman Quranda önəmli yer almamış, yalnız oğluna vəsiyyəti ilə zikr olunan bir peyğəmbər kimi göstərilmişdir. (Bax: Loğman surəsi: 12 – 17). Bunların da birinin və bəlkə də bir neçəsinin “Zülqərneyn” olaraq tanınması heç də ağlabatmayan bir fikr deyildir. Bununla belə tarixin bilinməyən qaranlıqları içində Quranda zikr olunan Zülqərneyn ərəb millətindən deyil, başqa bir millətdən gəlidiyi və böyük bir fəth olduğunu kəskin təsdiq etmək mümkün deyildir. Ərəblər arasında

“Zülqərneyn” kimi tanınan bu şəxsiyyətin kimliyi barəsindəki tarixçilər və müfəssirlərin ziddiyyətli fikirləri içərisində ən ağlabatan fikir onun bir İran hökmdarı Kisra Ənuşiravan olması fikridir. Bu mövzuda ən sağlam hökmü Hz. Əlidən rəvayət olunan bir kəlamda tapırıq: “Zülqərneyn saleh bir quldur ki, Allahı sevmiş, Allah da onu sevmişdi.” Zülqərneynin şəxsiyyətinin açıqlanmasında bir hekayət anlaşılır:

إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا * فَاتَّبَعَ سَبَبًا * حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَاذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا * قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكَرًا * (سورة الكهف، الايات 87 – 84)

(Biz onu yer üzərində möhkəmləndirib qüvvətləndirdik və hər şey verdik. Hər şeyin yolunu ona öyrətdik. O, (məğribə çatmaq üçün) yola çıxdı. Tövbə qapısı məğribdə olduğuna görə səfərini oradan başladı. Nəhayət günəşin batdığı yerə gəlib çatdıqda onu qara palçıqlı bir çeşmədə (lehməli bir suda) gördü. O, çeşmənin yanında (Allahı tanımayan, kafir) bir tayfa gördü. Biz ona belə buyurduq: “Ya Zülqərneyn! Sən onlara (imana gəlməsələr də) əzab verə bilərsən, (haqq yola dəvət edib) onlara yaxşı rəftar da edə bilərsən!” O (İskəndər) belə cavab verdi: “Zülm (küfr) edənə əzab verəcəyik. Sonra o, Qəbbinin hüzuruna qaytarılacaq. (Rəbbi də) ona (cəhənnəmdə) görünməmiş bir əzab verəcəkdir!”)

Ayəti – kərimlərdən Allah – Təalanın böyük fəthə məqsədinə çatmaq üçün gizli və aşkar elm, hər növ vasitə verdiyi aydın olur ki, o, nədən yapıssa öz məqsədinə nail olsun, uğur qazansın. Odur ki, böyük fəth əbəzsiz, düzensiz hərəkət etməzdi. Bir yolu tutaraq Qərbə hərəkət etdi, nəhayət, Günəşin batdığı yerə gəlib çatdı. Müfəssirlərin fikrincə, okeanda “xəliddət” adlanan adalar bir zamanlar uzunluq başlandığı kimi qəbul edilirdi. Bu gün “xəliddət” adlanan adaların nə olduğunu təyin etmək mümkün deyildir. Məlum olan şey odur ki, o, Uzaq Şərqə çatarkən “Günəşi sanki bir qaranlıq lehmədə batan” görmüş və ya “hamiyə” qızarmış bir çeşmə mənasını verir. Bu su çeşməsində məqsəd okean və ya dənizin üfüyündə Günəşin qurubudur. Qərbə çatdıqda yol boyu bir neçə məmləkətlərin süquta yetdiyinin şahidi olaraq gedən Zülqərneyn uzaq Qərbdə önünə çıxan okeanın kənarında Günəşin qurubunu seyr etmək üçün üfүqə baxdığı zaman Allah mülkünün genişliyi və ucalığı içində o ulu okean ətrafı göy ilə birləşmiş bir quyu hövzəsi kimi görünür və Günəş bunun içində lehmədə çalxalanan közərmiş bir kürəni xatırladır. Buradan da Zülqərneyn dünyanın ululuğunun nə demək olduğunu, hələ buralardan da uzaq hüdudlarda mövcud olması qənaətinə gəldiyi görünür. Biz dedik ki, ey Zülqərneyn!” – ifadəsi Zülqərneynin peyğəmbər olduğuna dələlat edir.

“əl – Kəhf” surəsinin 87 – 88 – ci ayəti – kərimlərindən bəlli olur ki, o, Afrikada Günəş altında yanan kafir bir qövümün üzərinə işıq saçır. Hətta onların əyinlərində paltarları da yoxmuş. Necə ki, bu günədək Sudanda və Avstraliyada belə çılpaq qövmələr yaşamaqdadır. Bu mənada ayəti – kərimdə çöldə yaşayanlar nəzərdə tutulur.

