BAKI DÖVLƏT UNİVERSİTETİ

İLAHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN ELMİ MƏCMUƏSİ

№ 29•İYUN (HAZİRAN) 2018

BAKI DÖVLƏT UNİVERSİTETİ
İLAHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN
ELMİ MƏCMUƏSİ

REDAKTOR / EDİTÖR
Akademik V. M. Məmmədəliyev

REDAKTOR MÜAVİNİ
Dosent M. M. Camalov

REDAKSİYA HEYƏTİ (HAKEM KURULU)

Akademik Vasim Məmmədəliyev ● 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. Zekeriya Güler (İstanbul Universiteti) ● Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Mərmərə Universiteti) ● Prof. Dr. Mustafa Altundağ (29 Mayıs Universiteti) ● Prof. Dr. Ahmet Bostancı (Sakarya Universiteti) ● Doç. Dr. Hayati Yılmaz (Sakarya Universiteti) ● Doç. Dr. Nəbi Mehdiyev (Trakya Universiteti) ● Doç. Dr. Ahmet Niyazov (KTÜ Universiteti) ● Doç. Dr. Qiyas Şükürov (Bozok Universiteti) ● Doç. Dr. Bəhram Həsənov (Bülent Ecevit Universiteti) ● Y. r. d. Doç. Dr. Mehdin Çiftçi (Dumlupınar Universiteti) ● Dr. Anar Qafarov (Bülent Ecevit Universiteti) ● Prof. Çimnaz Mirzəzadə ● Dos. Mübariz Camalov ● Dos. Namiq Abuzərov ● i. f. d. Qoşqar Səlimli ● Dos. Adilə Tahirova ● i. f. d. Mehriban Qasımova● i. f. d. Aqil Şirinov ● Dos. Nigar İsmayılzadə ● Dos. Elnurə Əzizova ● i. f. d. Ülkər Abuzərova ● f. f. d. Mirniyaz Mürsəlov ● f.f.d. Yeganə Qaraşova ● 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 hakəmli bir məcmuədir.
AAK tərəfindən təsdiq olunmuşdur. İldə iki dəfə nəşr olunur.
Nəşr olunan məqalələrin elmi məsuliyyəti müəlliflərə aiddir.

№ 29•İYUN (HAZİRAN) 2018 BAKI

İÇİNDƏKİLƏR

FÜZULİDƏ EŞQ
***V.M.Məmmədəliyev* 7**

FARS DİLİNDƏ /H/ FONEMİ (ح//هQRAFİK NÜMUNƏLƏRİ) ƏSASINDA YARANAN OMOFONLAR
***Dosent Əsmətxanım Bəyəhməd qızı Məmmədova* 21**

"SİYASİ İSLAM" TERMİNİNİN TƏNQİDİ TƏHLİLİ HAQQINDA
***Elvüsal Məmmədov* 43**

İSLAM FİLOSOFLARININ ƏDALƏT KONSEPSİYASI: MÜQAYİSƏLİ FƏLSƏFİ TƏHLİL
***Anar Qabil oğlu Qafarov* 69**

ANİ ÖLÜM DƏ BİR DƏYƏRDİR
***dos. Nərman Qocatürk* 87**

İLK SİVİLİZASİYALARIN TƏŞƏKKÜLÜ MƏSƏLƏSİNƏ DAİR (SOSİAL-FƏLSƏFİ TƏHLİL)
***a.e.i., dosent Hacıyev Rövşən Sabir oğlu* 97**

QURANİ-KƏRİM QİRAƏTİNİN ƏHƏMİYYƏTİ (HƏDİSİ-ŞƏRİFLƏR KONTEKSİNDƏ)
***Əbülfət Vəliyev* 107**

YÜKSELEN ÇİN'İN GRAND STRATEJİSİ VE SİSTEME DİRENİŞİ
***Girayalp Karakuş* 115**

İSLAM MİNİATÜR SƏNƏTİNDƏ DİNİ-FƏLSƏFİ MƏQAMLAR
***Səbinə Ələsgər qızı Nemətzadə* 127**

YUNUS ƏMRƏNİN SUFİ GÖRÜŞLƏRİ
***Dos/ə. Agabəyova Ülviyyə,* 135**

SEYİD ƏZİM ŞİRVANİNİN DÜNYAGÖRÜŞÜNDƏ MAARİFÇİLK, TƏSƏVVÜF VƏ VƏHDƏTİ-VİCUD MƏSƏLƏLƏRİ
***Kərimova Flora* 145**

РОЛЬ К.Д.УШИНСКОГО В РАЗВИТИИ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ И ШКОЛЫ
У.Б.Мехралиева 159

DİNLƏRARASI DİALOQUN TƏBLİĞİ SAHƏSİNDƏ AZƏRBAYCAN TƏCRÜBƏSI
f.ü.f.d.Ceyhun ŞAKİROĞLU (Ağayev) 169

TƏCƏLLİ SUFİZMİN VƏHDƏTİ-VÜCUD TƏLİMİNDƏ ƏSAS FƏLSƏFİ PROBLEM KİMİ
Zaur Firidun oğlu Rəşidov 177

ŞEYXİLİK METAFİZİKASI VƏ QƏRB TƏDQİQATLARI
Arzu Hacıyeva 195

PROFESSİONAL-PEDAQOJİ MƏDƏNİYYƏTİN MAHİYYƏTİ VƏ ƏSAS KOMPONENTLƏRİ
Müslüm Hətəm oğlu Nəzərov 207

BÖHRAN VƏZİYYƏTİNİN PSİXOLOJİ XARAKTERİSTİKASI
Əliyeva Mətanət Valeh qızı 217

АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ АСПЕКТ КАВКАЗСКОЙ ПОЛИТИКИ РОССИИ В XVIII – НАЧ. XIX ВВ
М.С.Искендерова 225

К ВОПРОСУ О ВЗАИМОСВЯЗИ ДУХОВНОГО И НТР
К.ф.н. Микаилова Нармина Эльдар кызы 241

QRAMMATİK ƏDƏBİYYATDA İSMİ CÜMLƏ VƏ İSMİ XƏBƏR MƏSƏLƏSİNİIN QOYULUŞU
Fidan RZAYEVA 251

İRADƏ ŞƏXSİYYƏTİN PSİXOLOJİ STRUKTURUNUN ƏSAS KOMPONENTİ KİMİ
Örbəyi Sait Çavşin oğlu 263

QURANİ-KƏRİMİN ECAZKARLIĞINDA "SƏCİ" ÜSLUBUNUN YERİ
i.ü.f.d. Ələddin Sultanov 273

GÖZƏL NÜMUNƏ, NƏSİHƏT, ƏHDƏ VƏFA VƏ SİRRİ QORUMAQ İSLAMİ TƏRBİYƏNİN METODLARI KİMİ
Sara Dostəli qızı Məmmədova 287

SOSİAL DƏYİŞMƏ PROSESİNDƏ "DİN" FAKTORUNUN TƏSİR MEXANİZMİNƏ DAİR
İsmayılov Bayram İmamyar oğlu.. 295

MÜƏLLİM-ŞAGİRD MÜNASİBƏTLƏRİNİN PSİXO-PEDAQOJİ MƏSƏLƏLƏRİ VƏ ŞAGİRD NAİLİYYƏTLƏRİNİN QİYMƏTLƏNDİRİLMƏSİ
Murat Kurhan.. 303

ПОСТУПОК КАК ИНСТРУМЕНТ КОРРЕКЦИИ ЛИЧНОСТИ В ДЕТСКОМ И ПОДРОСТКОВОМ ВОЗРАСТЕ (ФОРМИРОВАНИЕ МОДЕЛИ ЗДОРОВОГО ОБРАЗА ЖИЗНИ У ПОДРОСТКОВ С СОЦИАЛЬНО-АНОРМАЛЬНЫМ ПОВЕДЕНИЕМ)
Quliyeva Cəmilə Arif qızı 311

TÜRKLÜK, İSLAMLIQ VƏ İNSANLIQ FƏLSƏFƏSİ
Faiq Qəzənfər oğlu Ələkbərli.. 323

STRESİ YARADAN SƏBƏBLƏR VƏ STRESƏ DAYANIQLILIQ
Nəsibova Şəfa 339

DİNİ QRUPLAR: ONLARIN TİPLƏRİ, STRUKTURU VƏ XÜSUSİYYƏTLƏRİ
s.ü.f.d. Asəf Qənbərov.. 349

ЕДИНСТВО ЛИДЕРА И НАРОДА В ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ
Ибрагимова Джейла Тейяр кызы, Мамедова Ламия Джангир кызы,.................. 369

İRAN İSLAM RESPUBLIKASINDA KİTABXANA-İNFORMASİYA TƏHSİLİ
Hüseynova N.Z. 383

QADINLARIN ŞAHİDLİYİ İLƏ ƏLAQƏLİ QURAN MƏTNİNİN İZAHINA BƏZİ RƏVAYƏTLƏRİN TƏSİRİ HAQQINDA
Dilavər Məmmədov.. 389

MODERN BATI FELSEFESİNDE İNSAN VE DEĞERLER PROBLEMİ
Fahriya Memmedzade.. 399

PSİXOLOGİYADA ŞƏXSİYYƏT PROBLEMİNƏ NƏZƏRİ VƏ TƏDQİQİ YANAŞMALAR
Nağiyeva Səbinə, Poladov David, Əsgərov Elçin 405

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ПРОЕКТИВНЫХ МЕТОДИК В РАБОТЕ С ДЕТЬМИ ДОШКОЛЬНОГО ВОЗРАСТА
Гасанова Гюльнара 419

“FOLKLOR” KONSEPTİNƏ “DİN-FOLKLOR” MÜNASİBƏTLƏRİ KONTEKSTİNDƏ BAXIŞ
Qalib Sayilov... 427

DİNLƏR TARİXİNDƏ METOD MƏSƏLƏSİNƏ BAXIŞ
Bayramova Türkan Aslan qızı 435

İNTERNAT MƏKTƏBLİLƏRİN MENTALLIĞININ FORMALAŞMASINA MÜHİTİN TƏSİRİ
Əliyeva Səmra İsmail qızı... 445

FÜZULİDƏ EŞQ
(oxunmuş mühazirənin stenoqramı)

V.M.Məmmədəliyev
akademik

Füzulidə eşq mövzusuna bilavasitə keçməzdən əvvəl islam təsəvvüfündə, ürfan elmində eşqin mahiyyəti, həqiqi eşq, məcazi eşq, ilahi eşq, insani eşq mövzuları barədə bir qədər müfəssəl məlumat vermək zəruridir. Əks təqdirdə, Şərqin digər böyük mütəsəvvifləri, ürfan sahibləri kimi Füzuli eşqini də başa düşmək qeyri-mümkündür. Eşq sarmaşıq mənasına gələn "işq" ərəb sözünün dilimizdə tələffüz şəklidir. Sarmaşıq sarıldığı yeri nə cür bürüyüb qaplayırsa, eşq də girdiyi qəlbi, daxil olduğu insanının bədənini, bütün vücudunu eləcə bürüyüb qaplayır. Eşq məhəbbətin sevəni qaplaması, bütün vücuduna yayılması, onun bütün varlığını sarmaşıq budaqları kimi bürüməsidir. Eşq insanı haqqa gətirən yoldur. O, alçaq şəhvani hisslərdən, keçici həvavü həvəsdən, şan-şöhrət, yüksək məqam əldə etmək məqsədlərindən uzaqdır olar. İstər məcazi, təmiz insanı eşq olsun, istərsə də Allah-Təala ilə bəndə arasındakı həqiqi eşq dərəcəsinə çatsın, nəticəsi eynidir. Həqiqətə məcaz körpüsündən keçib yetişildiyinə görə məcazi, eşq- bir daha qeyd edirik, - əgər o keçici hisslərdən, heyvani duyğulardan, şəhvəti söndürmək meyllərindən uzaqdırsa, gec-tez insanı öz mövlasına, öz Xaliqinə, Tanrısına qovuşduracaqdır.

Canı candan arayan, heçliyi dadan, masivanı, yəni Allah-Təaladan başqa bütün qalan varlıqları, mövcudiyyatı qəlbindən çıxarıb atan insanlar tarix boyunca könüllər taxtında səltənət qurmuşlar.

Fərhada dağları yardıran, Məcnunu çöllərə salan məcazi eşq həqiqi eşqə körpü olmuşdur. Şərqin böyük ürfan sahibləri Mənsur Həllacı Bayəzid Bistamini, Cüneyd Bağdadini, Eynül Qüzat Miyanəçini, Şeyx Şihabəddin Sührəvərdini, Cəlaləddin Rumini, Xəyyamı, Hafizi, Yunis İmrəni, Şeyx Qalibi, nəhayət dahi Füzulini əsrlərdən bəri arif insanların qəlbində yaşadan, sevdirən, sənətlərinə pərəstiş etdirən məhz əlçatmaz ülvi, ilahi eşqdir.

Allah-Təala kainatı öz zati eşqi səbəbilə yaratmışdır. Onun ən yaxınları,sevib seçdiyi kimsələr ilahi eşqin mübtəlası olan aşiqlərdir. Bütün kainata sığmayan Allah-Təala hər varlıqda özünün bir sifəti ilə təcəlli etdiyi (göründüyü, zahir olduğu) halda, öz müxlis mömin bəndəsinin, haqqa canü dildən bağlanmış aşiqinin könlündə bütünlüyü ilə, bütün sifətləri ilə təcəlli etmişdir.

Aşiq Allah-Təlalanın məzhəri (sifətləri ilə göründüyü, zahir olduğu yer) daha doğrusu, aynası olduğuna görə Tanrı bu aynaya zövqlə baxmaq istəyir. O ayna, o ruh, o qəlb təmiz deyilsə, özünü aynada gözəl görməyib aynadan üz çevirən insan

kimi Allah-Təala da o aynadan üz çevirir. Belə olduğu təqdirdə, aşiq Tanrının sevgisini, təcəllisini özündə davamlı olaraq görmək istəyirsə, o öz ruhunu daim təmizləyib saflaşırmalı, özünün təsəvvürünü, xəyalını belə hər an artırmalı, nəfsini tamahdan, şəhvətdən, kin-kudurətdən, həsəddən, mənlik sevgisindən, əlinə fürsət düşdükdə rəqiblərindən intiqam almaqdan, təkəbbürdən, özünə vurğunluqdan, şan-şöhrət və tərif düşgünlüyündən xilas etməlidir. O, öz könlünə baxdığı zaman orda mütləq gözəllik olan ilahi gözəllikdən başqa heç bir şey görməməli, varlığlından, mütləq varlıqdan başqa heç bir şey hiss etməməlidir. Bir sözlə, o, öz mənliyini Allahın mənliyində əridib yox olmalıdır. Allahda əriyib yox olmaq isə, qətrə, dəryaya qovuşub onda yox olduğu kimi, Allaha qovuşub Onda əbədilik kəsb etməkdir. Çünki Allah-Təaladan başqa hər bir şey fənaya, yoxluğa məhkumdur. Cəlaləddin Rumi (1207-1273) rübailərinin birində bu mətləbi belə izah edir: "Qul özündən büsbütün keçmədikcə onun könlündə Tanrı birliyi gerçəkləşməz. Tanrıyla birləşmək (Allaha qovuşmaq) sənin varlığının Onunla birləşməsi demək deyildir, sənin yox olmandır. Yoxsa boş sözlə batil haqq olmaz.".

İnsanda olan hər şey Allah-Təalanındır. Masiva deyilən bu mövhüm varlıq həqiqətdə yoxluqdur. Çünki o, mahiyyət etibarilə heçliyə, yoxluğa məhkumdur. Quran-i Kərimin "Ər-rəhman" surəsinin 25-26-cı ayələrində bu barədə belə buyurulur: "Yer üzündə olan hər şey (hər kəs) fanidir. Ancaq cəlal və kərəm sahibi olan Rəbbinin zatı baqidir."

Nəfsi dinə ram etmək, dini nəfs üçün vicdana çevirmək ancaq eşq vasitəsilə mümkündür. Yoxluğun zülmətini apararaq bizi mütləq gözəlliyə, əbədi ruha qovuşduracaq, ilahi məcraya yönəldəcək qüvvə ancaq eşqdir. Eşq yolu uzun, məşəqqətli təhlükəli və çətin yoldur. Eşq elə bir şölədir ki, parlayan zaman məşuqdan başqasını yandırıb yaxar, məhv edər. Həqiqi eşq elə bir mərəzdir ki, onun dərmanı məşuqdadır. Çünki, sevənlər üçün sevilənin cəfası da, vəfası da xoşdur.

Eşq dərdilə xoşam,əl çək ilacımdan, təbib
Qılma dərman kimi həlakım zəhri dərmanındadır.

Eşq sözü Qurani Kərimdə işlədilməmişdir. Şərqin böyük ürfan sahiblərindən və mütəsəvviflərindən Mühyiddin ibni-Ərəbinin fikrinə görə isə,bu söz Qurani-məcidin Bəqərə surəsinin 165-ci ayəsində və Yusif surəsinin 50-ci ayəsində kinayə (metonimiya) yolu ilə ifadə edilmişdir. Belə ki, Mühyiddin ibn Ərəbi Bəqərə surəsindəki "İman gətirənlərin Allaha məhəbbəti daha qüvvətlidir" cümləsində "daha qüvvətli məhəbbəti" eşq mənasında qəbul etmişdir. Mühyiddin ibni-Ərəbi eşqə məhəbbətin ən yüksək dərəcəsi kimi tərif vermişdir.

Mütəsəvviflərə görə, Allah-Təala qənirsiz gözəllərdə öz camal sifəti ilə təcəlli etmişdir. Ona görə də bu cür gözəlliyə qüdrətdən yaranmış gözəllik deyilir.

"Leyli və Məcnun" poeması isə, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Füzuli yaradıcılığında məcazi eşqin, təmiz insani məhəbbətin təkamül yolu ilə ən sonda həqiqi eşqə, ilahi məhəbbətə çevrilməsini tərənnüm edən ən möhtəşəm bir əsərdir.

Füzuli "Leyli və Məcnun"un əvvəlində Qeyslə Leylinin məktəbdə, bir-biri ilə tanış olub görüşmələrini, bir-birinə könül verməlırini, hicran oduna yanmalarını, cismən bir-birinə qovuşmaq istədiklərini təsvir edərkən insan gözəlliyinin, məcazi eşqin, ülvi insani məhəbbətin ən gözəl səhnələrini yaratmışdır:

Məktəbdə onunla oldu həmdəm,
Bir neçə mələkmisal qız həm.
Bir səf qız oturdu, bir səf oğlan,
Cəm oldu behiştə huri -qılman.
Oğlanlara qızlar olsalar yar,
Eşqə bulunur rəvaci-bazar.
Qız nərgisi- məst edib füsunsaz,
Oğlana satanda işvəvü naz,
Oğlan necə səbr pişə qılsln?
Vər səbri həm olsa, nişə qılsln?
Ol qızlar içində bir pərizad,
Qeys ilə məhəbbət etdi bünyad.
Bir türfə sənəm ki, əqli-kamil,
Gördükdə onu olurdu zail.
...Əbvabi-təkəllüm etsə məftuh,
Əmvata verərdi müjdeyi ruh.
...Şəhbaz baxışlı ahu gözlü,
Şirin hərəkətli,şəhd sözlü,
Rah- rəvişi müdam qəmzə,
Başdan ayağa tamam qəmzə,
... Aləm səri-muyinin tüfeyli,
Məhbubeyi-aləm, adı Leyli.
Qeys onu görüb həlak oldu,
Min şövq ilə dərdnak oldu.
Ol nadirə həmki, Qeysi gördü
Min zövq bulub özün itirdi.
Gördü ki, bir afəti zəmanə,
Misli dəxi gəlməmiş cəhanə.
... Leylidə vüsali-dust meyli,
Məcnunda həm arizuyi-Leyli.

"Leyli və Məcnun"dan ilk baxışda kiçik bir məqalə üçün çox uzun görünən yuxarıdakı parçanı verməkdən məqsədimiz Füzulinin insan gözəlliyini nə cür

yüksək bir estetik duyumla duymasını, şeir dili ilə necə gözəl portret yaratmasını və bu gözəlliyi öz ecazkar qələmi ilə hansı əlçatmaz bir zirvəyə qaldırmasını, şairdə yalnız ilahi eşq olduğunu iddia edən mütəxəssislərin nəzərinə çatdırmaqdır və bu poetik lövhə ilə Füzulinin real eşqə biganə olduğunu söyləyən bəzi üzdəniraq füzulişünasların yanlış fikrinə dahi şairin öz sözləri ilə cavab verməkdən ibarətdir.

Real məhəbbət səhnələri ilə zəngin olan “Leyli və Məcnun” poemasının sonunda isə biz tamamilə başqa mənzərənin şahidi oluruq. Səhrada Məcnunla rastlaşan Leyli ona vüsal təklif edir. Dünənə qədər Leyliyə qovuşmaq üçün bütün varlığını verməyə hazır olan Məcnun isə sevgilisinin bu təklifindən nəzakətlə imtina edir. Çünki, Məcnun artıq Leyli ilə özü arasındakı pərdəni daxilən qırılıb atmış, onu qəlbən özündə yerləşdirmiş, ruhən ona qovuşmuşdu:

Məndə olan aşikar sənsən,
Mən xud yoxam, ol ki var, sənsən
Gər mən mən isəm,nəsən sən ey yar,
Vəh sən sən isən, nəyəm məni-zar?

Məcnun məcazi eşq mərhələsini keçib kamilləşmiş, həqiqi eşq yoluna qədəm qoymuş, bu yolda əzmlə irəliləyib bütün maneələri kənarda qoymuş, mənzil başına yetişmişdir. Məcnun həqiqi aşiq kimi artıq surət torundan azad olub mənaya könül vermişdir. Məcnun artıq saray içində memarı, rəsm içində rəssamı, nəqş içində nəqqaşı arayıb axtarır:

Eşq etdi binayi-vəsli möhkəm,
Mənidə məni səninlə həmdəm.
Rəf oldu bu etbibari-surət,
Haşa kim olam şikari surət.
... Zahirdə rəfiqi-vəhş ilə teyr,
Batində məlaik ilə həmseyr.
Qılmışdı kəmali-etidali,
Kəsrət aləmindən ani xali.
... Təhsil qılıb səfayi-sirət,
Görmüşdü məcazda həqiqət.
Əyanə yox idi etimadi,
Nəqqaş idi nəqşdən muradi.
Mövzun idi təbi -nüktədani,
Hər nöqtədə vaqifi-məani.

İndi Məcnun ruhən qovuşduğu Leylisi ilə birlikdə öz rəbbinə tərəf yürüyür, ona qovuşmaq həsrəti ilə yanır. Mənfi və müsbət yüklər birləşib atomu, zərrəni

təşkil etdikləri kimi, Məcnun da Leylisi ilə mənən birləşib öz Xaliqinə qovuşmaq, Leylisi ilə mənən birləşdiyi bir zərrə daxilində küllə yetişib onda yox olmaq, qətrə kimi dəryaya qovuşub onunla birlikdə əbədiyyət, ölməzlik kəsb etməyə can atır. Ürfan elmində insanı bu əbədiyyətə, bu ölməzliyə qovuşduran yalnız və yalnız həqiqi eşq, ilahi məhəbbətdir:

Kəmali-eşqə talib möhtərizdir hüsni-surətdən,
Ki qeyri-hüsni-surət aşiqi sahibkamal etməz.
Dəlili-cəhldir eşq əhlinə surətpərəst olmaq,
Ki aqil iftiraqı mümkün ilə ittisal etməz.
Səvadi-masivadan lövhi-dil xali gərək daim,
Müvəhhid səfheyi-idrakə nəqşi-xəttü xal etməz.

Sadə xalq, avam camaat tərəfindən anlaşılmayan,buna görə də cəmiyyətin əksəriyyəti tətəfindən qəbul edilməyən, dəli hesab edilən, əslində isə kamil insan, həqiqi aşiq səviyyəsinə yüksələn Məcnun artıq dərk etmişdir ki, varlığı müvəqqəti, keçici olan,məhvə məhkum olan məxluqla əbədi könül bağlamaq mümkün deyildir.

Əbədiyyət kəsb etmək üçün varlıqı əbədi olana doğru can atıb ona qovuşmaq, onunla baqi olmaq lazımdır.

Göründüyü kimi, Füzuli Məcnun surətində məcazi eşqin, insani məhəbbətin təkamül yolu ilə həqiqi eşqə, ilahi məhəbbətə çevrilməsinin ən kamil nümunəsini yaratmışdır. Füzuli yaradıcılığında məcazi eşq həqiqi eşq vəhdətdə götürülmüş, ən sonda üstünlük ölməz ilahi eşqə verilmişdir. Füzulidə məcazi eşqin, ülvi insani məhəbbətin son qayəsi, ən yüksək təkamül mərhələsi ilahi eşqdir.

Füzulinin əbədi-bədii irsini diqqətlə izlədikdən sonra belə bir nəticəyə gəlmək olar ki,dahi şairin, böyük mütəfəkkirin yaradıcılığının ilkin mərhələsində məcazi eşq həqiqi eşqə nisbətən daha güclü olmuş, sonrakı mərhələlərdə isə həqiqi ilahi eşqə tədriclə hakim kəsilmişdir.

Allah-Təala bu varlığı, bu dünyanı bizə əvəzsiz olaraq vermiş, bizi heç bir şeyin müqabilində yaratmışdır. Biz və milyonlarla bizim kimilər yaradılmasaydı da, dünya xali qalmaz, yer kürəsi mehvərindən çıxmazdı. Allah-Təala kərimdir, comərddir, yəni verdiyi hər hansı bir şeyi əvəzsiz, qarşılıqsız olaraq verir. Buna görə də Allahın məhəbbətini qazanmaq, Allahın sevgilisi mərtəbəsinə yetişmək istəyən həqiqi aşiq ulu tanrıdan əvəzsiz olaraq aldığı canı əvəzsiz də olaraq Tanrıya verməli, əmanəti sahibinə qaytarmalıdır:

Canını canana verməkdir kəmalı aşiqin,
Verməyən can etiraf etmək gərək nöqsanına.

Allaha olan eşq həqiqi eşqdir.Lakin bu eşqə nail olmaq, bu mərtəbəyə yetişmək asan deyildir, əksinə insandan fövqəladəlik, fövqəlbəşərilik tələb edəcək dərəcədə çətindir. İlahi eşq əksər insanlara birdən-birə nəsib olmur. İlahi eşqin uzun mərhələyə, ciddi təkamülə ehtiyacı vardır. İnsanların böyük əksəriyyəti həqiqi eşq mərtəbəsinə məcazi (insani) eşq mərhələsini keçərək, orada kamilləşərək gəlirlər.

Məcazi eşq isə Allahın yaratdıqlarına, gözəllərə, böyük insanlara, ulu ərlərə qarşı duyulan eşqdir. Bu eşq də gözəldir, çünki Mövlana Cəlaləddin Rumi demişkən; "Sevilən kimsə gözəldir, yəni hər gözəl sevilməz. Hər gözəlin sevilməsi lazım gəlməz. Gözəllik sevilmiş olanın, yəni Allah –Təalanın bir cüzidir. Sevilən olmaq əsldir. Bu təqdirdə gözəllik özlüyündən olmur. Bir şeyin cüzi (hissəsi) onun küllündən (bütövlüyündən) ayrı olmaz. Bunun mənası odur ki, məcazi eşqdə ilahi eşqin bir zərrəsi vardır. Əgər məcazi eşq yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi safdırsa, təmizdirsə, ona tutulan insan get-gedə həmin eşqin bütününə yetişəcək, ona qovuşacaqdır; cüz küllə birləşib vəhdət təşkil edəcək,qətrə dəryaya qovuşduğu kimi, o da küllə qovuşub, külldə yox olub əbədiyyət , ölməzlik kəsb edəcəkdir. Məcazi eşq surətə aşiq olmaqdırsa, həqiqi eşq mənaya aşiq olub həqiqəti surətdə deyil, mənada aramaqdır. Budur ilahi eşqin mahiyyəti!

Göründüyü kimi, eşq heç kimsəyə ehtiyacı olmayan Tanrının vəsflərindəndir. Ondan başqasına aşiq olmaq keçici bir həvəsdir. Cünki,məcazi eşq, Mövlana Cəlaləddin Rumi demişkən, zər-ziba ilə bəzənmiş bir gözəllikdir, görünüşü nur, içərisi dumandır. Elə ki, ruh getdi, duman qaldı, məcazi eşq də soyuyur, donur. Gözəllik əslinə qayıdır, bədən isə təravətini itirərək lırtlaşmış, qoxumuş, rüsvay bir vəziyyətə düşür.

Ürfan əhlinə görə, məcazi eşqin üstünlüyü yalnız bir nöqtədə mövcuddur. O da Peyğəmbər əleyhissəlama, onun mənəvi varisləri olan məsum imamlara və Allah-Təalaya yaxın olan övliyalara, kamil insanlara, mürşidlərə, arif kimsələrə qarşı duyulan eşqdir. Bu eşq zahirən məcazi eşq sayılsa da, gerçəkdə həqiqi eşqdir.

Cəlaləddin Rumi demişkən: " Biri dedi ki, nə üçün minarədə yalnız Allaha həmdü səna etməyib Məhəmmədi də (ə) öyürlər. Mövlana buyurdu: "Məgər Məhəmmədin (ə) öyülməsi Allahın həmdü sənası deyilmidir?!"

İlahi və insani, həqiqi və məcazi eşq haqında oxucularda müəyyən təsəvvür yaratmaq məqsədilə, əsasən, Şərqin ən böyük ürfan sahiblərindən Cəlaləddin Rumiyə və Mühyiddin ibni Ərəbiyə istinadən bura qədər dediklərimizdən sonra indi bilavasitə Füzulidəki eşqə keçək.

Hər şeydən əvvəl onu qeyd etmək lazımdır ki, Füzuli eşqi ilə məşğul olan mütəxəssislərin çoxu bu məsələdə ya ifrata, ya da təfritə varmışlar. İfrata varan mütəxəssislər Füzuli eşqinin yalnız ilahi eşq olduğunu, təfritə varanlar isə bu eşqin əsasən,məcazi, yəni insani eşq olduğunu iddia etmişlər. Əlbəttə, bu məsələ

barəsində qəti fikir söyləmək üçün Füzuli yaradıcılığına hazır basmaqəliblə, əvvəlcədən beyində tutulmuş müəyyən nəzəri fikirlə yanaşıb onu zorla, süni surətdə dahi şairin, böyük mütəfəkkirin, mənəviyyat aləminə tətbiq etmək yox, Füzuli sənətini, Füzuli eşqini diqqətlə təhlil edib onun özündən çıxış etmək, konkret faktlara müraciət edərək onlar əsasında mühakimə yürütmək lazımdır.

Füzuli yaradıcılığının konkret təhlili göstərir ki, dahi şairimiz həm məcazi insani eşqi, həm də həqiqi ilahi eşqi tərənnüm edən şeirlər yazmış, Şərqin bir çox mütəfəkkirləri kimi həqiqi eşqə məcazi eşq körpüsündən keçərək yetişmişdir.

Füzuli hər şeydən əvvəl canlı insandır. O da Şərqin böyük ürfan sahibləri Mühyiddin ibni-Ərəbi, Şəms Təbrizi, Cəlaləddin Rumi, Əbdürrəhman Cami və başqaları kimi sevmiş, sevilmiş, evlənmiş, oğul-uşaq sahibi olmuşdur. Onun öz müəllimi Xacə Rəhmətullanın, yaxud Həbibinin qızına aşiq olması, hətta özünün məşhur:

Pərişan halın oldum,sormadın hali-pərişanım,
Qəmindən dərdə düşdüm, qılmadın tədbiri-dərmanım
Nə dersən, ruzigarım böyləmi keçsin, gözəl xanım,
Gözüm, canım, əfəndim, sevdiyim, dövlətli sultanım!

mürəbbesini ona ithaf etməsi rəvayət olunur.

...Füzulinin məşhur şair Həbibiyə nəzirə olaraq yazdığı:

...Dün sayə saldı başımabir sərvi-sərbülənd,
Kim qəddi dilruba idi, rəftarı dilpəsənd,
Göftarə gəldi nagəh,açıb ləli nuşxənd,
Bir püstə gördüm orda təkər rizə-rizə qənd,
Sordum:-Məgər bu dürci-dəhəndir, dedim, dedi
Yox,yox dəvayi-dərdi-nihanundurur sənin.-

müsəddəsi,
yaxud:

Səbadan gül üzündə sünbili-pürpici-tab oynar;
Sanarsan pər açıb gülşəndə bir mişkin qürab oynar.

* * *

Gözəllər eşqinə düşdüm, nə çox cövrü cəfa gördüm,
O zülmü görməsin kafir ki, mən bəxti qara gördüm.

* * *

Aşiq oldum yenə bir tazə güli-rənayə,
Ki, salır al ilə hərdəm məni yüz qovğayə-

* * *

Səcdədir hər qanda bir büt görsəm, ayinim mənim,
Xah mömin, xah kafir tut, budur dinim mənim.

mətləli qəzəlləri məcazi eşqi, insani məhəbbəti tərənnüm edən gözəl poeziya nümunələridir.

Eləcə də şairin Şərq ədəbiyyatında yayılmış "Həmmamiyyat" mövzusunda yazdığı:

Qıldı ol sərv səhər naz ilə həmmamə xuram,
Şəmi rüxsari ilə oldu münəvvər həmmam.
Görünürdü bədəni çaki-kiribanından
Camədən çıxdı, yeni ayını göstərdi tamam.
Niligün fütəyə sardı bədəni-üryanın,
San bənəfşə içinə düşdü müqəşşər badam.

beytləri ilə başlayan qəzəlində füsünkar bir gözəlin öz dəm-dəsgahı ilə hamama gedib orda yuyunması təsvir olunur. Görkəmli yazıçımız, alimimiz və ədibimiz professor Mir Cəlal Paşayevin haqlı olaraq dediyi kimi, burada "ilahi" məna çıxarmağa, çimən gözəli "hüsnü-mütləq" təzahürü kimi izah etməyə heç bir lüzum yoxdur. Burada müəyyən həqiqi, həyati insandan, ancaq "yer adamından" bəhs olunduğu tamamilə aydındır.

Qeyd etmək lazımdır ki, Füzulinin azərbaycanca və farsca divanlarında məcazi eşqi, konkret insani məhəbbəti tərənnüm edən onlarca bu cür poeziya nümunələri mövcuddur.

Füzuli yaradıcılığında məcazi eşqin daha yüksək mərhələsi olan Peyğəmbər əleyhissəlama, on iki məsum imama, ilk növbədə Həzrət Əliyə, İmam Hüseyn əleyhissəlama həsr edilmiş külli miqdarda şeirlər, xüsusilə qəsidələr mövcuddur. Cəsarətlə demək olar ki, Füzulinin "Su" rədifli məşhur qəsidəsi türkdilli ədəbiyyatda Peyğəmbər əleyhissəlamın mədhinə həsr olunmuş ən gözəl poeziya nümunəsidir.Bir şeyi xüsusilə qeyd etmək lazımdır ki, Füzuli Allah-Təaladan ona bəxş edilmiş gözəl ilhamın,gözəl söz demək qabiliyyətinin məhz Əli əleyhissəlamın mədhi şərti ilə öznə verildiyini qeyd edir:

... Gəda tək umaram pay süfrəsindən bir kəsin, əmma
Könül istər Əlinin asitanında gəda olsun.
Mənə Xaliq o şərt ilə veribdir Hüsni-göftarı
Ki, Mövla gülşənində bülbüli-dastansəra olsun.
Açılmış qönçə tək ağzım sənayi- Şahi-mərdanə,
Rəvadır hər sözüm badi-səbatək dilgüşa olsun!
İlahi, sərfəraz eylə məni daim Füzuki tək,
Ki, ruzimin kəfili əhli-beyti Mürtəza olsun.

"Ruzi yeyənik ali-Rəsulun qapısında" deyən Füzuli Azərbaycan ədəbiyyatında əhli-beyt mədhinin ən gözəl nümunələrini yaratmış, həqiqətə yalnız Peyğəmbər əleyhissəlamın, əhli- beytin yolunu tutub getməklə mümkün olduğunu

qeyd etmiş,əhli-beyti sevənləri sevmiş, sevməyənlərə nifrət etmiş və həyatının mənasını ali-əbanın astanasında xidmət etməkdə görmüşdür.

Füzulinin “Leyli və Məcnun” poeması təmiz məcazi eşqlə ülvi həqiqi eşqin üzvi vəhdətini, təmənnasız insani eşqin təkamül yolu ilə ilahi eşqə çevrilməsini, həqiqətə yalnız məcaz körpüsündən keçərək yetişməyin mümkün olduğunu tərənnüm edən əbədi eşq dastanıdır. ”Leyli və Məcnun” kimi ölməz poeziya incisinin beş əsrdən bəri şeir, sənət aşiqlərini, zövq sahiblərini maqnit kimi özünə çəkməsinin, onları öz bədii təsir mehvərində saxlamasının əsas səbəbi məhz bu ölməz məhəbbət, bu həqiqi eşqdir.

Doğrudur, Füzulinin sırf ilahi eşqi tərənnüm edən bir çox qəzəlləri, başqa şeirləri də mövcuddur:

Pənbeyi daği-cunun içrə nihandır bədənim,
Diri olduqca libasım budur, ölsəm kəfənim.
Canı canan diləmiş, verməmək olmaz ey dil,
Nə niza eyləyəlim, ol nə sənindir, nə mənim.
... Edəməm tərk, Füzuli, səri-kuyin yarın,
Vətənimdir,vətənimdir, vətənimdir, vətənim!

Füzuli “Hədiqətiüs-süəda”da İmam Hüseyn əleyhissəlamın islamın təmizliyini qorumaq naminə özünün,ailəsinin və övladlarının həyatından keçməsini, əhli-beytin bu yolda min cür əzab əziyyətə qatlaşmasını böyük bir ürək yanğısı ilə və olduqca yüksək bir bədiiliklə qələmə almışdır.

İslam dininin nicatını öz həlakında görən, haqq yolunda özünü və əzizlərini qurban verən İmam Hüseyn əleyhissəlamın bu inqilabı İslamın Rəsuli-Əkrəmdən sonrakı taleyini müəyyən etmiş, onun öz təmizliyini, əsilliyini qoruyub saxlaya bilməsində həlledici amil olmuşdur. Təsadüfi deyildir ki, bu həqiqəti ilahi vəhylə bilən Peyğəmbər əleyhissəlam “Hüseyn məndəndir, mən Hüseyndən”, - deyə buyurmuşdur.

Kərbəla vaqiəsinin Peyğəmbər əleyhissəlamın təbliğindən sonra islam dinin müqəddəratında ən böyük əhəmiyyət kəsb etdiyini bəyan edən Füzuli eyni zamanda Həzrət Hüseynin simasında insanları azadlıq uğrunda, din, əqidə, məslək yolunda canlarından keçməyə, həyatlarını qurban verməyə çağırır, şəhid olmağı, qorxusuz ölümü şərəfsiz həyatdan, gədə-güdə minnəti altında qalmaqdan, düşmən qarşısında geri çəkilib qaçmaqdan üstün tutur. Füzuli insan həyatının qayəsini, ləzzətini azadlıqda görür. Belə bir azadlıq yoxdursa, həyatın da heç bir mənası yoxdur:

Zillət ilə ləzzəti olmaz həyatın, dustlar,
Nəqdi-can sərf eyləyib dünyada kam almaq gərək.
Əczlə dönmək ədudan səhvdir, himmət tutub,
Ya şəhid olmaq gərək, ya intiqam almaq gərək.

Böyük şair İmam Hüseyn əleyhissəlamın şəhid olmasını, onun cismən ölümünü islam dininin, əhli-beytin mənəvi qələbəsi, möminlərin dini təminatı hesab edir. Həzrət-Hüseynin faciəli ölümündən, əhli-beytin bir qisminin həlak olmasından, digər qisminin əsir edilib olmazın əziyyətlərə düçar edilməsindən sonra Peyğəmbər ailəsinə zülm edən xanədanın süquta uğramasını, əhli-beyt düşmənlərinin,əlləri imam qanına bulaşmış qatillərdən hər birinin Allahın qəzəbinə gəlib məhv olmasını qanunauyğun bir hal sayır, çünki

Tökmək övladi-Rəsulun qanını asan deyil,
Ondan ötrü kim bu qan hər qana bənzər deyil!

Füzuli Mehdi sahibəzzəmanın zühurunun böyük bir intizarla gözlənilməsinin səbəbini həmin gün İmam Hüseyn əleyhissəlamın intiqamının tamamilə alınacağında, əhli-beyt düşmənlərinin kökünün kəsilib yer üzündən silinəcəyində görür:

Gər olmasaydı qərəz intiqami-xuni-Hüseyn,
Zühuri-Mehdiyə çəkməzdi intizar vücud.
Qəzaya qaideyi-səbr ixtiraindən
Cəzayi-qatili-Ali –Rəsuldur məqsud.

Nəhayət onu qeyd etmək lazımdır ki, Füzulinin "Hədiqətüs-süəda" əsəri türkilli ədəbiyyatda Kərbəla vaqiəsini, İmam Hüseyn əliyhissəlamın şəhidliyini tərənnüm edən məqtəl janrının ən möhtəşəm nümunəsidir.

Füzuli həm də bu janrda,həm də digər janrlarda doğma türkcə əsərlər yaradıb onları ərəb və fars dillərində yazılmış şah əsərlər səviyyəsinə qaldırmağı ulu Tanrıdan həmişə arzu edirdi:

Ey feyz qəsanı-ərəbü türkü əcəm,
Qıldın ərəbi əfsahi-əhli-aləm,
Etdin nücəbayi-əcəmi İsadəm,
Mən türkzəbandan iltifat eyləmə kəm.

Dahi Füzuli qəzəllərində və ölməz "Leyli və Məcnun" poemasında özünün bu ülvi qayəsinə nail olduğu kimi,"Hədiqətüs-süəda"sında da öz məqsədinə yetişib doğma dilimizdə məqtəl janrının İmam Hüseyn əleyhissəlama, əhli-beytə layiq təkrarolunmaz bədii nümunəsini yaratmışdır.

Allah-Təala insanı ən gözəl biçimdə, ən gözəl tərzdə xəlq etdiyi üçün mütləq ilahi gözəlliyin məzhəri, Tanrının camal sifətinin təcəlligahı da məhz insandır. Mütləq gözəllik öz camalını öz məzhərində müşahidə etdiyi üçün ona aşiqdir. Allah-Təalanın öz məxluqu olan insanı digər bütün məxluqatdan çox sevməsi də bununla bağlıdır:

Kəndi Hüsnün xublar şəklində peyda eylədin,
Çeşmi aşiqdən dönüb sonra tamaşa eylədin.

Eşq əqldən sonra başlayır. Orada nə bədən, nə hərf, nə rəqəm, nə də səs qalır. Eşq fayda, mənfəət dalınca qaçmaz, əql isə hər hansı bir şeydən faydalanmağı, istifadə etməyi sevər. Eşq bəla dalınca qaçır. Buna görə də eşqlə əql bir-birinə ziddir:

Ey Füzuli, eşq mənini qılma nasehdən qəbul,
Əql tədbiridir ol, sanma ki, bir bünyadı var.

Və ya:

Fəzayi-eşqi çün gördüm, səlahi-əqldən durəm,
Məni rüsva görüb eyb etmə, ey naseh ki, məzurəm.
Bəlayi-eşqi dərdi-dust tərkin qılmazam, zahid,
Nə müştaqi-behiştəm sən kimi, nə talibi-hurəm.

İlahi eşq təbii ki, tən və bədən eşqi olmayıb məna dolu bir can eşqidir. “Şəhvətdən eşqə bir neçə yol vardır” deyən ulu mütəsəvvif Cəlaləddin Rumi məna eşqi ilə həmhal olmayanları ölü hesab edir. Həqiqi eşqin nə olduğunu, necə olduğunu Cəlaləddin Rumi bir şeirində belə izah edir:

Ey bu dünyanın, ey maddənin canı ilə diri olan kimsə, bir utan. Nə üçün belə yaşamaqla vaxtını keçirdirsən. Eşqsiz olma ki, ölü olmayasan. Eşqdə ol ki, diri qalasan.”

Və ya başqa bir şeirində belə deyir “Peyğəmbərimizin (ə) yolu eşq yoludur. Biz eşq cocuqlarıyıq. Eşq bizim anamızdır.”

Bütün sevgilər, bütün eşqlər ilahi eşqə körpüdür. Eşq izah edilə bilməz. Eşq sezilir, eşq yaşanır. Bu hiss, bu lütf insana bəxş edilən bir vergidir, insan oğluna aiddir.

İlahi eşq insandan tanrı sevgisinə layiq olacaq ruhi təmizlik və saflıq tələb edir. Dərunundа Allahdan başqa heç bir varlıq, heç bir arzu, nəfs istəyi, şəhvət, ehtiras və tamaha yer qalmayan insandan başqası, təbii ki, Allahın sevgilisi (məşuqullah) mərtəbəsinə layiq ola bilməz. Belə bir mərtəbəyə yetişmək üçün isə fövqəlbəşər ruhi təmizlik, fövqəladə əxlaq, fövqəlbəşər fəzilət, fövqəladə qeyrət lazımdır.

Ürfan əhlinə görə, insan surəti, bədəni ilə deyil, qəlbi ilə, ruhi ilə insandır. Əgər insan surəti ilə insan olsaydı, Məhəmməd əleyhissəlamla Əbu Cəhl eyni olardı.

İki dünyada, yəni bu dünyada da, axirətdə də Allahın baxdığı yer qəlbdir, könüldür. Allahın eşqi, bilinmək istəyi onun bütün bu aləmləri (pərdələri) yaratmasına, bərqərar etməsinə səbəb oldu.

Məhz buna görədir ki, gözəli və gözəlliyi sevən Allah-Təala merac gecəsi Peyğəmbər əleyhissəlama: "Əgər sən olmasaydın, sən olmasaydın, bu göyləri yaratmazdım" - deyə xitab etdi.

Bəqa mülkün dilərsən varini yox eylə dünya tək,
Ətək çək gördüyündən aftabi-aləmara tək.
... Könül hər surəti-Şirinə vermə, iç meyi-məni,
Həzər qıl, daşa çalma tişəni Fərhadı- şeyda tək.

* * *

Ney kimi hərdəm ki, bəzmi-vəslini yad eylərəm,
Ta nəfəs vardır quru cismində fəryad eylərəm,
Ruzi-hicrandır, sevin, ey mürği-ruhim kim bu gün,
Bu qəfəsdən mən səni əlbəttə azad eylərəm.

* * *

Əql yar olsaydı, tərki-eşqi yar etməzmidim,
İxtiyar olsaydı, rahət ixtiyar etməzmidim?

* * *

Eşq dərdi, ey müalic, qabili dərman deyil,
Tərki can derlər bu dərdin mötəbər dərmanına.

* * *

Canı kim cananı üçün sevsə, canın sevər,
Canı üçün kim ki cananın sevər, cananın sevər.

Göründüyü kimi, canı aşiqdən canan (Allah) istəmişdir. Aşiq bu barədə heç bir mübahisə, cəngücidal edə bilməz. Çünki aşiqə bəxş edilmiş can (ruh) əslində cananındır. Həqiqi aşiq canını canana təslim edib ona qovuşmalı, onda əbədiyyət kəsb etməlidir. Təsəvvüfdəki "fəna fillah" (Allahda yox olmaq) nəticə etibarilə "bəqa billaha" (Allahla baqi olmağa) gətirirb çıxarır. Aşiqin əsl vətəni "ələst" bəzmindən (Allahın dünyaya gələcək bütün insanların ruhlarını bir yerə toplayıb özünü onların rəbbi olub-olmaması barədə soruşduğu və bütün ruhların da "bəli, sən bizim Rəbbimizsən" dedikləri məclisdən) sonra ayrıldıqları yer Allah dərgahı, lahut aləmidir. Allah-Təala ruhların əhdlərinə vəfa edib-etməyəcəklərini yoxlamaq, ruhları imtahan etmək üçün öz hikməti-ilahisi ilə onları bədən qəfəsinə salmış, bununla da özü ilə onlar arasına pərdə çəkmişdir. O gündən təmiz ruh sahibi həqiqi aşiq o bəzmi, o məclisi xatırlayır, onun həsrətilə yanır, onu əsl vətənindən ayıran bədənindəki nəfs pərdələrini yırtıb öz doğma yurduna - lahut aləminə qovuşmağa, öz sahibinə- Allah-Təalaya yetməyə can atır. Qeyri səmimi ruhlar isə daxil olduqları bədənin, nəfsin istəklərinə uyub Rəbbi ilə bağladıqları əhd-peymanı pozmuş, əsl vətənini unutmuşlar. Nəfs onlara hakim kəsilmiş, bu ruhlar özlərinin ilahi cövhər xassəsini itirib günaha batmışlar. Əsl vətənə

qayıtmaq, cananın sevgisini qazanmaq fövqəladə dərəcədə çətin bir işdir. Bunun üçün dünyaya uymamaq, nəfsin istəkləri dalınca getməmək, əksinə, nəfsi ruha ram etmək, şəhvət, ehtiras, şöhrət əsiri olmamaq günəştək ətəyini hər şeydən çəkib yüksəkdə durmaq, gözü, könlü tox olmaq, dünyanı axirətdən deyil, axirəti dünyadan üstün tutmaq lazımdır. Yalnız bundan sonra məşuqun (Allahın) sevgisini qazanıb ona qovuşmaq, əsl vətənə qayıtmaq mümkündür.

Allah-Təala mütləq ədalət sahibidir. Buna görə də Allah insanın özünü, cövhərini, yəni ruhunu başlı-başına buraxmamış, onun öz məşuquna (Tanrıya) qovuşa bilməsi məqsədilə bəşər oğluna din vasitəsilə onu əsl vətənə ,lahut aləminə aparıb çıxaracaq geniş bir yol açmış, bu yolu göstərmək üçün insanlara səmavi kitablar, öz cinslərindən olan peyğəmbərlər və peyğəmbərlərin yolu ilə gedən, onalrın şəriətlərini qoruyub saxlayan imamlar,övliyalar, kamil mürşidlər göndərmişdir. Təsəvvüfdə, ürfan elmində seyrü-sülük adlanan bu Allaha qayıdış yolunu qət etmək peyğəmbərlərsiz, imamlarsız, övliyalarsız əsla mümkün deyildir. Yalnız bu ulu ərlərin göstərdikləri yolla gedənlər əsl vətənə qayıdıb Allaha qovuşa bilərlər. Belə bir çətin yolda büdrəmədən getmək üçün isə insandan fövqəladə iradə, fövqəlbəşər qeyrət tələb olunur ki, bu da hər insana müyəssər olan keyfiyyət deyildir. Bu ancaq ilahi eşqə mübtəla olmuş, bu yolda bütün varlığından keçmiş, özünü bu aləmdə büsbütün unutmuş həqiqi aşiqlərə qismət olan bir nemətdir.

Füzulinin ilahi eşq məzmunlu şeirləri məhz bu sevgini tərənnüm edir. Füzuli bu şeirlərində məhz o məşuqa qovuşmaq, o vətənə qayıtmaq həsrəti ilə yanıb yaxılır.

Yuxarıda deyilənlərə yekun olaraq onu qeyd etmək istərdik ki, Füzuli yaradıcılığının ilk dövrlərində ona təmiz insani sevgi xas olmuş, sonrakı mərhələlərində isə müqəddəs ilahi eşq hakim kəsilmiş, bununla da dahi şair məcaz körpüsünü aşaraq həqiqət məqamına yetişmişdir. Füzulini əsrlərdən bəri oxuculara sevdirən onun məhz bu cəhətidir.

РЕЗЮМЕ
Любовь в творчестве Физули

Исследуя лирику Физули, хотелось бы отметить, что творчеству гениального поэта в ранний период было присуще чисто людская любовь, тогда как в последующие периоды превуалировала священная божественная любовь; тем самым великий Физули преодолев образный барьер достиг истины.

Именно эта особенность способствовала тому, что веками Физули был и остается любим читателями.

RESUME

Love in the Poetry of Fuzuli

It could be concluded that in the initial stage of Fululi′s poetry,his poems were dedicated to human love, but in the next stages, divine love prevailed over his poems. In this way, the genius poet reached the truth by crossing the metaphorical bridge. This very characteristics of Fuzuli`s works, has endeared his poetry to readers over the centuries.

FARS DİLİNDƏ /H/ FONEMİ (ح//ه QRAFİK NÜMUNƏLƏRİ) ƏSASINDA YARANAN OMOFONLAR

Dosent Əsmətxanım Bəyəhməd qızı Məmmədova
BDU, Şərqşünaslıq fakültəsi

Açar sözlər: fonetik quruluş, fonem, samit, sait, omofonlar
Ключевые слова: фонетическая система, фонемы, согласный, гласный, омофоны
Key words: phonetic systems, phonemes, consonan, wovel, homophones

Giriş: Fars dilində omofonları yaradan yazı, təlim və tədrisi çətinləşdirən əsas səbəblərdən biri odur ki, farslar ərəb qrafikasını qəbul etdikləri halda, bu hərlərin verdikləri səsi, tələffüzü qəbul etməmişlər. Əlifbadakı bu çıtışmazlıq bir çox alimlərin, mütəxəssislərin fikrini cəlb etmiş, mütəfəkkir insanlar əlifbanın dəyişdirilməsi, yaxud bu sahədə müəyyən islahatlar aparılması işində səylərini birləşdirsələr də sonda demək olar ki, heç bir nəticə əldə etməmişlər. Farslar ərəblərin 28 hərfdən (qrafemdən) ibarət əlifba sistemini qəbul edərək, daha sonra özlərinin də 4 hərfini bura əlavə etmişlər. Bu prosesdə onlar bir çox hərflərin ərəb dilindəki tələffüz məxrəcini, səslənməsini saxlamağı lazım bilməmiş, yaxud da özlərinin tələffüz məxrəclərinin buna imkanı olmamışdır.

1.1 /h/ foneminin fonetik xüsusiyyəti: Ərəb dilində "ح" və "ه" hərflərinin verdiyi səslər müxtəlif məxrəclərdə tələffüz edilir. Demək lazımdır ki, onlar daha çox boğaz , xirtdək və qırtlaq samitləri funksiyasını yerinə yetirirlər. Emfatik boğaz samiti olan /h/ səsinin tələffüzü ərəb dilində xüsusi məxrəcə malikdir. Belə ki, bu dildə əvvəla bu səslərin hər biri yaxın məxrəcli səslər olsalar da onlar eyni səslər deyildir. Əgər eyni səslər olsa idilər, onda onların dildə paralel işlənməsinə də ehtiyac qalmazdı. Bu baxımdan "ح" hərfinin, başqa sözlə "hay-e hotti"nin verdiyi /h/ səsi, "ه"-nın, yəni "hay-e həvvəs"in verdiyi /h/ səsinə nisbətən boğazın daha çox ön tərəfində formalaşır. Bu səslərin hər ikisi kar olsalar da "ح" /h/-nin tələffüzündəki nəfəslilik daha çox nəzərə çarpır "ه "-nın verdiyi /h/ səsi isə daha çox boğazın dərinliyində formalaşır. Emfatik boğaz samiti olan bu səsin tələffüzü zamanı qırtlaq əzələləri birləşməyə yaxın bir vəziyyət alır. Hava axını səs tellərində titrəyiş əmələ gətirmədən xaricə çıxır. Bu səs dediyimiz kimi boğazda tələffüz olunur. Bu baxımdan ərəb dilindəki /h/ samitləri ilə Azərbaycan və fars dilindəkı /h/ samitindən tamamilə fərqli məxrəcdə tələffüz edilən bir səsdir. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan və fars dili bu iki fərqli samitlərin iştirak

etdiyi sözləri alaraq, bu sözlərdəki hər iki samiti eyni məxrəcdə , bir /h/ kimi tələffüz edirlər.

Azərbaycan dilindəki /h/ səsi udlaq samitidir. Həmin samit dilin dibi ilə udlaq boşluğunun əmələ gətirdiyi novda yaranır. Bu barədə A.Axundov yazır: "Dilimizdəki /h/ samitinin başqa dillərdəki /h/ samiti ilə tutuşdurulması və uzun müşahidələr nəticəsində bu qərara gəlmişik ki, Azərbaycan dilindəki /h/ samitini udlaq samiti hesab etmək daha doğrudur."(1,181)

Müasir fars dilində mövcud /h/ küylü, kar, nəfəsli, sürtünən novlu cingiltili qarşılığı olmayan samitdir. /h/ səsinin tələffüzündə səs telləri, dilin orta hissəsi, xirtdək qapağı iştirak edir. Səs tellərini sakit titrəyişi ilə səsə çevrilən hava axını qırtlaq ilə dildibi arasında əmələ gələn cığırdan sürtünərək xaricə çıxır. Nəticədə /h/ samiti əmələ gəlir.

Y. Səməreh /h/ fonemi, onun əmələ gəlməsi və formalaşması haqqında maraqlı fikirlər sərgiləyir: "Yuxarıda adı çəkilən samiti əmələ gətirən tələffüz orqanları əsasən səs telləridir. Belə ki, bu orqanlar bir-birindən çox az bir məsafədə qarşı-qarşıya durur, yumşaq qamaq yuxarıya dartılaraq hava cərəyanının burun yoluna daxil olmasına mane olur (12, 62)

1.2 /h/-foneminın distribusiyası: Bizim tədqiqatımızda /i/, /o/, /u/ fonemlərindən sonra /h/ samitinin tələffüzü zamanı danışıq üzvlərinin formalaşdığı ağızın şəklinin dəyişikliyi bariz şəkildə nəzərə çarpır. Qeyd edilməlidir ki, tələffüz orqanlarının yaratdığı novdan keçən hava cərəyanının nəfəslilik dərəcəsi deyildiyi kimi /h/ söz başında, vurğulu hecaların başlanğıcında daha çox nəzərə çarpır. Bizim tədqiqatımızda bu fonem : (gereh), (zereh), (qah), (kuh) və s. sair sözlər daxilində araşdırılmışdır./h/ samiti söz sonunda , xüsusilə samit səslərdən sonra nəfəslilik xüsusiyyətini qismən, bəzi hallarda isə tam şəkildə itirərək, tələffüzdən düşür.Bu xüsusiyyət fars danışıq dilində daha çox müşahidə olunur. "/h/ səsi sözlərin əvvəlində oxunur. Lakin bəzən sözlərin axırında və ortasında düşür.Məsələn: cobh-sob; məşhədi-məşədi; çehel-çel"(2,16)

Müasir fars dilində /h/ samiti hər cür sövti şəraitdə bütün saitlərlə yanaşı gələ bilir:

söz əvvəlində: /hal/ حال , /həft/ هفت, /hic/ هیچ, /həvəs/ هوس, حالا/hala/

söz ortasında: /mehr/ مهر, /təhsel/ تحصیل, /səhl/ سهل, /mehreban/مهربان

söz sonunda: /kuh/ کوه, /deh/ ده, /fəth/ فتح, /sepah/ سپاه, /sobh/ صبح

Gördüyümüz kimi bü samit səs fars dilinin mövcud monoftonq saitlərindən həm əvvəl, həm də sonra gələ bilir. Samit səslərə gəldikdə isə vəziyyət bir qədər başqa şəkildədir. /h/ bəzi samitlərlə bir kombinasiyada gələ bildiyi halda bəziləri ilə yanaşı gələ bilmir.

izləyənlər: ت/t/, د/d/,ر /r/, س/s/, ش/ş/, ظ/z/, ل/l/, م/m/, ن/n/, و/v/, ی/y/

izləməyənlər: ب/b/, پ/p/, ث/s/,ج/c/, ح/h/, خ/x/, ذ/z/, ز/z/, ژ/j/, ص/s/, ط/t/. ظ/z/, ع/'/, غ// ق

/q/, ف/f/, ک/k/, گ/g/, ه/h/

2. 1 . ح//ه= /h/-nın yaratdığı omofonlar:

1. حابط habet [ə. sif.] pis işlərlə məşğul olan
2. هابط habet [ə. sif.] asimandan aşağı enən
1. حاجhac [ə.is.] Məkkə səfəri; Məkkəni ziyarət etmiş, hacı
2. هاجhac [fa. sif.] heyran, mat, məəttəl, təəccüblənmiş
1. حادیhadi [ə.is.] nəğmə ilə dəvələri sürən dəvəçi
2. هادیhadi [ə. sif.; is.] yol göstərən; hidayət edən; Allahın adlarından biri
1. حار har [ə. sif.] isti, insan bədəninə məxsus dörd xüsusiyyətdən biri
2. هار har [fa. sif.] quduz; quduzluq(xəstəlik); əsəbi, həyasız
1. حاصر haser [ə. sif.]hasarlayan; mühasirəyə alan; qoruyan
2. ها سر haser [pəhl. is.] sahə ölçü vahidi
1. حاصلhasel [ə.is.] nəticə; hasil (riy.); məhsul; xülasə
2. هاصلhasel [ə.is.] şir, meşədə yaşayan yırtıcı şir
1. حالhal [ə.is.] hal, vəziyyət; hövsələ; həvəs; zaman; keyfiyyət
2. هالhal [ə.is.] sakitlik; rahatlıq; səbr, dözüm; tağ (otaqda)
1. حالهhale [ə.is.] vaxt; vədə; görüş üçün vaxt təyin olunması
2. هالهhale [ə.is.] halə; işıq halqası, nur halqası və s.*

*Burada 75 cüt omofon siyahisini vermək olardı. Lakin məqalənin həcmini nəzərə alıb, onları dil faktları ilə birlikdə verməyi qərara aldıq.

2. 2. ح//ه= /h/-nın yaratdığı omofonların dil faktları ilə şərhi:

1. حابط habet [ə. sif.] pis işlərlə məşğul olan
2 . هابط habet [ə. sif.] asimandan aşağı enən

آمدن، شدنfeilləri ilə işlənərək “aşağı enmək”, “ nazil olmaq” kimi mənaları verir:

ارواح... از آشیانهٔ علوی بدین آستانهٔ سفلی هابط شدند. (جوینی، 262؛2)

/Ruhlar... o uca məğamlarından bu aşağı məkana (ziyarətgaha) enmişlər./

1. حاجhac [ə.is.] Məkkə səfəri; Məkkəni ziyarət etmiş, hacı

خواجه علی میکایل را نامزد کرد بر سالاری حاج. (بیهقی،454 ، 1)/Hacı Əli Mikayılı hacılara (ziyarət karvanına) başçı təyin etdi./

2. هاجhac [fa. sif.] heyran, mat, məəttəl, təəccüblənmiş

تازه ازبالای کامیون پریده بودیم پائین و هاج... بودیم. (محمود ، 12،1)

/Yük maşınının üstündən yerə təzəcə atılmış, hələ mat-məəttəl qalmışdıq./

هاج واجqoşa təkriri sözlər kimi işlədilir. شدنfeili ilə birlikdə “dəli olmaq”, “başını itirmək” mənasına gəlir:

قنبر علی از شنیدن چنین سوالی هاج و واج شد. (جمال زاده ،69،11)

/Qəmbərəli belə bir sualı eşidəndə dəli oldu./

1. حادی hadi [ə.is.] nəğmə ilə dəvələri sürən dəvəçi

شتر رقاص گردد بر مغیلان چون شود حادی به وصف کعبهٔ وصلش جرس جنبان محمل ها.
(جامی،144،9)

/ Dəvələr Kəbənin vüsalı, eşqi ilə sürücünün oxuduğu nəğmələrin sədası altında, tikan kolları üzərində zınqrovlarını, məxmərlərini (kəcavələrdəki) tərpədərək, rəqqasa çevrilirlər (rəqs edirlər)./

2. هادیhadi [ə. sif.; is.] yol göstərən; hidayət edən; Allahın adlarından biri

این نصایح در این دریای طوفانی متلاطم که تو می خواهی در آن سفر کنی، هادی و قطب نمای تو به سوی ساحل نجات خواهد بود. (قاضی،987)

/Səfər edəcəyin o tufanlı, təlatümlü okeanda bu nəsihətlər səni nicat sahilinə çatdıracaq yol göstərənin və kompasın olacaqdır./

1. حار har [ə. sif.] isti, insan bədəninə məxsus dörd xüsusiyyətdən biri

آنجا چشمه های حار و بارد بسیاربیرون آید. (لودی،232)

/Orada çoxsaylı isti və buz kimi soyuq bulaqlar vardır (xaricə çıxır)./

2 . هار har [fa. sif.] quduz; quduzluq(xəstəlik); əsəbi, həyasız

او... و من... مثل دو تا سگ هار به جان هم افتاده بودیم. (آل احمد،129،5)

/Mən... və o ... iki quduz it kimi bir-birimizin canına düşmüşdük./

- həyasız mənasında:

این پسر عجب زبان دراز و هار شده است. (آل احمد، 88،1)

/Bu oğlan əcəb dili uzun və həyasız olmuşdur./

1. حاصر haser [ə. sif.]hasarlayan; mühasirəyə alan; qoruyan

بلند مرتبه سلطان ابو یزید که هست، به ذات خویش صفات کمال را حاصر (جامی،37،9)

/Uca məqam və mərtəbəli Sultan Əbuyəzid öz zatının ağıllı cəhətlərini, xüsusiyyətlərini özündə qoruyub saxlamışdır./

2. ها سر haser [pəhl. is.] sahə ölçü vahidi

“Lüğətnamə” bu söz maddəsinin şərhində “Fərhəng-e İran-e bastan” dan götürdüyü aşağıdakı qeydi vermişdir:

یک هاسر یک فرسنگ و یک فرسنگ هزار گام و هر گام دو پا است. (لغتنامه،ج.14، ص. (20636

/Bir “haser” bir fərsəng, bir fərsəng 1000 addım, hər addım isə iki ayaq ölçüsündədir./

1. حاصلhasel [ə.is.] nəticə; hasil (riy.); məhsul; xülasə

گفتش تبر آهسته که جرم تو همین بس کاین موسم حاصل بود ونیست ترا بار. (پروین اعتصامی،126)

/Balta yavaşca dedi:- məhsul fəslidir, səninsə meyvən yoxdur, elə bu günahın kafidir./

حاصلleksemi həm isim, həm sifət, həm də köməkçi feillərlə birlikdə mürəkkəb tərkibli feil kimi fars dilinin söz yaradıcılığında fəal iştirak edir. Aşağıdakı nümunələrdə olduğu kimi:

- حاصل کردن “əmələ gətirmək”, “meydana gətirmək” mənasında:

شیطان وسوسه کرد و نگذاشت که اتفاق حاصل کنند. (جمال زاده،6،17)

/Şeytan ürəklərinə şübhə, qorxu saldı, qymadı birləşsinlər./

- حاصل - دادن“məhsul vermək” mənasında:

اتفاقا باغ رشید سال گذشته حاصل فراوانی داده بود. (محمد رمضانی،21)

/Təsadüfən keçən il Rəşidin bağı bol məhsul vermişdi./

- حاصل شدن – "əldə edilmək", "hasilə gəlmək" mənasında:

توفیق در کار از همت و نیرو ... حاصل می شود. (خانلری، 323)

/Bir işdəki müvəffəqiyyət çalışma, qüvvə sərf etməklə əldə edilir./

Bundan əlavə حاصل aşağıdakı leksemlər şəklində də işlədilir:

حاصل الامر، حاصل خیز، حاصل خیزی، حاصل مندی، حاصله و غیره

2. هاصل hasel [ə.is.] şir, meşədə yaşayan yırtıcı şir

1. حال hal [ə.is.] hal, vəziyyət; hövsələ; həvəs; zaman; keyfiyyət

- hal mənasında:

در این خصوص هر کس شیوه ای مناسب حال خود دارد و آن شیوه به تجربه به دست می آید.

(فروقی، 115، 3)

/Bu barədə hər kəsin özünə məxsus bir üsulu vardır və o üsul təcrübə ilə əldə edilir./

- hövsələ mənasında:

حال بیرون رفتن و تفریح نداشت و می خواست تنها باشد. (جمال زاده، 79، 1)

/Çölə çıxmağa, əylənməyə hövsələsi yox idi, tək qalmaq istəyirdi./

- zaman mənasında:

جایی نروید تا من بیایم، زیرا حال وقت سیاحت نیست. (حاج سیاح، 1609، 2)

/Mən gələnə qədər heç yerə getməyin, ona görə ki, indi gəzmək vaxtı deyildir./

- keyfiyyət mənasında:

آثار ادبی همیشه این حال و کیفیت را ندارد. (زرین کوب، 12، 3)

/Ədəbiyyat nümunələri, əsərlər həmişə belə keyfiyyətə, xüsusiyyətə malik olmur./

حال ərəb ismi fars dilində müxtəlif leksem, tərkib, önqoşma, feillərlə birləşərək yeni-yeni idiomlar, ifadələr yaradır və bu dilin zənginləşməsində xeyli fəallıq

göstərir. Məsələn:

حال داشتن، حال داری، حال چیزی را داشتن، حال دادن، حال کسی بر گشتن، حال کسی بهم خوردن ...

2. هال hal [ə.is.] sakitlik; rahatlıq; səbr, dözüm; tağ (otaqda)

- rahatlıq mənasında:

از نالۀ قمری نتوان داشت سحرگوش وز غلغل بلبل نتوان داشت به شب هال (فرخی، 217، 1)

/Qumrunun naləsindən səhər (başqa quşların oxumasına)qulaq asmaq, gecələrsə bülbülün cəh-cəhindən rahatlıq tapmaq olmur./

- tağ mənasında:

تا چشمش را باز کرد، دید که توی آپارتمان است و اطاق کوچک و هال.(گلاب دره ای، 22 -21، 1)

/Gözünü açdıqda özünü bir binanın kiçik və tağlı otağında gördü./

1. حاله hale [ə.is.] vaxt; vədə; görüş üçün vaxt təyin olunması

به جزء شماتت و یاسم نداد وعدۀ تو از آن سپس که دو ماهش گذشت از حاله .

(ظهیر فاریابی، 409، 1)

/Verdiyin görüş vədəsindən artıq iki ay keçmiş, sənin vədin mənə kədər, məzəmmət və məyusluqdan başqa bir şey vermədi./

2. هالهhale [ə.is.] halə; işıq halqası; müqəddəslərin başının ətrafındakı nurhalqası

هالهٔ خورشید و ماه و ستارگان از اجتماع بخار در جوّ و انبوه شدن آن به وجود می آید. (کدکنی،297)

/Günəş, ay və ulduzların ətrafındakı halə fəzadakı atmosfer sıxlığının çoxluğundan əmələ gəlir./

1.حالی hali [ə. fa.sif.] xəbərdar; diqqət yetirən; diqqətli

بعضی البتّه حالی هستند و می دانند آنچه نوشته ام خلاف نیست. (کمانتر،15)

/Əlbəttə bəziləri xəbərdardırlar və yazdıqlarımın sıhv olmadığını bilirlər./

حالی leksemi bir neçə köməkçi feillərlə işlənərək, mürəkkəb feillər yaradır:

حالی کردن ، حالی شدن ، حالی بودن .

2 . هالیhali [ing.is.] Hali (Halley) quyruqlu ulduz

هالی – ستارهٔ دنبال داری که هر 76 سال یک بار دیده می شود. این نام برگرفته از نام ادموند هالی (1742-1659) منجم انگلیسی که طلوع این ستاره دنباله دار را پیش بینی کرده است.

(حسن انوری، فرهنگ بزرگ سخن، ج. 8، ص.8302)

/Hali – hər 76 ildən bir görünən quyruqlu ulduzun adıdır. Bu ad 1956- 1742 – ci illərdə yaşamış, bu ulduzun doğduğunu, varlığını kəşf etmiş ingilis astrofiziki Edmund Halleyin adından götürülmüşdür./

1. حام ham [ə.is.] erkək dəvə (yalnız toxumluq üçün istifadə olunan)

اسلام هرگونه خرافات را از سائبه و حام و ... منسوخ داشت. (دهخدا از صبا تا نیما، 2،85)

/İslam hər cür xurafatı, heyvanları ilahiləşdirmə, bəzilərinə üstünlük vermə.... kimi inancları ləğv etmişdir./

2. هام ham [pəh.; fa.əd.] həm ; da, də; هامham [ə.is.] baş (insan və heyvanın başı)

1. حامدhamed [ə. sif.] şükr edən; dua edən; itaətkar

اینجا به پناه آمده ام که بقیهٔ عمر... حامد و داعی شوم. (قائم مقام،348)

/Qalan ömrümü şükr və dua ilə başa vurmaq üçün bura pənah gətirmişəm./

2. هامدhamed [ə. sif.] qurumuş; otsuz; çürümüş; köhnəlmiş (paltar)

“Lüğətnamə” müəllifləri ناظم الاطباء- ya əsaslanaraq bu söz maddəsi haqqında aşağıdakı şərhi vermişdir:

هامه- جامعه ای که در صورت ظاهر بی عیب باشد ولی چون دست بر وی زنند از بسیاری کهنگی از هم پاشیده شود. (لغتنامه، ج.14،ص.20651)

/hamed- xarici görünüşünə görə yaxşı, eyibsiz görünən, əl vurduqda isə köhnəliıdən didilib, yerə tökülən paltar./

1. حامضhamez [ə. sif.] turş; turşumuş

در مری اش آن که حلوا و حامض است حجت ایشان بر حق داحض است. (مولوی،21،3)

/ Doğrusu budur ki, həzmə, iştahaya turş ilə şirinin birlikdə yeyilməsinin ziyanı vardır (səhvdir)./

2 . هامزhamez [ə. sif.] eyib tutan; söz gəzdirən

1. حاملhamel [ə. sif.] aparan, daşıyan; gəzdirən

در واقع گدایانی هستند که حامل کیسه های زر و سیم شده اند . (جمال زاده، 28، 8)

/Həqiqətən vaxtikən yoxsul olmuş elələri var ki, qızıl, gümüş kisələri daşıyan olmuşlar. /

2 . هاملhamel [ə. sif.] uyğun, müvafiq; bir-birini ürəkdən başa düşən

1. حامی hami [ə. sif.] hami; qoruyan; arxasında olan

مرد موجودی می خواهد که قلب آن موجودی را در اختیار داشته باشد و حامی ومدافع او باشد .
(مطهری، 4،349)

/Kişi elə bir varlıq istəyir ki, onun qəlbini əldə etsin, onun müdafiəçisi, hamisi və qoruyanı olsun./

2 . هامیhami [ə. sif.] avara ; sərgərdan

از درد جدائی هامی شدم.... (منجیک، از حاشیهٔ فرهنگ اسدی نخچوانی)

/Ayrılıq dərdindən avara, sərgərdan oldum..../

1. حا ویhavi [ə. sif.] əhatə edən; daxilində yerləşən

سینی حاوی قرآن، آئینه ، نقل وسبزی آوردند. (اسلامی ندوشنی، 288)

/İçərisində Quran, güzgü, noğul, göy-göyərti olan sinini gətirdilər./

2. هاویhavi [ə. is.] çəyirtgə; böyük milçək

1. حا ویهhaviye [ə.is.] bağırsaq keçməzliyi; yağlı içalat

2. ها ویهhaviye [ə. is.] cəhənnəm; cəhənnəmin isti bucağı

دشمنت را جویندگان جویند اندر دو مکان در بند چه در این جهان، در آن جهان در هاویه (منوچهری93،1)

/Sənin düşmənini axtaranlar onu iki yerdə - bu dünyada quyunun dibində, o biri dünyada isə cəhənnəmin isti bucağında axtararlar./

1. حایل hayel [ə.is.] iki şeyin arasında olan maneə; fasilə

فاصله بین ساحل و ایستگاه ترن که بی دیوار و حایل بود، پر از جمعیت شد.(مستوفی،91،2)

/Divarı və maneəsi olmayan sahil ilə tramvay dayanacağının arası adamlarla doldu./

حایل leksemi fars dilinin köməkçi feilləri شدن və کردنilə işləndikdə aşağıdakı mənaları verirlər:

حایل شدن- maneə meydana gətirmək; maneə yaratmaq.

در ضمن...مطالعهٔ کاغذ ها یک پردهٔ سیاهی جلو چشم او وسایر اشیا حایل شد. (مسعود،48)

/Kağızları oxuyarkən gözünün önü ilə başqa əşyalar arasında qara bir maneə yarandı. /

- حایل کردنiki dəstə arasında vasitəçi olmaq.

به محض انکه ماموری از شهر آمد، خود را میان او و اهل ده هایل می کرد. (اسلامی ندوشن،184)

/Şəhərdən kəndə bir məmur gələn kimi özünü kənd əhalisi ilə onun arasında vasitəçi edirdi./

2. هایلhayel [ə.sif.] qorxan;qorxulu; dəhşətli

می دانستم که گرداب هایل... در جلو ندارم. (جمال زاده،174،8)

/Qarşımda qorxulu bir burulğanın... olmadığını bilirdim,/

1. حبابhobab [ə.is.] hübab; puç, mənasız; lampanın şüşə üstlüyü

هوای ساحل از سر چون حباب پوچ بیرون کن که چندین کشتی نوح است سرگردان در این دریا.

(صائب،234،1)

/Sahilə çıxmaq fikrini mənasız, puç bir şey kimi başından at, çünki bu dəryada neçə-neçə Nuh gəmiləri sahilə çıxmamışlar(qərq olmuşlar)./

2 . هبابhobab [ə.f. is.] yuxudan oyanma; həvəslə yol getmə

1. حبوبhobub [ə.is.] taxıl; dən; əkilən toxumlar

نروید نبات ازحبوب درست، مگر حال بر وی بگردد درست. (سعدی،111،1)

/Toxumlar ilk əvvəl göyərmək halına gəlməzsə (şişməzsə), ondan bitgi böyüməz./

2. هبوب hobub [ə.is.] əsmə, küləyin əsməsi

برودت هوا و شدت سرما بشکست و جهان از هبوب نسیم صباء خوش و خرم گشت. (جوینی، 44،1

/Havanın soyuğu azalmış, şaxtası sınmış və cahan əsən səba nəsimindən şad və xoşhal olmuşdur./

1. حبوطhobut [ə.f.is.] ləğv olma; batil olma; heç olma

حبوط - باطل و ناچیز شدن ثواب عمل است. (لغتنامه،ج.5،ص.7586)

/hobut- savab işin batil və heç olmasıdır./

2. هبوطhobut [ə.f.is.] aşağı enmə; aşağı düşmə

/دو ملک/ هبوطشان بر بام قصر زن خوب چهره واقع شود. (شهری،164،2)

/(İki mələk) aşağı enərək, gözəl çöhrəli xanımın sarayının damına qonur./

1. حبّهhəbbe [ə.sif.] həb; ədəd; kiçik bir hissə

مامور مالیات و کدخدا.... تامالیات را دو لا و سه لا تا حبّهٔ آخر وصول نکنند، ول کن معامله... نیستند.

(جمال زاده،76،11)

/Kəndxuda və vergi məmuru vergini iki qat, üç qat edib, adamların son qəpiyini də almasalar əl çəkməzlər./

2. هبّهhəbbe [ə.f.is.] bəxşiş etmə; hədiyyə vermə

استاد دارومدارش را پس از مرگ خودش و زنش به دانشکدهٔ هنرهای زیبا هبه کرده. (دانشور،67)

/ Ustad var- dövlətini özünün və xanımının ölümündən sonra İncəsənət institutuna hədiyyə etmiş./

1. حبیبhəbib [ə.is.] həbib, dost, yoldaş; həmdərd; məşuq, sevgili

- dost mənasında:

پیر کنعان را پیک بشیر در آمد و بوی حبیب بیاورد . (قائم مقام،387)

/Kənanın pirinə (Yaqub peyğəmbərə) xoş müjdə gəldi və dostun, həbibin ətrini gətirdi./

- sevgili mənasında:

کس دل نمی دهد به حبیب که بی وفا است، اول حبیب من به خدا بی وفا نبود. (شهریار، 70،1)

/Vəfasız məşuqə heç kəs ürək verməz(aşiq olmaz), Allaha and olsun ki, mənim sevgilim əvvəl vəfasız deyildi./

2. هبیبhəbib [ə.is.] fırlanan, toz- torpağı göyə qaldıran külək

1. حتف hətf [ə.is.] ölüm; ölmə

حتفərəb ismi fars dilində yenə də ərəb dilindən alınmış حتف انف“təbii ölüm” tərkibində klassik ədəbiyyat nümunələrində işlədilmişdir:

امیر ماضی... در بستر و میان فراش ها... به حتف انف جان تسلیم کرد.(حبیب الدین جرفازقانی،494)

/Keçmiş əmir... yatağında, xidmətçiləri arasında... təbii ölümlə canını tapşırdı./

2. هتف hətf [ə.is.] nərə; qışqırıq, fəryad

“Lüğətnamə” bu söz maddəsinin şərhində aşağıdakı qeydi vermişdir:

هتف – بانگ بر زدن بر روی کسی که شخصیت وی دیده نشود. (لغتنامه،ج.14، ص.20694)

/ hətf - kimsənin şəxsiyyətini aşağı salmaq üçün üstünə qışqırmaq/

1. حتکhətk [ə.f.is.] cəld hərəkət etmə; sürətlə yol getmə

2. هتکhətk [ə.f.is.] puç etmə; məhv etmə; hörmətdən salma

تعهد سپردند که... مادر شوهر... سخنی که موجب ملال خاطرو هتک شرف عروسش باشد، بر زبان نیاورد. (شهری،276،3)

/Öhdəlik kimi onlara tapşırdılar ki... qaynana gəlinin izzəti-nəfsinə toxunacaq,onu hörmətdən salacaq bir kəlmə də dilinə gətirməsin./

1. حجاheca [ə.is.] ağıl, zəka; düşüncə, fitrət; zirəklik

2. هجا heca [ə.is.] heca, əlifbanın heca təşkil edən hərfləri

مردید شما یکسره از تخمهٔ مردان، نه میم و ری و دال سه حرفی ز هجایید. (دهخدا،155،4)

/Siz kişisiniz, birbaşa hansısa bir kişinin törəməsi, təkcə “mim”, “re”, “dal” kimi əlifbanın heca yaradan hərfləri deyilslniz./

1. حجّhəcc [ə.is.] həcc; Məkkəni ziyarət etmə; Quranın Həcc surəsi (24-cü surə)

با قافلهٔ حجاز به شهر آمد، گفت: از حج می آیم.(سعدی، 81،2)

/Hicazdan gələn karvanla şəhərə daxil olub, dedi :“Həcdən gəlirəm.”/

2. هجّhəcc [ə.f.is.] dağıtma; xaraba qoyma (evi, yurdu); yanma; yandırma

1. حجّامheccam [ə.is.] neştər, xəstədən qan alan alət; ülgüc; neştər vuran(ə.sif.)

وقتی به گرمابه رفت... درویشی را دید به خدمت بر پای ایستاده، بر سر جوانی امرد که پیش حجّام نشسته بود. (جامی، 206، 8)

/Hamama girəndə neştər vuranın qarşısında oturmuş, bığ yeri təzəcə tərləməyə başlamış bir oğlanı və xidmətdə dayanmış dərvişi gördü./

2. هجّامheccam [ə.sif.] şücaətli; hücum edən

1. حجرhecr [ə.is.] qucaq; qoltuq; himayə; Quranın 15-ci surəsi

در حجر دولت نشو و نما یافته ام. (عقیلی، 54)

/Dövlətin himayəsində böyüyüb, boya-başa çatmışam./

2. هجرhecr [ə. f.is.] ayrılıq; fəraq, uzaqlıq; bir-birindən ayrı qalma

این جوان ... مرا به هجر خود گرفتار ساخته و به تهران رفته است. (جمال زاده، 128،2)

/Bu cavan... məni öz fərağına düçar edib, Tehrana getmişdir./

1. حجمhəcm [ə.is.] həcm, tutum; miqdar; ölçü

حجم کار او این روزها خیلی زیاد شده بود. (محمد رمضانی، 25،2)

/Bu günlər onun işinin həcmi xeyli çoxalmışdı./
2. هجم həcm [ə.f.is.] tərləmə; gözün çuxura düşməsi; evi xaraba qoyma
1. حجوhəcv [ə.f.is.] bir yerdə qalma; mükafatlandırma; paxıllıq etmə
2.هجو həcv [ə.f.is.] həcv etmə; tənqid etmə; mənasız; işə yaramayan (dan.d.)
- həcv etmə mənasında:
سعدی در هجو هیچ وقت افراط نکرده است .(زرین کوب،255،1)
/Sədi heç vaxt həcvdə həddini aşmamışdır./
- işə yaramayan mənasında:
شنیده ام با سوسن بهم زده ای ؟ آری خوب کردی، دختر هجوی است. (میر صادقی،209،6)
/Eşitmişəm Süsəndən ayrılmısan(münasibətiniz pozulub), hə, yaxşı eləmisən, işə yarayan qız deyildi./
1. حدّhəd/d/ [ə.is.] hədd, hudud; ölçü; miqdar; sahənin mərzi
- hədd mənasında:
شما باید حد خودتان را بدانید و توی این جور کارها دخالت نکنید. (جمال زاده، 132،2)
/Siz öz həddinizi bilməli və belə işlərə qarışmamalısınız./
- miqdar mənasında:
از ایشان چندان بکشتند که آن را حد و اندازه نبود. (بیهقی، 553، 1)
/Onlardan o qədər öldürdülər ki, sayı, hesabı, miqdarı yox idi./
Ərəb dilindən alımmış حدّ ismi bir dil vahidi kimi onlarla müxtəlif məna çalarları daşımaqla yanaşı eyni zamanda bu dildə çoxsaylı başqa leksemlərlə birlikdə yeni-yeni məna çalarları əmələ gətirir və dili zənginləşdirir. Aşağıdakı ifadələrə nəzər salaq:
حد اصغر (منطق)، حداعتباری (بانک داری)، حد اعلا، حد عقل ، حد اکبر(منطق)، حد اکثر، حد تام...
(Daha ətraflı məlumat almaq üçün bax: "Fərhəng-e bozorg-e soxən", 3- cü cild, 2475 -2478-ci səhifələr; eləcə də, "Lüğətnamə", 5 - ci cild, 7714-7718 –ci səhifələr.)
2. هدّhəd/d/ [ə.sif.] hörmətli (yaxşı nəsildən olan kişi); comərd;
1. حدا hoda [ə.is.] dəvələr üçün oxunan mahnı
آنها شعر می خواندند و من بادشان می زدم، مانند شتری که با آهنگ حدا طی طریق می کند... سرمست مطالبشان می گردیدم. (شهری، 284، 3)
/Onlar şeir oxuyur, mən də onları həvəsləndirir, ritmik nəğmənin ahəngi altında yol qət edən dəvələr kimi şeirlərinin mənalarından məst olurdum./
2. هدا hoda [ə.f.is.] yol göstərmə; hidayət etmə; düz yolda olma
اگر این راه حق و سنت و تقوی و هدا است ، روزگار تو شد ای پیر سراسر پدرام . (احمد جام،228)
/Ey pir, (rəhbər) əgər bu yol həqiqət, düzgünlük, qayda-qanun, hidayət yoludursa, sənin güzəranın başdan-başa xoş, rahat olar./
1 .حداد həddad [ə.sif.] dəmirçi; dəmir düzəldən
نابود باد ظلم ضحاک مار دوش تا بوده است کاوۀ حداد زنده بادا (عارف، از صبا تا نیما)

/Zülm çiyni ilanlı Zöhhak kimi məhv olsun, həyat durduqca dəmirçi Kavə var olsun, yaşasın./

2. هداد həddad/ [ə.sif.] qorxaq; qorxan

1. حدس həds [ə.is.] düşüncə, fikir; güman

حدس ها یت را بگذار برای بعد، وقتی خواستی، بنویسی. (گلشیری،157، 1)

/Gümanlarını sonraya saxla, bir vaxt istəsən yazarsan./

حدس زدن mürəkkəb feili aşağıdakı cümlədə "müəyyənləşdirmək", "təyin etmək " mənasında işlənmişdir:

سنش را از روی قیافه اش حدس زدم. (جمال زاده، 87، 1)

/Yaşını xarici görünüşünə görə təyin etdim./

2. هدس həds [ə. f.is.] qovulma; zülmə məruz qalma

1. حذّار hezar [ə.f. is.] qadağan etmə; həzər etmə; çəkinmə

ز جان سوخته ام خلق را حذار کنید که الله الله ز آتش رخان فرار کنید (مولوی 2، 334) /Mənim yanmış canımdan xalqı xəbərdar edin, çəkinin, siz Allah, gözəllərin insanı oda salan camalından uzaq olun ./

2. هزار hezar [fa. say] min (əsli ədəd)

از شیخ سؤال کردند که از خلق به حق چند راه است؟ گفت: هزار راه بیش است. (محمد بن منور (290/Şeyxdən soruşdular, insanların haqqa dönməsinin neçə yolu vardır? Dedi: min yoldan daha çoxdur./

1. حراث həras [ə.is.] kamança simlərinin keçirildiyi deşik

2. هراس həras [fa.f. is.] qorxu; həyəcan; təşviş

هراسیدن– qorxmaq; qorxuya düşmək, təşvişə düşmək feilinin köküdür.