Günəşin batdığı yer olduğu kimi, çıxdığı yerin də olmasına yəqinlik hasil edən Zülqərneyn * ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا * (Daha sonra başqa bir yola (məşriqə) tərəf üz tutub getdi”) – dedikdə Qərbdən Şərqə (yaxud güneydən qüzeyə də ola bilər) hərəkət edir, حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ * بَيْنَ السَّيْنَيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا * (Nəhayət, iki dağın arasına gəlib çatdıqda

onların ön tərəfində az qala söz anlamayan, (yaxud danışqları çox çətin başa düşülən) – dedikdə onun ya Azərbaycandakı, ya da Türküstandakı rast gəldiyi bir qövmlə üzləşməsi nəzərdə tutulur. بين السدين “iki dağ arasında olan yer” ifadəsindəki “iki sədd” sözü bir maneəni aradan qaldırmaq mənasını versə də, “dağ” mənasını bildirir. Bəzləri bunun “sudd” (yəni sin hərfinindammalı olması ilə) “gözlə görünən şey” olduğunu irəli sürürlər. Bu ayəti - kərim iki şəkildə oxunduğundan ikisinin də eyni mənada olduğu fikrinə gəlirlər. Bu iki qiraət ayrı – ayrı bir bölgənin olması fikrinə gətirib çıxarır. Buna görə iki sədd, iki əngəl olması ehtimalı kimi iki dəniz, iki yer parçası kimi təbii yaradılmış şeylər, yaxud görünən və görünməyən şeylər də ola bilər. Müfəssirlər bu ifadəni iki dağ (gədik) kimi açıqlayırlar. Amma bu iki dağı müəyyənləşdirmək üçün bir ip ucu yoxdur. Bu mövzuda rəvayətlər üç görüşlə səciyyələnir.

1 – bu iki dağ şimali – şərq tərəfində Türk torpaqlarının sona yetdiyi hüdudlarında yerləşir. Əz – Zəməxsəri və Əbu Səid bu görüşü dəstəkləyirlər. Türk torpağında məqsəd Mavərunnəhr (Ceyhun və Seyhun çayları arxasında olan kiçik Türküstan) isə onda bu ifadə Çin Səddinin yerinə işarə edir.

2 – hazırkı Ermənistan və Azərbaycan arasında Türküstan torpaqlarının qurtardığı yer nəzərdə tutulur ki, Qazi Beyzavi bu görüşə üstünlük vermişdir. Bu görüşə görə bu dağlar Qafqaz dağları və iki sədd arası Dəmirqapı yeri olur. İbn Xəldun və Əbul – Fida kimi tarixçilərin açıqlamalarında burada Huşiravan bir sədd çəkmişdi. Əbu Reyhan əl – Biruni bu yerin insanların məskun olduğu şimali – şərqdə yerləşdiyini göstərir.

3 – Şimalın son hüdudlarında İyezigin (Allahın salamu onun üzərinə olsun) kitabında “əxirul – cibriya” adlandırdığı yerdir ki, “cibriya” sözü Sibiriya, yəni Sibir sözünü xatırladır. Bunun isə Qərb tərəfdə yerləşən son sərhəd olan Ural dağları, şərq tərəfdə Bəhrəng boğazı olması etibarilə iki görüşlə əlaqəsi vardır.

Bu şəkildə “iki dağın arası” dedikdə Ustanoy dağları ilə Ural dağları arasında yerləşən Sibir torpağı nəzərdə tutulurmu?

Yaxud Qərbindəki Ural dağları ilə Qafqaz dağları arasındır mı? Yaxud da Şərqdən Bəhrəngə doğru uzanan Kamçatka tərəfindəki dağların arasındır mı? Dəqiq şəkildə kəskin bir rəy vermək mümkün deyildir.

Quranın ifadəsində isə bu iki səddin yerini dəqiqləşdirmək üçün Qərb və Şərq istiqamətindən savayı bir ipucu yoxdur. Bundan isə Rusiyanın qərb tərəfi ehtimalı olduğu kimi bir zamanlar Asiyanın Bəhrəng boğazından Amerikaya yol olduğu və Zülqərneynin də qədim zamanlarda yaşadığına görə Asiyanın Şərqi və Amerikanın qərbində yerləşən Bəhrəng adında bir coğrafi yerin mövcud olması da ehtimal olunur. Bunlardan başqa Şərqdə Çin səddi, Qərbdə Bəbul – abvab məşhur olduğu üçün iki səddən məqsəd bunlardır və bu fikir daha ağlabatandır. Zülqərneyn dövründə bunlar mövcud olmasa da, Quranın nazil olduğu dövrdə bu yerlərin məşhur olması yetərli olduğundan bu iki sədd arasında məqsəd Türküstan nəzərdə tutulur. Çünki bu da orada yaşayan qövmlər (toplum) haqqında zikr ediləcək rəvayətə uyğun gəlir.

...وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا* (onların ön tərəfində az qala söz anlamayan, yaxud danışığı çox çətin başa düşülən bir tayfa gördü) – ayəti – kərimində يَفْقَهُونَ feli başqa bir dil bilmədikləri kimi zəhinləri bəsit, anlayışları küt olmasını ifadə edir. Başqa bir qiraətə görə bu fel يَفْقَهُونَ şəklində, yəni yənin damması və qafın kəsrisilə üçsamitli fel kökünü افعال babında indiki – gələcək zamanın məlum növündə işlənməsi ilə həmin tayfanın həmə – həmə söz anladaca biləcək halda olmamasını göstərir. Dilləri qəribə, ifadələri yetərsiz olan bu qövme Zülqərneyn nə bir söz anlada biləcək, nə də onların dərdlərindən xəbərdar olacaqdı. Bununla bərabər onlar işə yarayacaq bir tayfa idi: Lakin Quran bunların hansı tayfa olduğunu açıqlamasa da, müfəssirlər onların türklər olduğu və bu halda böyük fəthin qarşılaşdığı Yəcuc və Məcuc qarşı onların gücü və yardımı ilə sədd inşa edəcəkdir. Belə ki, o söz anlamaz və ya anlatmaz kimi görünən qövme (tərcüməçi vasitəsilə) dedilər: *قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدَانِ فِي الْأَرْضِ* (Ey Zülqərneyn! Yəcuc və Məcuc tayfaları bu ərazidə fitnə - fəsad törədirlər), yəni işləri yer üzünü pozmaq, bu məmləkəti xaraba qoymaqdır. Əgər qarşılıqları alınmazsa, bütün yer üzünü pozacaqlar.)

Yəcuc və Məcuc ərəbcə iki cür şəkildə yazılır. Birincisi, يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ, ikincisi isə جَاجُوجَ وَمَاجُوجَ, daha dəqiq desək, birinci şəkildə sükunlu həmzə, ikinci şəkildə isə uzun [ə] saiti ilə. Bu da zəif həmzə samitinin fonetik dəyişikliyə uğramasından irəli gəlir. Ərəb dilinə alınma söz kimi daxil olan bu etnonimi avropalılar Yagug və Magug (Qoq – Maqoq) kimi əxz etmiş və onları şeytan soyundan sayarmışlar, Qərbi Roma imperatorluğunu istila etmiş hunlara bu adı vermişlər ki, barbar deyimindən daha kəskin anlaşılar.

Aparılan araşdırmalar, bir – biri ilə tutuşdurulan, müqayisə edilən baxışlar aydın göstərir ki, məsələlərin izahında fikir müxtəlifliyinə baxmayaraq, dünyanın yaranması, gərdişi – dövrən barədə, təbiətin şüurlu məxluqu olan insanın tale yolları haqqındakı mülahizələr bütün səmavi dinlərdə, demək olar ki, eynidir, yəni gerçəkliyi dərk etmək üçün bəşər övladı ona müxtəlif yollarla əl çatır. Məsələn, yəhudilərin cəhənnəm haqqındakı ilk anlayışı Şumer və Əkkəd mifologiyasına əsaslanır. Həmin mifologiyada deyilir ki, cəhənnəmdə Şeol adlı iriağızlı bir məxluq varmış. O, bütün ölüləri udurmuş. Musa və Harun peyğəmbərlərə qarşı üsyan qaldırdıqları üçün diri – diri yerə basdırılan Koreyi, Avironu və Dafaini də Şeol udmuşdur.

Dini görüşlər formalaşdıqdan sonra Şeol canlı, məxluq anlayışından məkan anlayışına çevirilir. Yazırlar ki, zalım şahlar həmin məkanda qurdlar tərəfindən yeyilirmiş.

İyudaizmdə cəhənnəm anlayışının odla, atəslə əlaqələndirilməsi eramızdan əvvəl VII əsrə təsadüf edir. Rəvayətlərdə deyilir ki, təkallahlıqdan döən yəhudilər Molox¹⁷ adlı bir bütə sitayiş edirləmiş. Onlar hər il öz uşaqlarından birini bütə qurban verərək yandırarmışlar. Şah İosiy taxta çıxdıqdan sonra bütperəstlərin bir hissəsini qırır, bir

¹⁷ Molox qədim Fələstində ibadət olunan bir bütün adıdır.

hissəsinin isə Yahveya¹⁸ sitayiş etməyə məcbur edir. O, uşaqların yandırıldığı yeri camaatın gözündən salmaq üçün tədbirlərə əl atır. Qətlə yetirdiyi adamların, murdar olmuş heyvanların cəsədlərini, şəhərdən kənara daşınan nəcisləri həmin sahəyə atdırır. Şəhəri iy və xəstəliklərdən qorumaq üçün orada həmişə tonqal yanır. Buna görə də həmin sahə İsrail övladlarının nəzərində cəhənnəmi andırır. Mark tərəfindən yazılmış İncilin¹⁹ doqquzuncu fəslində bu yer xatırladılır. Həmin fəslin qırx üç və qırx dördüncü ayələrində yazılır: “Əgər əlin səni pis yola çəksə, onu kəs! Sənin üçün həyata əlil girmək iki əlin olaraq cəhənnəmə, sönməz atəşə atılmaqdan daha yaxşıdır. Orada onların qurdu ölməz və atəşi sönməz.” (Əhdi – cədid, səh:110)