دو نرگس چو نر آهو اندر هراس دو گیسو چو ازشب گذشته سه پاس (فردوسی)

/İki gözü qorxmuş erkək ceyranın gözləri, hörükləri gecənin zülmət qaranlığı(gecədən üç hissə keçmiş) kimi./

هراس fars feil kökü müxtəlif köməkçi feil, morfemlərlə birləşərək dilin söz yaradıcılığında iştirak edir:

هراس داشتن ، هراس خوردن، هراس انداختن، هراس افکندن، هراس انگیختن، هراس آور، هراس آوری، هراس انگیز، هراس انگیزی، هراس زا ، هراس ناک، هراس ناکی، هراس به خود راه دادن، هراس به دل راه دادن، هراسان و غیره

1. حراث hərras [ə.is.] əkinçi; kəndli; əkin işi ilə məşğul olan

تخمی از لطف در زمین کمال چون تو حرّث روزگار نکشت. (انوری،574)

/Zamananın əkinçisi (Yaradan) kamillik bağçasında(torpağında) hələ sənin kimi birini yaratmamışdır (əkməmişdir)./

2. هراس hərras [ə.is.] həlim; həlim satan

1. حرص hers [ə.f.is.] tamahkar olma; hərislik göstərmə; qəzəblənmə; hirslənmə

- tamahkar olma mənasında:

حرص دنیا درد بی درمان است. (ابن یمین،292)

/Dünya malına hərislik dərmansız dərddir./

- qəzəb mənasında:

(15،مسعود) .از حرص پاهای خود را به زمین می زد/Qəzəbindən ayaqlarını yerə döyürdü./

حرص خوردن، حرص داشتن، حرص زدن، حرص خوردن ، حرص آور، حرص دار، حرص خوری،

kimi leksemlərlə birləşərək, bu dilin zənginləşməsində iştirak edir.

2. هرسhers [ə.is.] zahı ananın ilk südü (ağız südü)

1. حرسhərəs [ə.is.] حارس -in cəmi: mühafizlər, cangüdənlər

(282 ،نفیسی) .معتصم افشین را از ریاست حرس، یعنی پاسبانی خود عزل کرد/Mötəsim Əfşini vəzifəsindən, yəni,öz mühafizəsindən xaric etdi.

2. هرس hərəs [ə.f.is.] kəsmə; budama; doğrama

چون داخل حیاط شد، به فکر فرو رفت و گفت: حتما باید باغبانی بیاوریم که درختان را حرس کند.
(4،65 ،محمد رمضانی)

/Həyətə daxil olan kimi fikrə getdi və dedi: - Mütləq ağacları budamağa bir bağban gətirməliyik./

1. حرّhər/r/ [ə.is.] hərarət; istilik

(74 ،قطب) .جامه است که آدم را از حرّ جهنم و برد سوزان نگه دارد

/Adamı cəhənnəm kimi istidən və donducu soyuqdan qoruyan paltardır./

2 . هرّhər/r/ [fa.is.] itlərin hürüşmə səsi

1. حرفhərf [ə.is.] hərf; səs; söz; önqoşma;bağlayıcı

- hərf mənasında:

"ی" حرف بیست و هشتم الفبای عربی و سی و دوم الفبای فارسی است.
(2493 .فرهنگ بزرگ سخن،ج.3، ص)

/ “y” hərfi ərəb əlifbasının iyirmi səkkizinci, fars əlifbasının isə otuz ikinci hərfidir./

- söz mənasında:

(2،83،علوی) .محبت مادر بزرگم به این بچه دیگر از این حرف ها گذشته بود

/Nənəmin bu uşağa olan sevgisi daha sözlə deyiləsi deyildi./

- mənasız, boş söz mənasında:

اینها همه اش حرف است، زیاد جدی نگیرید، چون به هیچ کدام عمل نمی شود. (جمال زاده،102،6)

/Bunların heç birinin mənası yoxdur, çox da fikir verməyin, çünki heç biri də yerinə yetirilməyəcək./

Ərəb dilindən fars dilinə keçmiş bu isim klassik və müasir dildə müxtəlif tərkiblərdə işlənməklə söz və idiom yaradıcılığında aktiv fəaliyyəti olan leksemdir:

حرف آوردن، به حرف آمدن، حرف شنیدن، حرف داشتن، حرف نداشتن،به حرف در آمدن، حرف کردن، حرف بریدن، حرف آخر را گفتن، حرف را از دهن کسی قاپیدن، و غیره.

Göründüyü kimi حرف/hərf/ leksemi özünün omofon variantı /hərf/ هرف-dən işlənmə tezliyinə görə çox fərqlənir. İki ən mükəmməl izahlı lüğətlər əsasında apardığımız araşdırma göstərir ki, 14 cildli “Lüğətnamə” və 8 cildli “Fərhəng-e bozorg-e soxən”(Böyük söz lüğəti)də onun işlənmə tezliyi aşağıdakı kimidir:

("Lüğətnamə"nin 6-cı cildi 7769-7781 səhifələri; FBS-da isə 3- cü cild, 2493-2500 səhifələri əhatə edir.)

2.هرف hərf [ə.f.is.] birini uzun-uzadı dua etmə; tərif və duanı uzatma

1. حرقhərq [ə.f.is.] yandırma; od vurma

قربت پادشاهان به صحبت آتش و دریا ماند که آخرالامر حرق و غرق ناگزیر است. (خاقانی،261،1)

/ Şahlarla yaxınlıq etmək atəş və dərya söhbətinə bənzər sonu isə ya dəryada batma, ya da atəşdə yanmadır./

2. هرق hərq [ə.f.is.] suyun axması; suyun tökülməsi

1. حرمhərəm [ə.is.] yaxın, məhrəm, yalnız yaxınların daxil ola bildiyi yer

سهل شوی بر قدم انبیا اهل شوی در حرم کبریا (نظامی)

/Peyğəmbərlərin ayağının altında (toz kimi) yüngül olarsan, böyüklərin, ailəsinə yaxın, məhrəm olarsan./

2. هرم hərəm [ə. f.is.] çox qocalma, yaşlanma

گر اورا هرم دست خدمت ببست ترا همچنان بر کرم د ست ببست (سعدی)

/Əgər çox qoca bir adam onun xidmətində durmuşsa, sən də kəramətlə ona xidmət etməlisən./

Bu beytlərdə kontekst mənanı dərk etməyə kömək edir.

1. حری həri [ə.sif.] layiq; ləyaqətli; uyğun

یا رسول الله خیر المرسلین ختم الرسول ای که در وصف تو حیران می شودعقل حری (فیاض لاهیجی،22)

/Ey Allahln rəsulu, göndərilmişlərin xeyirlisi, peyğəmbərlərin sonuncusu, səni layiqli şəkildə vəsf etmək üçün düşüncə, ağıl heyrətdədir./

2. هریhəri [hind.is.] Herat; heratlı

یکی پیر بد مرزبان هری پسندیده و دیده از هر دری (فردوسی)

/Heratın sərhəd keşikçilərinin başçısı bəyənilmiş, dünya görmüş heratlı, yaşlı bir kişi idi./

1. حرّی horri [ə.fa.is.] hürriyyət, azadlıq

در وزیری نکنی جزء همه حری تلقین در ندیمی نکنی جزء همه رادی تعلیم. (فرخی،294،1)

/Vəzirlikdə azadlıqdan savayı bir şey öyrətmə, xadimlikdə də cavanmərdlikdən başqa bir şey təlim etmə./

2. هرّی horri [fa.z.] birdən, bir anda, ani (dan. d.)

ممکن بود تیرهای چوبی در زیر بار سنگین... دوام نیاورند و هری پایین بریزند. (پارسی پور،214)

/Ola bilər ki, ağırlığa davam gətirməyə taxta tirlər bir anda aşağı çökə./

1. حریرhərir [ə.is.] ipək; zərif, nazik parça

قالی های خوش نقش و نگار، پنجره پوشهای حریر آویز ها همه... قشنگ بود. (علوی، 34،2)

/Gözəl və xoş naxışlı xalılar, pəncərələrdən asılmış ipək pərdələr hamısı... qəşəngdi./

2. هریر hərir [fa.is.] itin zingiltisi; itin soyuqdan ulaması

1. حشیش həşiş [ə.is.] həşiş; hər növ quru ot

قهوه خانه توی دود سیگار و چپق و حشیش ... دل دل می زد. (گلاب دره ای، 303)
/Qəhvəxana qəlyan, siqaret, həşiş tüstüsü içərisində boğulurdu./
2. هشیشhəşiş [ə.sif.] ehtiyaclılara kömək edən; yardım etməkdən xoşlanan şəxs
1. حصرhəsr [ə.f.is.] sayma, hesablama; mühasirəyə alma
- hesablama mənasında:
جزئیات و تفاصیل معانی به حصر در نمی گنجد. (زرین کوب،171،2)
/Mənanın incəlikləri və şərhi saya-hesaba sığmır./
- mühasirə mənasında:
از حصر آبادان تا آزادی اش مدتی طول کشید. (قطب، 132)
/Yaşayış yerinin mühasirəsi ilə azad olması xeyli vaxt çəkdi./
2. هصرhəsr [ə.f.is.] çəkmə; cəzb etmə; birləşdirmə
"Lüğətnamə" bu söz maddəsinin şərhi üçün منتهی الارب- ə əsaslanaraq yazır:
هصر- چیز تر و تازه همچو شاخ درخت و مانند آنرا بی جدایی. (لغتنامه،ج.14،ص.20766)
/həsr-təzə və yumşaq ağac budağına bənzər bir şeyi ağacdan ayırmadan bükmək(ona forma vermək üçün) /
1. حقوقhoquq [ə.is.] hüquq; haqq; hüquq elmi; məvacib
- məvacib mənasında:
حقوق ها را آخر ماه پرداخت می کنند، چند روز دیگر حقوق خواهم گرفت. (مسعود، 75)
/Məvacibləri ayın axırında verirlər, bir neçə günə məvacibi alacağam./
- hüquq elmi mənasında:
در مدرسهٔ دارالفنون... انواع علوم جدیده و قدیمه از طب و حقوق و ... تدریس می گردد.
(شهری، 1،37)
/Universitet mədrəsəsində... tibb, hüquq və sair... elmlər tədris olunur./
حقوقleksemi həm ərəb, həm də fars tərkiblərinin daxilində fars dilinin söz yaradıcılığında fəal iştirak edən alınmalardandır.(ətraflı məlumat üçün bax:FBS,3-cü cild, səh.2557-2559.)
2. هقوقhoquq [ə.f.is.] süstləşmə; zəifləmə (aclıq və ya xəstəlikdən)
1. حکّhək/k/ [ə.f.is.] qazma; həkk etmə; yonma; cızma
درختی نیست که نامی ... بر آن حک نشده باشد. (قازی،101)
/Üzərinə ad cızılmamış... bir ağac belə yoxdur./
حک کردنyazmaq (həkk etmək) mənasında:
اسناد و مدارک تاریخی خود شان را ... روی پوست درختان بی گناه حک می کردند.
(صادق هدایت، 77،2)
/Öz tarixi sənəd və məlumatlarını günahsız ağacların qabığına yazırdılar./
2. هکّhək/k/ [ə.f.is.]qılıncla vurma; nizələmə; sındırma
1. حلّhel/l/ [ə.f.is.] halal olma; halallığa sahib olma
حل و حرمت چنان منسوخ شده که هیچ آفریده گوئی نام آن نشنیده است. (زیدری،66)/İzzət, hörmət, halallıq elə yoxa çıxmışdır ki, sanki heç bir yaradılmış onun adını belə eşitməmişdir./
2. هلّhel/l/ [fa.is.] hil; halay

- hil mənasında:

در بیشه ها دارچین و هل و میخک و صندل... موجود است. (شوشتری، 350)

/Meşələrdə səndəl, mixək, hil, darçın ....ağacları vardır./

- halay mənasında:

مادر رحیم برای شکستن آن سکوت تلخ هل کشید و هل هله کرد. (حاج سید جوادی، 171)

/Rəhimin anası o acı sükutu pozmaq üçün sevinclə halay çəkdi və halay tutdu./

1. حلا həla [ə.is.] uçuq (qızdırmadan sonra dodağın üzərində əmələ gəlir)

2 . هلا həla [fa.nida] ey! (xəbərdar etmə, həvəsləndirmə nidası)

هلا زود بشتاب و با من بگوی کزین پرسشم تلخی آمد به روی (فردوسی،55،4)/Ey! indi tez ol, tələs və mənə de görüm, mənim sualımdan qaşqabaq tökdün?/

1. حلال helal [ə.is.] palan; xərək; bir gecəyə köç salmış adamlar

2. هلال helal [ə.is.] hilal; yarım dairə; yeni doğmuş ay

جای شاعر را خالی دیدم که... قارچ خربزه را به هلال و تربچه را به مریخ... تشبیه نماید. (جمال زاده، 25،16)/Burada yemiş dilimini hilala, turpu Marsa... bənzədəcək şairin yerini... boş görürəm (yeri görünür)./

Şairlərin ilham mənbəyi olan هلال sözü, müasir dövrdə ehtiyaclıların da başqa bir mənada ilham mənbəyinə çevrilmişdir. هلال احمر "qızıl aypara" (islam dövlətlərində zərər çəkmiş insanlara yardım cəmiyyəti.)

در مقابل چادر بزرگ هلال احمر مردم صف کشیده بودند. (محمود،127،2)/"Qızıl aypara" cəmiyyətinin böyük çadırı qarşısında insanlar növbəyə durmuşdular./

1. حلب hələb [ə.is.] bidon; kanistr (dəmirdən)

نزدیک در چند حلبی بزرگ پر از خیار شور گذاشته بودند. (گلاب دره ای، 441،3)/Qapının yaxınlığında içi duzlu xiyarla dolu bir neçə böyük bidon qoymuşdular./

2. هلب hələb [ə.is.] çox tüklü; üz-gözünü tük basmış; çox saçlı

1. حلق həlq [ə.is.] hulqum; boğaz; boğaz yolu

آن قدر شیر گرم و دواهای بد بو به حلقمان کردند تا به حال آمدیم. (جمال زاده،150،16)

/Boğazımıza o qədər isti süd, pis qoxulu dərmanlar tökdülər ki, nəticədə özümüzə gəldik./

2 . هلق həlq [ə.f.is.] tələsmə; hər işi cəld görmə

1. حله helle [ə.is.] məhəllə; ev, mənzil; yaşayış məkanı

- məhəllə mənasında:

شنیدم که یک بار در حله ای سخن گفت با عابدی کله ای (سعدی،62،1)

/Bir dəfə hansısa bir məhəllədə müdrik bir abidlə danışdığını eşitdim./

- ev, məkan mənasında:

عادت عرب است که ایشان اندر سفر به حلهٔ یک دیگر رسند، فرود آیند... و چنین مهمان گذاری مهم است. (غزالی،294،1)

/Ərəblərin adətlərindəndir ki, səfər zamanı bir-birinin yaşayış məkanına çatanda, ora daxil olub, görüşür və bu qonaqpərvərliyin böyük əhəmiyyəti vardır. /

2. هلّه helle [ə.is.] yeni görünən ay

1. حلیله helile [ə.is.] arvad; kişinin kəbinində olan qadını

اموال و اثاث اورا به تاراج بردند وفقط او با حلیلهٔ خود نجات یافته بودند. (خرندازی،300،4)
/Onun malını, mülkünü qarət etmiş, yalnız arvadı ilə özü xilas olmuşdular. /
2 . هلیلهhelile [sans.is.] həlilə (badama oxşar meyvə)
هلیله – میوه ای از خانوادهٔ بادام کوهی که در گذشته مصارف دارویی فراوانی داشت.
(ف.ب.س.،ح.8،ص.8372)
/həlilə - dağ badamı fəsiləsindən olub, keçmişdə dərman kimi çox işlədilmişdir./
1 . حلیمhəlim [ə.is.] həlim xasiyyətli; mülayim; səbrli adam
بایستی اظهار نمود که ایشان مردی است حلیم وعلیم.(حاج سیاح، 349،2)
/Bildirmək lazımdır ki, o müdrik və mülayim bir şəxsdir./
2. هلیمhəlim [ə.is.] həlim; şorbanın bir növü
خوراک مصوص و هلیم با آب سماغ و آب قوره و انار ترش با مزه است .
(جرجانی، ذخیرهٔ خوارزم شاهی)
/Cücə və ya ət həlimi (şorba) sumaq suyu, abqura və turş narla dadlıdır(olur)./
1. حم həm [ə.is.] ərin və arvadın yaxın qohumları
Bu ərəb ismi bəzən حماşəklində də işlənir. “Lüğətnamə” bu söz maddəsi üçün منتهی الاربlüğətinə əsaslanaraq yazır:
حم- خویشاوند شوی و یا زوجه چون پدر و برادر و غیره. (لغتنامه،ج.6،ص.7071)
/həm- ata, qardaş və başqaları kimi ərlə arvadın qohumları/
2. هم həm [fa. əv.; əd.] həm; da,də; sözdüzəldici morfem
- birlikdə mənasında:
دنیای امروز ما پر از حریفان زورمند است که با هم دست و گیرند. (خانلری، 279)
/Müasir dünyamız bir-biri ilə vuruşan. əlbəyaxa olan qolugüclülərlə doludur./
- da, də - ədat mənasında:
آلتونتاش ... گرفتن وزیرش را دید بسیار وحشت کرد و ترسید که او را هم بگیرند. (مینوی،79،3)
/Altuntaş... vəzirinin tutulduğunu görüb, çox qorxdu, onu da tutacaqlarından vahiməyə düşdü./
1. حمحمه həmhəme [ə.f.is.] heyvanların böyürtüsü, mələrtisi
زلزلهٔ مواکب در زمین و حمحمهٔ مراکب در آسمان افکنده . (وراوینی،106)
/Ulduzların tərpənişi(yerdəyişməsi)yerdə əks səda verdiyi kimi, heyvanların da hay-küyü, asimana vəlvələ salmış(idi)./
2. همهمه həmhəme [ə.is.] həmhəmə; kütlənin danışığından alınan uğultu; küy
داماد... از میان زن ها که همهمه می کردند، گذشت و کنار عروس دو زانو نشست.
(اسلامی ندوشن،230،2)
/Bəy...hay-küy, həmhəmə salan qadınların arasından keçərək, gəlinin yanında dizi üstə oturdu./
1. حمضه həmze [ə.f.is.] arzu; istək: meyl
2 . همزه həmze [ə.is.]həmzə (ərəb dilindən fars dilinə keçmiş fonemin adı)
در وسط کلمه همزه به صورت مخصوص نوشته (می شود). (مخبر السلطنه، 504)

/Sözün ortasında həmzə xüsusi bir şəkildə yazılır./

1. حمل həməl [ə.is.] Həməl bürcü (Qoç bürcü)

برای تهنیت عید و وقت رسیدن آفتاب به نقطهٔ حمل جشن و عیش می نمایند. (وقایع اتفاقیه ، 325)

/Günəşin Qoç bürcünə çatması və yeni ilin təhvil olması münasibətilə bir-birini təbrik edib,şənlənirlər./

2. همل həməl [ə.is.] soyulmuş dəri; axar su

1. حمل həml [ə.f.is.] daşıma; köçürmə; hamilə qalma

- daşıma mənasında:

او را از حمل ذغال معاف داشتند. (مصداق، 123)

/Onu kömür daşıma işindən azad etdilər./

- hamilə qalma mənasında:

سال گوسفند دلیل بود... کسرت عبادات و تعزیه داری و ریاضات و حمل بسیاری زنان. (شهری،17،2)

/Qoyun ili ibadət, duaların artmasına, təziyə tutulması və qadınların daha çox hamilə qalmasına səbəb olacaqdır./

2. همل həml [ə.f.is.] dəvələrin sahibsiz otlaması; aramsız yağan yağış

1. حمل heml [ə.is.] daşınan yük; beytül mala aid yük; dövlət yükləri

یحیی برمکی گفت، این مال گشاده نیست، چون از مصر و شام حمل در رسد، آن گاه این جواهر خریده آید. (بیهقی،542)

/Yəhya Bərməki dedi ki, Misir və Şamdan yüklər gəlməmiş bu mallar açılmayacaq, onlar gəlib çatandan sonra bu daş-qaş satıla bilər./

2. همل heml [ə.is.]çadırı örtən qalın örtük; palaz

1. حمیمhəmim [ə.is.] isti; qaynar və acı su (cəhənnəmdə); [ə.sif.] çox səmimi

- isti, qaynar mənasında:

از صبح تا شام... در موضوع عزرائیل... و سعیر و حمیم...مجادله می کردیم. (جمال زاده،89،16)

/Səhərdən axşamadək... əzrayıl ... cəhənnəm, cəhənnəm zəbanəsi, oradakı qaynar su haqqında... mübahisə etdik./

-çox səmimi mənasında:

یاران قدیم و دوستان حمیم از کلمهٔ حق خاموش ماندند و صحبت دیرین فراموش کردند. (سعدی، 72،2)

/Köhnə dostlar, səmimi rəfiqlər keçmiş söhbətləri unudaraq, susub, haqq sözü demədilər./

2. همیمhəmim [ə.is.] həşəratın sürünməsi; yerdə yeriməsi

1. حوار həvar [ə.f.is.] danışma; sualı cavablandırma; mükalimə

تا ... از لذت جوار اشرف و حوار اللطف محروم مانده... زهر حیات شناخته است. (خاقانی،63،1)

/Elə ki, böyüklərin yaxınlığından, onların lütfkaranə mükalimələrindən, söhbətlərindən məhrum oldu, onda həyatın acı zəhərini daddı./

2. هوار həvar [fa.is.] xaraba;daş-torpaq; çökmə; fəryad; xəbərsiz harasa getmək

- çökmə, tökülmə mənasında:

اگر سقف را تعمیر نکنید، خانه روی سرمان هوار می شود. (شهرام ، 24،5)

/Tavanı təmir etməsəniz, ev başımıza çökəcək./

- xəbərsiz kiminsə evinə getmək mənasında:

شبها به هر دهی می رسیدم... در خانۀ یک نفر روستایی ناشناس و نا دیده ای هوار می شدم.
(جمال زاده،7،2)

/Gecələr hansı kəndə çatırdım.... tanımadığım, bu vaxta qədər görmədiyim bir kəndlinin evinə gedir (çökür), orada qalırdım./

1. حواری həvari [ə.is.] həvari, İsa peyğəmbərin dostları; bələdçi

مردی از حواریان وفات کرد حواریان... به نزدیک عیسی علیه السلام رفتند. (فخر مدیر84)

/Həvarilərdən biri vəfat etdi, həvarilər İsa peyğəmbər (ə.)ın yanına getdilər./

2. هواری həvari [fa.is.]xaqanlara məxsus böyük çadır

1. حور hur [ə.is.] huri; behiştdə olan gözəl qadın

حور خطا گفتم اگر خواندمت ، عفو کن از بنده قصور ای صنم (سعدی، 30 ،1)

/Ey, gözəl, əgər sənə huri dedimsə, səhv etdim, nöqsanımı bağışla./

2 . هور hur [fa.is.] günəş

بتابد بسی ماه و پروین و هور که سر بر نداری ز بالین گور (سعدی،66،1)

/Günəş, ay, ulduzlar hələ çox nur saçacaq, sən isə qəbrindən başını qaldıra bilməyəcəksən./

1. حوش huş [ə.is.] dördayaqlı vəhşilər; vəhşi insan dəstəsi(məc.); toplum

چون گرگ در رمه، آن حوش را به فنا آوردند. (جرفادقانی، 120)

/Sürüyə düşmüş qurd kimi o dəstəni yox etdilər./

2. هوش huş [fa.is.] huş; ağıl; dərrakə; yaddaş

پسر... آثار هوش و ذکاوت زیادی در چهره اش نمایان بود. (مشفق کاظمی، 14)

/Oğlanln ... üzündə ağıl, zəka, dərrakə aydın görünürdü./

1. حول houl [ə.is.] ətraf; dövrə; əhatə

مضمون اصل بحث حول مباحث پزشکی بود.(مجلۀ سخن)

/Bizim əsas müzakirə və mübahisə mövzumuz tibb ətrafında idi./

Bir çox halarda bu leksem حوش و حولşəklində işlənərək, "ətrafda", "ətrafında" mənasını verir:

از پی صید گرگ یک صیاد در همان حول و حوش دام نهاد (ایرج میرزا،146)

/Bir ovçu qurd ovlamaq üçün o ətrafda tələ qurmuşdu./

2. هول houl [ə.f.is.] qorxma; qorxudan təşvişə düşmə; dəhşətə salma

- qorxu, vahimə mənasında:

توپی که در زیر پایش بود ... گلوله اش را انداختند و ضربه اش... هول در دل کافران بر انگیخت.
(آل احمد،146،10)

/Ayağının altındakı topun gülləsini atdılar... zərbəsi kafirlərin ürəyində qorxu, vahimə yaratdı./

- həyəcanlı (sif.; z.) mənasında:

خیلی هول بودم که هر چه زودتر کار را تمام کنم.(دریا بندری،248،3)

/İşi tez bitirmək üçün çox həyəcanlı idim./

هولomofonu bu dildə 10 - dan artıq müxtəlif mənalarla işlənməklə yanaşı aşağıdakı feil, tərkiblərlə birləşərək dilin zənginləşməsi prosesində fəallıq göstərir:

هول چیزی را داشتن، هول خوردن، هول زدن، هول شدن، هول کردن، هول کسی را خوردن و غیره

1. حی həy/y/ [ə.sif.; ə.is.]canlı; daim yaşar; Allahın xüsusiyyətlərindən biri; qəbilə

- daim, əbədi yaşar mənasında:

باید به خدای حی و قادر معتقد بود. (مینوی، 251،3)

/Daim yaşar, qüdrətli Allaha inanmaq, etiqad etmək lazımdır./

- qəbilə mənasında:

کودک سیاه از حی عرب به در آمد و آوازی بر آورد که مرغ از هوا در آورد.

/Ərəb qəbiləsindən qara (zənci) bir uşaq qapıya gəlib, qışqıraraq dedi ki, havada quş uçur./

2. هی həy/y/ [fa.f.is.] var olma; mövcud olma

ساغی اگرت هوای ما هی جزء باده میار پیش ما شی. (حافظ ، 1043 ،2)/Saqi, biz nə qədər varıqsa, (var olduqca) qarşımıza badədən başqa bir şey gətirmə./

1. حیبتheybət [ə.is.] ana tərəfdən qohumluq əlaqələri; qəm; kədər

2. هیبتheybət [ə.f.is.] qorxma; qorxu hissi; cah- cəlal

بول خیر مالکی... از مشایخ آن دیار بود ، در آمد و نزدیک من بنشست، از هیبت او پر شدم. (خواجه عبدالله،538،1)

/Əbulxeyr... o diyarın şeyxlərindən idi, gəlib yanımda oturdu, heybəti və əzəməti məni bürüdü./

1 . حیلهhile [ə.f.is.] hiylə; tədbir; tədbir tökmə: aldatma

به هزار حیله توانسته ا م خودم را به تو براسانم. (جمال زاده،130،16)

/Min hiylə, tədbir tökməklə özümü sənə çatdıra bildim./

حیله کردن"hiylə işlətmək ", "aldatmaq" mənasında işlənir.

/Kuhyar hiylə işlədərək, Mazyarı Məhəmmədə vermək istəyirdi./

حیلهərəb feili ismi bir çox feil kökləri ilə birlikdə isimlər yaradır və dilin leksikonunu zənginləşdirir. Məs.: باز، حیله ساز، حیله گر، حیله گری، حیله بازی حیله وغیره

2. هیلهhile [ə.is.] qorxu; qorxulu iş

1. حینhin [ə.is.] vaxt; an; zaman; əsna

در حینی که این کلمات... بر زبان می راند... نیزه اش را با دو دست بلند کرد.(قاضی،31)

/Bu sözləri ... dediyi anda... nizəsini iki əlli yuxarı qaldırdı./

2. هینhin [fa.nida] hərəkətə sövq etmə; işə həvəsləndirmə; cəld ol; tələs

روی پشتم سوار می شدند و من را از این ور به آن ور بیابان خرابه می راندند و سیخونک میی زدند و داد می کشیدند: هین! (میر صادقی، 8،11)

/Belimə minir, məni bizləyir, bu xaraba səhranın bu başından o başına qovur, hey qışqırıb, bağırıdılar ki, cəld ol!/

NƏTİCƏ

Ərəb əlifbasından istifadə edən fars dilini başqa dillərdəm fərqləndirən mühüm problemlərdən biri də bu dildəki qrafikaya 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 hərflərin səslərini, tələffüzünü qəbul etməmişlər. Odur ki, fars dilində çeşid-çeşid omofonlar meydana gəlmişdir. Biz bu tədqiqatımızda fars dilinin “ح”və “ه” qrafik nümunəsi əsasında yaranan 2 variantlı omofonları araşdırdıq. Qeyd etmək lazımdır ki, bu iki qrafik nümunə ilə yaranan omofonların hamısını deyil, yalnız elə bu iki hərflə başlayan omofonların bir hissəsini araşdırdıq. Tədqiqat nəticəsində aydın olmuşdur ki,fars dillində dediyimiz kombinasiya üzrə, yəni /h/ fonemi verən hərflərin yaratdıqları omofonlar 85 - dir. Bunlardan 75 - i 2 şəkilli; 6- si isə 3 şəkilli; 3 dörd variantlı; 1 isə 7 variantlı omofonlardır. Ümumilikdə götürdükdə isə ح// ه –nın başqa fonemlərlə kombinasiyada yaratdığı omofonlar yüzlərlədir. Burada həmin araşdırmanın yalnız kiçik bir hissəsini, başqa sözlə 2 variantlı omofonların araşdırmasını sizə təqdim etməklə kifayətlənib, qalan tədqiqatların nəticələrini başqa məqalələrin öhdəsinə buraxdıq.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Axundov A., Azərbaycan dilinin fonetikası, “Maarif ” nəşriyyatı, Bakı,1984, 391 s.

2. Dehxoda Ə., Loğatname, moəssese-ye enteşarat və çap-e daneşqah-e Tehran, celdha-ye 6 və 14, Tehran: 1372,

3. Ənvəri H.. Fərhəng-e bozorg-e soxən, həşt celdi, enteşarat-e soxən,celdha-ye 3 və 8, Tehran: 1381

4. Hatəmi N.Z., Fars danışıq dili, Bakı: 1964, 317 səh.

5. Hatəmi N.Z., Farsca Azərbaycanca lüğət, 2 cilddə, Tehran : 1999

6. Məhəmməd M ., Fərhəng-e Moin, şeş celdi, Tehran: 1364

7. Məmmədova Ə.B., Omofon, omonim, omoqraf, yoxsa cinas? Az. MEA M. Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, Filoloğıya məsələləri, 5, Bakı, 2007

8. Məmmədova Ə.B.Müasir fars dili samit fonemlərinin distribusiyası, AMEA, Şərqşünaslıq Şərq filologiyası məsələləri, Dördüncü buraxılış, səh. 252-275, Bakı: 2009

9. Рубинчик Ю.А., Русско-персидский словарь, в двух томах, Москва : 1970

10. Səmərəh Y. , Avaşenasi-ye zəban-e farsi, Tehran,1378,195 s.

Əsmətxanım Məmmədova

XÜLASƏ

Fars dilinində ح/ه = /h/ əsaslı omofonlar

Ərəb əlifbasından istifadə edən Fars dilinin mühüm xüsusiyyətlərindən biri qrafik əsaslarla yaranan omofonların çoxluğudur. Bu məqalədə fars dilindəki iki ح/ه samitlərinin verdiyi /h/ - nın yaratdığı omofonlardan bəhs edilir. Ərəb əlifbası fars dilində çeşid-çeşid omofonlar meydana gətirmişdir. Bunun nəticəsində eyni cür tələffüz edilən sözün cümlədə, kontekstdə məhz hansı qarafik əlamətlə yazılması mühüm çətinliklərdən birini törədir.

Asmatkhanum Mamedova

SUMMARY

ح/ه = /h/ grounds homophones in the Persian language

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

The article investigates /h/ having to 2 graphic examples in the Persian language letters ح/هphoneme in this article is been pronunciation. Sentence and context it if isles impossible to define write with which /h/ of the any word and is difficult therefore.

Мамедова Асметханум

РЕЗЮМЕ

Омофоны, образующие на основы ح/ه =/h/ в персидском языке

Одной из особенности персидского языка использующего арабскую графику является наличие данным языке омофонов, которые образуются по графическому принципу. Данной статье речь идет об особенностях произношения 2 букв - ح/هвыражающих в звук /h/. Как известно, эти две буквы ح/هв персидском языке произносятся посредством фонемы /h/. В результате этого, вне предложения или контекста представляется, сложным определить с каким из двух букв пишется отдельно взятое слово.

Çapa tövsiyə etdi: İran filologiyası kafedrasının dosenti M.H.Məmmədova

“SİYASİ İSLAM” TERMİNİNİN TƏNQİDİ TƏHLİLİ HAQQINDA

Elvüsal Məmmədov*

Açar sözlər: siyasi islam, fundamentalizm, dinin siyasiləşdirilməsi
Key words: Political Islam, Fundamentalism, Politicization of The Religion
Ключевые слова: политический ислам, фундаментализм, политизация религии

Giriş

Qərb, o cümlədən keçmiş sovet məkanı islamşünaslığının islama baxışında ümumi mənzərə ondan ibarətdir ki, əlaqədar tədqiqatlarda obyektiv elmi yanaşmadan daha çox qərəzli spekulyativ, eləcə də ideoloji məzmun müşahidə edilir. İdeoloji-siyasi münasibət, qarışıq və qeyri-müəyyən terminlərin təsis edilməsi, ayrı-ayrı məfhumların məzmununun obyektiv şəkildə açılıb göstərilməməsi, qərəzli ümumiləşdirmə, məqsədyönlü təsnifatın aparılması – bütün bunlar, təəssüf ki, Qərb, eləcə də rus islamşünaslığının obyektiv akademik təsisatdan daha çox ideoloji-siyasi qurum olduğunu göstərir. Müsəlman ölkələrində və beynəlxalq miqyasda islamın dirçəlməsi və rolunun artması ilə əlaqəli mürəkkəb proseslərin təsvirində istifadə ediləcək termin və anlayışların müəyyənləşdirilməsində özünü göstərən qərəzli-subyektiv yanaşma bir çox müasir tədqiqatlara xas ciddi metodoloji qüsurdur. Amerikalı mütəxəssis M. Etkin haqlı olaraq qeyd edir ki, Rusiyada islam ətrafında aparılan ümumi müzakirələrdə faktlardan çox emosiyalara müraciət olunur. Odur ki öyrənilən predmetə mənfi münasibət formalaşır, izah və əsaslandırma məsələsi zərurət olmaqdan çıxır[1].

Davamlı spekulyasiya obyektinə çevrilən, islamofob hay-küyçülüyə səbəb olan, əks təbliğat mexanizminin mühüm elementi kimi çıxış edən problemlərdən biri də “islamın siyasiləşməsi” və ya “siyasi islam” terminləri ilə əlaqəlidir. Qeyd edək ki, bu termin təsvir və obyektiv təsnifatdan daha çox inkar ifadə edir, islama qarşı əks-təbliğat rolunu oynayır. Əgər SSRİ-nin kapitalist Qərbi ilə üz-üzə gəldiyi bir vaxtda elmi və publisistik əsərlərdə kabus kimi dolaşan söz

---

* *fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, AMEA akad. Z. Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutu*
elvusal.mammedov@gmail.com

[1] Эткин М. Ваххабизм и фундаментализм: термины — «страшилки» (лексикологические изыски противников ислама) // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 1. С. 22.

"bolşevizm" idisə, son 30-40 ilin siyasi-ideoloji leksikonunda eyni rolu "siyasi islam" və ya "islamçılıq" termini oynamışdır. Təsadüfi deyildir ki, İngiltərənin keçmiş Baş naziri M. Tetçer islamın siyasi aktivliyini "yeni bolşevizm" olaraq səciyyələndirmişdi[2].

1. Terminin mənşəyi, meydanaçıxma tarixi

İlk dəfə nə vaxt və kim tərəfindən işlədilməsi dəqiq şəkildə məlum olmasa da[3], "siyasi islam" termini ilə nəzərdə tutulan məzmun konkretdir. Qərb və rus islamşünaslığında "siyasi islam" anlayışına kəsb etdirilən semantik yük, demək olar ki, eynidir, islama ənənəvi baxışı rədd edən məzmuna sahibdir. Müasir akademik və publisistik nəşrlərin böyük əksəriyyətində belə bir nöqteyi-nəzər qabarıq şəkildə diqqətə çatdırılır ki, islam siyasətdən ayrı dindir, ona siyasi məzmun kəsb etdirmək yolverilməzdir; əks halda, bu dinin siyasiləşdirilməsidir, yəni "siyasi islam"ın özüdür. Müsəlman müəlliflərin bu termini qəbul edən hissəsi isə onunla siyasi müsəlman fəallığını nəzərdə tutur, siyasi həyatda aktiv iştirak edən hərəkat və qrupları göstərirlər.

Hər bir halda, belə bir adlandırmanın ilk dəfə olaraq elmi-akademik araşdırmalarda deyil, siyasi arenada, kütləvi informasiya vasitələrində meydana çıxması faktı nəzərdən qaçırılmamalıdır. Müəyyən siyasi dairələr islamla əlaqəli saxta terminlərin ümumişləklik qazanmasında maraqlıdır və ideoloji məqsədlərə xidmət edən media maşını bu işdə başlıca rol oynayır[4].

2. Terminin işlədilməsində maraqlı olan tərəflər

İdeoloji-siyasi məzmun ifadə edən, obyektiv-elmi yanaşmanın təsdiqləmədiyi, əsasən media vasitəsilə "legitimlik" kəsb etdirilən süni anlayış adlandıra

[2] Margaret Thatcher. Islamism is the new bolshevism // The Guardian, 13.02. 2002. https://www.theguardian.com/world/2002/feb/12/afghanistan.politics

[3] Misirli mütəfəkkir M Əmarəyə görə, bu ifadəni ilk dəfə Məhəmməd Rəşid Rza işlətmişdir. "Mütaliəm çərçivəsində deməyim mümkündür ki, ilk dəfə "siyasi islam" terminindən Şeyx Məhəmməd Rəşid Rza istifadə etmişdir. Amma o bu terminə islam hökumətlərini ifadə etmək üçün müraciət etmişdi" Bax: محمد عمارة. الإسلام السياسي و التعددية السياسية من منظور إسلامي. مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2003، ص 5. Bu ifadənin ilk dəfə nasist lider A. Hitler tərəfindən Fələstinin o dövrkü müftisi Şeyx Əmin Hüseyni ilə görüş vaxtı səsləndirdiyini iddia edən müəlliflər də (Ətiyyə Veyşi və s.) vardır. Bax: عطية فتحي الويشي. حوار الحضارات: إشكالية التصادم و آفاق الحوار. الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، 2001، ص 210. Bununla yanaşı, belə bir nöqteyi-nəzər daha geniş yayılıb ki, "siyasi islam" termini 1992-ci ildə fransız professor Oliver Royun "Siyasi islamın süqutu" adlı kitabı nəşr olunduqdan sonra beynəlxalq müstəvidə işlədilməyə başlanmışdır.

[4] Elvüsal Məmmədov. Siyasi-ideoloji yanaşma kimi bir daha "islam fundamentalizmi" haqqında // "Elmi araşdırmalar", AMEA akad. Z.M. Bünyadov ad. Şərqşünaslıq institutu, Bakı, 2014, səh. 370.

biləcəyimiz “siyasi islam” termininin geniş vüsət almağında daxili və xarici subyektlər çox maraqlıdırlar. Buraya: a) islam siyasi fikrini, siyasi müsəlman hərəkatlarını müəyyən məqsədlər üçün tədqiq edən bir sıra islamşünaslar; b) Qərbdə və Rusiyada islamla əlaqədar yaradılmış təsəvvürləri, təsis edilmiş terminoloji korpusu obyektiv-elmi “məhsul” olaraq mənimsəmiş yerli dünyəvi-liberal ziyalılar və islamşünaslıq mütəxəssisləri.

3. Hansı məzmunda nəzərdən keçirilir?

Qərbli, o cümlədən Rusiyalı, həmçinin islamşünaslıqda dünyəvi konsepsiyalardan müsəlman (ərəb, türk, azərbaycanlı...) müəlliflərin tədqiqatlarında “siyasi islam” dedikdə “mədəni islam”ın antipodu (İ.R. Nasırov)[5], “hakimiyyəti ələ keçirməyi, hakimiyyət quruluşu və sosial həyatı bütövlükdə şəriətə təhkim etməyi qarşısına məqsəd qoyan, islam adı altında fəaliyyət göstərən müxtəlif partiya, hərəkat və qrupların fəaliyyəti” (N. Buyanov)[6], “din və siyasətin ayrı olduğunu bildirən xristianlıq nöqteyi-nəzərini qəbul etməyən islam; dəyərləri avtoritar qaydada təsis etməyə girişmiş qəsbkar praktika; qarşısına qoyduğu məqsədlərə ekstremist, hər şeydən əvvəl isə terrorçu üsullarla çatmaq istəyən dini hərəkat – islamçılıq; islam dəyərləri altında gizlənməklə siyasi məqsədlər güdən təzahür” (S.N. Gradirovski)[7], “islam dünyasında demokratiyanın təhlükəli antipodu, insan hüquqlarına hörmət etməyən totalitar ideologiya; fundamentalizm və inteqrizm;[8] “küfr” vəziyyətində olan hakimiyyətə qarşı müxalifət” (R. Landa)[9], başa düşülür, “özündə dini və dünyəvi başlanğıcları, ilahiyyat və siyasəti birləşdirən anlayış” (V. Oleynik)[10], “islam və siyasət arasında rabitə yaratma cəhdi” (S.A. Semedov)[11], “cəmiyyətin müxtəlif təbəqələri arasında islamçı ideyaların təşviqatı,

---

[5] Насыров И.Р. Политический ислам // Тезисы доклада на заседании сектора социальной философии ИФ РАН 6 ноября 2012. s.1. http://iphras.ru/uplfile/socph/docs/NASYROV_Thesis_06Nov2012.pdf

[6] A.A. Ермекбаев. Суть и понятие политического ислама в науке и истории региона // Вестник КазНУ. Серия философия. Серия культурология. Серия политология. №1 (38). 2012 s. 216. http://www.emirb.org/pdfview/issn-1563-0307-indeks-75875-25875.html

[7] С. Н. Градировский. Ислам и политика: в поисках формы // Ислам в России: взгляд из регионов. Москва, 2007, səh. 11. http://www.ino-center.ru/news/doc/islam_in_russia.pdf

[8] Р.Г. Ланда. Политический ислам: предварительные итоги. Москва, 2005, səh. 42-43.

[9] Р.Г. Ланда. Международный форум востоковедов и африканистов в СПб // Восток (Oriens), 2006. № 4. səh. 157–162.

[10] В. И. Олейник. Политический ислам в светском государстве: проблемы радикализации (на материалах западной Европы) // Диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук. Краснодар 2017, səh. 26.

[11] Семедов С.А. Политический ислам в современном мире // Диссертация д-ра филос. наук. – Москва, 2009. səh.135-136.

təbliğatı və yayılması ilə məşğul olan siyasi təcrübə" (N. Kirey və Y. Smertin)[12], islamı siyasi ideologiya olaraq qəbul edən, onu ictimai həyatın bütün sahələrinə sirayət etdirən islamçılar və şəriət vasitəsilə islam cəmiyyəti yaratmağı qarşılarına məqsəd qoyan neo-fundamentalistlərin əmələ gətirdiyi hərəkat, praktika (O. Roy)[13], "Avropanı təqib edən kabus"[14], "din və siyasəti bir-birindən ayırmayan, dini siyasiləşdirən, siyasətə teoloji məzmun kəsb etdirən qruplar" (M. Zərif)[15], islamçılıq və ya fundamentalizm (A. Məmmədov)[16] olaraq təqdim edilir.

Ümumiləşdirsək, müasir Qərb (rus) islamşünaslıq terminologiyasında "siyasi islam" Müsəlman dünyasında siyasi islam hərəkatlarının, qrupların, partiya və ayrı-ayrı subyektlərin əsasən siyasi-ictimai sahələrdə göstərdiyi fəaliyyəti "yaşıl təhlükə" və qlobal təhdid olaraq tövsif edən siyasi-ideoloji adlandırma. "Siyasi islam" ümmətin problemləri ilə maraqlanan hər bir müsəlman qrupa (camaata, hərəkat və partiyaya) verilmiş addır"[17]. Mövcud islamşünaslıq araşdırmaları və qlobal çəkisi olan media orqanlarında Müsəlman dünyasında islam adından çıxış edən, mövcud problemlərə islam nöqteyi-nəzərindən yanaşan hərəkatları, partiya və qrupları "siyasi islam"ın funksionerləri, onların fəaliyyətini də "siyasi islam" və ya "islamın siyasiləşdirilməsi" adlandırmaq bir qayda halını alıb.

Diqqəti o cəlb edir ki, Müsəlman dünyasında siyasi-sosial problemlərin həlli məqsədilə islam nöqteyi-nəzərini əsas götürən subyektlər din anlayışına yeni format kəsb etdirməkdə, öz siyasi maraqları üçün dindən sui-istifadə etməkdə ittiham olunur, anormal və ya islama yad təzahürlər olaraq göstərilirlər. "Siyasi islam" termini ilə elə nöqteyi-nəzərlərin məcmusu nəzərdə tutulur ki, bu nöqteyi-nəzərləri təqdim edənlər cəmiyyəti özlərinin islamı izah və dərketmə formaları əsasında idarə etmək fikrinə düşmüşlər"[18].

İslamı ancaq vicdan məsələsi və ya fərdi həyatı tənzimləyən ayinlərin məcmusu hesab edən dünyəvi konsepsiyanın tərəfdarları onun sosial-siyasi həyatla vəhdətdə götrülməsinə qarşı çıxır, bununla da, Quranda, Peyğəmbər təcrübəsində, uzunəsrlik müsəlman tarixi ənənəsində ifadə edilmiş islam

---

[12] Кирей Н.И., Смертин Ю.Г. Ислам в странах Азии и Африки. Политика. Экономика. Культура. – Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2007. səh.150-154.

[13] Джассер Ауда (Jasser Auda). Оливер Рой, «Провал политического ислама» - обзор книги. http://islam.com.ua/obzori/936-oliver-roy-proval-politicheskogo-islama-obzor-knigi

[14] Jack Goody. Avrupada İslam damgası / tərcümə: Şahabettin Yalçın, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2005, səh. 15.

[15] محمد ظريف. الاسلام السياسي في الوطن العربي. مكتبة الأمة، 1992، ص 5.

[16] A. Məmmədov. İslam fundamentalizmi: mahiyyəti, əsas prinsipləri və təzahür formaları. Bakı: "Nurlan", 2004, səh. 47.

[17] سليمان بن صالح الخراشي. ثقافة التلبيس (8): مصطلح الإسلام السياسي
http://www.saaid.net/Warathah/Alkharashy/m/55.htm?print_it=1

[18] فرانسوا بورجا. الاسلام السياسي: صوت الجنوب / ترجمة لورين زكري. القاهرة: دار العالم، 2001، ص 68.

anlayışını XVII-XVIII əsrlərdən etibarən Qərbdə din-siyasət münasibətlərini tənzimləyən paradiqma əsasında izah etməyə girişirlər. Siyasi islam hərəkatlarını mövcud dünyəvi sistem üçün təhlükə hesab edən, Misir Ali Dövlət Təhlükəsizliyi Məhkəməsinin keçmiş sədri M. İşmavi (1932-2013) bildirirdi ki, Allah islamın din olmağını istəmiş, amma insanlar onu siyasəyə çevirmişlər[19].

4. Müsəlman dünyasında islam hərəkatlarına baxışın formatı

Müsəlman dünyasında siyasi-sosial fəaliyyətlə məşğul olan islam hərəkatlarının funksionerləri isə fərqli düşünür, bu hərəkatların məqsəd və fəaliyyətini izah edən bəyanatlar verir, yad təsnifata qarşı çıxır, xüsusən "siyasi islam", "islamçılıq" və "fundamentalizm" kimi adlandırmaların qüsurlu məzmun daşıdığını bildirirlər. Onlara görə, Qərbdə "siyasi islam" adlandırılan təzahür obyektiv gerçəklik olub, müsəlman identikliyinin özünümüdafiə və təsdiq refleksidir, müsəlmanların elmi-iqtisadi, sosial-siyasi qüdrətini bərpa etmək məqsədi daşıyan qlobal hərəkatdır. Tunis "ən-Nəhzə" hərəkatı və partiyasının lideri Raşid əl-Qənnuşi başçılıq etdiyi islam hərəkatının məqsədini açıb göstərərkən bildirmişdi ki, "Biz islam hərəkatı dedikdə o fəaliyyət istiqamətini nəzərdə tuturuq ki, islamdan irəli gəlir və onun qarşısına qoyduğu məqsədi həyata keçirmək, real gerçəkliyi tənzimləsin deyə davamlı yenilənməsini təmin etmək istəyir. Çünki islam bütün dövrlərə və coğrafiyalara uyğundur. Bu səbəbdən islamın missiyası zaman və məkan məsələlərinin dəyişilməsi ilə yenilənir... Və islam hərəkatlarının məqsədi, strategiyası, fəaliyyət vasitələri yerdən-yerə, dövrdən-dövrə dəyişilir"[20].

Siyasi islam hərəkatlarına mənsub mütəfəkkir və müəlliflərin əsərlərində siyasi islam hərəkatları dedikdə həyata hərtərəfli münasibət bəsləməklə islam fəaliyyəti ilə məşğul olan, islam təlimləri ilə harmoniyada olmağı üçün insan həyatının yenidən formalaşdırılmasına cəhd göstərən, müsəlman xalqlarının hərtərəfli dirçəlişi istiqamətində addımlar atan, sosial-siyasi və mədəni həyatın problemlərini islam prinsiplərinə uyğun şəkildə həll etməyi qarşısına məqsəd qoyan hərəkatlar nəzərdə tutulur[21].

Qərb islamşünaslığında "islam fenomeni", yaxud "islamçılıq" adlandırılan siyasi-ictimai və mədəni fəaliyyət müsəlman (Qərbdə – islamçı) müəlliflərin əsərlərində a) dini reformizm (XIX əsrin ikinci yarısı – əsasən C. Əfqani, M. Əbduh və R Rza ilə təmsil olunur); b) ümməti dirçəltmək, fəliyyət metodologiyası təqdim etmək üçün praktik sistemli islam fəaliyyəti (XX əsrin əvvəli –

[19] محمد سعيد العشماوي. الإسلام السياسي. مكتبة مدبولي الصغير، 1996، ص 17.

[20] راشد الغنوشي. الحركة الإسلامية ومسألة التغيير. لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، 2000، ص 11.

[21] عبدالله أبو عزة. نحو حركة اسلامية علنية و سلمية / الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية (أوراق في النقد الذاتي) / تقديم: عبدالله النفيسي، الكويت، 1989، ص179.

"Müsəlman Qardaşlar" hərəkatı ilə əsası qoyulub); c) Müsəlman dünyasında dünvəvi rejimlərlə toqquşma, zorakılıq, radikalizm mərhələləri ilə təmsil olunan nəhəng və mürəkkəb proses olaraq nəzərdən keçirilir[22]. Bu əsərlərdə göstərilir ki, sistemli təşkilat yaratmaq, islamı həyatın bütün sahələrini özündə ehtiva edən universal sistem hesab etmək və siyasi fəaliyyətə üstünlük vermək siyasi islam hərəkatlarının başlıca səciyyəvi xüsusiyyətlərini əmələ gətirir[23].

"Siyasi islam" terminin ideoloji-siyasi maraqlara xidmət etməsini həm də o fakt sübut edir ki, akademik-elmi yanaşmadan xali bir sıra islamşünaslıq əsərlərində ciddi arqument bazası təqdim edilmədən islamın siyasi fəaliyyətdən uzaq vicdan məsələsi olmağı iddiası səsləndirilir, "müsəlman" və "islamçı", "islam" və "islamçılıq" təsnifatı əsasında problemə münasibət bildirilir. Qeyd olunur ki, hər hansı islam hərəkatına qoşulmayan, islama ancaq bir din olaraq iman gətirən şəxs müsəlmandır[24]. Sosial-siyasi və ideoloji aktivliyi olan, dəyişdirmə islahatçılıq ideyalarından çıxış və bu işdə "islam həlli"ni rəhbər seçən fərdlər, qrup və partiyalar isə islamçıdır. Mühüm olaraq qeyd edək ki, bu əsərlərin müsəlman obrazı Quran və Sünnənin müsəlman anlayışından fərqlənir. Quran və Sünnədə müsəlman həm də siyasi-sosial vəzifələrlə yüklənmiş şəxsdir. Amma Qərbdə Kilsə xristianlığının siyasət təcrübəsinə əks-reaksiya olaraq meydana çıxmış dünyəvilik konsepsiyası əsasında islama münasibət bildirən müəlliflərə görə, islamçı islamın təkcə din olmadığına iman gətirən, onu dövlət qurumlarını formalaşdırmağa qabil siyasi, ictimai, hüquqi və iqtisadi sistem olaraq nəzərdən keçirən, beləliklə, islamı siyasi ideologiya halına gətirən şəxsdir. Ənənəvi müsəlman obrazı daxilində yeni tipin təsis edilməsini qəbul etməyən müəlliflər göstərirlər ki, "islamçı" terminin müasir istifadəsi Qərbin yaradıcılıq məhsuludur. O, öz inancını ictimai həyata inteqrasiya etdirmək istəyən müsəlmanı ifadə etmək üçün istifadə olunur[25].

Yuxarıda deyilənlərdən məlum olur ki, islamı ancaq ibadət institutu kimi deyil, həm də siyasi, iqtisadi, ictimai və hüquqi sistem olaraq nəzərdən keçirən fərd və qrupların, hərəkat və partiyaların fəaliyyətini tövsif etmək üçün XX əsrin sonlarından etibarən qərbli və rus işlamşünasların, eləcə də onların konseptual nöqteyi-nəzərlərini davam etdirən bir sıra liberal müsəlman müəlliflərin islamşünaslıq tədqiqatlarında, ideoloji informasiya-media leksikonunda, media orqanlarında "siyasi islam" termininin işlədilməsi intensivlik kəsb etmişdir. Bu tədqiqatlarda əksər

---

22 توفيق الواعي. كبرى الجماعات الإسلامية الإصلاحية في العالم المعاصر جماعات حركات أحزاب. المنصورة، 2006، ص 13-19.

23 Ətraflı məlumat üçün bax: طارق البشري. الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر / الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية (أوراق في النقد الذاتي) / تقديم: عبدالله النفيسي، الكويت، 1989، ص167.

24 Yenə orada.

25 David Briggs. Is It Time to Reconsider the Term Islamist? // http://www.huffingtonpost.com/?icid=hjx004

hallarda islam hərəkatları “fundamentalist” hərəkatlar adlandırılır, sonuncunun ehtiva etdiyi semantik məzmun süni şəkildə islam fəaliyyətinə şamil edilir[26].

4.1. İslam hərəkatlarının meydanaçıxma səbəbləri

Yeri gəlmişkən, deyək ki, Müsəlman dünyasında sosial-siyasi və mədəni fəallığın, yəni İslam hərəkatlarının meydana çıxma səbəbləri haqqında mütəxəssislər arasında ortaq fikir yoxdur. Ümumi yanaşma bundan ibarətdir ki, XIX əsrin sonu və XX əsrin əvvəllərindən etibarən müstəmləkəçi imperializmə və mövcud rejimlərin yürütdüyü dünyəviləşmə, qərbəsaslı müasirləşmə və təzyiq-təqib siyasətinə qarşı əks-reaksiya və həll variantlarının axtarılması Müsəlman dünyasında ayrı-ayrı şəxslərin, daha sonra qrupların və nəhayət, partiyaların meydana çıxmasına səbəb olmuşdur.

C. Əfqani, M. Əbduh və R. Rza ilə təmsil edilən dini islahatçılığın, xüsusən Misir “Müsəlman Qardaşlar”ı hərəkatı və digər ərəb ölkələrindəki qollarının ümumi təhlili belə deməyə imkan verir ki, xüsusən ərəb ölkələrində islamın siyasi rolunun artması əgər başlanğıcda müstəmləkəçilik və imperializmin yaratdığı problemlərlə əlaqəli idisə, XX əsrin ortalarından etibarən vəziyyət dəyişmişdir: mövcud millətçi və ya liberal diktatura rejimlərinin yürütdüyü dünyəviləşmə və təqib siyasəti müsəlman identikliyinin sosial-siyasi və mədəni həyatda özünütəsdiqləmə və özünümüdafiə zərurətini meydana gətirmişdi. Və ya belə demək mümkündür ki, müsəlman fərdin (hərəkatların) siyasi-sosial aktivliyi imperializm və dünyəviləşmənin doğurduğu problemlərin yaratdığı özünümüdafiə və özünütəsdiq halıdır. “Siyasi islam” anlayışı islamın ancaq ibadət təsisatı olaraq izahını verən, onun siyasi-inzibati və sosial sistem olmağını inkar edən təcridetmə tendensiyaların yekununa cavab olaraq meydana çıxmışdır”[27].

Fərqli fikirlərə baxmayaraq, mütəxəssislər məlum fəallığın yaranmasında xarici və daxili amillərin rolundan haqlı olaraq söz açırlar. Lakin əksər islamşünaslıq əsərlərində xarici amillərin rolu şişirdilir, siyasi-ictimai aktivlik və mübarizənin motivəedici qüvvəsi islamdan kənarda axtarılır. Məsələn, rusiyalı tədqiqatçı R.Q. Landa məlum fəallığı “fundamentalizm” adlandırır, onun erkən mərhələsini panislamizmlə eyniləşdirərək ancaq xarici amillərin rolundan söz açır. Müəllifə görə, Avropa dövlətlərinin müstəmləkə ekspansiyası ilə mübarizədə bütün müsəlmanların səylərini birləşdirmək, Qərbin mədəni-ideoloji qəsbkarlığı

---

[26] Ətraflı məlumat üçün bax: Elvüsal Məmmədov. Siyasi-ideoloji yanaşma kimi bir daha “islam fundamentalizmi” haqqında // “Elmi araşdırmalar”, AMEA akad. Z.M. Bünyadov ad. Şərqşünaslıq institutu, Bakı, 2014, səh. 367-375.

[27] سليمان بن صالح الخراشي. ثقافة التلبيس (8): مصطلح الإسلام السياسي
http://www.saaid.net/Warathah/Alkharashy/m/55.htm?print_it=1

ilə mübarizə aparmaq panislamizmin yaranmasına səbəb olmuşdur[28]. Siyasi müsəlman fəallığının ekstremist məzmun kəsb etməsinin kökündə Qərbin hərbi-siyasi, iqtisadi və texnoloji qəsbkarlığı, qərbli müttəfiqlərinin, eləcə də bəzi ərəb ölkələrindəki avtoritar rejimlərin köməyi ilə ABŞ-ın İraq və Əfqanıstana soxulması faktlarının gizləndiyini deyən müəlliflər də (İ. Nasırov) vardır[29].

Bəzi mütəxəssislər (Ə. Xalid, B. Babacanov və s.) iddia edirlər ki, tarixən Müsəlman dünyasında din və siyasət və ya din alimləri və hakim təbəqə bir-birindən ayrı olmuşdur[30]. Odur ki islam hərəkatlarını sırf xarici amillərin meydana gətirdiyi fenomen olaraq qəbul etmək lazımdır. Amerikalı müəllif Ə. Xalidə görə, məhz müasirliyin (modernizm deyil!): yeni ideyaların, təsnifatların, texnologiyaların, kommunikasiya vasitələrinin, müasir dövlət quruluşunun, dünyaya yeni baxışın təsiri ilə müasir müsəlman məfkurəsi meydana çıxmışdır[31]. İslam oyanışı və siyasi-ictimai müsəlman fəallığını xarici amillərin məhsulu hesab edən bu nöqteyi-nəzərin tərəfdarları öz iddialarını isbatlamaq üçün onu da qeyd edirlər ki, dünyəvi təhsili olan müsəlmanlar islamçılıq ideologiyasına daha çox meyl göstərirlər. Yəni, islam dünyasında siyasi elita qərbliləşmə yolunu tutduqdan sonra müsəlman siyasi şüuru formalaşmağa başlamışdır[32].

Ancaq daxili amillərin rolunu vurğulayan, müsəlmanların siyasi fəaliyyətinin səbəbini islamın özündə, onun təlimlərində axtaran essensial nöqteyi-nəzərə gəlincə, onun tərəfdarları müsəlman cəmiyyətlərinin digər cəmiyyətlərlə münasibəti zəminində meydana çıxmış sosial-siyasi konyukturanı, eləcə də qlobal geo-politik prosesləri sərf-nəzər edirlər. İslamın dünyaca məşhur tənqidçiləri S. Hantinqton (1927-2008), B. Luis (1916), D. Payps (1949), eləcə də islam siyasi fəallığının bəzi təmsilçiləri bu cür düşünürlər. Məsələn, Qüdsdəki Yəhudu universitetinin professoru Moşe Şaron verdiyi müsahibələrin birində qeyd etmişdi ki, islam başlanğıcdan fundamentalist təlimdir, fundamentalizm Quranda və müqəddəs mətnlərdə mövcuddur[33].

---

[28] Р.Г. Ланда. Политический ислам: предварительные итоги. Москва, 2005, səh. 54.

[29] Насыров И.Р. Политический ислам // Тезисы доклада на заседании сектора социальной философии ИФ РАН 6 ноября 2012. s.1. http://iphras.ru/uplfile/socph/docs/NASYROV_Thesis_06Nov2012.pdf

[30] Бахтияр Бабаджанов. Постсоветский ваххабизм занял свою нишу в геополитическом противостоянии // ИА REGNUM, 17 февраля 2014 года. URL:http://www.regnum.ru/news/polit/1626149.html; С.Н. Абашин. Рецензия на книгу: Adeeb Khalid. Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia. University of California Press, 2007. 241 pp. // «Pax Islamica. Мир ислама», 2009, № 2 (3), səh. 222. http://docs.google.com/viewerng/viewer?url=http://miscfiles.ru/pdf/pax/03-2009/17-abashin.pdf&hl=en

[31] Yenə orada.

[32] Алексеев И. Л. Собирание расколотой уммы: фундаментализм как реинтерпретация исламской истории // Ab Imperio, Казань: Центр Исследований Национализма и Империи, 2004, №3, səh. 505.

[33] Müsahibənin tam mətni üçün bax: http://www.newswe.com/index.php?go=Pages&in=view&id=2808. Moşe Şaron fundamentalizm dedikdə öz ifadəsi ilə islamçılıq və ya "siyasi islam"ı nəzərdə tutur.

Fikrimizcə, Müsəlman dünyasında islahatçılıq təşəbbüsləri ilə başlanan siyasi-ictimai və mədəni oyanışın meydana çıxması həm islamın təbiətindən doğan tələbat, həm də kənar amillərin yaratdığı real zərurət hesab edilməlidir. Abbasilər və Səlcuqilərdən sonra Müsəlman dünyasında islam bayrağını daşıyan, Şəriət hökmlərinin böyük bir coğrafiyada müsəlman xalqların siyasi-ictimai, mədəni-elmi həyatlarını tənzimləyən qanunvericilik və icraedicilik mənbəyi kimi davamlılığını təmin edən, siyasi-ictimai müstəvidə islamın dövlət qurumu funksiyasını icra edən Osmanlı dövlətinin gec-tez süquqt edəcəyinin XIX əsrin son onilliklərində müsəlman ziyalılar tərəfindən tam aydınlığı ilə dərk edilməsi və nəhayət, 1924-cü ildə Xilafət təsisatının ləğv edilməsi o vaxtadək siyasi sahədə boşluq hiss etməmiş müsəlman ziyalılarını hərəkətə keçirmişdi. İslamın yaranmasından təxminən 13 əsr sonra ilk dəfə olaraq müsəlmanların səriət qaydaları ilə idarə edilən, müsəlmanlar xalqlarını özündə birləşdirən qlobal dövlət qurumundan məhrum olmaları Müsəlman coğrafiyasında narahatlıq və siyasi boşluq doğurmuş, odur ki ziyalı və şəriət təəssübkeşi olan aktiv müsəlmanların bu sahədəki boşluğu doldurmaq üçün hərəkətə keçmələri dövrün qaçılmaz tələbi halına gəlmişdi. Həmçinin XIX əsr Müsəlman dünyasının qlobal miqyasda Qərb qarşısında müdafiə mövqeyinə keçdiyi dövrdür. Vaxtı ilə Osmanlı dövlətinin əyalətləri olmuş Əlcəzair və Misirin XIX əsrdə xilafət təsisatının tərkibindən ayrılması bu ölkələrdə Avropa müstəmləkəçiliyinə qarşı sistemli mübarizə mexanizminin işlənib hazırlanması zərurətini ortaya çıxarmışdı. Bununla yanaşı, həm xilafət qurumunun ləğvi, həm də yenicə yaranmış ərəb-müsəlman dövlətlərindəki hakim rejimlərin yürütdüyü dünyəviləşdirmə siyasəti müsəlman ziyalı sinfini aktiv siyasi-ictimai mübarizəyə sövq edirdi. Bir sözlə, Osmanlı xilafətinin ləğv edilməsindən sonra, indiki dövrdə “siyasi islam” termini ilə ifadə edilən siyasi fəaliyyətin meydana çıxmağı təbii idi. Bu, heç də dini siyasiləşdirmək və ya birincini ikinciyə alət etmək olaraq qəbul edilməməlidir. Bu, on dörd əsr islam dövlət mexanizmi ilə idarə edilən müsəlman fərdin bu dövlət təsisatı aradan qaldırıldıqdan sonra yaranmış boşluğu doldurmaq fəaliyyətinin adıdır. Nə qədər ki Osmanlı dövləti mövcud olub xilafət institutunu təmsil edirdi, müsəlman ziyalılar və fəallar arasında “şəriət dövləti qurmaq; sosial-siyasi həyatda bir müsəlman olaraq təmsil olunmaq” problemi aktual deyildi. Bu səbəbdən XIX əsrdən etibarən baş verən hadisələr “siyasi islam” adlandırılan fenomenin meydana çıxmasına təkan versə də, islamda siyasi fəaliyyətin başlanğıc qüvvəsi hesab edilə bilməz. Çünki islamın Qurani-Kərim modeli və onun Peyğəmbərin dövründən başlayaraq yaşadığımız əsrədək davam edən on dörd əsrlik tarixi prosesdəki təzahür forması belə deməyə əsas verir ki, bu din ibadət ocaqları ilə məhdudlaşan vicdan məsələsi olmaqdan çox sosial-siyasi həyata istiqamət verən sistem kimi özünü təsdiqləmişdi.

Bir mühüm fakt da diqqətdən qaçırılmamalıdır ki, Müsəlman dünyasında XIX əsrin sonlarında etibarən Qərbin dünyəvi dövlət modelini mənimsəmiş rejimlərin yürütdüyü dünyəviləşdirmə siyasəti, yəni Qərb modernizminin ənənəvi

müsəlman kimliyini təhdid etməsi Müsəlman dünyasında özünümüdafiə və qoruma refleksinin daha sistemli şəkildə meydana çıxmasına səbəb olmuşdu. Çünki B. Luisin dediyi kimi, “İslam tarix boyu Şərq və Qərbdən gələn bir çox təhlükə ilə üzbəüz qalsa da, heç birindən təsirlənməmiş, axırda onlara qələbə çalmışdır... Amma sonralar islam çox möhkəm və təhlükəli iki qapaz yemişdir... Bu qapazlar kökləri qədimə gedib çıxan İslam mədəniyyətini tam yıxa bilməsə də, ... (müsəlmanların) öz dinlərinə olan inamını sarsıtmış, onları yeni-yeni cərəyanlara üz tutmağa sövq etmişdi... Birinci qapaz monqol istilası, ikincisi isə modern Qərbin təsiridir”[34].

Deməli, indiki dövrdə “siyasi islam” adlandırılan sosial-siyasi fəallıq islamın dünyaya baxışını ifadə edir, kənar amillərin təsiri ilə meydana çıxan fenomen kimi özünü göstərir.

5. Müsəlman dünyasında “siyasi islam” termininə münasibət

Mövzu ilə əlaqəli digər mühüm məsələ bundan ibarətdir ki, “siyasi islam” termininə Müsəlman dünyasında birmənalı münasibət bəslənilmir. Bu termini təsdiqləyən və inkar edən iki əks cəbhə mövcuddur. Qərb islamşünaslığının konseptual nöqteyi-nəzər və terminoloji bazasını olduğu kimi mənimsəmiş yerli islamşünas mütəxəssislər, liberal müsəlman ziyalıları, həmçinin çox az sayda mühafizəkar müsəlman müəlliflər terminin işlədilməsini məqbul sayırlar. Bu cəbhənin əksər təmsilçiləri “siyasi islam” terminini Qərb islamşünaslığının yüklədiyi məzmunla birlikdə nəzərdən keçirirlər. Adlandırmanı fərqli məna yükü kəsb etdirməklə olduğu kimi qəbul edənlərin sayı isə çox azdır. Buraya bir neçə modernist müəllif (M. Mahmud və s.) və islam hərəkatlarının bir-iki təmsilçisi (R. əl-Qənnuşi, V. əl-Qətəti) daxildir. Eklektik modernizmin görkəmli nümayəndəsi misirli Mustafa Mahmuda (1921-2009) görə, “siyasi islam” fərdi tərbiyə-islah işi ilə kifayətlənməyib, sosial-mədəni islahatlara müraciət edən, dünyanı dəyişdirmək və öz dəyərləri ilə ona istiqamət vermək istəyən, həyatda özünə pay tələb edən, çevrilişlərə yox deyən, hakim sinfə təsir göstərəcək islam ictimai rəyini formalaşdırmağı qarşısına məqsəd qoyan islamdır[35].

Başqa müəllif Vəlid əl-Qətəti (1967) göstərir ki, “siyasi islam” insanları yaxşılığa çağırmağa, əcnəbilərin işğalı, daxili despotizm, iqtisadi istismar və monopoliya, sosial ədalətsizlik və korrupsiya, dini radikalizm, fikir diktaturası, partiya təəssübkeşliyi ilə təmsil olunan pislikdən çəkindirməyə sövq edən islamdır[36].

---

[34] برنارد لويس. الغرب و الشرق الأوسط / ترجمة: نبيل صبحي. القاهرة: كتاب المختار، 1986، ص 32–33.

[35] مصطفى محمود. الإسلام السياسي و المعركة القادمة. القاهرة، بدون تاريخ الطباعة، ص 17، 32.

[36] وليد القططي. هل يوجد اسلام سياسي و اسلام غير اسلامي؟ // موقع/ دنيا الوطن، 2016 (06): https://www.alwatanvoice.com/arabic/news/2016/06/17/935420.html

Müsəlman dünyasında siyasi-sosial və mədəni aktivliyin – islam hərəkatlarının funksionerləri (H. əl-Bənna, S. Bəyanuni, C. İdris, S. əl-Əbədli və b.) və mühafizəkar müsəlman ziyalı-mütəfəkkirləri (Y. əl-Qərdavi, M. Əmarə, Ə. Bulac, H. Karaman, H. Camal...) isə “siyasi islam” terminini, onun ideoloji-siyasi məzmununu inkar edən tərəfi əmələ gətirirlər.

İnkarçı mövqe nümayiş etdirən bu nöqteyi-nəzərin tərəfdarlarına görə, “siyasi islam” termininin təsis edilməsi “yad anlayışlarla islamın dağıdılması”na cəhddir (Z. Əbdüləziz)[37], “islam və Qərbin terminlər savaşı”dır (M. Əmarə)[38], “müsəlman cəmiyyətləri daxilində iki tərəfi: müsəlman islamçılar və dünyəvi müsəlmanları, “bizimkilər” və “başqaları”nı üz-üzə qoymaqdır (T. Atayev)[39], “yağlı yağ” qəbilindən tavtologiya”dır (H. Camal)[40], “şəriətin siyasi fəaliyyətlə əlaqəli məqsədlərini təhrif etmək”dir (S. əl-Əbədli)[41].

“Siyasi islam” terminini “özgələr”in adlandırması” kimi xarakterizə edərək tənqid edən türkiyəli müəllif Əli Bulac onu da bildirir ki, bu termini roblemi öyrənmək, kimlərin və nəyin nəzərdə tutulduğunu müəyyənləşdirmək üçün müvəqqəti olaraq istifadə etmək mümkündür[42].

Müsəlman dünyasında hesab edirlər ki, hal-hazırda islamı dünyəviləşdirmək istiqamətində yeni mexanizmlər işlənib hazırlanır. Narahatlıqla vurğulanır ki, “siyasi islam” və ya “dinin siyasiləşdirilməsi” anlayışlarını gündəmə gətirib legitimləşdirmək dünyəviləşdirmə istiqamətində atılan addımlardan biridir. Məsələn, M. Əmarə göstərir ki, islamın dövlət, siyasət və cəmiyyət, o cümlədən sosial münasibətlər məsələlərində qanunvericilik və icraedicilik bazasına malik olmadığını iddia etmək yeni dünyəviləşdirmə üsuludur. Bu iddiaya görə islam da xristianlıq kimi dünyəvi dindir: tanrının da , kralın da öz əlahiddə sahəsi var[43]. Həmçinin Əmarəyə görə, “siyasi islam” termininde “islamı siyasətdə ixtisara salmaq şübhəsi” gizlənmişdir[44].

“Misir “Müsəlman Qardaşlar” hərəkatının qurucusu H. əl-Bənna (1906-1949) islamın siyasətdən ayrı olmadığını bildirmiş, bunun əksini iddia edən nöqteyi-

---

37 زينب عبدالعزيز. هدم الاسلام بالمصطلحات المستوردة: الحداثة و الاصولية. دمشق: دار الكتاب العربي، 2004، راجع مقدمة الكتاب.

38 محمد عمارة. معركة المصطلحات بين الغرب و الاسلام. القاهرة: نهضة مصر، 2004، راجع مقدمة الكتاب.

39 Теймур Атаев. Новые игры вокруг «политического ислама» // http://ansar.ru/analytics/novye-igry-vokrug-politicheskogo-islama

40 Гейдар Джемаль. В чём смысл значения "политический ислам"? // http://poistine.org/v-chyom-smysl-znacheniya-politicheskiy-islam#.WQYBONR95XS

41 سليمان بن صالح الخراشي. ثقافة التلبيس (8): مصطلح الإسلام السياسي // http://www.saaid.net/Warathah/Alkharashy/m/55.htm?print_it=1

42 Ali Bulaç. Siyasal İslam // “Umran” aylık siyasi düşünce ve kültür dergisi, 2000, Haziran, səh. 22.

43 محمد عمارة. الشريعة الإسلامية و العلمانية الغربية. القاهرة: دار الشروق، 2011، ص 43.

44 محمد عمارة. الإسلام السياسي والتعددية السياسية من منظور إسلامي. مركز الإمارات للدراسات و البحوث الاستراتيجية، 2003، ص 6.

nəzərin Avropa mənşəli olduğunu qeyd etmişdi: "İslam və siyasət adlanan iki ayrı şey mövcud deyil. Bu, Avropada meydana gələn yeni yanaşmadır. Düşmənləriniz bu yanaşma ilə sizin islama olan ümidinizi qırmaq, sizi islam sistemindən özlərinin xarab sistemlərinə çəkmək istəyirlər"[45].

Suriya "Müsəlman Qardaşlar" hərəkatının sabiq lideri Əli Sədrəddin Bəyanuni də (1938) "siyasi islam" termini rədd edir: "Bu, ancaq etiqad institutu ilə təmsil edilən, "kralın payını krala, Tanrınınkını da Tanrıya ver" çağırışını edən xristianlıqdan fərqli olaraq, həm etiqad institutu, həm də qanunvericilik təsisatına sahib islamdan bixəbər qalmağın meydana gətirdiyi termindir. Əgər siz islamı qanunvericilik – şəriət formatından məhrum etsəniz, islam deyilən şey mövcud olmayacaqdır... İslam həyatın bütün sahələrini: siyasi, ictimai, iqtisadi... sahələrini əhatə edən dindir. "Siyasi islam", "iqtisadi islam", "ictimai islam" deyilən şey mövcud deyildir; əksinə, bir islam vardır və bu islam həyatın bütün sahələrini özündə ehtiva edir. Bu səbəbdən biz "siyasi islam" konsepsiyasını rədd edirik"[46].

Eyni mövqeni Küveytin "Sələfiyyə" hərəkatının mətbuat katibi Sacid əl-Əbədli də nümayiş etdirir. Onun sözlərinə görə, məlum termin şəriətin siyasətlə əlaqəli məqsədlərini təhrif edir, islamı kateqoriyalara ayırıb, məzmununu "parçalayır"; "siyasi islam" termini islamı daha çox ibadət institutu kimi nəzərdən keçirən məhdudlaşdırıcı nöqteyi-nəzərlərin nəticəsində yaranıb[47].

İslamın müxtəlif kateqoriyalar əsasında müəyyən terminlərin təyinedici komponenti kimi işlədilməsinə qarşı çıxanlardan biri də sudanlı mütəfəkkir, Sudan "Müsəlman Qardaşlar" hərəkatının üzvü Cəfər Şeyx İdrisdir (1931). Ş. İdris qeyd edir ki, "siyasi islam" termini "findamentalist" termini kimi Qərbdə "istehsal" edilmişdir və Qərb fikrinin iyrənc tərəflərini istehlak edənlər tərəfindən yerli tədqiqatlarda işlədilmişdir[48].

---

[45] حسن البنا. الإخوان بين السياسة و الدين: أ هو تدخل حزبي أم قيام بواجب إسلامي؟ // جريدة النذير، 1358 هـ، العدد العاشر، ص 4 (226):
http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%AE%D9%88%D8%A7%D9%86_%D8%A8%D9%8A%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D8%A9_%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86_.._%D8%A3%D9%87%D9%88_%D8%AA%D8%AF%D8%AE%D9%84_%D8%AD%D8%B2%D8%A8%D9%89_%D8%A3%D9%85_%D9%82%D9%8A%D8%A7%D9%85_%D8%A8%D9%88%D8%A7%D8%AC%D8%A8_%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%89%D8%9F

[46] S. Bəyanuni ilə müsahibənin tam mətni üçün bax: http://www.asharqalarabi.org.uk/paper/s-akhbar-a-s9.htm

[47] سليمان بن صالح الخراشي. ثقافة التلبيس (8): مصطلح الإسلام السياسي
http://www.saaid.net/Warathah/Alkharashy/m/55.htm?print_it=1

[48] جعفر شيخ إدريس. الإسلام السياسي //
http://www.jaafaridris.com/%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A/

Bir sözlə, Müsəlman dünyasında düşünürlər ki, "siyasi islam" termini "islamı həqiqi məzmunundan uzaqlaşdırmaq, onu bir bütün: etiqad və şəriət, ibadət və sosial münasibət, təbliğ və dövlət olaraq təqdim edən dürüst və səmimi müsəlmanları gözdən salmaq"[49], "yaşamaq uğrunda mübarizə aparan müsəlman cərəyanlarına xüsusi format çərçivəsində müəyyən davranışları zorla qəbul etdirmək", "müsəlmanları kökündən uzaqlaşdırmaq, onları "kodlaşdırma" yolu ilə müəyyən məqsədlərə kilidləmək", "islamı və müsəlman fərdi siyasət, hakimiyyət və dövlətlə əlaqəli sahələrin xaricində saxlamaq"[50] məqsədi daşıdığı üçün rədd edilməlidir.

6. "Siyasi islam" termininə münasibətimiz

"Siyasi islam" termininin nə üçün təsis edilməsi və nəyi ifadə etməsi, nə məqsədlə istifadə edilməsi məsələlərinə ekskursiya etdikdən sonra onunla əlaqəli tənqidi mülahizələrimizi bildirmək istəyirik. Fikrimizcə, "siyasi islam" termini:

1. həm sintaktik, həm də semantik baxımından qüsurludur;
2. islamın mahiyyət və məzmununu, Quranda göstərilmiş məqsədlərini təhrif edən, Peyğəmbər təcrübəsi və çoxəsrlik islam tarixi ilə üst-üstə düşməyən din modeli təsis etmək məqsədilə istifadə olunur;
3. məqsədyönlü kodlama olub, siyasi-ideoloji məqsədlərə xidmət edir.

Məlum məsələdir ki, terminlər bu və ya digər anlayışı konkret şəkildə ifadə edən, ekspressiv və emosional yanaşma ilə səciyyələnməyən maddi "qəlib"lər hesab olunur. ...Təbiət elmlərində terminoloji sahəyə konkretlik xas olduğu halda humanitar bilik sahələrində vəziyyət bir az fərqlidir. Əlalxüsus, siyasi-ideoloji anlayışları ifadə edən terminləri istifadədə onların yarandığı mühit və kontekst diqqətlə nəzərə alınmalıdır[51]. "Siyasi islam" termini də belə terminlərdəndir. Termin özündə tavtoloji qüsur ehtiva etdiyi üçün sintaktik baxımdan uğursuz alınıb. Çünki "siyasi" təyinedici sözü – təyini islamın universal məzmunu qarşısında artıqdır. Belə tavtoloji konstruksiyalara "sulu su", "yağlı yağ" və s. birləşmələri göstərmək olar. Yəni, Rusiyalı filosof, mütəfəkkir H. Camalın (1947-2016) təbiri ilə desək, birləşmədəki "siyasi" sözü artıq elementdir, çünki islam siyasətdən kənarda mövcud ola bilməz və... mövcud nizamla barışan heç bir

[49] يوسف القرضاوي. الدين و السياسة: تأصيل و رد شبهات. دبلن، 2007، ص 76.

[50] Semih Yücel. Siyasal islam`ın entelektüel karşılığı: Bilgi ve Hikmet örneği. İstanbul Bilgi Universitesi, 2007, səh. 93-94; Ali Bulaç. Siyasal İslam // "Umran" aylık siyasi düşünce ve kültür dergisi, 2000, Haziran, səh. 24-25.

[51] Elvüsal Məmmədov. Siyasi-ideoloji yanaşma kimi bir daha "islam fundamentalizmi" haqqında // "Elmi araşdırmalar", AMEA akad. Z.M. Bünyadov ad. Şərqşünaslıq institutu, Bakı, 2014, səh. 368.

peyğəmbər mövcud olmamışdır"[52]. Həmçinin məzmun –semantik yük cəhətindən bu birləşmə qüsurlu olub, terminoloji vahidlərə xas obyektiv məna ifadə etmir. Ən azından, ona görə ki, bu termin aidiyyəti məfhumun əhatə etdiyi məzmunu təhrif edir, mənasını olduğu kimi açıb göstərmir. Yəni, "siyasi islam" termini yeni din modelinin konturlarının cızılmasına, ənənəvi müsəlman fərdin dünyaya baxışında ciddi məzmun dəyişikliyinin aparılmasına xidmət edir. Biz bu məqamda iki mühüm məsələyə toxunmaq istəyirik. Söhbət: a) bir çox islamşünaslıq əsərlərində subyektiv və ideoloji təsnifat əsasında islamın məzmun redaktəsinin aparılması və; b) islam dünyagörüşü formasının və Quranın qeyri-ayin göstərişlərinin yenidən izah edilməsində pozitivist-dünyəvi paradiqmaların metodoloji istinad olaraq seçilməsi problemlərindən gedir.

"Siyasi islam"la əlaqəli bizə məlum olan müasir islamşünaslıq ədəbiyyatının təhlili göstərir ki, islam bir bütöv olaraq nəzərdən keçirilmir, ondakı ayin-ibadət elementləri daha çox qabardılır, dünya ilə əlaqəsini ifadə edən məzmunu təhrif olunur. Eklektik modernizmin görkəmli nümayəndəsi misirli Mustafa Mahmudun bu barədə olan fikirləri maraq doğurur. O bildirir ki, Qərbdə islama bütöv həyat tərzi kimi deyil, din olaraq baxırlar. Qərb ancaq ayin və ibadətdən, zahidlikdən ibarət islama qucaq açır, dünyanın deyil, axirətin bütövlükdə müsəlmanlara qalmasına razılıq verir. Amma dünyanı idarədə onlardan pay istəyən, yeni mədəniyyət qurmaq üçün yaşamaq hüququ tələb edən, bəşəriyyətin fərqli məqsədlər üçün texnoloji, elmi, iqtisadi tərəqqisini arzulayan islama isə ədavət bəsləyirlər[53].

Kilsə xristianlığının din və dünya təcrübəsinin təhlilindən irəli gələn nəticələr əsasında aparılan təsnif əməliyyatı Müsəlman dünyasında islamla əlaqəli mövcud olan ənənəvi format və təsəvvürlərlə əkslik təşkil edir. Müsəlman mütəxəssisləri gileylənirlər ki, Qərb islamşünaslığında təsis edilmiş kateqoriya və terminlərin meyar seçilməsi müsəlmanların islamla əlaqəli təsəvvürlərinə müdaxilədir[54].

"Siyasi islam" terminini ideoloji təsnif əməliyyatının məhsulu hesab etdiyimizdən sözügedən təsnif əməliyyatınlın nədən ibarət olmağı məsələsinə toxunmaq istəyirik.

Qərb islamşünaslığında və bu islamşünaslığın terminoloji bazasını olduğu kimi mənimsəmiş yerli tədqiqatlarda islam təsnif əməliyyatına təhkim edilir, ayrı-ayrı kateqoriyalar ("siyasi islam", "sosial islam", "mədəni islam", "klassik islam", "radikal islam" və sair) şəklində təqdim olunur. Xüsusən "siyasi və sosial islam" anlayışlarına həsr edilmiş yazılarda islam siyasi və sosial məsələlərdən təcrid

---

[52] Гейдар Джемаль. В чём смысл значения "политический ислам"? // http://poistine.org/v-chyom-smysl-znacheniya-politicheskiy-islam#.WQYBONR95XS

[53] مصطفى محمود. الإسلام السياسي و المعركة القادمة. القاهرة، بدون تاريخ الطباعة، ص 17.

[54] Ali Bulaç. Siyasal İslam // "Umran" aylık siyasi düşünce ve kültür dergisi, 2000, Haziran, səh. 24.

olunur, vicdan və etiqad, həm də ibadət qurumu kimi təqdim edilən islam dininin islamçılar tərəfindən siyasi və sosial həyata süni şəkildə inteqrasiya etdirilməsi cəhdlərindən danışılır.

Təbii ki, islamın bütöv məzmununun bu cür "parçalanması" ilə razılaşmayan müsəlman müəlliflər göstərirlər ki, sözügedən təsnifat islamın mahiyyətinə, universal təbiətinə yaddır, onu sosial-siyasi həyatdan təcrid etmək, "qəlb dini" vəziyyətinə gətirmək məqsədi daşıyan qərəzli yanaşmadır. Onları belə təsnifatın fonunda islamın bir bütün olaraq nəzərdən keçirilməməsi narahat edir: "Bu adlandırmanı rədd edirik, çünki o, islam əleyhdarlarının yürütdükləri planın tətbiqini ifadə edir. Bu plan müxtəlif adlandırmalarla islamı "parçalamaq", dar çərçivəyə sıxışdırmaq planıdır"[55]. Bu mütəxəssislər islamın təkcə iman və ibadət dini çərçivəsinə həbs edən nöqteyi-nəzərə qarşı çıxır, dinin siyasətdən ayrı olmadığını bildirirlər. Onlara görə, islam dünya nizamını tənzimləmək iddiasındadır. Həmçinin "parçalayıcı" təsnifat islamı və müsəlman fərdi siyasət, hakimiyyət, və dövlətlə əlaqəli sahələrin xaricində saxlamaq məqsədi güdür[56].

Bu baxımdan "siyasi islam" terminini subyektiv və ideoloji təsnifatın[57] məhsulu kimi çıxış edir, islamın məzmun redaktəsinə xidmət göstərir, odur ki biz onu qüsurlu hesab edirik. Çünki ondan islamı siyasətdən ayırmaq, ibadət və ayin səciyyəli institut olaraq göstərmək üçün istifadə olunur. Halbuki islam islamdır, "siyasi islam" və ya "siyasi olmayan islam" təsnifatına ehtiyac yoxdur. Müsəlmanlar erkən islam tarixindən etibarən islamın sosial, siyasi, iqtisadi, dini, təhsil və sair sahələri özündə birləşdirən bütöv sistem – həyat tərzi olmağına inanırlar. İslamın həyatla vəhdətini göstərən ən böyük arqument ondakı şəriət təsisatıdır. Məhz sosial-siyasi, elmi-mədəni, iqtisadi həyat məsələləri ilə maraqlandığı üçün üçün islamda bu məsələlərlə əlaqəli hökmlər mövcuddur. Bu hökmlər müsəlman ənənəsində şəriət adlanır. Quran ayələri və Peyğəmbər təcrübəsinin təhlili göstərir ki, islam ancaq axirət və insan vicdanını obyekt seçən dini təsisat deyildir, həm də fərdi və cəmiyyəti dəyişdirməyi əsas məqsəd bilən həyat tərzidir. Dünya və axirət məsələləri ilə məşğul olan islamın dünyaya dair təsəvvürləri daha geniş diapazonda olub, ikidünyalı mürəkkəb struktur əmələ gətirir. Bu təsəvvür islamın mahiyyətindən irəli gəlir, çünki o bir bütündür. Mömin fərdin bütün təsəvvür və davranışları islamın bütöv, universal məzmunu ilə tənzimlənir. Odur ki fərdi və ictimai həyat islamda vəhdətdə götürülür, şəxsi

---

[55] يوسف القرضاوي. الدين و السياسة: تأصيل و رد شبهات. دبلن، 2007، ص 76.

[56] Ali Bulaç. Siyasal İslam // "Umran" aylık siyasi düşünce ve kültür dergisi, 2000, Haziran, səh. 25.

[57] "Siyasi islam" termini ideoloji təsnifatın məhsulu olduğu üçün elmi-akademik tələblərə cavab vermir. Bu təsnifatı ona görə ideoloji adlandırırıq ki, xüsusən Müsəlman Şərqində geo-siyasi maraqları olan Qərbin, həmçinin müsəlman xalqların yaşadığı muxtar respublikalardan təşkil edilən Rusiyanın islamşünaslıq məktəblərində mütəxəssis və analitiklər hansı "islam"ın siyasi praqmatiklik baxımından Qərb və ya Rusiya üçün sərfəli olduğunu müzakirə obyektinə çevirmişlər.

və sosial münasibətlərin tənzimlənməsi arasında fərq qoyulmur. Məsələn, islam hər kəsi yaxşı insan olmağa, iman gətirməyə, qadağalardan çəkinib buyruqlara əməl etməyə çağırır. Müsəlman fərddən bütün bunlara həm şəxsi, həm də sosial həyatda əməl etmək tələb olunur. Hakim təbəqənin nümayəndələri də adi fərdlərdə olduğu kimi bu qadağalardan çəkinib buyruqlara əməl etməlidirlər. Kimliyindən asılı olmayaraq hər kəs davranışına görə Allah qarşısında məsuliyyət daşıyır. Bu isə din-dünya (həm də dövlət) məsələlərinin vəhdətdə götürülməsini zəruri edir.

Bununla yanaşı, peyğəmbərlik institutunun mahiyyəti, erkən islam tarixində Peyğəmbər təcrübəsi, Quran və Sünnə təlimlərinin ancaq şəxsi dini-ibadət məsələləri ilə məhdudlaşmaması, islama görə ibadət anlayışının daha geniş məna kəsb etməsi, çoxəsrlik müsəlman tarixi – bütün bunlar islamın sosial-siyasi həyatdan uzaq vicdan məsələsi olmadığını göstərir. İslamın ümumbəşəriliyini həyata keçirmək, ədalət və stabilliyi təmin etmək, həyatın müxtəlif sahələrinə aid məsələləri daha ali formatda həll etmək üçün sosial-siyasi fəaliyyət bir zərurət hesab olunur.

Gəlinən nəticə budur ki, "siyasi islam" terminində ifadə olunan məzmun islamın mövcudolma fəlsəfəsi ilə üst-üstə düşmür, qarşıya qoyulmuş məqsədlərə çatmada islama lazım olan güc və hakimiyyətin zəruriliyi faktını inkar edə bilmir.

İslamın vahid ontoloji və epistemoloji struktur (bütün) olduğunu həm də onunla əsaslandırmaq mümkündür ki, Quran və Sünnədə dünya və axirət vəhdətdə götürülür, niyyətdən asılı olaraq dünyəvi fəaliyyət ibadət kateqoriyasına daxil edilir, həyatın müxtəlif sahələrinə dair tənzimləyici dəyərlər təqdim olunur: "...islamı kateqoriyalara ayırmaq mümkün deyildir, çünki o, varlıq və həyatın özü kimi bütövdür"[58]. Bu səbəbdən islamın bir bütün olduğunu müdafiə edən nöqteyi-nəzər onun müxtəlif adlarla təsnif edilməsinə qarşı çıxır, kateqoriyalara ayırma və ya təsnif əməliyyatını "parçalayıcı (diferensial)" hesab edir: "Siyasi islam", "sosial islam" terminləri islamın həqiqi mahiyyətini, universal məzmununu olduğu kimi ifadə edə bilmir, deməli, islamı hissələrə ayırıb parçalayır, bu hissələri ayrı-ayrı mahiyyətlər olaraq təqdim edir"[59].

"Siyasi islam" anlayışını rədd edən nöqteyi-nəzərin tərəfdarları haqlı olaraq şikayətlənirlər ki, tarix boyu islamın başlıca təlim və hökmlərinin alimlər tərəfindən müxtəlif şəkillərdə izah edilməsinə, müsəlman kütlələrin bu izahlardan hər hansı birinə istinad etməsinə baxmayaraq, heç kəs bu izah variantlarının ayrı-ayrı "islamlar" meydana gətirdiyini, məsələn, "şafei islamı", "hənəfi islamı", "əşəri islamı", "sələfi islamı" yaratdığını iddia etməmişdir[60].

---

[58] Ali Bulaç. Kitabi İslam-Ümmi İslam ya da Ümmet`in Kitaba dönüşü // Bilgi ve Hikmet, 1995, (10) səh. 7.

[59] Ali Bulaç. Siyasal İslam // "Umran" aylık siyasi düşünce ve kültür dergisi, 2000, Haziran, səh. 23.

[60] Hayrettin Karaman. Siyasi islam və islamcılık // Yeni Şafak, 27 Nisan, 2017. http://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/siyasi-islam-ve-islamcilik-2037561

7. İslam nöqteyi-nəzərinə görə din-siyasət problemi

Yuxarıdakı fikrin təsdiqi olaraq qeyd edirik ki, islamı əmələ gətirən komponentlərdən: ibadətdən, müamilatdan (sosial münasibətlər), fiqhdən, əxlaqdan çıxış etməklə “ibadət islamı”, “əxlaq islamı”, “fiqh islamı” və digər adlandırmaların təsis edilməsi faktına müsəlman tarixində rast gəlinmir. Çünki həm şəriətin əsas mənbələrində, həm Peyğəmbər təcrübəsində, həm də çoxəsrlik müsəlman tarixində islam ənənəvi olaraq vahid, bölünməz, həyatın bütün sahələrini özündə birləşdirən təsisat kimi nəzərdən keçirilmişdir. Siyasət, siyasi həyat, dövlət məsələləri də islamın tərkib elementi kimi öyrənilmiş, diferensial təsnifata məruz qoyulmamışdır. Odur ki islamda siyasətlə əlaqəli göstəriş və dəyərlər vardır. Türkiyəli ilahiyyatçı-alim Hayrettin Karamanın (1934) ifadəsi ilə desək, islamı bir nəzəriyyə və inanc təsisatı olaraq siyasətdən ayırmaq mümkün deyildir[61]. Şəriət müsəlmana siyasi vəzifələr yüklədiyi üçün bəzi fərdlər və ya qruplar siyasi həyatın islam dəyərləri əsasında tənzimlənməsinə çağırış etmiş, bu məqsədlə təşkilatlanmışlar. Bu fərd və qrupların statusunu müəyyən edərkən, “siyasi müsəlman”, “islamçı” ifadələrinin seçilməsi doğru olmadığı kimi, onların dinini “siyasi islam” olaraq tövsif etmək səhv olardı[62].

İslamı dünyəvilik konsepsiyası əsasında kateqoriyalara ayırmaq özü ilə Müsəlman dünyası üçün yeni sayılan problemlər gətirmişdir. Söhbət islamı bir bütün olaraq başa düşmək və tətbiq etmək problemindən gedir. Bu baxımdan “siyasi islam” termini zehinlərə siyasi-sosial həyatın islamdan ayrı olduğunu təlqin edir, şüurları islamın yeni formatına – ancaq vicdan və etiqad təsisatı olmağına hazırlayır. İslamı bir bütün olaraq nəzərdən keçirən müəlliflər haqlı olaraq problemi bu cür qoyurlar: əgər siyasi hərəkat və qrupların, fərd və partiyaların (“Müsəlman Qardaşlar”, “Camaati-islamiyyə”, “ən-Nəhzə” hərəkatları, “Hizbullah”, HƏMAS və s.) dini “siyasi islam”la təmsil edilirsə, onda digər müsəlmanların dininin adı nədir? Siyasi olmayan islammı? Əgər belədirsə, siyasi olmayan islamı necə izah etmək mümkündür? Siyasi həyatla əlaqəli hökm və dəyərlərin, göstərişlərin tapılmadığı islamdırmı bu? Ümumiyyətlə, tarixən belə bir islam anlayışı mövcud olmuşdurmu?![63]

Əgər “siyasi islam” və ya islamçılıq müsəlman fərdin siyasi fəallığını, siyasət sahəsinə daxil olmağını ifadə edirsə, onda biz aşağıdakı dilemma ilə qarşı-qarşıya qalırıq:

a. Peyğəmbər yaşadığı dövrün sosial-siyasi, dini-mədəni mənzərəsini dəyişdirmək istiqamətində əməli addımlar atdığı üçün islamçıdır, deməli, müsəlmanla

---

[61] Yenə orada.
[62] Yenə orada.
[63] Yenə orada.

islamçının arasında heç bir fərq yoxdur; bu səbəbdən sonradan təsis edilmiş "islamçı" terminindən "müsəlman" sözünün xeyrinə əl çəkmək lazımdır;

b. İslamçılıq vicdan və etiqad dini olan islamı sosial-siyasi fəaliyyətlə məşğul olan ideologiyaya çevirmişdir, deməli, islama zidd anlayışdır. Bu səbəbdən müsəlman fərdin siyasi-sosial aktivlik göstərməsi yolverilməzdir. Əgər belədirsə, onda biz sosial-siyasi islahatçılıq proqramına sahib Peyğəmbər təcrübəsini və ya Peyğəmbərin islam anlayışını inkar etməli, yaxud müstəsna təzahür adlandırmalıyıq.

Hər bir halda, danılmaz tarixi təcrübəni inkar etmək mümkün deyildir. Məhz bu təcrübə Quran nəzəriyyəsinin, təlim və hökmlərini real siyasi-sosial, dini-mədəni həyatda öz əksini tapmasıdır. Çoxəsrlik müsəlman tarixi bu təcrübəni özül seçmiş, onun əsasları üzərində yüksəlmişdir. Peyğəmbərlik institutu, sosial-siyasi həyatla əlaqəli islahatçılıq və dəyişdirmə mexanizminin aksioloji-əqidəvi bazası ("əmr bil-məruf və nəhy anil-munkər" təsisatı və s.), erkən müsəlman tarixindən başlayaraq islamın mövcud quruluşu tənzimləmə təcrübəsi və sair faktlar islamın bir bütün və ya mürəkkəb sistem olaraq nəzərdən keçirilməsini zəruri edir. Əgər dinlər və ya peyğəmbərlərin mövcud vəziyyəti dəyişdirmək üçün göndərildiyini təsdiqləyiriksə, onda onların siyasi-ictimai, dini-mədəni konyuktura ilə razılaşmamağı faktını da qəbul etməliyik. Yəni, mövcud nizamla barışan, mübarizə aparmayan peyğəmbərlik faktına dini-tarixi mənbələrdə rast gəlinmir. "Peyğəmbərlik ənənəsi təkcə siyasəti ifadə etmir, o həm də inqilabi siyasətlə təmsil olunur. ...İslam son vəhy dini olaraq mövcud dünya nizamı və əsasları ilə üz-üzə gələn dindir"[64].

XX əsrin 80-90-cı illərindən etibarən islamı və siyasi-sosial müsəlman fəaliyyətini "yaşıl təhlükə" hesab edən siyasi dairələr, həmçinin aid olduqları ölkələrin xarici siyasətinin müəyyən konturlarının cızılmasında iştirak edən islamşünasların (O. Roy, A. İqnatenko və b.) "islamda din siyasətdən ayrıdır" tezisinə qarşı Müsəlman dünyasında islamın həyatın bütün sahələrini əhatə edən universal sistem olmağı müddəasının işlənib hazırlanması (Y. Qərdavi, M. Mahmud, M. Qəzali, Ə. Cundi, Ə. Bəkkar, A. Ülvan və s.) təbii idi. Eyni müddəa bu və ya digər şəkildə bəzi qərb və rus, eləcə də keçmiş sovet islamşünas-mütəxəssisləri tərəfindən müdafiə olunmuş, islamın sosial-siyasi həyatla iç-içə olmağı faktı diqqətə çatdırılmışdı. Göstərilmişdi ki, cahanşümulluq ibrahimi dinlərə, xüsusən islama daha radikal formada xasdır (A. Malaşenko)[65]; müsəlmanların böyük əksəriyyəti üçün islam ümumi həyat tərzidir, siyasətdən, qanunvericilikdən, təhsildən, ictimai və iqtisadi həyatdan ayrı deyildir (C.

[64] Гейдар Джемаль. В чём смысл значения "политический ислам"? // http://poistine.org/v-chyom-smysl-znacheniya-politicheskiy-islam#.WQYBONR95XS

[65] Малашенко А. Исламская альтернатива и исламистский проект. Москва, 2006, стр., 14

Espozito)[66]; digər dünya dinlərindən fərqli olaraq, islam sosial problemlərə, cəmiyyətdəki sosial-siyasi, iqtisadi, mənəvi-hüququ münasibətlərin çoxunun tənzimlənməsinə əhəmiyyətli dərəcədə diqqət yetirir (R. Məlikov)[67]; "xristianlıqdan fərqli olaraq, islam cəmiyyətin tənzimlənməsi üçün bütöv proqrama sahibdir" (D. Payps)[68]; "islamın səciyyəvi xüsusiyyəti bundan ibarətdir ki, ...Quran ... insanın təkcə ailə və cəmiyyətdəki mənəvi-etik davranış normalarını deyil, həm də onun təsərrüfat və ictimai həyatını tənzimləyən prinsipləri əhatə edir. ... islam təkcə dini sistem deyildir, həm də həyat tərzidir" (Y. Primakov)[69].

"Siyasi islam" terminini həm də ona görə qüsurlu hesab etmək mümkündür ki, bu anlayış islamın Qərbdə təsis edilmiş pozitivist-dünyəvi nöqteyi-nəzərlər əsasında yenidən izah edilməsi təşəbbüslərinin nəticəsində meydana çıxmışdır. İslamşünasların təsis etdikləri kateqoriyalar, paradiqma və meyarlar əsasında islamın həqiqi məzmununu açıb göstərmək mümkün olmadığı üçün məlum termin islamın həqiqi məzmununu təhrif edir, olduğu kimi açıb göstərə bilmir. Əvvəla ona görə ki, Qərbdə dinin dövlətdən ayrı olmağı qənaətinə Kilsə xristianlığının düşdüyü böhran nəticəsində gəlmişdilər. Bununla əlaqədar olaraq, sosial-siyasi həyatdan uzaq din modeli formalaşdırmaq mövcud vəziyyətdən çıxmaq üçün optimal həll təsəvvürü bağışlayırdı. Həmçinin, Qərb fəlsəfi fikrində həyata ontoloji və epistemoloji baxış özünün dualist təbiəti ilə səciyyələnir. Dualizm Avropada təkcə fəlsəfi deyil, həm də ictimai-siyasi fikrin əsas problemlərindən olmuş, nəhayət, XVI əsrdən başlayaraq özünü metodoloji vasitə olaraq qəbul etdirə bilmişdir. Bəzi tədqiqatçılar (Ə. Bulac və s.) haqlı olaraq qeyd edirlər ki, dualist baxış nəticəsində insanlar müəyyən vaxtdan sonra varlıq aləmini hissələrə ayırır və bu hissələr arasında süni sərhədlər qoyurlar. Elə isə fərqli sosil-siyasi təcrübə əsasında yaradılan, meydana çıxdığı dövr və mühitin xüsusiyyətlərini özündə əks etdirən anlayışlara istinadən islamın, islam dünyagörüşü forması və tarixi təcrübəsinin təhlilini aparmaq elmi olmayıb, subyektiv münasibət ifadə edir. Məhz bu səbəbdən islamı siyasi həyatdan təcrid etmək cəhdlərini misirli mütəfəkkir M. Əmarə onun xristianlıqla eyniləşdirilməsinin nəticəsi kimi qiymətləndirir[70].

Nəhayət, məqsədyönlü kodlaşdırma olub, siyasi-ideoloji məqsədlərə xidmət etdiyi üçün "siyasi islam" termini inkar edilməlidir. "Məqsədyönlü kodlaşdırma" ifadəsi türkiyəli tədqiqatçı Əli Bulaca aiddir. Sonuncuya görə, "siyasi islam" termini süni kimlik kəsb etdirmək əməliyyatının nəticəsi olub, "məqsədyönlü

---

66 Yenə orada, səh. 14-15.

67 Меликов Р. Видные исламские фундаменталисты. Баку, 2000, səh. 26.

68 Малашенко А. Исламская альтернатива и исламистский проект. Москва, 2006, стр., 15.

69 Е. М. Примаков. Ислам и общественное развитие зарубежного Востока / Религии мира. История и современность. Москва: «Наука», 1982, səh. 31.

70 محمد عمارة. الشريعة الإسلامية و العلمانية الغربية. القاهرة: دار الشروق، 2011، ص 43

kodlaşdırma" işinə xidmət edir. "Kodlaşdırma hər hansı bir şeyin müəyyən koordinat və parametrlər çərçivəsində, müəyyən məqsədlə vahid mərkəzdən proqramlaşdırılması əməliyyatıdır... Müasir islamşünaslıqda da kodlaşdırma xüsusiyyəti mövcuddur... Sadə dillə desək, fərdi və ya qrupu kodlaşdıran subyekt, haradasa, belə demək istəyir: "Mən səni bu cür görmək istəyirəm və sən mənim səni görmək istədiyim kimi olmalısan!" [71]

Biz bu cür kodlaşdırma cəhdlərinə bir çox qərbli və rus islamşünaslarının, o cümlədən onların konseptual nöqteyi-nəzərlərini mənimsəmiş bəzi yerli müəlliflərin əsərlərində, media leksikonunda rast gəlirik. Totalitar, avtoritar rejimlər tərəfindən sıxışdırılan müsəlmanların demokratik hüquq çərçivəsində, sivil yollarla öz haqlarını tələb etmələri, siyasi və sosial həyata daxil olmaları, nədənsə, dinin siyasətə alət edilməsi adlandırılır, "siyasi islam" təhlükəsi olaraq xarakterizə edilir. Halbuki öz dini kimliyini mühafizə etməklə dünyəvi məktəblərdə təhsil almaq, dövlət orqanlarında təmsil olunmaq təbii və qanuni olub, ümumdünya demokratiya təcrübəsinin ayrılmaz tərəfini əmələ gətirir. Fikrimizcə, qanuni tələblərlə çıxış etməyi dinin siyasətə alət edilməsi olaraq göstərmək qərəzlidir, plüralist demokratiyaya ziddir.

Cinsi azlıqların belə hüquqlarının təsis edildiyi, onlara sərbəst toplaşma hüququ və ifadə azadlığının verildiyi bir dövrdə müsəlman fərdin və ya qrupun öz siyasi və sosial həyatını islam dəyərlərinə uyğun şəkildə qurması və bu məqsədlə qanunun göstərdiyi yollarla fəaliyyət göstərməsi, təşkilat və qurumlar yaratması hansı səbəbdən demokratiyaya əks hesab olunur?! Müsəlman əhali və ya azlıqların sərbəst şəkildə təmsil olunmadığı siyasət və dövlət nə dərəcədə demokratik və plüralistdir?!

Mühüm olaraq qeyd edilməlidir ki, azlıq və əksəriyyətin hüquqlarının qorunduğu, fərdi və ictimai ibadət sərbəstliyinin, hicab və zahiri görünüş imkanlarının, dini kimliyi qoruyub saxlamaqla ölkənin siyasi-sosial, elmi-mədəni və təhsil həyatında təmsil olunma fürsətinin təmin edildiyi hüquq dövlətinə müsəlmanlar heç vaxt etiraz etməmişlər. Tunisdəki "Nəhzə" hərəkatının ölkədə demokratiyanın bərqərar olmağından sonra 2016-cı ildə siyasi müxalifət kursundan imtina etməsi faktı da dediklərimizə sübutdur.

Müsəlman dünyasında mövcud problemlərin həllində islam təlimlərini əsas götürən, millətçilik, dünyəvilik və liberal-demokratiya formatından uzaq refleks nöqteyi-nəzərlərə, siyasi-ictimai fəaliyyətə ümumiləşdirici "dinin siyasətə alət edilməsi" diaqnozunun qoyulması səmimi və müsbət təşəbbüsləri də şübhə altında saxlayır, mütərəqqi və optimal, həm də real görünən təkliflərin müəllifləri və aid olduqları qurum və hərəkatların "potensial təhlükəli" subyektlər olaraq tövsif edilməsi ilə nəticələnir. Məsələn, Tunisdə siyasi-sosial islam fəaliyyətini təhlil

[71] Ali Bulaç. Siyasal İslam // "Umran" aylık siyasi düşünce ve kültür dergisi, 2000, Haziran, səh. 23-24.

edən Mişel Kamu "islam ekspansiyası"na görə narahatlığını ifadə etmişdi[72]. Onun "islam ekspansiyası" adlandırdığı şey isə siyasi-sosial müsəlman fəaliyyətindən başqa bir şey deyildi.

NƏTİCƏ

Xülasə, islam dininin həqiqi məzmununu təhrif xarakterli redaktəyə məruz qoyduğuna, müsəlman fərdi etiqad və inancına görə sosial-siyasi həyatdan təcrid etdiyinə, Quran və Peyğəmbər təcrübəsi ilə, çoxəsrlik müsəlman tarixi ilə üst-üstə düşməyən yeni din modeli yaratdığına, elmi-akademik yanaşmadan uzaq olub dünyəvilik konsepsiyasının maraqlarına xidmət etdiyinə görə Qərb ideoloji-siyasi islamşünaslığının məhsulu sayılan "siyasi islam" terminini qüsurlu hesab etmək mümkündür.

Bu terminin məna yükünü ifadə etmək üçün "islamda siyasi aktivlik" anlayışını alternativ termin olaraq təklif edirik.

[72] علي ديهوم. حركات الاسلام السياسي// مجلة العلوم الاقتصادية و السياسية، جامعة المرقب، 2013، العدد الثاني، ص 551

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində:

1. A. Məmmədov. İslam fundamentalizmi: mahiyyəti, əsas prinsipləri və təzahür formaları. Bakı: "Nurlan", 2004.
2. E. Məmmədov. Siyasi-ideoloji yanaşma kimi bir daha "islam fundamentalizmi" haqqında // "Elmi araşdırmalar", AMEA akad. Z.M. Bünyadov ad. Şərq-şünaslıq institutu, Bakı, 2014.

Türk dilində:

3. Ali Bulaç. Siyasal İslam // "Umran" aylık siyasi düşünce ve kültür dergisi, 2000, Haziran, səh. 22.
4. Ali Bulaç. Kitabi İslam-Ümmi İslam ya da Ümmet`in Kitaba dönüşü // Bilgi ve Hikmet, 1995, (10).
5. H. Karaman. Siyasi islam və islamcılık // Yeni Şafak, 27 Nisan, 2017. http://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/siyasi-islam-ve-islamcilik-2037561
6. S. Yücel. Siyasal islam`ın entelektüel karşılığı: Bilgi ve Hikmet örneği. İstanbul Bilgi Universitesi, 2007.
7. Jack Goody. Avrupada İslam damgası / çeviri: Şahabettin Yalçın, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2005.

Rus dilində:

8. Эткин М. Ваххабизм и фундаментализм: термины — «страшилки» (лексикологические изыски противников ислама) // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 1.
9. Насыров И.Р. Политический ислам // Тезисы доклада на заседании сектора социальной философии ИФ РАН 6 ноября 2012 // http://iphras.ru/uplfile/socph/docs/NASYROV_Thesis_06Nov2012.pdf
10. Ермекбаев А.А. Суть и понятие политического ислама в науке и истории региона // Вестник КазНУ. Серия философия. Серия культурология. Серия политология. №1 (38). 2012 s. 216. http://www.emirb.org/pdfview/issn-1563-0307-indeks-75875-25875.html
11. Градировский С. Н. Ислам и политика: в поисках формы // Ислам в России: взгляд из регионов. Москва, 2007, səh. 11. http://www.ino-center.ru/news/doc/islam_in_russia.pdf
12. Ланда Р.Г. Политический ислам: предварительные итоги. Москва, 2005.
13. Ланда Р.Г. Международный форум востоковедов и африканистов в СПб // Восток (Oriens), 2006. № 4.

14. Олейник В. И. Политический ислам в светском государстве: проблемы радикализации (на материалах западной Европы) // Диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук. Краснодар 2017.
15. Семедов С.А. Политический ислам в современном мире // Диссертация д-ра филос. наук. – Москва, 2009.
16. Кирей Н.И., Смертин Ю.Г. Ислам в странах Азии и Африки. Политика. Экономика. Культура. – Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2007.
17. Джассер Ауда. Оливер Рой, «Провал политического ислама» - обзор книги. http://islam.com.ua/obzori/936-oliver-roy-proval-politicheskogo-islama-obzor-knigi
18. Бабаджанов Б. Постсоветский ваххабизм занял свою нишу в геополитическом противостоянии // ИА REGNUM, 17 февраля 2014 года. URL:http://www.regnum.ru/news/polit/1626149.html
19. С.Н. Абашин. Рецензия на книгу: Adeeb Khalid. Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia. University of California Press, 2007. 241 pp. // «Pax Islamica. Мир ислама», 2009, № 2 (3). http://docs.google.com/viewerng/viewer?url=http://miscfiles.ru/pdf/pax/03-2009/17-abashin.pdf&hl=en
20. Алексеев И. Л. Собирание расколотой уммы: фундаментализм как реинтерпретация исламской истории // Ab Imperio, Казань: Центр Исследований Национализма и Империи, 2004, №3
21. Атаев Т. Новые игры вокруг «политического ислама» // http://ansar.ru/analytics/novye-igry-vokrug-politicheskogo-islama
22. Джемаль Г. В чём смысл значения "политический ислам"? // http://poistine.org/v-chyom-smysl-znacheniya-politicheskiy-islam#.WQYBONR95XS
23. Малашенко А. Исламская альтернатива и исламистский проект. Москва, 2006.
24. Меликов Р. Видные исламские фундаменталисты. Баку, 2000.
25. Примаков Е. М. Ислам и общественное развитие зарубежного Востока / Религии мира. История и современность. Москва: «Наука», 1982.

Ərəb dilində:

26. محمد عمارة. الإسلام السياسي و التعددية السياسية من منظور إسلامي. مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2003.
27. عطية فتحي الويشي. حوار الحضارات: إشكالية التصادم و آفاق الحوار. الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، 2001.
28. محمد ظريف. الاسلام السياسي في الوطن العربي. مكتبة الأمة، 1992
29. محمد سعيد العشماوي. الإسلام السياسي. مكتبة مدبولي الصغير، 1996.
30. فرانسوا بورجا. الاسلام السياسي: صوت الجنوب / ترجمة لورين زكري. القاهرة: دار العالم، 2001،
31. توفيق الواعي. كبرى الجماعات الإسلامية الإصلاحية في العالم المعاصر جماعات حركات أحزاب. المنصورة، 2006.
32. مصطفى محمود. الإسلام السياسي و المعركة القادمة. القاهرة، بدون تاريخ الطباعة.
33. محمد عمارة. معركة المصطلحات بين الغرب و الاسلام. القاهرة: نهضة مصر، 2004.
34. راشد الغنوشي. الحركة الإسلامية ومسألة التغيير. لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، 2000.
35. برنارد لويس. الغرب و الشرق الأوسط / ترجمة: نبيل صبحي. القاهرة: كتاب المختار، 1986.
36. زينب عبدالعزيز. هدم الاسلام بالمصطلحات المستوردة: الحداثة و الاصولية. دمشق: دار الكتاب العربي، 2004.
37. محمد عمارة. الشريعة الإسلامية و العلمانية الغربية. القاهرة: دار الشروق، 2011.
38. يوسف القرضاوي. الدين و السياسة: تأصيل و رد شبهات. دبلن، 2007.
39. علي ديهوم. حركات الاسلام السياسي// مجلة العلوم الاقتصادية و السياسية، جامعة المرقب، 2013، (2).
40. سليمان بن صالح الخراشي. ثقافة التلبيس (8): مصطلح الإسلام السياسي http://www.saaid.net/Warathah/Alkharashy/m/55.htm?print_it=1
41. وليد القططي. هل يوجد اسلام سياسي و اسلام غير اسلامي؟ // موقع/ دنيا الوطن، 2016 (06): https://www.alwatanvoice.com/arabic/news/2016/06/17/935420.html
42. جعفر شيخ إدريس. الإسلام السياسي // http://www.jaafaridris.com/%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D9%8A/
43. عبدالله أبو عزة. نحو حركة اسلامية علنية و سلمية / الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية (أوراق في النقد الذاتي) / تقديم: عبدالله النفيسي، الكويت، 1989.
44. حسن البنا. الإخوان بين السياسة و الدين: أ هو تدخل حزبي أم قيام بواجب إسلامي؟ // جريدة النذير، العدد العاشر: 1358 هـ، http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%A7%D9%84%D8%A5%

D8%AE%D9%88%D8%A7%D9%86_%D8%A8%D9%8A%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D8%A9_%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86_.._%D8%A3%D9%87%D9%88_%D8%AA%D8%AF%D8%AE%D9%84_%D8%AD%D8%B2%D8%A8%D9%89_%D8%A3%D9%85_%D9%82%D9%8A%D8%A7%D9%85_%D8%A8%D9%88%D8%A7%D8%AC%D8%A8_%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%89%D8%9F

45. طارق البشري. الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر / الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية (أوراق في النقد الذاتي) / تقديم: عبدالله النفيسي، الكويت، 1989.

İngilis dilində:

46. Margaret Thatcher. Islamism is the new bolshevism // The Guardian, 13.02. 2002. https://www.theguardian.com/world/2002/feb/12/afghanistan.politics
47. David Briggs. Is It Time to Reconsider the Term Islamist? // http://www.huffingtonpost.com/?icid=hjx004

XÜLASƏ

“SİYASİ İSLAM” TERMİNİNİN TƏNQİDİ TƏHLİLİ HAQQINDA

Məqalədə "siyasi islam" termininin meydanaçıxma tarixi, işlədilməsində maraqlı olan tərəflər, nəzərdən keçirildiyi məzmun, Müsəlman dünyasında ona münasibət kimi məsələlər öyrənilir. Təqdimat xarakterli bu mövzulardan sonra müəllif məlum terminin komparativist təhlilə əsaslanan tənqidini verir. O göstərir ki, islam dininin həqiqi məzmununu təhrif xarakterli redaktəyə məruz qoyduğuna, müsəlman fərdi etiqad və inancına görə sosial-siyasi həyatdan təcrid etdiyinə, Quran və Peyğəmbər təcrübəsi ilə, çoxəsrlik müsəlman tarixi ilə üst-üstə düşməyən yeni din modeli yaratdığına, elmi-akademik yanaşmadan uzaq olub dünyəvilik konsepsiyasının maraqlarına xidmət etdiyinə görə Qərb ideoloji-siyasi islamşünaslığının məhsulu sayılan “siyasi islam” termini qərəzlidir.

РЕЗЮМЕ

К КРИТИЧЕСКОМУ АНАЛИЗУ ТЕРМИНА «ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИСЛАМ»

В статье рассматриваются такие проблемы как история появления термина «политический ислам», его содержание, отношение к нему в мусульманском мире. После обзора обозначенных аспектов, автор представляет, основывающуюся на компаративистском анализе, критику данного термина. Автор указывает, что являющийся продуктом западного политико-идеологического исламоведения, термин «политический ислам» можно считать предвзятым по причине того, что он подвергает искажению истинное содержание исламской религии, изолирует отдельно взятого мусульманина от социальной и политической жизни за его личные убеждения и веру, создаёт новую модель религии, которая не увязывается с Кораном и практикой пророка, с многовековой историей ислама, а также, находясь вдали от научно-академического подхода, обслуживает интересы концепции секуляризма.

SUMMARY

ON THE ISSUE OF CRITICAL ANALYSIS OF THE TERM "POLITICAL ISLAM"

The article considers such problems as the history of appearance of the term "political Islam", its content, attitude toward it in the Muslim world. After reviewing the indicated aspects, the author presents criticism of this term based on a comparative analysis. The author points out that the term "political Islam", which is the product of Western political and ideological Islamic studies, can be considered prejudiced due to the fact that he distorts the true content of the Islamic religion, isolates the Muslim as an individual from social and political life for his personal convictions and faith, creates a new model of religion that does not link with the Qur'an and the practice of the prophet and with the centuries-old history of Islam, serves the interests of the concept of secularism while stepping away from the scientific and academic approach.

Çapa tövsiyə etdi: akademik V.M.Məmmədəliyev

İSLAM FİLOSOFLARININ ƏDALƏT KONSEPSİYASI: MÜQAYİSƏLİ FƏLSƏFİ TƏHLİL

Anar Qabil oğlu Qafarov
f.ü.f.d. AMEA, Fəlsəfə İnstitutu,
"Etika" şöbəsinin böyük elmi işçisi

Açar sözlər: İslam fəlsəfəsi, Ədalət, Bərabərlik, Tanrı, Psixoloji ahəng.
Ключевые слова: Философия ислама, Правосудие, Равенство, Бог, Психологическая гармония.
Keywords: Islam philosophy, Justice, Equality, God, Psychological harmony.

Giriş

Ədalətin şüurlu şəkildə dərk edilməsi cəmiyyətin ən əsas nüvəsi olan insanın özünü dərkində, onun daxili aləminin və sosial münasibətlərinin tənzimlənməsində böyük əhəmiyyət kəsb edir. Belə ki, günümüzdə istər maddi, istərsə də mənəvi münasibətlər sferasında ortaya çıxan bir çox problem və anlaşmazlıqların əsasında əslində bəşəriyyətin tam mənada ədalət şüuruna malik olmaması, bu prinsipin onların həyatlarının hər sahəsindəki təhlükəsizlikləri baxımından nə dərəcədə əhəmiyyətli olduğunu dərk etməməsi faktı dayanır. Müşahidələr nəticəsində demək olar ki, həyatın hər sahəsində ciddi şəkildə ədalət və ya mötədillik böhranı ilə qarşı-qarşıyayıq. Belə olduğu halda hər bir fərd və cəmiyyətin bu istiqamətdəki mental dəyərlərinin dinamikasını yenidən gözdən keçirməsi və həmin dəyərləri mövcud sistemə müvafiq şəkildə tətbiq etməsi zəruridir. Elə hazırlamış olduğumuz bu məqalə də bu məqsədə xidmət edir. Günümüzdə ədalət və mötədillik böhranının həyatın fərdi və içtimai sahələrini zəbt etdiyini nəzərə alsaq, filosofların ədalət və mötədillik konsepsiyalarının öyrənilməsi və dərk edilməsi bu böhran dalğasının təsirlərinin minimuma endirilməsi baxımından böyük əhəmiyyət kəsb etdiyi şübhəsizdir.

Platon və Fərabinin ədalət mövzusundaki düşüncələrini nəzərə alsaq, ədalətin məntiqi bir silsilə ilə ideal cəmiyyət və dövlət anlayışı ilə əlaqəli olmasını bu konsepsiyanın ən mühüm cəhətlərindən biri kimi qiymətləndirmək olar. Ədalət məfhumunun cəmiyyətlərin fərdi, içtimai və siyasi həyatındaki münasibətlərin doğru tənzimlənməsi baxımından böyük əhəmiyyət kəsb etməsi, onun Qərb və

Şərq, xüsusən də tədqiqat mövzumuz olan İslam fəlsəfəsində geniş müstəvidə müzakirə obyektinə çevrilməsinə səbəb olmuşdur. Bu mənada məntiqi silsilə içərisində ədalətin qaynağı, növləri və nə şəkildə reallaşdığı kimi mühüm məsələlər bu istiqamətdəki tədqiqatların əsas predmetini təşkil etmişdir.

İslam fəlsəfəsində ilk filosof kimi tanınan Əbu İshaq əl-Kindidən etibarən orta əsr İslam filosofları ərdəmlər mövzusunu fərdi, sosial və siyasi baxımdan geniş şəkildə tədqiq etmiş və onlar arasında xüsusilə ədalət ərdəmini bir konsepsiya kimi ətraflı şəkildə müzakirə obyektinə çevirmişlər. Ədalət məfhumu onların əxlaq fəlsəfəsində daha əhatəli bir keyfiyyətə və funksiyaya malikdir. Belə ki, Kindi, Farabi, İbn Sina, İxvanus-Safa, İbn Miskəveyh və Nəsirəddin Tusi kimi filosofların əxlaq fəlsəfələrinə görə fərdi müstəvidə Platonizmdəki "psixoloji ahəng" məzmununu daşıyan ədalət məfhumunun sosial müstəvidə Aristotelin yanaşma tərzinə müvafiq olaraq daha geniş məna çalarları qazandığını deyə bilərik. Platon və Aristoteli təqib edən İslam filosofları ədalətin əhəmiyyətini Pifaqorçu bir yanaşma üslubu ilə dilə gətirməyə çalışırlar. Belə ki, onlar ədalət konsepsiyasını musiqi elmi müstəvisində də əsaslandırmış, nəticədə ədaləti Tanrının birliyinin bu dünyadakı təmsil vasitəsi olduğunu qeyd edərək bu məfhumun dərin məzmunun dərk edilməsinin bəşər həyatı üçün nə dərəcədə əhəmiyyətli olduğunu ortaya qoymuşlar. Bununla yanaşı ümumiyyətlə İslam filosoflarının ədalət məfhumunu insanın Tanrının xəlifəsi olma vəzifəsi ilə əlaqələndirərək müzakirə obyektinə çevirmələri fəlsəfə ilə dinin əxlaqi zəmində eyni həqiqətləri ifadə etdikləri xüsusunu göstərməsi baxımından olduqca əhəmiyyətlidir. Mövzunun tədqiq edilməsinin əhəmiyyətini ortaya qoyacaq digər bir xüsus isə İslam filosoflarının bu məfhuma dair görüş və düşüncələrinin Osmanlı əxlaq filosoflarının qələmə aldıqları saysız əxlaq əsərləri üzərindəki təsiridir.

Məqalədəki məqsəd İslam fəlsəfəsinin əsas məfhumlarından biri olan ədalət konsepsiyasını filosofların bu istiqamətdəki əsərlərinə əsaslanaraq geniş və məcmu halda ortaya qoyaraq izah etmək, onların ədalət məfhumunu necə dəyərləndirdiklərini, bu konsepsiya istiqamətində hansı mühüm elmi nəticələrin əldə edildiyini, bu çərçivədəki görüşlərin ortak cəhətlərini və orijinal yönlərini ortaya qoymaqdır. Bununla yanaşı bu mənadaki görüş və mübahisələrin müasir cəmiyyətimizin fərdi, içtimai və siyasi münasibətlər sferasında nə kimi əhəmiyyət kəsb etdiyi məsələsi də məqalənin müzakirə obyektinə çevirdiyi əsas xüsuslar arasındadır. Bu mənada məqalədə "ədalət nədir?"; "onun qaynağı nədir?", "ədalətlə bərabərlik (musavat) eyni mahiyyət kəsb edirmi?" "İnsanların müştərək rəyi ilə formalaşdırılan qanunlar adil ola bilərmi?" və s. kimi suallara cavab axtarılacaqdır. Bu suallara İslam fəlsəfəsi çərçivəsində cavab axtarmaq təbii olaraq bizi İslam filosoflarının bu mənadaki görüş və düşüncələrini tədqiq etməzdən əvvəl onların fəlsəfələrində və ümumiyyətlə İslam əxlaq düşüncəsinin əsas mənbələrindən biri olan Qur`anda və eyni zamanda klassik ərəb dilçiliği

elmində ədalət məfhumunun məna və məzmun etibarilə nə şəkildə dəyərləndirilib izah edildiyi yönündə bir araşdırma aparmağa sövq edir.

Azərbaycanda ədalət konsepsiyasını İslam fəlsəfəsi aspektindən müzakirə obyektinə çevirəcək hər hansı bir elmi tədqiqat əsərinin və ya məqalənin olmaması zənnimcə bu məqalənin əhəmiyyətini ortaya qoyacaq ən mühüm xususlardan biri olmalıdır. Bu mənada məqalənin ölkəmizdə bu istiqamətdəki gələcək elmi tədqiqatlar üçün idea qaynağı olacağını və bu istiqamətdə daha ətraflı elmi tədqiqatlara yol açacağını düşünürük.

1. Ədalətin etimalogiyası və bir termin kimi istifadəsi: kalassik lüğətlər və Qur`an müstəvisində

Ədalət kök etibarilə ərəb dilində “a-d-l” sülasi feilindən törəyən bir ifadə olub davranış və mühakimədə doğru olmaq, haqqa müvafiq hökm vermək, bərabər olmaq, bərabərləşdirmək, orta yol kimi mənalara gəlir. İsmail b. Hammad Cevheri Sıhah adlı əsərində adl termininin cevr (zülüm) məfhumunun antonimi olub ərəb dilində həm məsdər kimi, həm də sifət kimi istifadə olunur. İstilahi məna etibarilə isə ədalət bir cismin öz cinsindən olmayan müqabili mənasına gəlir.[1] Tərcüməci Asim Əfəndi isə haqq ilə hök verməklə ədalətli olma arasında əlaqə qurub ədalət məfuhumunu “zülm etməyib, nəfslərdə və ağıllarda dürüstlüyü müəyyən və açıq olan işləri tətbiq etməkdir” şəklində tərif etmiştir.[2] Dahi İranlı dilçi alim Rağıb əl-İsfahani ədalət terminini bir şeyi bərabər şəkildə paylamaq, bölüşdürmək kimi tərif etmişdir.[3] Bu mənaları ilə yanaşı ədalət termininin “eyni”, “oxşar”, “fidyə”, “bir şeylə eyni tutmaq” kimi mənaları da vardır.[4]

Ədalət terminin aid olan başqa bir termin də “qıst” terminidir ki, bu termin Qur`anda ədalətlə yanaşı qeyd edilən terminlərdən biridir. Yəni hər iki termin eyni kontekstdə istifadə edilmişdir. “Qıst” sözünün feili olan “aqsata” “paylamaq” və “ədalətli olmaq” kimi mənalara gəlir.[5]

Bu termin İslam teolojisində eyni zamanda Allahın adlarından biridir. Ədalət Qur`an-i Kərimdə və hədislərdə “nizam, ahəng, balans, bərabərlik, həqiqətə müvafiq riayət etmək, təqvaya yönəlmək, dürüstlük və tərəfsizlik kimi mənalar daşıyır. İnfitar surəsində insanın fizioloji quruluşundakı uyğunluq ahəng və estetik görünüş məhz ədalət məfhumu ilə ifadə edilmişdir.[6] Digər ayətlərdə də

---

[1] Cevhəri, *Sihah*, nəşr: Seyid Hüseyin Şerbetli, Misir: tarixsiz, “adl” maddəsi.
[2] Asim Əfəndi, *Kamus tərcüməsi*, İstanbul: h. 1305, “adl” maddəsi.
[3] Rağıb əl-İsfahani, *Müfrədat*, nəşr yeri yoxdur, 1404, “adl” maddəsi.
[4] Mahmud b. Ömər əz-Zəməxşəri, *Əsasu`l-Bəlağə,* Beyrut: Daru`l-Fikr, 1989, “adl” maddəsi,
[5] Cevhəri, *Sihah*, “qst” maddəsi; Rağıb əl-İsfahani, *Müfrədat*, “qst” maddəsi.
[6] İnfitar 82/7-8.

insanın ruhi-mənəvi sferasında mövcud olan və İslam filosoflarının əsərlərində “inayət” və “nizam” kimi terminlərlə ifadə olunan balans (i`tidal) və ahəng ədalət məfhumunun məna və məzmun etibarilə əhatə dairəsində olan “əhsən-i-təqvim”[7] və “təsviyə”[8] terminləri ilə ifadə olunmuşdur.

Qur`anda Hz. Peyğəmbərin ədalət sifətini qazanması onun İslama dəvəti və yeni risalət vəzifəsinə riayət etməsinə, bu mənada insanların istək və arzularını nəzərə almadan ilahi əmrlərə göstərildiyi şəkildə sadiq olması və Tanrının əvvəlki kitablarda bildirdiyi əbədi həqiqətə inanması kimi şərtlərə bağlanılmışdır. Bu mənada ədalət başqalarının istək və arzularından təsirlənmədən sabit və davamlı şəkildə doğruluq və əxlaq qanununa riayət etməklə reallaşan mənəvi ahəng və əxlaqi kamillikdir. İslam əxlaq filosoflarının “itidal” və “ədalət” terminləri ilə ifadə etdikləri bu ahəng və kamilliyin meydana gəlməsi və formalaşması ilə insanın davranışları da ifrat və təfrit nöqtələrindən uzaq olan ədalət prinsipinə əsasən ortaya çıxacaqdır.[9]

Qur`anda İslam cəmiyyətinin əsas keyfiyyəti kimi yer alan “vasat ümmət” (orta yolda olan ümmət) ifadəsindəki “vasat”sözü bütün təfsirçilər tərəfindən “ədalət” mənasında izah edilmişdir. Şərh və açıklamalardan məlum olduğu üzrə İslam əxlaqı sosyal müstəvidə də ifrat və təfrit nöqtələrindən uzaq olmağı, uyğun, ahəngli və ədalətli bir həyat tərzi yaşamağı təlqin edir. Ədalət həm fərd, həm də cəmiyyət üçün kamilliyi ifadə edən əsas keyfiyyətlərdən biridir. Hətta Qur`anda insanın Tanrı qatında ən üstün dəyər ölçüsü olan “təqva” ərdəminə nail olması üçün düşüncə, söz və davranışlarında ədalətli olması əsas şərtlərdən biridir.[10] Doğruluqla yanaşı ədalət də ilahi kəlamın vurğuladığı keyfiyyətlərdən biridir.[11]

Qur`ana görə ədalətin ölçüsü haqqa riayət etməkdir. İnsanın hidayətə haqq sayəsində qovuşması mümkün olduğu kimi, ədalət də haqqa riayət etməklə təmin edilir.[12] Bu mənada haqq obyektiv bir məfhum və dəyişməyən ölçüdür. Haqq uğrunda hərhansı bir hökm verilərkən bu hökmdən razı qalan, lakin əleyhinə hökm verilərkən belə bir hökmlə razılaşmayan insanların Qur`anda zalimlər olaraq adlandırılması[13] da bu mənada diqqətə layiqdir. Bütün bunlara əsasən deyə bilərik ki, şəxsi mənfəətin təmin edilməsi, qohumluq, düşmənçilik kimi hissi hallar, soyluluq və ya aşağı təbəqədən biri olmaq, fiziki və ya zehni qüsurluluk

---

[7] Tin 95/4.
[8] Şəms 91/7.
[9] İsra17/29; Furqan 25/63, 67, 68; Fəth 48/29.
[10] Nahl 16/76; Hucurat 49/13; Maidə 5/8; Ən`am 6/152.
[11] Ən`am 6/115.
[12] A`raf 7/159, 181.
[13] Nur 24/48-51.

kimi əxlaq çərçivəsinə daxil olmayan hallar haqqın pozulmasına və ədalət prinsipinə riayət etməməyə səbəb olmamalıdır.[14]

Qur`anda Allahın axirətdə heç bir haqsızlığa macal verməyəcək şəkildə ədalətlə hökm edəcəyi və Onun bu vədinin qəti və dəqiq olduğu qeyd edilir.[15] Hətta Qur`anın ədalətə dair bir ayəsi İslam aləmində etiqadla əlaqədar məsələləri ilk dəfə fəlsəfi müstəvidə müzakirə obyektinə çevirən Mötəzili məzhəbini ədalətə riayət etməyin Tanrı üçün vacib olduğu fikrini irəli sürməyə sövq etmişdir.[16]

Nəticə etibarilə qeyd edilməlidir ki, xüsusilə İslam dininin və düşüncəsinin əsas mənbəsi olan Qur`an ədalət məfhumunu ərəb cahilliyyə dövründəki anlayışdan fərqli bir müstəvidə dəyərləndirmiş və bu məfhuma universal bir dəyər və mahiyyət qazandırmışdır. Belə ki, ədalət insanların istənilən arzu, istək və təlqinlərinin rənginə boyanmamış doğruluk və əxlaq qanununa tabe olmaqla reallaşan mənəvi ahəng və əxlaqi kamillikdir. Sonradan İslam fəlsəfəsində də insanın hərəkət və davranışlarında ifrat və təfritdən uzaq olmasının "etidal", "ədalət" və hətta "vasat" kimi teminlərlə ifadə edildiyinin şahidi oluruq.

2. İslam filosoflarının ədalət anlayışı

Hər şeydən əvvəl qeyd etməliyik ki, İslam fəlsəfəsində ədalət məfhumu ontoloji bir məfhum kimi ələ alınıb tədqiq edilmişdir. Bu məfhum feyz və sudur prosesində hər varlığın özünəməxsus mərtəbəsinə görə "İlk Varlıq" (əl-Vucudu`l-Əvvəl/ Tanrı/Allah)-dan varlıq etibarilə pay alması şəklində izah edilmişdir. Bu mənada Tanrının ədaləti mövcud olan hər şeyə varlıq iyerarxiyası daxilindəki vəziyyətinə müvafiq olaraq tamlıq və kamillik bəxşetməsidir. Etiqadi məsələləri İslam fəlsəfi düşüncəsində ilk dəfə müzakirə obyektinə çevirən Mötəzili alimləri kimi İslam fəlsəfəsində Aristotelə alternativ filosof kimi ikinci müəllim ünvanını alan Fərabi də Tanrının ədalət sifətini onun varlığının xaricində deyil, substansiyasında olan bir keyfiyyət olduğunu düşünürdü.[17] Beləliklə demək olar ki, əsas fikirləri Fərabidən təsirlənmək surətilə İslam filosofları ədalətin ilahi inayətə bağlı olaraq mövcud olan hər varlığın inkişaf mərhələlərində və varlığın kiçik parçasında belə təzahür etdiyi fikrini irəli sürmüşlər. Məsələn Fərabi insanın bio-psixi fəaliyyətində ədalət prinsipinin və ya kriteriyasının mövcudluğundan xəbər verir. Bu nəzəriyyəyə görə ürəyə müəyyən mənada xidmət edən insan beyni onun hərarətini balanslaşdıraraq öyrənmə, xatırlama, təxəyyül və düşünmə kimi fəaliyyətlərin reallaşmasına səbəb olur və beləcə ədalət prinsipini yerinə yetirir.

[14] Maidə 5/8; Nisa 4/3; Al-i İmran 3/75.
[15] Yunus 10/54-55; Ənbiya 21/47; Zumər 39/69.
[16] Bax. Recep Ardoğan, *Akideden kelama: Kelam tarihi*, İstanbul: KLM nəşriyyatı, 2013, s. 80-81.
[17] Bax. Fərabi, *əl-Mədinətu`l-fadıla*, Qahirə, t.y., Matbaatu`n-Nil, s. 10; e.mlf., *əs-Siyasətu`l-mədəniyyə*, Haydarabad: 1346, s. 29, 33.

Bunun nəticəsində də insana və insanlığa layiq hərəkət və davranışlar ortaya çıxır.[18]

İslam filosofları insanın əxlaqi mahiyyətini də eyni nizam fikrinə əsaslanaraq izah etmiş və bu mənadaki ədaləti digər əsas ərdəmlər arasında olan uyğun və ahəngli münasibətlərin nəticəsi hesab etmişlər.

İlk İslam filosofu Kindi hər şeydən əvvəl əxlaqi ərdəmləri a) insanın nəfsinə xas keyfiyyətləri; və b) insanın nəfsindən və ya ruhundan qaynaqlanan və onun münasibətləri və təsirlər mənasında iki qrupa ayırır. Birinci qrupa daxil olan ərdəmlər Yunan filosofu Platondan etibarən ənənəvi olaraq qəbul edilən hikmət, nəcdət (igidlik) və iffətdir. Bu ərdəmlərdən hikmət ərdəmi əşya haqqında məlumat, bilgi sahibi olmaq; Nəcdət insanın qalibiyyət hissindən irəli gələn igidlik; iffət isə insanın fiziki baxımdan qorunması və inkişafı üçün zəruri olan şeyləri təmin etmə, zəruri olmayanları da tərk etmə mənasına gələn ərdəmlərdir. Kindi daha sonra bu əsas ərdəmlərdən hər birini ifrat (artıqlıq) və taksir (əksiklik) şəklində iki xoşagəlməz halın ortası (i`tidal) olaraq tərif etmişdir. O halda hər ərdəm bir ahəngdir (i`tidal), ifrat və ya əksiklik tərəfində olan istənilən davranış və hərəkət isə ərdəmsizlikdir (rəzilət).[19] Beləliklə Kindi insan nəfsinin üç əsas qüvvəsini sadəcə bir ərdəm (i`tidal) müstəvisində izah etmişdir. Kindi bu dördüncü ərdəm üçün ədalət məfhumunu istifadə etməməsinə baxmayaraq, ondan sonra gələn filosoflar dördüncü ərdəmə işarə edərək məhz ədalət termini istifadə ermişlər. Buna müqabil olaraq Kindi ədaləti ruhun əxlaqi qüvvələri arasındaki uyğunluğu ifadə etmək yerinə, onu bu uyğunluqludan qaynaqlanan hərəkət və davranışların praktiki dəyəri kimi düşünmüşdür. Əslində belə bir yanaşma tərzi ilə Kindinin Aristotelə yaxınlaşdığını deyə bilərik. Beləliklə Kindinin əxlaq fəlsəfəsində insana xas olan ərdəmlər ruhun üstün keyfiyyətləri və ya qabiliyyətləri və bu qabiliyyətlərin etik keyfiyyətinə görə zahirdə əks olunan ədalətli davranışlar olmaq üzrə iki şəkildə dəyərləndirilmişdir. Nəticə etibarilə demək olar ki, ədalət həm insanın hərəkət və davranışlarının əsasını təşkil edən ruhi qüvvələrin birbirilə münasibətləri arasındaki ahəng və ya balansı (ki, Kindi buna i`tidal deyir) ifadə edən, həm də bu qüvvələr arasındakı ahəngli münasibətdən doğan bütün ərdəmlərin məcmusundan ibarət olan dördüncü bir ərdəmdir.

İslam əxlaq fəlsəfəsində özünəməxsus yanaşma tərzi ilə fərqlənən və əxlaq fəlsəfəsində Nəsirəddin Tusiyə qədər gəlib çıxan "tıbbu`r-ruhani" məfhumunun müəllifi olan Əbu Bəkir ər-Razi də eynilə Kindi kimi əxlaq düşünücəsini psixolojik zəmində əsaslandırmışdır. O, insanın fiziki sağlamlığının təmin edilməsilə əlaqədar olaraq tibb elmi ilə mənəviyyat elmi arasında əlaqə quraraq

[18] Fərabi, *əl-Mədinətu`l-fadıla*, s. 54.
[19] Kindi, *Rəsailu`l-Kindi əl-fəlsəfiyyə*, nəşr edən: Əbu Ridə, Qahirə: 1369/1950, s. 177-179.

bu mənada ilk dəfə “mənəvi tibb” terminindən istifadə etmişdir. Filosofa görə insanın fiziki sağlamlığını təmin etmək üçün xəstəlikləri araşdırıb onları ortadan qaldırma üsullarını ortaya qoyan tibb elmi kimi, mənəvi təbabət elmi də insanın mənəvi sağlamlığını təmin etmək üçün mənəvi xəstəlikləri araşdırıb onları ortadan qaldırma və ya müalicə etmə sənətidir. Razinin bu qəbildən düşüncələrinə daha ətraflı şəkildə onun Tıbbu`r-ruhani adlı əsərində rastlaya bilərik.[20]

Razi digər İslam filosoflarından fərqli olaraq diqqətini daha çox ərdəmsizliklər və onların ortadan qaldırılması üzərinə cəmləmişdir. O əxlaq fəlsəfəsində müzakirəyə ağlı mədh edib, insanın şəhəvi hisslərini və həvasını təndiq etməklə başlayır. İnsan ağlı digər nəfsani qüvvələrdən doğan fəaliyyətlərə nəzarət etməli və bu mənada digər nəfsani qüvvələr üzərində hökmran olmalıdır. İnsan nəfsinin qüsurlarını bilməlidir. Razi, intim eşq, özündən razılıq, qısqanclıq, qəzəb, yalan, xəsislik, zərərli düşüncə, məyusluq, həyasızlıq, sərxoşluq, şəhvət düşkünlüyü, bir şeyə korkoranə bağlılıq və s. kimi pis xarakter və adətlərin psixologiya baxımından təhlil edərək bu kimi əxlaqi xəstəliklərdən xilas olmanın yollarını müzakirə obyektine çevirir. Razinin əxlaq fəlsəfəsinin məqsədi insanı ağlının nəzarətinə təslim etmək, onun həyatını ağıl, bilgi və əxlaqi kamilləşmə vasitəsi ilə xoşbəxt etməkdir. Onun mənəvi təbabət dediyi elm sahəsi də elə məhz bunu məqsəd güdür.[21] Bu mənada əxlaq, insan nəfsinin qüvvələrindən qaynaqlanan davranışların hər növ ərdəmsizlikdən xilas olub ahəngli bir vəziyyətə gətirilməsini təmin etmə məqsədini daşıyan bir elm sahəsi olduğu üçün Razi bu mənadaki ahəngin və balansın her şeydən əvvəl insanın ağıl, qəzəb və arzu kimi nəfsani qüvvələri arasında təmin edilməsinin vacibliyini vurğulayır. Kindinin “i`tidal” məfhumunun məzmununu təşkil edən bu düşüncələr digər İslam filosofları kimi Razini də insanın nəfsini düşünən nəfs (ən-nəfsu natıka), qəzəbi nəfs (ən-nəfsu`l-qadabiyyə) və şəhəvi nəfs (ən-nəfsu`ş-şəhəvaniyyə) deyə üç qüvvə halında təsnif etməyə sövq etmişdir. Ərdəm deyilən keyfiyyət bu üç qüvvənin fəaliyyət prosesindəki ahəngidir ki, qüvvələr arasında olması vacib olan bu ahəng ədalətdir. Bu mənada ədalət bir ərdəm olmazdan əvvəl insanın ruhani və ya psixoloji qüvvələrinin uyması vacib olan kriteriyadır. Bu, Aristotelin qızıl orta dediyi yoldur. Buna əsasən Razi də ərdəmi ifrat və təfrit olan iki ərdəmsizliyin ortası olaraq tərif edir. İnsanın hər şeydən əvvəl daxili aləmində baş verən ahəngsizliyi ortadan qaldırması vacibdir.[22] Kindinin dili ilə ifadə etsək: İnsan ədaləti hər şeydən əvvəl özünə tətbiq etməlidir ki, bu da əvvəl də qeyd edildiyi kimi daxili psixoloji qüvvələrin balanslaşdırılması fəaliyyətindən ibarətdir. Sözsüz ki daxili aləmində ədaləti bərpa edən insan xaricindəkilərlə

---

[20] De Boer, *Tarihu`l-felsefe fi`l-islam*, tərcümə: M.A. Ebu Ride, Beyrut: 1981, s. 149.
[21] Ebu Bekir er-Razi, *Resailu`l-felsefiyye*, nəşr edən: P. Kraus, Qahirə, 1939, s. 20-21.
[22] Razi, *Rəsail,* s. 21-27.

davranışlarında da ədalət prinsipini nəzərə alacaqdır. İnsanın yaratılış məqsədinin fiziki ləzzət və həzzlərə qovuşmaq olmayıb, bilgiyə və ədalətə nail olmaq olduğunu deyən Razinin əxlaq fəlsəfəsində ədalət bilgi ilə eyni dəyərə malik mühüm bir ərdəmdir. O halda ərdəmli yaşayış (əs-siratu`l-fadıla) bilgi və ədaləti mənimsəməklə reallaşan bir həyat tərzidir.[23]

Sələfi Kindi və Razi kimi əxlaq elmi üçün "ət-tıbbu`r-ruhani" terminini istifadə etməsə də Fərabi də bu elmi mənəvi təbabət olaraq düşünmüşdür. Bunu onun *Fusulu`l-mədəni və ət-Tənbih alə səbili`s-saadə* adlı əsərindəki fikirlərindən görə bilərik. Belə ki, Fərabiyə görə sağlamlıq sadəcə bədən üçün deyil, insan ruhu və ya nəfsi üçün də inkar edilməz bir əhəmiyyətə malikdir. Bədən sağlam olduğu zaman o ruha davranışları tam və kamil şəkildə reallaşdırma imkanı verir. Belə olan halda sağlam olan ruhdan və ya nəfsdən yaxşı və gözəl davranışlar meydana gələr; əks halda isə insan ruhu pis və bəyənilməyən davranışlara səbəb oplar.[24]

Fiziki sağlamlığı təmin etmək üçün onun ehtiyaclarını ödəyərkən hər növ ifratdan və əksiklikdən uzaq durmaq lazım gəlir. Fərabi bu mənada insanın qidalanma və iş rejimindən nümunə gətirir. Məsələn qidalanmanın ahəngli və ədalət prinsipinə müvafiq olması insanın fiziki sağlamlığının təminatçısıdır. Bu xüsus insanın fiziki və mənəvi iş rejimində də eynidir. Beləliklə fiziki sağlamlığın təmin edilməsində bəhs edilən əsas kriteriya, yəni orta yol (mutavassıt və ya ədalət) mənəvi sağlamlığın təmin edilməsində də əsas ünsür və kriteriya kimi qarşımıza çıxmaqdadır. Belə ki, ruhun ağıl, qəzəb və şəhvət qüvvələrinin münasibətləri arasında qurulan ahəng - ki, buna yuxarıda insanın ədaləti daxili aləminə tətbiq etməsi deyə ifadə etmişdik- insan ruhundan gözəl əxlaqın meydana gəlməsinə səbəb olar. Pis əxlaqın ifrat və təfritdən (əksiklikdən) doğan əxlaqi keyfiyyət olduğunu nəzərə alsaq, gözəl əxlaq Fərabinin də ifadəsi ilə bu iki nöqtədən uzaq olan, orta yoldan doğan əxlaqdır. Beləliklə Fərabinin də sələfləri kimi Aristotelin ərdəmin orta yol olduğu konsepsiyasını mənimsədiyini görürük.[25]

Ərdəmləri Aristoteldən gələn ənənəvi düşüncəyə əsaslanaraq nəzəri (teorik/fikri) və etik (praktiki/əxlaqi) olaraq iki qrupa ayıran Fərabi, hikmət, ağıl, bəsirət, zəka və sağlam düşünmə kimi ərdəmləri insan ruhunun zehni ilə əlaqədar olmaları səbəbi ilə teorik ərdəmlər kateqoriyasına aid edərkən, iffət, igidlik, səxavətlilik və ədalət kimi ərdəmləri də praktiki və ya əxlaqi ərdəmlər kateqoriyasına aid etmişdir.[26]

---

[23] Razi, *Resali,* s. 105-109.

[24] Farabi, *Fusulu`l-medeni,* s. 103-105.

[25] Fərabi, *et-Tenbih alə səbili`s-saadə,* Haydarabad: 1346, s. 9; müqayisə edin: Aristotel, *İlmu`l-ahlak ilə Nikomahos*, tərcümə: Lutfi əs-Seyyid, Qahirə: 1924, s. 6, 10-15.

[26] Fərabi, *Fusul,* s. 108.

Siyasət konsepsiyasını əxlaq konsepsiyası daxilində və müstəvisində dəyərləndirən Fərabi siyasi lideri eyni zamanda əxlaq prototipi olaraq gördüyü üçün onun fəlsəfəsində əsas əxlaqi ərdəm olan ədalət siyasi liederlər üçün də mühüm keyfiyyətlərdən biri kimi təqdim olunmuşdur. Fərabiyə görə insanın əsas məqsədi xoşbəxtlilkdir və o bu hədəfə ancaq cəmiyyət içində nail ola biləcəyi üçün siyasi lider insanları bu hədəfə qovuşdurmaq və bunun üçün zəruri zəmin hazırlamaq kimi bir öhdəlik daşımalıdır. İnsanları ərdəmlərlə xoşbəxtliyə götürmək hər siyasi liderin işi deyildir. Buna görə də Fərabi bir siyasi liderdə olması zəruri olan bir neçə ərdəmdən bəhs edir ki, bu ərdəmlər arasında ədalət ərdəminin də özünəməxsus bir əhəmiyyətə malik olduğunu görürük.[27]

İnsanın əxlaqi mahiyyətini və əxlaq fəlsəfələrini eyni prinsiplərə sadiq qalaraq açıqlayan sonraki İslam filosofları da əxlaqın prsixoloji əsasları və ərdəmlər mövzusunda Platon və Aristoteldən etibarən mövcud olan görüşləri bəzi dəyişikliklər etməklə ənənəvi şəkildə mənimsəmişlər. Belə ki İbn Sina, İbn Miskəveyh, Qəzzali və s. kimi filosof və əxlaq mütəfəkkirləri insan nəfsini düşünmə, qəzəb və arzu qüvvələrindən ibarət olduğunu və insanın bütün davranışlarının əsasını bu qüvvələrin təşkil etdiyini, bu qüvvələr arasındaki münasibətlərdə ahəng və orta yol prinsipi təmin olunduğu halda insan ruhundan ancaq ərdəmlərin meydana gələcəyi, əks halda isə ərdəmsizliklərin ortaya çıxacağı görüşünü irəli sürmüşlər. Onlara görə hərəkət və davranışlarımızın əsasını təşkil edən psixoloji qüvvələrimiz arasındaki münasibətlərdə və onların birbirilərinə təsir etmə gücləri arasında ədalət prinsipinə uyğun balans meydana gətirilərsə, nəticə etibarilə himət, şücaət və iffət kimi ərdəmlər ortaya çıxar. Ədalət isə bu üç ərdəmin reallaşması ilə əldə edilən və bu üç ərdəmi əhatə edən dördüncü ərdəmdir.[28]

İslam əxlaq fəlsəfəsində ilk üç ərdəm bəzən müxtəlif terminlərlə ifadə edildiyi halda, dördüncü ərdəm olan ədalət daima eyni adı almışdır. Məsələn İbn Sina, İbn Miskəveyh və Qəzzali dörd əsas ərdəmi yuxarıdakı adlar altında ələ alarkən,[29] İbn Hazm həmin ərdəmləri, fəhm (anlama və qavrama), cud (səxavətlilik), nəcdət (cəsarət və igidlik) və ədalət kimi adlar altında dəyərləndirmişdir.[30] Bununla yanaşı, Platon və Aristoteldən etibarən qəbul edilən "qızıl orta" prinsipi İbn Sina və İbn Miskəveyh tərəfindən ilk üç ərdəmlə yanaşı, dördüncü ərdəm olan ədalət üzərində də tətbiq edilmişdir. Beləliklə ədalətin zülüm və zülmə məruz qalma (inzilam) deyə iki ərdəmsizliyin ortası olduğu qeyd

---

[27] Fərabi, *əs-Siyasətu`l-mədəniyyə*, Haydarabad: 1346, s. 48-55; e.mlf., *Arau əhli`l-mədinətu`l-fadıla*, s. 78-85.

[28] İbn Miskəveyh, *Təhzinbu`l-əxlaq*, nəşr edən: İbnu`l-Xatib, Qahirə: 1398, s. 128, 137, 141.

[29] Bax. İbn Sina, *əş-Şifa, əl-İlahiyyat*, c. 1, s. 455; İbn Miskəveyh, *Təhzibu`l-əxlaq*, s. 18; Qəzzali, *İhya-u ulumi`d-din*, Beyrut: 1402-1403/ 1982-1983, c. 3, s. 53-55.

[30] İbn Hazm, *Risalətu`l-əxlaq*, Qahirə: 1968, s. 53.

edilmişdir. Buna baxmayaraq, ədalət ərdəminin ancaq ziddinin olduğu görüşü də mənimsənilən görüşlərdən biridir. Məsələn Qəzzali görə ədalət ərdəmi ortadan qalxsa, bunun nəticəsində ifrat və təfrit deyə iki ərdəmsizlik deyil, ancaq ədalətin ziddi olan zülüm (cevr) ərdəmsizliyi ortaya çıxar.[31] Bütün əxlaqi ərdəmləri dörd əsas ərdəm başlığı altında ələ alan İslam filosofları ədalətdən meydana gələn digər ərdəmləri müxtəlif adlar altında tədqiq edərək onların müxtəlif sayda olduqlarını qeyd etmişlər. Məsələn klassik əxlaq əsərlərinin ən son nümunələrindən biri olan *Əxlaq-i Alai* adlı əsərdə "Ədalətin növləri" başlığı altında İbn Miskəveyin *Təhzibu`l-əxlaq* əsərinin təsiri ilə sədaqət, ülfət, vəfa, şəfqət, sıla-i rahim (qohum əqrabaya və yaxın olan kimsələrə baş çəkmək və onlarla əlaqə saxlamaq), mükafat, hüsn-i şərikə (müştərək işlərdə dürüst olmaq), hüsn-i qəza (haqqı ödəmə), təvəddud (yaxın kimsələrin və ərdəmli insanların dostluğunu qazanmaq), təslim, təvəkkül və ibadət kimi ərdəmlərə yer vermişdir.[32]

İslam filosofları kainatın hər bir sahəsində mövcud olduğunu irəli sürdükləri ədalət nizamının bəşəri münasibətlər sferasında da olmasının və tətbiq edilməsinin vacibliyini dilə gətirirlər. Çünki insan mədəni, sosial bir varlıqdır və sosial həyat fərdlər arasında müştərək əlaqələr qurulması ilə reallaşır. İçtimai həyatın meydana gəlməsi və sağlam istiqamətdə davam etdirilməsi filosofların qeyd etdiyi kimi ədalət prinsipinin tətbiq olunması və daima nəzərə alınması sayəsində mümkündür. Əlbəttə ki, ədalətin tətbiq olunması məsələsində İbn Sinanın sünnə və şəriət olarak adlandırdığı qanuna da ehtiyac vardır. İbn Sinaya görə kainatda nizamı təmin edən "İlk inayət" (Tanrı) sosial nizamın reallaşması üçün ədaləti icra edəcək "saleh bir insanın varlığını" da mümkün etmişdir.[33] Beləliklə peyğəmbərlik qanun və ədalət prinsipinə əsaslanan bir sosial nizamın reallaşması naminə ilahi inayətin zəruri nəticəsi kimi qiymətləndirilir. Siyasətin peyğəmbərlik peşəsi kimi qəbul edilməsi də bu səbəblədir. Bu məntiqlə cəmiyyəti idarə edən rəhbərlərinin eynilə peyğəmbərlər kimi başda ədalət olmaqla bir çox ərdəmlərə sahib olmaları vacibdir. İslam filosoflarına görə dövlətin rəhbər vəzifəsində olan hər bir siyasətçi cəmiyyətin içtimai və mənəvi inkişafını təmin etmək istiqamətində ciddi məsuliyyət daşıyır. Cəmiyyətdə rəhbər olan liderlər cəmiyyəti əxlaq qanunlarına və içtimai nizama müvafiq həyat tərzi sürməyə sövq etmək məqsədi ilə müəyyən qanunlar qoyarkən və onları icra edərkən daima əsas prinsip kimi ifrat və təfrit nöqtələrindən uzaq olan ədalət (orta yolu) prinsipini nəzərə almalıdırlar.[34]

[31] Qəzzali, *İhya-u ulumi`d-din*, c. 3, s. 54; e.mlf., *Mizanu`l-aməl*, Qahirə: 1328, s. 91.
[32] Bax. Kınalızade Ali, *Ahlak-ı Alai*, İstanbul: Bulak nəşriyyatı, 1248, s. 61-63.
[33] Bax. İbn Sina, *əş-Şifa, əl-İlahiyyat*, c. 1, s. 441-442; e.mlf., *ən-Nəcat*, s. 303-304.
[34] İbn Sina, *əş-Şifa, əl-İlahiyyat*, c. 1, s. 454-455.

İslam fəlsəfəsində ədalətlə əlaqədar olan digər termin və ya məfhum bərabərlik mənasına gələn musavat məfhumudur. Bu mənada İbn Miskəveyhin ədalətlə musavatı eyni mənada istifadə etdiyinin şahidi oluruq.[35]

Kindi və Fərabinin də qeyd etdiyi kimi ədalət daha çox sosial münasibətlər sferasına aid olan bir ərdəmdir. Buna görə də ədalət sərvət və imkanların bölüşdürülməsi və ya paylanılması, alış-veriş kimi fəaliyyətlərdə zülüm və haqsızlığın olmaması üçün daha çox nəzərə alınması vacib olan bir ölçüdür.[36] Bu baxımdan Fərabi ədaləti ortaq mənfəətlərin bölüşdürülməsi və bu payların mühafizə edilməsi ilə əlaqədar olmaqla iki qrupa ayırmışdır.[37] Məsələn bir mühəndisin az düşünüb az iş görməsi onun rəhbərliyində olan və onun tərtib etdiyi layihəni tətbiq edən fəhlələrin çox işləməsinə bərabərdir (musavat).[38]

İslam fəlsəfəsində ədalət məfhumunu çox təfsilatlı şəkildə araşdıran İbn Miskəveyhə görə içtimai münasibətlərdəki ahəng və etidalın və ya ədalət və musavatın bünövrəsini əsas qaynaq kimi din, əsas vasitələr kimi isə Aristotelin ifadəsi ilə desək "danışan qanun" olan hakim və "səssiz qanun" olan pul təşkil edir. Pulun ədalətin və musavatın qorunması məsələsində özünəməxsus bir rola malik olması onun ticarət və s. kimi münasibətlərdə ədalət və musavatı təmin etmə xüsusiyyətindən irəli gəlir. Ədaləti bərpa etmək üçün ən böyük qanun (ən-namusu`l-əkbər) Tanrının qanunu, ikincisi hakim, üçüncüsü isə puldur. Cəmiyyətin bütün fərdləri və qrupları arasındakı münasibətlərdə ahəng, balans və ya sosial ədalət məhz bu qanunlar vasitəsi ilə reallıq qazanır.[39]

Qeyd edilməlidir ki, İslam filosofları bir çox fəlsəfi məsələdə Aristoteldən təsirlənsələr də ədalətə dair bəzi görüşlərində ondan fərqli düşünürlər. Məsələn fərdi və sosial ədalətin reallaşmasında rol oyanayan ilahi qanunlarla əlaqədar görüş və düşüncələrə Aristotelin fəlsəfəsində rast gəlinmir. Bundan əlavə, Aristotel musavat və sosial ədalətin tətbiq edilməsi baxımından cəmiyyəti kölə və əfəndi qruplarına ayıraraq təsnif edərkən və köləlləri sosial ədalətin sərhədləri xaricində tutarkən[40] İslam filosofları bu anlayışı mənimsəməmişlər.

Kindidən Fərabiyə, oradan da İbn Sina vasitəsi ilə İbn Miskəveyh və Qəzzaliyə qədər davam edən ədalət konsepsiyasına dair fəlsəfi görüş və düşüncələr daha sonra Nəsirəddin Tusi vasitəsilə Osmanlı əxlaq fəlsəfəsinə qədər əsas tədqiqat mövzusu kimi daima müzakirə edilən konsepsiyalardan biri olmuşdur.

---

[35] Bax. İbn Miskəveyh, *Təhzibu`l-əxlaq*, s. 141-142.

[36] Fərabi, *Arau əhli`l-mədinəti`l-fadıla*, s. 22; İbn Miskəveyh, *Təhzibu`l-əxlaq*, s. 120.

[37] Fərabi, *Fusulu`n-muntəzə`a*, (Macit Fahri, *əl-Fikru`l-əxlaqi`l-arabi* içində), Beyrut: 1978, s. 77-78.

[38] İbn Miskəveyh, *Təhzibu`l-əxlaq*, s. 128.

[39] İbn Miskəveyh, *e.ə.*, s. 126-127.

[40] Aristotel, *İlmu`l-əxlaq*, V, 4.7, 5.8-13, 6.6, 11.9.

Tusiyə görə ədalət bir kriteriya olmaqla yanaşı, həm bəsit, həm də hikmət, iffət və şücaət ərdəmlərinin məcmusundan ibarət mürəkkəb bir ərdəmdir. Buna əsasən demək olar ki, ədalət konsepsiyası Tusinin fəlsəfəsində də geniş məna çalarına malikdir. Sələfi Kindi kimi o da digər filosoflardan daha bariz bir şəkildə ədaləti hər şeydən əvvəl fərdi planda dəyərləndirərək onun insan ruhunun üç qüvvəsi arasındakı münasibətlərdə kriteriya olduğunu qeyd edir. Bu mənada ədalət digər ərdəmlərin kriteriyasıdır. Belə ki, nəfsin qüvvələri ədalət kriteriyasına görə balanslaşdırılmasa, insanın hərəkət və davranışlarının əsasını təşkil edən bu qüvvələrdən ərdəmsizlikdən başqa bir şey meydana gəlməz.[41] Nəticə etibarilə bu qüvvələr arasındaki münasibətlərdə daima nəzərə alınması vacib olan kriteriya Aristotelin "qızıl orta" dediyi ədalətdir. Çünki sonradan Osmanlı əxlaq filosofları tərəfindən də mənimsənilmiş olan bu anlayışa görə ədalət bərabərlik mənasına gələn musavatdır. Musavsat isə birlik mənasına gəlməkdədir. Beləliklə Tusi ədaləti bərabərliyə, bərabərliyi birliyə, birliyi isə Tanrının birliyi ilə əlaqələndirən bir silsilə içində ədaləti Tanrının birliyinin bu dünyadaki nümunəsi olaraq görür.[42] Bu mənada İbn Miskəveyhdən təsirlənən Tusi,[43] ədalətin əhəmiyyətini vurğulamaq üçün məsələni Pifaqorun yanaşma tərzi ilə musiqi elmindən yola çıxaraq əsaslandırır.[44] Tusiyə görə ədalət eynilə musiqidə olduğu kimi müxtəlifliklərin nizamlı olmasını zəruri edir. Belə ki, musiqidə səslər arasında bərabərlik və uyğunluq nisbəti olmayanda bu halın nizama salınması üçün bir metoddan istifadə edilir və səslər arasında nizam bərpa edilərək musavat prinsipinə riayət olunur. Əks halda səslərin birbirinə nisbəti bu prinsip xaricində qalar. Belə olan halda, hər hansı bir ahəngli musiqidən bəhs etmək mümkünsüz olar. Nəticə etibarilə deyilməlidir ki, musiqini ortaya çıxartan şey səslər arasındaki bərabərlik və uyğunluq prinsipidir ki, bunun əxlaq fəlsəfəsindəki müqabili ədalətdir.[45] Gördüyümüz kimi burada ədalət insanın ağıl, qəzəb və şəhvət qüvvələri arasındaki münasibətlərdə bir kriteriyadır. Lakin kriteriya olan bu ədalət ərdəm olan ədalətdən tamamilə fərqli deyildir. Nəticə etibarilə ərdəm olan ədalət də məzmun etibarilə insanın həm fərdi həm də içtimai həyatında ahəngə uyğun yaşamasını ifadə etmirmi? Əlbəttə ki edir. Buna əsaslanaraq deməliyik ki, əxlaq fəlsəfəsində ümumiyyətlə Tusinin görüşlərinin təsiri altında qalan Osmanlı əxlaq filosofu Xınalızadə Əlinin ədalət terminini həm bir ərdəm, həm də etidalın yerinə keçən bir məfhum olaraq dəyərləndirməsi əsla bir

[41] Nəsirəddin Tusi, *Əxlaq-i Nasiri*, Tehran: 1369, s. 148.
[42] Anar Qafarov, *Nasiruddin Tusinin ahlak felsefesi*, İstanbul: İSAM nəşriyyatı, 2011, s. 143.
[43] Tusi, *Əxlaq-i Nasiri*, s. 131; müqayisə et: İbn Miskəveyh, *Təhzibu`l-əxlaq*, s. 123-124.
[44] Bax. Ahmet Arslan, *İlkçağ felsefe tarihi*, İzmir: 1995, s. 74-75; Ernst von Aster, *Felsefe tarihi dersleri*, tərcümə: Macit Gökberk, İstanbul: Ahmet İhsan Mətbəəsi, Ltd., 1943, I, s. 28-29.
[45] Anar Qafarov, e.ə., s. 143-144.

qarışıqlıq kimi qiymətləndirilməməlidir.[46] Çünki Xınalızadə Əli bununla ədalətin fərdi planda kriteriya olduğuna işarə edərək, fərdin özünə tətbiq etdiyi ədaləti nəzərdə tutur.