Eramızdan əvvəl yazılmış Təlmudda Şeol cəhənnəm haqqında yeni fikirlər söylənilir. Şeola görə əzab çəkənlərin ruhları bir müddət odda, bir müddət buzda qərar tutur.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Qurani – Kərim, ərəb dilindən tərcümə edənlər Z. M. Bünyadov, V. M. Məmmədəliyev, Bakı 2005
2. İncil, Əhdi – cədid, Rəbb İsa Məsihin xoş xəbəri, Bibliya tərcümə İnstitutu, 1995
3. İnsanlığın iftixarı Həzrəti Məhəmməd, Akademik Araşdırma heyəti, 1 və 2 – ci cildlər, Xəzər nəşriyyatı, Bakı, 2013
4. Elmalılı M. Hamdi Yazar, “Hak dini Kuran dili”, Zaman, 5, Yenibosna/İST
5. islam Peyğəmbəri, Prof. Dr. Məhəmməd Həmidullah, I və II cildlər, Bakı, 2013
6. Peyğəmbərə qırx sual, Qüdrətov O. H. , Qüdrətov N. O. , “Bilik”, Bakı, 1993
7. Qızılbaşlar tarixi (“Tərix-i qızılbaşan”), “Azərbaycan” nəşriyyatı, Bakı, 1998
8. القرآن الكريم
9. الدكتور محمد التونجي، معجم الاعلام القرآن الكريم يشتمل اسماء الرجال و النساء و القبل و الامم و الاماكن و الايام و ما ابهم من السماء، مركز المخطوطات و التراث و الوثائق، قسم القرآن الكريم و علومه، الكويت

¹⁸ Bax: İncil, Əhdi – cədid, Rəbb İsa Məsihin xoş xəbəri, Bibliya tərcümə İnstitutu, 1995, Lukanın müjdəsi, səh: 110

¹⁹ İncil yunanca “müjdə, xoş xəbər” deməkdir. İnsan İsa Məsihə iman vasitəsilə bu müjdə ilə xilas olur, yəni İsa Məsihin ölümü və dirilməsi ilə təmin etdiyi qurtuluş barəsində xoş xəbər.

ƏRUZ ELMİNİN NƏZƏRİ İNKİŞAF TARIXI

Elnurə Vaqif qızı Babayeva
AMEA Məhəmməd Füzuli adına
Əlyazmalar İnstitutu elmi işçisi

Açar sözlər: əruz, şeir, bəhr

Ключевые слова: аруд, поэзия, бахр

Key words: aruz, poem, behr

Əruz vəznini klassik şairlərimizin çoxunda əsas şeir (nəzm) şəkli kimi qəbul edilib işlənmişdir. Buna görə bu vəznə bəzən “klassik vəzn” də deyirlər. Son əsrlərə qədər Azərbaycan, türk və farslar arasında elə məşhur klassik şair yoxdur ki, əruza müraciət etməsin, hətta onu üstün tutmasın. Bu nəzm şəkli ərəblər arasında yaranmış, şöhrət tapmış, bütün müsəlman şərqinə yayılmışdır. Əruz - ərəbcə ərəz, ərz sözünün bir neçə mənası var: (geniş yol, bulud, dirək, məsafəni göstərmək, en; şeirdə isə ölçü, misra və s.

Əruz uzun və qısa hecaların müəyyən kombinasiyalarda gözəl oxunuş ritmi yaradan, ardıcılığının bütün misralarda dəqiqliklə gözlənilməsi ilə müşahidə olunan şeir vəznidir. Əruz vəznini çox yayılan, işləkliyi ilə fərqlənən bir ölçüdür. İslamiyyətdən əvvəl ərəb folklorunun nümunələri, müharibələr zamanı söylənen rəcəzlər, məzmunu xalq məişətindən alınan şeirlər əruz vəznini ilə yazılırdı. Bədahətən şeir deyəndə belə ərəblər əruzdan istifadə edirdilər.

VII əsrdə Yaxın Şərqdə İslam dininin meydana gəlməsi Ərəb dilinin, mədəniyyətinin, xüsusən ədəbiyyatının inkişafında mühüm rol oynamışdı. Bu dilin möhtəşəm abidəsi Qurani-Kərim bunun bariz nümunəsidir. Tükənməz enerji daşıyıcısı olan bu İlahi kəlam ərəb dilinin payına düşməsinə baxmayaraq, qısa bir zaman içində geniş ərazilərdə yayıldı. Qurani-Kərimdə bəlağət və ecəz baxımından sözlərin düzülməsi, eyni sözün, ifadənin yerinə görə müxtəlif mənalar daşması, səslərin aşılacağı ovqatlar, oxunuş ahəngindən doğan ehyamlar, mənaca bir-birinin oxşarı olan ayələrin başqa-başqa surələrdə təkrarlanması ilə bağlı psixoloji təsirlər, təlqinləri gücləndirən qafiyələr, onu dinləyənlərdə düşünüb-daşınmaq imkanı yaratmaqda idi. Məhz bu baxımdan bu abidənin düzgün oxuna bilməsi ərəb dilinin əsaslarının elmi şəkildə öyrənilməsi vacibliyini meydana çıxarırdı. Böyük alimlər dəstəsi hələ islamıyyətin ilk dövrlərindən ərəb dilinin qayda-qanunlarını elmi şəkildə öyrənməyə başlayır və bu dilin hamı üçün əsas ola biləcək qanunlarını yaratmağa çalışırdılar.