Ədalətin bir ərdəm olması isə daha çox onun sosial cəhətində ortaya çıxır ki, buna ədalətin tətbiq edildiyi ikinci sahə də deyə bilərik. Buradaki ədalət müəyyən yerdə, müəyyən şərtlər daxilində nümayiş etdirilən hərəkət və davranışlarda axtarılan kriteriyadır. Beləliklə, nəfsin qüvvələrinə tətbiq olunan ədalət kriteriyası hikmət, iffət və igidlik kimi ərdəmlərin ortaya çıxmasını təmin etdiyi kimi, bütün bu ərdəmlər də ədalət ərdəminin ortaya çıxmasına şərait yaradır. Belə ki, hikmət, iffət və igidlik kimi ərdəmlər fərdin digər insanlarla olan münasibətlərində ölçülü olmasını ifadə edir. Bu mənada Tusinin sələfi İbn Sina kimi ədalət ərdəmini hikmət, iffət və igidlik ərdəmlərinin məcmuası kimi tərif etməsi məntiqlidir. O halda ədalət özü bir ölçü və kriteriya olduğu kimi, müxtəlif məsələlərə dair davranış və münasibətlərdə ölçülü olmaq da ədalətdir. Bu mənada ədalət mürəkkəb ərdəmdir.[47]

Ədalət mövzusunun Tusinin əxlaq fəlsəfəsində insanın tanrının xəlifəsi olma vəzifəsi çərçivəsində müzakirə obyektinə çevrilməsi də diqqət çəkən xüsuslardan biridir. Tusi ədalət məfhumunu bu müstəvidə ələ alması ilə insanın həm özünə, həm də başqalarına qarşı ədalətli olmasının əhəmiyyətini dilə gətirir. Çünki Tusiyə görə insanın fərdi və sosial planda ədalətli olması əslində insanın tanrının xəlifəsi olma keyfiyyətini daşımasından irəli gələn bir öhdəlikdir ki insan ancaq bu öhdəliyi yerinə yetirməklə varlıqların ən şərəflisi mərtəbəsinə yüksəlmə imkanı əldə edər. Buna əsasən deyə bilərik ki, həyatın hər sahəsində bu öhdəliyi yerinə yetirməyən kimsə də zalim olmuş olar ki, bu da insanı yüksələ biləcəyi əşrəfi-məxluqat zirvəsinin tam əksi olan əsfələ-səfilin (ən aşağı səviyyədə olan varlıq) mərtəbəsinə enməsinə səbəb ola bilər.[48]

Ədalətli olmaqla tanrının xəlifəsi olma vəzifəsi arasında bilavasitə əlaqə qurulması Tusinin fəlsəfəsində əxlaq müstəvisində fəlsəfə ilə dinin eyni həqiqətləri dilə gətirdiklərinin bir ifadəsi kimi dəyərləndirilə bilər. Fəlsəfə ilə din arasında mövcud olan bu paralellik səbəbi ilə Tusinin fəlsəfəsində də ilahi qanunun sosial münasibətlərdə ədalət prinsipinin tətbiq olunmasında pul və hakim kimi ünsürlərlərlə yanaşı əhəmiyyətli bir ünsür olduğunu görürük. Bu mənada Tusinin sələfi İbn Miskəveyhə düşüncələri etibarilə borclu olduğunu deyə bilərik.[49]

---

[46] Bax. Aişə Sıdıka Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*, İstanbul: İz yayınları 2005, s. 295.
[47] A. Qafarov, *e.ə.*, s. 144-145.
[48] A. Qafarov, e.ə., s. 146.
[49] Tusi, *Əxlaqi-Nasiri*, s. 143-144.

Buraya qədər qeyd olunan fikir və düşüncələrdən belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, insanın ədalətli olmasının zəruri olduğu sahələr əsas etibarilə 1) insanın daxili aləmindəki qüvvələr arası münasibətlər sferası; 2) insanın tanrı ilə olan münasibətlər sferası və 3) sosial münasibətlər sferası olmaqla 3 əsas sahəni əhatə edir.[50]

NƏTİCƏ

Nəticə etibarilə deyə bilərik ki, İslam filosoflarının əxlaq fəlsəfəsinə dair yazdıqları bir çox əsərdə ərdəmlər (fəzilətlər) mövzusu özünəməxsus bir yer tutur. Ərdəm insanı kamilliyə, xoşbəxtliyə və İslam filosoflarının ifadəsilə desək "Tanrının xəlifəsi olma" kimi hədəflərə qovuşduran ərdəmlərin bünövrəsini və əsasını təşkil edir.

Görüldüyü kimi İslam fəlsəfəsində ilk filosof kimi tanınan Əbu İshaq əl-Kindidən Nəsirəddin Tusiyə kimi davam edən fəlsəfi əxlaq ənənəsi ərdəmlər mövzusunu fərdi, sosial və siyasi baxımdan geniş şəkildə tədqiq etmiş və onlar arasında xüsusilə ədalət ərdəmini geniş konsepsiya kimi müzakirə obyektinə çevirmişdir. Bu mənada ədalət məfhumu digər ərdəmlərlə müqayisədə daha əhatəli bir keyfiyyətə və funksiyaya malikdir. Belə ki, Kindi, Farabi, İbn Sina, İxvanus-Safa, İbn Miskəveyh və Nəsirəddin Tusi kimi filosofların əxlaq fəlsəfələrinə görə fərdi müstəvidə Platonizmdəki "psixoloji ahəng" məzmununu daşıyan ədalət məfhumunun sosial müstəvidə Aristotelin yanaşma tərzinə müvafiq olaraq daha geniş məna çalarları qazandığını deyə bilərik. Platon və Aristoteli təqib edən İslam filosofları ədalətin əhəmiyyətini Pifaqorçu bir tərzdə dəyərləndirmişlər. Bu mənada ədalət konsepsiyası musiqi elmi müstəvisində əsaslandırılmış, nəticədə ədaləti tanrının birliyinin bu dünyadakı nümunəsi olduğu irəli sürülmüşdür.

İslam filosoflarının ədalət məfhumunu insanın tanrının xəlifəsi olma vəzifəsi ilə əlaqələndirərək müzakirə obyektinə çevirmələri və sosial münasibətlərdə ədalət prinsipinin tətbiq olunmasında pul və hakim kimi ünsürlərlərlə yanaşı ilahi qanunun da əhəmiyyətli olduğuna diqqət çəkmələri fəlsəfə ilə dinin əxlaqi zəmində eyni həqiqətləri ifadə etdiklərini göstərməsi baxımından olduqca əhəmiyyətlidir. Buna əsasən deyə bilərik ki, İslam filosoflarının ədalət konsepsiyası fəlsəfənin ən mühüm problemlərindən biri olan fəlsəfə-din münasibətlərini də özündə əks etdirir. Onların bu məzmundakı düşüncələrdən belə məlum olur ki, ədalətin tətbiq edilməsinin zəruri olduğu sahələr əsas etibarilə insanın 1) tanrı (ilahi qanunlar) ilə olan münasibəti; 2) daxilindəki "mən" ilə olan münasibəti; və 3) sosial münasibətlər sferası olmaqla 3 əsas sahəni əhatə edir.

[50] A. Qafarov, *e.ə.*, s. 149.

İslam filosofları bu mənada insanın nümunə alması zəruri olan ilkin varlık kimi kainatın hər bir zərrəsində və bütün fiziki proseslərdə ədalət atributunun təcəssümü olaraq etidal ölçüsünü qoymuş olan tanrını mərkəzə alır. Tanrısını həqiqi mənada tanıyan və onun sözlü müdaxiləsini həyatın əsas rəhbər prinsipləri kimi nəzərə alan şəxs kainatdaki canlı-cansız bütün varlıq aləmi ilə olan münasibətlərində, eyni zamanda milli-mənəvi və sosial-dini məsələlərdə daima mötədillik prinsipinə riayət edəcəkdir. Lakin unudulmamalıdır ki, kainatdaki bütün varlıqlar arasındaki əlaqələrdə mötədilliyin başka bir ifadəsi olan müvazinət və ahəngi görən şəxs belə bir ahəngi əvvəlcə öz daxili aləmində meydana gətirməlidir. Çünki bəşər oğlunun xarici aləmlə olan münsaibətlərindəki ədalətliliyin dərəcəsi onun daxili aləmindəki ahəng və ya ədalətin dərəcəsi ilə düz mütənasibdir. İnsanın daxili aləmindən etibarən sosial münasibətlərinə kimi daima adil olmasının vacibliyinə diqqət çəkən filosoflar, adil olmağı insanın yer üzündə tanrının xəlifəsi olması vəzifəsindən doğan bir zərurət kimi də qiymətləndirirlər. Nəticə olaraq deyə bilərik ki, əxlaqi təlim olmadan həyatın istənilən sahəsindəki tərəqqi pis məqsədlər üçün istifadə edilə bilər və bəşəriyyətin vəziyyəti daha da pisləşə bilər. Cəmiyyətin sülh və xoşbəxlik şəraitində yaşamaları üçün əxlaqən təkmilləşmənin əsasında isə kainatdaki varlıqların və onlar arasındaki münasibətlərin fitrətində mövcud olan ədalət sirrinin şüurlu şəkildə dərk edilməsi yatır. Belə məlum olur ki, ədalət həm fərdin bütün davranışlarının nüvəsi olan daxili aləmindəki ahəng, həm də onun sosial münasibətlərdəki müvazinəti baxımından olduqca əhəmiyyətli bir ölçü və prinsipdir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. A`raf 7/159, 181.
2. Ahmet Arslan, *İlkçağ felsefe tarihi*, İzmir: 1995
3. Aişə Sıdıka Oktay, *Kınalızade Ali Efendi ve Ahlak-ı Alai*, İstanbul: İz yayınları 2005
4. Al-i İmran 3/75
5. Anar Qafarov, *Nasiruddin Tusinin ahlak felsefesi*, İstanbul: İSAM nəşriyyatı, 2011
6. Aristotel, *İlmu`l-ahlak ilə Nikomahos*, tərcümə: Lutfi əs-Seyyid, Qahirə: 1924
7. Asim Əfəndi, *Kamus tərcüməsi*, İstanbul: h. 1305, “adl” maddəsi.
8. Cevhəri, *Sihah*, nəşr: Seyid Hüseyin Şerbetli, Misir: tarixsiz, “adl” və “qst” maddəsi.
9. De Boer, *Tarihu`l-felsefe fi`l-islam*, tərcümə: M.A. Ebu Ride, Beyrut: 1981, s. 149.

10. Ernst von *Aster, Felsefe tarihi dersleri*, tərcümə: Macit Gökberk, İstanbul: Ahmet İhsan Mətbəəsi, Ltd., 1943, I, s. 28-29.
11. Əbu Bəkir ər-Razi, *Rəsail fəlsəfiyyə*, nəşr edən: Paul Kraus, Qahirə: 1939
12. Ən`am 6/115, 152
13. Ənbiya 21/47
14. Fərabi, *Arau əhli`l-mədinəti`l-fadıla*, Qahirə: t.y., Matbaatu`n-Nil
15. Fərabi, *ət-Tənbih alə səbili`s-saadə,* Haydarabad: 1346
16. Fərabi, *əs-Siyasətu`l-mədəniyyə*, Haydarabad: 1346
17. Fərabi, *Fusulu`l-medeni*, tərcümə: Hanifi Özcan, İzmir: İstiklal Mətbəəsi, 1987
18. Fərabi, *Fusulu`n-muntəzə`a,* (Macit Fahri, *əl-Fikru`l-əxlaqi`l-arabi* içində), Beyrut: 1978
19. Fəth 48/29.
20. Furqan 25/63, 67, 68.
21. Hucurat 49/13
22. İbn Hazm, *Risalətu`l-əxlaq*, Qahirə: 1968
23. İbn Miskəveyh, *Təhzinbu`l-əxlaq*, nəşr edən: İbnu`l-Xatib, Qahirə: 1398
24. İbn Sina, *ən-Nəcat*, Qahirə: 1357/1938
25. İbn Sina, *əş-Şifa, əl-İlahiyyat*, nəşr edən: İbrahim Mədkur, Qahirə: 1343, c. 1
26. İnfitar 82/7-8.
27. İsra 17/29.
28. Kınalızade Ali, *Ahlak-ı Alai*, İstanbul: Bulak nəşriyyatı, 1248, s. 61-63.
29. Kindi, *Rəsailu`l-Kindi əl-fəlsəfiyyə*, nəşr edən: Əbu Ridə, Qahirə: 1369/1950
30. Qəzzali, *İhya-u ulumi`d-din,* Beyrut: 1402-1403/ 1982-1983, c. 3
31. Qəzzali, *Mizanu`l-aməl*, Qahirə: 1328
32. Mahmud b. Ömər əz-Zəməxşəri, *Əsasu`l-bəlağə,* Beyrut: Daru`l-Fikr, 1989, “adl” maddəsi
33. Maidə 5/8
34. Nahl 16/76
35. Nəsirəddin Tusi, *Əxlaq-i Nasiri,* Tehran: 1369
36. Nisa 4/3
37. Nur 24/48-51.
38. Rağıb əl-İsfahani, *Müfrədat*, nəşr yeri yoxdur, 1404, “adl”; “qst” maddələri.
39. Recep Ardoğan, *Akideden kelama: Kelam tarihi*, İstanbul: KLM nəşriyyatı, 2013
40. Şəms 91/7
41. Tin 95/4
42. Yunus 10/54-55
43. Zumər 39/69

XÜLASƏ

f.ü.f.d. Anar Qafarov

Məqalədə İslam fəlsəfəsində ədalət konsepsiyasına dair fəlsəfi yanaşmalar, bu istiqamətdəki elmi nəticələr və irəli sürülən müxtəlif görüşlərin ortak cəhətləri tədqiq edilir. Bu çərçivədəki görüş və mübahisələrin müasir cəmiyyətimizin fərdi, içtimai və siyasi münasibətlər sferasındaki əhəmiyyəti fəlsəfi aspektdən müzakirə edilir. Bu mənada "Ədalət nədir?"; "Ədalətin qaynağı nədir?" "Həqiqi bir ədalətdən bəhs edə bilərikmi?"; "Ədalətlə bərabərlik (musavat) eyni mahiyyət kəsb edirmi?" vs. kimi suallara cavab axtarılır.

ABSTUCT

THE CONCEPT OF JUSTICE IN ISLAMIC PHILOSOPHERS: COMPARATIVE PHILOSOPHICAL ANALYSIS

Ph. D. Anar Gafarov

The article dealt with the philosophical approaches to the concept of justice in Islamic philosophy, the scientific results in this subject, and the common aspects of the various views put forward. In this context importance of the views and arguments related to the sphere of individual, social and political relations in the modern society are discussed in terms of philosophy. In this sense, the article search for an answer to some questions like "What is justice?"; "What is source of justice?" "Can we talk about a true justice?"; "Is justice equality (Musaviat) or do they include the same meaning?" and etc.

РЕЗЮМЕ

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПЦИИ СПРАВЕДЛИВОСТИ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФОВ

др. философии Анар Гафаров

В статье рассматриваются философские подходы к концепции справедливости в исламской философии, научные выводы в этом направлении и различные аспекты выдвинутых различных взглядов. Мнения и аргументы в этом контексте обсуждаются в философском аспекте важности современного общества в сфере индивидуальных, социальных и политических отношений. В этом смысле ведется поиск на такие вопросы как «что такое справедливость?»; «Что является источником справедливости?» «Можем ли мы говорить о справедливом правосудии?»; «Является ли равенство (мусават) таким же, как сущность?»

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

ANİ ÖLÜM DƏ BİR DƏYƏRDİR
(Görkəmli filosof, akademik Heydər Hüseynovun xatirəsinə)

dos. Nərman Qocatürk
Bakı Dövlət Universiteti,
Sosial elmlər və psixologiya fakültəsi
nqocaturk@mail.ru

Açar sözlər: Azərbaycan fəlsəfəsi, akademik Heydər Hüseynov, Stalin rejimi, repressiya, böyük şəxsiyyət.

Key words: Azerbaijane philosophy, academician Heydar Huseynov, Stalin regime, repression, great personality.

Ключевые слова: азербайджанская философия, академик Гейдар Гусейнов, сталинский режим, репрессии, великая личность.

Alimin, fikir və düşüncə sahibinin, ustad sənətkarın əsərləri çox olur. Könüldən su içən, qəlbdən qələmlə süzülən şah əsəri isə bir dənə. Ürəyin şah damarı kimi. Akademik Heydər Hüseynov zamanının, quruluşunun adamı idi. Vaxtın, zamanın fövqünə qalxıb fikir söyləmək nə qədər çətin olsa da, asan idi. Şura hökuməti elmi, maarifi təbliğ edənlərə meydan verirdi. Quruluşun, rejimin hansı biçimdə, rəngdə olmasından asılı olmayaraq millətə, məmləkətə xidmətdə bulunmaq isə çətin. Tarixə texniki tərəqqilər, elmi yeniliklər əsri kimi daxil olan XX yüz ildə XVIII əsrdə Avropada başlayan XIX yüz ildə Çar Rusiyasında tərəqqi edən maarifçilik rüzgarı Azərbaycanda əsl fırtınasını da bu dövrdə qopardı.

İlklərə imza atıb Şərqin ilk Demokratik Cümhuriyyətini quran Azərbaycan türkləri milli mətbuatın, teatrın, kinonun, ali təhsil ocaqlarının, Bakı Universitetinin, Elmlər Akademiyasının təməlini də, məhz bu yüz illərdə qoydu. İlk tarix risaləsini yazan A.A.Bakıxanovun, ilk əlifba islahatını gerçəkləşdirən M.F.Axundzadənin, Ana dili ilə bağlı ilk məxəzləri yaradan Mirzə Kazım bəyin, ilk mətbuatı quran Həsən bəy Zərdabinin tək bir istəyi var idi: Millətin cəhalətdən qurtuluşuna nail olmaq, şüurlarda milli dövlətçilik ideologiyasının toxumlarını əkmək. Nəticə bu dahilərin gözlədiyindən daha gözəl oldu. Xanlıqlara, sultanlıqlara bölünüb parçalanan millət təşnə balıq kimi özünü dəryaya vurdu. Sinəsinə “Gülüstan”, “Türkmənçay” dağları çəkilən məmləkət Şərqin ilk Demokratik Cümhuriyyətini qurdu. 1920-ci ilin qara yelləri əsəndə Stalin, Beriya,

Mikoyan üç bucağına elə gəlirdi ki, 30-cu illərin "qırmızı terrorunun" qanını su yerinə içdiyi Bəkir Çobanzadə, Mikayıl Hüseynov, Hüseyn Cavid, Salman Mümtaz, Tağı Şahbazi, Seyid Hüseyn, Əhməd Cavad, Mikayıl Müşfiq kimi alimlərin, ədiblərin, ustadların, M.Ə.Rəsulzadə, F.Xoyski, Ə.Topçubaşov, Ə.Ağayev, Ü.Hacıbəyli, Əli bəy Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu kimi dövlət xadimlərinin, mühərrirlərin çağırışını ot basacaq. Bu yalnışın naxışı idi [9, s.382].

Repressiyalar, deportasiyalar, soyqırımlar, rejimin başının bəlası olan Nəriman Nərimanov, Əziz Əliyev kimi dövlət xadimləri ilə yanaşı 1941-1945-ci illər müharibəsi zamanı SSRİ Baş Qospitallar idarəsinin rəisi kimi I Dünya müharibəsində ən ağır cərrahi əməliyyatların memarı olan Elmlər Akademiyasının ilk prezidenti akademik Mir Əsədulla Mirqasımovu etirafda bulundu. Təkcə Azərbaycan şeiri ilə min illərin poeziya tarixinə adını həkk edib məmləkətinə abidə ucaldan Səməd Vurğun, Şərqin ilk operasının banisi dahi Üzeyir bəy Hacıbəyli, Ali Sovetin sədri olduğu zamanda ölümü bahasına bütün titullardan məhrum edilsə də, Ana dilinin dövlət dili elan olunması haqqında qanun layihəsini müzakirəyə çıxaran Mirzə İbrahimov, müharibənin ən dəhşətli illərində dünya səhiyyə tarixində bir ilkə imza ataraq ağrıkəsicini – Analgini icad edən Mustafa bəy Topçubaşov, "Neftin oktan ədədi" nəzəriyyəsi ilə qara qızılı, mazutu təyyarə yanacağına çevirən, "Molotov kokteyli" ilə faşizmə SSRİ ordusunun özü qədər zərbə vuran, fəqət hələ bu günə qədər haqqı alınıb Nobel mükafatına layiq görülməyən, qəhrəman Bakısı qəhrəman şəhərlər sırasına daxil edilməyən Yusif Məmmədəliyev, üç dəfə Sovet İttifaqı Qəhrəmanı adını haqq edərək Əliağa Şıxlınskinin zəfər bayrağını səmaya bülənd edən Həzi Aslanov, cəmi 16 illik elmi-pedaqoji, ictimai fəaliyyəti ilə ölkənin fəlsəfi-ictimai fikir tarixinə yazılan, SSRİ EA-nın Azərbaycan filialının Rəyasət heyətinin sədri, Akademiyanın 15 təsisçisindən biri, İctimai Elmlər bölməsinn sədri, vitse-prezident, özünün təməlini qoyduğu Fəlsəfə İnstitutunun direktoru kimi ilklərə imza atan, fəlsəfəyə aid ilk dərsliklərin müəllifi, regionlarda Elmlər Akademiyasının elmi bazalarının qurucusu olan Heydər Hüseynov, "Dirilən adam"a, "Yolumuz hayanadır" sualını verən, "itə ataram, yada satmaram" nidası ilə millətin yaddaş yerinə sahib çıxan Mir Cəlal, "Bıkdım gözləməkdən ey Dan ulduzu" kədəri ilə "Bir kərə yüksələn bayraq, bir daha enməz" harayına qovrulan, "Allahın evinə tula bağlamazlar" gileyi ilə "Azad qadın"ın varlığı ilə qürurlanan Cəfər Cabbarlı, Bibiheybət ziyarətgahında Peyğəmbər əleyhissəlamın nəvəsi Hökümə xanımın məzarı yerlə-yeksan olunanda "Təzə Pir"in minbərinə qalxıb "Allahdan qorxun, Allah bir, iman bir, din özgədir" deyən Şeyxülislam Ağa Əlizadə kimi dühalar, milləti millət edən qüdrətli simalar, məmləkətin dünəni ilə bu günü arasında körpü olan Şəxsiyyətlər var idi[10, s.296].

Əvvəldə də, qeyd etdim. Akademik Heydər Hüseynov mənsub olduğu zamanın, quruluşun insanı idi. 1918-ci ilin martında Şərqin ilk Demokratik Cümhuriyyəti qurulmamışdan 2 ay öncə İrəvan mahalında dünyaya gəlmişdi.

Erməni daşnaqlarının soyqırımından dörd oğlu ilə birlikdə qardaşı balalarını Bakıya gətirən Gülsüm xanımın himayəsində böyümüşdü. Kasıbçılıq, köçdən köçə qoşulma onun üzünə məktəb qapısı açmamışdı. O, çörəyi, ürəyi, şöhrəti, dəhşəti də Bakıda tapmışdı. Çörəyi dedim, Allah heç bir qulunu ac qoymur. Balaca Heydər Bakıda əsl ürəyi tapmışdı. Müəllim, alim ürəyinin istisini öncə 12 yaşında qədəm qoyduğu 18 saylı məktəbdə, sonra isə indiki Pedaqoji Universitetdə. İki fakültədə eyni zamanda təhsil almışdı. Şərqşünaslığın və müəllimliyin sirrlərini dövrünün görkənmli alimlərindən, müəllimlərindən, Cümhuriyyət qurucularının xaricdən dəvət etdiyi ziyalılardan almışdı [bax:1, 2]. Bəkir Çobanzadə, Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev, Mikayıl Hüseynov, Cahangir Hacıyev, Uarar, Bəndələyimin Canzi, Əhməd Trinc, N.Maar, A.Ziffeld, Zimmer, Feyzulla Qasımzadə kimi ustadaların bulağından su içmişdi.

"Dialektik materializm", "Dialektika və metafizika", "Dialektika və tarixi materializm" adlı dərslikləri, "M.F.Axundovun fəlsəfi görüşləri", "XIX əsr Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən" adlı monoqrafiyaları sözün həqiqi mənasında elmi-pedaqoji fikir tarixində, fəlsəfi-ictimai görüşlər sistemində hadisə idi. Təkrarı, analoqu olmayan bu əsərlərin üstündən yüz ildən çox zaman kəsiyi keçməsinə baxmayaraq aktuallığını itirməməsi müəllifin intellektual potensialı, fitri istedadı, analitik təfəkkürü ilə bilavasitə bağlıdır [bax:3, 4, 5, 6].

Hər bir əsərinin üst qatında marksizm – leninizm ideyalarına sadiq qalan, Marksdan, Engelsdən, Lenindən sitatlar gətirən, rejimin sükanı arxasında əyləşən İ.Stalinin, M.C.Bağırovun şəninə təriflər yağdıran, əsl həqiqəti, batindəki gerçəyi oxucuya çatdırmaq üçün fürsəti əldən verməyən akademik Heydər Hüseynov Bakıda və Moskvada Mərkəzi Komitədə oturanlar üçün maneəyə çevrilmişdi. İntellektual potensialı, təşkilatçılıq məharəti, əvəzolunmaz nitqi tezliklə onun daha yüksək vəzifəyə irəli çəkiləcəyinə, SSRİ Ali Sovetinin kürsüsündə yer alacağına təminat idi. SSRİ-nin ən ali mükafatı sayılan Stalin ordeninə təqdim olunması, bu təqdimatın mətbuatda dərci Mir Cəfər Bağırovdan tutmuş, onun əhatəsində su bulandıran cəlladları belə narahat edirdi. Eyni fakt 20-40-cı illərdə Nəriman Nərimanov, Əziz Əliyev kimi görkəmli dövlət xadimlərinin, təbib və alimlərin, publisistlərin də əcəl şərbəti olmuşdu.

Kürsüləri fəth edən, çoxşaxəli fəaliyyəti ilə diqqət mərkəzində olan akademik Heydər Hüseynovu yıxmaq, sıradan çıxarmaq, qarşısını almaq mümkün deyildi. Belə olan halda tək bir yol qalırdı: şərləmək, ləkələmək! Bunun üçün uzağa getməyə, plan qurmağa, baş aparmağa ehtiyac yox idi. Bütün dahilər kimi ancaq istedadına, ləyaqətinə, vicdanına söykənib yaşayan bir ziyalını əsərlərinin mövzusu, motivi, dili ilə çökdürmək, fakt qarşısında qoymaq çətin deyildi. Belə də oldu.

42 illik qısa, lakin mənalı ömrünün 15 ilini elmi-irfana həsr edən akademik Heydər Hüseynovun bu gün ləyaqət qalası, dünən isə baş bəlası sayılan "XIX əsr Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən" adlı monoqrafiyası silistə çəkilir. Ona millətçi, panislamçı, şəxsiyyətə pərəstiş edən damğası vurulur. Bu acı gerçəyi

akademikin atasızlığın, yalqızlığın qurbanına çevrilən, xalq düşməninin qızı kimi damğalanan qızı hörmətli Sara xanım Hüseynova o müdhiş günlərdən düz 56 il sonra xatırlayıb kədərin göz yaşlarına boğularaq qeyd edəcəkdi: "1949-cu ilin sentyabr ayında H.Hüseynovun gərgin yaradıcılıq illərinin bəhrəsi olan "XIX əsr Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən" adlı qiymətli əsəri işıq üzü gördü. Bu da onun "Xəmsə"si idi: kitabda XIX əsrdə Azərbaycanın ictimai-fəlsəfi fikir tarixində mühüm xidmətləri olmuş xalqımızın beş böyük oğlunun – Bakıxanov, Axundov, Vazeh, Mirzə Kazım bəy və Zərdabinin simasında Azərbaycan maarifçiliyi problemlərinin öyrənilməsinin əsası qoyulmuşdur. Bu əsərlərdə Bəhmənyarın, Mirzə Kazım bəyin Azərbaycan fəlsəfi fikir tarixində ilk dəfə adları çəkildi. H.Hüseynov yazıçılarımızdan – Axundovun, Zərdabinin, Bakıxanovun fəlsəfi fikirlərini araşdırıb, ilk dəfə onları filosof kimi göstərdi, Azərbaycan maarifçiliyinin və fəlsəfə tarixinin mərhələlərini müəyyənləşdirdi. H.Hüseynov Azərbaycan maarifçilərini bir sıra hallarda Rusiya ilə yox, otra əsr Şərq-Ərəb fəlsəfəsi ilə bağladı ki, bu da o dövrdə böyük cəsarət tələb edirdi. Çünki belə bir addım o zaman burjua millətçiliyi kimi qiymətləndirilirdi (H.Hüseynov. "XIX əsr Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən", Fikir antologiyası, "Zəkioğlu" nəşriyyatı, Bakı, 2006, səh. 11). Hörmətli Sara xanım Hüseynova "Kitabın taleyi – müəllifin faciəsi" adlı həmin məqaləsində digər bir qeydi ilə yuxarıda sadaladığımız faktın mahiyyətini açır: "1945-ci ildən, daha dəqiq, H.Hüseynov Marksizm-Leninizm İnstitutuna direktor təyin olunduqdan sonra ona qarşı olan təyziqlər də artdı. Demək olar ki, ildə iki dəfə, Marksizm-Leninizm İnstitutuna yoxlama komissiyası göndərilirdi. Hətta 1949-cu ildə H.Hüseynova MK-dan töhmət də verildi. Bu töhməti almaq kommunist üçün böyük bir təhlükə idi [bax:1].

Bütün bu baş verənlərə baxmayaraq H.Hüseynov 1947-ci il iyun ayının 15-dən 17-dək Q.A.Aleksandrovun Moskvada keçirilən "Qərbi Avropa fəlsəfəsinin tarixi" kitabının müzakirəsində fəal iştirak etdi. MK isə daima H.Hüseynovu məhv etməyə bəhanə axtarırdı. Buna da M.Kazım bəyin yazdığı "Müridizm və Şamil" (Məqalə 1860-cı ildə Peterburqda «Русское слова» jurnalında dərc olunmuşdu) məqaləsi barədə "XIX əsr Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən" kitabından Mirzə Kazım bəyə həsr edilmiş bölməsində bəhs edilməsi imkan verdi". (1, s.12).

Sara xanım Hüseynovanın bu qeydləri istər-istəməz diqqəti atasına başının bəlasına çevrilən əsərin mahiyyəti barədə digər bir alimin, kitabın redaktoru olmuş akademik A.Makovlevskinin də düşüncələrini incələməyi tələb edir. "Heydər Hüseynovun kitabının hər bir hissəsi öz-özlüyündə orijinaldır və hissələrdə əvvəllər dərc olunmuş əsərlərə nisbətən isə yeniliklər vardır. M.Axundov və H.Zərdabi haqqında fəsillərdə istifadə olunmuş materiallar yeniliyinə və zənginliyinə görə xüsusi seçilirlər. Azərbaycan xalqının bu dahi oğullarının çoxcəhətli mütərəqqi fəaliyyəti ilk dəfə genişliyi ilə Heydər Hüseynovun kitabında öz əksini tapmışdır"...

Heydər Hüseynov Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikrinin inkişafının mütərəqqi rus fikirləri ilə birləşdirən bağları çox diqqətlə izləyir. Bunun üçün müəllif müxtəlif köhnə rus jurnalları ilə tanış olub və onlardan xeyli qiymətli

materiallar əldə edə bilib. Belə ki, professor Heydər Hüseynovun əsəri vasitəsi ilə oxucu görkəmli azərbaycanlı mütəfəkkirin yaradıcılığına rus yazıçılarının verdikləri qiymətlə tanış olur. V.T.Belinskinin Mirzə Cəfər Topçubaşovun, A.S.Qriboyedovun və A.A.Bestujev Marlinskinin Bakıxanov, N.Q.Çernişevskinin və başqalarının M.F.Axundov, L.N.Tolstoyun Mirzə Şəfi yaradıcılığı haqqında fikirləri, akademik M.A.Pavlovun keçmiş müəllimi H.Zərdabi barəsində xatirələri misal gətirilir. Kitabda, həmçinin M.İ.Lermontovun, A.N.Ostrovskinin və M.Qorkinin Azərbaycan təəsüratları da verilmişdir"... [bax:2]

Akademik Makovelskinin səmimiyyətlə etiraf etdiyi, Elmlər Akademiyasının Rəyasət Heyətinin qərarı ilə çap olunan əsərin ikinci nəşrində alimin düşücələrinə, elmi qənaətlərinə, vicdanının göstəricisi olan qeydlərinə bəzi əlavələri etdiyi diqqəti cəlb edir. Necə də olsa ölkənin I katibi buyurmuşdu. Zaman üzə duranların, "qələm qıranların" zamanı idi. O, da bu əsərdə nəyi isə tapmalı, ağa qara deməli, gerçəyi inkar edib söz söyləməli idi. Kitabın 20-ci sıhifəsində İbn Sinanın şəyirdi filosof Bəhmənyar, M.F.Axundov, A.A.Bakıxanov və Şeyx Şamil haqqında deyilən fikirlər də əslində alim Makovelskinin yox, özünü qorumaq üçün çabalayan insan Makovelskinin qənaəti idi: "Professor Heydər Hüseynovun "XIX əsr Azərbaycan ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən" kitabının ikinci nəşrini təqdim edərkən bu kitabın müəllifinin azərbaycanlıların fəlsəfə tarixinin tədqiq edilməsində böyük xidmətlərini qeyd etməklə bərabər, bəzi tənqidi fikirlərimizi də söyləməliyik [bax: 8].

Hər şeydən əvvəl biz qeyd etməliyik ki, müəllifin bəzi görüşləri indi köhnəlmişdir. Biz o vaxt, kitab yazılarkən, elm tərəfindən qəbul edilmiş, lakin sonralar yenidən baxılmış halları nəzərdə tuturuq (müəllifin müridizm və Şamil hərəkatları haqqında görüşləri, onun Bəhmənyar materializmi haqqında bu nəşrdə də kitabda saxlanılan fikirləri). Həmçinin, o vaxtlar şəxsiyyətə pərəstişə verdiyi bəzi məqamlardakı qiymətlər də bura aiddir". Akademik Makovelskinin özünü inkar edən bu fikirləri bir daha Heydər Hüseynov kimi dahilərin qətlinə fərman verən quruluşun iç üzünü açar. Akademikin Dar Ağacına çevrilən bu əsər çap olunduqdan sonra dövrünün qüdrətli alimlərini heyrətə salmışdı. Vicdanının səsi ilə Şərq dəyərlərini tədqiq edən alimlər onu elmdə, ümumbəşəri dəyərlər tarixində inci hesab etmişdilər.

"Kitab işıq üzü görəndən sonra H.Hüseynovun ünvanına Gürcüstanın, Estoniyanın, Qazaxıstanın, Özbəkistanın, Rusiyanın görkəmli alimləri məktublar yazıb kitaba yüksək qiymət vermişdilər. Bunların arasında İ.Kraçkovskinin, E.Bertelsin, K.C.Bakradzinin, estoniyalı akademik Kruusun rəyləri də var idi. Azərbaycan alimlərindən Məmməd Arif, Mehdi Hüseyn, Mirzə İbrahimov da yüksək fikirdə idilər. Məmməd Arif deyirdi: "Onun qəlbində fəaliyyət mənbəyi daim alovlanır" [bax:7]. Natiqlik məharəti, xalqa olan çılğın məhəbbəti, cəsarəti, cazibəsi H.Hüseynovu tanıyanları özünə cəlb edirdi. Fadeyev kitabı Stalin mükafatına təqdim etmişdi"...

Sara xanım Hüseynovanın övlad məhəbbəti, eyni zamanda vətəndaş yanğısı ilə qələmə aldığı bu faktlara bir məqamı da əlavə etmək yerinə düşər. Akademik Heydər Hüseynov bu əzəmətə çatıb, bu məhəbbəti qazanana qədər quruluş onun

doğmalarına, dostlarına, məsləkdaşlarına xalq düşməni damğası vurub repressiyanın girdabına atmışdı. Gözaltına alındığı 50-ci ildə qardaşı Yaqub Nəcəf oğlu Hüseynov sürgün edilmişdi. Qarşıda ailəsi, digər doğmaları vardı. Ona dağ çəkmək üçün növbə onların idi. Cəmi 6 ayda – 180 gündə cərəyan edən hadisələr onun vicdanını sızladır, Dar Ağacına doğru aparırdı...

Türk dünyasının böyük fikir və düşüncə sahibi, görkəmli yazıçı, mütəfəkkir alim, tanınmış ictimai-siyasi xadim, qırğız xalqının qüdrətli oğlu akademik Çingiz Aytmatovun "Əsrdən uzun gün" əsərində yaddaşı əlindən alınan, manqurtlaşan oğul anasının dəhşət bəlgəsi olur. Milli mənlik, milli kimlik uğrunda mücadilə tariximizdə milləti manqurtlaşmaqdan qoruyan Nayman ananın harayından köynək geyən, 30-cu illərin qurbanına çevrilən, millətin xilası üçün qələm çalan böyük ədiblər, fikir və düşüncə sahibləri oldular. Sonsuz sayğıya, məhəbbətə layiq olan o dahilərin sırasında akademik Heydər Hüseynovun ayrıca yeri, müqəddəs məqamı var.

Akademik Heydər Hüseynovun titullarının alındığı, fəaliyyət sahələrinin daraldığı, ev dustaqlığına verildiyi 180 gün, əslində əsrdən uzun 180 günü, ölümü ilə ölümsüzlük qazanan bir mücahidin Tanrıdan tale payı idi. Ölümü ilə ölümsüzlüyə qovuşmaq, ədaləti ilə ədalətsizliyin, xeyirlə şərin mücadiləsində haqqın və haqlının yanında olmaq hər kəsə, özü də sıradan biri olmayan şəxsiyyətə nəsib olmur. Necə ki, manqurtlaşıb öz yaddaşına qılınc sıyıranlara, iş verib üzə duranlara, şərəfsizliyi ilə şərəfi olanlara qarşı çıxanlara şərəfli ölüm nəsib olmur.

Düz 68 il bundan öncə, ondan da 180 gün o yana Mərkəzi Komitənin I katibi Mir Cəfər Bağırov Filarmoniyada akademik Heydər Hüseynovu tənqid hədəfinə çevirmişdi. Ləyaqətinə, vicdanına qurban gedən, kişiliyinə, qüruruna söykənən Heydər Hüseynov Mirzə Fətəlini, Abbasqulu Ağanı, Mirzə Kazım bəyi, Mirzə Şəfini, Həsən bəyi, Çar Rusiyasının düz 20 il aşına zəhər qatıb dincliyini əlindən alan, qolları budanaqda "40 kölə qul kimi yaşamaqdansa, bir gün azad yaşamaq yaxşıdır" deyib Xilafətlə 20 illik mücadiləsinə budanan qolları ilə abidə qoyan Babəkdən sonra Qafqaz xalqlarının milli mücahidinə, istiqlal simvoluna dönən, məğrurluğu ilə Qafqaz Qartalı titulunu qazanan, əsir götürüldükdən sonra Çar Nikolayın süfrəsinin başında əyləşəndə Çarın: "Sizi süfrəmin başında qonaq etməkdən qürur duyuram" kəlamına "Mən də sizi, süfrəmin başında qonaq etsəydim qürur duyardım" deyib onu heyrətləndirən, Çarın: "Uğurunuzun mayası nəyə bağlıdır" sualına qısa, az sözün çox dəyərində "Öncə Anam, əyalım, sonra da Aulum mənə inandı" deyib bir Şərq, bir müsəlman, bir Qafqaz kişisi olaraq çiyinlərini dik tutan Şeyx Şamilə qarşı haqsızlığa dözməyən akademik Heydər Hüseynov özü də, seyid olan Bağırovun üstünə yeriyir. Bir türk, bir müsəlman, bir Azərbaycanlı, Qafqazlı olaraq bu onun vicdan məsələsi idi. Necə ki, Çarın tacgüzarlıq mərasimində iştirak edən, qiymətli hədiyyələri ilə məclisə təşrif buyuran Hacı Zeynalabdin Tağıyev Çara təqdim olunanda dilmancın: "Qafqazlı, vəhşi xalqın nümayəndəsi" ifadəsinə tərəddüd etmədən yenə də bir türk, müsəlman, Azərbaycan, Qafqaz kişisinə xas vüqarla: "Mənim xalqım vəhşi deyil, onun

qüdrətli keçmişi, zəngin mədəniyyəti vardır" nidası ilə Sarayın sütunlarını titrədən, sərvətini millətinin oyanışı, cəhalətdən qurtuluşu yolunda sərmayəyə çevirən Hacı Zeynalabdin Tağıyevin vicdan məsələsi idi[bax: 10].

Fəlsəfi, ictimai, ümumiyyətlə milli-mənəvi dəyərlər tariximizə daxil olan tarixi şəxsiyyətləri, ədibləri, filosof alimləri müdafiəyə qalxan, çiynində çar çinləri parlasa da, köksündə türk sevdası, Azərbaycanlı ürəyi, ruhunda şərqli hərarəti daşıyan, Şərq intibahının yeni mərhələsini yaradan Nizami Gəncəvidən Zərdabiyə gələn yolda sözün hikmətinə hikmət qatan, onun qədərini, dəyərini artıran maarifçilərin arxasında dayanır. Onların dühasını, dünyasını təkcə rus elmi-mədəni elitası ilə bağlayanlara bəşər mədəniyyətinə Şərqin qüdrətli filosof-təbiblərindən, mütəfəkkir alimlərindən soraq verir. Nizami Gəncəvidən sonra yeni bir "Xəmsə" gülzarı yaradan akademik Heydər Hüseynov zülmətdə doğan Günəşə çevrilir. Xaqanidən, Nəsimidən, Seyid Əzimdən söz açır. Millətin imzası, məmləkətin haqq səsi olan dahilərin sırasında dayanır. "Qələm qıranın" yanındakı qanlı qaynaqların şər-böhtanına qurban gedir. Hansı ki, onların çoxu akademik Heydər Hüseynovla çörək kəsmişdi, ilklərə imza atmışdı. Elmlər Akademiyasını təsis etmişdilər. Zaman, quruluş dəyişsə də, şəxsiyyətə münasibət dəyişməmişdi. Seyid Əzim Şirvanini təpik altında qoyan, Mirzə Fətəlinin cənazəsini ortada buraxan, Mirzə Ələkbər Sabiri sabun tiyanının acısında boğan, Məmməd Hadini əlyazmalarını yandırıb isinməyə vadar edən, Rəsulzadənin, Xoyskinin, Topçubaşovun adını çəkməyi sayaq buyuran, kibir, günah ünvanı olan yaddaş cəlladları Heydər Hüseynovu Dar Ağacına sürükləmiş, onu iradəsi, şərəfi, namusu, ailəsi ilə imtahana çəkmişdilər.

1950-ci il avqustun 15-də müharibənin dəhşətlərindən silkinib çıxmayan, üçgünc məktubların qapılarını çırpdığı, təzə-təzə qurulan, tozu-torpağı dünyanı başına götürən Bakıda xəbər yayılır: Akademik Heydər Hüseynov özünü asıb! Bu rejimin boynuna öz əli ilə keçirdiyi ip idi. 1985-ci ilin Qarbaçov "perestroykası" onun eyib pərdəsini üzündən qaldıracaq "Xunta üsyanı" SSR-ni silkələyəcək. Azərbaycan 20 Yanvar dəhşətlərindən keçib, Şəhidlərin ona yenidən qaytardığı Çəmbərəkənddən S.M.Kirovun Cəlladlar partiyasının Şaumyandan sonrakı bəlasının qranitdən olan abidəsini yerləbir edəcək...

Aylar, illər keçəcək. Akademik Heydər Hüseynovu imanına, ləyaqətinə, hüdudları məlum olmayan Vətən sevgisinə qurban edənlərin, vicdanını dananların, iş verənlərin, üzə duranların da, üzünə duracaqlar. Yusif Məmmədəliyevə, Səməd Vurğuna, Mirzə İbrahimova, bir sözlə Vətənə, elmə, mədəniyyətə xidmət edənlərə qənim kəsiləcəklər. XX yüz ilin 60-cı illərinə qədər davam edən bu sərt ruzgarın sonunda 90-cı illərdə bahar olacaq, buzu əridəcək, sel gələcək, çör-çöpü özü ilə aparacaq. "Bir kərə yüksələn bayraq bir daha enməz" hikməti, "Mən həmişə fəxr etmişəm, bu gün də fəxr edirəm ki, mən Azərbaycanlıyam" nidası ilə Vətəni Vətən edən dahilərin, əvəzolunmazların, unudulmazların haqqını özünə qaytaran, qayıdışı ilə çox şeyləri səhmana salan ulu öndər Heydər Əliyevin Sərəncamı ilə Heydər Hüseynovun intiharından Vətəni, şərəfi, ləyaqəti yolunda

varlığına qəsdindən 47 il sonra – 1997-ci ildə Şeyx Şamilin Rusiyada, Dağıstanda qeyd olunan 200 illik yubileyi ölkəmizdə də qeyd olunacaq. Müasir Azərbaycanın memarının söylədiyi: "Heydər Hüseynov Şeyx Şamil haqqında həqiqəti dediyinə görə öz həyatını qurban verən böyük alim və filosofdur" kəlamı ona əcəl şərbəti içirən, onun ölümündən sonra bir müddət Azərbaycan ziyalısının yaxasından qanlı əllərini çəkmək zorunda qalan, "Sovet ziyalısı intihar etdi" gerçəyini ört-basdır etmək üçün məzarını Fəxri Xiyabanda qazan, xalqların katorqasına çevrilən rejimə vurulan ən dəhşətli zərbə, uğurların və ağrıların ünvanına – akademik Heydər Hüseynov şəxsiyyətinə verilən dəyər, nur paylayan ruhuna ehtiramın nümunəsi olacaq!

NƏTİCƏ

Akademik Heydər Hüseynov cəmi 42 il yaşadı. İlklərə imza atdı. Adını milli-mənəvi dəyərlər tariximizə yazdı. Ölümü ilə ölümsüzlüyə qovuşdu. Millətinin düşünən beyinlərinə qarşı sıyrılan cəllad qılınclarının qalxanı oldu. Ləyaqətinə, cəsarətinə, kişiliyinə qurban getdi. Yalana yoldaş, satqına sirdaş, yaltağa qardaş olmadı. Hüseyn Cavid, Əhməd Cavad, Hacı Zeynalabdin Tağıyev kimi yüzlərlə Azərbaycan ziyalısının ailə üzvlərini zindanlarda, sürgünlərdə çürüdən quruluşun əlindən "xalq düşməni" damğası vurulmuş ailə üzvlərini aldı. O, bir Azərbaycan kişisi, şərqli və müsəlman idi. Şərəflə ləyaqət, namusla qeyrət, yolunda qurban getdiyi Şeyx Şamilin dili ilə desək ailə və aul onun üçün hər şey idi. Ölüm bu dəyərlərdən ucuz, çox ucuz olduğu kimi...

ƏDƏBİYYAT

1. Hüseynov H. XIX əsrdə Azərbaycanın ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, 2006, 544s.
2. Heydər Hüseynov: biblioqrafiya, Bakı, 1965, 48s.
3. Hüseynov H. Dialektik materializm. Bakı, Azərnəşr, 1935, 43s.
4. Hüseynov H. Dialektika və metafizika. Bakı, Azərnəşr, 1940, 71s.
5. Hüseynov H. Dialektika və tarixi materializm. Bakı, 1940, 68s.
6. Hüseynov H. Ədəbi qeydlər. Bakı, Azərnəşr, 1945, 127s.
7. Dadaşzadə M.A. Görkəmli alim. "Ədəbiyyat və incəsənət", 5 aprel 1958.
8. Makovelski A. O. H. Hüseynovun "XIX əsrdə Azərbaycanın ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən" kitabı haqqında. "İnqilab və mədəniyyət", №11, 1949, s. 152-164.
9. Qocatürk N. Türkün Yaddaş Kitabı. Bakı, Nurlan, 2005, 424s.
10. Qocatürk N. İ.Əliyev: İpək Yolu sivilizasiyası və Azərbaycan diplomatiyası. Bakı, "Nurlan", 2008, 472s.

İCMAL

Bütün həyatını maarifçilik ideologiyasının təbliğinə, elmi-irfana həsr edən mütəfəkkir alim, görkəmli filosof akademik Heydər Hüseynov əcəl şərbətini öz əli ilə içdi. Cəsarətin simvolu kimi tarixə çevrildi. Özünəqəsd, intihar bütün səma kitalarının, 124 min peyğəmbərin inkar etdiyi gerçəklikdir. Ulu Tanrı da, bunu günahların başında görür. Akademik Heydər Hüseynov hər halı ilə filosof idi. Daxili mədəniyyəti, fitri istedadı, analitik təfəkkürü, özündən və sözündən ucalarda dayanan şəxsiyyəti ilə. İnam, iman, iradə, ləyaqət və cəsarət onun üçün hər şey idi. Görkəmli filosoflardan biri Albert Komyu deyir: “İntihar güclü insanlara məxsus dəyərdir”. Akademik Heydər Hüseynovun ani ölümü də bir dəyər idi. Quruluşun, rejimin iç üzünü açmaq üçün həyatının son anında Dar Ağacında yaşamağa dəyərdi. Çünki, o bu dünyaya gerçəklərin tərcümanı kimi gəlmişdi. Gəldi, işini gördü və getdi...

Sudden death is also a value
(To the memore of philosopher, acad. Heydar Huseynov)

Assistant Professor Narman Gojaturk
Baku State University,
Faculty of Social sciences and psychology
nqocaturk@ mail.ru

SUMMARY

The well-known philosopher, academician Heydar Huseynov, devoted his life to the propaganda of the ideology of enlightenment, the scientist-philanthropist, and drank the bitter syrup with own hands. He became historic as a symbol of courage. In the self-suicide, suicide is the source of all heavenly books, the truth that 124,000 prophets denied. The Great God sees it at the head of sin. Academician Heydar Huseynov was a philosopher in everi case with his. Domestic culture, fittest talent and analytical thinking. Truth, faith, will, dignity and courage were everything for him. Albert Komyu, one of the prominent philosopher, says: “Suicide is a great value for powerful people.” The sudden death of academician Heydar Huseynov was also a value. It was worth it to live in the torture tree at the last moment of his life to open the inner world of the regime. Because he came to this world as a last translator of the truth. He came, did his work and went away...

АННОТАЦИЯ

ВНЕЗАПНАЯ, НО ПРЕКРАСНАЯ СМЕРТЬ (ПАМЯТИ ВЫДАЮЩЕГОСЯ ФИЛОСОФА АКАДЕМИКА ГЕЙДАРА ГУСЕЙНОВА)

Доцент Нарман Годжатурк,
Бакинский Государственный Университет,
Факультет социальных наук и психологии
nqocaturk@mail.ru

Известный философ, академик Гейдар Гусейнов всю свою жизнь посвятил пропаганде идеологии просвещения, научным разработкам и своими руками выпил горькую чашу своей судьбы, тем самым оставшись в истории, как символ мужества. Известно, что самоубийство отрицается и осуждается всеми ниспосланными с Неба священными книгами; его отрицают и 124 000 пророков. Всевышний видит в этом самый большой грех. Академик Гейдар Гусейнов был философом в каждом своем проявлении. Для него смысл жизни заключался в вере, убеждениях, воле, достоинстве и смелости. Он обладал высокой внутренней культурой, талантом от Бога, аналитическим мышлением, был личностью, стоящей выше всяких предрассудков. Альберт Камю, один из видных философов, говорит: «Самоубийство – это свойство сильной личности». Внезапная гибель академика Гейдара Гусейнова также было актом большой значимости. Стоило ему повисеть на виселице в самый последний момент своей жизни, чтобы раскрыть внутренний мир современного ему режима… Потому что он пришел в этот мир как провозвестник истины. Он пришел, сделал свою работу и ушел…

İLK SİVİLİZASİYALARIN TƏŞƏKKÜLÜ MƏSƏLƏSİNƏ DAİR (SOSİAL-FƏLSƏFİ TƏHLİL)

a.e.i., dosent Hacıyev Rövşən Sabir oğlu
AMEA Fəlsəfə İnstitutu
"İdrak nəzəriyyəsi" şöbəsi

Açar sözlər: ilk sivilizasiyalar, mezolit, neolit, bəşəriyyətin intellektual inkişafı
Key words: first civilizations, Mesolithic, Neolithic, intellectual evolution of mankind
Ключевые слова: первые цивилизации, мезолит, неолит, интеллектуальная эволюция человечества

Bəşəriyyətin intellektual inkişafının və ya tarixi prosesin ən maraqlı və eyni zamanda araşdırılası problemləri ilə zəngin olan mərhələsi ilk sivilizasiyaların təşəkkülü dövrünə təsadüf edir. İlk növbədə onu qeyd etmək lazımdır ki, hazırkı məqalədə sivilizasiya dedikdə mədəniyyətin müəyyən inkişaf səviyyəsi deyil, insanların özünüindentifikasiya etdikləri ən böyük etnomədəni sistem başa düşülür. Bu baxımdan tərəfimizdən sivilizasiyanın aşağıdakı tərifini ifadə etmək məqsədəuyğun olardı: **sivilizasiya** müəyyən coğrafi ərazidə əsrlər boyu yanaşı yaşayaraq ortaq dəyərləri (ilk növbədə dini inancları və dünyagörüşünü) formalaşdırmış müxtəlif tipli sosial qrupların və institutların mədəni birliyi olub, identifikasiya əsasında onu təşkil edən insanların özlərini digər analoji birliklərin üzvlərindən fərqləndirə bildiyi ən böyük etnomədəni sistemə deyilir (etnomədəni sistemlər haqqında daha ətraflı bax: 2; 5).

Mütəxəssislər ilk sivilizasiyaların meydana gəlməsini haqlı olaraq neolit inqilabı ilə, yəni mənimsəmə təssərrüfatından ərzaq məhsullarının istehsalına keçidin baş tutması ilə əlaqələndirirlər (19, s.116-117). Məhz neolit dövründə irriqasiyaya əsaslanan əkinçilik və vəhşi heyvanların əhilləşdirilməsi zəminində maldarlıq təsərrüfatlarının meydana gəlməsi hesabına əldə edilmiş artıq məhsul ona imkan verdi ki, e.ə. IV minillikdə Şərqdə əsas etibarilə iri çay hövzələrinin ətrafında sosial və sinfi stratifikasiyaya malik şəhər mədəniyyəti formalaşsın, monumental memarlıq abidələri inşa edilsin, yazı kəşf edilsin və nəhayət, ilk dövlətlər təşəkkül tapsın ki, bütün bunların da sayəsində ilk sivilizasiyaların yaranması mümkün olsun. Deməli, ilk sivilizasiyaların hansı səbəbdən təşəkkül tapmasını başa düşmək üçün neolit inqilabının təzahür səbəblərini üzə çıxarmaq

tələb olunur. Araşdırdığımız materiallar tam əsasla belə deməyə imkan verir ki, bu istiqamətdə hələ də birmənalı cavab əldə edilməmişdir.

Mütəxəssislərin əksəriyyəti hesab edir ki, neolit inqilabının baş verməsi təbiətdə gedən iqlim dəyişikliyi ilə əlaqədar olmuşdur (7, s.113-114). Belə ki, tarixi prosesin pleystosendən holosenə keçid mərhələsində son buzlaqlaşma dövrünün başa çatması və havaların istiləşməsi flora və faunada dəyişikliklərə səbəb olmuş, nəticədə insanlar ətraf mühiti daha aktiv şəkildə mənimsəyə səy göstərmiş və beləliklə də, təbiət məhsullarının mənimsənilməsindən ərzağın istehsalına keçid baş tutmuşdur. Bu cür düşünən mütəxəssislərin mövqeləri tərəfimizdən əvvəlki tədqiqat işində (1, s.138-144, s.173-174) ətraflı şəkildə şərh edilmiş və göstərilmişdir ki, tropik və subtropik regionlar üçün, yəni ilk sivilizasiyaların təşəkkül tapdığı ərazilər üçün neolit inqilabının baş verməsi səbəbini iqlim amili ilə əsaslındırma cəhdləri elmi faktlar və arqumentlərlə məntiqi şəkildə təkzib olunur. Bu kontekstdə konkret bir misala müraciət edək və tanınmış arxeoloq S.Lloydun fikirlərinə diqqət yetirək: "Mesopotamiyanın iqliminə gəldikdə isə onu deyə bilərəm ki, geoloqların gəldiyi qənaətə görə, lap qədim zamanlardan o, heç bir əsaslı dəyişikliyə məruz qalmamışdır" (15, s.12-13). Genetika üzrə müasir tədqiqatçı akademik N.P.Qonçarovun məqaləsində isə bildirilir ki, 40-12 minilliklər arası Yaxın Şərqdə əsaslı iqlim dəyişikliyi baş verməmişdir (6, s.887). Belə olan təqdirdə, Zaqros (İranın şimali-qərb, İraqın şimali-şərq əraziləri) və Tur (Türkiyənin şərqində yerləşir) dağlarının yamacında, bu rayonların dağətəyi zonalarının münbit torpaqlarında hələ mezolit dövründə insanları yabanı bitkilər əkməyə və ya heyvanları əhliləşdirməyə nə vadar (və ya sövq) etmişdir? Maraqlısı isə həm də odur ki, bu proseslər paralel şəkildə cərəyan etmişdir. Bu münasibətlə tanınmış mütəxəssis Y.Zablotska aşağıdakıları bildirir: "Bizə eyni vaxtda və bir-birindən asılı olmadan təşəkkül tapan ən azı 4 mərkəz məlumdur: Zaqrosun qərb yamacları və vadisi, Fələstin və İordan bölgəsi, Şərqi Afrika və Anadolu yaylasının cənub hissəsi" (10, s.20). Digər tərəfdən, yığıcıların və ovçuların əkinçiliyə və maldarlığa keçid etməyə elə bir maddi ehtiyacı olmamışdır, çünki domestikasiya prosesləri daha böyük vaxt və zəhmət tələb etmişdir. Əksinə, yığıcılıq və ovçuluq fəaliyyəti ibtidai insanları daha tez və daha asanlıqla qida ilə tam təmin edə bilirdi və ona görə də bu keçidə sadəcə elə bir zərurət qalmırdı. Dediyimiz fikirləri mütəxəssislərin araşdırmaları sübut edir (7, s.114). Aparılan araşdırmalar göstərir ki, yığıcılar və ovçular ərzaqla daha yaxşı təmin olunmuşlar və bu işlərin görülməsinə onlar daha az vaxt sərf etmişlər. Bütün bu gerçəkliyi məqaləsində şərh edən tanınmış mütəxəssis K.Lamberq-Karlovski fikirlərinin sonunda cavabsız qoyduğu müvafiq sualı da irəli sürməkdən çəkinmir: «Əkinçilik və maldarlıqla məşğul olmağa nə ehtiyac var idi?" (14, s.93). Həqiqətən də, Yaxın Şərq bölgəsi üçün ciddi iqlim dəyişikliyindən danışmağa əsas olmadığı da nəzərə alınsa, ərzağın istehsalına keçidin ekoloji amil ilə izah edilməsi nə dərəcədə doğru olardı?

Təbiət amilinə və ya coğrafi mühitin çağırışlarına cavab olaraq sivilizasiyaların yaranması məsələsinə diqqət yetirən və bu əsasda öz konsepsiyasını yaradan görkəmli ingilis tarixçisi A.Toynbinin baxışları araşdırdığımız məsələlər baxımından maraq doğurur. Toynbi tədqiq etdiyimiz məsələlərlə bağlı aşağıdakıları bildirir: "Şumer və Misir sivilizasiyalarının genezisi təbii mühitin çağırışlarına eyni tipli cavab kimi meydana gəlmişdir" (21, s.121). Məsələnin bu cür qoyuluşunun doğru olmadığını açıb göstərən tanınmış alim L.Qumilyovun fikirləri də bu kontekstdə diqqət çəkir. Toynbinin çağırış-cavab konsepsiyasına L.Qumilyov aşağıdakı şəkildə münasibət bildirir: "Ən əsası odur ki, insan-landşaft münasibətləri A.Toynbi tərəfindən həll edilməmişdir, əksinə, bu məsələ daha da dolaşığa salınmışdır" (8, s.153). Monoqrafiyasının qeyd etdiyimiz səhifəsində Qumilyov Toynbinin bu məşhur konsepsiyasının reallıqlara cavab vermədiyini konkret faktlarla açıb göstərə bilmişdir. Toynbinin çağırış-cavab nəzəriyyəsinin yanlışlığı digər alimlər tərəfindən də vurğulanır (6, s.887). Bu yerdə bir mühüm məqamı qeyd etmək yerinə düşərdi. Məsələ burasındadır ki, nəinki iqlim amilinin, ümumiyyətlə istənilən xarici faktorun təsiri nəticəsində ilk sivilizasiyaların dünyanın müxtəlif bölgələrində, bir-birindən asılı olmadan və paralel şəkildə hansı səbəbdən meydana gəlməsi sualını ziddiyyətsiz cavablandırmaq mümkün deyil! Bu mühakimənin doğruluğuna əvvəlki tədqiqat işində apardığımız araşdırmalar şübhə yeri qoymur (1). Fikirlərimizin davamı kimi müasir ingilis arxeoloqu, İngiltərənin Kembric Universitetinin professoru Qrem Barkerin 2009-cu ildə nəşr etdirdiyi 600 səhifəlik fundamental monoqrafiyasının əsas məqamları ilə tanış olmaqla qaldırdığımız məsələlərin bir daha nəzərdən keçirilməsinə səy göstərmək istərdik.

Q.Barkerin 10 fəsildən ibarət monoqrafiyasının birinci fəsli metodoloji məsələlərə həsr olunmuşdur və orada göstərilmişdir ki, ərzağı istehsal edən təsərrüfatın meydana gəlməsi ilə bağlı irəli sürülən nəzəriyyələr 3 inkişaf mərhələsini keçmişdir. XX əsrin birinci yarısını əhatə edən birinci mərhələ görkəmli ingilis arxeoloqu Q.Çayldın tədqiqatları ilə bağlı olmuşdur. Çayld hesab etmişdir ki, pleystosendən holosenə keçid dövründə kəskin iqlim dəyişikliyi insanların əkinçiliyə və maldarlığa maraq göstərmələri üçün ən mühüm amil olmuşdur (18, s.22). Sivilizasiyaların yaranmasını isə Çayld "diffuziya və miqrasiya" nəzəriyyəsi əsasında izah etməyə çalışmışdır (bu nəzəriyyəyə əsasən neolit inqilabı əvvəlcə Yaxın Şərqdə baş qaldırmış, oradan isə dünyanın digər bölgələrinə, yəni Şimali-Şərqi Afrikaya və Hindistana yayılmışdır). Lakin Çayldın bu məşhur nəzəriyyəsi zamanın sınağından çıxa bilməmişdir. Nəticədə, 1960-cı ildən etibarən "prosessual arxeologiya" nəzəriyyəsi meydana gəlmiş və onun tərəfdarları tərəfindən (Q.Çayldın nəzəriyyəsindən fərqli olaraq) hesab edilmişdir ki, hər bir mədəniyyət yarandığı bölgədə daxili və xarici faktorların təsiri ilə inkişaf etmiş və beləliklə də müxtəlif sivilizasiyalar təşəkkül tapmışdır (18, s.22). Daxili dedikdə əhalinin sıxlığı, sosial differensiasiya, rəqabət və s. bu

kimi amillər, xarici dedikdə isə ilk növbədə iqlim, eləcə də yeni texnologiyaların kəşfi və s. bu kimi amillər nəzərdə tutulmuşdur. Nəhayət, 1970-ci illərin sonlarından başlayaraq "postprosessual arxeologiya" nəzəriyyəsi yaranmış və onun nümayəndələri əvvəlki həmkarlarını tənqid edərək bildirmişlər ki, insanların homo ekonomikus, yəni iqtisadi maraqlara xidmət edənlər kimi nəzərdən keçirilməsi doğru deyildir. Bu baxımdan yeni nəzəriyyənin nümayəndələri müasir aborigenlərin həyat tərzindən tutarlı misallar çəkərək mövqelərinin əsassız olmadığını sübut etməyə çalışmışlar. Barker bildirir ki, üçüncü nəzəriyyənin nümayəndələri ərzağın istehsalına keçidi sosial və iqtisadi amillər zəminində deyil, insanların şüurunda koqnitiv dəyişikliklərin baş qaldırması əsasında izah etməyə çalışmışlar (18, s.23). Qeyd etmək lazımdır ki, postprosessual nəzəriyyənin nümayəndələrinin məhz bu məsələ ilə bağlı mövqeyi bizim yanaşmamıza tam şəkildə uyğun gəlir. Sonrakı fəsillərdə ilk sivilizasiyaların yarandığı bütün bölgələri ətraflı şəkildə (burada iqlim, demoqrafiya, iqtisadi, sosial və digər amillər kompleks şəklində nəzərdən keçirilmişdir) təhlil edən Barker sonuncu, yəni 10-cu fəsildə öz mühakimələrinə yekun vuruaraq bildirir ki, həqiqətən də pleystosenlə holosenin sərhədində əkinçilik və maldarlığın təşəkkül tapmasının ən mühüm amili kimi məhz insan intellekti çıxış etmişdir (18, s.33). Bu nəticə bizim üçün xüsusi önəm daşıyır, çünki bir daha onu göstərir ki, tərəfimizdən irəli sürülən bəşəriyyətin intellektual təkamülünün yaş dövrləşdirilməsi hipotezasının əsas müddəaları konkret elmi faktlarla təsdiqini tapması ilə yanaşı (daha ətraflı bax: 1), aparıcı dünya mütəxəssislərinin gəldiyi qənaətə də uyğundur! Lakin Barkerin gəldiyi qənaət qarşıya qoyduğu problemin (bu problem əsərin adında lakonik ifadə edilir: "nə üçün yığıcılar və ovçular əkinci və maldar oldular?") cavablandırılması baxımından heç də birmənalı izahın verilməsi üçün yetərli olmur. Bunu Barkerin özünün qaldırdığı sual açıq şəkildə göstərmiş olur. Barkerə görə, ümumən tədqiqatçılar arasında bu günə kimi bir məsələ dərk olunmamış halda qalır ki, hansı səbəbdən Orta Asiyanın yığıcıları və ovçuları buğdanı və arpanı əkməyə başladılar və ya Qanq çayı hövzəsinin sakinləri yabanı düyünün mənimsənilməsindən onun becərilməsinə keçid etdilər (18, s.29). Nəzərə almaq lazımdır ki, bu sualı qaldıran tanınmış professor ilk sivilizasiyaların yarandığı bütün bölgələrin təbiətini, iqlimini, sosial, iqtisadi və mədəni hadisələrini ən sonuncu axtarışlar və müasir elmi metodların tətbiqi səviyyəsində, həm də kompleks şəkildə (bu tədqiqatlara yalnız arxeoloji materiallar deyil, həm də geologiya, paleobotanika, paleozoologiya, paleoantropologiya və digər əlaqədar elmlərin ən son araşdırmaları cəlb edilmişdir) araşdırmış bir mütəxəssisdir.

Yuxarıdakı kontekstdə daha iki sual maraq doğurur: 1. Hansı səbəbdən ilk sivilizasiyaların yaranması məhz e.ə. IV minilliyin 2-ci yarısından etibarən mümkün oldu? 2. Hansı səbəbdən ilk sivilizasiyaların təşəkkül tapması paralel şəkildə baş verdi? İkinci sualla bağlı tədqiqatçı S.M.Jestokanovun fikirlərinə

diqqət yetirək: "Şərqdə bir sıra lokal sivilizasiyalar təqribən eyni vaxtda, Asiyanın fərqli, təbii mühitlə (dağlar, səhralar və s.) bir-birindən ayrı düşmüş və ya uzaq olan regionlarında meydana gəlmişdir" (9, s.51). Paralellik amili ilə bağlı daha bir tədqiqatçının fikirlərinə nəzər salaq: "Dünyanın müxtəlif bölgələrində – Mesopotamiyada, Cənubi-Şərqi Asiyada, Şimali-Şərqi Afrikada, Amerikada – bir-birindən okeanla və ya quru yolla təcrid edilmiş, min kilometrlərlə ayrı düşmüş ərazilərdə erkən sivilizasiyaların meydana gəlməsi e.ə. IV minilliyin sonlarında demək olar ki, eyni vaxtda baş vermişdir" (13, s.132). Məlumdur ki, qədim dövrdə həm Misirdə, həm Mesopotamiyada, həm də Hindistanda yaşayan insanlar fərqli iqlimə və adət-ənənəyə malik olmuş, fərqli mifologiya yaratmış və həyat tərzi sürmüş, müxtəlif dillərdə danışmışlar. Bütün bu fərqliliklərə baxmayaraq, ilk sivilizasiyaların sinxron şəkildə və bir-birindən asılı olmadan meydana gəlməsi faktı cavablandırılması baxımından maraq və təəccüb doğurmaya bilməz. Bu baxımdan paralellik amilinin izah edilməsi yolunda məhz iqlim amilinə xüsusi diqqət yetirilməsi başa düşüləndir.

Mütəxəssislər tərəfindən son dərəcə vacib sayılan iqlim amilindən irəli gəldikdə isə məlum olur ki, Qədim Misirdə Nil çayı ətrafındakı sahələrin becərilməsi üçün lazım olan münbit şərait yalnız e.ə. V minillikdən etibarən yaranmışdır (20, s.214-215). Əgər Mesopotamiyada bu proseslər artıq VII minillikdən etibarən baş qaldırmışdırsa, Qədim Misirdə irriqasiyaya əsaslanan böyük əkinçilik təsərrüfatları bundan 3 min il sonra meydana gəlmişdir, lakin buna baxmayaraq Nil çayı ətrafında *yazı*, eləcə də *şəhərlər* və *monumental memarlıq abidələri* məhz e.ə. IV minilliyin sonlarından etibarən qısa bir müddətdə təşəkkül tapmışdır. Bu barədə Zablotska aşağıdakıları bildirir: "Misirdə sosial-iqtisadi dəyişikliklər xeyli gec başlasa da, Mesopotamiya və Suziana (burada İranın cənubi-qərbində müstəqil şəkildə yaranmış özünəməxsus mədəniyyət nəzərdə tutulur – R.H.) ilə müqayisədə olduqca tez bir zamanda həyata keçmişdir. Cənubi-Qərbi Asiyada (yəni Mesopotamiyada – R.H.) 4 min il davam edən proses Misirdə min ildən bir qədər artıq vaxta başa gəlmişdir" (10, s.83). Qısa bir vaxtda formalaşmasına baxmayaraq Misir sivilizasiyası e.ə. IV minilliyin sonlarında dünyada ilk dəfə olaraq 365 günlük illik təqvimi kəşf etmişdir (3, s.15). Yeri gəlmişkən, yuxarıda sivilizasiyanı səciyyələndirən üç amilin (*yazı, şəhərlər* və *monumental memarlıq abidələri*) adı təsadüfi olaraq vurğulanmadı. Məsələ burasındadır ki, bu triada sivilizasiyanı məhz mədəni sistem kimi başa düşən və rus alimləri ilə yanaşı Qərb mütəxəssisləri tərəfindən də qəbul edilən üç əsas amildir (17, s.7). Eyni proseslər, yəni bu triadanın meydana gəlməsi Qədim Hindistanda da e.ə. III minillikdən etibarən özünü büruzə vermişdir (11, s.68). Şəhərlərin Qədim Hindistanda e.ə. III minilliyin əvvəlində qısa bir zamanda meydana gəlməsi məsələsi isə tanınmış alim A.V. Sedovun redaktəsi ilə çap edilmiş akademik monoqrafiyanın həmin səhifəsində (11, s.68) cavabını gözləyən sual kimi qarşıya qoyulmuşdur. Həmin

monoqrafiyadan aydın olur ki, əsas şəhərləri Harappa və Mohenco-Daro olan (bu böyük şəhərlərdə əhali sayı 40 min nəfərə yaxın olmuşdur) Hind sivilizasiyası geniş bir ərazidə təşəkkül tapmışdır (bu ərazi Qədim Misir və Mesopotamiyanın əhatə etdiyi torpaqların cəmindən böyük olmuşdur) və özündə sivilizasiyaların əsas səciyyəsi olan həmin triadanı əks etdirmişdir. Hər üç sivilizasiyada cərəyan edən əsas proseslərin oxşarlığı ilə yanaşı (yazı, monumental abidələr və s.), mütəxəssislər bir məqamı da qeyd etməyi lazım bilirlər ki, onların təşəkkülü müstəqil şəkildə baş verdiyi səbəbindən həm siyasi, həm sosial, həm də mədəni sahələrdə özünəməxsusluq əhəmiyyətli yer almışdır (16, s.29).

İlk sivilizasiyalarda baş verən proseslərin oxşarlığı tanınmış arxeoloq V.Fayrservisin ifadəsində bir daha təsdiqini tapır: “Sosial sistemlərin tipologiyası prizmasından Xarappa sivilizasiyasının və ümumən sivilizasiyaların təşəkkülü probleminə yanaşdıqda biz deyə bilərik ki, Xarappa sivilizasiyasının genezisi Şumer sivilizasiyasının genezisi ilə çox oxşardır” (22, s.199). Çəkdiyimiz misallar belə qənaətə gəlməyə əsas verir ki (araşdırdığımız məsələlər əvvəlki tədqiqat işində nəzərdən keçirilmişdir – bax: 1, s.263-267), eyni tipli proseslərin fərqli şəraitdə, fərqli sürətlə və paralel şəkildə cərəyan etməsi yalnız bir səbəbdən baş verə bilərdi. Bu səbəb e.ə. IV minillikdə bəşəriyyətin intellektual inkişafında “11” yaşın tamam olması amili ilə müəyyənləşir (bu barədə daha ətraflı bax: 1, s.278-283). Bu, tarixi prosesin elə bir inkişaf dövrü idi ki, bəşəriyyətin daxilində öz şəxsiyyəti adından çıxış etməyi bacaran ayrı-ayrı liderlər meydana gəlmiş, yəni hökmdarlar ortaya çıxmış və nəticədə, dövlətin qurulması ilə xalqların və ümumən ilk sivilizasiyaların təşəkkül tapması mümkün olmuşdur. Belə sual yarana bilər ki, şəxsiyyət amilinin ilk sivilizasiyaların təşəkkül tapmasına nə aidiyyatı vardır? Məsələ də elə orasındadır ki, geniş ərazilərdə, fərqli etnik toplumlar daxilində sivilizasiyaların təşəkkül tapması üçün ortaq dəyərlər, o cümlədən vahid dil və mifologiya formalaşdırılmalı idi ki, bu işləri də o dövrdə həyata keçirənlər məhz liderlər, yəni hökmdarlar olmuşlar (mütəxəssislər hesab edirlər ki, öncə ali kahin və hökmdar eyni şəxsin simasında təcəssüm tapmış, sonralar isə bu sosial rolların yolu ayrılmışdır – bax: 4, s.29; 23, s.23). Liderin rolu ilə bağlı Zablotska aşağıdakıları bildirir: “Şərqin bütün dövlətlərində hökmdar administrativ, hərbi və mədəni hakimiyyətin tərənnümçüsü olmuşdur” (10, s.99).

İlk sivilizasiyaların meydana gəlməsi məsələsində şəxsiyyət amilinin oynadığı əhəmiyyətli rolu ilk dəfə dəyərləndirə bilən böyük alimlərdən alman tarixçisi E.Meyerin fikirləri araşdırdığımız məsələlər kontekstində maraq doğurur. Böyük tarixçinin 1904-cü ildə Amerikanın Çikako Universitetində etdiyi məruzəsinin əvvəli (Meyer Amerikadakı çıxışları üçün bir sıra tanınmış universitetlərin adlı-sanlı professorlarından xüsusi dəvət almışdır) bu dəyərli ifadə ilə başlayır: “Sivilizasiya insan zəkasının işgüzar və yaradıcı enerjisini – həm mənəvi, həm də intellektual – nəzərdə tutur; bu keyfiyyətlərin inkişafı üçün isə

birinci və ən əhəmiyyətli şərt ondan ibarətdir ki, insan intellekti və insan iradəsi azad olsun və özünü dərk etsin" (12, s.386). Meyerin də bildirdiyi kimi, ilk sivilizasiyalar dövrü üçün sözün tam mənasında azad şəxsiyyətdən danışmaq doğru olmazdı, çünki o zamanın liderləri hələ adət-ənənələrdən, mifoloji təfəkkürdən, tabulardan yaxa qurtara bilməmişdilər (12, s.389-390). Əvvəlki tədqiqat işində əsaslandırdığımız kimi, bunun üçün intellektual inkişaf prosesində bəşəriyyətin "12" yaşı tamam olmalı idi ki, tarixi prosesdə azad şəxsiyyətlər meydana gəlsin və bununla da K.Yaspersin haqqında danışdığı "zaman oxu" dövrünün qlobal əhəmiyyətli hadisələri təzahür etsin, yəni ilk müdriklər, peyğəmbərlər və filosoflar öz təlimləri ilə çıxış etsinlər (bu barədə daha ətraflı bax: 1, s.283-300).

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Hacıyev R.S. Tarixi prosesin inkişaf dinamikası və ya qloballaşmaya aparan intellektual təkamül yolu, Bakı, "Xəzər Universiteti", 2015, 352s.
2. Hacıyev R.S. Sosiomədəni sistemlərin tipoloji təsnifatına dair // AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu, "Azərbaycan Arxeologiyası və Etnoqrafiyası" jurnalı, № 2, 2011, s.198-204.
3. Брестед Д., Тураев Б. История Древнего Египта, М., «Аст», 2007, 576с.
4. Васильев Л.С. История религий Востока, М., «Университет», 2000 (монография: электронный вариант) // http://abhidharma.ru /A/Simvol /0003. pdf
5. Гаджиев Р.С. К типологической классификации основных этнических общностей // Известия Саратовского ун-та. Новая сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2013. Т. 13, Выпуск 3, с.11-15.
6. Гончаров Н.П. Доместикация растений // Вавиловский Журнал Генетики и Селекции, Т.17. 2013, № 4/2, с.884-900.
7. Гринин Л.Е. Технологический аспект социальной эволюции // Эволюция Земли, жизни, общества, разума (сборник). Волгоград, «Учитель», 2013, с.98-166.
8. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. М., «Мишель и К°», 1993, 503с.
9. Жестоканов С.М. К вопросу о типологии древних цивилизаций // Метаморфозы истории, № 11, 1997, с.42-57.
10. Заблоцка Ю. История Ближнего Востока в древности, М., «Наука», 1989, 415с.
11. История древнего Востока. От ранних государственных образований до древних империй, М., «Восточная литература», 2004, 895с.
12. Климов О.Ю. Дискуссии о путях и факторах модернизации древних обществ: Эдуард Мейер о роли индивидуальности в древней истории // Мнемон: исследования и публикации по истории античного мира. № 11, 2012, с.383-402.
13. Кругликова Г.И. Генезис древних цивилизаций Месопотамии и Египта: общее и особенное // Вопросы всеобщей истории. Т.10, 2008, с.131-175.
14. Ламберг-Карловски К. В.Гордон Чайлд и концепция революции // Вестник Древней Истории, № 4(207), 1993, с.90-105.
15. Ллойд С. Археология Месопотамии, М., «Наука», 1984, 280с.
16. Массон В.М. О системе цивилизации бронзового века на Востоке // Археологические вести, № 6, 1999, с.26-30.
17. Массон В.М. Первые цивилизации, Ленинград, «Наука», 1989, 268с.
18. Медовичев А.Е. Баркер Г. Сельскохозяйственная революция в доисторическую эпоху: почему охотники-собиратели стали земледельцами-

скотоводами? // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 5: История. Реферативный журнал. № 4, 2012, с.21-33.

19. Павленко Ю.В. Происхождение цивилизации: альтернативные пути // Алтернативные пути к цивилизации (коллективная монография), М., «Логос», 2000, с.115-130.
20. Прусаков Д.Б. Древний Египет: почва цивилизации (этюд о неолитической революции) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 5: История. Реферативный журнал. № 1, 2012, с.213-221.
21. Тойнби А. Постижение истории: сборник, М., «Айрис-пресс», 2003, 640с.
22. Файрсервис В. К вопросу о происхождении хараппской цивилизации // Древние цивилизации Востока (сборник статей), Ташкент, «Фан», 1986, 228с.
23. Якобсон В.А. Цари и города Древней Месопотамии // Государство и социальные структуры на Древнем Востоке (сборник статей), М., «Наука», 1989, 158с.

Гаджиев Ровшан Сабир оглы

К вопросу становления первых цивилизаций (социально-философский анализ)

Резюме

В статье изучается причина становления первых цивилизаций в истории человечества. Рассматриваются и критически анализируются разные взгляды специалистов по изучаемой теме. Выявляется, что попытка обоснования появления первых цивилизаций на основе внешних факторов (экономического, экологического и др.) не дает непротиворечивого ответа на сущность вопроса. Показывается, что данный вопрос находит свое обоснованное решение на основе интерналистского подхода, когда основным фактором появления первых цивилизаций выступает интеллектуальное развитие человечества.

Hajiyev Rovshan Sabir

To the question of the formation of the first civilizations (socio-philosophical analysis)

Summary

The article studies the reasons for the formation of the first civilizations in the history of mankind. Various views of specialists on the topic are considered and critically analyzed. It is revealed that the attempt to justify the appearance of the first civilizations on the basis of external factors (economic, ecological, etc.) does not give a consistent answer to the essence of the matter. It is shown that this issue finds its justified solution based on the internalist approach, when the intellectual development of mankind is the main factor in the emergence of the first civilizations.

QURANİ-KƏRİM QİRAƏTİNİN ƏHƏMİYYƏTİ (HƏDİSİ-ŞƏRİFLƏR KONTEKSİNDƏ)

Əbülfət Vəliyev
AMEA-nın M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun dissertantı
Bakı İslam Universitetinin Tədris şöbəsinin müdiri

Açar sözlər: Quran, rəsul, hədis, oxumaq, öyrənmək, öyrətmək, ibadət
Ключевые слова: Коран, Посланник, хадис, читать, учиться, учить, поклоняться
Key words: Quran, Prophet, hadith, reciting, learning, teaching, prayer

Uca Allah Qurani-Kərimdə buyurur:

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا

“(Ya Rəsulum! Quranda buyurulduğu kimi, sizə çox az elm verilmişdir, söyləyən yəhudilərə) de: 'Əgər Rəbbimin sözlərini yazmaq üçün dərya mürəkkəb olsaydı və bir o qədər də ona əlavə etsəydik, yenə də Rəbbimin sözləri tükənmədən öncə onlar tükənərdi!'” [1, 18/109].

Bəşər yer üzünə gəldiyi andan etibarən onun həyatına istiqamət verən, fərdi, ailəvi, ictimai həyatını tənzimləyən və onu xeyirə, gözəlliyə, sevgiyə, yaxşılığa, doğruluğa sövq edən ilahi qanunlar olmuşdur. Bu da onu göstərir ki, İlahi yol rəhbərləri olmadan insan heç bir problemini özü həll edə bilməz. Peyğəmbərlər (ə) və gətirdikləri səmavi kitablar insanlar üçün hər zaman doğru yolu göstərən bir müəllim vəzifəsini daşımışdır.

İnsanlığın bütün dövrlərdə səmavi kitablara ehtiyacı olmuşdur. Buna görə də Uca Allah ilk insanla bərabər İlahi qanunları əhatə edən səhifələr göndərmişdir. Həzrət Adəmə (ə) göndərilən səhifələr də Qurani-Kərim kimi vəhy yolu ilə nazil olmuşdur. Bununla əlaqəli Təbəri (838-923) belə qeyd etmişdir: “Allah taala Adəmi (ə) öz övladına peyğəmbər seçmiş və ona 21 səhifə nazil etmişdir. Bu səhifələri Həzrət Adəmə Cəbrail (ə) öyrətmiş, o da öz xətti ilə yazmışdır.” [2, 54].

İlahi vəhy səmadan yazılı olaraq endirilməmişdir. Çünki nə Qurani-Kərimdə, nə də hədisi-şəriflərdə vəhyin yazılı şəkildə gəlməsinə aid bir dəlil yoxdur. Bununla əlaqəli olaraq “Şura” surəsində belə buyurulmuşdur:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ

“Allah bəşər övladı ilə ancaq vəhylə (ilham və röya ilə), yaxud pərdə arxasından danışar. Və ya bir elçi (mələk) göndərər ki, o da Allahın izni ilə (göndərildiyi kimsəyə) Onun istədiyini vəhy edər. Həqiqətən, O (hər şeydən) ucadır, hikmət sahibidir!” [1, 42/51].

Həzrət Adəmə (ə) göndərilmiş səhifələrlə digər peyğəmbərlərə (ə) göndərilən səhifələr və ya kitablar arasında dinin əsas prinsipləri baxımından heç bir fərq yoxdur. İlk vəhydə hansı prinsiplərdən bəhs olunmuşdursa, son ilahi kitab olan Qurani-Kərimdə də ondan bəhs olunmuşdur. Lakin Adəmə (ə) xülasə olaraq nazil olmuş ilahi qanunlar Həzrət Muhəmmədə (s) Qurani-Kərim vasitəsilə geniş şəkildə izah edilmişdir. Çünki o, inkişaf etmiş toplumlara göndərilmiş kitabdır. Ondan sonra göndəriləcək başqa bir səmavi kitab olmayacaqdır. İnsan fərdi, ictimai, siyasi və ya texnoloji baxımdan nə qədər yüksəlirsə yüksəlsin, Qurani-Kərimin daim bir müəllim və yol rəhbəri olaraq öndə olduğunu görəcəkdir.

Qurani-Kərim insanlığın xilası üçün onların ehtiyaclarına görə rəhbər və qiyamətə qədər hökmü keçərli olan Allah taalanın Cəbrail (ə) vasitəsilə Həzrət Muhəmmədə (s) göndərdiyi ümumbəşər və son ilahi kitabdır. O, müəyyən bir coğrafi bölgə, millət və zamana məxsus deyildir. Qurani-Kərim keçimişdə olduğu kimi, dövrümüzdə də insanları haqqa, ədalətə, sevgiyə və hörmətə dəvət edir. Onun məqsədi, yalnız müəyyən bir toplumun deyil, bütün insanların həm dünya, həm də axirətdə xoşbəxt olması üçün doğru yolu göstərməkdir.

İslam alimləri Quran (القرآن) sözünün mənası barədə bir-birindən fərqli fikirlər irəli sürmüşlər. Lakin onların əksəriyyətinə görə Quran sözü “oxumaq, tilavət etmək” mənasını verən “qaraə” (قرأ) felinin məsdər formasıdır [3, 40]. Quran sözü aşağıdakı ayələrdə də həmin mənada işlədilmişdir.

لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ.

“(Ey Peyğəmbər! Cəbrail (ə) sənə Quran oxuduğu zaman) onu tələm-tələsik əzbərləmək üçün dilini tərpətmə! (Sən də onunla birlikdə Quranı təkrar etmə, yalnız dinlə!). Çünki onu (sənin qəlbində) cəm etmək, (dilində) oxutmaq Bizə aiddir. Biz onu (Cəbrailin (ə) dili ilə) oxutduğumuz zaman oxunmasını diqqətlə dinlə” [1, 75/16-18].

Quran-Kərimin termin olaraq da bir-birindən fərqli mənalarının olmasına baxmayaraq, bu tərif daha çox qənaətbəxş hesab edilir: “Quran, həzrət Peyğəmbərə (s) vəhy yolu ilə endirilən, müshəflərdə yazılan, təvatürlə rəvayət edilən və oxunması ibadət olan möcüzəvi bir kəlamdır” [4, 76].

Bu tərifin məzmununa nəzər saldığımız zaman, Qurani-Kərimin önəmli beş özəlliyini əhatə etdiyini görürük. Bunları aşağıdakı kimi sıralaya bilərik:

1. Həzrət Peyğəmbərə vəhy yolu ilə endirilmiş ilahi kəlam olması: Nə qədər mükəmməl olursa-olsun, hətta Həzrət Peyğəmbərin (s) sözü olsa belə Uca Allahın kəlamından başqa heç bir sözü Quran adlandırmaq mümkün deyildir. Eyni zamanda Tövrat, İncil və Zəbur kimi digər peyğəmbərlərə (ə) endirilən vəhylər də Quran hesab edilmir.

2. Müshəflərdə yazılması: Bu özəllik Qurani-Kərimə xas olub, nazil olduğu andan etibarən vəhy katibləri tərəfindən diqqətlə həmin dövrün şərtlərinə əsasən fərqli yazı ləvazimatlarına (məsələn; daş, heyvan dərisi, qumaş parçalar, kürək və qabırğa sümükləri və s.) yazılmış, məşhur görüşə görə Həzrət Peyğəmbərdən (s) sonra da eyni dəqiqliklə toplanıb kitab halına salınmış və çoxaldılmışdır. Nəticədə Qurani-Kərim heç bir dəyişikliyə məruz qalmadan həm yazılı, həm də şifahi formada nəsildən-nəsilə ötürülmüş və dövrümüzə qədər gəlib çıxmışdır. Hal hazırda yer üzərində əsli heç bir dəyişikliyə məruz qalmayan yeganə müqəddəs kitab Qurani-Kərimdir ki, bunun səbəbi də Uca Allahın "Şübhəsiz ki, Quranı Biz nazil etdik və sözsüz ki, Biz də onu (hər cür təhrif və təbdildən; artırıb-əskiltmədən) qoruyub saxlayacağıq" [1, 15/9] buyruğudur.

3. Təvatürlə nəql edilməsi: Təvatür yolu ilə ötürmə üsulu Qurani-Kərimin Həzrət Muhəmmədə (s) nazil edildiyi şəkildə, yəni heç bir nöqsana yol vermədən düzgün ötürüldüyünü sübut etmək üçün əsas metod hesab edilmişdir. Bu özəllik də digər kitablara deyil, ancaq Qurani-Kərimə aiddir. Uca Allahın Qurani-Kərimə verdiyi başqa biz özəllik isə onu insanların rahat bir şəkildə əzbərləyə bilməsidir. Hətta onun mənasını bilməsələr də əvvəldən axıra qədər bir hərf belə səhv etmədən əzbərləyən insanlar gündən-günə çoxalmaqdadır.

4. Oxunması ilə ibadət olması: Qurani-Kərimi həm oxumaq, həm də dinləmək ibadət hesab edilmişdir. Uca Allah oxunan hər bir hərf üçün oxuyan və dinləyənə savab yazar. Onu oxuyan və dinləyən özündə mənəvi bir rahatlıq hiss edər. Onu anlayaraq oxumaq isə daha üstün hesab edilir. İslamın önəmli şərtlərindən olan və dinin sütunu hesab edilən namazın rükunlarından biri də qiraətdir. Yəni namaz qıla biləcək miqdarda Quran əzbərləyib oxumaq vacibdir. Həzrət Peyğəmbər (s) Quran oxumaqla bağlı (s) belə buyurmuşdur: "Övladım! Quran oxumaqdan qəflətdə qalma. Çünki Quran qəlbi dirildər və insanı pozğunluq, pis əməl, zülm və günahdan saxlayar" [5, 727]. Burada ən önəmli olan onun mənalarını düşünərək, tələsmədən fərqli zamanlarda oxumaqdır. İmam Əli (ə) buyurmuşdur: "Allah taalanın kitabını öyrənin, çünki o sözlərin ən yaxşısı, öyüdlərin ən aydınıdır. Quranı başa düşün, çünki o, qəlblərin baharıdır və onun nurunda şəfa axtarın, çünki o, sinələrdəki xəstəliklərə şəfa verəndir. Onu yaxşı oxuyun, çünki o, ən yaxşı əhvalatdır" [5, 724].

5. Möcüzəvi bir kəlam olması: Qurani-Kərimin ən böyük özəlliyi, insanları onun kimi bir kitab gətirməkdən aciz qoymasıdır. Uca Allah Qurani-Kərimdə bununla əlaqəli olaraq belə buyurmuşdur: "Əgər bəndəmizə (Muhəmmədə) nazil etdiyimizə (Qurana) şəkkiniz varsa, siz də (fəsahətdə və bəlağətdə) ona bənzər bir surə gətirin və əgər (bu, bəşər kəlamıdır sözünü) doğru deyirsinizsə, onda Allahdan savayı (bütün) şahidlərinizi (bütlərinizi, şair və alimlərinizi bu işdə köməyə) çağırın!" [1, 2/23].

Bu gün bəzi müsəlmanlar Qurani-Kərimdən çox uzaq düşmüş və bunun nəticəsində də ona qarşı yadlaşmışlar. Allahın Rəsulu (s) hədislərinin birində belə

buyurmuşdur: "İnsanlar elə bir zamana gəlib çıxacaqlar ki, Quran bir vadidə, onlar isə başqa bir vadidə olacaqlar" [7, hədis *№:* 29118].

Dövrümüzdə bir çox müsəlman vardır ki, Qurani-Kərimdə neçə surə olduğunu belə bilmirlər. Hətta bəziləri bir günlük dünyəvi həyatlarına verdikləri əhəmiyyət qədər əbədi səadətlərinin təminatı olan Qurana dəyər vermirlər. Onu nə oxuyur, nə də ona aid olan qanunları dinləmək istəyirlər. Həzrət İmam Cəfər Sadiq (ə) hədislərinin birində: "(Qiyamət günü) üç şey Əziz və Cəlil olan Allaha şikayət edəcək: insanların namaz qılmadığı xaraba qalmış məscid, cahillər arasında alim və oxunmayan, üzərinə toz yığılmış Müshəf" [10, bab 277, hədis *№: 2*] deyə buyurmuşdur.

Bu gün Quran, onu oxumayan, onda nə olduğuna belə maraq göstərməyən və ondan istifadə etməyi heç düşünməyən insanlar arasında qərib hesab olunur. Çünki əsil qərib yurdundan-yuvasından, vətənindən uzaq qalan, dostundan, qohum-əqrabasından ayrı düşən deyil, əksinə yaşadığı insanlar arasında halından başa düşülməyən və qiyməti bilinməyənlərdir. Quranı bükübcinlərə, şeytanlara mane olsun deyə yataqlarımızın başına asmaq, rəflərdə ehtiyatla qorumaq ona sahib çıxmaq demək deyildir. Onu asacağımız yer qəlbimiz olmalıdır.

Biz bəzən Quranı söz olaraq oxuyur, hədiyyə olaraq evimizdə saxlayır, lakin ondan həyatımızın qayəsini öyrənib, həmin istiqamətdə yaşamaq üçün istifadə etmirik. Onu həyatımızdan təcrid edib bir kənara qoymaq, onun qanunlarından uzaq bir həyat yaşamaq həm dinimizi, həm də Quranı hərəkətsiz, durğun hala gətirmiş və bunun nəticəsində də ortaya ifrat və ya təfrit çıxmışdır.

Allahın Rəsulu (s) buyurmuşdur: "Daxilində Qurandan bir şey olmayan insan xaraba qalmış ev kimidir" [5, hədis № 5176]. İçərisində insanın yaşamadığı, illərcə tərk edilmiş və viranə qalmış tikililər hər cür təhlükəyə açıq olduğu kimi, qəlbləri Qurandan məhrum olan insanlar da daim qorxu içərisində hüzursuz bir həyat yaşayarlar.

Qurandan məhrum olan bir insan olduğu kimi, bəzən bir ailə və cəmiyyət də ola bilər. Əgər insanın fərdi həyatı Quran ölçülərinə əsasən tənzimlənməyibsə, ailədə Quran ruhu hakim deyilsə, bu zaman hər şey xaraba bir ev kimi olacaq və bir gün dağılıb gedəcəkdir.

Allahın Rəsulu (s) digər bir hədisində buyurmuşdur: "Bir zaman gələcək ki, Quran oxuyacaqlar, lakin Quran qırtlaqlarından aşağı enməyəcəkdir. Onlar oxun yaydan çıxdığı kimi dindən çıxacaqlar" [9, hədis № 5058]. Deməli, Quranın hökmləri tətbiq olunub yaşanmayacaqdır. Fərd, ailə, cəmiyyət Quran qanunlarından uzaqlaşacaq və hər kəs içərisində olduğu vəziyyət etibarı ilə özünü bu dəyərlərə tabe olmağa ehtiyacsız görəcək, onu başqasına oxuyacaq və nəsihətləri başqasına edəcəkdir.

Quran oxumaq sadəcə səslə tilavət etməkdən də ibarət deyildir. Onu oxumaqda məqsəd, həyatımızı onunla canlandırmaq, şəkilləndirmək və nəticədə canlı bir Quran olmaqdır. Necə ki, Allahın Rəsulu (s) həyatı boyunca yaşayan

canlı Quran olmuşdur. Yəni O (s), özünü yaşayan bir Quran halına gətirmişdir. Gözəl bir müsəlman olmaq, Quran oxumağa bağlıdır. Qurani-Kərimi oxuyub anlamağa və düşünüb yaşamağa səy edən hər bir insan heç şübhəsiz ki, onun həqiqətlərini əldə edəcəkdir.

İnsanlara görə üstünlük ölçüləri fərqlidir. Bəzilərinə görə bu meyar zənginlik, soy-kök, irq, məqam, mövqe və s. ola bilər. Lakin Uca Allaha görə isə xeyirli və üstün olmaq, Qurani-Kərimi öyrənib və öyrətməyə bağlıdır. Bununla əlaqəli olaraq Allahın Rəsulu (s) belə buyurmuşdur: "Sizin ən xeyirliniz Quranı öyrənən və öyrədəndir" [5, hədis *№:* 5169]. Qurani-Kərimdə isə Uca Allah:"Ey insanlar! Biz sizi bir kişi və bir qadından (Adəm və Həvvadan) yaratdıq. Sonra bir-birinizi tanıyasınız (kimliyinizi biləsiniz) deyə, sizi xalqlara və qəbilələrə ayırdıq. Allah yanında ən hörmətli olanınız Allahdan ən çox qorxanınızdır (pis əməllərdən ən çox çəkinəninizdir). Həqiqətən, Allah (hər şeyi) biləndir, (hər şeydən) xəbərdardır" [1, 49/13] bəyan etməklə Allah qatında insanların üstünlük meyarını bildirmişdir. Ayədə qeyd edilən təqva sahibi olmaq isə ancaq Qurani-Kərimi oxumaq və başa düşməyə bağlıdır ki, bunun da nəticəsində hər bir fərd ən xeyirli insanlar cərgəsinə qoşulmuş olur.

Qurani-Kərim ilahi bir xəzinədir. Onu layiqli bir şəkildə oxuyan insan mələklərin dərəcəsinə bərabər bir məqama çatar. Lakin xüsusilə yeni başlayanlar və ya müəyyən yaşdan sonra oxumağa çalışanlar çətinlik çəkərkən onlara verilən mükafat iki qat olar. Necə ki, Həzrət Peyğəmbər (s) bir hədisində belə buyurmuşdur: "Qurani-Kərimi məharətlə oxuyan bir insan "Kiramən-kətibin" mələkləri səviyyəsində olar. Onu həmin səviyyədə oxuya bilməyən, lakin xalis bir niyyətlə oxumağa çalışan, oxuyarkən də kəkələyib dili dolaşan və çətinlik çəkən insana da iki savab vardır" [6, hədis *№:* 798].

Rəhməti sonsuz olan Uca Allah insana verdiyi saysız-hesabsız nemətlərlə bərabər, onun etdiyi pisliklərin əvəzini misli ilə verdiyi halda, gözəl işlərinə görə isə qat-qat savab və mükafat verər. Uca Allah Qurani-Kərimdə buyurur: "Kim yaxşı bir iş görərsə, ona həmin işin on qat əvəzi (savabı) verilər. Kim pis bir iş görərsə, ona həmin işin misli qədər cəza verilər. Onlara haqsızlıq edilməz" [1, 6/160].

Şübhəsiz ki, işlərin ən xeyirlisi və dəyərlisi Qurani-Kərimin oxunub başa düşülməsi və yaşanmasıdır. Onun hər bir hərfinin belə Uca Allah qatında xüsusi dəyəri vardır. Bununla əlaqədar olaraq Həzrət Peyğəmbər (s) buyurmuşdur: "Kim Allahın kitabından bir hərf oxuyarsa, ona bir həsənə (savab, yaxşılıq) vardır. Hər yaxşılıq on qatı ilə dəyərləndirilir. Mən demirəm ki, "Əlif, Ləm, Mim" bir hərfdir! "Əlif" bir hərf, "Ləm" bir hərf, "Mim" də bir hərfdir" [8, hədis №: 2910]

Həzrət Peyğəmbər (s) Quran oxuyan insanın qazandıqlarını belə bir təmsillə də ifadə etmişdir: "Quran oxuyan və oxuduğuna əməl edən mömin portağala bənzəyir; dadı da gözəldir, qoxusu da. Quran oxumayan, lakin Qurana əməl edən mömin, xurma kimidir; qoxusu yoxdur, lakin dadı gözəldir. Quran oxuyub, lakin

ona əməl etməyən qoxusu gözəl, lakin dadı acı olan reyhan kimidir. Quran oxumayan və ona əməl etməyən də qoxusu pis və dadı da acı olan Əbu cəhl qarpızı kimidir" [6, hədis №: 797].

Həzrət Peyğəmbər (s) buyurduğu hədisdə Quran oxuyan mömini portağala bənzətmişdir. Quran da portağal kimi dadlıdır. Onu dadan bir daha dadmaq istəyər. Quran oxuyan mömin öz halı ilə ətrafındakılara fayda verər. Quran oxumayan mömin də xurma kimidir, qoxusu yoxdur, lakin dadlıdır. Belə bir mömin imanın dadını dadmasına və Quranın ləzzətinə çatmasına baxmayaraq, onu oxumadığına görə ətrafa təsir edə bilməz və yanındakılar onun qoxusundan faydalanmaz.

Həzrət Əlinin (ə) Allahın Rəsulundan (s) rəvayət etdiyi mübarək bir hədis Qurani-Kərimin mühtəvası baxımından çox önəmlidir. O həzrət (ə) buyurur:

"Mən, Həzrət Peyğəmbərin (s) belə dediyini eşitdim":

-"Xəbəriniz olsun ortaya bir fitnə çıxacaq!" Mən soruşdum:

-"Ey Allahın Rəsulu (s)! Ondan xilas olmağın yolu nədir?" Buyurdu:

-"Allahın kitabına tabe olmaq. O, elə bir kitabdır ki, Onda öncəki (millətlərin halları ilə əlaqəli) xəbər, sizdən sonra (qiyamətə qədər) gələcək fitnələr və qiyamət halları ilə əlaqəli xəbərlər var. Habelə sizin aranızda cərəyan edəcək hadisələrlə də bağlı hökmlər var. O, Haqq ilə batili ayrıd edən yeganə ölçüdür və Onda hər şey ciddidir. Kim bir zalımdan qorxaraq Ondan qopar və Onunla əməl etməzsə, o zaman Allah da onu həlak edər. Kim onun xaricində bir hidayət axtararsa, Allah onu azdırar. Çünki o, Allahın ən sağlam ipidir. O, hikmətlə dolu xatırladan və Haqqa çatdıran bir yoldur. O, ona tabe olanları (yolunu) azmaqdan, onu oxuyan dilləri də şübhələrdən qoruyar. Alimlər heç bir zaman ondan doymaz. Onu dönə-dönə oxuyan bezməz. Onun insanlarda heyrət yaradan tərəflərinin sonu gəlməz. Onun üslubu ilə danışan doğrunu danışmış olar. Onunla əməl edən mütləq mükafat qazanar. Kim onunla hökm verərsə, ədalətlə hökm edər. Kim ona çağrılarsa, doğru yola çağrılmış olar" [8, hədis №: 2906]

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Qurani-Kərim, tərcümə və şərh,V.M.Məmmədəliyev və Z.M.Bünyadov. Bakı, "Şərq-Qərb" Nəşriyyat evi, 2012, 960 səh.
2. Əbu Cəfər Muhəmməd bin Cərir ət-Təbəri. Tərixul-Uməm vəl-Muluk, Bəytul-Əfkər əd-Dəuliyyə. Əl-Urdun. Tarixsiz, səh.2260
3. Muhəmməd Əbdul-Əzim əz-Zərqani. "Mənahilul-İrfan fi Ulumil-Quran", (trc. Doç. Dr. Halil Aldemir), Beka yayıncılık, İstanbul, 2015, c.I, səh. 638
4. İsmail Karaçam. "Kıraat ilminin Kuran tefsirindeki yeri ve mütevatir kıraatların yorum farklılıklarına etkisi", M.Ü. İlahiyat fakültesi vakfı yayınları. 2. Baskı, İstanbul, 2013, səh.242
5. "Mizanul-hikmət" (xülasəsi). Peyğəmbər (s) və İmamların (ə) mübarək hədisləri (ikinci nəşr). Toplayan: Ayətullah Məhəmməd Məhəmmədi Reyşəhri. İİR, Mədəniyyət Mərkəzi-2009, səh.992
6. Sahihi Müslim Muhtasarı. trc. Abdullah Feyzi Kocaer, Hüner Yayınevi, Konya 2005, c.I, səh.767
7. Kanz əl-Ummal fi sunən əl-əqval val-əfal, Əla əd-Din Əli ibn Abdul-Malik Husam əd-Din əl-Muttaqi əl-Hindi, Müəssisətu ər-Risələ, Beyrut 1985, c.X, səh.653
8. Əl-Cəmiul-Kəbir, əl-İmamul-Həfiz Əbi İsa Muhəmməd ibni İsa Sunən ət-Tirmizi, Dərul-Ğarbil-İslam, Beyrut 1996, c.V, səh.576
9. Səhih əl-Buxari, lil-İməm Əbi Abdillah Muhəmməd ibn İsmail əl-Buxari, Dəru ibn Kəsir, Beyrut 2002, səh.1944
10. Usul əl-Kəfi, ə-Şeyx Muhamməd bin Yaqub əl-Kuleyni, Mənşuratul-fəcr, Beyrut 2007, c.II, səh.384

Xülasə

Qurani-Kərim səmadan insanlığa göndərilmiş ilahi bir süfrədir. O süfrənin ətrafında oturmaq insanlar üçün zəruri bir ehtiyacdır. Dünya və axirət səadəti ancaq onunla əldə oluna bilər. İnsan Quran vasitəsilə dünya və axirətdə əldə edəcəklərini başqa heç bir şeylə qazana bilməz. Lakin ondan faydalanmaq üçün bəzi ölçülərə riayət etmək vacibdir. Qurani-Kərimin kimin sözü olduğunu unutmamaq, oxumadan öncə maddi-mənəvi olaraq hazırlanmaq, uyğun bir zaman seçərək tərtillə oxumaq, onun hər bir ayəsini özümüzə aid etmək bu ölçülərin əvvəlində gəlir.

Резюме

Священный Коран - божественный стол, посланный с небес для человечества. Каждый человек должен использовать его по своим способностям и только этим можно добиться счастливого будущего. Однако важно следить за некоторыми измерениями, чтобы извлечь из этого пользу. Следует не забывать, чьим словом является Коран, необходимо готовиться морально и материально до чтения, выбирать подходящее время, читать его и распределять каждый аят себе.

Summary

The Holy Quran is a divine feast sent to humanity from Heaven. Gathering for that feast is an essential necessity for humans. The blessing of The World and Afterlife is only possible within it. The things that could be gained in The World and Afterlife through Quran can’t be earned anywhere else. However, some rules should be followed to get the benefit of It. Not forgeting Whose word the Holy Quran is, making yourself physically and morally ready in advance, picking up the right time to recite It with tarteel and referring each and every verse of It to us are the priorities of these rules.

YÜKSELEN ÇİN'İN GRAND STRATEJİSİ VE SİSTEME DİRENİŞİ

***Girayalp Karakuş**[1]**

Açar Sözler: Çin, Deng, Xi Jinping, Grand, Strateji
Key Words: China, Deng, Xi Jinping, Grand, Strategy

Giriş

Uluslararası dengelerde en önemli unsur sert güç olarak görülürken, 21. yüzyılda artık bu görüş demode olmuştur. Bugün itibariyle" Yumuşak güç" unsuru uluslararası sistemde ve kamu diplomasisinde yerini almış bulunmaktadır. O halde uluslararası sistemde güç nedir? onu sorgulamalıyız. Güç, bir devletin maddi ve manevi kaynaklarıdır. Fakat bu güç unsuru bazen her sorunu çözememektedir. Devletler birbirleriyle ilişki içinde varlıklarını sürdürmek, küresel sistemde yer edinmek için barışçıl yolları seçerek çatışmaları çözmekte ve güç arayışları içerisine girmektedir. Bu durumda devreye yumuşak güç girmektedir. Güç politikası günümüzde gittikçe şiddetlenen rekabet ve ülkeler arasındaki artan ekonomik güç ile birlikte sahip oldukları siyasi, kültürel ve askeri kuvvetler anlamında istediğini elde etmek amacıyla gücün farklı toplumlarda nüfuz, sistem, coğrafya ve çevre gibi faktörlerde uygulanmasını içerdiği kadar doğal kaynakları etkileme anlamında da kullanılmaktadır. (1, s. 2)

Konumuz olan Çin ise özellikle Deng Xiaoping döneminde büyük reformlar yapmış Kızıl Çin'den ekonomik liberalizme yumuşak bir geçiş yapmıştır. Çin içeride reformlarını gerçekleştirirken dış dünyada barışçıl bir kalkınma modeli benimsemiş, dış ülkelerle çatışmadan yumuşak güç diplomasisini uygulamıştır. Yüzyıllarca kendi kabuğuna çekilmiş biçimde Batılı güçlerin sömürgesi olarak varlığını devam ettiren Çin, 1979 senesinden sonra başka bir kimliğe bürünmüştür.

Günümüzde, ortaya çıkan küresel alandaki değişim ve gelişmeler yumuşak güç kaynaklarını da daha önemli hale getirmektedir. Bu kaynaklar bir ülkenin tarihi ve kültürel çeşitliliklerine ilişkin, yurt içinde ve dışında kullandığı politikalara ve uluslararası alanda kendini tanıtma kabiliyetine dayanmaktadır. Bu açıdan, yumuşak gücün kaynakları bir ülkenin kültürü, siyasi değerleri ve dış politikasını içermektedir. (2, s. 11)

*Tarih Doktoru, Girayalp Karakuş, girayalp71@gmail.com

Çin'in Yeni Dünya Düzenindeki Rolü

Uluslararası sistemde Çin'in rolü tanıtılırken statükocu mu revizyonist mi olduğu konusunda yapılan tartışmalarda Çin'in komşu ülkelerle olan anlaşmazlıklarını yumuşak güçle halletmesi, ticaret ve silahlanma konusunda uzlaşmacı bir tavır sergilemesi, küresel değerlere bağlılığı onu statükocu bir yapıda olduğu konusunda entelektüelleri düşündürmüştür. (3, s. 5) Johnston'a göre Çin'in uluslararası kurumlara katılımı sadece söylemde değil aynı zamanda pratikte ve bürokraside de geçerlidir. (4, s. 12) Çin bu şekilde uluslararası sistemde bir sosyalizasyon süreci yaşamaktadır. İlaveten Çin'in statükocu bir tavır içerisinde olduğu pek çok analist tarafından da dile getirilmektedir. Fravel ve Medeiros gibi kişiler, Çin'in nükleer gücünden dolayı istedikleri anda revizyonist bir tutum içerisine de girebileceklerini ifade etmişlerdir. (5, s. 48-87) Lampton bu konuda Çin'in uluslararası sistemin vazgeçilmez bir parçası olduğunu söylemektedir.

Öte yandan John Mearsheimer, Çin'in hızlı bir ekonomik büyümeyle zamanla hegemonik bir güç olacağını iddia etmektedir. Hatta daha da ileri giderek Çin ve ABD'nin ileride büyük bir savaşa tutuşacaklarını söylemektedir. Burada şunu ifade etmemizde fayda vardır, Çin'in yükselişini tehdit olarak gören çevrelerin ABD kamuoyunda Sovyetlere yapıldığı gibi Çin'in tehdit olarak algılanmasını sağlamaya çalıştıkları da söylenebilir. Bu yüzden yapılan akademik çalışmalarda Çin'in yükselişinden ziyade ABD'nin düşüşüne vurgu yapılmaktadır. (6, s. 15-23) Bu konuda özellikle son yıllarda yapılan başkanlık seçimlerinde Çin'in yükselişi sürekli olarak ABD toplumuna tehdit olarak gösterilmiştir. Hem Çin'de hem de ABD'de yapılan başkanlık seçimlerinde iki taraf da birbirlerine sert mesajlar vermiştir. Özellikle ABD başkanlık seçiminde Çin'e yönelik insan hakları konusundan piyasa rekabetine kadar pek çok konuda eleştiriler getirilmiş bu konuyu sıradan bir dış politika sorunu olarak değil, aynı zamanda ABD'nin ulusal sorunu olarak göstərilmiştir. (7, s. 6)

Çin'in rolünün statükoculuk veya revizyonizm kategorilerinde değerlendirmeyi uygun görmeyen Shaun Breslin, Çin'i uluslararası sistemde hoşnutsuzlar grubunun büyük gücü olarak tanımlıyor. Ona göre, Çin'in hoşnutsuzlar grubunu Bağlantısızlar hareketine benzetebiliriz. Çin'in kendi kurmadığı bir sistemde yer alırken çeşitli ekonomik sorunlarla karşılaşabilmesi onu hoşnutsuzlar grubuna dahil etmiştir. (8, s. 52)

Esas olarak Çin'i statükocu veya revizyonist olarak nitelemek meseleyi basite indirgemektir. Bu yaklaşım Çin gücünü "iyi" ya da "kötü", "tehditkar" veya "tehdit değil" şeklinde keskin bir sınıflandırmaya tabi tutmaktır. Oysa devletlerin siyasetini sorgularken geçmiş projeksiyonları da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Kaldı ki statükocu veya revizyonist dikotomosine göre sınıflandırmak uluslararası ilişkilerde monist bir yaklaşımdır. Çin'in hoşnutsuzlar grubunda yer almasına rağmen şuan ki elde ettikleri de bu sistem sayesinde elde ettikleridir dolayısıyla bu kazanımlarını tehlikeye atacak herhangi bir yaklaşım

sergilemesi zor görünmektedir. Uluslararası sistemde yapıcı bir rol oynamak için mutlak surette revizyonist olmak gerekmektedir. Bu kontekste Amerika'nın yer aldığı mevcut kategorilerin içine Çİn'i dahil etmenin imkansızlığını da söylememiz gerekmektedir. (9, s. 4)

Barrz Buzan gibi yazarlar ise Çin'i statükoculuk ve revizyonizm arasında yer alan "yenilikçi revizyonist" olarak adlandırmaktadır. Çünkü Çin, uluslararası sistemde BM gibi teşkilatları kabul ederken bazı oluşumları kabul etmemektedir. Davranışları ise "agresiflikten", "pasif agresifliğe" kadar değişmektedir. (10, s.5-36)

Çin'in sistemden bazı rahatsızlıkları olsa da uzun vadede barış içinde kalkınmadan yanadır. Çin bu strateji ile mevcut sistemden faydalanarak kendi dönüşümünü sağlamayı ve Amerika'nın meşruiyetini sarsmayı amaçlamaktadır. Çin'in bu yaklaşımı onu, düzenin yapıcısı olma rolünü kazandırmaktadır.

Eğer Çin şimdiye kadar ki sağladığı ekonomik büyümeyi aynı hızla sürdürürse günün birinde en müreffeh büyük güçlerden birisi olmaya adaydır. Bu hızlı büyüme sayesinde Çin, ABD'nin en büyük rakibi olabilir. Özellikle Çinli liderler ve entelektüeller şuan itibariyle ABD'nin hakim ideolojisine karşı meydan okuyacak durumu yoktur. Bunun en temel sebebi Çin'in ABD ideolojisine alternatif bir dünya düzeni görüşlerinin henüz olgunlaşmamış olmasındandır. Diğer taraftan Çin mevcut düzene direnişi iki noktadan olmaktadır. Mevcut düzenden faydalanırken yerine yeni bir dünya düzeni kurma çabası. Ayrıca mevcut sistemle meşgul olurken ABD hegemonyasını sorgulayarak gerçekleştirmedir.

Çin'in Yumuşak Güç Yaklaşımı

Çin Afrika, Ortadoğu, Orta Asya ve Latin Amerika'da yumuşak güç diplomasisiyle etkinlik ve prestijni giderek arttırmaktadır. Joseph Nye yumuşak gücü, "başkalarının tercihlerini şekillendirme yeteneği" olarak tanımlıyor. Örnek olarak da istediklerini yaptırabilmek için başkaları üzerinde çekici olmak yumuşak gücün temel niteliğidir. (11, 5-6) Çin'in bu politikası ABD ile olan çatışmasını arttırabilir. Çünkü yumuşak güce atfedilen liderlik ve prestij ABD'nin hoşuna gitmeyebilir. ABD'nin nüfuz bölgelerinde Çin'in artan prestiji sıfır toplamlı bir Çin-ABD rekabetini tetikleyebilir. (12, s. 81-84)

Çin'in yumuşak güç anlayışında, geleneksel güvenlik alanı dışındaki hemen her şeyi içerecek geniş bir perspektif bulunduğunu iddia eden bir yaklaşım mevcuttur. Bu görüşe göre, popüler kültür, dış yardım ve ekonomik işbirliği gibi Çin'in yumuşak gücünün temel bileşenlerini oluşturan unsurlar, Batılı manada tanımlanan yumuşak güç kavramından bazı farklılıklar gösteriyor. (13, s. 6) İlk olarak Çin Asya medeniyetindeki merkezi konumunu öne çıkararak kültürünü ve yaşam tarzını tanıtma faaliyetlerini giderek arttırmaktadır. İkincisi, Çin'in mucizevi ekonomik kalkınması fakir ülkelere rol model olmaktadır. (14, s. 124) Üçüncüsü Çin'in esnek diplomasi anlayışı pek çok ülkeyi cezbetmektedir. Çünkü

Batılıların tersine, Çin yaptığı yardımların karşılığı olarak politik bir ön koşul öne sürmemektedir.

Çin'in bu yaklaşımına içeride karşı çıkanlar da vardır. Bu kesim Çin'in özellikle yumuşak güç kullanılırken aynı zamanda yeri geldiğinde sert güç kaynaklarının da kullanılmasından yanadır. (15, s. 477-493) Çin'in yumuşak gücünün yanlış yorumlandığına dair getirilen itirazın nedeni, Çinlilerin ekonomik yardım gibi baskı gücünün yumuşak güç olarak görülmemesidir. Bu görüşe göre Çin'in yumuşak gücü sert güç ile iç içe geçmiştir. Ayrıca bu yardımların sivil toplum ve özel alanla sınırlı olduğunu belirtmemizde fayda vardır. Dolayısıyla Çin'in ne tür bir güç olduğunu açıklamamız gerekirse onu "akıllı" güç olarak tanımlamamız yerinde olacaktır.

Çin'in Tek Kutuplu Dünyadaki Ayrıcalıklı Konumu

Çin'in yükselişini farklı kılan özellik onun diğer güçlere göre materyal ve düşünsel güç unsurlarını başarılı bir şekilde senkronize etmesinden kaynaklanmaktadır. Çin sert güç ve yumuşak güç kaynaklarını akıllıca yöneterek kapsamlı bir ulusal güç olma yolunda ilerlemektedir. Çin geçmişe nazaran oldukça güçlü ve akıllı biçimde yönetilmektedir. Öte taraftan Çin ABD ve Batıya karşı hegemonik bir ittifak arayışına girmemiş ve yayılmacı bir siyaset izlememiştir. (16, s. 507) Genel olarak uluslararası sistemi ve statükoyla uyumlu bir siyaset izlemiştir. Çin'in düşünsel ve materyal olarak ilerlediğini kabul etsek bile bugün itibariyle ABD ile başa çıkacak konumda değildir. Çin'in en büyük amacı siyasi, ekonomik ve entelektüel modernleşmesini geliştirebilmektir. Çin'in yükselişi ekonomik olarak zayıf fakat askeri büyük bir güç olan Sovyetler Birliği'nden ayrılmaktadır. Çin her alanda büyük bir güç olmayı hedeflemektedir. (17, s. 117)

Bugün itibariyle yükselen güçler olan Rusya, Hindistan ve Brezilya'nın uluslararası sistemdeki konumları ve oynadıkları rolü değerlendirdiğimizde Çin'in ayrıcalıklı konumunu daha iyi görebilmekteyiz. Çin nüfus avantajını kullanarak özellikle nitelikli insan sermayesine verdiği önemle öne çıkmaktadır. Ancak maruz kaldığı coğrafi sıkışmışlık ve kaynak sorunları gelecek açısından ciddi sorunlara işaret ederken, kendine has demokratik geleneğine rağmen iç politik istikrarsızlık ihtimali de halen varlığını koruyor. Hindistan'ın artan Müslüman nüfusu iç politik dengelerde mevcut iktidarı rahatsız etmektedir. Çin'de yapılanlara benzer şekilde Hindistan'da da kapsamlı ulusal güç ölçümleri yapılmaktadır. (18, s. 62)

Brezilya Güney Amerika'nın refah, nüfus, toprak ve askeri bütçe açısından yarısından fazlasını ihtiva eden kapasitesiyle coğrafi avantajını kullanmaktadır. Çin, Hindistan ve Almanya'yla mukayese edildiğinde kendi bölgesinde görece güçlü sayılabilir. Dünya ekonomisindeki sıralamada 14.'lük pozisyonundan 7.'liğe

yükselmeyi başarmıştır. Brezilya'ya yükselen devletler arasında en revizyonisti diyebiliriz. (19, s. 293) ABD ve Batı karşıtlığı ciddi oranda artmıştır.

Rusya ise uluslararası konumu itibariyle Brezilya'ya yakın bir konum sergilemektedir. Doğal kaynaklara dayanan ekonomisi avantaj gibi gözükse de en temel kırılganlığı da bu noktadır. BM Güvenlik Konseyindeki daimi üyeliği diplomatik olarak etkinliğinin temelini oluşturmaktadır.

Çin'in yükselen gücünü görüldüğü üzere sadece materyaller üzerinde açıklamak yetersiz olacaktır. (20, s. 55) Tehdit algılamalarının hesaba katılması, yetenekler dışında diğer devletlerin etkinliklerini artırma çabalarının önemsenmesini gerektirir. Öte yandan Çin'in gücünü, etkinliğin gerçekte ne olduğu anlaşılmadan, sadece etkinlik olarak tanımlamak da temelsiz veya yetersiz veya temelsiz sayılabilir.

Çin'in Grand Strateji Kombinasyonu

Çin'in strateji ve politikalarını kapsayan bir grand stratejisinin olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Gerçek şudur ki Çin Komünist Partisinden herhangi bir yetkili bugüne kadar Çin'in geleceğe dair grand stratejisinin olup olmadığı noktasında herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bunlara rağmen entelektüel kesimden bazı insanlar Çin'in grand stratejisinin olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Ancak yine de bu çalışmalara rağmen Çin'in bir grand stratejisinin olmadığı sonucuna varılıyor. (21, s. 515) Rosemery Foot'a göre Çin hala seküler bir grand stratejisi olmaktan çok uzaktadır. (22, s. 91)

Çin'de süregelen iç tartışmalarda ideolojik akımlar yelpazesinde üretilen siyasi söylemlerde henüz tam bir birlik ve beraberlik yoktur. Bu durum onları geniş bir grand strateji oluşturmaktan alıkoymaktadır. Diğer taraftan Çin'de geniş yelpazeli bir grand stratejji ortaya koymada aceleci davranmamaktadır. Onlara göre uluslararası sistemin henüz nereye evrileceği belli değildir. Çin'in grand stratejisinin olmaması büyük bir eksiklik gibi görünse de uluslararası sistemde grand stratejiyi kurgulayabilecek en yakın diplomatik güç yine Çin'dir.

Ayrıca Çin'in tutarlı bir grand stratejisi olmadığı yönündeki görüşlere karşılık, Çin'in böyle bir stratejiye ihtiyacı olmadığını savunan kesimler de vardır. Bu görüşe göre Çin halihazırda zaten bir "ev yapımı" grand stratejisi vardır. Bu konuda önemli olan şey "barışçıl kalkınma" ve "barışçıl yükseliş" gibi kavramsal metodolojiyi iyi özümseyebilmektir. Mao'nun devrimci stratejisinden Deng'in reformist ve dışarı açılmacı algısında Çin büyük bir değişim yaşamıştır. Bu değişim ile Çin grand stratejisinde yeniden düşünmek için istikrarlı ve tutarlı bir arka plana sahip bulunmaktadır. (23, s. 387)

Bu fikre paralel olarak Çin'in ileriye yönelik amaçlarında "zımni bir uzlaşı" ya da sahip olduğu, fakat önceliklerin ve risklerin sıraya konulması yönünde bir yaklaşım mevcuttur. Çin'de Qing Hanedanlığından bu yana 150 senelik süredir

ana amaç ülkeyi daha müreffeh hale getirmek ve eski gücüne ulaşabilmektir. Çin bu amaca ulaşabilmek için kapsamlı bir uzlaşı stratejisi izlemektedir. Çin'in "hesaplanan güvenlik stratejisi" dış sal müdahalenin minimize edildiği, fakat dışsal desteğin maksimize edilerek ulusal kalkınmanın sürdürülmesinin sağlanmasıdır. (24, s. 97-98)

Çin'in grand stratejisinin kaynaklarına baktığımızda dört unsur göze çarpmaktadır: (25, s. 27) Çin liderliği ve ideolojisi, nispi gücü, bölgesel ve uluslararası güçlerle ilişkisi ve Çin'e nasıl karşılık verdikleri. Özellikle Mao'nun devrimci stratejisinden sonra Den Xiaoping'in başa gelmesiyle değişim dikkat çekicidir. Ayrıca Çin'in kapsamlı ulusal gücünü tekrar değerlendirerek ona göre yeni bir strateji izlemeye başlaması önemlidir. Çin'in ABD ile ilişkileri komşularıyla olan ilişkilerini de hiç kuşkusuz etkilemiştir. Diğer devletlerinde Çin politikalarına geri dönüşleri stratejik düşüncesi üzerinde derin izler bırakmıştır.

Çin bir yandan küreselleşmeyle örtüşen politikalar izlerken diğer yandan büyük güçler arasında sıfır toplamlı rekabeti öneren düşünce arasında gidip gelmektedir. Çin stratejisinde realist mantık, güç dengesini gözetme; aktif bir dış politika yapımı ve anti-hegemonyacılık bağlamında karşı stratejiler izleme taraftarıdır. Ön planda tutulan ekonomik merkezli yaklaşım Çin'i pragmatik cevaplar veren bir ülke konumuna sokmuştur.

Çin'de güç ile ilgili yapılan değerlendirmelerde geniş bir literatür karşımıza çıkmaktadır. Konuyla ilgili sistematik düşüncenin kökenlerini Çinli stratejist Sun Tzu'ya kadar götürebiliriz. Sun Tzu'nun düşünceleri yüzyıllar boyunca gücün kullanımı konusunda merkezi bir yer işgal etmiştir. Özellikle 11. yüzyılda askeri yetkililerin eğitiminde ve göreve alınmalarında "Yedi Askeri Klasikler" günümüzde ise "Ortodoks Olmayan Stratejiler" de ve Mao Zedung'un yazılarında açıkça görülür. Sun Tzu'nun düşünceleri açık biçimde Mao Zedung'u da etkilemiştir. (26, s. 46)

Öte yandan Konfiçyus-Mençiyüs paradigması olarak da değerlendirilen barışçıl ve savunmacı zihniyet Batılıların Çin'i anlamasında yüzyıllarca tek referans noktası olmuştur. Bu düşünce dünyası, Konfüçyusçu erdem ve değerlere dayanan Çin düşünce dünyasını yansıtıyordu. Buna göre fidye verecek ülkeler Çin İmparatorluğunun altında barış ve huzur içinde yaşamayı hak ediyordu. (27, s. 86) Halbuki bu strateji karşı tarafı manipüle etmeyi ve ona gücünü kabul ettirmeyi sağlayan bir araçtan başka bir şey değildi.

Çin'in stratejik düşüncesinde özellikle Deng Xiaoping'e "düşük profilli" siyaset izlediği gerekçesiyle eleştiriler getirilmiş. Sovyetlerin dağılmasından sonra sosyalist bloğun liderliğine soyunmayacağı yönünde izlenim uyandırmıştır. Buna yola açan konuşma ise Deng Xiaoping tarafından 1989 yılında yapılan konuşmadır.

"Ağırbaşlı bir perspektif benimse; istikrarlı duruşunu sürdür; kendi halinde ve sakin ol; gücünü muhafaza et ve kaynaklarını gizle; liderliğe heveslenme; neticede (mutlaka) bir şeyler yap". (28, s. 2)

Dolayısıyla Çin Sovyetlerin dağılmasından sonra ideolojik liderlik heveslisi olmadığını göstermiş oldu. Çin daha iddialı bir dış politika izlemek için daha sabırlı davranacak, kaynaklarını gizleyecek ve yeni çıkarlarını güvenlikli hale getirmek için harekete geçecektir.

Çin İstisnacılığı

Çin'in düşünsel özellikleri politik-kültürel milliyetçilik ile ekonomik liberalizmin sentezidir. (29, s. 31) Batı tarzı milliyetçilik ve Konfüçyanizmin çelişkili beraberliği veya Sinosentrik Konfüçyüsçülük ile sosyalizmin bir sentezi şeklinde yorumlanabilir. Fakat her halükarda yeni bir milliyetçiliğin ortaya çıkması kaçınılmaz görünmektedir. Genel itibariyle Çin'in ulusal çıkarları üç unsuru içermektedir: rejim istikrarı, ülkesel birlik ve beraberlik, ekonomik kalkınmanın sürdürülmesidir. Ülkesel birlik ve beraberlikten kasıt ise Tayvan ve Tibet'in ülkenin vazgeçilmez bir parçası olmasıdır. (30, s. 6)

Basit olarak tanımlamak gerekirse istisnacılık, bir devletin kendisini diğer devletlerden farklılaştırdığını düşündüğü niteliklerdir. Daha açık şekilde tanımlamak gerekirse yükselen güçlerin başkalarını da kapsayacak şekilde özgün nitelikleridir. İsitisnacılığın üç temel özelliği vardır: ulusal büyüklük, tarihsel rol ve kapsayıcılık.

Çin istisnacılığını daha iyi anlayabilmek için Amerikan istisnacılığı ile karşılaştırmakta fayda olduğunu düşünüyorum. Çin istisnacılığında özellikle Amerikan ekonomik kalkınmasına ve ilerlemesine öykünme varken diğer tarafta kendi kültürünü ve yaşam tarzının korunmasına yönelik güçlü bir eğilim vardır. Tarihsel olarak Amerikan yükselişi ile Çin yükselişi arasında yaygın bir benzerlik vardır. Nitekim son dönemde iki ülkenin kıyaslanmasına yönelik yaygın bir kanaat vardır. (31, s. 109-132)

Çin istisnacılığından bahsedilirken Çin yaşam tarzından bahsedilebilir mi tartışmalı bir konudur. "Washington uzlaşısı" yerine "Pekin uzlaşısı" ve Amerika rüyası" yerine "Çin rüyası" kavramları kullanılması hep soyut gerçekliklerdir. Yalnız şu bir gerçektir ki Çin kalkınmasının ve yaşam tarzının kendine özgü yanları vardır. Çin istisnacılığının Amerikan istisnacılığına göre içe dönük ve kapalı olmasının temel sebebi tam da uluslararası vizyondan Çin'in mahrum olmasındandır. Çin istisnacılığını da üç döneme ayırabiliriz. İmparatorluk istisnacılığı, Devrimci Mao istisnacılığı ve günümüz Çin istisnacılığı.

Çin'in Beyin Gücü ve Çin Liderliğinde Yeniden Organizasyon

1978'den beri Çin'in düşünsel gücü ekonomik kalkınma ile birlikte devamlı surette artmıştır. Çin'in düşünsel gücünün ne olduğunu tanımlamamız yerinde olacaktır. *"Düşünsel güç; öncelikli olarak materyal (para) ödüllendirme veya*

zorlamaya (kuvvet) dayanmak yerine, bir ulusun ulusal amaçlarına ulaşma ve onları verimli bir şekilde tanımlama kapasitesini geliştiren entelektüel, kültürel, spiritüel, liderlik ve meşruiyet kaynaklarından türetilen bir güç formudur. Yumuşak güç gibi bu kavramda çekiciliği hedef almaktadır." (32, s. 5)

Çin'in düşünsel gücünü cazip hale getiren pek çok faktör vardır. Birincisi; düşünsel güç, gücün ekonomik yönü sayılabilir. Genel olarak finansal ve ekonomik olarak az çıktı gerektirir. İkincisi; yapılması istenen davranışı rüşvet ve zorlama yapmadan ikna yöntemiyle yapılabilir. Üçüncüsü; ekonomik kalkınma veya yaşam standartlarının yükseltilmesinin gerçekleştirilmesinde elzem olan inovatif boyutları sebebiyle merkezi önemdedir. Dördüncüsü; düşünsel güç ulusal stratejiler bakımından güvence verir. Yakınındaki ve uzağındaki devletler Çin'e bu sayede güvence duymaları sağlanır.

Bugün Çin Komünist Partisi liderliğinde yaşanan değişimin temellerinin Deng Xiaoping döneminde atıldığı tartışmasız bir gerçektir. Çin modernleşmesinin sosyalizmin yeniden yorumlanmasıyla yumuşak biçimde ekonomik liberalizme geçildiğini söyleyebiliriz. Deng Xiaoping'in Çin liderliğine yaptığı üç katkı vardır:

1) Ulusal yaşamın sınıf mücadelesi yerine ekonomik büyüme olarak yeniden tanımlanması,

2) Çin'in uluslararası sisteme yeniden entegre olması,

3) Teknokratik elitlerin yetiştirilmesi ve kurumsallaştırılması

Bu düşünsel yapılar Çin'in önünü açmasını sağlamıştır. Çin'in bu yapısal değişimi dış dünya tarafından hayranlıkla izlenmiş ve yabancı yatırımlar Çin'e gelmeye başlamıştır. Çin'in uzun soluklu bi ekonomik büyümeyi sağlayabilmesi Sovyetlerin yaptığı hatalara düşmemesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca Den iktidara geldiğinde ilk yaptığı iş çevresine eğitimli kesimden kişileri toplaması olmuştur. Bu kesimin büyük çoğunluğu doktora mezunu ve en az bir dil bilen kişilerdi. Politbüre Daimi Komitesi'ne seçilmiş kişilerin büyük çoğunluğu mühendisti.

Çin liderliğindeki değişimi da iyi anlayabilmek için özel sektöre ve girişimcilerin artan rolüne de temas etmek gerekir. Özel ticari işletmelerin büyümesi ve Çin'in en yetenekli insan kaynaklarını kendine çekmeye başlaması, mevcut politik sistemi çeşitli şekillerde etkilemiştir. Fakat devlet ve özel sektör arasındaki etkileşim yavaş seyir etmiştir. Sonuç olarak Çin'de bireyler özel sektörde politik sistemle uyumlu, parti elitleriyle ortak fayda etrafında buluşmayı, daha demokratik ve özgürlükçü taleplerde bulunabilmeyi sağlayabilmiştir. (33, s. 54)

Netice

Çin 1978'den bu yana yaptığı atılımlarla pek çok yabancı sermayeyi ülkesine çekmeyi başarabilmiş bir ülkedir. Ayrıca Çin bu gün itibariyle dünyanın en büyük ekonomik pazarı olarak görülmekte ve dış dünyanın ilgisini çekmektedir. Çin'in yüksek teknolojisi sayesinde güç parametresini Batı'dan Doğu'ya çekebilecek yegane ülke olarak görülmektedir. Çin sert güç kullanabilme potansiyeli olan bir ülke olmasına rağmen dış dünyada yumuşak güç kullanması ülkenin saygınlığını dışarıda maksimum seviyeye çıkarmaktadır.

Temeli Konfüçyus kültürüne dayanan Çin yükselen güç imajı ile sınır problemlerini kamu diplomasisi kullanarak halletmeye çalışırken bir yandan da gelişmekte olan ülkeleri kendi yanına çekmeye çalışmaktadır. Çin kendi ekonomik gücünü ve askeri kapasitesini güçlendirirken Asya'dan Afrika'ya yumuşak güç kullanarak sempatileri üzerine çekmektedir.

Sonuç olarak çalışmamda genelde Çin'in bugün itibariyle süper güç olmadığı süper güç olana kadar ekonomik kalkınmasını istikrarlı bir şekilde devam ettirmeye çalıştığından bahsettim ve bu süreçte dış politikasında sert güç kullanmaktan uzak durmakta ve dikkatleri üzerine çekmemeye çalışmaktadır. Aksi bir durumda Çin'in son 40 yılda yaptığı bütün birikimler heba olabilir. Uluslararası sistemden elinden geldiğince nemalanmaya çalışan Çin, şu anda alternatif bir sistem ortaya koymamaktadır çünkü bir bakıma bu sistemde bir noktaya kadar Çin'in işine gelmektedir. Belli bir noktaya kadar barışçıl bir kalkınma modelini savunan Çin, Batı ve ABD karşısında daha güçlü bir noktaya geldiğinde nasıl bir grand strateji izleyeceği ise muammadır.

KAYNAKLAR

1) Zongze Ruan, Ruanshili Yu Yingshili(Yumuşak güç ve Sert güç), Haz. Liuhaimei, Pekin, Renmin wang (People’s Daily),12.02.2004.

2) Joseph S. Nye, Dünya Siyasetinde Başarının Yolu Yumuşak Güç,(Çev.)Rayhan İnan Aydın, Ankara: Elips Kitap, 2005, s.11.

3) Alastair Iain Johnston, "Is China a Status Quo Power", *International Security,* vol 27, 2003, s. 5.

4) Alastair Iain Johnston, Social States: China in International Institutions, 1980-2000, Princeton:Princeton University Press, 2008, s. 12.

5) M. Taylor Fravel and Evan S. Medeiros, "China's Search for Assured Retaliation: The Evolution of Chinese Nuclear and Force Structure", International Security, vol:354, no:2, 2010, s. 48-87.

6) John Dumbrell, "American Power: Crisis or Renewal?, Politics, vol:30, 2010, s. 15-23.

7) David Firestein, "Nine Tectonic Shifts in US-China Relation", East West Institute, 18 March 2013, s. 6.
8) Shaun Breslin, "China's Emerging Global Role: Dissatisfied Responsible Great Power, Politics, vol:30, 2010, s. 52.
9) Aaron L. Friedberg, A Contest for Supremacy: China, America and rhe Struggle for Mastery in Asia, New York: W. W. Norton Company, 2011, s. 4.
10) Barry Buzan, "China imn International Society: "Is Peaceful Rise Possible?", Chinese Journal of International Politics, vol:3, 2010, s. 5-36.
11) Joseph S. Nye, Soft Power: The Means to Success in World Politics, New Yor: Public Affairs, 2004, s. 5-6.
12)Thomas J. Christensen, "Posing Problems without Catching Up: China's Rise and Challenges for U.S. Security Policy", International Security, vol:25, no:4, 2001, s. 81-84
13)Joshua Kurlantzick, Charm Offensive: How China's Soft Power Is Transforming the World, New Haven: Yale University Press, 2007, s. 6.
14) Mark Leonard, What Does China Think?, New York: Public Affairs, 2008, s. 124.
15) Steven Lukes, "Power and the Battle for Hearts and Minds", Millenium: Journal of International Studies, vol:33, 2005, s. 477-493.
16) M. Taylor Fravel, "International Relations Theory and China's Rise: Assesing Vhina's Potential for Territorial Expansion", Intenational Studies Review, vol: 12, 2010, s. 507.
17) David. M. Lampton, "The Faces of Chinese Power", Foreign Affairs, vol, No: 1, 2007, s. 117.
18) P.K. Singh, Y.K. Gera ve Sandeep Dewan,i Comprehensive National Power: A Model for India, New Delhi: United Service Instituion of India, 2013, s. 62.
19) Randall Schweller, "Emerging Powers in an Age of Disorder", Global Governance, vol:17, 2011, s. 293.
20) John J. Mearshiemer, The Tragedy of Great Power Politics, New York: W.W. Norton, , s. 55.
21) Jeffrey Legro, "What China Will Want: The Future Intentions of a Rising Power", Perspectives on Politics, vol:5, No:3, 2007, s. 515.
22) Rosemary Foot, "Chinese Strategies in a US-Hegemonic Global Order: Accommodating and Hedging", Intenational Affairs, vol:82, no:1, 2006, s. 91.
23) Barry Buzan, "The Logic and Contradictions of Peaceful Rise/Development as China's Grand Strategy", The Chinese Journal of International Politics, vol:7, no:4, 2014, s. 387.
24) Michael D. Swaine ve Ashley J. Tellis, Interpreting China's Grand Strategy: Past, Present and Future, Santa Monica: RAND, 2000, s. 97-98.

25) Gilbert Rozman, Chinese Strategic Thought Asia, New York: Palgrave, 2010, s. 27.
26) Alastair Iain Johnston, Cultural Realism: Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History, Princeton: Princeton University Press, 1995, s. 46.
27) John K. Fairbank, The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations, Cambridge: Harvard University Press, 1968, s. 86.
28) Wang Yusheng, "Hiding One's Capacities and Time is Weapon to Cope with Strong Enemy", People's Daily, 13 August 2001, s. 2.
29) Barry Buzan, "China in International Society: Is Peaceful Rise Possible?, The Chinese Journal of International Politics, vol:3,2010, s. 31.
30) Michael D. Swaine, "China's Assertive Behavior, Part One: On Core Interests", China Leadership Monitor, vol:34, no:1, 2011, s. 6.
31) Barry Buzan ve Michael Cox, "China and the US: Comparable Cases of Peaceful Rise?", The Chinese Journal of International Politics, vol:6, 2013, s. 109-132.
32) Amatai Etzioni, A Comparative Analysis of Complex Organizations, New York: Free Press, 1975, s. 5.
33) Bruce J. Dickson, Red Capitalists in China: The Party, Private Enterpreneurs, and Prospects for Political Change, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 54.

THE GRAND STRATEGY OF RİSİNG CHİNA AND IT'S RESİSTANCE TO THE SYSTEM

SUMMARY

There area three parameters about the development of China in order to understand better the regional issues in East Asia. Firstly, the rise of China is similar and parallel with of East Asia. Secondly, China is rising within the international system under the US and it defines its priorities partially according to the USA. Thirdly what one so that question is that a regional development is not possible according to material changes. It can be a mistake to analyse only China in the examination of the region. It is also necessary to examine the global and regional powers as China is not the only super power in the world. Also the rise of China sometimes matches with regional and global dimensions but sometimes it doesn't. I is necessary to examine the Chinese and American relations within the regional context, as the mutual relation between these two countries effect the regional parameters.

The main target of this paper is make it clear that what are the conditions that make possible the normative change possible which is paralel to structural changes of international system. It is also targeted to understand that which factors area effective in this process. In my paper, I tried to answer the following questions that must be asked using the articles and books in English of American, Chinese and British scholars: "Is China a super power?", "Does China have a Grand Strategy?", "What is the role of China in the international system?"

Çapa tovsiyə etdi: **prof. Q.Abbasova**

İSLAM MİNİATÜR SƏNƏTİNDƏ DİNİ-FƏLSƏFİ MƏQAMLAR

Bu iş Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Elmin İnkişafı Fondunun dəstəyi ilə yerinə yetirilmişdir. Grant № EİF-Mob-5-2014-2(17)-14/09/5

Səbinə Ələsgər qızı Nemətzadə
ilahiyyat elmləri üzrə fəlsəfə doktoru
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Elm Tarixi İnstitutunun elmi işlər üzrə direktor müavini
nematzadesabina@yahoo.com

Açar sözlər: Miniatür, İslam, sənət, təsvir, əlyazma.
Key words: . Miniature, Islam, art, illustration, manuscript.
Ключевые слова: Миниатюра, Ислам, искусств, иллюстрация, рукопись.

Əlyazma kitabların mətnlərini açıqlamaq məqsədi ilə çəkilmiş kiçik ölçülü rəngli rəsmlərə ***miniatür*** rəsmlər deyilir. Orta əsrlər Avropasında hazırlanan bəzi əlyazma kitabların bölmə başlarındakı mətnin ilk hərfini “minium” adlanan qırmızı-turuncu maddə ilə bəzəyirdilər. Bu bəzəməni “miniatüra” adlandırırdılar. Miniatür termini də, çox güman ki, buradan qaynaqlanmışdır. Zaman keçdikcə bu termin latın dilindəki “minor” (kiçik) sözünə uyğun olaraq, XVI-XIX əsrlərdə kiçik ölçülü kağız, perqament, fil dişi kimi materiallar üzərində işlənən rəsmlər də belə adlandırılmışdır.

İslam sənətində miniatürlərə təsvir, miniatür rəsmləri çəkən sənətkara isə müsəvvir və ya nəqqaş, nəqqaşların çalışdığı emalatxanaya isə nəqqaş-xanə deyilmişdir.

Prof. Dr. Banu Mahir qeyd edir ki, müsəlman fəthlərindən sonra İranda Zərdüşt rahiblərinin əlində olan bəzi rəsmli əlyazmaların müsəlman sənətkarlara nümunə ola biləcəyi düşünülsə də, İslam miniatürlərinə əsasən Manixeizmin təsiri fikri daha çox yayılmışdır. Uyğurların paytaxtı Xaçoda (Şərqi Türküstan) alman alimi Albert von Le Coq tərəfindən ortaya çıxardılaraq 1923-cü ldə işıq üzü görən Manixeist Uyğur miniatürlərindən fiqur növləri və kompozisiya anlayışı baxımından Səlcuqlu miniatürlərinin təsirləndiyi qəbul edilir [6, s. 125].

Miniatürlər əlyazmada illüstrasiya xüsusiyyəti daşımaqla yanaşı mətndəki bir çox hadisələrin, bir çox məsələlərin interpretasiyası kimi təqdim olunurdu.

Heç bir müsəvvir çəkdiyi rəsmləri reallıqda olduğu kimi verməyə çalışmırdı. İslam dünyasında canlı varlıqların təsviri heç də münasib sayılmamışdır.

Əslində Quranda açıq bir təsvir qadağası yoxdur. Bu mövzu ilə bağlı fikirlər Hz. Peyğəmbərin söylədiyi bəzi sözlərindən qaynaqlanır.

İslamda surətin qadağan edilməsinin səbəbi olaraq Hz. Peyğəmbərin “Allah surət çəkənləri çəkdikləri surətlərə ruh üfləyincəyə qədər əzab edəcəkdir. Ruh üfləmələri də zatən mümkün deyil” və “Qiyamət günündə ən şiddətli cəzaya məhkum olanlar Allahın yaratmasına - yaratdıqlarına - bənzəməsinə çalışanlardır” kimi hədislərdən çıxış edilərək, 'Yaratma barəsində Allaha bənzəməyə çalışmaq' xüsusu göstərilmişdir. Belə görünür ki, bu əsaslandırmanın yanlış olmaması ilə yanaşı surət qadağasının əsl illəti, İbn əl-Ərəbinin də dəqiqliklə ifadə etdiyi kimi budur: Cahiliyyə ərəblərinin bütlərə tapınma adətləri vardı və bu bütləri öz əlləri ilə təsvir edib sonra onlara ibadət edirdilər. İslamiyyət bütə tapınmağa vəsilə olan şeyləri aradan qaldırmaq surəti ilə tövhid sisteminin qorunmasına səy göstərmişdir [3, s. 102].

İslam dini tövhid dinidir. Ərəblər öz əlləri ilə çəkdikləri rəsmlərə, düzəltdikləri bütlərə ibadət edirdilər. Hz. Peyğəmbər ərəblərin yenidən köhnə vərdişlərinə qayıdacaqları narahatlığı ilə bu vərdişləri xatırladan şəkil və heykəllərin qadağan edilməsini münasib saymışdı.

Bir çox alimlər rəsmə qarşı şiddətli təhdid ehtiva edən qadağaların İslamın erkən mərhələlərində olduğunu, sonra bu təhdidin get-gedə yüngülləşdiyini şərh edərkən qadağa səbəbinin yuxarıda göstərilən narahatlıqla bağlı olduğu fikrini irəli sürmüşlər.

Banu Mahir isə qeyd edir ki, İslam mədəniyyətində rəsm sənəti yalnız VII və VIII əsrlər arasında mövcud ola bilmişdir. Bu dövrdə fəth edilən yeni torpaqlardakı qədim mədəniyyətlərin yüz illər boyunca köklənmiş rəsm ənənələri ilə təmas yaranmış, bunun nəticəsində də Qübbətü-s Səhra (691), Şam Əməviyə Məscidi (705-721), Qüseyri Əmra (711-715), Qəsrü-l Xeyrü-l Qərbi (728) kimi dini və mülki binaların divarlarına Gec Ellin və Sasani sənət ənənələrinin təsirini əks etdirən naturalist tərzdə rəsmlər və mozaikalar işlənmişdir. IX əsrdə isə bir dəyişiklik baş verir: yaradılmış varlıqların bənzərlərini təsvir etmək bir anlamda Allahı təqliq etmək kimi başa düşülür. Məhz bu dövrdən hədislərin şərhinə dayanan qadağa kəskinləşir, divar rəsmləri və mozaikalar yerini kitab rəsmlərinə verir. Abbasilər dönəmindən əlyazma kitablarda illüstrasiyaların yer almasının səbəbi rəsm qadağası ilə ziddiyyət təşkil etməyən bir İslam düşüncəsinin formalaşması ilə əsaslandırılır [5, s. 16].

Tarixdə rəsmin qətiyyətlə qadağan olunduğunu irəli sürən fəqihlər, mütəfəkkirlər vardır. Lakin əksəriyyət bu qadağanı bütövlükdə bir inkar deyil, müəyyən bir sərhədin qoyulması kimi anlamışdır. Allahın rəsulu gözəl sənətlərin heç birini qadağan etməmişdir. Lakin sənət duyğusunun bəzi təzahür şəkillərinə maneələr, yaxud sərhədlər qoymuşdur ki, bu da sənətin daha çox gözəlliyinə və mükəmməlliyinə xidmət etmək kimi anlaşılmışdır.

C.Həsənzadə göstərir ki, XIII əsrdə yaşamış fəqih İbn Dəqiq əl-İdin qeyd etdiyi kimi, İslam dininin əsasları Məhəmməd Peyğəmbər tərəfindən bəyan olunduqdan yeddi əsr sonra onun bütpərəstliklə mübarizəsi ilə bağlı izləri daha mülayim şəkildə şərh edilərək insan və heyvan təsvirlərinin öz əksini tapması mozaika, freska və miniatürə aid edilmirdi. Lakin bu liberal dəyişikliklər artıq islam təsviri sənətinin fəlsəfəsini köklü şəkildə dəyişdirmək iqtidarında deyildi. Onun müəllifləri canlı həyatın konkretliyindən uzaqlaşaraq, bu sənət barədə ideal, əsasən fantastik təsəvvür formalaşdırmağa can atırdılar. Onlar avropalı rəssamlar kimi orijinalı təqlid etmir, real insanların, yaxud real əşyaların rəsmini çəkmir, əsas diqqəti sırf ideal obraza və rəmzə yönəldirdilər [2, s. 17]. Avropa rəsmi əşyanın müəyyən baxımdan görüntüsünü təqdim edər, bununla zaman içində bir anın, dondurulmuş bir hərəkətin və ya işığın təsirini rəsm edərkən, İslam sənəti hər zaman konkret bir vəziyyətin rəsmini ortaya qoymağa çalışmışdır. Başqa sözlə, modern Avropa sənəti obyektləri öz halları ilə, olduqları kimi çəkməyə çalışdığı halda, İslam sənəti onları Tanrıya yaxınlıq baxımından, yaxud mümkün dərəcədə "O"nun qüdrətini izhar edəcək şəkildə göstərməyə çalışırdı [4, s. 186-187].

Sənətşünaslıq doktoru Cəmilə Həsənzadənin qeyd etdiyi kimi, miniatür əsasən şərtidir. Rəssam hansısa müəyyən aslanı deyil, onun qorxunc və azğın yırtıcı olması ilə bağlı təsəvvürünü təsvir edirdi. O vaxtkı memarlıq qanunlarını bilməsinə və konkret sarayın görünüşünü təsəvvür etmə qabiliyyətində olmasına baxmayaraq, həmin sarayı deyil, miniatürün gözəlliyi naminə proporsiyaları pozulmuş sehrli qəsri təsvir edirdi. Bəlkə də şəxsən tanış olduğu sərkərdəni deyil, mütləq incəbel və enlikürək pəhləvanı təsvir edirdi. Təbiət mənzərələri özünəməxsus düsturlar kimi çıxış edirdi, burada iki-üç ağac meşəni, üfüqdəki təpə dağ mənzərəsini, gül kolu rayihəli bağçanı bildirirdi. Bir neçə atlı təsviri döyüşən orduların toqquşmasını yaxud hökmdarın taxtı önündə əyilmiş fiqurlar saray əyanları guruhunu ifadə etdiyi zaman bu üsuldan istifadə olunurdu [2, s. 17].

İnsan surətinin təsvirinə gəlincə isə deməliyik ki, bir çox mütəfəkkirlərin qeyd etdiyi kimi, insanın rəsmi nə qədər mükəmməl bir şəkildə çəkilsə də, o rəsmdə eşitmə, görmə, düşünmə kimi keyfiyyətlər heç bir vəchlə öz əksini tapa bilməzdi. Bu prizmadan çıxış edən Turan Koç insan rəsminin çəkilməsini insana qarşı bir hörmətsizlik kimi dəyərləndirir və Caminin

"Şəriət rəsmi yasaqlamışdır, çünki
Sənin gözəlliyini rəsm etmək imkansızdır" – beytinin İslam dünyasında rəsmə olan münasibəti əks etdirdiyini və məhz bu anlayışla müsəlman sənətkarın miniatürə yönəlməsi fikrini irəli sürür [4, s. 188].

Azərbaycan xalqında, eləcə də digər Türk xalqlarında yazıya, kitab mədəniyyətinə rəğbət, maddi və qeyri-maddi mədəni mirasın gələcək nəsillərə ötürülməsi hər zaman ön planda olmuşdur. Fərqli mövzuları əhatə edə bilən miniatür rəsmlər bu baxımdan daha geniş imkanlara malikdir.

Miniatür rəsmlər əsasən ədəbi, tarixi, elmi əsərlər, qazavatnamələr, silsilənamələr, surnamələr, peyğəmbərlər tarixi, siyer və digər əlyazma kitablarda, albomlarda, lövhələrdə yer alır. İslam dünyasında əlyazmaların miniatürlə təzyinatı dünya mədəniyyətinə olduqca dəyərli töhfələr vermişdir.

Türk-İslam miniatür sənətində dini-fəlsəfi ideya Quran və hədis işığında inkişaf etməklə yanaşı türk xalqlarının mədəni yaddaşını, milli identiktliyini özündə əks etdirir. Yəni bir çox mövzular mifoloji xarakter daşıyır. “Miniatürlərlə Osmanlı-İslam mifologiyası” [1] kitabının müəllifi Metin And türk xalqlarının mifologiyasında özünə məxsus yer tutan dağlar, ağaclar, quyular, müqəddəs sular, saylar kimi mövzuların Türk-İslam miniatür sənətində geniş yayıldığını göstərir.

Miniatürlərdə esxatologiya özünəməxsus ifadə tərzinə malikdir. Esxatologiya mifologiyanın mühüm qollarından biridir. Qiyamət, ölümdən sonrakı həyat, hökm günü, cənnət və cəhənnəm kimi mövzular bütün mədəniyyət və dinlərdə bir sıra fərqliliklərlə yer alır.

İslam esxatologiyası (məad) – axirət və qiyamətlə bağlı mövzuları əhatə edir. İslam esxatologiyası Qurani-Kərim və hədislər ətrafında formalaşmışdır. İslam miniatür sənətində İsrafilin sura üfürməsini, qiyamətin qopmasını, axirət həaytını, cənnət və cəhənnəm mövzularını əks etdirən rəsmlər mühüm dini-fəlsəfi əhəmiyyət daşıyır.

Miniatürlərdə peygəmbər mövzusuna geniş yer ayrılmasını xüsusi qeyd etməliyik. «İslamın qadağasına zidd olaraq müsəlman övliyalarından heç biri rəssamın amansız fırçasından xilas ola bilməmişdir!» – ingilis tədqiqatçısı Tomas Arnold belə yazırdı. – Çox güman ki, bu təsvirlərin əksəriyyəti təəssübkeş müsəlmanlar tərəfindən məhv edilib, lakin bu halda belə Məhəmməd Peyğəmbərin təsvirləri qorunub saxlanılıbdır. Belə hadisələrdən biri Adəmdən başlayaraq Məhəmmədə (s.) qədər bütün peyğəmbərlərin həyatından bəhs edən «Qisas əl-ənbiya» («Peyğəmbərlər haqqında qissələr») əsərinə çəkilmiş illüstrasiyalardır. İslamın tarixi din olması və Quranın daim müqəddəs tarixə müraciət etməsi, eləcə də peyğəmbər və övliya personajlarının təsvir edilə biləcək hər yerdə görünməsi bir faktdır. Belə ki, bir çox tarixi əsərlərdə, mistik və etik xarakterli nəzm və nəsr əsərlərində, həmçinin istənilən tarix külliyyatının başlanğıcında dini süjetləri görmək mümkündür, çünki müsəlman tarixçiləri öz tarixlərini yazarkən ilk öncə dini mövzulara yer verirdilər» [2, s. 35-37].

İslam tarixi xüsusiyyətini daşıyan “Zübdətü-t təvarix” adlı əsər başda olmaqla Siyeri-Nəbi, cifr, qiyamət, təsəvvüf mövzulu əsərlərdə Tövrat, İncil və Quranda müəyyən peyğəmbər əhvalatlarını şərh edən olduqca çox miniatür vardır. “Zübdətü-t təvarix” peyğəmbər əhvalatlarından bəhs edən və günümüzə qədər üç nüsxəsi gəlib çatan ilk rəsmli Osmanlı əlyazmasıdır.

Sənət tarixçisi Banu Mahir qeyd edir ki, “Zübdətü-t təvarix”in rəsmli nüsxələrində yer alan Hz.Məhəmmədin meracı mövzusunda miniatürlərin yeni şərhlərlə təsvir edildiyi diqqəti çəkir. XIII əsrin sonlarından etibarən merac

mövzusunun canlandırıldığı İslam miniatürlərində Hz. Məhəmmədin bu səfəri əsasən Büraqın üzərində və mələklərin müşaiyəti ilə təsvir edilir [5, s. 166-169].

Hədis qaynaqları ilə siyer və dəlail kitablarında isra və meracla bağlı bir çox rəvayət mövcuddur. Buxari və Müslimdə yer alan rəvayətlərin ortaq nöqtələrinə görə hadisə bu şəkildə cərəyan etmişdir: Bir gecə Rəsulullah Hicr və ya Xatim adlanan yerdə olarkən, bəzi rəvayətlərdə yuxuda olduğu sırada və ya yuxu ilə oyaqlıq arası bir halda Cəbrayıl gəldi; sinəsini açdı, zəmzəmlə yuduqdan sonra içinə iman və hikmət doldurub bağladı. Büraq adlı miniyə mindirib Beytül-Məqdisə apardı. Rəsuli-Əkrəm Məscidül-Əqsada iki rükət namaz qılıb çölə çıxdığı vaxt Cəbrayıl biri süd, digəri şərab dolu iki qab gətirdi. Rəsulullah süd dolu qabı seçdikdə Cəbrayıl özünə "Fitrəti seçdin" dedi, sonra onu götürüb dünya səmasına yüksəltdi. Səmaların hər birində sırası ilə Adəm, İsa, Yusuf, İdris, Harun və Musa peyğəmbərlərlə görüşdü; nəhayət Beytül Mamurun olduğu yeddinci səmada Hz. İbrahim ilə görüşdü. Sidrətül-Müntəha deyilən yerə çatdıqları zaman yazan mələklərin qələm xışırtılarını duydu və Allahın hüzuruna çıxdı. Burada Cənabi-Haqq əlli vaxt namazı fərz qıldı. Dönüşdə Hz. Musa əlli vaxt namazın ümmətinə ağır gələcəyini söyləyib, Allahdan onu xəfiflətməsini istəməyi tövsiyə etdi. Namaz beş vaxta endirilənə qədər Hz. Peyğəmbərin hüzuru-ilahiyə müraciəti və Musa ilə dialoqu davam etdi [8, s. 132-135].

İsra surəsinin ilk ayətində Allahın merac gecəsində Hz. Məhəmmədi Məscidi-Haramdan Məscidi-Əqsaya qədər aparılması bildirilirsə, həmin ayədə bu səfərin Büraqla olduğuna dair hər hansı bir işarə yoxdur. Cəbrayılın da müşayiət etdiyi və İslami qaynaqlarda "İsra" və "Merac" deyə adlandırılan bu gecə səfəri hədislərə görə, Büraq deyilən bir miniklə həyata keçmişdir. Qaynaqlar bu miniyin ağ rəngli və fövqəladə sürətli olduğunu, qatırla eşşək arasında bir quruluşa sahib olduğunu bildirirlər. İsra hadisəsini anladan hədislərin bir qismində büraqın yuxarıda göstərilən xüsusiyyətlərindən başqa uzun qulaqları və budlarına bitişik iki qanadının olduğu, bu qanadları sayəsində bir addımda gözünün görə bildiyi ən uzaq məsafəni qət etdiyi də qeyd olunmuşdur [7, s. 417]. “Parıldamaq, şimşək çaxmaq” mənasına gələn “Büraq” ərəb dilindəki bərq (البرق) sözündən qaynaqlanır.

Meracın İslam sənət və ədəbiyyatında tutduğu yer Hz.Peyğəmbərin möcüzələrindən biri kimi dəyərləndirilir. Merac zamanı xüsusi vəzifə daşıyan Büraq da fövəladə bir hal kimi qəbul edilir. Hz. Peyğəmbərin möcüzəsi hesab edilən merac mövzusuna müraciət edən miniatür rəssamları Büraqın da təsvirinə xüsusi diqqət ayırmışlar.

Peyğəmbər mövzusu İslam miniatür sənətkarlarının ən çox müraciət etdikləri mövzulardandır. Qeyd etmək lazımdır ki, miniatür rəssamları Hz. Məhəmmədin üzünü cizqilərlə deyil, işıq effekti ilə, nur şəklində çəkmişlər.

1. Merac. “Siyeri-Nəbi”. (Dublin, Cester Bitti Kitabxanası, 406)

2. Büraq. “Əcaibul-Məxluqat”, (Britaniya Muzeyi, Add 7894).

3. İsrafilin sura üfürməsi. “Əxvali-qiyamət”. (Süleymaniyyə Kitabxanası, Hafid Əfəndi kolleksiyası 139).

4. Cənnət taxtına oturan Hz. Məhəmməd Cəbrayıl və digər mələklərlə. “Siyeri-Nəbi”, (Topqapı Saray Muzeyi, Xəzinə 1222).

ƏDƏBİYYAT:

1. And Metin. Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitolojisi. İstanbul: Yapı kredi yayınları, 5. Baskı, mart, 2015.
2. Həsənzadə Cəmilə. Təbrizin sehirli nağılları. Bakı: IRS Publishing House, 2014.
3. İlmihal II. İslam ve Toplum. İstanbul: Divantaş, 2000.
4. Koç Turan. İslam estetiği. İstanbul: İSAM yayınları, mart, 2008.
5. Mahir Banu. Osmanlı Miniatür Sanatı. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
6. Mahir Fatma Banu. Minyatür Sanatı. / İslam sanatları tarihi. 6. baskı, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eylül 2013.
7. Öz Mustafa. Burak. / İslam Ansiklopedisi. Cilt: 6, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, İSAM, 1992.
8. Yavuz Salih Sabri. Mi‘rac . / İslam Ansiklopedisi. Cilt: 30, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, İSAM, 2005.

РЕЗЮМЕ

В статье проанализированы религиозно-философские аспекты исламского миниатюрного искусства. Здесь широко исследованы источники идей, таких как не приветствование изображения живых существ, несмотря на отсутствие явного запрета изображения в Исламе.

В статье подчеркивается, что в исламском миниатюрном искусстве широко распространены такие мотивы и темы, как Пророк, Мерадж и мусульманская эсхатология.

SUMMARY

The article devoted to the analysis of the religious-philosophical aspects of Islamic art miniature, and the sources of ideas about the prohibition of drawing the pictures of creatures despite the absence of an explicit ban on Islam.

Here also emphasized that issues such as the Prophet, the Mi'raj and the eschatology are widely spread in Islamic miniature art.

YUNUS ƏMRƏNİN SUFİ GÖRÜŞLƏRİ

Dos/ə. Agabəyova Ülviyyə,
BDU-nun müəllimi

Açar sözlər: Yunus Əmrə, təsəvvüf, Varlığın Vəhdəti (Vəhdət əl-Vücud)
Ключевые слова: Юнус Эмре, тасаввуф, Единство Бытия (Вахдату-ль-вуджуд)
Key words: Yunis Emre, sufism, Unity of Being (Vahdat al-vujut)

Yunus Əmrə Anadolu türklərinin fəlsəfi təfəkkürünün inkişafında, türkdilli ədəbiyyatın meydana gəlməsində, Anadolu təriqət ədəbiyyatının tərəqqisində çox mühüm rol oynamış görkəmli şair, təsəvvüf fəlsəfi ənənəsinin önəmli nümayəndəsidir. Yunus Əmrənin həyatı və fəlsəfi dünyagörüşü xüsusilə son iki əsrdə dərin və hərtərəfli təhlil edilmiş, müxtəlif mütəfəkkirlər, tarixçilər, ədəbiyyat nümayəndələri, ilahiyyatçılar və s. sahələrin peşəkarları tərəfindən ən müxtəlif aspektlərdə qiymətləndirilmişdir. Belə ki, şair və mütəfəkkir Yunus Əmrənin həyatı və yaradıcılığı haqqında olan tarixi və müasir mənbələrin çox böyük bir hissəsi daxilən ziddiyyətli olub, istər onun anadan olduğu və vəfat etdiyi yerlə, istər təhsil və elmi dərəcəsi, əsas məşğuliyyət sahəsi ilə, istərsə də fəlsəfi görüşünün əsas istiqaməti ilə bağlı ən müxtəlif, bir - birini dəstəkləməyən görüşlər meydana gəlmişdir.

Yunus Əmrə (1238 – 1320) yaşadığı 82 il ərzində çox böyük dini - fəlsəfi irs qoymuş, sufilik təliminin ilham qaynaqlarından biri olaraq bu təlimi dünyaya sevdirmişdir. Onun yaşadığı dövr Anadolu torpaqlarında dərin siyasi - sosial, iqtisadi böhranların, milli və dini zəmində çoxsaylı qanlı toqquşmaların, müharibələrin, üsyanların, uzunmüddətli aclıq və səfalətin hökm sürdüyü, Anadolu türklüyünün mənəvi səviyyədə boşluğa düşdüyü, bu boşluqdan istifadə edən xristian yunan, həmçinin məcusi, zərdüşt, bütpərəst cərəyanların Anadoluda yayılmağa çalışdığı, anti-islami missioner fəaliyyətlərin gücləndiyi dövrdür. İstər səlibçilərin Anadolu torpaqlarına yürüşünün gətirdiyi nəhəng sosial - iqtisadi böhran və bədbəxtliklər, istər Monqol istilalarının acı nəticələri, həmçinin müxtəlif türk bəylikləri arasında hakimiyyət uğrunda mübarizə həm türk xalqının gələcəyini, həm də islam təfəkkürünün gələcək inkişafını, ümumən türk-islam mədəniyyətini təhlükə qarşısında qoymuşdur.

Bu dövrdə Monqolların yürüşləri nəticəsində dağıdılmış, məhv edilmiş Mərkəzi Asiyadan qərbə doğru, xüsusilə Anadolu istiqamətində böyük axın baş verir. Bu axın Anadoluda türk xalqının ağırlığını artırmaqla bərabər çox müxtəlif

sosial problemlərə də səbəb olur. Anadoluya köçən insanlar arasında sadə kəndlilər, sənətkarlar, geniş yoxsul kütlələrlə yanaşı həm də böyük elm və hikmət sahibi olan insanlar da var idi. Bu insanlar sırasında Mərkəzi Asiyanın böyük Təsəvvüf ustadı Xoca Əhməd Yəsəvinin müridləri xüsusilə qeyd olunmalıdır. Ümumiyyətlə, demək olar ki, monqol yürüşləri nəticəsində Mərkəzi Asiyadakı sufi xanəgahlarının kütləvi şəkildə Anadoluya köçü baş verdi. Bu zaman böyük sufi mütəfəkkirlərdən Mövlanə Cəlaləddin Rumi, Hacı Bektaşi Vəli, Sədrəddin Konəvi, Bəhaəddin Vələd də daxil olmaqla Xorasan ərənlərinin önəmli hissəsi Anadoluya pənah gətirdi. Elə bu mədəni axının təsirilə Anadolu torpaqları böyük bir fəlsəfi məktəbə, böyük bir mədəniyyətə sahiblik etməyə başladı [12, s.15].

Bu mütəfəkkirlərin əksəriyyəti Malatya, Ərzurum, Sivas, Konya, Əskişəhir kimi böyük türk şəhərlərində yerləşərək öz irfani fəaliyyətlərini davam etdirmiş, qısa bir zamanda güclü sosial dəstək alaraq sufiliyin Anadoludakı sarsılmaz təməllərini atmışlar. Bu zaman Anadolu torpaqlarında yeni sufi mütəfəkkirlər yetişmişdir ki, Yunus Əmrə də məhz belə sufi şeyxlərindəndir. Yunus Əmrə türk təsəvvüf ədəbiyyatı sahəsində özünəməxsus bir üslubun qurucusu, Əhməd Yəsəvi ilə başlayan təriqət ədəbiyyatı ənənəsinin Anadoluda yüksəlməsinin səbəbkarı olmuşdur. Yunus Əmrə önəmli bir xalq şairi, xalq ozanı olmaqla yanaşı, orta əsrlər islam ədəbiyyatının ən mühüm amili olan divan ədəbiyyatı üzərində də öz təsirini hiss etdirmiş, təsəvvüf ideologiyasından bəslənən əsərlərində insanın özü ilə, Allahla olan münasibətlərini, həya, ölüm, ilahi eşq, ilahi ədalət kimi məfhumları ustalıqla nəzmə çəkmişdir. Yunus Əmrənin ədəbi sahədə ən böyük özəlliyi ondan ibarətdir ki, o öz dövrünün düşüncə tərzini, mədəniyyətini sadə xalq dilində, axıcı bir üslubda dilə gətirmişdir. O özünün məruz qaldığı mənəvi təsirin sahibi olan Mövlanə Cəlaləddin Ruminin fars dilində işlədiyi böyük mənəvi düşüncə sisteminin izahını xalqa sadə, anlaşılan dil və üslubla çatdıraraq türk təsəvvüf ədəbiyyatında Rumi ilə yanaşı, zikr edilən ən böyük arif şair ünvanına sahib olmuşdur.

Yunus Əmrənin ədəbi yaradıcılığı sufilik görüşünü, dəyərlərini, təsəvvüf əxlaqını təbliğ etdiyi şeirlərdən, daha doğrusu qəzəl və kiçik tuyuqlardan ibarətdir. Yunus Əmrənin şeirləri günümüzə qədər gəlib çatmış iki əsərində toplanmışdır. Bunlar şairin Divanı və "Risalət əl-Nushiyyə"("Nüsxələrin risaləsi") əsəridir. Mütəfəkkir şairin şeirləri söylənib yazıya alındığı ilk anlardan etibarən çox rahatlıqla əzbərlənərək sufi dərvişləri tərəfindən Osmanlı fəthlərinə paralel olaraq Anadolu və Rum elinə yayılmış, təsəvvüf təliminin təsir dairəsinin genişlənməsinə səbəb olmuşdur. Onun yaradıcılığı həm də Ələvi - Bektaşi ənənələri əsasında yeni tipli xalq ədəbiyyatının qaynağı oldu. Artıq Yunus Əmrənin yaradıcılığının təsiri ilə sonrakı əsrlərdə xalq ədəbiyyatı məhz sufilik ideyaları əsasında inkişaf etməyə başladı. Türklərin genindən gələn qəhrəmanlığın, qələbə ilə nəticələnən savaşların yer aldığı dastanlardan ibarət olan türk xalq ədəbiyyatı artıq ilahi eşq, ilahi ədalət kimi dəyərlərlə zənginlik qazandı [13, s.10].

Yunus Əmrə tədqiqatçıların əksəriyyətinin yekun rəyinə əsasən 1238 - ci ildə Eskişəhirin Sivrihisar bölgəsində Sarıköy kəndində anadan olub. Onun həyatı barədə fikirlər çox ziddiyyətli olduğundan təhsili ilə bağlı da yekun mülahizə yürütmək çətindir. Belə ki, bir sıra tədqiqatçılara görə o, sadə kəndli ailəsində anadan olmuş, əkinçiliklə məşğul olmuş və heç bir elmi səviyyəyə malik olmamışdır. Başqa bir qrup tədqiqatçılara görə isə o, islami elmlər sahəsində, xüsusilə də fiqh elmində çox yüksək pilləyə çatmış, bir müddət Saruxan və Sivrihisarda müfti vəzifəsini icra etmişdir [3, s.7].

Lakin elmi səviyyəsinin hansı dərəcədə olmasından asılı olmayaraq Yunus Əmrənin sufilik yoluna qədəm qoymazdan əvvəl mötədil müsəlman olması faktı dəqiqdir. Elə onun yaradıcılığının sufiliyə qədərki dövrünə aid edilən şeirlərində dini ibadətləri yüksək qiymətləndirməsi də bu deyilənləri təsdiqləyir:

Oruc, namaz qılmayanın,
Haq buyruğun tutmayanın,
Doğru yolda getməyənin,
Göğsündə iman neyləsin [3, s.19].