Ərəb dilçilik elminin ilk görkəmli nümayəndələrindən sayılan İbn Əbu İshaq əl-Hadrami, Əbu Əmr bin əl-Əla, İsa bin Ömər əl-Sədəfi, Yunis bin Həbib, Xəlil ibn Əhməd, Əbül Xəttab əl-Əxfəş əl-Əkbər, Sibəveyhi, əl-Əxfəş əl-Əvsət, Əli bin Həməzə

əl-Kisai, Yəhya bin Ziyad əl-Fərra və başqaları ərəb dilinin nəzəri əsaslarını öyrənməyə çalışmış və bu dilin qanunları haqqında gözəl əsərlər yazmışlar.(3,16)

Əruz elminin qayda və qanunlarının ilk dəfə məhz ərəb şeirinə tətbiq olunmasının əsas səbəbi, yazılı ədəbiyyatın və filologiyanın ərəblərdə daha tez formalaşması olmuşdur.

Əruz şeir ölçüsünün xüsusiyyətlərindən biri, misralardakı hecaların uzun-qısalığının əsas götürülməsidir. Lakin bu vəzndə yazılan şeirlərdə ahəng, misralardakı hecaların say bərabərliyindən deyil, onların uzun-qısalığından, növbələşməsindən, bir-birini izləməsindən yaranır. Məhz bu halda əruz vəznində yazılan şeirdəki misralarda hecaların sayında fərqi ola bilməsi normal hal sayıla bilər.

Əruz vəznindən istifadə edən xalqların ədəbiyyatşünaslığında belə bir qayda müəyyən olunmuşdur ki, əruza görə qapalı hecalar həmişə uzun, açıq hecalar isə, əsasən, qısa (heca uzanan sait səslə qurtardıqda o, uzun heca olur) heca hesab edilir. Ona görə də hecaların uzun-qısalığının növbələşməsini, bir-birini izləməsini açıq və qapalı hecaların izləməsi kimi də başa düşmək olar. Şeirdə uzun, qısa hecaların bir-birini izləməsi, növbələşməsi o deməkdir ki, birinci misrada hər hansı heca uzundursa (yaxud qısadırsa), qalan misralarda da həmin sırada duran heca uzun (yaxud qısa) olmalıdır. Ərüzün tələbinə görə misralardakı bu və ya digər sözün hər hansı bir hecası uzandığı kimi, müəyyən sözləri, yaxud hecaları qısa demək də lazım gəlir. Başqa sözlə, onlar qısa tələffüz edilməli olur.

Əruz elminin nəzəri əsaslarını yaradan məşhur ərəb alimi Xəlil ibn Əhməd (718-790) sayılır. VIII əsrdə yaşamış böyük ərəb alimi Xəlil ibn Əhməd əruz şeir ölçüsünü hicri 150-ci (767) ildə sistemləşdirib elm şəklinə salmışdır. Xəlil ibn Əhməd ərəb dilinin ahəngini, musiqisini və ümumən xüsusiyyətlərini tədqiq edərək öyrənmiş, bunlara müvafiq şəkildə nəzm üsulunu tənzimə, genişləndirməyə çalışmış, yalnız “fel” kəliməsindən götürülən, müxtəlif şəkillər halında işlənən sözlərdən müəyyən, sabit qəliblər yaratmışdır. O, ərüzün 15 bəhrini müəyyənləşdirmiş və bu bəhrlərin əsasına *məfA’Ulün*, *fA’ilAtün*, *müstəf’ilün*, *fə’Ulün*, *fA’ilün*, *mütəfA’ilün*, *müfA’əlatün*, *məf’ULAtü* qəliblərini tətbiq etmişdir. Həmin qəliblərə təfilə deyilir. Bu təfilələrin müxtəlif birləşmələri ərüzün müxtəlif bəhrlərini və onların ölçülərini yaradır. Məsələn, *fA’ilAtün* təfiləsi bu və ya digər şəkildə təkrarlanaraq rəməl bəhrinin, *məfA’İlün* təfiləsinin dəyişməsi və təkrarı isə həzəc bəhrinin müxtəlif növlərini yaradır. Təfilələrin dəyişməsi, bir səsin dəyişməsi ölçünü də dəyişdirir. Məsələn, *fA’ilatün* və *fə’ilAtün* təfilələri bir-birinə çox yaxındır: hər ikisində dörd heca vardır. Lakin bunlar müxtəlif ölçü əmələ gətirir. Belə ki, təfilənin birinci hecasında *a*-nın *ə*-yə keçməsi ölçünü də dəyişdirir. Misallardan belə nəticəyə gəlmək olar ki, əruz vəznində şeirlərin ahəngini müəyyən edən onun ayrı-ayrı qəlibləridir. Təfilələrin müxtəlif şəkildə dəyişməsi şeirin ahəngini dəyişir. Bunun da nəticəsində ərüzün müxtəlif bəhrləri və onun ayrı-ayrı növləri meydana gəlir.

Ərəb istilasından əlaqədar olaraq ərəb dili, mədəniyyəti, ədəbiyyatı başqa xalqların dilinə təsir etdiyi kimi, bu şeir qaydalarına da təsirsiz qalmamışdır. Xalqlar əruza yaradıcı yanaşmış, bəhrlərdən öz dillərinə uyğun gələnəri istifadə etmişlər. Ərəblər

əruzun 16, farslar 19, taciklər 14, türklər 11, özbəklər 13, azərbaycanlılar isə 12 bəhrdə şeir yazmışlar. Bir sözlə, uzun illər əruzun nəzəri əsaslarından yazmaq şərq-elmi nəzəri fikrində bir ənənə halına çevrilmişdir.