Qeyd oluna bilər ki, Yunus Əmrə öz mürşidi olan Tapdıq Əmrə ilə tanış olmazdan əvvəl mötədil islam fiqhinə sarılmış, islami ibadət və ritualları yüksək qiymətləndirmiş, təriqət yoluna baş qoyduqdan sonra isə artıq "arifin ibadəti Allahla yaxınlığa can atmaqdır" deyərək xüsusi mistik ibadətlərlə məşğul olmağa başlamışdır. Lakin mühüm məsələ ondan ibarətdir ki, Yunus Əmrə bütün ömrü boyu islam dininə sadiq qalmış, bir sıra tədqiqatçıların iddialarının əksinə olaraq ümumiyyətlə heç vaxt dinə və dinlərə qarşı çıxmamışdır [10, s.10].

Yunus Əmrənin fəlsəfi sistemi tam olaraq sufilik təlimi ilə bağlıdır. Mütəfəkkir sufi yoluna dindar müsəlman həyat tərzindən ani dönüşlə çıxmışdır. Onun həyatı haqqında əsas məlumatlar müxtəlif vaxtlarda nəql olunan rəvayətlərdə əks olunub. Belə rəvayətlərdən birində qeyd olunur ki, Anadoluda böyük aclıq bəlası üz verdiyi vaxt o, Sivrihisar kəndi yaxınlığındakı Karacahöyük kəndində sufiyanə irşad fəaliyyətilə məşğul olan böyük sufi övliyası Hacı Bektaşın xanəgahına gedərək öz ailəsi və kəndliləri üçün buğda istəyir. Hacı Bektaş Vəlinin müridləri xanəgahın qapısının ağzında dayanan bu adama yaxınlaşıb onun məqsədini soruşurlar. Yunus isə cavabında özü ilə gətirdiyi qovunların əvəzində buğda almaq istədiyini bildirir. Belə bir zamanda Hacı Bektaş bu adamın mədəni səviyyəsinə heyran olur. Çünki, əvvəla, bu qapıya buğda almaq üçün gələn şəxslər buğdanın əvəzində nə isə gətirmədikləri halda, bu cavan buğdanın əvəzi olmasa da nəzakət xatirinə qovun təklif edir. Həmçinin, başqa insanlar sadəcə öz ailəsinin ehtiyacları üçün gəldikləri halda, bu şəxs həm də kəndlilərini düşünərək bu qapıya gəlmişdir. Beləcə, Hacı Bektaş gənc Yunusu yanına çağıraraq "buğdamı istəyirsən, yoxsa nəfəs mi?" – deyə soruşduqda Yunus "buğda istəyirəm, nəfəs mənim nəyimə lazımdır?" – deyərək cavab verir. Əlbəttə, burada "nəfəs" dedikdə sufilik yoluna qədəm qoymaq üçün lazım olan hidayət nəzərdə tutulur [12, s.35].

Bektaşi Vəlinin göstərişi ilə Yunusa istədiyi qədər buğda verilir və o öz kəndinə yollanır. Kəndə çatıb buğda kisələrini lazımi şəxslərə çatdıran Yunus dərin şübhəyə qapılır və düzgün addım atıb - atmadığı barədə özünü məzəmmət edir. Çünki, Hacı Bektaşın yanında qaldığı bir neçə gün ərzində o özünü tam fərqli bir dünyada imiş kimi hiss edir, sufilərin həyat və düşüncə tərzinin onda yaratdığı dərin təəssüratdan qurtula bilmir. O, tezliklə yenidən Karacahöyük kəndinə yola düşərək yenidən Hacı Bektaşın hüzuruna çıxır, ondan üzr istəyərək sufi irşad yoluna baş qoymaq üçün şeyxdən nəfəs istəyir. Lakin cavabında Hacı Bektaşi Vəli həmin nəfəsi Yunusdan sonra onun yanına gələn Tapdıq Əmrəyə verdiyini, Tapdıq Əmrənin də hazırda Nallıhan adlı ərazidə irfani fəaliyyətlə məşğul olduğunu bildirir. “Sən get qəlbinin açarını Tapdıq Əmrədən al!” – tövsiyəsini eşidən Yunus dərhal Nallıhana gedərək Tapdıq Əmrənin təkkəsinə daxil olur, şeyxin müridi olmaq üçün gəldiyini və şeyxin yanında hər cür xidmətə hazır olduğunu bildirir. Tapdıq Əmrə isə Yunusu öz təkkəsinə qəbul edir və Yunusun səbrini sınamaq üçün təkkənin odunla təminatını ona tapşırır. Beləcə, artıq Yunus Tapdıq Əmrənin mənəvi rəhbərliyi ilə təriqət yoluna daxil olaraq böyük eşq səfərinə çıxır.

Yunus Əmrə illərlə Tapdıq Əmrənin xanəgahında odunçuluq etmiş, eyni zamanda xanəgahın içərisində texniki işlərlə məşğul olmuş, təmir - bərpa işlərini yerinə yetirmişdir. Yunus Əmrə xanəgaha odun gətirmək üçün meşələrə gedərkən yalnız qurumuş ağacları kəsər, əyri odunları deyil, düz odunları seçərmiş. Düz olmayan odunları isə yonaraq düzəldər, bu şəkildə xanəgaha gətirərmiş. Bir gün Tapdıq Əmrə Yunusun zaviyəyə gətirdiyi odunlara nəzər edərək: “bu meşələrdə heç əyri ağac yoxdurmu ki, sən ancaq düz odunlar gətirirsən?” - deyə soruşmuşdur. Cavabında Yunus demişdir: “şeyxim, bura düzlük qapısıdır. Bu qapıdan içəri nəinki düz olmayan adam, heç düz olmayan odun da girə bilməz” [12, s.22].

Başqa bir rəvayətə görə Yunus Əmrə illərlə bu zaviyədə odunçuluq etdikdən sonra uzun bir səyahətə çıxır, Anadolunun bir çox şəhərlərində yaşayan sufi şeyxləri və dərvişləri ilə görüşür. O öz sufi təlimini yaymaq üçün Şam, Mosul, Təbriz, Naxçıvan və Azərbaycanın şimal bölgəsinə gedir:

Gəzdim Urum ilə Şamı
Yuxarı elləri qamu (bütünlüklə)
Kayseri, Təbrizü Şiraz,
Naxçıvan, Maraşu Sivas [12, s.51].

Səfərlərin birində o, bir mağarada tanış olduğu yeddi nəfərlə bir müddət birlikdə yaşamalı olur. Bu yeddi nəfər mərifətə çatmış olan sufi dərvişləri idi. Onlarla yaşadığı yeddi gün ərzində hər gecə bu şəxslərdən biri Allah yanında hörmət və sevgiyə sahib olan bir nəfərin adına xatir Allaha dua edərək ruzi istəyir və onların hər birinə Allah qatından bir qab yemək göndərilir. Həmin yeddi nəfərin hər biri sıra ilə yeddi gün ərzində dua edərək öz kəramətlərini

göstərmişlər. Sonrakı səkkizinci gün artıq Allaha dua edərək ruzi istəmək növbəsi Yunusa çatmışdı. Yunus isə Allaha dua etdikdən sonra dərvişlərin hər birinə iki qab yemək gəlir. Dərvişlər heyranlıqla Yunusdan kimin adı ilə dua etdiyini soruşur. O isə cavabında deyir: "siz kimin adı ilə dua etdinizsə mən də ona xatir dua etdim. Lakin həmin şəxsin adını bilmirəm". Sufilər isə cavabında Nallıhan zaviyəsindəki Şeyx Tapdığın müridi olan Yunusun adı eşqinə dua etdiklərini bildirirlər. Bu cavab Yunusun həqiqətə çatdığını bildirir. Artıq Yunus özünü tapmış, Allaha qovuşmuş, "hidayətə ərmiş" şəxsdir və elə bundan sonra Yunus "ərən" - yəni, həqiqətə çatan, həmçinin "Əmrə" - yəni, "sevilən, təqdir olunan" adını alır. Tapdıq Əmrənin dərgahına qayıdan Yunus Əmrə bu dəfə xanəgaha daxil ola bilmir. Çünki, Şeyx Tapdıq deyir: "Əgər sən bizim Yunussan, bu dərgahda işin yoxdur. Sən özün bir şeyxsən artıq. Get və öz təlimini insanlara irşad etməklə məşğul ol!" [12, s.46].

Yunus Əmrənin sufilik təliminin əsasında Allahla qovuşmaq, onda bir olmaq ideyası dayanır. Yunus Əmrə və onun mürşidi Tapdıq Əmrə, həmçinin mənəvi təsirinə məruz qaldığı Hacı Bektaşi Vəli (vəfatı 1270), Mövlanə Cəlaləddin Rumi (1207 – 1273) eyni dövrdə yaşamış və bir - birləri ilə görüşmüşdülər. Bu sufi şeyxləri və mütəfəkkirləri bir - birlərinə yaxın olan dünyagörüşü sərgiləmişdir. Çünki, Hacı Bektaşi Vəli və Rumi Anadoluya Mərkəzi Asiyadan köçmüş, Mərkəzi Asiyada ikən Şeyx Əhməd Yəsəvinin müridi olmuşlar. Anadoluya gəldikdən sonra isə dövrün digər böyük sufi mütəfəkkiri olan Muhyiddin İbn Ərəbi (1165 – 1240) ilə görüşmüş və onun təsirinə qapılmışlar. Hər iki şeyx İbn Ərəbidən "Vəhdəti-Vücud" fəlsəfəsini əxz etmiş, bu görüşü eynilə Tapdıq Əmrə və Yunus Əmrəyə ötürmüşlər [4, s.66].

Buna görə də varlığın vəhdəti məsələsi Yunus Əmrənin yaradıcılığının mərkəzi nöqtəsidir. Mütəfəkkir, həmçinin, insanın bu birliyi dərk edərək Allaha yaxınlaşmağa cəhd etməsinin əhəmiyyətindən danışır. Yunus Əmrəyə görə insanı Allaha aparan ən başlıca amil məhz ilahi eşqdir. İnsan eşq vasitəsilə Allahın ipinə sarılmalı, ona doğru cəhd etməlidir. Bu cəhdin özü isə səbəbsiz deyil. Şairə görə insan öz daxilində ikili mahiyyətə malikdir. Belə ki, insanın maddi varlığı, bədəni və ondan meydana gələn dünyəvi istəkləri, ehtirasları onu bu dünyaya bağlayır. Lakin, insanı insan edən əsas amil olan ruh, insanın mənəvi dünyası, əsl "Mən"i onu göylərə qaldırır, Allaha qovuşdurur. İnsanın həyatının əsl qayəsi də məhz bu vüsala çatmaq, öz varlığını Allahın varlığında əritmək, vücudun vəhdətinə nail olmaqdır ki, bu cəhdin özü təbii deyil, mənəvi, yəni insanın öz içindəki "Mən" dən gələn bir istəkdir:

Məni məndə demə, məndə deyiləm,
Bir mən vardır məndə məndən içəri,
Süleyman quş dili bilir dedilər,
Süleyman var, Süleymandan içəri.

Göründüyü kimi, şair insanın əsl mənliyinin onun ruhunda gizli olduğunu, bu əsl varlığın aşkar olunacağı təqdirdə insanın bütün biliklərə sahib olacağı, hətta təbiətin gizli sirlərinə belə çatacağı fikrindədir. Süleymana quş dilini bilmək fəziləti məhz onun öz əsl mənliyini dərk etməsi olduğu kimi bütün insanlar da bu yolla öz əsl daxili mahiyyətlərini dərk edə bilərlər. Elə Yunus Əmrə özü də məhz bu yolla özünü dərk etmə metodunu götürərək varlığın sirlərini dərk etmək yolundadır [7, s.48].

Rəvayətlərdən birində deyilir ki, bir gün Yunus Əmrənin mürşidi Tapdıq Əmrə bütün müridlərini ətrafına toplayaraq onlara bir tapşırıq verir. Tapşırığa görə müridlər dağlara çıxaraq orada bitən ən gözəl güllərdən bir dəstə hazırlayıb öz şeyxlərinə gətirməli idilər. Günün sonunadək bütün müridlər dağları, meşələri gəzərək ən gözəl hesab etdikləri güllərdən bir dəstə hazırlayaraq öz şeyxlərinə gətirirlər. Lakin Yunus Əmrə hamıdan gec, özü də əlində yalnız bir nərgiz gülü ilə şeyxin hüzuruna gəlir. Bütün müridlər bu hala təəccüblənir. Hətta Yunusun şeyx yanındakı məqamını qısqananlar onun sadəcə bir tək güllə geri dönməsini məzxərəyə belə çəkirlər. Şeyx Yunusdan bu işin əsl mahiyyətini soruşduqda o, belə cavab verir: "Bütün dağları gəzdim, ən gözəl güllərə nəzər saldım. Hansı gülə baxdımsa, onu Allahı zikr edən gördüm. Sadəcə bu nərgiz gülü Allahı zikr etmirdi. O özü mənə dedi ki, bu gün qəflətə qapılaraq Allahı anmağı unudub. Ona görə də qoparılmağa layiqdir. Mən də onu qoparıb sizə gətirdim." Beləcə, Yunusun kəramətinin ən yüksək səviyyəyə çatdığı bu rəvayətdən hasil olunur [9, s.51].

Bu rəvayət özü də Yunus Əmrənin Süleyman peyğəmbəri yad etdiyi şeirlərindən də məlum olduğu kimi quşların, çiçəklərin dilini bildiyi, daha doğrusu bütün canlıların Allahı zikr etməklə məşğul olduğu nəticəsini çıxartdığını deməyə əsas verir. Əlbəttə ki, qeyd olunan rəvayətlərin hamısı Yunus Əmrənin öz şeirləri ilə təsdiq olunmuşdur. Başqa bir rəvayətə görə isə Yunus üç min şeir yazaraq bunları divan halında tərtib etmişdir. Bir gün Molla Qasım adlı bir şəriət bilicisi bir çayın kənarında oturaraq onun divanını oxumaqla məşğul olurmuş. Divanın ilk min şeirini oxuduqdan sonra bu şeirlərin şəriətə zidd olduğunu hesab edərək onları yandırmışdır. Digər min şeiri də eyni səbəbdən dolayı suya atmışdır. Yerdə qalan min şeirlik hissəni oxuyarkən Molla Qasım bu beytlə qarşılaşır:

Dərviş Yunus, bu sözü əyri – üyrü söyləmə,
Səni sınağa çəkən bir Molla Qasım gələr.

Bu beyti oxuyan Molla Qasım Yunus Əmrənin kəramətinə inanaraq həmin şeirləri öpərək gözlərinin üstünə qoyur. Lakin, artıq sadəcə min şeirdən ibarət olan hissə qalmışdır. Əfsanəyə görə o gündən bu günə kimə yandırılaraq tüstüsü göylərə qalxan şeirləri quşlar və mələklər, suya atılan şeirləri balıqlar, Molla Qasımın öpərək gözləri üzərinə qoyduğu şeirləri isə insanlar oxuyur [8, s.30].

Rəvayətlərdən də göründüyü kimi Yunus Əmrə məhz insandan ilahiyə doğru uzanan eşq səfəri ilə kamil insan dərəcəsinə çatmış, öz şəxsiyyətini, imanını kamilləşdirməyə, bütün dövrlərə müraciət edən qiymətli sözlər deməyə nail olmuşdur. Tədqiqatçıların fikrinə görə Yunus Əmrə uzun müddət islami elmləri mükəmməl

öyrəndikdən sonra elmdən irfana dönüş edərək təriqət yoluna baş qoymuş, beləcə sufiyanə həyat tərzi sürməyə başlamışdır. O, sufi insanını ən kamil insan sayır. Daha doğrusu kamil insanın dünyəvi və dini elmlərlə deyil, insanın daxili aləminin dərki, ilahi eşq və mistik vəcd ilə mümkün olacağı fikrindədir. Doğrudur, Yunus Əmrə mütləq şəkildə dini və dünyəvi elmləri boş və mənasız saymır. Lakin, kamil özünüdərk yolunda əsas önəmli olan metod məhz irfani elm, yəni mistik cəhddir:

Dilimdə elmü əsər,
Diləyim dünya sevər,
Biçarə Yunus nə bilər
Nə qara oxudu, nə ağ [5, s.12].

Yunus Əmrənin təsəvvüf anlayışına görə elmlər iki yerə ayrılır. Bunlardan birinci qismi zahiri (şəriət) elmləridir. Bu elmlərin əsası nəql və ağıldır. Bu elmlər mədrəsələrdə öyrədilən elmlərdir. İkinci qism elmlər isə təsəvvüf təliminin əsaslandığı batini elmlər və ya Həqiqət elmidir. Bu elmin qaynağı ilham, eşq, vəcd, öyrədildiyi yer isə təkkə və zaviyələrdir. Təsəvvüf təlimi əslində əqlə və nəqlə də önəm verir. Lakin, insanın özünü dərk edərək Allaha qovuşması yolunda əsas önəmli olan kəşf və ilhamdır. "Kəşf" termini sufilikdə ən əhəmiyyətli termin olub ərəb dilində "kəşəfə" - örtüyün açılması, naməlum olan bir şeyin üzə çıxması kimi mənalarda işlənir. Sufilikdə də kəşf sufinin təriqət yoluna baş qoyduqdan sonra varlığın sirlərini dərk edərək Həqiqətə çatması anlamını daşıyır. İlham isə Allah tərəfindən təriqət yolçularının qəlbinə göndərilən vüsal eşqi, Allaha çatma yolunda cəhd etmək istəyidir. Buna görə də təsəvvüf təliminə görə biliyin mənbəyi insanın qəlbidir. Təsəvvüf elminə görə məqsəd son nəticədə Allahı dərk etməkdir. Mədrəsə elmləri bu yolda başlanğıc olsa da, insanlara həqiqi bilik verə bilməz. Çünki, əgər hədəf Allahı dərk etməkdirsə, burada əsl elm irfan, mistika olmalıdır. İnsan öz daxili dünyasına enərək öz içərisindəki "Mən"i tapmalıdır:

Şəriət, təriqət yoldur gedənə,
Həqiqət meyvəsi ondan içəri.

Daha sonra öz mənliyini ilahi varlığa birləşdirmək uğrunda çalışmalıdır. İnsanı Allaha çatdırmayan elmin də bir qiyməti yoxdur. İnsan öz daxili aləmini dərk etməklə ilahi varlıq mərtəbəsinə yüksəlməyə, yer üzərinə gəlməzdən öncə Allahla bağladığı müqaviləni reallaşdırmağa borcludur. İnsanı bu amala doğru yalnız İrfani elmlər apara bilər. Şəriət elmləri və dinin vacib bildiyi ibadətlər isə insanı bu məqsədə çatmaq yolunda gecikdirir. Beləcə, Yunus Əmrə əqlə və dini elmlərə qarşı eşqin və qəlbin üstünlüyünü qoyur:

Eşq imandır bizə könül cəmaət,
Qəlbimiz dost üzü, daimdir səlat,
Dost üzünü görcək şirk yağmalandı,
Onunçün qapıda qaldı şəriət [6, s.56].

Yunus Əmrə islam dinini və onun ehkamını, ibadət və ritual sistemini rədd etmir. Aydındır ki, təsəvvüf yoluna qədəm qoymazdan əvvəl Yunus Əmrə dini ibadətləri tərk etməmiş, əksinə ibadət və dini elmlər sahəsində ardıcıl olmuşdur. Lakin, artıq təriqət yoluna çıxmış aşiq üçün ilahi eşq elə bir şəkildə üzə çıxır ki, artıq insan bir an öncə Allaha qovuşmağa can atır. Buna görə də onu bu yolda gecikdirəcək hər şeydən yayınmaq istəyir. Bu mənada, həmçinin aşiq üçün dini mənsubiyyətin, milli fərqlərin də elə bir əhəmiyyəti yoxdur. Elə buradan da Yunus Əmrənin təfəkküründəki humanizm və multikultural dəyərlərin ağırlığı hiss olunur. O, mənəvi təsirinə qapıldığı Mövlanə Cəlaləddin Ruminin "Gəl! Kim olursan ol, gəl!" fikrinə bir mənada şərik çıxaraq əsas məqsədi Allaha qovuşmaq olan şəxsin din və millət ayrıseçkilyi etmədən öz məqsədinə çatmaq arzusunda olmasını təmənna edir [11, s.80].

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT:

Azərbaycan dilində:

1. Quliyev E. "Türk xalqları ədəbiyyatı". Qismət Nəşriyyatı, Bakı, 2004.
2. Yunus Əmrə. Əsərləri. Öndər Nəşriyyatı, Bakı, 2004 (tərtibçi Cəlal Bəydilli).

Türk dilində:

3. Başgöz İ. "Yunus Emre". Pan yayıncılık, İstanbul, 2004.
4. Çubukcu İ. A. "İslam düşünürleri". Ankara Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi yayınları, Ankara, 1994.
5. Fuat M. "Yunus Emre". DE yayınevi, İstanbul, 1986.
6. Gölpınarlı A. "Yunus Emre". Varlık yayınevi, İstanbul, 1975.
7. Halman T. "A dan Z ye Yunus Emre". YKY yayınları, İstanbul, 2003.
8. Karakoç S. "Yunus Emre". Diriliş yayınları, İstanbul, 1999.
9. Karataş Y. "Sevgi seli Yunus Emre".Taşkent Belediyesi yayınları, Konya, 2001.
10. Maraş İ. "Yunus Emrenin humanist yorumlanması". Başkent Üniversitetsi yayınları, Ankara, 1998.
11. Önder M. "Yunus Emre". Özgür yayınları, İstanbul, 2004.
12. Özçelik M. "Bizim Yunus". TC Eskişehir Valiliği yayınevi, Eskişehir, 2010.
13. Tatcı M. "Yunus Emre Divanı". TC Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara, 1990.

РЕЗЮМЕ

Ульвия Агабекова
Суфийские взгляды Юнуса Эмре.

В вышеуказанной статье исследуется наследие Юнуса Эмре, видного представителя традиционной суфийской философии, сыгравшего значимую роль в развитии философской мысли анатолийских тюрков и в зарождении тюркоязычной литературы. Его философская система связана с суфийским учением. В основе суфийского учения поэта лежит идея воссоединения и слияния с Богом. Важное место в творчестве Юнуса Эмре и также занимает любовь к Богу (мухаббату-ллах).

В статье уделяется значение идее Вахдату-ль-Вуджут (Единства Бытия), являющейся основой творчества Юнуса Эмре.

SUMMARY

Ulviyya Aghabayova
Yunus Emre's sufi meetings.

In the article mentioned above, an investigation was conducted on Yunus Emre's heritage, which played an important role in the development of the philosophical thinking of the Anatolian Turks, played an important role in the formation of Turkic literature, and became an important representative of the philosophical tradition of Sufi philosophy. His philosophical system was linked with Sufism. It is based on the poet’s Sufi teaching that the idea of becoming one’s God is one. In Yunus Emre's creativity the divine love issue also occupies an important place.

The article focuses on the unity of being considered the core of Yunus Emre's creativity.

Çapa tövsiyə etdi:dos. N.Qocatürk

SEYİD ƏZİM ŞİRVANİNİN DÜNYAGÖRÜŞÜNDƏ MAARİFÇİLK, TƏSƏVVÜF VƏ VƏHDƏTİ-VİCUD MƏSƏLƏRİ

Kərimova Flora
Naxçıvan Dövlət Universiteti

Açar sözlər: maarifçilik, maarifçi realizm, tənqidi-realizm, təsəvvüf fəlsəfəsi, vəhdəti-vücud.

Ключевые слова: просветление, просвещенный реализм, критически реализм суфийская философия, единство-тело.

Key words: enlightenment, enlightened realism, critical-realism, sufi philosophy, unity-body.

Seyid Əzim Şirvaninin həyatı kimi, onun dünyaya baxışları da ziddiyyətli olmuşdur. Mütəfəkkirin fəlsəfi baxışlarının üç istiqamətdə inkişaf etdiyini deyə bilərik. Belə ki, Seyid Əzim Şirvani tərəqqipərvər maarifçi, xürafata və geriliyə qarşı mübarizə aparan tənqidçi-realist və Allaha böyük sevgisi olan təsəvvüf şairi olmuşdur.

Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycanda maarifçilik fəlsəfəsi ümumdemokratik ideologiya fonunda təşəkkül tapmışdır. Bu ideologiya xalqın ictimai şüuruna dəyişdirici təsir göstərmişdi. Bu fəlsəfə əsasən aşağıdakı problemləri müzakirə edirdi:

- feodal-təhkimçilik qaydalarının və onların mənəvi dayağı olan islamın tənqidi; köhnə təlim və təhsil sisteminin ifşası;
- dünyavi təhsilin, elmi biliklərin və qabaqcıl mədəniyyətin təbliği;
- şəxsi azadlığın, hüquq bərabərliyinin və insan ləyaqətinin qorunması.

Beləliklə, XIX əsrin 60-70-ci illərində Azərbaycanda maarifçi-realist ədəbiyyat yaranırdı. Onun başlıca istiqaməti geriliyə, despotizmə və dini fanatizmə qarşı mübarizə idi. Bununla yanaşı həmin dövrün ədəbiyyatı maarifçi və demokratik ideyaların tribunası rolunu oynayırdı. Məhz bu mühitdə Azərbaycan maarifçilərinin bütöv bir nəsli formalaşdı [9, s.89, 90].

Onu da qeyd edə bilərik ki, XIX əsrdə Azərbaycanda genişlənən maarifçilik hərəkatı əsasən Qərb və Rusiya maarifçilərindən təsirlənmişdi. XIX əsr Azərbaycan maarifçiləri Azərbaycan dilinin, mədəniyyətinin tərəqqisini elmin, təhsilin inkişafında, böyük xalq kütlələrinin savadlanmasında görürdülər. Onların

dinə və din xadimlərinə münasibətləri də fərqli idi. Bir çoxları xalqın geriliyinin səbəblərini onları cəhalətə sürükləyən din xadimlərinin fəaliyyəti ilə bağlayırdılar.

XIX əsrdə Azərbaycanda genişlənən maarifçilik hərəkatı və qərbçilik meylləri bu dövrdə yaşayıb yaratmış görkəmli şəxsiyyətlərin, habelə H.Zərdabi, S.Ə.Şirvani, N.Vəzirov, Ünsizadə qardaşları, M.M.Nəvvab, M.Ə.Talıbov və başqa qabaqcıl dünyagörüşlü insanların adı ilə bağlı idi [1, s.60].

XIX əsrin ikinci yarısından Rusiyanın ucqarlarında təşəkkül tapmağa başlamış maarifçi fikir, məktəb, təhsil və elmə diqqətin, qayğının artması bir tərəfdən, milli-tarixi inkişafın bəhrəsi idisə, digər tərəfdən, çar imperiyasının özünün bu istiqamətdə müəyyən fəaliyyəti ilə bağlı idi. Belə ki, əyalətlərdə, xüsusilə, inkişaf etmiş sənaye mərkəzlərində hökumətə xidmət etmək üçün savadlı məmurlar lazım idi. Onların mühüm bir hissəsi elə əyalətlərdə yaşayan əhalinin içərisindən çıxmalı, yetişməli idi. Bundan başqa, hökumət həm də öz müstəmləkə siyasətində yerlərdə rusca savadlı ziyalı təbəqəsinin yetişməsinə rus dilinin, rus mədəniyyətinin yayılması və bunun nəticəsi olaraq imperiyanın möhkəmlənməsi kimi baxırdı [1, s.59].

Bu dövrdə Azərbaycanda yetişən maarifçi realizmin əsas əlaməti onun müsbət, şüurlu insana tərbiyənin və təhsilin məhsulu kimi yanaşılması ilə bağlı idi. Maarifçi yazıçılar öz əsərlərində düzgün tərbiyə sistemini və onun nəticəsi olan şüurlu vətəndaşların obrazlarını yaratmağa çalışırdılar. İlkin maarifçilik mərhələsində hələ burjua cəmiyyətinin qəddar və yırtıcı təbiəti ortaya çıxmamışdı. Ona görə sosial ədalətsizliyin azalmasında düzgün tərbiyə amilinə xüsusi əhəmiyyət verilirdi. Maarifçi realizm üçün cəmiyyətin ziddiyyətlərinin, insanların qüsurlarının, savadsızlığın nəticəsi kimi təqdim olunması səciyyəvi idi [5, s.42-48].

Maarifçilər cəmiyyətin inkişafnı, insanlarn rifah halının yaxşılaşdırılmasını da təhsilin və elmin inkişafı ilə bağlayırdılar. Mövhumat və xürafatın törətdiyi rəzalətləri maarif ziyası ilə yox etmək, bunun əvəzində işıqlı, mədəni və azad cəmiyyət qurmaq ideyası Azərbaycan maarifçilərinin qarşısında duran əsas vəzifələrdən idi. Onlar zəka səltənətinin təntənəsinə inandıqları üçündür ki, maarifin yayılması, ölkədə elmin, mədəniyyətin inkişafı üçün son dərəcə ağır maddi və mənəvi əzablara belə dözməyə hazır idilər. Bu əqidə adamları öz amallarının yolunda olan bütün məsələləri aradan qaldırmaq uğrunda hər cür rəzalətə - dini cəhalət, ətalət, səbr və təvəkkül fəlsəfəsi, ictimai zülm və əsarətə qarşı mübarizə aparırdılar [13, s.15].

Maarifçilər sosial ədalət problemini də birbaşa savad və tərbiyə ilə bağlayırdılar. Müsəlman şərqində maarifçilik dünyagörüşünün ayrılmaz tərəfi Qərb xalqlarının siyasi, mədəni və iqtisadi tərəqqi yoluna nümunə kimi baxmaq, Avropa sənaye inqilabları istiqamətində inkişafın qaçılmazlığına inam idi [5, s.42-48].

Beləliklə, dövrün mütərəqqi meylli ictimai-bədii fikri elm va maarifə işıqlı sabaha çıxmaq, zülm və sitəmdən azad olmaq vasitəsi kimi baxırdılar. Ziyalılar xalqı işıqlı gələcək uğrunda mübarizəyə səfərbər etmək üçün maarifə xalqın əql və

şüurunun elm nuru ilə ziyalandırılmasında ilkin və əsas hazırlıq mərhələsi kimi baxırdılar. Odur ki, XIX əsr Azərbaycan maarifçiliyini səciyyələndirən əsas cəhət mübarizənin despotizmin, özbaşınalığın, fiziki və mənəvi zülmün əleyhinə, eləcə də xalqın, millətin iqtisadi və mədəni əsarətdən azad olması səmtinə yönəldilməsidir [13, s.11].

Qeyd edə bilərik ki, maarifçi realizm və tənqidi realizm cərəyanlarının mahiyyəti və məzmunu bu dövr Azərbaycan maarifçilərinin yaradıcılığında sanki qoşa xətt kimi keçir.

XIX əsrin birinci yarısında Fransada inkişaf etmiş tənqidi-realizm ifadəsindəki tənqid sözü kapitalist gerçəkliyinə aid idi. Tənqidçi realistlər burjua cəmiyyətini təhlil və tənqid etməyə, insanların qüsur və problemlərini, qəddarlığını açıb göstərməyə çalşırdılar, bu xüsusiyyətlər tənqidi realistlərin tərəqqiyə verdikləri əsas töhfələr idi. Tənqidi realizmin əsas əlaməti onun bütün nümayəndələrinin yaşadıqları cəmiyyətə qarşı mənəvi müxalifətdə olmaları idi. Tənqidi realizm epoxası üçün ədəbiyyatın, xüsusilə nəsr və dramaturgiyanın tamam tarixilik prinsipinə keçməsi səciyyəvi idi. Zaman və məkan konkretliyi, birmənalı milli zəmində durmaq realizmin ilkin əlamətlərindən biri idi. Ona görə realizm epoxası xalqın ziyalılarnın yaradıcılığna özünə xas tarixi və milli həqiqətləri əks etdirən bir hadisə kimi daxil olmuş, xalqların milli həyatının və tarixinin bədii mənzərəsi və salnaməsi kimi meydana çıxmışdır [5, s.42-48].

Qeyd edə bilərik ki, bu dövr Azərbaycan maarifçiləri də bir tərəfdən dövrün reallıqlarını, Azərbaycan müsəlman cəmiyyətinin geriliyinin səbəblərini üzə çıxarır, digər tərəfdən bu səbəbləri tənqid edərək onlarla mübarizə aparır və bu mübarizənin əsas istiqamətinin xalqın, kütlənin maariflənməsi, elm, təhsil alması ilə bağlayırdılar. XIX əsr Azərbaycan maarifçilərinin əsas tənqid hədəfləri dini xürafat və onu təbliğ edən din xadimləri idilər, bununla yanaşı bu dövr maarifçiləri milli təfəkkürün inkişafna çalışır və çar Rusiyasının müstəmləkəçi siyasətinin ölkənin gələcək inkişafı üçün mənfi tərəflərini də göstərirdilər.

Əminliklə, qeyd edə bilərik ki, Seyid Əzim Şirvani yaradıcılığı maarifçi cərəyanın bütün tərəflərini – həm maarifçi realizmi, həm də tənqidi realizmi özündə əks etdirir. Seyid Əzim Şirvani Rusiya ilə birləşmədən sonra yetişən milli ziyalı nəslin nümayəndəsi və XIX əsrin II yarısında formalaşan maarifçiliyin beşiyi başında duranlardan, maarifçilik hərəkatının ən qabaqcıl nümayəndələrindən olmuşdur [10, s.13-16].

Seyid Əzim Şirvani həm ictimai fəaliyyəti, həm də yaradıcılığında maarifçilik ideyalarını təbliğ etmişdir. A.Məmmədovun qeyd etdiyi kimi "bu yeniləşmə hərəkatı maarifin xalq arasında yayılması, geniş kütlənin savadlandırılması ilə müşayiət olunurdu". Azərbaycan maarifçiləri, o cümlədən S.Ə.Şirvani xalqa elmin, texnikanın sirlərinə yiyələnməyi, maariflənməyi təbliğ və təlqin etməklə öz işlərini bitirməyib, bu vəzifələrin həyata keçirilməsinin yol və üsullarını da görüb göstərməyə, bu istiqamətdə əməli fəaliyyət göstərməyə çalışırdılar. Maarifçilər elmin və təhsilin inkişafı qarşısında duran ən böyük

əngəllərdən birini müvafiq dərsliklərin yoxluğunda və müəllimlərin köhnə üsulla, ancaq klassik şairlərin didaktik əsərlərindən istifadə ilə dərs keçmələrində görürdülər. Maarifçilər o dövrdə təlim-tərbiyə üsulunun yarıtmaz olduğuna, məktəblərdə fallaqqa, evdə və məktəbdə tətbiq edilən kötək "intizamı"nın qeyri-normallığına diqqəti cəlb edib, müəllim və valideynləri gənc nəslə qayğı ilə yanaşmağa, özlərinin nümunəvi hərəkətləri ilə onlara daha yaxşı təsir göstərməyə çağırırdılar [13, s.7, 10, 11].

Seyid Əzim Şirvani öz əsərlərində feodal-patriarxal quruluşu, fanatizm və xürafatı tənqid edirdi. Onun yaradıcılığında maarif, təhsil yüksək bəşəri dəyərlər kimi qəbul edilirdi. Mütəfəkkir öz yaradıcılığı ilə ictimaiyyəti elmi biliklərə yiyələnməyə, tərəqqiyə, mədəni dirçəlişə səsləyirdi [2, s.15, 16, 17]. Seyid Əzim insanlara dərin və hərtərəfli bilik qazanmağı tövsiyə edirdi. Onun fikrincə, əmək əqli təhsilin zəruri bir ünsürüdür. O, hər hansı bir peşəyə yiyələnmək istəyən şəxsin həmin peşəni kamil bilməsini zəruri sayır və məhdud bir peşə sahibi olmağın əleyhinə çıxırdı. O, eyni zamanda çox peşəçiliyi tənqid edirdi [11, s.202-205].

S.Ə.Şirvaninin epostolyar irsinə daxil olan 80-dən çox məktubda da şair öz əsrinin mühüm saydığı hadisələrinə münasibət bildirmiş, milli maarifin inkişafı məsələlərinə toxunmuşdur. Bu məktublarda şairin dünyagörüşünün inkişaf istiqamətləri, əsrin ideyalarına münasibətdə onun tutduğu mövqe ehtiva olunur. Bu məktublar Seyid Əzimi fədakar və millətsevər bir maarif xadimi kimi səciyyələndirməyə imkan verir [10, s.13-16].

Müdrik şair xalqın düçar olduğu bəla və bədbəxtliklərin səbəbini müsəlman ruhanilərin fəaliyyətində, onların təbliğ etdikləri dini təlimin gərəksizliyində, başlıcası isə müasir həyatın tələblərindən uzaq düşməsində görürdü. Onun fikrincə, yaşadığı cəmiyyətin strukturunda əsas yeri təşkil edən ruhanilər bütün qüvvələrini əliqabarlı kütləni soymaqdan ötrü səfərbər etmişlər. Bu isə xalqın iqtisadi və mənəvi yoxsulluğuna səbəb olmuşdur [14, s.15-17].

Dindarlar özlərini xalqa müqəddəs adam, dinin və şəriətin himayəçisi kimi nişan verirlər. Əslində isə hərəkətləri ilə əqidələri arasında dərin bir uçurum var idi.

Zahidin işi zahirdə əbadır və duadır,
Məlun kişidir, hiyləvü təzvir nihadı. (I, 622)

Şairə görə dini ayinlər, Quranın təlimi, şəriət qaydaları ruhanilərin əlində şəxsi həyatlarını təmin etmək üçün qazanc mənbəyidir. Onlar xalqın xeyir-şərindən ancaq mənfəət gözləyirlər.

...Ayeyi-xəmr oxuyur, nəfini inkar qılır,
Tutduğu felini gör, verdigi mənasına bax.
Cənnətə getdi və ya duzə xəmürdə, nəqəmin,
İrsinə dik gözüvü, külçəvü halvasına bax.

İstəyir cənnəti zahid bu qədər hiylə ilə,
Əbləhin fikrini gör, dildə təmannasına bax... (I, 115)

Şairin fikrincə, yalançı din xadimlərinin nəinki əməlləri, hətta geyimləri, təsbihləri xalqı soymaq üçün qurulmuş tələdir. O, vətən və din qardaşlarını onlara aldanmamağa, hiylələrinin qurbanına çevrilməməyə çağıraraq yazırdı:

Könül, ta var əlində cami-mey səbhəşümar olma,
Riyayi-xəlqdir, billah, namaz əhlinə yar olma.
...Qurub təhtül-hənəkdən dam zahid, səbhəd əndanə,
Həzər, ey murği-dil, ol danəvü daməşikar olma.
İmamə ixtiyarın vermə, hərgizuy matəkbirə,
Onun tək faili-muxtarsən, biixtiyar olma... (I, 42) [14]

Həsən bəy Zərdabiyə ünvanladığı şeirində S. Ə.Şirvani camaatın avamlığından şikayətlənərək deyir ki, hər vilayətdə beş-on qəsəbə, hər qəsəbədə də əlli min seyid, axund, dərviş, mərsiyəxan və s. var.

...Hər vilayətdə var beş-on kəsəbə,
Əlli min seyyidü axund, tələbə,
Əlli dərviş, əlli mərsiyəxan,
Hamının sözləri tamam yalan.
Əlli min suxtə, əlli min sail,
Əlli min hoqqabazi-naqabil,
Hamının fikri xəlqi soymaqdır,
Quru yerdə bu xəlqi qoymaqdır... (II, 118)

O çalışır xalqa başa salsın ki, yalnız dini elmlərə yiyələnməklə savadlı olmaq mümkün deyil, savadsızlığın nəticəsidir ki, fikri yalnız xalqı soymaq olan "hoqqabazi-naqabil"lər camaata yalanlarıyla tələ qurur, din qardaşları arasına ixtilaf salırlar.

Seyid Əzimi din xadimlərindən narazı salan cəhətlərdən biri də İslamda təriqət ayrı-seçkiliyi məsələsi idi.

Şiəmiz sünniyə edər töhmət,
Sünnimiz şiədən edər qeybət.
Bizi puç etdi şiə, sünni sözü,
Əhli-islamın oldu kor gözü.

Seyid Əzim dinc xalqın arasında ixtilafa səbəb olan sünni-şiə məsələsinə mənfi münasibət bildirirdi. S.Ə.Şirvani şeirlərində dönə-dönə vurğulayır ki, Allah

nə ərəb, nə zənci, nə firəngdir, yəni Allah birdir və bəndələri də öz aralarında dini, irqi ayrı- seçkilik aparmamalıdırlar [16].

S.Ə.Şirvani heç zaman Allahı inkar etmir, İslam dininə hörmətlə yanaşır və əsl ibadət yolunu tutan həqiqi ruhanilərə rəğbət bəsləyirdi. O, istinad vasitəsi kimi Qurandan istifadə edərək, İslam və şəriət ehkamlarını əldə bayraq tutub xalqı istismar edən imtiyazlı silklərə qarşı düşmən mövqedə dayanırdı. Çünki bir ziyalı olaraq, başa düşürdü ki, həmin insanlar üçün din mövcud feodal-patriarxal münasibətləri davam etdirə bilməkdən ötrü əla bir vasitədir və onlar, əslində, şərə qulluq edən ruhanilərin xidmətlərindən gen-bol yararlanırdılar. Buna görə də, S.Ə.Şirvaninin ictimai motivli şeirlərinin əsas tənqid hədəfləri yalançı vaizlər, riyakar zahidlər, ikiüzlü abidlər idi.

Aləmə fitnə salan mədəni-şərdir vaiz,
Haşəlillah demənəm mən ki, bəşərdir vaiz [17, s.335-338].

Şairin vaizi "şər mədəni" adlandırması təsadüfi deyil. Çünki yalançı din xadimləri İslamın adından istifadə edərək sadə, avam camaatı qəflətdə saxlayır, cəhənnəm qorxusu ilə onları savadlanmaqdan, elm və bilik əldə etməkdən çəkindirir, xalqın irəli getməsinə imkan vermir, özlərindən uydurduqları fitvalarla əhalini xof altında saxlamağa çalışırdılar. Ona görə Seyid Əzimin ruhanilərdə nifrət etdiyi xüsusiyyət onların riyakar olması idi: zahirən özünü ibadət əhli, təqvalı Allah qulu kimi göstərən bu "möminlər" gizlində spirtli içki içir, rüşvət alır, eyş-işrətlə məşğul olur, bir sözlə, hər cür günaha əl atırdılar. Ona görə şair deyir ki, sən ki özün bu qədər günah işləyirsən, nə ixtiyarın var ki, bəndə ilə Yaradan arasına girir, günahlarımızın bağışlanmayacağına dair fitva verirsən? Axı günahsız insan yoxdur və kimi bağışlayıb, kimin günahını əfv etməyəcəyini Allahdan başqa bir kimsə bilməz [7].

Seyid Əzimə görə, onun üçün ən mübarək cəhad cəhalətlə savaşdır. Seyid Əzim klassik ənənədən gələn ədəbi priyomu – şərab və meyxananı tərənnüm etməyi, dolayısı ilə açıq küfrü maskalı, pərdəli küfrə qarşı qoymağı ilə bəzilərinə dinsiz kimi görünmüşdü. Əslində, Seyid Əzim özünü Allaha şərik qoşanları, öz xeyri üçün milləti cəhalətə sürükləyənləri, dildə dünyadan əl çəkib, əməldə dünyanı acgözlüklə yeyənləri, islam adına ləkə gətirənləri tənqid edirdi [3, s.15, 16].

Şair dindarların uydurduğu, həqiqətdə İslama zidd olan ayin və mərasimləri pisləyirdi. Seyid Əzim Şirvani İslam dininə hörmətlə yanaşır və əsl ibadət yolunu tutan həqiqi ruhaniləri tənqid etmirdi. Seyid Əzim yalnız istinad vasitəsi kimi Qurandan istifadə edərək, İslam və şəriət ehkamlarını əldə bayraq tutub xalqı istismar edən imtiyazlı silklərə qarşı düşmən mövqedə dayanırdı [16].

Seyid Əzim xalqının xoşbəxt gələcəyi haqqında gözəl arzular bəsləyir və onu dünyanın maariflənmiş və tərəqqi etmiş millətlərindən biri kimi görmək istəyirdi.

Ona görə şair həmvətənlərini geri qoyan səbəbləri araşdırıb üzə çıxarmaq və onları islah etmək yolları haqqında əməli təkliflər irəli sürürdü:

Dərdimizdir bu dərdi-nadanlıq –
Ki, tutubdur bizi pərişanlıq.
Qeyrilər etdilər tərəqqiyi-tam,
Qaldı zillətdə firqeyi-islam... (II, 118) [14, s.15-17]

Xüsusi olaraq, vurğulanmalıdır ki, S.Ə.Şirvani ateist olmamış, dini inkar etməmiş, yalnız yalançı dindarlığa və dinin mənəvi əsarətinə qarşı çıxmışdır [16]. O, Azərbaycan dili və şəriət müəllimi olmaqla, dilinə heç bir vaxt şərab dəyməmiş əsl müsəlman ziyalısı idi. Onun lirikasındakı mey, saqi və s. anlayışlar da tarixi ədəbi ənənəyə uyğun olaraq, rəmzi xarakter daşımaqla zəmanənin haqsızlığına qarşı, müəyyən mənada, bədii-ictimai etiraz forması idi. Bəşəriyyətin ilk atası və ilk peyğəmbəri sayılan Adəmdən gələn insani günahların ilahidən bağışlanması ilə bağlı Seyid Əzimin xüsusi baxışları vardı:

Məşhərdə xələl yetməsə idrakımıza,
Gəlməz ələmi-həşr bizim bakımıza.
Miras atamızdan bizə qalmış cənnət,
Kimdir bizi qoymayan əmlakımıza?! [3, s.15, 16

Seyid Əzimin dini mövqeyi onun Kərbəla müsibətinə həsr etdiyi mərsiyəsində öz əksini tapmışdır. Bu əsərində Seyid Əzim imam Əlini “Müflislər pənahı”, Mövla Əli (ə) adlandırır. Mütəfəkkir imam Əli məhəbbətindən vəcdə gələrək öz ağasını, İmam Əlini Allaha o qədər yaxınlaşdırır ki, “Könül dəst Əli, dəst Xudadır” deyir. Şair inanır ki, hər kəs Mövla Əli (ə) ətəyindən yapışarsa sanki Allahın ətəyindən yapışıb. Mərsiyənin sonrakı beyitlərində Mövla Əlinin (ə) Qurani-Kərimdə olan adlarından bəzilərinə işarə etməklə kifayətlənən şair Cəhənnəm və Cənnətin qismət edəni sənsən ya Əli (ə) deyir. Mənim də fəryadıma yetiş ki, bu seyid bir üzüqara qulamındır. Öz ağasının qapısına yaxınlaşmaq istəyir: “Yetiş fəryadıma ya Şahi-Xeybər”, “Ki Seyyid bir ğulami-rusiyadır” deyir [12].

Seyid Əzim Şirvani əhlibeyt haqqında çox mədhlər yazıb. Lakin onun “dönmərəm” rədifli kiçik həcmli qəsidəsi çox böyük mənaları ehtiva edir. Şair bir Haqq aşiqi kimi Peyğəmbər (s) Əli-Beytinə (ə) olan sevgisini heç nədən çəkinmədən izhar edə bilmişdir.

Mən təriqi-eşqdə cüru cəfadən dönmərəm.
Yüz cəfa qılsa fələk, rahi-vəfadən dönmərəm.
Əl-bəlaulilvila camilə mən məst olmuşam
Cismu candan bak yox, rahi-bəladən dönmərəm

Etsə düşmənlərə gəraludeyi-xun cismimi,
Birgə dayəmmən Şəhi-Kərbubəladən dönmərəm
…Qaimu Al Muhəmmədduг (s) İmami-Qaibim
Xidmət üçün hazirəm, ol Muxtəfadən dönmərəm.
Seyyida, gər sən dönərsən, dönbulardan, leykmən.
Dönmərəm, mən dönmərəm, "Haşavə Kəlla" dönmərəm [7].

Seyid Əzimin imam Əliyə və Allaha olan məhəbbəti bir çox tədqiqatçıların onu təsəvvüf şairi olaraq qəbul etməsinə səbəb olmuşdur. Fəxrəddin Salimin qeyd etdiyi kimi Seyid Əzim Şirvani Azərbaycan təsəvvüf ədəbiyyatının ən uzman nümayəndələrindən biridir. Müəllifin qeyd etdiyi kimi Seyid Əzimin divanında ürfan vətəsəvvüf elminin cilvələrini özündə bariz şəkildə əks etdirməyən bir dənə də olsun qəzəl yoxdur [8, s.39, 40].

Bəşər düşüncəsinin Şərqdə yaratdığı möcüzələr içərisində təsəvvüf, yaxud sufizm... hər şeydən öncə göydən yerə endirilmiş insanın mistik məhəbbət yolu ilə yerdən göyə-Tanrı dərgahına, hələ kimsənin görmədiyi Allaha doğru getdiyi bir yoldur. Ona görə də sufiyə salik - təriqət yolçusu deyiblər. İnsanın öz kimliyini dərk etmək, işıq kimi öz mənbəyinə qayıtmaq, ilahi nurun izi ilə əbədiyyətə getmək arzuları artdıqca sufizmin əhəmiyyəti və əzəməti də artır [6, s.3].

Bu baxımdan yanaşdıqda Seyid Əzim fəlsəfəsini daha asan dərk və qəbul etmək mümkündür. Seyid Əzim özündən əvvəlki həm elmi, həm də bədii təsəvvüf ədəbiyyatının əsl mahiyyətini daşıyan nadir şairlərimizdən biridir. Onun təhsili islami və ürfani idi. Uzun illər İraqda – Nəcəfül-Əşrəfdə oxuyan bu böyük mütəsəvvüf "Nəcəf Şahı"nın – Həzrət Əlinin ən dərin aşiqlərindən, ən atəşli talibləridən biri idi. O, bu eşqin, bu tələbin sayəsində çoxlu sayda məxfi bilgilərə yiyələnmişdi. Həmin bilgilərin məxfiliyi onların zahiri məntiqdən, elmi-şəriətdən və rasional elmlərdən uzaq təsəvvüfi-ürfani məlumatları mövcudluğundadır [6, s.3].

"Sufizm" və ya "təsəvvüf" mahiyyət etibarilə eyni mənanı ifadə edən anlayışlardır. Təsəvvüf və irfan eyni bir çərçivənin hüdudları daxilində yerləşən bütöv və vahid bir təlim olsa da, eyni şey deyildir. Təsəvvüf əməli fəaliyyətlə, irfan isə təfəkkür və nəzəri müddəalarla bağlıdır. İrfan əməli hərəkətin, praktiki fəaliyyətin gedişatını nizamlayan, onu idraki-nəzəri baxımdan əsaslandıran düşüncə modeli-ilahi hikmət və bilik məcmusudur[4, s.8, 18].

İrfan və təsəvvüfdə (sufizmdə) dörd ruhani təkamül mərhələsindən bəhs edilir: "Şəriət", "Təriqət", "Mərifət", "Həqiqət". Bu mərhələləri özündən əvvəl gələn ariflərin nəzəri sistemləri əsasında böyük təsəvvüf teoloqu Əbu Həmid Qəzzali şərti olaraq tərtib etmişdir. Bəli, məhz şərti olaraq. Yəni burada mütləq olan heç nə yoxdur. Klassik Şərq müəlliflərinin əsərlərinin sonunda deyildiyi kimi, "hər şeyin doğrusunu Allah bilir" kimi tərzdə yanaşsaq, ürfani bir məcraya hansısa sistemi, nəzəri cədvəlçiliyi sığışdırmaq mümkün deyil. Bu mərhələlərin, göründüyü kimi, sonuncusu "həqiqət"dir. Hər şey ona doğru, onu hədəf alaraq

gedir. Burada başqa bir məqam ondan ibarətdir ki, insan təkamülündən bəhs edən bu qatlar sonda, yəni "həqiqət"də "insan"dan xilas olur. Yəni, insan amilinin yerini Haqq, Allah, həqiqət tutur. Bunu böyük Mühyiddin Ərəbi belə təsnifatlandırır:

1. Şəriət Allahdan insanlara seyrdir 2. Təriqət İnsandan Allaha seyrdir.

3. Mərifət Allahdan insanlara seyrdir (bu dəfə "mərifət" səviyyəsində, yəni ürfani dünyagörüşlər çərçivəsində).

4. Həqiqət Allahdan Allaha seyrdir.

Bir az diqqət etsək görərik ki, burada "həqiqət" Allahın özünə deyilir. Bir az da incələsək, bu məqamda Allah-insan ayrılığı yoxa çıxır yəni, "fənafillah" Allahda yox olma başlayır [8, s.39, 40].

Digər sufi şairlərində olduğu kimi, Seyyid Əzimin qəzəllərindəki ürfani məlumatlar yalnışlıqla çox zaman təxəyyül və xurafat elementləri hesab olunmuşdur. Lakin, həqiqət orasındadır ki, həmin məxfi bilgilər birbaşa Peyğəmbər xanədanından və ən ümdəsi Qurani-Kərimin öz bətnindən gəlir. Seyid Əzim vəhdət fəlsəfəsini daşıyan ariflərin ən üstünlərindən olmuşdur. Bu vəhdət – cövhərdir. Yəni, parçalanmayan, əzəli və əbədi olandır. Vəhdətdən ayrılan kəsrət isə ərəzdir. Ərəz parçalanır, ixtilafa səbəb olur və gerçəkləri pərdələyir. Bu fikirlər Seyid Əzimin qəzəllərindən birində daha aydın ifadə edilir:

...Hüsnü eşqü aşiqü məşuq birdir, ey könül,
Seyyida, hərgiz deyil aləmdə əşya müxtəlif.

Bu beytin mahiyyətində başdan-ayağa vəhdət anlayışını daşıyan təsəvvüf fəlsəfəsi yatır. Seyid Əzim Şirvaninin qəzəlindən çıxarılan vəhdət fəlsəfəsinə toxunduğumuz məqamda həmin qoşmadakı misralar yeni bir məna çaları ilə göz önündə canlanır. Ustad aşıq Haqqın, qüdrətin sirrini axtarmamağı tövsiyə edir. Çünki sonrakı misrada vəhdəti ifadə edən "zülmətdə işıq var, acıda şirin" fikri yer tutmuşdur [6, s.3].

Vəhdəti-vücud fəlsəfəsinə görə vəhdət aləmindən ayrılıb kəsrətə düşən zərrənin "şəbi-hicran" günləri başlayır. Öz əslindən ayrılan zərrə "şəbi-hicran"ın zülmət və qaranlığında vücudü-küllün sevgisi ilə əzab çəkir. Bu sevgi artdıqca cəfa da artır. Əslində isə eşq yolunda daha çox əzab çəkmək bəndənin Haqqa olan sevgisinin böyüklüyünə dəlalət edir. Vəhdəti-vücud fəlsəfəsinə görə əslində eşq, aşiq və məşuq, məhəbbət, həbib və məhbub, sevgi, sevən və sevilən mahiyyət də eynidir. Sadəcə olaraq təzahürlər fərqlidir. Eşqin zövq və səfasını ancaq eşq zövqü olanlar, cəfasını isə həqiqi əzabkeşlər və sadiq bəndələr çəkə bilər. Eşq eyni zamanda hüsnlə, yəni həqiqi gözəlliklə bağlıdır. Bunlar biri digərini tamamlayır. Biri olmadan digərinin aşkar olması mümkün deyil, biri olmadan digərinin qiymət və dəyərini anlamaq olmaz. Füzuli bunu belə ifadə edir:

Eşq olmasaydı, olmaz idi hüsn müştəhir,
Hüsn olmasaydı, eşq itirmişdi şöhrətin[4, s.44].

Qəzəl janrının böyük ustadı Məhəmməd Füzulinin davamçısı olan Seyid Əzim Şirvani şerlərində saf, təmiz, insanı kamilləşdirən məhəbbəti təbliğ edir [7]. Məhəbbətdən doğan iztirabların, ayrılıq dərdi, vüsal həsrətinin, sevən, eşq atəşinə yanan aşiqin təmiz hisslərini təsvir edən Seyid Əzim Şirvani qəzəllərinin əsas məzmunun təşkil edir. "Əsil tiynətim məhəbbət torpağından məxmur... olmuşdur"- deyən şair məhəbbəti varlığın təməlində duran və yaranmışları fəaliyyətə sövq edən qüvvə, eşq aləmini isə vətəndaşların bərabərliyini və ləyaqətini təmin edən məkan hesab edirdi:

...Eşqdir ol ki, qüvveyi-cazib ki, xaki-Məkkədən
Etdi cismi ünsürriyi, Əhmədi ərşaşina.
Eşqdir, kim ki, edər vadiyyi-eyməndən xüruş,
Eşqdir, kim ki, dirəxti-Turdən eylər nida
Ol Gədayi-eşq, sultanlıq muradındır əgər
Kim diyari-eşqdə afaqə sultandır gəda...

Bu məqamda Seyid Əzim Füzuli ilə eyni mövqedən çıxış edərək, onunla birləşir [14, s.12].

Beləliklə, Seyid Əzimin yaradıcılığı özündə Vəhdəti-vücud fəlsəfəsini əks etdirir. Sufizm məktəbinin inkişaf etdiyi əsas mərkəzlərdən birincisi olan Bağdadda təhsil almış Seyid Əzim Şirvani öz qəzəl, qəsidə və digər janrlarda yazdığı şerlərində sətiraltı mənalar vermiş, təsəvvüf şairi kimi çıxış etmişdir. Belə deyə bilərik ki, Seyid Əzimin bütün yaradıcılığı təsəvvüf fəlsəfəsindən keçir, onun əxlaqi-tərbiyəvi şerlərində sufi fəlsəfəsindən gələn əxlaqi görüşlər (saflıq, təvəzökarlıq, tamahkarlıqdan uzaq olmaq, nəfsə aldanmamaq və s.) öz əksini tapmışdır. Lakin onu da qeyd etməliyik ki, Seyid Əzim tərki-dünyalıqdan uzaq şairdir, o, fəlsəfi və əxlaqi baxışlarında, Allaha sevgisində bir təsəvvüf-şairi, cəmiyyətin tərəqqisi uğrundakı mübarizəsində isə realist-maarifçi mütəfəkkirdir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Abdullayeva T. Azərbaycan ədəbi fikrində qərbçilik meylləri. (XX əsrin əvvəlləri). Bakı, "AVROPA", 2014, 152 səh.
2. Абдуллабекова Г.Г. Просветительство в Азербайджане и Европе (Польша, Украина, Белорусия), Баку – 2016,с.15, 16, 17
3. Atabəyli N. Seyidəm ərseyi-eşq içrə…"Bakı, naşir:"STEP" ltd kino şirkəti, "El-Print" çap firmasında yığılmışdır. (230 s.)S.15, 16
4. Babayev Y. Təriqət ədəbiyyatı: sufizm, hürufizm. Ali məktəblərin filoloji fakültələri üçün dərs vəsaiti.Bakı, «Nurlan», 2007. – 128 səh.
5. Əliyev R. Ədəbiyyat nəzəriyyəsi. – Bakı: Mütərcim, 2008. – 360 səh. S.42-48
6. Əliyeva G., Həsənov R. Türk təsəvvüf fəlsəfəsi. Bakı, Proqres, 2013, s.3(298 səh.)
7. Ənənənin davamçısı, yeniliyin yaradıcısı.. Seyid Əzim Şirvani. http://edebiyyat.ucoz.com/index/0-70
8. Fəxrəddin Salim (Baxşəliyev). Milli yaddaş sistemində ürfan və təsəvvüf. Bak, "Elm və təhsil", S.39, 40 (460 səh.)
9. Hacıyev Z.C. Fəlsəfə. Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı, "Turan evi" nəşriyyatı, 2012, s.89, 90 (488 səh.)
10. Həsənova M.O. Seyid Əzim Şirvani və мilli özünüdərk. Baki Universitetinin Xəbərləri. №4 Humanitar elmlər seriyası 2013, s.13-16
11. İbrahimov F., Hüseynzadə R. PEDAQOGİKA: 2 cilddə. II cild.–Bakı: Mütərcim, 2012, s.202-205
12. Qazi Hacı Mirəziz Seyidzadə. Seyid Əzim Şirvani və Əhli-Beyt məhəbbəti. AZADİNFORM İnformasiya Agentliyi. 12.05.2013
13. Məmmədov A. B. Şamaxıda maarif və maarifçilik (XIX əsrin ortalarından mart 1918-ci ilə qədərki ədəbi mühit). Bakı, Maarif, 1997. (240 səh.)s.15
14. Məmmədov X. Köhnə dünyanın sonuncu, yeni dünyanın birinci şairi. Şirvani Seyid Əzim. Seçilmiş əsərləri. 3 cilddə, I cild, Bakı: AVRASİYA PRESS, 2005, s. 15-17 (400 s.)
15. Şirvani Seyid Əzim. Seçilmiş əsərləri. 3 cilddə, I cild, Bakı: AVRASİYA PRESS, 2005, s. 15-17 (400 s.)
16. *Vahidova M. Seyid Əzim ateist idimi? file:///E:/Lent.az%20_%20KULIS%20-%20Seyid%20%C6%8Fzim%20ateist%20idimi_%20ARA%C5%9EDIRMA.html*
17. Vahidova M. Seyid Əzim Şirvaninin lirikasinda cəmiyyətə tənqidi münasibət// Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Ədəbiyyat Məcmuəsi Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun Elmi Əsərləri. 2016, № 2, s.335-338

The problems of enlightenment, sufism and wahdat ul-vudjut in the outlook of Seyyid Azim Shirvani

SUMMARY

As the life of Seyid Azim Shirvani, his views on the world were controversial. It can be said that philosophical views of the thinker have developed in three directions. Thus, Seyyid Azim Shirvani was a progressive enlightener, a critical-realist who struggled against superstition and conservativeness, and a great Sufi poet with great love to God. Seyyid Azim's works reflect the Wahdat ul-vudjut philosophy.

Seyyid Azim Shirvani, who was educated in Baghdad, one of the main centers of Sufi schools, meant a linear meaning in his ghazal, ode and other genres of his poetry and acted as a Sufi poet. We can say that all the creativity of Seyyid Azim passes through the Sufism philosophy, and his ethical-moral poems reflect moral views from the Sufi philosophy. However, it must be noted that Seyyid Azim is a poet who is far away from asceticism, he is a Sufi poet with great love to God in his philosophic and moral views, but a realist-enlightener thinker in his struggle for the progress of society.

Просвещение, мистика и вахдат аль вуджуд в мировоззрении Сеида Азима Ширвани

РЕЗЮМЕ

Как и жизнь Сеида Азима Ширвани, его взгляды на мир были также противоречивыми. Можно сказать, что философские взгляды мыслителя развивались в трех направлениях. Таким образом, Сеид Азим Ширвани был прогрессивным педагогом, критическим реалистом, борющимся против суеверия и отсталости и великим мистическим поэтом, который очень любил Бога.

Творчество Сеида Азима Ширвани содержит в себе философию Вахдата аль вуджуда. Сеид Азим Ширвани получил образование в Багдаде и дал подстрочный смысл в своих газелях, касыдах и стихах, написанных в других жанрах и действовал как мистический поэт. Можно сказать, что все творчество Сеида Азима проходит через мистическую философию, и в его этично-моральных поэмах нашли свое отражение моральные взгляды суфийской философии. Однако мы должны также отметить, что Сеид Азим-поэт, далекий от отшельничества, в философских и моральных взглядах, в своей любви к Богу является мистическим поэтом, а в борьбе за прогресс общества реалистически-просветительским мыслителем.

XÜLASƏ

Seyid Əzim Şirvaninin həyatı kimi, onun dünyaya baxışları da ziddiyyətli olmuşdur. Mütəfəkkirin fəlsəfi baxışlarının üç istiqamətdə inkişaf etdiyini deyə bilərik. Belə ki, Seyid Əzim Şirvani tərəqqipərvər maarifçi, xürafata və geriliyə qarşı mübarizə aparan tənqidçi-realist və Allaha böyük sevgisi olan təsəvvüf şairi olmuşdur.

Seyid Əzimin yaradıcılığı özündə Vəhdəti-vücud fəlsəfəsini əks etdirir. Sufizm məktəbinin inkişaf etdiyi əsas mərkəzlərdən birincisi olan Bağdadda təhsil almış Seyid Əzim Şirvani öz qəzəl, qəsidə və digər janrlarda yazdığı şerlərində sətiraltı mənalar vermiş, təsəvvüf şairi kimi çıxış etmişdir. Belə deyə bilərik ki, Seyid Əzimin bütün yaradıcılığı təsəvvüf fəlsəfəsindən keçir, onun əxlaqi-tərbiyəvi şerlərində sufi fəlsəfəsindən gələn əxlaqi görüşlər öz əksini tapmışdır. Lakin onu da qeyd etməliyik ki, Seyid Əzim tərki-dünyalıqdan uzaq şairdir, o, fəlsəfi və əxlaqi baxışlarında, Allaha sevgisində bir təsəvvüf-şairi, cəmiyyətin tərəqqisi uğrundakı mübarizəsində isə realist-maarifçi mütəfəkkirdir.

Çapa tövsiyə etdi: **dos.R.Əsgərov**

РОЛЬ К.Д.УШИНСКОГО В РАЗВИТИИ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ И ШКОЛЫ

У.Б.Мехралиева
доктор философии по педагогике
e-mail - uliko1973@mail.ru

Açar sözlər: K.D.Uşinskiy, ideya, məktəb, pedaqoji fikir, Azərbaycan, dərsliklər
Ключевые слова: К.Д.Ушинский, идея, школа, педагогическая мысль, Азербайджан, учебники
Key words: K. Ushinskiy, idea, school, pedagogical thought, Azerbaijan, textbooks

На протяжении длительного периода Азербайджан и Россия были объединены друг с другом общностью общественно-политического, социально-экономического устройства, единой культурно-исторического развития. Об этом свидетельствуют многочисленные факты пребывания русских писателей и поэтов в Азербайджане, дружба с его передовыми представителями. (Например, А.С. Пушкин, М. Лермонтов, Грибоедов, Бестужев-Марлинский и др.). Это ясно видно в творчестве многих русских писателей, где основное место отводится кавказской, в частности, азербайджанской тематике. После того, как Азербайджан обрел независимость, начался новый этап в становлении отношений между Россией и Азербайджаном, начался качественно новый этап и в развитии азербайджанской педагогической мысли, особенно расширилась исследования в области теории и истории педагогики.

История развития педагогической мысли Азербайджана неразрывно связана с русской культурой, классической русской педагогикой. Важно отметить, что Азербайджанская школа и педагогическая мысль и педагогика XIX века развивалась и обогащалась под сильнейшим воздействием передовой русской школы и общественно-педагогического движения России. В этом деле, конечно, особое место принадлежит богатому педагогическому наследию выдающегося русского педагога К.Д.Ушинскому.

Имя К.Д.Ушинского – классика русской педагогики, его богатое педагогическое наследие дороги и для азербайджанского народа, так как его идеи

оказали значительное влияние на развитие теории азербайджанской педагогики и школьного образования.

Присоединение Азербайджана к России ознаменовало собой важнейший поворот в исторической судьбе азербайджанского народа и предрешило дальнейший ход социально-экономического, политического и культурного развития Азербайджана на пути прогресса. Вместе с подъемом общественно-экономической жизни страны в середине и особенно во второй половине XIX века оживление наблюдается и в культурной жизни. Под влиянием прогрессивной России, передовая культура которой связана с именами Герцена, Чернышевского и Азербайджан вступает на новую ступень культурного развития. Итак, на формирование материалистического мировоззрения передовых педагогов и просветителей Азербайджана большое влияние оказали прогрессивная культура, передовая педагогическая мысль, сложившаяся система образования и преподавания. Отметим, в борьбе против самодержавия и феодального гнета передовые люди Азербайджана находили поддержку у русских революционных демократов, представителей русской материалистической философии и прогрессивных педагогов XIX века. Под влиянием передовой русской культуры и педагогики со второй половины XIX века в Азербайджане развиваются прогрессивная культура, передовая общественная и педагогическая мысль.

В укреплении русско-азербайджанских культурных и педагогических связей значительную роль играли азербайджанцы, обучавшиеся в России (Г.Б.Зардаби, Н.Везиров, А.Ахвердиев и др.), а также прогрессивные русские педагоги, работавшие в Закавказье (Д.Д.Семенов, А.О.Черняевский и др.). Несмотря на препятствия, чинимые царскими властями и местной реакцией, новые веяния в области культуры и науки пробивали себе дорогу в Азербайджан. Этот процесс охватил и народное просвещение. В значительной степени расширилось школьное образование, постепенная перестройка некоторых «мектебов», возникли новые типы учебных заведений. Шла напряженная борьба за новометодную школу и демократизацию школ.

Нужно отметить, что возникшие на русской почве прогрессивные общественные идеи, в том числе в области педагогики и просвещения, распространялись и укреплялись в Азербайджане посредством русской школы. Нельзя не учитывать той большой роли видных азербайджанских просветителей XIX века А.Б. Бакиханова, М.Ф.Ахундова, Г.Б.Зардаби, М.Шахтахтинского, Р.Эфендиева, Ф. Кочарли, Н.Нариманова и других, которые вели неустанную борьбу за создание школы на родном языке обучения.

Русская демократическая культура содействовала успешному развитию азербайджанской культур, оказывали влияние на развитие общественно-

педагогической мысли, народного просвещения, на всю систему школьного образования в Азербайджане, создаются благоприятные условия для взаимного влияния русской и азербайджанской культуры. С возникновением передовых государственных училищ с русским языком обучения открывается важная страница в истории развития народного образования и школ, определяется и система народного образования в Азербайджане. Расширение сети этих школ способствовало реорганизации существовавших мектебов и медресе, оказывало влияние на возникновение и развитие идеи обучения на родном языке, создание новометодных школ с обучением на родном языке, а также составление новых учебников и учебных пособий на азербайджанском языке по звуковому методу.

Богатый исторический материал показывает нам, что присоединение Азербайджана к России и установление прочных связей с передовой русской культурой благотворно влияло на развитие литературы и искусства, науки и просвещения в Азербайджане. Русская школа, а через нее русский язык и литература завоевали симпатии азербайджанского народа не сразу и не без борьбы. Передовые интеллигенты Азербайджана всеми доступными ими средствами способствовали приобщению азербайджанской молодежи к русской культуре. Демократически настроенные педагоги, последователи передовой русской педагогической мысли вели серьезную борьбу против чиновников Кавказского учебного округа, которые всячески препятствовали школьной политики. В центре этой борьбы стояли вопросы, определяющие цели и методику преподавания азербайджанского и русского языка в школах Закавказья, в частности, в Азербайджане. Нам известно, что на протяжении своей истории азербайджанский народ выдвинул ряд крупных мыслителей, ученых и общественных деятелей, внесших вклад в развитие мировой культуры человечества. Через их творчества и идеи пробивались и крепли прогрессивные и свободолюбивые традиции, особенно окрепли прогрессивные, демократические идеи и традиции в общественно-педагогической среде Азербайджана XIX века. Присоединение Азербайджана к России способствовало сближение азербайджанского народа с русским народам, приобщение к его передовой культуре, дало мощный толчок в подъеме культуры и общественно-педагогической мысли азербайджанского народа и опираясь на свои прогрессивные традиции, продолжала свое развитие на новой ступени.

Педагогические идеи К.Д.Ушинского оказывали влияние на азербайджанскую школу и педагогику через его известные учебники. Хочется отметить, что начиная с 70-х годов XIX века в селениях Азербайджана стали возникать народные училища. В программе обучения основное место занимали практическое обучение русскому языку, русский язык в основном преподавался по учебникам «Родная речь» и «Детский мир»

К.Д.Ушинского. Его учебники стали образцами для составления аналогичных учебников на азербайджанском языке, способствовали развитию самостоятельной творческой педагогической мысли передовой учителей в Азербайджане. В создании учебников родного языка по звуковому методу важную роль играла русская прогрессивная школа и педагогика. Некоторые передовой представители азербайджанской молодежи получившее образование на русском языке включались в работу по переводу с русского языка, другие испытывали себя в литературном творчестве, третьи работали над созданием учебников (1, 7). Многие преподаватели усваивали принцип составления учебников для преподавания родного языка для азербайджанских детей и первый шаг в этой области принадлежит учителю азербайджанского языка Мирзе Алекперу Эльханову. В его педагогической деятельности заслуживает внимания тот факт, что он был первым учителем родного языка из азербайджанцев, усвоившим педагогические идеи великого русского педагога К.Д.Ушинского, который дал высокую оценку его трудам и сумел творчески применить наследие в своей педагогической деятельности. Вслед за Ушинским, руководствуясь его принципам, создал учебник родного языка под названием «Азбука татарского языка».

В общении с прогрессивными русскими просветителями, писателями, воспитывалась и закалялась передовая интеллигенция Азербайджана. Вооружаясь идеями демократической педагогики, они по возвращении на Родину несла в гущу народа и педагогической общественности новые передовые идеи, знаменующие прогресс в педагогике Азербайджана.

Отметим, что к концу XIX века выросло новое поколение азербайджанской интеллигенции, вооруженные передовыми педагогическими идеями. Они широко пропагандировали в печати демократическую педагогическую мысль, развивали идею создания школ на родном языке (С.Мехмандаров, М.Шахтахтинский, Ф. Кочарли и др.), открывали на родном языке новометодные школы (М.Т.Сидги, С. А.Ширвани), «Русско-азербайджанские школы» (С.М.Ганизаде, Г.Махмудбеков), работая в государственных школах, составляли учебники, программы на родном языке (Р.Эфендиев, С.Велибеков, Н.Нариманов). Основоположник начальной школы в России К.Д.Ушинский четко и ясно сформулировал основные задачи и приемы начального обучения. Он писал, что все элементарное обучение должно быть направлено на овладение родным языком, при помощи которого «каждое новое появление усваивает плоды мысли и чувства предшествовавших ему поколений». Современник К.Д.Ушинского, видный писатель и журналист М.Шахтахтинский в цикле своих статей под названием «Школьная жизнь у мусульман» в газете «Кавказ», затронул ряд важных вопросов школы на родном языке (2). Он считал, что обучение, в особенности в начальной школе, должно вестись на родном языке.

Первоначальное образование только тогда может дать положительный результат, когда ведется на родном языке (там же, №160).

Особое значение в деле организации школ на родном языке он придавал подготовке учительских кадров, составлению национальной азбуки. Избавление от арабского алфавита, как отметил Шахтахтинский, создаст благоприятные условия для успешного развития народных училищ. Шахтахтинский был против применения двух алфавитов: гражданских и церковных, как в России. В этом деле он занимал иную позицию, чем М.Ф.Ахундов.

М.Шахтахтинский отмечал: «Составить же новую азбуку для писания национальных слов, оставляя старую азбуку (арабскую)для Корана и арабских молитвенников, значит принуждать учеников к ознакомлению с двумя азбуками, т.е. вместо того,чтобы упростить, еще усложнить дело обучения грамоте» (3).

Что же он предлагал? Для улучшения азбуки он предлагал по необходимости использовать старый алфавит с прибавлением гласных знаков, которые не существуют в арабском алфавите. Следующим таким важным вопросом он считал вопрос о содержании и методе обучения. Он научно обосновал положение о том, что обучение надо начинать на родном языке, а не на арабском. «Чтение Корана на непонятном арабском языке ослабляет любознательность детей, делая их равнодушными к содержанию того, что они читают и произносят» (там же). В то же он считал невозможным при существующих условиях устроить чтение Корана из школьных программ.

Итак, прогрессивные идеи русской демократической педагогики, в том числе К.Д.Ушинского, проникли в Азербайджан прежде всего через Закавказскую Учительскую Семинарию. В 70-х г. XIX века в азербайджанских селах стали открываться начальные училища по общим уставам, но распространение этих училищ было связано с нехваткой национальных учительских кадров. Поэтому требования педагогической общественности 60-70 гг. заставили правительство заняться вопросом подготовки учителей для народных училищ. В этом деле «Проект учительской семинарии» К.Д.Ушинского сыграл важную роль. Примером может служить Кубинская Учительская Семинария – 1871 г., в Закавказье – Закавказская Учительская Семинария – 1876 г. Выпускники этой семинарии стали первыми распространителями светского образования. Отметим, выпускниками были выдающиеся деятели народного образования, как Ф.А.Кочарли, Р.Эфендиев, С.Велибеков, Н.Нариманов, Дж.Мамедкулизаде, М.Махмудбеков, Ф.Агазаде, М.Магомаев, У.Гаджибеков, С.С.Ахундов и др.

Вокруг семинарии были прогрессивно настроенные педагоги, которые занимались составлением учебников, учебной литературы, улучшением методов обучения в школах Закавказья. Ими были такие видные деятели просве-

щения как Д. Д.Семенов, А.О.Черняевский, передовые просветители, последователи и пропагандисты идей К.Д.Ушинского. Передовые педагогические идеи, взгляды К.Д. Ушинского в семинарии через преподавателей и др. передовых деятелей передавались семинаристам. Его труды, как «Человек как предмет воспитания», «Детский мир», «Родное слово», «О народности воспитания», «О пользе педагогической литературе» - все это положительно влияло на формирование мировоззрения общественно-педагогических взглядов семинаристов. Его учебники оказывали большое влияние при составлении учебников на азербайджанском языке. Именно открытие азербайджанского начального училища создало благоприятные условия для составления учебника родного языка по принципам К.Д. Ушинского и Черняевский применил звуковой метод преподавания азербайджанского языка. Основываясь на дидактических принципах Ушинского, он составил учебник под названием «Ветен дили» («Родная речь»).

Хочется отметить слова известного азербайджанского педагога, просветителя Ф.Кочарли, который отмечал, что главная заслуга А.О.Черняевского для муссульман Закавказского края состоит в том, что он первый составитель прекрасного учебника для первоначального обучения родной азербайджанской грамоте.

Начатая А.О.Черняевским работа по созданию учебника на азербайджанском языке была продолжена его учеником Р.Эфендиевым. Р.Эфендиев был последователем педагогических идей К.Д.Ушинского в Азербайджане.

Будучи семинаристом и работая учителем начальных школ Р. Эфендиев поставил перед собой цель создать новую школу на родном языке. В этом деле он опирался на педагогические идеи К.Д.Ушинского. Р.Эфендиев в своей автобиографии писал: «Изучая историю школы, я увидел, что в свое время русская школа, отказавшись от церковно-славянского языка, стала развиваться в новом направлении, благодаря учебнику Ушинского «Родное слово». И мне удалось до основания разрушить старую арабскую школу, которая обучала наших детей суевериям на фарсидском и арабском языках, заставляла их вызубривать весь словник – и создать капитальный учебник на родном языке для тюркской народности» (4).

Хорошо зная систему обучения в мектебах и медресе, он пришел к выводу, что старая школа никакой пользы не приносит, она должна быть разрушена, а это возможно в том случае, если будут созданы для нашей школы учебники на родном языке, вроде учебников Ушинского. Р.Эфендиевым был составлен в Стамбуле учебник «Ушаг бахчасы» («Детский сад») (5). Этот учебник был рекомендован КУО в качестве учебника во всех государственных и частных училищах. Следуя К.Д.Ушинскому, Р.Эфендиев создал для азербайджанских школ хрестоматию под названием «Басират-уль Этфал» (1901). Его хрестоматия явилась крупным достижением не только самого автора, но и

азербайджанской педагогической мысли. Она была одним из лучших пособий, используемых в азербайджанских школах в начале XX в. Опираясь на «Руководство к преподаванию по «Родному слову» К.Д.Ушинского, Р.Эфендиев составил «Внушительные методические приемы к обучению азербайджанской грамоте по учебнику «Ушаг бахчасы» и «Руководство для учителей, как обучать детей грамоте по новому, звуковому методу».

Целая плеяда азербайджанских просветителей, окончивших азербайджанское отделение ЗУС, находились под влиянием продолжателя идей К.Д.Ушинского в Азербайджане. Являясь продолжателем К.Д.Ушинского, М.Ф.Ахундов, Г.Б. Зардаби, С.А.Ширвани нанесли сокрушительный удар по некоторым планам чиновников «просвещения», которые стремились вытеснять азербайджанский язык из школы. Опираясь на передовую мысль Ушинского, Ф.Кочарли в статье «Родной язык» писал: «Каждая нация имеет свой родной язык, который является ее собственностью. Родной язык является духовным существованием нации, вопросом ее жизни, каждый должен любить свой родной язык, как любит собственную мать и Родину» (1, 292).

В своих многочисленных педагогических и публицистических работах и статьях на азербайджанском и на русском языках Кочарли проводил работу по мобилизации общественного мнения на защиту родного языка. Он разделял мысль К.Д.Ушинского о том, что школа, построенная не на родном языке, «с первого дня неласково напомнит ребенку, что он не дома» (6, 380).

В педагогическом учении педагогов Азербайджана важное место занимает вопрос о женском образовании. К.Д.Ушинский неустанно подчеркивал, мужчины и женщины – равноправные (там же, 47).

Прогрессивная русская педагогика, включившая в себя педагогические идеи Ушинского, воодушевила азербайджанских педагогов и в период первой русской революции. Царизм всячески препятствовал делу просвещения народных масс России, в том числе Азербайджана.

«Российское освободительное движение открыло нам глаза и перед нашим взором раскрываются широкие горизонты. Нам, учителям, нужно больше работать среди населения в целях его просвещения» (7).

Вдохновленные успехами первой русской революции азербайджанские педагоги-просветители созвали в 1906 г. в Баку первый съезд учителей-мусульман всего Кавказа, где обсуждались: вопрос расширении сети азербайджанских школ, обеспечении изучения в них родного языка, вопрос о содержании и методах обучения, о перенесении азербайджанского отделения Закавказской Учительской Семинарии из города Гори в один из азербайджанских городов, создании оригинальных учебников на родном языке на основе принципов, разработанных, К.Д.Ушинским.

Передовые представители азербайджанской интеллигенции, выступая против замены в преподавании азербайджанского языка фарсидским и

арабским языками, чуждыми азербайджанскому народу, опирались на богатое педагогическое наследие К.Д.Ушинского (8).

Азербайджанская интеллигенция в лице ее передовых писателей и общественных деятелей Дж.Мамедкулизаде, М.А.Сабира беспощадно разоблачала и защищала национальную культуру, вела борьбу за чистоту азербайджанского языка и преподавание его в школах. В деле защиты родного языка в демократическом просвещении широких масс в распространении передовой русской культуры и педагогики важную роль сыграл журнал «Молла Насреддин» редактором, которого был революционный демократ, педагог, писатель, Джалил Мамедкулизаде. Этот журнал неоднократно напоминал и приветствовал замечательные высказывания К.Д.Ушинского о родном языке.

Следует отметить, что азербайджанские педагоги и просветители внедряли принципы К.Д.Ушинского не слепо, а творчески перерабатывали их, соизмеряли с особенностями и традициями родного языка. Они восприняли из его педагогического наследия то, что было близко культуре азербайджанского народа, отвечало его вопросам, требованиям.

Азербайджанский народ, развивая современную школу и педагогику, как в прошлом, так и в настоящем всегда опирался и опирается на прогрессивное и богатое педагогическое наследие русского народа, в частности, таких как К.Д. Ушинский.

Актуальность данной статьи заключается в том, что азербайджанский народ, развивая современную школу и педагогику, как в прошлом, так и в настоящем, всегда опирался и опирается на прогрессивное и богатое педагогическое наследие русского народа, его замечательных представителей и, в частности, таких, как К.Д.Ушинский.

Практическая значимость заключается в том, что ценные идеи педагогического наследия Ушинского в нашем современном обществе нашли свою полную реализацию.

Примером может служить изучение и распространение педагогических и психологических идей К.Д.Ушинского в Бакинском славянском университете, Бакинском государственном университете; появление собрания сочинений К.Д. Ушинского на азербайджанском языке, затем в Азербайджане стало традицией отмечать юбилейные даты великого педагога.

Новизна – педагогическое наследие К.Д.Ушинского, а также труды ученых и исследователей и педагогов нашей республики обогатили русскую и азербайджанскую педагогику, приумножили опыт школы, способствовала совершенствованию процесса обучения и воспитания нового поколения молодежи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кочарли Ф. Избранные произведения (на азерб.языке). Баку, 1963
2. Газ. «Кавказ», 1982, №91, 96, 108, 121.
3. Шахтахтинский М. Школьная жизнь у мусульман. Кавказ, 1882, №160.
4. Республиканский Рукописный институт АН. Архив Р.Эфендиева.
5. Эфендиев Р. Ушаг бахчасы. Стамбул, 1898.
6. Ушинский К.Д. Собр. Пед. Соч. т.1. М., Изд. АПИ РСФСР, 1949.
7. Газ. «Правда»от 31 марта, 1910, №70
8. Ушинский К.Д. Избранные произведения /Составитель и переводчик М.А.Мурадханов. Б., 1953

Ü.B.Mehrəliyeva

XÜLASƏ

Azərbaycan pedaqoji fikir və məktəbin inkişafında K.D.Uşinskinin rolu

Məqalə Azərbaycan pedaqoji fikirinin və məktəbinin inkişafında K.D.Uşinskinin roluna həsr olunub. Rus və dünya pedaqogikasının görkəmli nümayəndəsi K.D. Uşinski tərbiyə işində əsas prinsip olaraq milli və mənəvi başlanğıclara önəm verib. Məqalədə K.D.Uşinskinin bu gündə onun əsərlərinin, parlaq pedaqoji fikirlərinin həyatiliyindən, Azərbaycan pedaqoq və mütəfəkkirlərin elmi yaradıcılığına təsirindən və yetərincə bəhrələnərək, ümumilikdə Azərbaycan pedaqoji fikir tarixinin inkişafında xüsusi rolu vurğulanır.

U.B.Mehraliyeva

SUMMARY

Ushinskiy role thought and schools in the development of Azerbaijan educational

K.D.Usinskiy role in the development of the article is devoted to the teaching of the idea and the school. Representative of Russian and world pedagogy Ushinsky basic principle proclaimed support to natsionalnoe and spirituality in education. K.D.Usinskinin article of his works to this day, bright pedagogical ideas vitality, educators and thinkers of the impact of scientific activity and sufficient, taking advantage of the development in the history of ideas on the role of the teacher says.