Farslar əruzunu ərəb ədəbiyyatından götürmüşlər və onu daha da təkmilləşdirərək, bəhr və təfilələrin sayını artırmışlar. Onlar əruzun 16 bəhrinə 3 bəhr (*qərib*, *cədid*, *müşakil*) artırmış, bəhrlərin sayını 19-a çatdırmışdılar. Farslar ərəb qəliblərini yeni formaya salmış, onlara milli xüsusiyyət vermişlər. Fars əruzşünaslıq elminin tarixi qədimdir. Təqribən IX əsrdən etibarən əruz fars poeziyasına qədəm qoymuş, XI-XII əsrlərdən etibarən isə fars alimləri fars əruzunun nəzəri əsasları haqqında əsərlər yazmağa başlamışlar. Bu elmin yaranmasında və inkişafında böyük rol oynamış Yusif Əruzi, Əbu Abdullah Qorşi, Bəhrami Sərəxsi və başqalarının adlarını çəkmək olar.

XIII əsr fars əruzşünaslıq elmi isə ilk növbədə Şəms Qeys Razi və Nəsirəddin Tusinin adı ilə bağlıdır. Bu alimlərin əsərləri özlərindən sonra yazıb-yaratmış alimlərə güclü təsir göstərmiş və belə ki, XIV-XV əsrlərdə fəaliyyət göstərmiş Şəms Fəxri İsfahani, Vəhid Təbrizi və Əbdürrəhman Cami kimi görkəmli əruzşünasların əsərlərində onların nəfəsi açıq-aydın duyulmaqdadır. Təbii ki, fars alimləri arasında Əbdürrəhman Cami və onun nəzəri əsaslarından bəhs edən “Risaleyi -əruz” əsəri bu baxımdan böyük əhəmiyyət kəsb edir. (1, 146)

Əruz vəzninin türkdilli poeziyada tətbiqi böyük maneələrə rast gəlmişdir. Bunlardan ən ümdəsi dil problemi idi. Belə ki, ərəb dilinə tətbiq olunmuş əruz vəzni türk dilinə tətbiqi nəticəsində sözlərin tələffüzündə türk dili qayda-qanunlarını kobudcasına pozurdu. Lakin bütün bunları arxada qoyaraq, türkdilli xalqlar XI əsrdən əruzdan istifadə etməyə başlamışlar. Əruz vəzninin *mütəqarib* bəhri ilə yazılan ilk türk-uyğur abidəsi Yusif xas Hacibin “Kutadqu-bilik” poeması olmuşdur.

Əruz vəzni azərbaycan ədəbiyyatında da geniş yayılmışdır. Nizami, Füzuli, Nəsimi, S.Ə.Şirvani, M.Ə.Sabir kimi böyük söz sənətkarları bu vəznə çox ahəngdar əsərlər yazmışlar. Azərbaycan şeirində əruz bəhrinin hamısı işlədilmişdir. Ədəbiyyatımızda ən çox işlənən, həzəc, rəməl, xəfif, səri munsərih bəhrləridir. Əruzun bu bəhrlərinin adını ifadə edən sözlər onların xüsusiyyətinə uyğun seçilmişdir. Həmin sözlərin mənasını bilmək bəhrlərin xüsusiyyətini başa düşməyə kömək edir. (5, 60)

Həzəc bəhri. Həzəc sözü xoşa gələn avaz, gözəl səs, cəh-cəh mənasını ifadə edir. Bu bəhrdə yazılan şeirlərdə bir axıcılıq, rəvanlıq nəzərə çarpır. Həzəc bəhrinin növləri *məfa’İlün* təfiləsinin müəyyən miqdarda təkrarlanması və dəyişməsindən yaranır. Əsas qəlibi, başqa sözlə desək, birinci növü *məfa’A’İlün* təfiləsinin dörd dəfə təkrarından əmələ gəlir. Füzuli, Sabir və başqa şairlərimiz həzəc bəhrindən istifadə edərək gözəl şeirlər yazmışlar. Məsələn, M.Füzuli “Məni candan usandırdı...” qəzəlinə bu bəhrin *məfa’A’İlün* təfiləsinin dörd dəfə təkrarından yaranan qəlibdə, “Leyli və Məcnun” əsərini isə *məf’Ulü məfa’İlün fə’Ulün* ölçüsündə yazmışdır. M.Ə.Sabir “Əkinçi”, “Nə işim var?”, “Bakı fəhlələrinə” şeirləri həzəc bəhrinin başqa bir ölçüsündə yazılmışdır.

Müjəm sərkeş	mələr mənzil	qılan aşuf	tə məcnundur
<i>məfaA'İlün</i>	<i>məfaA'İlün</i>	<i>məfaA'İlün</i>	<i>məfaA'İlün</i>
Anın çün bəs	teyi - zənci	ri-seyli-si	rişk gül-gündür (M.Füzuli)

Rəməl bəhri. Rəməl sözü ləngərlənmək, dalğalanmaq, ağır-ağır, yəni ləngərlənə-ləngərlənə yerimək mənasını bildirir. Bu bəhrdə yazılan şeirlərdə bir əzəmət, vüqar, dalğalıq özünü göstərir. Heç təsadüfü deyildir ki, klassik şairlərimiz öz dövrlərinə qarşı narazılıqlarını, daxili iztirablarını, qüssə və kədərlərini ifadə etmək üçün rəməl bəhrini seçmişdirlər. Məsələn, M.Füzulinin “Padişahi-mülk...” qitəsi, “Söz”, “Heyrət. ey büt...” qəzəlləri, M.P.Vaqifin “Görmədim” müxəmməsi müxəmməsi, M.Ə.Sabirin “Nə yazım?”, “Beynəlmiləl” şeirləri bu bəhrdə yazılmışdır. Rəməl bəhrinin növləri *fA'İlAtün* təfilsinin təkrarından və dəyişməsindən yaranır. Əsas forması *fA'İlAtün fA'İlAtün fA'İlAtün fA'İlAtü* -dür.

Mübtəlayi	dərdi-eşqəm	əl götür mən	dən, təbib
<i>fA'İlAtün</i>	<i>fA'İlAtün</i>	<i>fA'İlAtün</i>	<i>fA'İlAtün</i>
Eylə bir təd	bir kim, bu	dərdə dərm	n olmasın (M.Ə.Sabir)

Xəfif bəhri. Xəfif sözü yüngül, zərif, incə, mülayim mənalarını bildirir. Xəfif sözü Azərbaycan dilində indi də fəal işlənən sözdür. Əruzda da bu ölçü ahəngcə oynaq, yüngül bəhrlərdəndir. Bu ölçüdə yazılan şeirlər öz oynaqlığı, yüngüllüyü ilə seçilir. S.Ə. Şirvaninin “Qaz və durna”, “Müəllimə hörmət”. “Köpəyə ehsan”, “Qafqaz müsəlmanlarına xiab”, A. Səhhətin “İmtahan” şeirləri bu ölçüdə yazılmışdır. Xəfif bəhrinin əsas ölçüsü *fA'İlAtün məfa'İlün fA'İlün* -dür.

Yox, yox əsla	sən ölmədin	dirisən
<i>fA'İlAtün</i>	<i>məfa'İlün</i>	<i>fA'İlün</i>
Ən böyük qəh	rəmanların	birisən (A.Səhhət)

Səri bəhri. Səri sözünün lüğəvi mənası sürətli, cəld, tez-tez və s. deməkdir. Həmin sözün mənasındakı əsas cəhətlər şeirin ahəngində özünü göstərir. Bu vəznə yazılan şeirlər o qədər yüngül oxunur ki, ilk baxışda onu heca vəznində yazılmış şeirlərdən fərqləndirmək çətin olur. Məsələn, M.Ə.Sabirin “Ağacın bəhsi”, “Üsuli-cədid” şeirləri bu ölçüdə yazılmışdır. Səri bəhrinin ölçüsü *müftə'İlün müftə'İlün fA'İlün* -dür.

Molla, sənə	eyləyirəm	məsləhət
<i>müftə'İlün</i>	<i>müftə'İlün</i>	<i>fA'İlün</i>
Söylə, görüm	evlənim, ev	lənməyim (Əli Nəzmi)

Münsərih bəhri. Münsərih sözü axıcı mənasında işlənir. Bu bəhrdə yazılan şeirlər də axıcı və oynaq olur, asan oxunulur. Məsələn, M.Ə.Sabirin “Oxutmuram, əl çəkin!” şeiri münsərih bəhrində yazılmışdır. Bu bəhrin ahəngi *müftə'İlün fA'İlün* təfilsələrinin təkrarından yaranır. Münsərih bəhrinin əsas ölçüsü *müftə'İlün fA'İlün müftə'İlün fA'İlün* -dür.

Əqlin azıb	ay yazıq	boşlamısan	qarını
<i>müftə'İlün</i>	<i>fA'İlün</i>	<i>müftə'İlün</i>	<i>fA'İlün</i>
Cümlə dəyiş	dirmisən	kürkünü pal	tarını (M.Ə.Sabir)