Рецензенты: доктор педагогических наук, проф. Э.М.Кулиева

DİNLƏRARASI DİALOQUN TƏBLİĞİ SAHƏSİNDƏ AZƏRBAYCAN TƏCRÜBƏSI

f.ü.f.d.Ceyhun ŞAKİROĞLU (Ağayev)
AMEA akad.Z.M.Bünyadov adına
Şərqşünaslıq İnstitutu "Şərq-Qərb"şöbəsinin böyük elmi işçisi

Açar sözlər: Azərbaycan, dialoq, dinlərarası münasibət, tolerantlıq
Key words: Azerbaijan, dialogue, tolerance and tolerance

Heydər Əliyev: "İslam dini başqa dinlərə qarşı heç vaxt düşmən olmamışdır. Çünki bu dinlərin hamısı Allahdan gəlir. Azərbaycanda da müsəlmanlarla yanaşı başqa dinlərə etiqad edən adamlar da yaşayır. Onlar da Azərbaycanın bərabərhüquqlu vətəndaşlarıdır. Çalışmalıyıq ki, dini, milli mənsubiyyətindən asılı olmayaraq Azərbaycanın bütün vətəndaşları eyni hüquqlu olsunlar və onların hamısının birliyini, vəhdətini təşkil edək. Bu da Allah-Təalanın buyuruğu, bizim yolumuzdur". (1)

Dinlərarası dialoq bütün fərqliliklərə toxunmayaraq heç bir məhdudiyyətdən istifadə etmədən xöşmünasibət və dözümlülük göstərərək ortaq dəyərləri qoruyub saxlamaq, onları müzakirə etmək, bizim və gələcək nəsllərimizin xöşbəxt gələcəkləri üçün bərabər addımlamaqdan ibarətdir.(2)

Məlum olduğu kimi bu istiqamətdə mütəmadi olaraq bir sıra işlər görülmüş və görülməkdədir. Xüsusilə dünya dini liderlərinin bu sahədə gördüyü işlər danılmazdır. Çünki onlar təmsil etdikləri dinin daşıyıcıları arasında söz sahibidirlər və onların dediyi sözlər, etdiyi hərəkətlər daha geniş auditoriyaya təsir etmə gücündə olur. Bu məqsədlə dünyanın dini liderləri tez-tez bir araya gələrək forumlar təşkil edir, beynəlxalq konfranslar, qurultaylar keçirirlər. Belə tədbirlərdən biri - dini liderlərin birinci ümumdünya zirvə toplantısı bu ilin iyul ayının 3-də Moskvada təşkil olunmuşdu. Üçgünlük toplantı Rusiya Dinlərarası Şurasının təşəbbüsü ilə çağırılmışdı. Foruma 40 ölkədən 200-dən çox dini lideri gəlmişdi. Forumda Azərbaycanı Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin sədri, Moskvanın və bütün Rusiyanın patriarxı II Aleksi ilə birlikdə Rusiya Dinlərarası Şurasının həmsədri şeyxülislam Allahşükür Paşazadə təmsil edirdi. Birinci gün forumun işində Rusiyanın prezidenti Vladimir Putin, Rusiyanın xarici işlər naziri Sergey Lavrov, RF hökuməti sədrinin müavini Dmitri Medvedev, Azərbaycanın Rusiyadakı səfiri Polad Bülbüloğlu, dini konfessiyaların və dövlət qurumlarının nümayəndələri də iştirak edirdilər. Rusiya prezidenti forumda çıxış edərək bildirdi

ki, zirvə toplantısı konfessiyalar və dünya xalqları arasında daha sıx dialoq yaradılmasına təkan verəcək. Onun fikrincə, bu dialoqu dünyanın üzləşdiyi yeni təhdidlərə qarşı qoymaq olar. Dünyanı dini və etnik əlamətlər parçalamağa, ilk növbədə, xristian və müsəlman birliklərinin arasına rəxnə salmağa cəhdlər göstərildiyini vurğulayan V. Putin sivilizasiyaların münaqişəsinin mümkün nəticələrini və bu qarşıdurmanın nəyə gətirib çıxara biləcəyini dərk etməyə çağırıb.(12)

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev: "Azərbaycan əsrlər boyu dinlərarası münasibətlərin inkişafında öz rolunu oynamışdır. İctimai-siyasi quruluşundan asılı olmayaraq bütün dövrlərdə Azərbaycanda dini və milli dözümlülük, tolerantlıq çox yüksək səviyyədə olub. Bu, Azərbaycan xalqının duyğularıdır, eyni zamanda, müstəqil Azərbaycan dövlətinin siyasətidir və Azərbaycanda fəaliyyət göstərən dini qurumların əməyinin praktiki nəticəsidir. Bu, doğrudan da hesab edirəm ki, dünyada çox nadir hallarda rast gəlinən bir fenomendir. Azərbaycanda bütün millətlər bir ailə kimi yaşayır. Heç vaxt Azərbaycanda nə milli, nə dini zəmində heç bir münaqişə və qarşıdurma olmamışdır və əminəm ki, olmayacaqdır. Azərbaycanda bütün xalqlar, bütün dinlərin nümayəndələri bir ailə kimi yaşayırlar, Azərbaycanın inkişafı üçün fəal çalışırlar. Onlar Azərbaycanın layiqli və dəyərli vətəndaşları kimi ölkəmizin hərtərəfli inkişafına öz töhfələrini verirlər.(3)

Dinlərarası dialoq deyəndə, əsas etıbarı ilə ilk ağıla gələn din xadimləri arasında olan dialoqdur. Dialoq müxtəlif dinlərə mənsub insanların daşıdıqları inanclarını və həmin inancdan formalaşan düşüncələrini bir-birilərinə məcburi qəbul etdirməməyi, münaqişə yolunu tutmadan, güzəşt, dürüstlük, doğruluq, səmimiyyət, xoşgörü, sevgi və qarşılıqlı hörmət icində ortaq olan və ya olmayan hər hansı bir məsələdə sülh yolunu tutmaqdır. Əgər belə bir yol tutularsa, əminamanlıq içində uzlaşma yaranacaq və dünyamız müharibədən uzaq olacaqdır. Belə olmadığı təqdirdə indi dünyamızda tüğyan edən iqtisadi gəlirlər uğrunda tökülən qanlar, əxlaqi deformasiya, ekoloji çirklənmə, terror və s. dünyamızı təhdid edən buna bənzər qlobal problemlər durmadan artacaqdır.(4)

Məlum olduğu kimi, bu problemlərin həll olması bəşəriyyətimiz, ən əsası bizim və gələcək nəsllərimizin həyatı üçün vacib bir məsələdir. Belə olduğu təqdirdə dinlərin və dinmənsublarının, dialoq qurması əlbəttə lazımdır. Mədəniyyətlərarası dialoq fəaliyyətləri bu kimi məsələlərin həll olunmasında, problemlərə ortaq həll axtarışlarında əhəmiyyətli faydası olacaqdır. Amma Dinlərarası dialoq fəaliyyəti kimi qalıcı təsir göstərmiyəcəkdir. Çün ki, mədəniyyətlərarası dialoqun təməlində elə Dinlərarası dialoq un formalaşdırdığı düşüncə yatmaqdadır. Ona görədə Dinlərarası dialoq münasibətlərinin sağlam təməllər üzərində qurulması üçün ilk olaraq din mənsubları çalışmalı və hər kəsə nümunə olmalıdırlar. (5)

Burada əsas məsələyə aydınlıq gətirmək lazımdır. Belə ki, mədəniyyətlərarası dialoq heç bir vaxt insanı öz dinindən imtina etməsini istəmir, əksinə qarşılıqlı

münasibət içində hər kəs inandığı dəyərlərə hörmət etməli, ibadət və dini ayinlərini xüsusiylə mənəvi dəyərlərini yaşatmaqdan və bu dəyərlərini həyatlarına tətbiq etməkdən yanadır. Dinlərarası dialoqu mədəniyyətlərarası münasibətləri önündə əngəl yox, problemin həlli rolunu oynamışdır.(5)

Burada əsas olaraq problem kimi görünən məsələ təsiraltına düşmə və öz dəyərlərini unudaraq başqalaşmadır. Problem kimi görünən bu məsələ qarşılıqlı münasibətdən qaynaqlanmır, bu dini dəyərlərə olan bağlılığın dərəcəsi və bunların insanı qane edib-etməməsindən qaynaqlanır. Məsələyə bu yöndən baxılarsa, öz arzusu və iradəsi ilə İslam dinindən imtina edən və başqa dinə daxil olanların sayə islamı qəbul edənlərin müqayisə edilməyəcək qədər azdır. İslam inanc və təfəkkürünün mahiyyəti və müqəddəsliyi barədə bizlərə bir fikir verir.

Dinlərarası dialoqun dinləri, mədəniyyətləri birləşdirmə cəhdi, ya da öz dinini başqalarına təbliğ etmək, onun üstünlüyünü göstərmək və nəticə olaraq qarşısındakının dinini dəyişdirmək cəhdi və səyi, İslami baxımdan “təbliğ”, xiristianlıq nöqteyi-nəzərindən “missionerlik” və s. digər dinlər kimi hər hansı bir mahiyyət daşımır. Dinlərarası dialoqun əsas mahiyyəti “Hər kəsi olduğu kimi qəbuledərək, insanların bir-birini tanıması ortaq dəyərlər prizmasəndan baxaraq bərabər yaşamaq və problemlərin bərabər həllini tapmaqdan ibarətdir. (4)

Dinlərarası dialoqun din azadlığının sosial və mədəni yönlərini araşdırmaq, insanın hər hansı bir dinə inanması, inandığı dini dəyərləri yaşaması, onları başqasına qanunların verdiyi imkanlar ölçüsündə təbliğ etməsi ehtiva edir. Qeyd olunan fikirlərə aydınlıq gətirmək üçün katolik kilsəsi II Vatikan Qurultayının sonunda nəşretdiyi “Lümen Centium” adlı mədəniyyətlərarası dialoq bəyannaməsinə nəzər salaq. O, bəyannamədə: “Yüzillər boyu xristianlarla müsəlmanlar arasında bir çox ixtilaf və düşmənciliyin ortaya çıxmasına baxmayaraq, qurultay keçmişi unutmağa, qarşılıqlı olaraq bir-birlərini başa düşmək üçün səmimi şəkildə səy göstərməyə və bütün insanlar üçün sosial ədaləti, əxlaqi dəyərləri, sülh və azadlığı hər zaman birlikdə qoruyub yuksək səviyyədə saxlamağa dəvət edir” cümlələri Dinlərarası dialoqun əhəmiyyətinə bariz nümunə kimi göstərmək olar.

1962-1965-ci illərdə kecirilən Dinlərarası dialoq II Vatikan Qurultayı məlum lduğu kimi islam dünyasında birmənalı şəkildə qəbul olunmamışdır. Bəzi alimlər və tədqiqatçılar dinlərarası dialoqun faydalı olduğunu, bir-birimizi anlayaraq bərabər yaşamağa möhtac olduğumuzu bildirmişlər və Dinlərarası dialoqu qaçınılmaz bir fəaliyyət kimi qiymətləndirmişdirlər. Amma bəzi insanlar isə Dinlərarası dialoqa müxtəlif səbəblərlə şübhə duymuşdurlar. Dinlərarası dialoqun fayda vermiyəcəyini bildirənlərin fikrincə, bu addım problemin həlli deyil, tarixən qaysaq bağlamış yaranın yenidən deşilməsi kimi başmışdırlar və hələ də bu cür baxmaqdadırlar. (6)

Tarixi həqiqətlər xristian dünyasının İslam və digər dinlərə qarşı münasibətinin yaxşı olmadığını desədə bu gün gəlinən nəticə onu göstərir ki, tarixi

unutmamalıyıq. Amma düşmən mövqe tutmağımızda bizə heçnə qazandırmayacaqdır. Qısa bir sualla məsələyə aydınlıq gətirmək olar. Biz öz dinimizi təbliğ edirikmi? Bunun üçün müxtəlif təşkliat və qrumlar vasitəsiylə müxtəlif addımlar atırıqmı? Bəli edirik. Xristiyan dünyası və din xadimləri öz inancları baxımında dinlərini təbliğ edirlər. Tarixən bunlar haqq yolunu tutmasalarda bu gün gəlinən nəticə ondan ibarətdir ki, Dinlərarası dialoqa indi hər kəsin ehtiyacı var. Çünki bu dünya hamımızındır və biz bərabər yaşamaq üçün mehriban olmaq məcburiyyətindəyik. (7)

"Dinlərarası dialoq"la, yəni bərabər yaşamaq, anlaşmaq, bir-birini başa düşmək, kin və düşmənçilikdən uzaq durmağı, o cümlədən kimisə məcburən başqa dini qəbul etdirməməyi və.s kimi mənalar daşıyan ayələrə nəzər salaq:

"İstəyən iman etsin, istəyən kafir olsun" *(Əl-Kəhf, 18/29)*
"Dində məcburiyyət yoxdur" *(Bəqərə, 2/265)*

"Rəbbin istəsə idi, yer üzündəkilərin hamısı birdən inanardı. O halda Sənmi insanlarımömin olana qədər məcbur edəcəksən?" *(Hud, 11/99)*

"Əgər Allah diləsəydi, onların hamısını (eyni dində olan) vahid bir ümmət edərdi. Amma Allah istədiyini (haqq dinə gətirməklə) Öz mərhəmətinə qovuşdurar. Zalımların isə nə bir dostu olar, nə dəbir imdada yetəni!" *(Şura, 42/8; Nəhl, 16/93)*

Həmcinin Quranın "Ey insanlar! Həqiqətən, biz sizi bir erkəkləbir dişidən yarat-dıq. Və bir-birinizi tanıyasınız deyə sizi millətlərəvə qəbilələrə ayırdıq. Şubhəsiz, Allah qatında ən dəyərli və üstünolanınız Ondan ən çox qorxanınızdır. Şubhəsiz, Allah biləndir,hər şeydən xəbərdardır" *(Əl-Hucurat, 49/13)*

"Hər biriniz üçünbir şəriət və bir yol təyin etdik. Əgər Allah istəsə idi, hamınızı birtək ummət edərdi. Elə isə dayanmayın, xeyirli işlərdə bir-birinizləyarışın" *(Maidə, 5/48)*

"Əgər Rəbbin diləsə idi, bütün insanlarıhaqda ittifaq edən tək bir ummət edərdi. Fəqət O, bunuistəmədiyindən ittifaq etməmişlər və bax beləcə ixtilaf edənvəziyyətdə davam edəcəklər. Ancaq Rəbbinin lütf edərək haqdabirləşməyi nəsib etdiyi insanlar istisnadır. Əsasən, O, insanlarıbunun üçün yaratmışdır" *(Hud, 11/118-119).və.s.*

Bu gün islam dünyasında ilk dəfə milli-demokratik dövlət qurmuş Azərbaycanda yeni düşüncə və həyat tərzi yeni fəlsəfi ideya və yeni ideologiya axtarışları ilə əlaqəli olsa da, bu proses müəyyən nisbi müstəqilliyə və məxsusi ənənəyə malikdir. Özümüzə qayıtmaq və öz milli fikir potensialımız zəminində müasir fəlsəfi sistemlər qurmaq və milli ideologiyanı da bu yeni və qədim fəlsəfənin ruhuna uyğun kökləmək yönündə axtarışlar gedir. Bu axtarışların təməlində Zərdüşt, Dədə Qorqud, Bəhmənyar, Şeyx əl-İşraq durur. Biz milli-mənəvi köklərimizə, milli-fəlsəfi fikir tariximizə Qərb fəlsəfəsi prizmasından baxmaq

məcburiyyətində qalsaq da, müəyyən məqamlarda onlarla birbaşa ruhani təmas qurmağa, qəlbimizin dərinliyində onları heç bir vasitəçi olmadan duymağa, zaman uçurumunun yaratdığı ögeylik sindromunu aradan götürməyə qadir olduğumuzu sübut etməliyik.(8)

"Dinlərarası dialoq: qarşılıqlı anlaşmadan birgə əməkdaşlığa doğru" Beynəlxalq konfransda Prezident İlham Əliyev konfransın açılışında *multikultural dəyərlər*, tolerantlıq-Azərbaycanın dünyaya təqdim edilən bəşəri sərvəti olduğunu vurğulayaraq: "Bakı və Azərbaycan dinlərarası dialoqun inkişafı üçün həmişə çox fəal işləyir, öz fəal rolunu oynayır. Ölkəmizdə bu mövzu ilə əlaqədar keçirilən müxtəlif beynəlxalq konfranslar dinlərarası dialoqun inkişafına çox böyük töhfələr verir. Azərbaycan əsrlər boyu dinlərarası münasibətlərin inkişafında öz rolunu oynamışdır. İctimai-siyasi quruluşundan asılı olmayaraq bütün dövrlərdə Azərbaycanda dini və milli dözümlülük, tolerantlıq çox yüksək səviyyədə olub. Bu, Azərbaycan xalqının duyğularıdır, eyni zamanda, müstəqil Azərbaycan dövlətinin siyasətidir və Azərbaycanda fəaliyyət göstərən dini qurumların əməyinin praktiki nəticəsidir.

Azərbaycanda bütün xalqlar, bütün dinlərin nümayəndələri bir ailə kimi yaşayırlar, Azərbaycanın inkişafı üçün fəal çalışırlar. Onlar Azərbaycanın layiqli və dəyərli vətəndaşları kimi ölkəmizin hərtərəfli inkişafına öz töhfələrini verirlər. Biz İslamın bir parçası olaraq İslam Konfransı Təşkilatının üzvüyük. Eyni zamanda, Azərbaycan coğrafi vəziyyətinə görə bəzi Avropa təşkilatlarının da üzvüdür. Yəni, dünyada çox nadir hallarda biz bu mənzərə ilə üzləşirik ki, bir ölkə öz dini və milli ənənələrinə sadiq olmaqla bərabər, bölgədə bütün millətlərin nümayəndələrinin yaşaması, normal fəaliyyəti üçün əlindən gələni edir" bu kimi məsələlər ölkəmizdə aparılan məqsədyönlü siyasətin bir nəticəsi olduğu bir daha sübut edi.(3)

Bildiyimiz kimi Azərbaycanda din ilə dövlət ayrı olsa da dövlətin qayğısı həmişə özünü göstərmiş və göstərməkdə də davam edir. A*zərbaycan* Respublikası *unitar dövlətdir.* Buna baxmayaraq din ilə dövlət birdir. Elə həmin birlik sayəsində bizi qarşımızda duran amallar ətrafında birləşə bilirik və dəyərlərimizi qorumağı bacarırıq. Ölkəmizin dövlət müstəqilliyini daha da möhkəmləndirmək, sabitliyi daim qorumaq, xalqımızın rifah halının yaxşılaşdırılması üçün əməli tədbirlər görmək, dinlərarası münasibətlərin və dialoqun həmişə müsbət istiqamətdə inkişaf etməsini təmin etmək, ölkəmizdə yaşayan bütün xalqların hüquqlarını və dini dəyərlərini qorumaq amallarıdır. Göründüyü kimi dövlət dindən ayrı kimi görünsədə dövlətin qayğısı və şəfqətinə görə din-dövlət birliyi öz töhfəsini verməkdədir.(9)

Azərbaycanda dinlərarası münasibətlərin daima yüksək səviyyədə inkişaf etməsi, ölkəmizə gələn qonaqların qarşılanması və dinlərarası münasibətlərin nümunə ola biləcək bir şəkildə təşkil olunması dünya ictimaiyyətinin diqqət mərkəzində olubdur.

Məlum olduğu kimi, müstəqillik dövründə ölkəmizdə mindən çox məscid tikilmiş, yüzlərlə tarixi, dini abidələrimiz bərpa edilmişdir. Bibiheybət, Təzəpir,

Əjdər-bəy və digər məscidlərin əsaslı və kompleks şəkildə yenidən qurulması, Bakıda, Şamaxıda və digər ərazilərdə məscidlərin tikilməsi yuxarıda deyilənlərin təsdiqidir. Azərbaycanda Pravoslav və Katolik kilsələri, Sinaqoqlar tikilir və bərpa edilir. Azərbaycanda dinlərarası münasibətlərin inkişaf səviyyəsi o qədər yüksəlib ki, bu doğrudan da dünyada çox nadir rast gəlinən bir fenomendir.

Hal hazırda dünya ictimaiyyətinin qəbul etdiyi bir reallıq var. Azərbaycanda bütün millətlər bir ailə kimi yaşayır. Burada Azərbaycanda nə milli, nə dini zəmində heç bir münaqişə baş vermir. Azərbaycanda bütün xalqlar, bütün dinlərin nümayəndələri dos, qardaş və bir ailə kimi yaşayırlar. Onlar Azərbaycanın layiqli və dəyərli vətəndaşları kimi ölkəmizin hərtərəfli inkişafına öz töhfələrini verirlər.

Mədəniyyətlərarası və dinlərarası əlaqələrin genişləndirilməsi sahəsində YUNESKO və İSESKO-nun xoşməramlı səfiri, Milli Məclisin deputatı Mehriban xanım Əliyevanın rəhbərliyi ilə Heydər Əliyev Fondunun ardıcıl və təqdirəlayiq fəaliyyətinin xüsusi rolu var. Milli-mənəvi dəyərlərimizin qorunmasına, tarixi-mədəni abidələrimizin bərpasına böyük önəm verən Fondun məscid və ziyarət-gahları bərpa etməklə yanaşı, bir sıra qeyri-islam məbədlərinin bərpası və yenidən qurulması məqsədilə layihələr hazırlaması və həyata keçirməsi təqdirəlayiqdir.

Azərbaycan xalqının zəngin tolerantlıq ənənələrinin, milli-mədəni irsinin, ümumiyyətlə, ölkəmizlə bağlı həqiqətlərin dünya miqyasında təbliğ olunmasında, eləcə də İslam Konfransına üzv ölkələr və müxtəlif mədəniyyətləri təmsil edən gənclər arasında dialoqun yaradılmasında Dialoq və Əməkdaşlıq uğrunda İslam Konfransı Gənclər Forumunun mədəniyyətlərarası dialoq üzrə baş əlaqələndiricisi, Heydər Əliyev Fondunun Rusiyadakı nümayəndəliyinin rəhbəri Leyla Əliyevanın da dəyərli fəaliyyəti xüsusi qeyd edilməlidir.(10)

Rus Pravoslav Kilsəsinin Bakı və Xəzəryanı Yeparxiyasının rəhbəri Aleksandr Azərbaycanda hökm sürən tolerantlığın beynəlxalq səviyyədə, o cümlədən, Rusiyada da yüksək qiymətləndirildiyini bildirmişdir. Aleksandr bu il sentyabrın 6-da Qafqaz Müsəlmanları İdarəsində Müqəddəs Ramazan ayı münasibətilə keçirilən iftar süfrəsi zamanı dinlərarası dialoqun möhkəmlənməsinə verdiyi töhfəyə görə Rus Pravoslav Kilsəsinin "Müqəddəs Apostol Vorfolomey" Qızıl Medalını Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyevə təqdim etmişdir.

Vatikanın nümayəndəsi kardinal Salvante De Corci Roma Papası XVI Benediktin fikrini ifadə edərək Azərbaycanda müxtəlif dinlər arasında bu cür nümunəvi əlaqələrin və münasibətlərin olmasını yüksək qiymətləndirmiş, öz dərin minnətdarlığını ifadə etmişdir. Bu faktı qeyd etmək yerinə düşər ki, 2008-ci ilin mart ayında Bakıda yenicə tikilmiş katolik kilsəsinin açılış mərasimində iştirak etmiş Vatikanın dövlət katibi kardinal Bertoni Azərbaycanda dinlərarası münasibətlər barədə xoş sözlər söyləmişdir.(10)

Hal-hazırda dünyamızda baş verənlər dialoqa böyük ehtiyacı olduğunu sübut edir. Tarix nəzər salsaq görərik ki, dini ideologiya sahəsində yaranmış mübahisələr və qanlı iğtişaşlara yol açan intriqalar problemin həlli yolu deyildir.

Qarşılıqlı hörmət olmalı və bir masa ətrafında oturaraq danışmaq zamanıdır. Burada belə bir nəticəyə gəlmək olar. Həqiqətən də bütün dinlər sülhə, əmin-amanlığa, xoşgörü və dialoqa və bəşəri münasibətlərdə yüksək əxlaqa çağırırsa, bunu bütün dinlərin ortaq nöqtəsi hesab etmək olar.

Müxtəlif təmayüllü konfessiyaların mehriban şəkildə yaşadığı Azərbaycanda bu münasibətlərin qorunub saxlanılması hər bir kəsin vəzifəsidir. Unutmamalıyıq ki, hansı dinə etiqad etməsindən asılı olmayaraq, onların hər biri Azərbaycan Respublikasının vətəndaşıdır. Onların hər biri müharibə şəraitində olan ölkəmizin potensial qüvvəsi, ordumuzun əsgəridir. Odur ki, hər bir vətəndaş ölkənin qanunlarına tabe olmalı, müxtəlif maraqların dövlətçilik maraqlarından önə keçməsinə imkan verməməlidir. Çünki hər bir din vətənimizi sevməyi bizə təlqin edir.(11)

ƏDƏBİYYAT

(1) “Dövlət və Din”. -2017. –Yanvar-Fevral.№ 01. S.48.

(2) Cəbrayılov, Ataş. Azərbaycanın multikulturalizm siyasəti dünyaya sülh, birgəyaşayış, sosial rifah və davamlı tərəqqi nümunəsidir / A. Cəbrayılov // Respublika. - 2016.- 10 iyul. - № 146. - S. 4.

(3) “Xalq qəzeti”.-2009.- 8 noyabr .- № 250.- S.1-2.

(4) Hüseynli, Qabil. Sivilizasiya və multikulturalizm / Q. Hüseynli // Respublika. - 2016.- 18 iyun.- № 130.- S. 6.

(5) 6-7 noyabr 2009-и ildə Bakıda keçirilmiş "Dinlərarası dialoq: qarşılıqlı anlaşmaları birgə əməkdaşlığa doğru" mövzusunda keçirilən Beynəlxalq Konfransın materialları. "Dövlət və Din" jurnalı, noyabr-dekabr, 2009, s. 66-70.

(6) Məcidli F. "Qloballaşma və İslam dini dəyərlərinin inkişafı". "Dövlət və Din" jurnalı, iyul-avqust, 2009, s. 71.

(7) Multikultural və tolerant dəyərlərimiz: tarixilik, varislik, müasirlik // İki sahil.- 2016.- 13 iyul.- № 123.- S. 7.

(8) Səlahəddin Xəlilov “Sivilizasiyalararası dialoq” *(dəqiqləşdirilmiş 2-ci nəşr.* “Adiloğlu” nəşriyyatı. S.11 Bakı 2009

(9) Məmmədova, Arzu. Multikulturalizmin təbliğində elektron kitabxanaların rolu / A. Məmmədova // Respublika.- 2016.- 13 iyul.- № 148.- S. 6.

(10) “Dövlət və Din”.-2010.-№9-10.-S.98-104.

(11) http://az.islam.az/article/a-26.html

SUMMARY

Interreligious dialogue is to preserve and discuss common values without endangering all differences without having to use any restrictions, to discuss them, to make equal steps for the happiest future of our and future generations. The world community has always been in the spotlight for the development of inter-religious relations in Azerbaijan at all times, the meeting of the guests coming to our country and the example of inter-religious relations.

РЕЗЮМЕ

Межрелигиозный диалог заключается в сохранении и обсуждении общих ценностей, не подвергая опасности все разногласия без необходимости использовать какие-либо ограничения, обсуждать их, делать равные шаги для счастливого будущего нашего и будущих поколений. Мировое сообщество всегда было в центре внимания для развития межрелигиозных отношений в Азербайджане во все времена, встречи гостей, приезжающих в нашу страну, и примера межрелигиозных отношений.

UOT 1(091)

TƏCƏLLİ SUFİZMİN VƏHDƏTİ-VÜCUD TƏLİMİNDƏ ƏSAS FƏLSƏFİ PROBLEM KİMİ

Zaur Firidun oğlu Rəşidov
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Fəlsəfə İnstitutunun “Azərbaycan fəlsəfə tarixi” şöbəsinin elmi işçisi

Açar sözlər: təcəlli, səbəbiyyət, dəlil, təcrid, örtük, əyani-sabitə, icad, istedad, xəlqül-cədid

Key words: manifestation, causality, evidence, disengagement, veil, immutable entities, existence, preparedness, new creation

Ключевые слова: проявление, причинность, доказательство, отвлечение, завеса, утвержденные воплощенности, создание, подготовленность, новое творение

Giriş. Vəhdəti-vücud sufizmin ən başlıca fəlsəfi təlimlərindən biridir. XII əsrdən başlayaraq Eynəlqüzat Miyanəcinin (1099-1131)[1] fəaliyyəti ilə daha da inkişaf edən vəhdəti-vücud məfkurəsi, Mühyiddin ibn Ərəbinin (1165-1240) zəngin yaradıcılığında tam sistemləşərək mistik yaşantılardan əsaslı şəkildə qələm və yazı formasına keçdi. Böyük Şeyxdən[2] başlayaraq vəhdəti-vücud təlimi həm də, nizamlı fəlsəfi görünüş də aldı. Bütün bu kimi proseslərin nəticəsində vəhdəti-vücud təliminin əsas ideyaları artıq islam aləmində daha da sürətlə yayılmağa başladı. Bununla da, adı gedən təlimin islama “zidd” səslənən, odlu-alovlu; “vücudda Haqqdan qeyri bir şey yoxdur”, “zahir olan hər şey Haqqdır”, “Xaliq və məxluqda varlıq birdir”, “görüntülərdə görünən Haqqdır” ifadələri müsəlman Şərqində şiddətli təqiblərə yol açaraq, vəhdəti-vücudun dinsizlik kimi rədd

---

[1] Bu məsələ barədə daha ətraflı bax: Ахмедов Э. Арабо-мусульманская философия средневековья. Баку: Маариф, 1980, с.58. Məmmədov Z. Eynəlqüzat Miyanəci. Bakı: Elm, 1992, s.6. Nasr S.H. The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam’s Mystical Tradition. New York: HarperCollins Publishers, 2008, p.212. Həmədani E. Təmhidat / Tərcüməçi N.Göyüşov. Bakı: Adiloğlu, 2006, s.9. History of Islamic Philosophy / Edited by Nasr S.H., Leaman O. London: Routledge, 2003, pp.396-397. Chittick W.C. Rumi and wahdat al-wujud // Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi. Cambridge: University Press, 2003, p.95. Mayer T. Theology and Sufism // The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology. Cambridge: University Press, 2008, p.276.

[2] Şeyx əl-Əkbər deyilərkən İbn Ərəbi nəzərdə tutulur.

edilməsi ilə nəticələndi. Belə ki, varlığın "iki vücudda tək" elan edilməsi fikrini islam əxlaqına qarşı çıxma kimi tənqid atəşinə tutan böyük islam alimi İbn Təymiyyə (1263-1328) vəhdəti-vücudu islamda pislənilən hülul və ittihad kimi şərh edərək, ümumilikdə bu təlimin təbliğini küfr hesab edirdi (21, s.16). İslam mütəfəkkirlərindən İbn Xəldun (1332-1406) da, vəhdəti-vücud fəlsəfəsində həqiqət yolu olan kəşfin sonda hülul və ittihad ilə nəticələnəcəyinin qaçılmaz olduğunu vurğulayırdı (11, s.92). Növbəti əsrlərdə vəhdəti-vücud təliminə qarşı bu tənqidi münasibəti tanınmış islam mücəddidi Şeyx Əhməd Sirhindi (1564-1624) də davam etdirdi (5, s.4-5). Bundandır ki, hülul[3] və ittihadda[4] ittiham olunan vəhdəti-vücud, uzun zaman ərzində bu terminlərdən qaynaqlanaraq vücudiyyə (panteizm) kimi də qələmə verilib, kafirlərin məsləyi hesab olundu.

Vəhdəti-vücud. Varlığın və ya vücudun vəhdəti (vahidliyi və yaxud təkliyi mənasında) kimi tərcümə olunan vəhdəti-vücuda görə, vahid varlıq və ya varlığa sahib yeganə vücud Tanrıdır. Aləm bu tək varlığın görüntülər məkanı, aləmdəki bütün mövcudluqlar isə, bu vahidin təzahürləridir. Varlıq vahid olduğundan sonsuz təzahürlərin mahiyyətlərindəki həqiqət, yəni, onların mövcudluq əsasları da vahiddir. Başqa sözlə, vəhdəti-vücudda Tanrı yoxluğu öz təcəllisində aləm olaraq aşkar edən bir, yoxluqdan aşkar olunan aləm isə, təcəllidə Tanrının görüntüsü olan kəsrət-çoxluqdur. Belədə, vəhdəti-vücuda görə, zatı etibarı ilə yoxluq olan aləmdə varlıq kimi Tanrıdan başqa heç nə yoxdur. Məntiqi olaraq varlıq aləmin özünə bilavasitə aid olmadığından, aləmin əsli yoxluq, cəmi görüntüləri isə Tanrıdır. Deməli, vəhdəti-vücud varlıqların yox, varlığın birliyi haqqında fəlsəfi təlimdir. Yoxluqda da vahid varlıq olan Tanrı haqqında elmdir. İslamın bir çox fəlsəfi qollarında (məsələn, məşşailikdə) dərin kök salaraq formalaşmış vacib (yaradan) və mümkün (yaradılan) bölgüsündən intina edən vəhdəti-vücuda görə, vacib və mümkün yox, ancaq vahid vardır. Belədə, vəhdəti-vücud varlığın vahidliyi ilə yanaşı, eləcə də, iki varlıqda (aləm yoxluq qismində özünəməxsus varlıq kimi qəbul olunduqda) tək həqiqət prinsipinə bağlı mistik-fəlsəfi təlimdir.

Göründüyü kimi mistik əsaslara malik bu fəlsəfi təlim mahiyyəti etibarı ilə heç də panteizm[5] deyil. Çünki, panteizmdən fərqli olaraq vəhdəti-vücudda Tanrının aləmdə əriməsi (panteizmdəki kimi substansional və ya kopulyativ[6] olaraq), tək "məkanın" laməkanda (yəni, vəhdəti-vücudun öz dili ilə, məhz bu

---

[3] Tanrının aləmə və ya ruh şəklində insana daxil olmasıdır.

[4] Xaliq ilə xəlqin birliyi, birləşərək tək olması mənasını verir.

[5] Yunanca "pan" bütün, "teos" Tanrı deməkdir. "Hər şey Tanrıdır" mənasını verən panteizm Tanrını təbiət ilə eyniləşdirən fəlsəfi təlimdir. Bu təlimin ən tanınmış nümayəndəsi isə, yəhudi əsilli məşhur Niderland filosofu Benedikt Spinozadır (1632-1677). Bu və bundan sonra da panteizm deyərkən Qərb fəlsəfəsində ənənəvi olaraq qəbul olunmuş panteizmi nəzərdə tutacağıq.

[6] Latın dilindən tərcümədə copulatio, birləşmə, qovuşma, qarışma kimi mənaları verir.

təlimin konsepsiyası daxilində desək; vahid olan varlığın yoxluqda) itməsi mümkünsüzdür.

Beləliklə bu təlimin kontekstinə görə, vahid sonsuz ilahi əlamətləri (əsmalar) ilə yoxluqda təcəlli edərək görünür ki, belədə aləm doğulur. Vəhdəti-vücudun məşhur, "hər şey odur", "hər şeydə odur" deyimlərindəki sirr də agah olur. Yersiz ittihamları bir kənara qoyaraq məsələyə məhz bu məntiqdən yanaşdıqda, vəhdəti-vücud fəlsəfəsinin bu kimi ilk baxışda təhlükəli səslənən, buna görə də şiddətli tənqid olunan çağırışları, *bu təlimindən kənarda da "aksomlar" yox, ancaq və ancaq bu təlim daxilindəki postulatlardır*. Vəhdəti-vücud fəlsəfəsi çərçivəsində, sırf vəhdət probleminin öz haşiyəsində doğru iddialardırlar. Bu kimi mühüm şərtləri nəzərə aldıqda, D.Kayserinin: "Allah varlıq olduğu üçün mövcuddur, izafi varlıq (*aləm-Z.R.*) isə mövcud olmadığı üçün vardır" (13, s.56), S.Qeybinin: "sənə aləm görünən həqiqətdə bir olan Allahdır" (15, s.348). İ.Gələnbəvinin: "vəhdəti-vücuddan varlıq kimi var olmağa layiq tək bir mövcud vardır ki, o da Allahdır mənası çıxarılmalıdır" (19, s.64) və ya K.Ş.Süleymanın: "aləm Haqqın varlığının əlamətidir" (22, s.131) fikirlərindəki qulaq üçün qərib ifadələr küfr yox, tək Həqiqəti-Tanrını fərqli şəkildə, özünəməxsus məntiq əsasında izah edən və incə fəlsəfi məqamlardan doğan deyimlərdir. Bəlli fəlsəfə daxilində doğru kəlamlardırlar.

Vəhdəti-vücud təlimində səbəbiyyət problemi. Qeyd etdiyimiz kimi, vəhdəti-vücud vücudiyyədən fərqli olaraq maddi və mənəvi ittifaqından uzaq olduğu üçün, bu təlimdə vücud ilə mövcud arasında səbəbiyyət əlaqəsi (sırf fəlsəfi qanunauyğunluqlara tabe səbəbiyyət əlaqələrini nəzərdə tuturuq) də yoxdur. Ümumiyyətlə, belə səbəb və nəticə bölgüsü vəhdəti-vücud fəlsəfəsinə tam şəkildə yaddır:

Birincisi, sufizmin vəhdət fəlsəfəsində nəticə qismində çıxış etməli olan aləm tam maddi deyil (vəhdəti-vücud fəlsəfəsinin konteksti daxilində maddilik əbədi yox, sürəkli qazanılan xassə olduğundan). Eyni zamanda da, aləm tam mənəvi də deyil (məntiqi olaraq təcəlli davam etdikcə maddilik ona sürəkli olaraq verildiyindən). Əgər, vəhdəti-vücud sistemində aləm maddi olan gerçək gerçəklik kimi götürülsə, onda zülmət itmiş-aləm var olmuş olar ki, belədə təkcə varlıq və yoxluq qismində "vücudlar" yox, *həqiqətlər* də ikiləşər. Tanrı və "xalis varlıq olan aləm" kimi ayrılar ki, onda səbəblər də *ikiləşmiş* olar. Əksinə, aləm sırf qeyri-maddi kimi qəbul olunsa, onda göz şəhadət etdiyi həqiqətləri də danar. Belədə isə, ikiləşən səbəblərin hər ikisi də itər. Deməli, qanunauyğun olaraq səbəbin nəticəsi qismində çıxış etməli olan aləmin *son nəticəyə çevriləcək bəlli sabit vəziyyəti* (nə təlimin öz daxilində, nə arifin gözündə) olmadığından və ola da bilmədiyindən (məntiqi olaraq) vəhdəti-vücud səbəbiyyət əlaqəsi, vücud isə mövcudun səbəbi ola bilmir.

İkincisi, əgər, vəhdəti-vücud fəlsəfi anlamda səbəb və nəticə bölgülü bir sistem kimi qəbul olunsa, belədə varlıq və yoxluq qismində "*ziddlər*" (sırf məntiqi

olaraq nəzərdə tuturuq) də mübarizədən uzaqlaşır. Birbaşa səbəbiyyət onları səbəb və nəticə qismində bir-birindən tam olaraq ayırır ki, bu müddəa da vəhdəti-vücud təliminə uyğun gəlmir. Çünki, vəhdəti-vücud əbədi baş verən prosesdir. Bu prosesdə heç bir halda ayrılma və ya prosesdən kənaraçıxma da yoxdur. Qeyd edək ki, "ziddiyyət" sözü də vəhdəti-vücud təliminin mahiyyətinə tam uyğun gələn ifadə də deyil. Çünki, bu təlim daxilində varlıq və yoxluq zidd tərəflər kimi yox, fərqli həqiqətlərin fərqli qütbləri kimi vəhdətdə təqdim olunur. Düzdür, İbn Ərəbinin yaradıcılığında ziddlər mənasını verən "əzdad" kəlməsinə tez-tez rast gəlinsə də, bu söz qətiyyən fəlsəfi (ənənəvi olaraq dialektikada qəbul olunmuş) əkslikləri və ziddləri nəzərdə tutmur. Vəhdəti-vücudda varlıq və yoxluğa müqabil "zidd" və "zidiyyət" anlayışları əsasən mübaliğəli şəkildə işlədilir. Beləliklə, vəhdəti-vücudda ziddiyyət ilə vəhdət bir araya sığmadığından, həm də "ziddlər" ziddiyyətdə yox, bu təlimə xas şəkildə əbədi vəhdətdədirlər.

Üçüncüsü, sırf fəlsəfi mənada qəbul olunan səbəb və nəticə əlaqəsindən irəli gələn fərqliləşmədə bir yadlaşma da vardır ki, bu nəticəyə də müəyyən mənada müstəqillik vermiş olur. Belə səbəbiyyət bağlılığında nəticə də öz müstəqil gerçəkliyini qazanır. Nəticənin səbədən hasil olub ondan qırılması, öz sonrakı yoluna sərbəst olaraq səbəbsiz davam etməsi də, vəhdəti-vücudun daima təcəllilərdə gerçəklik qazanan görüntülərdə gerçək aləm modelinə heç cür uyğun gəlmir.

Dördüncüsü, ümumiyyətlə, səbəbiyyətə bir zərurət də xasdır. Bu zərurətə görə, əgər səbəb varsa, onda mütləq səbəbin nəticələri, nəticələrin isə səbəbi olmalıdır. Zərurət daxilində onların bir-birini şərtləndirməsi (determinizm) labüddür. Belədə, bu müddəalara əsasən vəhdəti-vücudda Tanrının zəruri səbəb (vacib varlıq) kimi götürülməsi, bir tərəfdən nəticələrdəki kəsrəti (o cümlədən də vəhdəti-vücudun kontekstinə sığmayan şəri) izah etmə çətinliyi də törədir ki, Tanrı şərə səbəb olmamaq üçün səbəbiyyəti özündən tənzih edir. Eləcə də digər tərəfdən, kəsrətdən hasil olan *mütləq fərqlilik* də, vəhdət fəlsəfəsində mümkün deyil. Yəni, məntiqi olaraq vəhdəti-vücud təlimində mütləq fərqlilik inkar olunduğundan, bu təlimə *nəticələr* (məntiqi olaraq fərqli nəticələr) sözü həm də yaddır.

Beşincisi, vəhdəti-vücudun tələbləri daxilində, əgər bu təlimdə nəticələr olduqda belə, onlar bütün hallarda şərtidirlər. Deməli, nəticələr kimi çıxış etməli olan kəsrətdəki müxtəlifliklər yoxluq (aləm) əlamətləri, yəni, nisbi olduqlarından varlığın yoxluğa birbaşa səbəb olması da imkansızdır.

Bu cəhətləri nəzərə aldıqda, vəhdəti-vücudda varlıq və yoxluq arasında *birbaşa səbəbiyyət əlaqəsi* yoxdur. Amma, vəhdət fəlsəfəsində fəlsəfənin əsası olan səbəbiyyət probleminin olmaması elə vəhdəti-vücudun fəlsəfi təlim olmasına şəkk gətirməyə də əsas vermir. Bu təlimdə məntiqi olaraq səbəbi *dolayı səbəb* kimi təcəlli və bu təcəllidə doğan aləmin arasında yerləşdirmək mümkün olsa da, beşinci qaydaya əsasən *nəticələrin də nisbiliyi* mühakiməsi ilə sırf səbəbiyyət mümkünsüzləşir. Deməli, vəhdəti-vücuda görə, birbaşa səbəb və nəticə əlaqəsinin

aləmdə müncər olması qəti şəkildə imkansızdır. Belədə, vəhdəti-vücudun birbaşa səbəbi nəticələrdə yox, *özündə səbəbdir*. Vəhdəti-vücud fəlsəfəsinin bu səbəbi nəticə doğurmayan səbəbdir. Deməli, aləm səbəbin nəticəsi ola bilmədiyi üçün, vəhdəti-vücudda nəticə də *Tanrıdandır*. Bu təlimin məşhur "Odur, ondandır, amma, O da deyil" prinsipinin "odur" həqiqətinə görə isə, elə *Tanrıdadır*. *Vəhdəti-vücud nəticəsi olmayan vahid səbəbsiz səbəb haqqında da fəlsəfi təlimdir*. Bu səbəb qəti nəticəni törədən yox, şərti nəticələrdə daima görünən səbəbdir-təcəllidir. A.Ə.Şakir də haqlı olaraq qeyd edir ki, İbn Ərəbidə səbəb və nəticə əlaqəsini əvəz edən təcəllidir (20, s.221). Deməli, özünəməxsus səbəbiyyət əlaqələri quran vəhdəti-vücud birbaşa səbəbiyyəti inkar etdikdə belə fəlsəfi təlimdir (çünki, vəhdəti-vücudda təcəlli fəlsəfi qanunauyğunluqlara tabedir). Belədə, səbəb və nəticə əlaqələrini inkar edərək, səbəbi nəticə doğuran səbəb yox, təcəlli kimi izah edən vəhdəti-vücudda nəticə nədir sualının ən doğru cavabı, nəticə səbəbə sübutdur cavabıdır. Bu cəhətdən İbn Ərəbi də "Füsusül-Hikəm"[7] adlı məşhur əsərində yazır ki, aləmdəki hər bir parça əslini göstərən dəlildir (6, s.235). Yəni, aləm həqiqəti (Tanrının surəti nəzərdə tutulur) əks etdirdikcə, bu həqiqətin həqiqiliyinə dəlildir. Dəlillər isə, nəitcə kimi səbəbin törəmələri yox, səbəb olan təcəlliyə və bu təcəllidəki vahid surətə işarədir. Dəlillər vahidin sonsuz ayələridir. Deməli, vəhdəti-vücudda mövcud vücudun nəticəsi yox, onun vahid olmasına birbaşa və ən başlıca dəlildir. Belədə, aləm də aləmdə mədlul[8] olana dəlildir. Bu sistemdə nəticəni əvəz edən dəlil vəhdətin ən əsas şərtidir. Nəticə ancaq səbəbin nəticəsi olduğu halda, dəlil səbəb qismində olan təcəllinin sonsuz surətlər ilə aləmdə sonsuz sübutudur. *Vəhdəti-vücud Tanrının vahid həqiqətinin sonsuz dəlillər ilə sübut olunması haqqında da təlimdir*.

Vəhdəti-vücudun təcrid qanunu. Varlığı zülmətin "itmə", "yox olma" səbəbi yox, zülməti kənarlaşdıraraq görünən nur kimi təqdim edən vəhdəti-vücud, ümumilikdə səbəbiyyəti də inkar edərək xeyir və şər məsələlərinin izahında da vəhdət fəlsəfəsinin mistik metodlarına müraciət edir. Vəhdəti-vücudda şər yoxluq xassəsidir. O, yoxluğun zülmətindədir. Şər aləmin gerçəkliyində yox, öz gerçəyidir. Tanrıya möhtac aləmi yoxluğa çəkən, onun həqiqətini boğan zülmət qüvvədir. Bu cəhətdən, aləm üçün təcəlliyə möhtaclıq həm də, nuru öz aynasında əks etdirərək gerçəkləşmək, şərdən qurtarmaqdır. Vəhdəti-vücuda görə, Tanrı təcəllidə bütün yoxluğun gerçəklik səbəbi olsa da, şərin səbəbi deyil, eləcə də, yoxluq öz mahiyyətini varlıqla doldurduqda belə varlıq şərə (eləcə də əksinə) sirayət etmir. Çünki, vəhdət təliminin şərtlərinə görə, zülmət itmədən çəkilir, şər isə kölgə qismində, yoxluğun bir izi kimi aləmdə qalmaqda da davam edir. Təcəllidə nuru alıb işıqlanan aləmə, "Odur, ondandır, amma, O da deyil"

[7] Hikmətlərin əsas mənaları, inciləri mənasını verir.
[8] Ərəbcə aydın olan, dəlalət olunan, göstərilən mənalarını verir.

prinsipinə görə, Tanrı da demək olsa da, zülmətin özündən olub aləmin alatoranında bir iz kimi qalan şər kölgəsinə Tanrının təcəllisindən olan demək mümkünsüzdür. Çünki, bu iz yalnız yoxluğun görüntüsüdür. *Vəhdəti-vücudda şər yoxluğun təcəllisidir.* Zatıca kölgə olan aləmin də, öz kölgəsində qalan "yoxluq ləkəsi" kainatdakı bütün şərin də səbəbidir.

Bu bölgü çərçivəsində, vəhdəti-vücudun batin və zahir yerdəyişməsində belə, şər xeyirə sirayət edə bilmir. Bu məsələni izah edərkən ariflər vəhdəti-vücud fəlsəfəsinin "örtük", "qişa", "pərdə" və "hicab" kimi açar kəlmələrinə müraciət edirdilər. Belə ki, vəhdəti-vücudda vəhdəti yaradan tərəflər bir-birinin aynası, bir-birini aşkar edən qütblər olduğu kimi, həm də bir-birilərinə pərdədirlər. Tanrının yoxluğa təcəllisində bir bərzəx kimi peyda olan aləm öz kəstəti ilə nurun zatını örtməklə, onu bilinməz etdiyi kimi, həm də, öz şərinin də bu nura qarışmasına mane olur. Aləm öz kəsifliyi ilə Tanrıya örtük olmaqla, lətif ilahi sirri şərdən mühafizə edib, qoruyur. Vəhdəti-vücudda zülmət varlığın həqiqətlərini ondan nurlanaraq aləmdə açdığı kimi, həm də, zülmət örtüyünün kölgəsi altında bu həqiqətlərin əslini də özündən gizlədir. Belədə, vəhdəti-vücudda aləm aşkar edən, aşkarlanan və aşkar etdiyini də gizlədəndir. Eyni zamanda, Tanrı da öz mənasını[9] surətində[10] və ya üluhiyyətinin saysız-hesabsız əsmalarında bilinməz etdiyindən: İbn Ərəbi "Fütuhatül-Məkkiyyə"[11] adlı irihəcmli əsərində yazır ki, aləm mövcudlarla Tanrıdan pərdələnmişdir (7, s.265). Tanrı da aləmi surətləri (*ilahi isimlər nəzərdə tutulur-Z.R.*) ilə pərdələmişdir (8, s.201). Yəni, vəhdəti-vücudda Tanrının surəti də varlıq və yoxluq arasında hicabdır. Deməli, aləmin batininə təcəlli edən Tanrının zahiri, bu batini də zahir etməklə özü də özündə batin olur. Belədə, vəhdəti-vücud Tanrının təcəllidə də zahir və batin olması haqqında təlimdir.

Vəhdəti-vücudda "üçüncü həqiqət" olan aləm örtüydə örtüydür, şərin Tanrıya üruc etməsinə əngəldir. Belədə, şərin aləm adlı əngəl pərdəsindən qurtularaq, aləmdən kənar zühru mümkünsüzdür. Nur aləmə daima nüzül edib onu nə qədər lətifləşdirsə də, aləm öz kəsifliyini də tam itirmır. O, bu kəsifliyində şəri əbədi olaraq hifz edir. Vəhdəti-vücud kəsrət tamamən təcrid qanununa tabe olunduqda qurulan vəhdət təlimidir. *Bu təlimdə kəsrətin təcridi isə, vəhdəti-vücudu da vücudiyyədən təcrid edən başlıca amildir.*

Vəhdəti-vücudda əxlaqi kateqoriyalar qismində də xeyir və şər ziddlər kimi izah olunmur. Belədə bu təlimdə şəri xeyirə qarşı qoymaq mümkün olmadığından, aləmdəki şərə görə xeyiri günahlandırmaq (şərin də "nəticə" kimi Tanrıdan olmasını iddia edərək müəyyən mənada hətta, Tanrıya qarşı çıxmaq) da

---

[9] Vəhdəti-vücud təlimində məna deyərkən Tanrının aləmdən münəzzeh olan batin tərəfi nəzərdə tutulur.
[10] Surət deyərkən isə, Tanrının təcəlli edən zahir tərəfi başa düşülür.
[11] Məkkə fəthləri mənasını verir.

öz məmasını itirir. Vəhdət ariflərinə görə, şərdən yaxa qurtararaq, xeyrin yolunu tutmağın bir yolu vardır ki, bu da şərin məskəni olan kəsrətdən uzaqlaşmaqdır. Aləmin faniliyinə bağlanmamaqdır. Ondan qaçıb qurtulmaqdır. Bu cəhətdən vəhdəti-vücud ariflərindən olan İsmail Həqqi Bursəvi da yazır ki, Haqqı (*özünü nəzərdə tutur-Z.R.*), kəsrtə düçar olana Haqq da pərdələnər (23, s.8).

Vəhdəti-vücud fəlsəfəsində əyani-sabitə problemi. Qeyd etdiyimiz kimi, vəhdəti-vücudda yoxluq aləmin əsli və zatıdır. *Yoxluğun öz varlığı yoxluq* olduğundan bu təlimdə yoxluq da bir mahiyyətdir. Belədə, vəhdəti-vücud təliminin ensklopediyası olan "Fütuhatül-Məkkiyyə"nin ilk cümləsindən başlayaraq, əsərin müxtəlif hissələrində tez-tez rast gəlinən və vəhdəti-vücud fəlsəfəsinə bir qədər yad görünsə də, əslində bu təlimin əsas terminlərindən olan "yoxluğun yoxluğu" ifadəsinin mənası nədir?

Məntiqi olaraq, bu ifadə bütün mümkün mahiyyətləri (hətta, mahiyyət yoxluq olsa belə) inkar etdiyindən, yoxluğun *yoxluğu vəhdətə zidd heçlikdir*!? Heçlik prinsipi (fəlsəfi anlamda) isə, vəhdəti-vücuda (təlimin öz daxili mahiyyətinə görə) tamamən yad bir ifadədir. Bu sistemin şərtləri daxilində yoxluqda belə olması mümkün olmayan bir "mahiyyətdir". Deməli, yoxluğun yoxluğu, birmənalı olaraq *heçlik* də deyil, fərqli bir *varlıqdır*, amma, *mövcudluq* da deyil, mövcudluq və *birbaşa yoxluq* deyilsə, onda o da, bir *mahiyyətdir*. Yoxluğun yoxluğu da mahiyyət, yoxluqda aləm kimi görünən isə aləmin özünə aid deyilsə, onda mütləq olaraq yoxluğun yoxluq mahiyyəti zahir yox, *batindir*. İbn Ərəbi yazır ki, varlıqdan mövcudluq qazanmamış əbədi "yox" olan həqiqətlər ilahi elmdə dəyişməzdirlər (6, s.74). Belədə bu "yox olanlar" *dəyişməz həqiqətlər* olsalar da, ilahi sifətlər-əlamətlər də deyillər. Çünki, ilahi əlamətlər varlıqdan mövcudluq yox, varlıqlarda (təcəlliyə qədərki aləmin yoxluğunu nəzərdə tuturuq) mövcudluq qazanırlar-təcəlli edirlər. Həm də, vəhdəti-vücudun "odur" prinsipinə görə, üluhiyyətin (ilahi ad və sifətlərin bütün toplusu mənasında) "əbədi yox" qalması da mümkünsüzdür. Çünki, təcəlli Tanrının surətini mütləq şəkildə *yoxluqda var* etməlidir.

Deməli, vəhdəti-vücudun var (məntiqi olaraq vacib valıq) və yox (məntiqi olaraq mövcud varlıq) arasında olan bu həqiqətləri *mümkün varlıqlardır*. Vəhdəti-vücud vacib və mümkün bölgülü yox, vacibin, yəni, varlığın vahidliyi prinsipi olsa da, bu təlimdə mümkün də yer almaqdadır. Vəhdət fəlsəfəsində mümkünün bu fərqli halı bir qədər təzadlıdır. Çünki, bu sistemdə mümkünlər varlıq, yoxluq və yoxluğun qazanılmış şərti vəziyyəti olan mövcudluqlar arasındadır. İbn Ərəbi yazır ki, mümkün özlüyündə yoxluqdur (7, s.105). Onun başlıca xüsusiyyəti müəyyən bir məqam qəbul etməkdir (8, s.292). Deməli, məşşailiyin (peripatetizm) mümkünü olmayan bu mümkün, vəhdəti-vücudun mövcudundan da fərqli olmaqla "üçüncü şeydir". Yəni, məşşailərin mümkünü maddi, vəhdəti-vücudçuların "maddi" olanısa, mövcudluqlardır-yoxluğa geyindirilmiş varlıq donlarıdır. Belədə, mümkünlər məhz bu donların nümunələridir. Tanrı adlı

rəssamın yoxluğun libasını hazırlayarkən cızdığı mümkün şəkilləridir. Deməli, vəhdəti-vücudda yoxluğun yoxluğu və ya mümkünlər ilahi aləmin əbədi dəyişməz həqiqətləri və ya *ideyalardırlar*. İlahinin biliyində yoxluq (mövcudluq qazanacaq kəsrəti nəzərdə tuturuq) üçün əvvəlcədən hazırlanmış ideal formalardır. Aləmin təcəllidə geyəcəyi varlıq qiyafəsinin, mövcudluq formasında görünən, əslində isə, bu formaya biçim verən görünməz həqiqətlərdirlər.

Vəhdəti-vücudun ilahi bilikdə əbədi olan, yaradılmamış qabiliyyət və mahiyyətlər kimi nəzərdən keçirdiyi bu həqiqətlər əyani-sabitələrdirlər.[12] Varlıqda mövcudun ideyası mümkün qismində mövcud olduğundan, əvvəldə də qeyd etdiyimiz kimi, maddi aləmin kəsrət formaları aləmin özündən deyil. Çünki, maddi formaların haşiyələri-qəlibləri də yoxluqdan deyil. Deməli, vəhdəti-vücud fəlsəfəsinin tələblərinə görə, təcəlli ilk öncə əyani-sabitələrə, doğulacaq mövcudların ideyalarına sirayət edir ki, bununla da ideyaların aləmdəki formaları aşkara çıxmış, onlara varlıq donu biçilmiş olur. Kəsrət həm görüntü, həm də göz üçün maddi formaları bu yolla qazanır. Belədə aləm nədən ibarətdir sualına vəhdəti-vücudun başqa bir cavabı: "aləm Haqqın varlıqların sabit həqiqətlərinə (əyani-sabitələr) təcəllisindən ibarətdir" (6, s.81) olmalıdır. Yəni, aləm ilahinin biliyində əbədi sabit halda olan həqiqətlərin, sübut halına keçərək yoxluqda görüntülər şəklində əks olunmasıdır. Belədə, üluhiyyət Tanrının zatı ilə əyani-sabitələr arasında, əyani-sabitələr isə aləm və yoxluq arasında bərzəxdirlər. Eləcə də, əyani-sabitələr də əbədi olduqları üçün onlar da varlıqlardırlar. Vahid varlığın surəti ilə gerçəkləşən, mövcudların sonsuz varlıq qəlibləridirlər. Vəhdəti-vücud varlıq və varlığın mərtəbələri haqqında da təlimdir. D.Kayseri də "Müqəddimələr" adlı əsərində vurğulayır ki, əyani-sabitələr isim və sifətlərin görüntüləridir (13, s.115). Görüntülərdə doğan mövcudlara gəldikdə isə, əyani-sabitələr Ə.Ə.Konukun da hesab etdiyi kimi əşyanın gerçəyidir (10, s.88). Mövcudun gerçəyi olduqlarından əyani-sabitələr həm də mahiyyətlərdir, sabit mahiyyətlər kimi cızılacaq formaların-mövcudların məzmunlarıdırlar. Belədə, vəhdəti-vücudun vahid mahiyyəti (Tanrı) ilə sonsuz mahiyyətlər olan əyani-sabitələr də vəhdətdədirlər. Deməli, əyani-sabitələr həm də *vahid mahiyyətli sonsuz mahiyyətlərdirlər*. Çünki, yoxluğa bu donları biçən ustanın-Tanrının əməyi donların mahiyyətlərində də qalmaqdadır. *Əyani-sabitələr nöqtəsinə çatan vəhdəti-vücud sırf sufi mistikası yox, nizamlı fəlsəfədir*.

Digər tərəfdənsə, vəhdəti-vücud təlimində mövcudların birbaşa mahiyyətləri olmaqla əyani-sabitələr hər şeyi öz biçimlərinə uyğulaşdıraraq aləmdəki nizamın da əsasıdırlar. Sabit ideyalar kimi hər şeyi öz qəlibinə, öz axarına yönəldən sabit varlıqlardırlar. Bu cəhətdən İbn Ərəbi yazır ki, hər şey əyani-sabitələrin sabitlik xüsusiyyətləri ilə zahirdə varlıq qazanır (6, s.230). Hər şey sübut kimi mövcudluq

[12] Sabit arxetiplər və ya məxluqların Tanrının bilgisindəki surətləri, əbədi həqiqətləri.

qazandığından da, heç bir şey öz həqiqətinindən çıxa və ya yolunu dəyişə bilməz (6, s.139). Beledə, mümkün (əyani-sabitələr) mövcudlara (kəsrətə) forma vermək ilə, ümumilikdə aləmi də Tanrının nizamına kökləyir. Əyani-sabitələr ideyalar kimi aləmin ideal formalarını (kəsrəti) üzə çıxararaq onlarda da gizlənir, aləmi məlum edib özləri məchul qalırlar. Məchul və mövcudun nizamlı vəhdətidə isə, həqiqət görünüb məlum olur, göz həqiqətləri müşahidə edir. Deməli, vəhdəti-vücudda əyani-sabitələr yoxluğun yoxluğu və ya yoxluğa forma verən məchullar, ideyalar qismində mövcudun mövcudu və ya mövcudun mövcudluq əsaslarıdırlar. Bu cəhətdən, Böyük Şeyxin ən yaxın tələbəsi olan S.Konəvi də hesab edir ki, məchul mövcud deməkdir, çünki, varlığı olmayan şey məchul ola bilməz (14, s.95). *Vəhdəti-vücud mütləqin ilahi əlamətlərinin məchullardan keçərək mədumlarda mövcud kimi görünməsi haqqında təlimdir. Mərhələli və mərtəbəli fəlsəfi sistem olan vəhdəti-vücudda əyani-sabitələr aləm adlı nisbinin gerçəklik nizamıdır.*

Qeyd etmək lazımdır ki, bir-çox tədqiqatçılar (əsasən Qərb), vəhdəti-vücuddakı bu məsələnin Antik dövr fəlsəfəsi ilə sıx şəkildə səsləşməsi məqamına toxunaraq, sufizmin vəhdət təlimindəki əyani-sabitələr-ideyalar problemində Platonun (e.ə. 427-347) izinin olduğunu vurğulayırlar. Hətta, bəzi tədqiqatçılar öz əsərlərində İbn Ərəbini İbn Əflatun (Platonun oğlu) da adlandırırlar. Belə sufizm və eləcə də vəhdəti-vücud tədqiqatçılarına misal olaraq A.Korben (4, s.21), T.Mayer (16, s.276), İ.Ceffrey-Strit (Isobel Jeffery-Street) (12, s.123) və P.Koatesi (Peter Coates) (3, s.6) göstərmək olar. Fikrimizcə, vəhdəti-vücudun Antik dövr fəlsəfəsi ilə danılmaz bağlılığı və sıx əlaqəsi olsa da, onun müsəlman Şərqinə xas fərqli özülü eyniyyəti də istisna edir. Əflatunun ideyalar problemi vəhdəti-vücudun dərin sularında həll olaraq qarışmış vəziyyətdə özünü biruzə verir. Təcəlli edir. Bu cəhəti nəzərə alan Ə.Əfifi də qeyd edir ki, İbn Ərəbidə əyani-sabitələr Platonun ideyalar nəzəriyyəsinə bənzəsə də, onunla tamami ilə eyniyyət də təşkil etmir (2, s.68). Belə ki, fikrimizcə Platonda eydoslar (ideyalar) birbaşa ideyalar olsalar da, vəhdəti-vücudun ideyaları "ideyaların da ideyalarıdır". Yəni, vəhdəti-vücudda surət (Tanrı) aləmi surətlər (ilahi isimlər və sifətlər) ilə surətlərdən (əyani-sabitələr) varlıqdır.

Vəhdəti-vücudda yaradılış problemi. Əyani-sabitələrin bu təkrarsız halı ilə vəhdəti-vücudun yaradılış problemi də fərqli forma almış olur. Belə ki, vəhdəti-vücudda "yoxluqdan yartma" (əyani-sabitələr ilə) mümkün olsa da, "yoxdan yaratma" (kreatsionizm) prinsipi birmənalı olaraq mümkünsüzdür. Çünki, *vəhdəti-vücud yaradılış prinsipinə zidd olan vahidlik təlimidir. Vəhdəti-vücud zatı yoxluq olan aləmin zatı varlıq olan Tanrı tərəfindən yaradılmasını qəbul etməyən təlimdir.* Eləcə də, yaradılış (fəlsəfənin izah etdiyi formada) mütləq ikiliyi də qaçılmaz edir ki, bu da vəhdəti-vücudda ziddir. Bu mənada əkbərilik[13] təliminin

[13] İbn Ərəbinin adı (Şeyx əl-Əkbər, yəni, ən böyük şeyx) ilə bağlı sufi təriqətidir.

ən tanınmış nümayəndələrindən olan Ə.Nəblusi də yazır ki, əgər, Allah varlığı (*aləm nəzərdə tutulur-Z.R.*) yaratmış olsaydı sabit, özünə bənzər bir ilahi yaradardı (17, s.41). Belədə isə, vahid qaçılmaz olaraq ikiləşərdi. Vahidin ikiləşməsi ilə vəhdəti-vücudun aqibəti də heçə və yoxa enərdi. Deməli, vəhdəti-vücud sistemində fəlsəfənin əsas problemlərindən olan yaradılış da elə təcəllidir. Bu təlimdə yaradılış görüntüdür, görüntülərdə gerçəkləşən təcəllidir. Sufizmin tanınmış Qərb tədqiqatçılarından olan Anri Korbenə (1903-1978) görə, də İbn Ərəbinin teofaniya (*Tanrının təzahürü-Z.R.*) prinsipi olan təcəlli problemi qətiyyən heçdən yaratma da deyil (4, s.114). Deməli, bu şərtlər daxilində *vəhdəti-vücud büsbütün təcəlli haqqında elmdir*. Beləliklə, təcəlli əsasındakı yaradılış xassə və xüsusiyyətlərin əmələ gəlməsi, törəyərək maddi aləmə çökməsi, heçdən doğulması yox, sadəcə görüntülərdə görünməsidir. Deməli, vəhdəti-vücudda yaradılış həqiqətin hər an fərqli görüntülərdə təzahür və təcəlli etməsi və etdikcə də aləmdə sonsuz şəkildə əks olunmasıdır. Bu sistemdə törəyən və itən təzahürlərdir ki, onlar da şərti və nisbidir, gözdə gerçək olsalar da, əslində xəyalidir. Deməli, vəhdəti-vücudda vücud mövcudun yaradıcısı yox ona həqiqətin (əyani-sabitələr və ya mövcudluq formaları olan ideyalar) ötürücüsüdür. Mövcud isə, vücudun həqiqətinin görüntülərdə daşıyıcısıdır. Bu cəhəti nəzərə alan İ.R.Nəsirov da hesab edir ki, İbn Ərəbidə vücud ilə mövcud arası əlaqə yaradan və yaradılan əlaqəsi deyil (18, s.31-32). Yəni, vəhdəti-vücudda yaradan və yaradılan əlaqəsi ideyaların aləmə köçürülməsi, yoxluqda formaların görünməsi kimi mövcuddur. Buna görə də, *vəhdəti-vücud gerçəkliklər yox, görüntülər haqqında təlimdir*.

Yaradılış Tanrının icadıdır. Yoxdan yaradılışı inkar edən İbn Ərəbi də "Fütuhatül-Məkkiyyə"də yazır ki, aləmdə ixtira təzli yaratma mümkün deyil (7, s.244). Yəni, vəhdəti-vücudda aləm Tanrının ixtira etdiyi (heçdən, yoxdan var etdiyi) yoxluq deyil. Aləm Tanrının əyani-sabitələr ilə icad[14] edilən əksidir. Vəhdəti-vücudda Tanrı aləmi heçdən yaradan, yoxdan ixtira edən yox, varlıqlara, yəni, əyani-sabitələrə mövcudluq qazanaraq, yoxluqda icad olmaları üçün "kün" (ol) əmrini verən vahiddir. Vəhdəti-vücudda təkvin[15] əyani-sabitələrə yuxarıdan verilən göstərişdir. Yoxluqdakı formalara varlıq donu geydirərək onları icad etmə, Tanrı adlı böyük usta və mücidin[16] əbədi yaradıcı işinin məhsuludur. Bu böyük əməyin özü də əbədi prosesdir. Bu prosesdə "ustanın" (Tanrı) düşüncəsindəki icad olunacaq formaların sayı-hesabı da yoxdur. Proses əbədi, formalar sonsuz, icad olunan əsərlər saysız olduğundan, "ustanın" öz gərgin əməyinə son verməsi, əsərlərini birdəfəlik ixtira edib gözəlliklər bəxş edən yaradıcı əməkdən

[14] Vücuda gətirilmə, mövcudluq vermə mənasında.
[15] Vücuda gətirmə, var etmə, yaratma.
[16] İcad edən, vücuda gətirən, var edən.

uzaqlaşması qeyri-mümkündür. Digər tərəfdən isə, bu formalar ilk öncə "ustanın" düşüncəsinin daha sonra isə, əsərlər qismində əməyinin məhsullarıdır. Əmək məhsulu kimi onların ömrü qısa olsa da, düşüncədə bu formalar əbədidirlər. Bu mənada İbn Ərəbi yazır ki, Tanrı əşyanı yoxluqdan və yoxluğun yoxluğundan yaratmışdır (7, s.15). Çünki, Tanrı aləmi yoxluq halında bilmiş və bilgisindəki surətə görə də var etmişdir (7, s.244). *Maddinin maddiliyini şərti sayan vəhdəti-vücud aləmin maddi yaradılışını da inkar edən təlimdir. Vəhdəti-vücudun laməkan olan məkanında yaradılış üçün məkan yoxdur.*

Qeyd etmək lazımdır ki, vəhdəti-vücudda həqiqətlərin (ideyalar) aləmdəki icadı prinsipi *yaradılışı istisna etməklə, yaradanı da müəyyən mənada istisna edir*. Belə ki, vəhdəti-vücud fəlsəfəsindən çıxış etdikdə sırf məntiqi olaraq yaradanın yaradılışı müəyyən bir həddi nəzərdə tutsa da, mövcudların biçimləri biçilərək qurtarsa da, ixtiralar ixtira olunaraq birdəfəlik bitsə də, vahidin aləmi yaratmadan yoxluqda əbədi və hər an yenilənən təcəllisi ilə icadı, heç bir hədd və ya hüdudla ifadə də oluna bilmir. Belədə biçiləcək biçimlərdə (kəsrətdə) də son görünmür. Vəhdəti-vücudda "yaradıcı" məhfumu belə, bu təlimin fərqli yaradıcısını izah etmək üçün çox kiçik ifadədir. Bu cəhətdən Ə.Əfifi də haqlı olaraq yazır ki, İbn Ərəbinin sistemində nə yartma, nə yaradılan və nə də ki yaradıcı vardır (1, s.441-442). Yəni, bunların əvəzinə vəhdəti-vücudda vahid cilvəgər[17] və onun sonsuz cilvələri[18] vardır. Bu fəlsəfi təlimdə artıq icad olunanlar (aləmin bütün kəsrətini nəzərdə tuturuq), vahidin hələ icad olunacaq cilvələri ilə müqayisədə "barmaqla sayılacaq qədər" məhdudur. Bu cəhətdən, vəhdəti-vücudda Xaliq ilə məxluq arası əlaqələrin izahında ariflərin sevən və sevilən analogiyasının da xüsusi yeri vardır. Bu mistik fəlsəfi təlimdə Tanrı sevilən, aləm isə sevən kimi təqdim olunur. Vəhdət sevilən və sevən ikilisi üzərində sevgi kimi vəhdətləşir. Belə ki, yoxluq sevilərək aləm olmaq üçün daima sevgi xəyalındadır. Onun əbədi qayəsi Tanrıya olan əbədi sevgidir. Bu sevgidə sevən və sevilən hər ikisi vəhdət nöqtəsinə can atdıqlarından, vəhdəti-vücuda görə, aləmin yoxluqdan varlığa doğru hərəkəti həm var edənin istəyinə, həm də aləmin sevgisinə bağlıdır (6, s.224). Belədə, vəhdəti-vücudda aləmin yoxluqdan varlığa keçirilməsi Tanrının mütləq iradəsi yox, onun bilinmə istəyi və bilinərək sevilməsindən aslıdır. Vəhdəti-vücud təlimində hökmüran Tanrı azad iradəsinin azad seçimləri ilə aləmi yox etmək təhdidi altında qorxuda saxlayan varlıq yox, ona sevgi bəxş edən və bəxş etdikcə özü də sevilən varlıqdır. *Vəhdəti-vücud Tanrı və aləm arası əlaqəni möhtaclıq ilə əvəz edən sevgi mərkəzli mistik fəlsəfi təlimdir*. Belədə, aləm eşqdən südur etmişdir (9, s.29). Həm də aləm hər nəfəsində də Tanrıya möhtacdır

[17] Vəhdəti-vücudda bu anlayış təcəlli edən, görünən, zahir olan mənasında da işlədilir.

[18] Naz, qəmzə, işvə, zəriflik, gözəllik, lətafət mənalarını verən bu anlayış vəhdəti-vücudda sonsuz təcəlliləri də nəzərdə tutur.

(8, s.90). Yəni, aləm öz zülməti olan həsrətinə ancaq əbədi sevgi ilə qalib gəlir. Həsrət itərək aləmin çöhrəsində sevgi və nur doğulur. Haqqa üz tutan aləm təcəlli adlanan sevgi lütfünü öz aynasında əks etdirdikdə, röyadan ayılaraq xəyaldan gerçəyə dönür, məhz bu formada "yaradılır"-icad olunur. S.Taci-Fəruhi doğru olaraq qeyd edir ki, İbn Ərəbinin təcəllidəki yaradılışı sevən ilə sevilənin kosmik dramıdır (21, s.122). Bu cəhəti ilə, vəhdəti-vücud həm də sevgi dinidir. *Vəhdəti-vücud sevən və sevilənin sevgi və həsrəti üzərində qurulan vəhdət fəlsəfəsidir*.

Kəsrətin gerçək halı kimi istedad. Vəhdəti-vücudda yaradanın bilvasitə yaradıcılığı, yaradılanların isə bilavasitə nisbiliyi ilə, bu sistem daxilində kəsrət özünə qəti yer tapa bilməsə də, əyani-sabitələr nöqtəsindən başlayaraq bu qeyri-sabit problemin də məcrası bir qədər sabitliyə istiqamət götürür. İbn Ərəbi "Füsusül-Hikəm"də yazır ki, təcəlli təcəlligahların istedadına görə dəyişir (6, s.201). Yəni, vəhdəti-vücud təliminin bu "yeni" şərtinə görə kəstərin səbəbi yoxluğun öz fərqli istedadlarındadır. Digər tərəfdən isə, vəhdəti-vücuda görə, öz təbiəti etibarı ilə passiv olan aləmin sonsuz kəsrət formaları onun özündən də deyil. Bu formalar aləmdə mövcudlar kimi görünsələr də, əslində onlar əyani-sabitələr ilə cızılan şərti xətlərdirlər. Belədə, vəhdəti-vücudda bütün formaları (hətta maddi) ancaq qazanaraq gerçəkləşən, özlüyündə isə formasız olan aləmin hansısa müstəqil istedad və ya qabilliyyətlərə malik olması da bir qədər paradoksal səslənir. Vəhdəti-vücudda *Tanrıdan kənar olanın* ikili halı (aləmin yoxluq və nisbi varlıq hallarını nəzərdə tuturuq) ilə istedad və qabiliyyətlər də özlərinə məntiqi yer tapmış olur. Belə ki, vəhdət fəlsəfəsinə görə, sonsuz istedadlar aləmin yoxluq yox, elə aləm tərəfindədirlər. *Vəhdəti-vücudda nisbi aləmi yoxluq aləmdən fərqləndirən ən başlıca cəhət ondakı sonsuz qabiliyyətlərdir. Vəhdəti-vücudda nisbi kəsrətin nisbətən mütləq halı bu nisbilikdəki fəqli bacarıqlardır. Vəhdəti-vücudda külli-kəsrətin istedad, qabiliyyət və bacarıqlarının məskəni kölgədədir*. Belədə, kölgədə olan təcəlligahlar varlığın varlıq əmanətlərini öz mövcudluqlarında qorumaq (zülmətdən də qorunmaq) üçün "mübarizədədir". Deməli, vəhdəti-vücudda məzhərlərin öz əyani-sabitələrinə mümkün qədər uyğun gəlməyə çalışmaları, təcəllini qoruma bacarıqları və ya Tanrıya olan sevgiləri birbaşa onların öz istedadından aslıdır. *Vəhdəti-vücudda istedad da birbaşa sevgidir*. Belədə şəhadət aləmindəki mövcudluqlar çoxluğu və ya kəsrətin rəngarəngliyinin əsas səbəbi də elə təcəlligahların bu sonsuz qabiliyyətlərində və ya varlığa olan fərqli sevgilərindədir. İbn Ərəbi yazır ki, təcəlli günəş işığı kimi hər varlığa (*aləmdəki sonlular nəzərdə tutulur-Z.R.*) eyni olaraq ötürülsə də, varlıqlar onu fərqli qəbul edərlər (8, s.370). Yəni, məzhərlərin bu işığı qəbul etməsi, onların istəkləri ilə düz mütənasibdir. Vəhdəti-vücudda istedad sevgi möhtaclığının dərəcəsidir. Deməli, vəhdət təcəlli edənin bilinmək istəyinə bağlı olduğu qədər, həm də, zülmətdən aşkara çıxan məzhərin də varlığı əks etdirmə hünərlərindən aslıdır. Belədə, vəhdəti-vücud Ə.Dəmirlinin ifadəsi ilə, varlığın birliyi qabiliyyətlərin çoxluğu fikrinə əsaslanan təlimdir (6, s.289).

Deməli, vəhdəti-vücudda kəsrət ilahinin sonsuz əlamətlərdə (ilahi adlar) təcəllisindən aslı olduğu qədər, həm də bu lütfün həsrətində olan aləmdən də eyni dərəcədə aslıdır. Belədə vəhdəti-vücudun: "görünən təkdir, görüntülər fərqlidir" çağırışı bu məsələ əsasıda bir daha, amma, bu dəfə fərqli formada təsdiqlənir. Bu məsələni sufilərin məşhur cam misalı ilə izah edən İbn Ərəbi yazır ki, günəş işığı yaşıl bir cama təmas etdikdə camın cisminə uyğun yaşıl görünər (8, s.338). Çünki, işığın öz rəngi olmadığından o, camın rəngi ilə rənglənər (6, s.108). İbn Ərəbinin "işığın rəngi elə camın rəngidir" ifadəsi cahil qulaqlar üçün Həllac Mənsurun (858-922) məşhur "ənəlhəqq" çağırışı qədər "təhlükəli"dir. Amma, İbn Ərəbinin izah üsulları qınaqların qurbanı olan Həllacın aqibətini yaşamayacaq dərəcədə dərin və əsaslıdır. Şeyxə görə, bu cam aləmdir, işıq Haqqdır, rəng isə, görüntüdür. Görünən ancaq rəngdir. Camın yaşıl rəngə boyaması isə, camın öz istedadıdır. Rəng cisimdədir. İşıqda deyil. İşıq bu rəngi cismə görə alır. Cisimsiz isə, işıq əbədi olaraq mövcud olsa da, rəngə malik deyil. "Fütuhatül-Məkkiyyə"nin digər bir yerdə su analogiyasından istifadə edərək məsələyə bir qədər də fərqli yanaşan İbn Ərəbiyə görə, su girdiyi qabın rəngini alar (8, s.364). Yəni, girəcəyi qabın cismindən aslı olmadan suyun zatı şəffafdır, bilinməzdir. Suyu boyayan rəng elə suyun öz həqiqəti demək deyil. Onun həqiqəti dəyişmədən əbədi şəffafdır. Bu şəffaflıqdan suyun öz cismi görünməzdir. Şəffaflığı pozan isə, qabın rəngi-kəsrət aləmində olan mövcudların fərqli bulanlıqları, amma, yenə də şərti xüsusiyyətləri və ya istedadlarıdır. *Vəhdəti-vücudda istedad kəsrətin gerçək halıdır.*

Vəhdəti-vücudda xəlqül-cədid problemi. Sufilərin vəhdət fəlsəfəsində Tanrı hər ilahi nəfəsdə sonsuz əsmalarla əyani-sabitələrdən süzülərək məzhərlərdə görünməklə, məzhərləri də bu "görüntü mübarizəsində" fərqli istedadlar ortaya qoymağa məcbur edir. Vahidin təqdiri ilə aləmin boş kuzəsini varlıq şərbəti ilə dolduran təcəlli əbədi proses olmaqla, məzhərləri də fasiləsiz fəalyyətə qoşur, sonsuz imkanları ilə onlarda sonsuz görüntülər yaradır. Əgər, vəhdəti-vücud təlimdə təcəlli sonlu yaradılış prosesi olarsa, onda vahid öz vahidliyini yaradılışın məhdudluğu daxilində itirər, varlıq öz təcəllisində aləmə bir kərə can üfləyib əbədi olaraq kənara çəkilər. Deməli, vəhdəti-vücudun yaradılışı olan təcəlli hər an yenilənərək təkrarlanmayan da bir prosesdir. İbn Ərəbi yazır ki, təcəllidə təkrar olmadığından, yaratma hər nəfəsdə yenilənir (6, s.132-133). Vəhdəti-vücudda yaradılışın hər an yenilənməsi və bu yenilənmə ilə aləmin də yenidən yaradılışı xəlqül-cədid[19] adlanır. Xəlqül-cədid vəhdəti-vücud təlimində təkrarın olmaması prinsipidir. Dialektik fəlsəfi mahiyyətə malik xəlqül-cədid yenilənənərək davamlı baş verən bir prosesdir (Amma, nəzərə almaq lazımdır ki, bu dialektika bir tərəflidir. İştirakçı təkdir. Zidd tərəflər də yoxdur). Beləliklə, vəhdəti-vücudda yaradılışın da hər an *yenilənərək təkrarlanması* (bu məntiq ilə təkrarlanmayan ilə

[19] Yenidən yaratma, xilqətin davamlı təzələnməsi mənasını verir.

təkrarlanan da eynidir), Tanrının nəzərinin hər ilahi nəfəsdə aləmin üzərində olduğunu, bir an belə onu nəzarətdən kənar qoymadığını sübut edir. Tanrı mövcuddan heç bir zaman kənar qalmadığından, vəhdəti-vücud vücud ilə mövcud arası təkrarlanan, amma, təkrarlandıqda da təkrarlanmayan əlaqələrin əsasında qurulan kəsilməməzlik qanunudur. Ə.Əfifi də hesab edir ki, xəlqül-cədid varlığın da qanunudur (1, s.253). Varlığın qanunu kimi vəhdətin də əsası olan xəlqül-cədid, həm də, daimi inkişafı nəzərdə tutan bir yenilənmədir, təzələnmədir. Tanrının aləmi daimi olaraq yaratması kəsrətin də kəsrətlik şərtidir (bu yenilənmələrdə sonsuz istedadların doğulmasını nəzərdə tuturuq). Vəhdəti-vücudda kəsrət xəlqül-cədidin oğludur. Bu təlimdə kəsrət məbdə (başlanğıc) və məad (son) arasındadır. Vəhdəti-vücudun məbdə və məadı da təcəllidir. Vəhdəti-vücudda başlanğıc və son kəsrətdəki təkrarolunmaz dəyişkənliyin, hər an baş verən yeniliyin əsasıdır. Bu mənada İbn Ərəbi də yazır ki, hər təcəlli yeni bir yaratma gətirməklə, köhnəni də götürür (6, s.134). *Kəsrətin sonsuz fərqli istedadları və xilqətin hər an təzələnməsi mərhələsinə çatan vəhdəti-vücud həm də dünyavi elmdir.*

Nəticə. Beləliklə qarşıya qoyulan başlıca problem və bilavasitə bu problem ilə sıx şəkildə bağlı olan digər mühüm məsələlər ətrafında aparılan tədqiqatın yekun nəticələrinə əsaslansaq, tam əminliklə söyləyə bilərik ki, vəhdəti-vücud təliminin əsasında duran ən başlıca fəlsəfi problem məhz təcəlli problemidir. Ümumilikdə vəhdəti-vücud fəlsəfəsinin əsas kresosunu təşkil etdiyindən, təcəlli problemi həm də, vəhdəti-vücud təlimi daxilindəki özünəməxsus ardıcıl məntiqdir. Çünki, vəhdəti-vücuddakı hər bir sual bu fəlsəfi problem və onunla əlaqəli, artıq məqalədə də təhlil olunmuş digər fəlsəfi məsələlər ilə birgə əsaslandırıldıqda öz adekvat həllini tapır. Bundandır ki, fərqli fəlsəfi məsələlərə məhz təcəlli probleminin məntiqi ilə yanaşdıqda, vəhdəti-vücuddakı çoxsaylı qaranlıq nöqtələr işıqlanır, irrasional məqamlar dərk olunur, dolaşıq mistik düyünlər əql ilə də açılır, ilk baxışda gizli görünən bütün mənalar tam olaraq üzə çıxıb aydınlaşır. Əks halda, təcəlli probleminin fəlsəfi kontekstindən-məntiqindən kənarda vəhdəti-vücudun vücudiyyə və ya panteizm kimi qiymətləndirilməsi qaçılmaz olduğu kimi, ümumilikdə təlimin özünün də nizamlı fəlsəfə yox, dağınıq mistik təlim olması probleminin ortaya çıxması qaçılmaz olur.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Afifi E.A. Fusüsu'l Hikem Okumaları İçin Anahtar (et-Ta'likat ala Fususi'l-Hikem) / Çevirmen E.Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, 512 s.
2. Afifi E.A. Muhyiddin İbnü'l-Arabi'de Tasavvuf Felsefesi. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999, 253 s.
3. Coates P. Ibn Arabi and Modern Thought. The History of Taking Metaphysics Seriously. Oxford: Anqa Publishing, 2002, 203 p.
4. Corbin H. Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi. Princeton: University Press, 1997, 406 p.
5. Faruqi B.A. The Mujaddid's Conception Of Tawhid. Lahore: Ripon Printing Press, 1940, 192 p.
6. İbn Arabi M. Fususu'l-Hikem / Çeviri ve şerh E.Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013, 536 s.
7. İbn Arabi M. Fütuhat-ı Mekkiyye Cilt I / Çevirmen E.Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, 487 s.
8. İbn Arabi M. Fütuhat-ı Mekkiyye Cilt II / Çevirmen E.Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014, 472 s.
9. İbn Arabi M. İlahi Aşk / Çevirmen Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013, 196 s.
10. İbn Arabi M. Tedbirat-ı İlahiyye / Tercüme ve şerhi. A.A.Konuk. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, 574 s.
11. Ibn Khaldun. The Muqaddimah: An Introduction to History. Princeton: University Press, 1967, 1547 p.
12. Jeffery-Street I. Ibn Arabi and the Contemporary West Beshara and the Ibn Arabi Society. Oakville: Equinox Publishing Ltd, 2012, 286 p.
13. Kayseri D. Vahdet-i Vücud Felsefesi / Çevirmen M.Bayrakdar. İstanbul: M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, 357 s.
14. Konevi S. Vahdet-i Vücud ve Esasları (en-Nusus fi Tahkiki Tavri'l-Mahsus) / Çevirmen E.Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012, 111 s.
15. Köprülü F. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976, 415 s.
16. Mayer T. Theology and Sufism // The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology. Cambridge: University Press, 2008, pp. 258-287.
17. Nablusi A. Gerçek Varlık: Vahdet-i Vücud'un Müdafaası / Çeviren E.Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, 360 s.
18. Насыров И.Р. Ибн Араби: Избранное, Т.1, Москва: Языки славянской культуры: ООО "Садра", 2013, 216 с.
19. Okudan R. Gelenbevi ve Vahdet-i Vücud. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2006, 205 s.