Sadaladığımız bütün bu bəhrlərlə yanaşı Azərbaycan poeziyasında söz ustaları Rəcəz, Müzare, Müqtəzəb, Müctəs, Mütəqarib, Mütədarik, Kamil bəhrlərində də şeirlər yazmışlar. Yuxarıda izah etdiyimiz kimi, bu bəhrlərin də lüğəvi mənalari adlarına uyğundur. Onların qəlibləri əsasən geniş izah etdiyimiz bəhrlərin qəliblərinin təkrarından əmələ gəlmişdir. Poeziyamızda bu bəhrlərdə yazılmış şeirlər olduqca azdır və ya yox dərəcəsidədir. Məsələn, Rəcəz sözünün terminaloji və lüğəvi mənası sürət deməkdir və bu bəhrin əsas qəlibi *müstəf'ilün* təfiləsinin altı dəfə təkrarından ibarətdir. Müzare bəhri həzəc bəhrinə bənzədiyi üçün, ona bənzəyən mənasında olan bu ad verilmişdir. Müzare bəhrinin əsas qəlibi aşağıdakı şəkildədir. *məfA 'İlün fA 'ilatün məfA 'İlün məfA 'İlün fA 'ilatün məfA 'İlün*. Müqtəzəb sözünün lüğəvi mənası kəsilmiş deməkdir. Xətib Təbrizi və Nəsirəddin Tusiyə görə, bu bəhr sanki münşəri bəhrindən kəsildiyi üçün, bu bəhrə müqtəzəb adını vermişlər. Bu bəhrin qəlibi *məf'ULAtü müstəf'ilün müstəf'ilün məf'ULAtü müstəf'ilün müstəf'ilün*-dür. Nəsirəddin Tusi müctəs sözünün terminaloji və lüğəvi mənasını izah edərkən belə yazıb: “Müctəz kökündən qoparılmış deməkdir. Deyilənlərə görə xəfif bəhrindən qoparıldığı üçün ona bu adı vermişlər”. Yəni bu bəhrin əslindən kəsmişlər, yaxud kökündən qoparılmışlar. Bu bəhrin əsas qəlibi *müstəf'ilün fA 'ilAtün fA 'ilAtün müstəf'ilün fA 'ilAtün*-dür və s.

Əruz vəznı, vəzn olmaq etibari ilə göründüyü kimi mürəkkəb vəznədir. Bu vəznə də şeir oxuyan və şeir yazan insanlardan xüsusi istedad tələb olunur. Çox əsrli milli dəyərlərimizdən biri olan Azərbaycan əruzı hər bir orta və ali məktəbdə ədəbiyyatı tədris edən müəllimə, öyrənən şagirdə və tələbəyə, aktyora, xanəndəyə, şeir qiraətçisinə, tərcüməçiyə, şairə bir sözlə adi oxucuya belə zəruri və vacibdir. Çünki, “Bir şərqli kimi sahib olduğumuz mənəvi-estetik dəyərlərdən biri də əruz vəznidir”. (4,3)

Əruz vəznli şairlərimizi - Nəsimini, Xətaini, Füzulini, Saib və Qövsü Təbrizini, S.Ə.Şirvanini, M.Ə.Sabiri və onların əruz vəznində yazan müasirlərini səhv və qüsurlu oxumağa haqqımız yoxdur.

ƏDƏBİYYAT

1. Əkrəm Cəfər. Əruzun nəzəri əsasları və Azərbaycan əruzı. Bakı-1977
2. Ədili Şirvani. Əruz vəzninin sadələşmiş qəlibləri. Bakı-2010
3. Tərən Quliyev. Əruz və qəfiyəşünaslıq tarixi, Bakı-2013
4. Tərən Quliyev. Əruz, Bakı-2001
5. Ш.А.Микайлов.Эдэбијат нэзэријјэси. Бакы-1986
6. Фролов Д.В., Классический арабских стих. История и теория аруда, Москва-1991

XÜLASƏ

ƏRUZ ELMİNİN NƏZƏRİ İNKİŞAF TARİXİ

Elnurə Babayeva

Əruz ərəb sözüdür. Əruz elminin nəzəri əsaslarını yaradan məşhur ərəb alimi Xəlil ibn Əhməd (718-790) sayılır. VIII əsrdə yaşamış böyük ərəb alimi Xəlil ibn Əhməd əruz şeir ölçüsünü hicri 150-ci (767) ildə sistemləşdirib elm şəklinə salmışdır. O, əruzun 15 bəhrini müəyyənləşdirmişdir. Azərbaycan şeirində əruz bəhrinin hamısı işlədilməmişdir. Ədəbiyyatımızda ən çox işlənən, həzəc, rəməl, xəfif, səri, munsərih bəhrləridir. Əruzun bu bəhrlərinin adını ifadə edən sözlər onların xüsusiyyətinə uyğun seçilmişdir.

РЕЗЮМЕ

ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ НАУКИ ОБ АРУЗЕ

Эльнура Вагаева

«Аруз» - это арабское слово. Аруз - количественная система стихосложения, основанная на чередовании долгих и кратких слогов, возникшая в арабской поэзии и получившая распространение в персидской и тюркской поэзии. Теорию аруза в VIII веке разработал арабский филолог Халил ибн Ахмад аль - Фарахиди аль - Басри (718-790).

Он определил 15 бахров аруза. Не все из этих 15 бахров были использованы в азербайджанской поэзии. Чаще всего в азербайджанской поэзии использовались такие бахры, как хазадж, рамал, хафифи, сари, мунсарих. Названия этих бахров характеризуют каждый из них.

SUMMARY

HISTORY OF THE SCIENCE ABOUT ARUZ

Elnura Babayeva

Aruz is Arabian word. Aruz is a system of versification is based on the alternation of long and short syllables. It originated in Arabic poetry and spread to the Persian and Turkish poetry.

Aruz theory developed in the 8th century Arab philologist Khalil ibn Akhmad (718-790).

He indentified 15 bahrs of aruz. In Azerbaijani poetry used only such bahrs, as hazag, ramal, hafif, sari, munsarix. The names of the bahrs characterize each of them.