20. Shakir A.A. Shah Waliullah on Wahdat al-wujud and Wahdat al-shuhud // Mysticism in East and West: The Concept of the Unity of Being. Lahore: Multimedia Affairs, 2013, pp. 218-234.
21. Taji-Farouki S. Beshara and Ibn Arabi A Movement of Sufi Spirituality in the Modern World. Oxford: Anqa Publishing, 2007, 480 p.
22. Vahdet-i Vücud ve Tevhid Hakkında 7 Eskimez Risale. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2006, 288 s.
23. Yeşil M.S. Vahdet-i Vücud ve Mevcud. İstanbul: Revak Kitabevi, 2013, 102 s.

XÜLASƏ

TƏCƏLLİ SUFİZMİN VƏHDƏTİ-VÜCUD TƏLİMİNDƏ ƏSAS FƏLSƏFİ PROBLEM KİMİ

Zaur Rəşidov

Məqalədə sufizmin vəhdəti-vücud təlimindəki əsas problemlərdən biri olan təcəlli problemi təhlil olunur. Ümumiyyətlə, vəhdəti-vücud təliminin məğzini anlamaqda təcəlli probleminin fəlsəfi şərhi olduqca mühümdür. Təcəlli problemi bir növ bütövlükdə vəhdəti-vücudun fəlsəfi mahiyyətini də açan əsas açardır. Ənənəvi qəbul olunmuş panteizmdə olduğu kimi substansional və kopulyativ vəhdətdən tamamən uzaq olan vəhdəti-vücudda, proses kimi nəzərdən keçirilən vəhdət təcəllilərdədir. Məhz, bu sonuncu məqamın nəzərdən qaçırılması uzun zaman vəhdəti-vücudun panteizm kimi qələmə verilməsinə səbəb olmuşdur. Beləliklə, vəhdəti-vücud təlimi panteizm fəlsəfəsi kimi təqdim edilmişdir. Doğrudur, vəhdəti-vücudun təcəllilərdə baş verən vəhdəti formaca müəyyən qədər panteizmə bənzəyir. Amma, bu vəhdət vəhdəti-vücud fəlsəfəsinin öz konteksti daxilində başa düşüldükdə, mahiyyətcə Qərb fəlsəfəsinə xas panteizmdəki vəhdətdən tamamən fərqlənir. Bu gizli fərqliliyi anlamaqda da, təcəlli probleminin fəlsəfi cəhətdən tədqiqinin əhəmiyyəti çox önəmlidir.

SUMMARY

TAJALLİ (MANIFESTATION) AS A MAIN PHILOSOPHICAL PROBLEM IN THE SUFI DOCTRINE OF WAHDAT AL-WUJUD (THE UNITY OF BEING)

Zaur Rashidov

This article analyzes the problem of manifestation as one of the main problems in the Sufi teachings of wahdat al-wujud. In general, for understanding the meaning of the doctrine the unity of being the detailed philosophical interpretation of this problem is very important. The problem of manifestation is also a kind of key that reveals the whole philosophical essence of wahdat al-wujud. As is known in traditional and common pantheism unity means a substantial and copulative act. Unlike pantheism wahdat al-wujud differs from such kinds of unity. In the philosophical system the unity of being unity, which is regarded as a process is the manifestation. Those disregard these important and necessary provisions that led to the fact that, for a long time wahdat al-wujud was perceived as pantheism. The teaching of the unity of being as a whole was considered a pantheistic system. It should be noted that in the teachings of wahdat al-wujud unity, as the process performed in manifestations in its form resembles pantheism. But when this unity is understood as a whole in the context of the philosophy of wahdat al-wujud, it essentially differs from the unity that is envisaged in the pantheism of Western philosophy. In order to understand these differences, the philosophical interpretation of the problem of manifestation is of great importance.

РЕЗЮМЕ

ТАДЖАЛЛИ (ПРОЯВЛЕНИЕ) КАК ОСНОВНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА В СУФИЙСКОМ УЧЕНИИ ВАХДАТ АЛЬ-ВУДЖУД (ЕДИНСТВО БЫТИЯ)

Заур Рашидов

В статье анализируется проблема проявления как одна из основных проблем в суфийском учении вахдат аль-вуджуд. В целом, для понимания смысла учения единства бытия, очень важна подробная философская интерпретация этой проблемы. Проблема проявления также является своего рода ключом, который открывает всю философскую сущность вахдат аль-вуджуд. Как известно, в традиционном и общепринятом пантеизме под единством

подразумевается субстанциональный и копулятивный акт. В отличие от пантеизма, вахдат аль-вуджуд отличается от таких родов единства. В философской системе единство бытия единство, которое рассматривается как процесс, есть проявление. Именно неучитывание этого важного и необходимого положения привело к тому что, вахдат аль-вуджуд долгое время воспринимался как пантеизм. Учение единство бытия в целом считался пантеистической системой. Нужно отметить, что в учении вахдат аль-вуджуд, единство, как процесс, совершаемый в проявлениях, по своей форме напоминает пантеизм. Но когда это единство понимается в целом в контексте философии вахдат аль-вуджуд, оно существенно отличается от единства, которое предусматривается в пантеизме западной философии. Для того, чтобы понять эти различия, философская интерпретация проблемы проявления имеет огромное значение.

Çapa tövsiyə etdi: dos. F.Ələkbərli

ŞEYXİLİK METAFİZİKASI VƏ QƏRB TƏDQİQATLARI

Arzu Hacıyeva
AMEA-nın Fəlsəfə İnstitutunun Azərbaycan fəlsəfə tarixi
şöbəsinin müdiri, fəlsəfə üzrə elmlər doktoru
arzuhaciyeva@mail.ru

Açar sözlər: şeyxilik, şeyx Əhməd Əhsai, qərb tədqiqatları, islam, islahat, fəlsəfə, metafizika, mistisizm, təfsir.

Keywords: shaikhism, Shaikh Ahmad Ahsa'i, western studies, Islam, reformation, philosophy, metaphysics, mysticism, interpretation.

Ключевые слова: шейхизм, Шейх Ахсаи, западные штудии, ислам, реформация, философия, метафизика, мистицизм, интерпретация.

XIX əsrin birinci yarısında təməli Şeyx Əhməd Bəhreyni tərəfindən qoyulmuş və əsas mərkəzlərindən birinin Cənubi Azərbaycan olduğu (bax: 1) şeyxilik adlanan dini-metafizik təlimin müsəlman Şərqində, xüsusilə şiəlik ideologiyasının sonrakı inkişafına güclü ideoloji təsiri şəksizdir. Bunun üçün "kərimxaniyə" və yaxud «rükni-rabe'» məzhəbinin, xüsusilə islam köklərindən çox uzaqlaşmış babilik, bəhailik kimi dini-siyasi və fəlsəfi cərəyanların məhz onun bətnindən çıxmasını xatırlamaq kifayətdir. Şeyxilərin Nəsirəddin şahın hakimiyyəti dövründə və sonralar da uzun müddət təqiblərə məruz qalmalarına baxmayaraq, indinin özündə də İran, İraq, Küveyt, Suriya, Pakistan və başqa ölkələrdə bir mərkəzdən idarə olunan icmaları mövcuddur, bir milyondan artıq ardıcılı vardır. İran şiələrinin isə, mənbələrə görə, 3 faizi şeyxi məzhəbinə mənsubdur. Şeyxilərin mərkəzi İraqdır və ona Əli əl-Musəvi başçılıq edir. Əvvəllər ənənəvi olaraq siyasətdən kənar duran şeyxilər 2006-cı ildən başlayaraq ölkənin siyasi həyatında iştirak etməyə başlamışlar, şeyxi siyasi partiyası 2009-cu ildə Bəsrədə keçirilən seçkilərdə səslərin 5 faizini (35 yerdən ikisini) qazanmışdı.

Qeyd etmək lazımdır ki, islam tarixində mühüm rol oynamasına rəğmən, şeyxilik təlimi XX əsrdə, keçmiş sovet və postsovet məkanında elmi araşdırma obyekti kimi, demək olar ki, tamamilə diqqətdən kənarda qalmışdı. İslam mövzusunda dərc olunan tədqiqat əsərlərində bu mövzuya toxunulmamışdır. Məsələn, Y.A. Belyayev "Müsəlman təriqətləri" kitabında İslam daxilində mövcud təriqətlərdən danışarkən babilər, bəhailər haqqında məlumat versə də, onların əsas ideya sələfi kimi şeyxiliyin adını belə çəkməmişdir (2). A.Massenin məşhur «İslam» əsərində də şeyxilik haqqında informasiya ala bilmirik (3). S.M. Prozorovun ümumi

redaksiyası altında çıxan «İslam» kitabında isə islam cərəyanları müstəsna olaraq sufizmin timsalında təqdim edilmişdir (4). Digər tərəfdən, rus dilində nəşr olunan (onlardan bəziləri Azərbaycan dilinə tərcümə edilmişdir) ensiklopedik lüğətlərdə, soraq kitablarında şeyxilik barədə kiçik məlumata belə rast gəlinmir (5,6,7). Görünür, bu səbəbdəndir ki, 2012-ci ildə şeyxiliyin görkəmli nümayəndələrindən olan Seyid Kazım Rəştinin Rusiya Elmlər Akademiyasının Şərq Əlyazmaları İnstitutunda (SPb) saxlanılan əlyazmasının orijinalı əsasında hazırlanıb işıq üzü görən «İmanın əsas ehkamları» adlı əsərinin şərhlərlə rus dilinə tərcüməsi (8) Rusiyada şeyxiliyə aid ilk kitab hesab edilib, «müasir dinşünaslıqda prioritet rus tədqiqatı» kimi səciyyələndirilmişdir.

Şeyxiliyin tarixən yayıldığı Azərbaycana gəldikdə, bu sahədə boşluq daha nəzərəçarpandır, bəzi mənbələrdə verilən tarixi fakt-məlumatlar (məsələn, 1), bir neçə məqalə (9, 10, 11 və b.) istisna olunmaqla o, elmi tədqiqata geniş şəkildə cəlb edilməmişdir.

Şeyxilik və onun tarixi, banisi, nümayəndələri, metafizik konsepsiyaları, mistisizmi, kosmologiyası məsələləri Qərb ədəbiyyatında nisbətən geniş işıqlandırılmışdır. Mövzunu A.L.M.Nikolas (12), Henri Korben (13, 14, 15, 16, 17), Manqol Bayat (18) tədqiq etmiş, ABŞ-da bir neçə fəlsəfə doktorluğu dissertasiyaları müdafiə edilmişdir (19, 20). İngilis iranşünası Denis Martin MakEoin (1949) şeyxiliyə və onun babilik, bəhailiklə əlaqələrinə xeyli əsər ("Bab və onun iddialarına şeyxilərin ilk çağ münasibəti", "Şeyxilikdən babiliyə: şiə islamının xarizmatik yeniləşməsi üzrə tədqiqat", "Şeyxilik və babizm məsələləri" və b.) həsr etmiş (21, 22, 23), şiəlik, o cümlədən şeyxilik və onun banisi haqqında ensiklopediyalar və soraq kitablarında məqalələr dərc etdirmişdir (24, 25, 26, 27, 28, 29, 30). Əsərləri arasında 1979-cu ildə Kembric universitetində müdafiə etdiyi «Şeyxilikdən babiliyə: şiə islamının xarizmatik yeniləşməsi üzrə tədqiqat» adlı namizədlik (PHd) dissertasiyası (22) daha məşhurdur. Alimin düşüncəsinə görə, o vaxtdan bəri şiəliyə marağın xeyli artmasına, onun konfranslar mövzusuna çevrilməsinə baxmayaraq babilər haqqında az da olsa, – elə özü də daxil olmaqla,– yazılıbsa, şeyxilik haqqında tədqiqatlar «bir düym də irəli getməmişdir» (22, 9). Görünür, elə buna görə otuz ildən sonra aktuallığını itirməyən namizədlik (PHd) dissertasiyasını yüngül redaktə ilə təkrar nəşr etdirmişdi. Zənnimcə, MakEoinlə yanaşı, Amerika alimi, Miçiqan universitetinin tarix üzrə professoru, Cənubi Asiya tədqiqatları Mərkəzinin direktoru Con (Xuan) Ricard İ. Koulun (1952) şeyxilik, xüsusilə onun banisi haqqında tədqiqatlarını (31, 32, 33, 34, 35) xüsusi qeyd etmək lazımdır. Yeri gəlmişkən, bu alim Şeyx Əhməd Əhsaini öz rolu və əhəmiyyəti baxımından müasir İranın ən böyük dini və mistik mütəfəkkirlərindən sayır, spekulyativ əsərlərinə görə onu XIX əsrdə müasir Avropa fikrinin təsirinə qədərki dövrdə müsəlman teosofiyasının möhtəşəm yüksəlişinin son təmsilçilərindən biri kimi yüksək qiymətləndirir.

Əslində Avropa ölkələrində və ABŞ-da islam dinini, ondakı cərəyanları və islam bölgəsi ölkələrini, onların tarixini, mədəniyyətini öyrənən mərkəzlərin fəaliyyət göstərməsi, bu işə qrantlar ayrılaraq dünyanın müxtəlif yerlərindən alimlə-

rin cəlb edilməsi Şərq və Qərb, müsəlman və xristian qarşıdurması, «Ərəb baharı» adlanan spesifik hadisələr kontekstində sırf elmi maraqdan əlavə, siyasi məqsədlərdən də xəbər verir. Bununla belə, Qərb tədqiqatçılarının əsərlərinin elmi əhəmiyyətini, islam tarixinin və fəlsəfəsinin, – buraya şeyxilik də daxildir, – obyektiv tədqiqi cəhdlərini, keçmişin müasirlikdə bu və ya digər şəkildə iştirakını dərindən anlamalarını, hətta bir çox hallarda həmin ideyaların təsiri altında olduqlarını, əlbəttə, danmaq doğru olmaz.

Bir qədər şeyxiliyin tarixi barədə. Təriqətin əsasını, artıq qeyd edildiyi kimi, milli mənsubiyyətinə görə ərəb olan Şeyx Əhməd Əhsai (1753-1826) qoymuşdur. O, Şərqi Ərəbistanda Bəhreyn ərazəsində yerləşən əl-Əhsdə anadan olmuş (buna görə, Şeyx Əhməd Əhsai və ya Bəhreyni kimi tanınır), burada, daha sonra İraqda Nəcəf və Kərbəla kimi dini mərkəzlərdə təhsil almış, həyatının son on beş ilini, bəzi mənbələrə görə, iyirmi ilini İranda, əsasən Yəzd və Kirmanşahda yaşamışdır; şiəliyi dövlət dini kimi bərpa etmək, möhkəmləndirmək istəyən Qacar sülaləsinin şah və şahzadələri ona himayədarlıq etmişdilər. Bir çoxları Şeyx Əhmədin yeni dini məktəb yaratmaq iddiası olmadığını düşünürlər. Belə ki, o, daim Əli ibn Əbu Talibin nəslindən olan on iki imama etiqad edən imamilərə və ya isnaəşəriliyə (tərcümədə: düjünçülər və ya onikilər) sədaqətini nümayiş etdirib, özünü başqa şiələrdən ayırmır, sadəcə olaraq, şiə ideologiyasına yeni ruh gətirmək, köhnə məzhəb və əqidələri aradan qaldırıb onu dövrün intellektual ab-havasına uyğunlaşdırmaq məqsədi güddüyünü söyləyirdi. Lakin tədricən bu təlimin şiəlik üçün təhlükəsini anladılar. Fətəli şah dövründə Qəzvində məşhur müctəhidlərdən biri onun təlimini küfr elan etdi. Özünü bəraətə bir risalə həsr etsə də, Şeyx Əhmədin şiə ənənəsinə və metafizikasına gətirdiyi yeniliklər həqiqətən o qədər çox və fərqli idi ki, ölümündən sonra onun şagird və tərəfdarlarına şeyxilər adı verildi və şeyxilik islam, daha dəqiq desək, şiəlik daxilində təriqət statusu qazandı.

Tərəfdarları da az deyildi. Deyilənə görə, Şeyxin ömrünün sonuna doğru İran şiələrinin dörddə biri onun ardınca gedirdi. Mirzə Fətəli Axundzadənin "Kəmalüddövlə məktuları"nda «Təbrizin yarısı indi şeyxi məzhəbdir, külli-əhli-kamal, külli-sahibi-fətanət (*fətanət* zehin, dərrakə, idrak deməkdir – A.H.) tamam şeyxi məzhəbdirlər; ancaq baqqal-çaqqal üsuli məzhəbində baqi qalıbdır» (36, 111) sözləri şeyxiliyin vaxtilə, bir tərəfdən, mükəmməl intellektual təlim hesab edildiyinə, digər tərəfdən, geniş yayıldığına dəlalət edir. Həqiqətən, şeyxiyyə görüşləri bir çox alimlərin nəzərində şiəliyin mütərəqqi tərəfini təmsil edirdi. «Şiəliyinin batini sirlərini öyrənmək üçün Şeyx Əhsainin əsərlərini oxumaq gərəkir» (37) deyən Anri Korben haqlı olaraq onun təliminin özündə, sözün mütərəqqi qərb mənasında olmasa da, metafizik reformasiyanı ehtiva etdiyini vurğulayırdı (15).

Bəs şeyxilərin «metafizik reformasiyası» nədə özünü göstərirdi? Şiəliyə gətirilən yeniliklər hansılardı? Onlar necə əsaslandırılırdı? Hər şeydən əvvəl, yeni fikirlər ənənəyə, yəni şiə rəvayətlərinə, hədislərinə yanaşmada dəyişikliklərdə özünü göstərirdi. Artıq XVII əsrdə şiə fəqihləri üsulilər və əxbarilər adlanan iki cəbhəyə

bölünmüşdülər. Üsulilərə görə, şiə rəvayətlərinin zahiri səhihliyini əsas tutub, onların hamısına tənqidi yanaşmaq lazımdır. Əxbarilər isə əksinə, hədislərin bütün külliyyatının saxlanılmasına tərəfdar olub, onlara münasibətdə nə müctəhidlərin, nə də rəvayətdə isnad verilən şəxslərin nüfuzunu qəbul etmir, hədislərin sırf məzmunundan çıxış edərək, həmin məzmunun hermenevtik üsul və vasitələrin tətbiqi ilə bir çox hallarda fəlsəfi dərinliyə enməyə imkan verən sərbəst təfsirinə rəvac verirdilər. Məhz bu cəhətə görə üsulilərlə əxbarilər arasında orta mövqe tutan şeyxilər hər halda əxbarilərə daha yaxın və meyilli idilər, özləri də ayrı-ayrı müddəalarını əsaslandırarkən Quran ayələrini, hədisləri təfsir edir, onlara yeni mənalar verirdilər. Lakin, digər tərəfdən, onlar sayının çoxluğuna görə həddi-hüdudu görünməyən hədislərə tənqidi yanaşılmasını da tələb edirdilər.

Şeyx Əhsainin islahatçı dünyagörüşünə təsir edən amillərdən biri onun qədim yunan fəlsəfəsinə bələdliyi idi. Bunda, bəzi mənbələrə görə, Bəhreyndə islam filosoflarından biri – İbn Abi-Cumhur-Ehsanın kitabxanasının onun əlinə keçməsinin də rolu olmuşdur. Əhsaidə fəlsəfi doktrinaları islam dininə, şiəliyə calamaq meyli güclüdür. Bu meyil ondan digər sufi mütəfəkkirlərinə də keçmişdi. O, Şərq peripatetiklərinin fəlsəfəsi və məntiqini, sufilik, işraqilik mistik-fəlsəfi təlimlərinin bir çox müddəalarını dərindən mənimsəyib şiəliyə tətbiq etmişdi. Müctəhidlər zümrəsinin olmasına lüzum görməyən Şeyx, bir tərəfdən, şəkk gətirməyi mümkün sayır və bütün şübhələri həqiqətin məntiqi yolla (*rahe-kəşf*) açılması vasitəsilə həll etməyin vacibliyini əsaslandırırdısa, digər tərəfdən, ezoterizm və mistisizm onun doktrinasının atributiv xüsusiyyətlərindəndi. O, peyğəmbər və imamlarla mistik rabitəsindən, məsələn, «Şərhi-ziyarə» kitabında altıncı imam Sadıq və digər imamlarla görüşlərindən, onlardan eşitdiklərindən bəhs edir (1).

Şeyx Əhməd Əhsai İbn Sina, İbn Rüşd, Qütbəddin Şirazi, Səfəvi dövrü İsfahan məktəbinin Molla Sədra Şirazi, Mir Daməd və Molla Mühsin Feyz Kaşani kimi Şərq mütəfəkkirlərinin əsas fəlsəfi traktatlarına yazdığı şərhlər vasitəsilə sanki onlarla dialoqa girir, bu zaman həm onların təlimlərini bir daha yada salaraq dirçəltməyə kömək edirdi, həm də özü də həmin irsdən bəhrələnir, fəlsəfi tərif, anlayış, istilahlara yiyələnərək, onlardan geniş istifadə edirdi. Maraqlıdır ki, bəzən metafizik məsələlərdən danışarkən, o, işraqilərin mövqeyini imamların (*əhl əs-ismət*) mövqeyinə şiələrinkindən daha yaxın hesab edir, əsərlərini diqqətlə mütaliə etdiyi İbn Ərəbinin «Füsus əl-hikəm»indəki metafizik şərhlərindən çıxış edir, bu fikirlərə yalnız cüzi təshihlər verməklə kifayətlənirdi. Doğrudur, filosofların üzərinə hücuma keçib tənqid etdiyi, öz müstəqil fikrini, mövqeyini ortaya qoyduğu məqamlar da az olmurdu. Bununla o, Koulun fikrincə, Şərq peripatetizminə və işraqilərə «borcunu» maskalamağa, ört-basdır etməyə çalışırdı. Hər halda aydındır ki, Şeyx və ardıcılları məhz klassik Şərq fəlsəfəsinin şiə baxışları ilə sintezi vasitəsilə Allah, peyğəmbər, cənnət, cəhənnəm, ruh, cisim, qiyamət, yaranış, yox olma, əzəlilik, əbədililik, bilik, cövhər, aksidensiya və s. kimi anlayışları imamət təlimindən tamamilə fərqli və yeni bir şəkildə şərh edən özünəməxsus ontoloji və qnoseoloji sistem yarada bilmişdilər.

Şeyxi təliminin təməlində duran əsas ideya budur: bütün mövcudatın xilqətinin zəruri səbəbi və son məqsədi on iki imamdır, başqa sözlə, onlar olmasaydılar, Allah heç bir şey yaratmayacaqdı. İmamlar bütün məxluqatın başında durur, hamıdan əvvəl gəlirlər. Allahın təzahürləri ilahi iradənin zühur etdiyi yer olan imamların vasitəçiliyi ilə hasil olur. Şeyx Əhməd bu prinsipi sadə bir misalla əyani şəkildə təsvir edərək yazırdı: tutalım ki, sizin iki pay torpaq sahəniz var. Birinci torpaq sahəsi özünün su mənbəyinə malikdir, ikinci sahə suyu qonşuluğunda yerləşən həmin sahədən alır. Birinci tarlanı suvarmaq üçün ikincini suvarmağa ehtiyac yoxdur, onu dəmyəyə qoymaq olar. Yox, əgər ikinci tarlanı suvarmaq istəyirsinizsə, onda istər-istəməz birincini də suvarmalısınız. Bu misaldakı rəmzləri belə açmaq olar: Allah bəşəriyyətlə öz arasında vasitəçi seçdiyi üçün müsəlmanlara «suyu» onlar bunu xahiş etməzdən əvvəl vermişdir. O, öz sözünü (= suyu) əməllərindən razı qaldığı, məmnun olduğu insanlara Peyğəmbər və imamların (= birinci torpaq sahəsi) vasitəçiliyi ilə çatdırır… (32)

Buna görə şeyxilər şiə teoloqları tərəfindən təfvizdə – «Allahın qüdrətlərinin həvalə»sində (*təfviz* ərəbcədən tərcümədə ötürmək və yaxud həvalə etmək, vəkil deməkdir) günahlandırılırdılar. Təfvizin mənası bir hədisdə belə izah edilir: «İmam Sadiqə (ə) «Əbdüllah ibn Səbanın övladlarından biri təfvizə inanır» - deyə ərz etdim. İmam (ə) «Təfviz nədir?» soruşdu. Ərz etdim: «Allah-təala Məhəmməd və Əlini yaratdı, sonra qulların işlərini onlara təfviz etdi (öhdəsinə buraxdı). Onlar da yaratdılar, rizq verdilər, diriltdilər və öldürdülər». İmam (ə) bu sözü eşitcək, belə buyurdu: «Allahın düşməni yalan söyləmişdir; gedib, «Rəd» surəsindəki bu ayəni (16-cı ayə – A.H.) ona oxu:

«Yoxsa Allaha bir sıra şəriklər qoşdular ki, Onun (Allahın) yaratdığı kimi [guya onlar da] yaratdılar və sonra da [bu iki] yaranmışlar [qarışıb] bir-birinə oxşadılar. De: «Hər şeyin yaradanı yalnız Allahdır və O, təkdir, hər şeyə qadirdir» (38, 76). Bu iqtibasdan göründüyü kimi, təfviz şirk kimi səciyyələndirilirdi.

Şeyxilərin nəzərində imamlar bir növ qədim yunan kahinləri kimi allahlardan xəbər gətirən, onlarla insanlar arasında vasitəçilik edən mediumlara bənzəyirlər. Onların təsəvvüründə, dərkedilməz və yaradılmış olan heç bir varlığın düşüncəsinə sığmayan Allahı yalnız və yalnız imamların vasitəçiliyi ilə anlamaq olar, çünki onlar bu dünyada Allahın arzusunun təfsirçiləri, biliyə açılan qapılardırlar (bab'). Məhz buna görə imamlara qarşı günah işləmək Allaha qarşı günah işlətməyə bərabər tutulur. Bu baxımdan Şeyx Əhsai böyük rəğbət bəslədiyi ibn Ərəbinin sufi rəhbərlərini – mənəvi qütbləri (*əqtab, Qütb*) bu dünyada Allah nemətinin daşıyıcıları kimi nəzərdən keçirməsini lənətəlayiq küfr adlandırırdı, çünki bu mahiyyət, onun fikrincə, yalnız və yalnız imamlara məxsusdur (31).

Şeyxilər peyğəmbərin möcüzələrini (merac, şəqqi-i qəmər – ayı parçalamaq) real maddi gerçəklikdə baş verən hadisə hesab etməyib, onların məcazi və rasional təfsirini verirdilər. Onların insanın ölümdən sonra həm cismani, həm də ruhani qayıdışı (bərpaolma) – *məad* haqqında təlimi də ənənəvi şiə baxışlarına zidd idi.

Qeyd etmək lazımdır ki, bu təlimdə mətləb o qədər qəliz, dolaşıq formada verilmişdir ki, hətta ərəb və farsca orijinalları oxuyan tədqiqatçılar da onu dürüst anlamaqda çətinlik çəkdiklərini gizlətmir, Şeyx Əhmədin mülahizələrini dərk etmək üçün onun təlimini inkişaf etdirən ardıcıllarının əsərlərini öyrənməyi vacib sayırlar. Bu, Əhsainin imam hədislərinin təfsiri vasitəsilə iki cür bədənin və ya vücudun: ikiqat cismani bədənin (cəsəd) və ikiqat narın bədənin (cisim) mövcud olması haqqında konsepsiyasına da aiddir. Təfsilata varmadan ən sadə şəkildə bunu belə təsvir etmək olar: Birinci bədəndəki ilk cəsəd dörd ünsürdən əmələ gələndir, fanidir, dünyada görünən və məhvə məruz qalan, məzarda çürüyüb ünsürlərə qayıdan da odur, o, axirətə keçmir, birincinin daxilində yerləşən ikinci ruhani cəsədsə əbədi qalan, ölməz varlıqdır və axirətdə yenidən zühur edir. İlk cismə gəldikdə o, astral bədəndir, yəni ruhun ölüm anından surun çalınmasına qədər bərzəxdə və ya ərafda geydiyi qəlibdir, ikinci cisim mahiyyətə aid olan arxetip bədəndir (*qəlibi-misali*), o, əbədi qalır. Bədənin dirilməsi ikinci cəsədə qayıdan ruhun ikinci cismə daxil olub birləşməsi kimi təsvir edilir. Korbenin «Dirilən bədən əlkimyası» adlandırdığı analoji dirilmə əməliyyatı modellərinə qərb ezoterik təlimlərində də rast gəlmək olar (15).

İki bədən haqqında nəzəriyyələrini şeyxilər müəyyən dərəcədə imamlara da aid edirdilər, yəni onların maddi cisimləri də məzarda çürüyür. Təkcə fərq ondadır ki, cəsədlərinin narınlığı sayəsində imamlar yenidən dörd ünsürdən yaradılan insan şəklində peyda ola bilir, insanlara faydalı olmadıqlarını bilən kimi öz insani cisimlərini götürdükləri yerə atırlar və onların hər bir zərrəsi öz əslinə qayıdır. Şeyx Əhmədin nəzəriyyəsinin məntiqindən çıxış edərək, ardıcılları onu üç cəsəd və üç cisim haqqında təlimə çevirdilər: 1) bu dünyanın cəsəd və cismi; 2) dünyadakından daha narın və zərif olan bərzəxdəki (iki dünya arasındakı aləmi-misal, yaxud nümunələr aləmində) cəsəd və cisim; 3) o biri dünyanın cəsəd və cismidir ki, bunlar əbədi qalır (39).

Bu mülahizələr isə imami şiələrin baxışlarına uyğun gəlmir, çünki bədən, cisim və ruhun qayıdışı haqqında şiələrdə təfsilatda bir-birindən fərqlənən on dörd baxış olsa da (39), onların çox hissəsi həm cismani, həm də ruhani qayıdışa – bərpaya (*məad*), yəni insanın ruhu ilə bərabər bədəninin də o biri dünyaya yollandığına, xüsusilə də imamların cisimlərinin zamanın korlanmasına qətiyyən məruz qalmadığına inanırlar. Demək lazımdır ki, ölülərin öz bədənlərində dirilib dirilməyəcəkləri barədə bu nəzəri məsələ onlarla şeyxilər arasında vaxtında əsl qarşıdurmaya, düşmənçiliyə səbəb olmuşdu.

Mənbələrə görə Şeyx Əhməd Əhsai 132-dən artıq əsərin müəllifi idi, onlardan bəzilərinə bir neçə risalə daxil edildiyi nəzərə alınsa, onların sayı, yəqin ki, daha çox olar. Ümumilikdə şeyxi yaradıcılığını təmsil edən əsərlərin miqdarının mini keçdiyini söyləyirlər. Təbiidir ki, bu əsərlərdə ideyaca eyni təmələ və prinsiplərə söykənən ontoloji, qnoseoloji, əxlaqi konsepsiyalar müxtəlif misallarla, təfərrüatlara varmaqla əsaslandırılır. Şeyxilərin Kainatın başlanğıcı və varlığı haqqında təlimi şərqşünasları, tədqiqatçı alimləri daha çox cəlb etmiş və onlardan hər biri bu böyük

mənəvi irsdən qəlbinə, dünyagörüşünə yaxın olan, onun üçün cəzbedici görünən materialdan çıxış etməklə problemi öz fərqli yanaşmasında şərh etmişdir. Məsələn, Korben özünün «İslam fəlsəfəsi tarixi»nin şeyxilərə həsr etdiyi hissəsində şeyxi kosmoqoniyasını «transsendent adamologiya» kimi təfsir edir. Burada Əzəli İradənin aktı ilə («Kun», yəni «Ol» kəlməsi ilə) varlığın yaranması yoxluqdan, nəhəng uçurumdan buraxılaraq (bir növ xilas edilərək) ona (varlığa) azadlıq bəxş edilməsi kimi təsvir edilir, bu uçurum və yaxud dərinlik Birinci Adəmdir («Adəm əl-əkbər»), «bizim atamız» olan Adəmdir, ondan da yer üzü tarixinin nadiri (*ərəb sözü olan "nadir" astroloji mənada şaquli xəttin üfüq altında göy sferası ilə kəsişdiyi aşağı nöqtəsini göstərir*) – üçüncü Adəm zühur edir, onların arasında isə ikinci Adəm var ki, O, 14 işıq mahiyyətində (imam Əli, həzrət Fatimə və onların övladlarının işığı nəzərdə tutulur) təzahür etmiş Məhəmməd Loqosu və ya Məhəmməd İşığıdır.

Xuan R.İ.Koul «Dünya mətn kimi: Şeyx Əhməd Əhsainin kosmologiyası» başlıqlı məqaləsində (32) XX əsrin sonlarından başlayaraq dünyanı mətn kimi qavramağa meyilli postmodernizm fəlsəfəsinin Qərb ölkələrində təsirinin getdikcə güclənməsi fonunda qnostiklərin, şiə müsəlmanlarının və kabbalistlərin hərflərin mistikası barədə qaldırdıqları metafizik məsələlərin olduqca müasir səsləndiyini bildirir və Şeyx Əhməd Əhsainin metafizik kosmologiya təlimini orta əsrlərin və çağdaş dövrün Şərq və Qərb mütəfəkkirlərinin analoji nəzəriyyələri ilə müqayisəli şəkildə təhlil edir. Professor tədqiqatında bilavasitə Şeyxin yaradıcılığına, xüsusilə kosmoloji ideyalarını rəmzlər örtüyünə bürüdüyü kiçik bir risaləsinə istinad edir (40). Risalə Mirzə Məhəmməd Əli Müdərris Yəzdin (öl. 1825) peyğəmbərə aid edilən bir hədisi şərh etməsi xahişinə Şeyx Əhməd Əhsainin cavabından ibarətdir. Həmin hədisdə deyilirdi ki, «Allah Kitabı kainatı yaratmasından iki min il əvvəl yetişdirdiyi mərsinin (*ağ çiçəkləri olan həmişəyaşıl kol bitkisi* – A.H.) yarpaqlarında yazıb taxta qoyur və deyir: «Ey Məhəmməd ümməti, Allahdan ona və onun evinə həmd olsun, Mənim mərhəmətim qəzəbimdən üstündür… Mən sizə hətta siz xahiş etməmişdən əvvəl verdim, mən sizi əfv edilməyinizi xahiş etməzdən əvvəl əfv etdim. Məndən başqa Allah yoxdur və Məhəmməd Mənim qulum və rəsulum olmasına şəhadət gətirəni Mən Öz mərhəmətimə görə cənnətə daxil edəcəyəm». Şeyx Əhməd Peyğəmbərin bu sözlərindən çıxış edərək öz metafizikasını yaradıcı təxəyyülü ilə öncədən mövcud olan mətn, yarpaq və taxt rəmzləri üzərində qurur, göstərir ki, ilkin ilahi Mətndə əvvəlcədən insanların taleyi, bu həyatdakı ruzisi, varlığı, başlarına gələcəklər və hərəkətlərinə qoyulacaq məhdudiyyətlər barədə yazılmışdı. Onun «yaradılış layihəsi» (*əl-həndəsə əl-icadiyyət*) adlandırdığı bütün bu «olacaqlar»ın yazıldığı mətn sətir, söz, hərf, nöqtə və saitlərdən ibarət yarpaq şəklini almışdır. Şeyx Əhmədin təsəvvürünə görə, kainat yarpaq forması üzərində yazı dilindən ibarət genetik kodun əvvəlcədən mövcud olan növüdür və onun (yəni yarpağın) köməyi ilə Allah dünyanın gələcək inkişafını formalaşdırmışdır. Burada, əslində, iki kosmoloji simvol: dünyanı ağac və yazı kimi təsvir edən rəmzlər omonim vasitəsilə birləşdirilir,

belə ki, ərəb dilində də yarpağı ifadə edən söz ingilis dilində (rus və bir çox başqa dillərdə də) olduğu kimi həm kitabın vərəqinə, səhifəsinə, həm də ağacın yarpağına (ərəb. *vərəq* və ing. *leaf*, rus. *list*) deyilir. Şeyx yeniplatonçuların və İbn Sinanın istilahlarından istifadə edərək öz emanasiya təlimini (Universal Əql, Universal Ruh, Universal Nəfs, Universal təbiət və Universal materiaya) hərflərin mistikası vasitəsilə həmin rəmzlərlə açır. İbn Ərəbi kimi o da 28 hərfin kosmosda bütün mövcudatı formalaşdırdığını, dünyanın yarandığı hər bir əzəli hərfə Allahın adı və həm də Onun reallıqdakı təzahürünün uyğun gəldiyini iddia edir. Lakin burada ziddiyyət yaranır – necə ola bilər ki, yazıda cəmi 28 hərf olduğu halda dünyada mövcud olan hər bir şey Allahın adı və yazı ilə idarə oluna bilsin. Bu sualın cavabında o, əzəli hərflərin fərdi konkret şey və hadisələrə yox, yalnız universalilərə aid olduğunu deyərək vəziyyətdən çıxır… Koulun bu şərhində artıq Şeyx Əhsainin vəhdəti-vücud təliminin konturları aydın sezilir. Halbuki alim özü bu nəticəni çıxarmır, dünyagörüşünə görə Şeyxin baxışlarının rəğbət bəslədiyi işraqi, sufi mütəfəkkirlərininkinə yaxınlığından danışsa da, onların panteizmini qəbul etmədiyini xüsusi vurğulayır. Həqiqətən də, Şeyx vəhdəti-vücud təliminə mənfi münasibətini hər fürsət düşəndə nümayişkaranə surətdə bildirirdi: Molla Sədranın «Bəsit əl-həqiqət» («Həqiqətin bəsitliyi») ideyasında «panteizm iyini duyub» onu kəskin tənqid edir, güclü təsiri altında olduğu ibn Ərəbini elə bu səbəbdən «iman qatili» adlandırırdı. Koul Şeyxin hansı məqamlarda sufilərə qarşı müxalif durduğunu göstərərək yazır: «O, öz mürşidlərini şiələrin yalnız İmamda bərqərar etdikləri mövqeyə qaldırmağa can atan sufilərin yolunu qəbul edə bilmir və plüralist metafizik kimi ekzistensial monizmi və panteizmə bənzəyən hər bir şeyi təkzib edir» (32).

Ümuiyyətlə, Koulun Şeyx Əhsainin metafizikasını təfsirində maraqlı məqamlar az deyil. Koulun fikrincə, Əhsainin qrafosentrizmi və kosmosun yazı olması üzərindəki israrı yeni təfsirlərə yol açır, axı ərəbcə yazılan saitsiz bir söz belə tələffüz edildiyindən daha ikimənalıdır. Buradansa dünyanın gələcəkdə hal-hazırkı vəziyyətindən çox fərqlənə biləcəyi nəticəsinə gəlmək mümkündür. Şeyx dünyanı təşkil edən hərflərin esxatoloji mənada yenidən qurulmasını izləyir, çünki orfoqrafik kosmosda bir nöqtənin müxtəlif cür yerləşdirilməsi sözün və ya fikrin mənasını kökündən dəyişdirir. Onun dünya ağacı da beləcə üzvü surətdə inkişaf edir, yeni gerçəkliyinə doğru gedir.

Koul bu mülahizələrini mistiki musiqiçiyə bənzətməklə obrazlı şəkildə varisliyə bağlayır. Göstərir ki, dahi musiqiçilərin uğuru çıxışlarının incəliyində, intellektual aydınlıgında və emosional gücündə olduğu kimi, bütün böyük ustadlar da əcdadlarının vəsiyyət etdikləri mənəvi obrazları aktivləşdirir və reallığa çevirir. “Mistik eyni vaxtda həm bəstəkar, həm də ifaçıdır, şeyx Əhmədin bu repertuarı ifası bütün islam fikrinin ən yaxşılarındandır” (32) deyə alim şeyxiliyin banisinin təliminə belə yüksək dəyər verməklə məqaləsini bitirir.

Qərb tədqiqatçılarının əsərləri şeyxiliyin özündə daşıdığı fəlsəfi yük baxımından böyük maraq kəsb etdiyini, ideyalarının müasir Qərb fəlsəfi nəzəriy-

yələrinin müddəaları ilə səsləşdiyini, yeni təfsirlərə imkan verdiyini sübut edir. Odur ki, Azərbaycanın da tarixən daxil olduğu islam bölgəsində yaranan və dini-intellektual təsirini hiss etdiyi şeyxiliyin, habelə digər az öyrənilən dini-mistik cərəyanların dünyagörüşü olaraq araşdırılması və bunlardan, bir vaxtlar Mirzə Fətəli Axundzadənin öz dövrü üçün etdiyi kimi, elmi-fəlsəfi, siyasi, mənəvi-əxlaqi nəticələr çıxarılması zəruridir. Bizdə şeyxiliyin ciddi tədqiqi sahəsində ilk addım, zənnimcə, onun məşhur təmsilçilərinin fars dilində əlyazmalarını aşkar etmək (yəqin ki, Füzuli adına Əİ-da şeyxi risalələrinin hansı nüsxələrisə saxlanılır), tərcümə etmək və elmi şərhlərlə nəşrini hazırlamaq ola bilər.

ƏDƏBİYYAT

1. Смирнов К.Н. Материалы по истории и этнографии Нахичеванского края. Баку: Озан, 1999. // http://nakhchivan.preslib.az/ebooks/45.pdf
2. Belyayev Y.A. Müsəlman təriqətləri (tarixi oçerklər). Bakı, 1958.
3. Массэ А. Очерк истории. Перев. с франц. М.: Восточная литература, 1961.
4. Ислам. Историографические очерки. М.: «Наука», Гл. ред. восточной литературы, 1991.
5. Ислам. Краткий справочник. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1983.
6. İslam. Qısa məlumat kitabı. Bakı: Azərnəşr, 1985.
7. Ислам. Энциклопедический словарь. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1991.
8. Саййид Казим Рашти. Основополагающие догматы веры. (Пер. с перс. вступ. статья и комментарии Ю.А.Иоанессяна). СПб., 2012.
9. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. X cild. Bakı, 1987.
10. Bünyadov Ziya. Dinlər, təriqətlər, məzhəblər. Bakı: Azərbaycan nəşr., 1997, təkrar nəşri: Bakı: «Şərq-Qərb», 2007.
11. Маликова Л. К вопросу о генетической связи бахаизма и шиизма. // http://islamiyyatdotorg.wordpress.com/2011/11/21/.
12. Nicolas A.L.M. Essai sur le cheikhisme, vol. 1 (Paris: Paul Geuthner, 1910).
13. Corbin Henry. “L’École Shaykhie en Théologie Shî’ite’.” Annuaire—École Pratique des Hautes Études, Section—Sciences Religieuses (Paris) (19601), pp. 159.
14. Corbin Henri. Histoire de la philosophie Islamique. Gallimard, 1964, III, 13 (Re-issued by Kegan Paul in 1993 as History of Islamic Philosophy ISBN 0-7103-0416-1..).

15. Корбэн Анри. История исламской философии. Пер. с франц. и прим. А. Кузнецова. //http://religa.narod.ru/biblio/korben11.htm.
16. Corbin Henri. Maktabi Shaykhi az hikmati ilāhī Shī'aī. Translated by Farīdūn Bahmanyār. Tehran: Dānishgāhi Taḥqīqāti ʿĀliyya (Surbun), 1346 [1967].
17. Corbin Henri. En Islam Iranien, 4 vols. (Paris: Gallimard, 1971-72), vol. 4.
18. Mangol Bayat. Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran. Syracuse: Syracuse University Press, 1982, pp. 1-58.
19. Rafati Vahid. The Development of Shaykhi Thought in Shi`i Islam. Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles, 1979.
20. Samawi Hamid Idris. The Metaphysics and Cosmology of Process According to Shaykh Ahmad al-Ahsa'i. Ph.D. dissertation, State University of New York at Buffalo, 1998.
21. MacEoin Denis M. Early Shaykhi Reactions to the Bab and his Claims. In M. Momen (ed.), Studies in Babi and Bahaʾi History. Los Angeles: Kalimat Press, 1983, pp.147.
22. MacEoin Denis M. From Shaykhism to Babism: A Study in Charismatic Renewal in Shiʿi Islam. Ph.D. dissertaion, University of Cambridge, 1979. https://bahai-library.com/pdf/m/maceoin_shaykhism_babism.pdf
23. MacEoin Denis M. Shiʿism: The Cases of Shaykhism and Babism. // Journal of the American Oriental Society 110.2, 1990.
24. MacEoin, Denis M. Shaykhism, in L.P. ElwellSutton (ed.). // Bibliographical Guide to Iran, Brighton and Totowa: Harvester Press, 1983.
25. MacEoin Denis M. Shaikh Aḥmad ibn Zayn alDin Aḥsāʾī. // Encyclopaedia Iranica 1:7 (1984), pp.67479; yenə onun: Shaykhism, in L.P. ElwellSutton (ed.) // Bibliographical Guide to Iran, Brighton and Totowa: Harvester Press, 1983.
26. MacEoin Denis M. S.V. Ahsa'i, Shaikh Ahmad b. Zayn al-Din. // Encyclopaedia Iranica, 3 vols. (London: Routledge and Kegan Paul, 1983).
27. MacEoin Denis M. Shaikh Aḥmad ibn Zayn alDin Aḥsāʾī. // Encyclopaedia Iranica 1:7 (1984), pp.67479.
28. MacEoin Denis M. Shaykhī Cosmology. // Encyclopaedia Iranica, 6:3 (1993), pp. 326328.
29. MacEoin Denis M. Shaykhism. // Encyclopaedia of Islam, 1996, Leiden, Brill, pp. 4035.
30. MacEoin Denis M. Shaykh Aḥmad alAḥsāʾī, in J.R. Hinnells (ed.) // Who's Who of Religions, MacMillan, London, 1991.
31. Cole Juan R. I. Shaykh Ahmad al-Ahsa'i on the Sources of Religious Authority. Paper delivered at the Center for Iranian Studies, Columbia University, in October, 1993; // http://www-personal.umich.edu/~jrcole/ahsai1.htm
32. Cole Juan R. I. The World as Text: Cosmologies of Shaykh Ahmad al-Ahsa'i. Studia Islamica 80, 1994, 1-23; //http://www-

personal.umich.edu/~jrcole/ahsai2.htmhttp://www-personal.umich.edu/~jrcole/ahsai2.htm
33. Cole Juan R. I. Individualism and the Spiritual Path in Shaykh Ahmad al-Ahsa'i. Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies, vol. 1, no. 4, September, 1997.
34. Cole Juan R. I. Casting Away the Self. The Mysticism of Shaykh Ahmad al-Ahsa'I, in Rainer Brunner and Werner Ende, eds., The Twelver Shia in Modern Times, Leiden: E. J. Brill, 2001.
35. Cole Juan R. I. Shaykh Aḥmad alAḥsāʾī Collected Works: alAʿmal alKamilah. At: www.hnet.org/~bahai/areprint/ahsai/ahsai.htm.
36. Axundov M.F. Əsərləri. 3 cilddə. C.2. Bakı,1961.
37. Güntay Gəncalp. Babilik və Tahirə Qurrətuleyn. // www.baybak. com/…/ GuntayGencalpBabilikKitabi201306BakiAZR.pdf
38. Seyid Məhəmməd Musəvi Şirazi. Pişavər gecələri. Tərcümə edən: Beytul-Hikmət TM, 2006,
39. Зейн ал-‘Абидин Ибрахими. (Кирман, Иран). Учение шейхитов о теле, плоти и духе и их пребывании после смерти. Пер. с перс. Яниса Эшотса. // iph.ras.ru/uplfile/smirnov/ishraq/1/z_ibrah.pdf
40. Shaykh Ahmad al-Ahsa'i/Sayyid Mirza Muhammad `Ali Mudarris in Shaykh Ahmad al-Ahsa'i, Jawami` al-kalim, 2 vols. (Tabriz: Muhammad Taqi Nakhjavani, 1273-1276), I, i, 8:135-37.

XÜLASƏ

Arzu Hacıyeva

ŞEYXİLİK METAFİZİKASI VƏ QƏRB TƏDQİQATLARI

Məqalə şeyxilik haqqında A.L.M.Nikolas, Henri Korben, Manqol Bayat, Denis Martin MakEoin, Con Koul kimi Avropa və ABŞ alimlərinin tədqiqatları ilə tanış edərək, bunlarda şeyxiliyin tarixi, banisi, nümayəndələrindən tutmuş metafizika, kosmologiyasına qədər məsələlərin sovet və postsovet məkanda, o cümlədən Azərbaycanda aparılan araşdırmalarla müqayisədə daha geniş işıqlandırıldığı göstərilir. Müəllif şeyxilik metafizikasının mahiyyətini Qərb tədqiqatlarına xas olan təfsirin xüsusiyyətlərinin şərhi kontekstində nəzərdən keçirir.

SUMMARY

Arzu Hajıyeva
head of the department of Azerbaijan Philosophical History of the Institute of Philosophy of ANAS, Doctor of Philosophy Sciences

SHAYKHI METAPHYSICS AND WESTERN STUDIES

The article introduces the studies of European and American scientists, such as A.L.M.Nicolas, Henry Corbin, Mangol Bayat, Makeoin, John (Juan) Richard Cole, about sheikhism, in which, in comparison with studies conducted in the Soviet and post-Soviet space, including in Azerbaijan, the issues, beginning with the history, the founder and representatives of the sheikhism up to its metaphysics, cosmology, are more widely researched. The author considers the essence of Shaikhizm metaphysics in the context of the interpretation of certain features of interpretation intrinsic to the Western studies.

РЕЗЮМЕ

Арзу Гаджиева
заведующий отделом истории философии Азербайджана Института Философии НАНА, доктор философских наук

МЕТАФИЗИКА ШЕЙХИЗМА И ЗАПАДНЫЕ ШТУДИИ

Статья знакомит с штудиями европейских и американских ученых, таких как А.Л.М.Николас, Генри Корбэн, Мангол Баят, МакЕоин, Джон (Хуан) Ричард Коул о шейхизме, в которых в сравнении с исследованиями, проводившимися в советском и постсоветском пространстве, в том числе и в Азербайджане, более широко освящается вопросы, начиная с истории, основателя и представителей шейхизма до его метафизики, космологии. Автор рассматривает сущность шейхитской метафизики в контексте толкования некоторых особенностей интерпретации присущими западным штудиям.

Çapa tövsiyə etdi: **dos. Z.Şabanov**

PROFESSİONAL-PEDAQOJİ MƏDƏNİYYƏTİN MAHİYYƏTİ VƏ ƏSAS KOMPONENTLƏRİ

Müslüm Hətəm oğlu Nəzərov
pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru,dosent
muslimnazarov@mail.ru

Açar sözlər: pedaqoji mədəniyyət, mədəniyyət, təhsil, tərbiyə, komponent, keyfiyyət, kriteriyalar.

Ключевые слова: педагогическая культура, культура, образование, воспитание, компонент, качество, критерии.

Key words: culture, teaching culture, education, component, quality, criteria.

Ölkəmizdə demokratik cəmiyyət quruculuğu prosesində şəxsiyyətin hərtərəfli inkişafı, insan problemi, onun vəziyyəti və gələcəyi, şəxsiyyət kimi onun inkişafı və fərdi taleyi, ətraf mühitə onun fəal və getdikcə güclənən təsiri bu gün bəşəriyyətin həyatı əsasları ilə bağlı ictimai problemlərlə yanaşı gələcək müəllimin pedaqoji mədəniyyətinin inkişaf perspektivlərinin müəyyənləşdirilməsi də xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Pedaqoji mədəniyyət dedikdə, davranış qaydaları, pedaqoji taktın, pedaqoji texnika və ustalığın, pedaqoji savad və təhsilin yaranması normalarının toplusu başa düşülür.

Pedaqoji mədəniyyət – təhsil və tərbiyənin maddi və mənəvi dəyərlərinin zənginliyi, həmçinin şəxsiyyətin sosiallaşmasının, nəsillərin bir-birini əvəz etməsinin tarixi inkişafını əks yaradıcı pedaqoji fəaliyyətin vasitələrinin toplanıldığı ümumbəşəri mədəniyyətin bir hissəsidir. Pedaqoji mədəniyyətin tarixən formalaşmış növləri bəşər sivilizasiyasının inkişaf növünə, bu və ya digər dövrdə təhsil və mədəniyyət arasındakı qarşılıqlı təsirin xarakterinə görə şərtləndirilir. Pedaqoji mədəniyyətin humanist növünün əsasına episentri uşaq olan pedaqoji reallıq haqqında təsəvvürlər qoyulmuşdur. Pedaqoji mədəniyyətin mahiyyəti uşaqlığa insan həyatının unikal, təkrarolunmaz dövrü kimi xüsusi dəyərli münasibətdən və hər bir uşaq şəxsiyyətinin qiymətləndirilməsindən asılıdır.

Bu müəllimin - professional şəxsiyyətinin inteqrativ keyfiyyəti, effektiv pedaqoji mədəniyyət fəaliyyətinin şərti, müəllimin professional kompotentliyinin ümumiləşdirilmiş göstəricisi və onun özünü professional təkmilləşdirməsinin məqsədidir.

Pedaqoji mədəniyyət fəaliyyətin professional növünün mədəniyyətindən genişdir. O, təkcə müəllimin işini keyfiyyətlə xarakterizə etmir, həm də müəyyən olunmuş cəmiyyətin pedaqoji təsirinin tipini xarakterizə edir. Bir tərəfdən, pedaqoji mədəniyyət cəmiyyət kimi bütövlükdə ümumi mədəniyyətin bir hissəsini təşkil edir, yəni hər bir ayrı insana, hamıya praktiki olaraq bu və ya başqa ölçüdə xasdır. Bununla bərabər, bu, müəllimliyin konkret professional qrupunun mədəniyyətidir. Bu və ya başqa ölçüdə pedaqoji fəaliyyətlə hər bir kəs məşğul olur. Buna görə hər bir insan başqasına uyğun gələn pedaqoji təsiri göstərir və belə təsirin müəyyən edilmiş mədəniyyəti ilə xarakterizə olunur. Digər tərəfdən, cəmiyyətin pedaqoji mədəniyyəti kütlənin pedaqoji mədəniyyət səviyyəsi ilə müəyyən olunur və ümumi mədəniyyətin hissəsi hesab olunur. Bundan başqa pedaqoji mədəniyyət həm də professional mədəniyyətdir, mütəxəssis tərbiyəçilərə aid olan, mədəniyyətdir.

İnkişaf etmiş professional mədəniyyət özünə əks mövqeyə keçə bilər, bu şəxsiyyətin digər növlərinin yaranaraq, onun tamlığını və hərtərəfliliyini dağıtdığı zaman baş verə bilər. İnsan fəaliyyətinin ziddiyyətli, dialektik xarakterini ifadə edən professional mədəniyyət xüsusi professional məsələlərin həllinin üsul və vasitələrinin professional qrupun üzvləri tərəfindən mənimsənilməsinin müəyyən dərəcəsidir. “Pedaqoji mədəniyyət” anlayışı pedaqoji fəaliyyət praktikasına yeni daxil edilmişdir, onun əsaslı şəkildə öyrənilməsi yalnız yaxın zamanlarda mümkün olmuşdur.

Kulturoloji istiqamətlərin aktiv işlənməsinin başlanması ilə əlaqədar fəlsəfədə, sosiologiyada, pedaqogikada və psixologiyada pedaqoji mədəniyyətin ayrı-ayrı sahələrinə həsr olunmuş tədqiqatlar aparılmışdır: müəllim şəxsiyyətinin metodoloji, mənəvi-estetik, kommunikativ, texnoloji, mənəvi, fiziki mədəniyyət məsələləri öyrənilir. Bu tədqiqatlarda pedaqoji mədəniyyətə müəllimin ümumi mədəniyyətinin pedaqoji fəaliyyətin spesifikasında və professional keyfiyyətlər sistemində özünü büruzə verən mühüm bir hissəsi kimi yanaşılır.

Müəllimin professional-pedaqoji mədəniyyəti ictimai təzahür olub, pedaqoji mədəniyyətin bir hissəsi kimi çıxış edir. Pedaqoji mədəniyyətin daşıyıcıları həm professional, həm də qeyri-professional səviyyədə pedaqoji mədəniyyətlə məşğul olan insanlardır.

Professional-pedaqoji mədəniyyətin daşıyıcıları həm də pedaqoji əməyi həyata keçirməyə çağıran insanlardır ki, onları da təşkil edən pedaqoji fəaliyyət, pedaqoji ünsiyyət və fəaliyyətin subyekti kimi şəxsiyyət və professional səviyyədir.

Bu baxımdan professional-pedaqoji mədəniyyət interiorizə olunmuş ümumi mədəniyyəti ehtiva edir və pedaqoji fəaliyyətin sferasında ümumi mədəniyyətin spesifik layihələndirilməsi funksiyasını yerinə yetirir; professional-pedaqoji mədəniyyət - bu özündə şəxsi təşkilatı, ətraf mühitlə qarşılıqlı seçimdə olan və bütövlükdə inteqrativ xüsusiyyətə malik olan, ayrı-ayrı hissələrin xüsusiyyətlərinə

daxil olmayan bir sıra struktur-funksional komponentləri birləşdirən sistemli təhsildir; professional-pedaqoji mədəniyyətin təhlil vahidi kimi təbiətcə yaradıcı olan pedaqoji fəaliyyət çıxış edir; müəllimin professional-pedaqoji mədəniyyətinin reallaşmasının və formalaşmasının xüsusiyyətləri fərdi-yaradıcılıq, psixofizioloji, yaş xarakterləri ilə, şəxsiyyətin sosial-pedaqoji təcrübəsinin əlavə olunması ilə şərtləndirilir və professional-pedaqoji mədəniyyətin modelinin ifadə olunmasının mümkünlüyünə imkan verir ki, bunu da aksioloji, texnoloji və şəxsi-yaradıcı komponentlər təşkil edir.

Professional-pedaqoji mədəniyyətin aksioloji komponenti - İnsan tərəfindən yaradılan və təhsilin inkişafının müasir mərhələsində tam pedaqoji prosesə özünəməxsus şəkildə qoşulan dəyərlərin toplusu ilə yaradılmışdır. Müəllimin pedaqoji fəaliyyət prosesində ideya və konsepsiyalara malik olur, bu əlavələrin real həyatda dərəcəsindən və onların daha çox əhəmiyyət kəsb etməsinə görə qiymətləndirilməsindən asılı olaraq pedaqoji fəaliyyətin humanist texnologiyasını təşkil edən bilik və bacarıqlar əldə edir. Müasir dövrdə cəmiyyət və ayrı-ayrı pedaqoji sistemlər üçün daha çox əhəmiyyət kəsb edən biliklər, ideyalar, konsepsiyalar pedaqoji dəyərlər keyfiyyətində çıxış edir.

Pedaqoq öz işinin ustası hesab olunur, professionallıq bir qayda olaraq, onun pedaqoji fəaliyyəti mənimsəməsindən və inkişaf etdirməsindən, pedaqoji dəyərləri etiraf etməsindən asılıdır. Məktəb və pedaqoji fikir tarixi – daimi qiymətləndirmə, fikir yeniliyi, dəyərlərin yaranması, məşhur ideya və pedaqoji texnologiyaların yeni şəraitə köçürülməsi prosesidir. Məlumdur ki, köhnəlikdə yeniliyi görmək, layiqincə onu qiymətləndirmək müəllimin pedaqoji mədəniyyətinin dəyişməz komponentidir.

Professional-pedaqoji mədəniyyətin texnoloji komponenti- Özündə müəllimin professional-pedaqoji mədəniyyətinin üsul və vasitələrini birləşdirir. Pedaqoji mədəniyyətin dəyər və nailiyyətləri mənimsənilir və fəaliyyət nəticəsində şəxsiyyət olur ki, bu da mədəniyyət və fəaliyyətin ayrılmaz əlaqəsini təsdiq edir. Pedaqoji fəaliyyətin humanist istiqaməti şəxsiyyətin çoxobrazlı mənəvi tələbatlarının məmnuniyət mexanizmini tədqiq etməyə imkan verir. Əsasən, yəni ki, hansı yolla toplanmış şəxsi təcrübənin ötürülməsi zamanı və yeni informasiyanı qəbul edərkən ünsiyyət tələbatları təmin olunur və s. bütün bunlar tam təhsil prosesinin əsasını təşkil edir. Təbiətcə pedaqoji fəaliyyət texnolojidir. Bununla əlaqədar pedaqoji fəaliyyətin əməli təhlili tələb olunur, bu da ona çoxsaylı pedaqoji məsələlərin həlli kimi baxmağa imkan verir. Bu sıraya biz analitik-refleks, konstruktiv-proqnozlu, təşkilati-fəaliyyət, informasiya-qiymətləndirmə və korreksiyalı-nizamlayıcı məsələlərin toplusunu aid edirik ki, onların həllinin üsul və vasitələri müəllimin professional-pedaqoji mədəniyyətinin texnologiyasını təşkil edir.

Pedaqoji texnologiya pedaqoji mədəniyyətin mahiyyətini anlamağa kömək edir, tarixən dəyişən vasitə və üsullarını açır, cəmiyyətdə olan münasibətlərdən

asılı olaraq, fəaliyyətin istiqamətini izah edir. Məhz belə halda pedaqoji mədəniyyət nizamlanma, saxlanılma və nəzərə çatdırılma, pedaqoji reallığın inkişafı funksiyasını yerinə yetirir.

Professional-pedaqoji mədəniyyətin şəxsi-yaradıcı komponenti - Şəxsi-yaradıcı akt kimi ona malik olma və onu tərənnüm etmə mexanizmini həyata keçirir. İşlənilmiş pedaqoji dəyərlərin müəllim tərəfindən mənimsənilməsi şəxsi-yaradıcı səviyyədə baş verir (6). Pedaqoji mədəniyyətin dəyərlərini mənimsəyərək, müəllim onları yenidən dəyişməyə və interpretasiya etməyə qadirdir ki, bu da onun həm pedaqoji fəaliyyəti, həm də şəxsi keyfiyyətləri ilə müəyyən olunur. Məhz pedaqoji fəaliyyətdə şəxsiyyətin yaradıcı şəkildə özünüreallaşdırmasının ziddiyyətləri, cəmiyyət tərəfindən toplanmış pedaqoji təcrübə və onun fərdi-yaradıcı mənimsənilməsi və inkişafının formaları, şəxsiyyətin güc və bacarıqlarının inkişaf səviyyəsi və özünüinkarının ziddiyyəti, bu inkişafın fəth olunması və s. nəzərə çarpır və ona icazə verilir. Beləliklə, pedaqoji yaradıcılıq-universal xarakteri pedaqoji mədəniyyət olan insan fəaliyyətinin növüdür. Pedaqoji yaradıcılıq müəllimdən adekvat tələblər, xüsusi bacarıqlar, fərdi müstəqillik, sərbəstlik və məsuliyyət tələb edir(7.s.99).

Buradan aydın olur ki, pedaqoji mədəniyyət müəllimin pedaqoji bacarıqlarının yaradıcı əlavəsi və reallaşmasıdır. Pedaqoji dəyərlərdə şəxsiyyət öz fərdi gücünü dəyərləndirir və mənəvi, estetik, hüquqi və digər münasibətlərin mənimsəmə səviyyəsini izləyir, yəni ki, şəxsiyyət digərlərinə təsir edərək, fəaliyyətdə özünü reallaşdıraraq, özünü yaradır, öz şəxsi inkişafını təyin edir. Fəlsəfi, tarixi-pedaqoji və psixoloji-pedaqoji ədəbiyyatın təhlili, məktəb müəllimlərinin fəaliyyət təcrübəsinin öyrənilməsi, nəzəri ümumləşdirmələr belə nəticəyə gətirib çıxarır ki, professional-pedaqoji mədəniyyət–pedaqoji fəaliyyətin və ünsiyyətin müxtəlif obrazlı növlərində müəllim şəxsiyyətinin yaradıcı özünüreallaşdırmasının ölçü və vasitələri olub, pedaqoji dəyərlərin və texnologiyaların yaranmasına və mənimsənilməsinə yönəlmişdir. (7.s.82)

Professional-pedaqoji mədəniyyət haqqında təsəvvürlər bu anlayışı kateqorial sıraya yazmağa imkan verir: pedaqoji fəaliyyət mədəniyyəti, pedaqoji ünsiyyət mədəniyyəti, müəllimin şəxsi mədəniyyəti. Müəllimin professional-pedaqoji mədəniyyəti müəllim və pedaqoji ünsiyyətin fəaliyyətinin müxtəlif obrazlı növlərinin ümumi xarakterik keyfiyyətində təqdim olunaraq tələbatların, maraqların, dəyərli oriyentasiyaların, pedaqoji fəaliyyətə və pedaqoji ünsiyyətə münasibətdə şəxsiyyətin bacarıqların inkişafını açır və təmin edir. Professional-pedaqoji mədəniyyət - "pedaqoji fəaliyyət mədəniyyəti", "pedaqoji ünsiyyət mədəniyyəti" və "müəllimin şəxsi mədəniyyəti" anlayışlarını konkretləşərək, abstraksiyanın daha yüksək səviyyəsi üçün olan anlayışdır.

Gələcək müəllimdə professional mədəniyyətin formalaşması şəxsiyyətin professional dəyərli oriyentasiya və keyfiyyətləri kimi özünü təqdim edir. Ümuminsani ideyalar, şüurun universal üsulları və pedaqoji fəaliyyətin humanistik texnologiyaları pedaqoji mədəniyyətin nəticələridir. Belə mədəniyyətin varlığı

müəllimə şagirdin daxili dünyasına girməyə və tərbiyə alanların inkişaf səviyyəsini öyrənmək, onların qarşısında insanlığın mənəvi həyatının yeni təbəqəsini açmağa icazə verir.

Müəllimin pedaqoji mədəniyyətinin aşağıdakı komponentlərini ayırd etmək olar:

- tərbiyə- təhsilin humanistik fəlsəfəsi və bugünkü cəmiyyətin norması kimi;
- pedaqoqun aksioloji oriyentasiyası (uşaqlıq dövründə dəyərli münasibət);
- müəllimin kultroloji, fəlsəfi hazırlığına daxil olan professional kompetensiya və pedaqoji texnologiyanın mənimsənilməsi;
- müəllim-şagird münasibətlərində və ünsiyyətdə açıqlıq və s.

Müəllimin pedaqoji mədəniyyətinin formalaşma prosesinin konseptual əsasları sosiomədəni dəyişikliklər kontekstində təhlil edilir. Müasir cəmiyyətdə yaşayan mütəxəssisdən fərdi-şəxsi səviyyədə ümuminsani mədəniyyətin mənimsənilməsi tələb olunur. Bir sözlə, pedaqoji mədəniyyət müəllimin professional kompetensiyasının şərti kimi çıxış edərək gələcək müəllimin professional - şəxsi inkişafının konsepsiyasının pozisiyaları ilə innovatik yaradıcı fəaliyyətin subyekti kimi özünü büruzə verir.

Müəllimin professional-şəxsi inkişafının konsepsiyasının psixoloji-pedaqoji fenomen kimi pedaqoji mədəniyyətin ayrı-ayrı komponentləri təşkil edir. Bu komponentlərə metodoloji mədəniyyət, professional əxlaqi və intelektual mədəniyyət, professional-etik və kommunikativ, informasiya mədəniyyəti, nitq mədəniyyəti və ünsiyyət mədəniyyəti, müəllimin ekoloji, hüquqi, iqtisadi, estetik, fiziki mədəniyyəti və s. daxildir.

Professional pedaqoji mədəniyyətin fenomenologiyasına müxtəlif kontekslərdə baxılır:

- humanistik şəxsi-inkişaf edən paradiqmanın müvəffəqiyyətli pozisiyası kimi;
- ali məktəb və ali məktəbdən sonrakı hazırlıq şəraitində pedaqoqun professional şəxsi inkişaf konsepsiyası kimi;
- pedaqoji fəaliyyətin subyekti kimi - müəllimin şəxsiyyətinin inkişafı əsasını təşkil edən özünüinkişaf ideyası kimi;
- müəllimin özünün daxili dünyasının fəal yenidən hazırlanması, onun həyat fəaliyyətinin üsulları və quruluşunun dəyişməsi kimi;

Bu baxımdan pedaqoqun professionallaşması prosesini onun pedaqoji komponetentliyinin inkişafı ilə emosional sabitlik, yaradıcı fəallığı innovativ fəaliyyətdə qabiliyyətinin inkişafı ilə əlaqələndirmək olar.

Müəllimin pedaqoji mədəniyyətinin inkişaf komponentlərinə aşağıdakıları da əlavə etmək olar:

1. Maraq və tələbatların parlaq ifadə olunmuş sabit pedaqoji istiqamətlənməsi
2. Harmonik əqli, mənəvi və estetik inkişaf
3. Pedaqoji ustalıq

4. Daimi özünütəkmilləşdirməyə hazırlanmaq
5. Davranış və ünsiyyət mədəniyyəti
6. Müəllimin şəxsi müstəqilliyi
7. Ümumi pedaqoji erudisiya və kompetentlik
8. Xeyirxahlıq, ünsiyyətcillik və işlə maraqlanmaq

Effektli iş üçün müəllimin vacib keyfiyyətləri:
1. Empatiyaya olan bacarıq, öyrənənlərin tələbatlarına olan senzitivlik
2. Tədris etməyə şəxsi rəngarənglik vermək bacarığı
3. Özünü və uşaqları idarə etmə bacarığı
4. Öyrənənlərlə qeyri-formal ünsiyyət üsuluna malik olmaq
5. Emosional kamillik, soyuqqanlılıq, özünə əminlik, həyatsevərlik
6. Konfliktləri qeyri-zorakı yolla nizama salmaq bacarığı
7. Özgə ənənələrə və inanclara ehtiramla yanaşmaq

Bunlarla yanaşı müəllim pedaqogika və uşaq psixologiyasını mükəmməl bilməlidir. Müxtəlif sahələrdə mütəxəssislər çoxdur, lakin onların heç də hamısı yaxşı müəllim ola bilmir.

Müəllimin müvəffəqiyyətinin kriteriyaları:

İnsanlara münasibət: Xeyirxahlıq edir. Başqalarına kömək edir. Başqalarının dinləməyi bacarır və onların fikirlərinə hörmətlə yanaşır. Paxıl deyil. Başqalarından soruşmağa və öyrənməyə utanmır. Hər şeyi izah etməyə çalışır.

Özünə münasibət: Kifayət qədər özünü güclü və əmin hiss edir. Yaranan problemlərdən qaçmır və həll etməyə çalışır. Öhdəlikləri və məsuliyyəti öz üzərinə götürür. Özünə tənqidi yanaşır.

İşinə münasibət: Əməksevərdir və təşkilatçıdır. Hamıya vaxt ayırır. Hər şeyin həlli və reallaşdırmasını axtarır. İşinə görə məsuliyyət daşıyır. Nə vaxt güzəştə getməyi bilir. İş tempini özü təyin edir. Vaxtı rasional istifadə edir. Yaxşının axtarışında səhv etməkdən qorxmur. Özünü təhsillə məşğul olur.

Müəllimin pedaqoji keyfiyyətləri:

1. **Şəxsi keyfiyyətlər:** Xeyirxahlıq. Həyatsevərlik. Kamillik. Dostluq münasibətləri. Anlamaq və inanmaq bacarığı. Şəxsiyyətə və insan ləyaqətinə hörmət. Tolerantlıq. Taktikanı bilmək. Düzgünlük. Yumor hissi.

2. **Təşkilati keyfiyyətlər:** Demokratiklik. Kollegiallıq və əməkdaşlıq. Ədalətlilik. Ardıcıllıq. Yardıma cəhd etmək. Məsuliyyətlilik.

3. **İş keyfiyyətləri:** Öz ixtisasını və fənnini bilmək. Maraqlandırmaq bacarığı. Aydın və maraqlı şəkildə izah etmək bacarığı.

4. **Xarici görünüş:** Yaxşı geyinmək. Məlahətli səs. Ümumi cazibədarlıq.

Göstərilənlərlə yanaşı müəllim öz fikirlərini sadə dildə və inandırıcı şəkildə ifadə etməyi bacarmalıdır. Lakin müəllimin ən əsas keyfiyyəti – uşaqlara məhəb-

bətdir və o olmadan heç bir mütəxəssisin professional fəaliyyəti mümkün deyildir. Müəllimin əsas vəzifəsi – biliklərini öyrənənlərə vermək və praktikada bu bilikləri tətbiq etməyi öyrətməkdir.

Pedaqoji mədəniyyət müəllimin pedaqoji bacarıqlarının yaradıcı əlavəsi və reallaşmasıdır. Pedaqoji dəyərlərdə şəxsiyyət öz fərdi gücünü dəyərləndirir və mənəvi, estetik, hüquqi və digər münasibətlərin mənimsəmə səviyyəsini izləyir, yəni, şəxsiyyət digərlərinə təsir edərək, fəaliyyətdə özünü reallaşdıraraq özünü yaradır, öz şəxsi inkişafını təyin edir. Fəlsəfi, tarixi-pedaqoji və psixoloji-pedaqoji ədəbiyyatın təhlili, məktəb müəllimlərinin fəaliyyət təcrübəsinin öyrənilməsi, nəzəri ümumiləşdirmələr belə nəticəyə gətirib çıxarır ki, professional-pedaqoji mədəniyyət–pedaqoji fəaliyyətin və ünsiyyətin müxtəlif obrazlı növlərində müəllim şəxsiyyətinin yaradıcı özünüreallaşdırmasının ölçü və vasitələri olub, pedaqoji dəyərlərin və texnologiyaların yaranmasına və mənimsənilməsinə yönəlmişdir.

Pedaqoji mədəniyyətinin öyrənilməsi və təhlili gələcək müəllimin mədəniyyət strukturunu başa düşməyə kömək edərək onun fəaliyyəti ilə bilavasitə əlaqədardır. Pedaqoji mədəniyyət, tədris prosesinin təşkili ilə məşğul olan, onu həyata keçirərkən daim layihələndirilməsi, yeni metod və formalarının axtarışı ilə fasiləsiz olaraq, müəllim geniş fəaliyyət sahəsinə daxil olur.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan XXI əsrin və üçüncü minilliyin ayrıcında. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti Heydər Əliyevin yeni 2001-ci il, yeni əsr və üçüncü minillik münasibəti ilə Azərbaycan xalqına müraciəti. Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 2001.
2. Ахмедов Н.М., Гасанов А.В., Назаров М.Г.«Управленческая педагогика и психология (учебно-методическое пособие)» Баку,2007,142 s.
3. Кузьмина Н.В. Акмеологическая теория фундаментального образования. СПб.: Изд-во НУ «Центр стратегических исследований», 2012. 382 с.
4. Müəllimlərin etik davranış qaydaları. Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyinin 16 may 2014-cu il tarixli, 600 nömrəli əmri ilə təsdiq edilmişdir. Azərbaycan müəllimi qəzeti 23may 2014 - №19
5. Nəzərov M.H., Şərifov T.Ş. Mədəniyyət və şəxsiyyətin mənəvi aləmi. Bakı, 2004, 106 s.
6. Nəzərov M.H., Babayeva A.R. Mədəniyyət və təhsilin ümumi əsasları, (Dərs vəsaiti), Bakı, 2016, 200s.
7. Nəzərov M.H. Təhsilin sosiomədəni əsasları.Bakı -2017-"Elm və təhsil" . 256s
8. Süleymanlı M. Sosial-mədəni sahənin idarə olunması. (Mədəniyyət kontekstində) Dərslik. Bakı, "Qanun", 2011, 288 s.

XÜLASƏ

Məqalədə professional-pedaqoji mədəniyyətin komponentlərinin mahiyyətindən, müəllimin effektli iş üçün vacib keyfiyyətlərindən, müəllimin müvəffəqiyyətinin kriteriyalarından, müəllimin pedaqoji keyfiyyətlərindən bəhs olunur. Bu baxımdan müəllim-professional şəxsiyyətinin inteqrativ keyfiyyəti, effektiv pedaqoji mədəniyyət fəaliyyətinin şərti, müəllimin professional kompotentliyinin ümumiləşdirilmiş göstəricisi və onun özünü professional təkmilləşdirməsinin istiqamətləri göstərilir. Professional pedaqoji mədəniyyətin fenomenologiyasına müxtəlif kontekslərdə tənlil edilir. Həmçinin pedaqoqun professionallaşması prosesini onun pedaqoji kompetentliyinin inkişafı ilə emosional sabitlik, yaradıcı fəallığı innovasion fəaliyyətdə qabiliyyətinin inkişafı ilə əlaqələndirmə yolları göstərilir.

Муслим Назаров

Профессионально-педагогическая суть культуры и основные компоненты

(РЕЗЮМЕ)

В статье эффективной работы для важных качеств учителя, критерии успеха, рассказывается о качествах преподавателей педагогических измерений сути, учителя профессионально-педагогического культуры. С этой точки зрения, эффективной педагогической деятельности учителя, компотент генерализованный показателем профессионального направления указывается усовершенствования себя и его профессиональные качества личности педагог-профессионал интегративным культуры условно. Профессиональные педагогические феноменология культуры разных контекстах анализируются.

Процесс развития инновационного развития творческих способностей, в педагогические компонет с эмоциональной стабильности, а также профессионального педагога его активность проявляется координации с пути.

Muslim Nazarov

The essence of professional-pedagogical culture and main components

(SUMMARY)

The essence of the quality of teachers, teachers of educational quality criteria of success of the important components of effective work, tells of their teachers, professional-pedagogical culture in the article.This sense of generalized indicator of the direction of improvement of teachers professional component of effective teaching integrative quality of teachers - professional identity, culture, and its professionals are conditional. Professional teaching the culture of different context are analyzed in the phenomenology. Also in the process of creative activity in the development of innovative activity are linked to emotional stability, the development of professional skills in teaching components of his teacher.

BÖHRAN VƏZİYYƏTİNİN PSİXOLOJİ XARAKTERİSTİKASI

Əliyeva Mətanət Valeh qızı
Bakı Dövlət Universitetinin doktorantı

Açar sözlər: Böhran, psixoloji böhran, yaş böhranları, itki və ayrılıq böhranları, travmatik böhranlar

Ключевые слова: Кризис, возрастный кризис, возрастные кризисы, кризисы утраты и разлуки, травматические кризисы

Key words: Crisis, psychological crisis, age crises, crises of loss and division, traumatic crises

Psixologiya elmi üçün maraqlı məsələlərdən biri psixoloji böhran problemidir. XIX əsrin sonundan etibarən psixoloji böhran problemi psixoloqların və əlaqəli sahələrin mütəxəssislərinin diqqətini özünə cəlb etmiş və psixoloji böhran problemi ilə bağlı bir sıra nəzəriyyələr irəli sürülmüşdür. Bununla yanaşı psixoloji böhran anlayışının ədəbiyyatda və praktikada geniş istifadə olunmasına baxmayaraq, bu anlayışın şəxsiyyətin inkişafı ilə bağlı məsələləri nəzəri baxımdan kifayət qədər işlənməmişdir. Bu baxımdan müasir dövrdə psixoloji böhran hallarının şəxsiyyətin inkişafının yaş, cins və s. xüsusiyyətləri ilə bağlı araşdırılmalar davam etməkdədir. Bildiyimiz kimi, şəxsiyyətin inkişafı fərdin ömrünün sonunadək mərhələli şəkildə davam edir və hər yaş mərhələsinin özünəməxsus yeni çətinlikləri meydana gəlir ki, bu da şəxsiyyət böhranı kimi təzhür edir. Böhran vəziyyəti hər bir insanın şəxsi inkişafının ayrılmaz hissəsidir, bu dövr şəxsiyyətin inkişafına maksimal təsir göstərir, şəxsin inkişafının gələcək yönəlişliyini təmin edir. Ən əsas hallardan biri budur ki, psixikanın zənginləşən və mürəkkəbləşən inkişafı stabil və davamlı proses deyil. Bu ara verən bir prosesdir və burada böhranlarda qaçılmaz haldır. "İnkişaf böhranı" anlayışı L.S.Vıqotski tərəfindən XX-əsrin 30-cu illərində işlənib və uşaq psixikasının inkişafında keçid dövrlərinin öyrənilməsində istifadə edilib. Vıqotskiyə görə inkişaf böhranları 2 yaş mərhələsinin toqquşması dövründə yaranır və əvvəlkinin bitməsini və növbəti mərhələnin başlamasını bildirir. Ontogenezin hər yaş mərhələsində toplanan psixoloji dəyişikliklər yeni psixoloji inkişaf səviyyəsinə keçidi hazırlayır. Hər əvvəlki mərhələnin yeni törəmələri növbəti dövrün inkişafı zamanı psixikanın formalaşması üçün əsasa çevrilir. Uşaq psixologiyasında ən çox adı çəkilən böhranlar 3, 7 və 12-16 yaşda baş verir(6, s.40).

"İnkişaf böhranları" ilə sıx bağlı olan digər təsəvvür L.S.Vıqotski tərəfindən irəli sürülmüş "inkişafın sosial vəziyyəti" haqda tezisdir. 1932-1936-cı illərdə L.Vıqotski psixoloji termin kimi bu anlayışı uşağın psixikasının inkişafının təhlilinin çıxış nöqtəsi kimi daxil edir. L.Vıqotski anlayışında inkişafın sadəcə mühit deyil, hər yaş dövrünə xas xarici şərait və daxili inkişaf proseslərinin xüsusi birləşməsidir. O bu mərhələdə yaranan psixoloji törəmələri və psixi inkişafı şərtləndirir. Artıq qurulmuş, yaranmış inkişaf situasiyasının dağılması və yenisinin yaranması böhranlı inkişaf mərhələlərinin əsas məzmunudur.

L.Vıqotski və onun şagirdləri (A.N.Leontyev, L.İ.Bojoviç, və b.) tərəfindən müxtəlif yaş mərhələlərində psixi analizin inkişaf sxemi işlənib. Bu təhlil bir sıra vacib məqamı aşkar edir :

a) artıq yaranmış sosial situasiyanın xüsusiyyətləri, onun daxili təzadları
b) onun yeni sosial situasiya daxilində qurulma prosesi
c) bu dövrdə yaranan əsas psixoloji törəmələr(6, s.88)

Psixologiyanın formalaşması dövründə qanuni keçid mərhələsi kimi inkişaf böhranını təhlil edən L.Vıqotski bu dövrdə uşağın həyatında yaranmış dəyişikliklərə xüsusi diqqət yetirir. O qeyd edir ki, uşağın dünya haqda fikirləri genişlənir, onun fəaliyyətinin əməli və məna aspektləri zənginləşir. Uşağın yeni, artmış imkanları ona qarşı artıq qurulmuş tələblərlə ziddiyyətə girir. Bu əsas ziddiyyət uşağın ümumi davranış konturunda ifadə olunur. L.İ.Bojoviç qeyd edir ki, böhran dövründə uşağın davranışı dəyişir: onlar sözə baxmır, nadincləşir, konfliktli olur, bəzən də aqressiv olur. Bu emosional reaksiyalar böhrandan əvvəlki etapın sonunda formalaşan uşağın daxili məmnuniyyətsizliyi, vacib tələbatların frustrasiyalarının sübutu kimi özünü göstərir. Hər yeni inkişaf mərhələsi ilə uşağın ictimai münasibətlər sistemində tutduğu yer dəyişir və bununla əlaqədar uşağın ətrafa, özünə "daxili pozisiyası" dəyişir. Artıq ontogenezin hər yaş mərhələsində öz məzmun spesifikasına malik olan sınma baş verir. Uşaq psixikasında yaranan sonrakı problemlər də məhz bununla sıx bağlı olur. Xasiyyətnaməsində dayanacağımız növbəti məqam Vıqotski - Leontyev - Luriya tərəfindən işlənilmiş şəxsiyyət haqqında təsəvvürdür. A.N.Leontyevin təsəvvürlərinə əsasən şəxsiyyət - uşağın ontogenik inkişafının sonrakı məhsuludur. Çünki şəxsiyyət olmaq üçün dünya ilə daha geniş əlaqə yaratmalı, bütövlükdə ona və elementlərinə xüsusi yanaşma olmalıdır. Şəxsiyyətin əsasında iyerarxiyalı fəaliyyət sistemi və bunun arxasında dayanmış motivlər durur. Bu motivlərin bir-birinə uyğunlaşması yalnız müəyyən bir inkişaf mərhələsində yaranır, ona görə də insan çox gec şəxsiyyətə çevrilir .

A.N.Leontyev şəxsiyyətin 3 parametrini ayırır:

1. İnsanın dünya ilə əlaqəsinin genişliyi
2. Motivlərin mərhələlənmə dərəcəsi
3. Şəxsiyyətin ümumi strukturu (9, s.288)

A.N.Leontyevə görə, fiziki faktorlar şəxsiyyətin xarakteristikasına daxil deyil, o yalnız şəxsiyyətin bu və ya digər istiqamətdə formalaşması və dəyişməsinə təsir edə bilər. A.N.Leontyev göstərir ki, şəxsiyyətin təhlili zamanı ilkin şərtlərlə kifayətlənmək lazım deyil, fəaliyyətin inkişafından, onun konkret forma və növlərindən, onların bir-birilə qarşılıqlı əlaqəsindən çıxış etmək lazımdır, belə ki, onların inkişafı bu ilkin şərtlərin mənasını qəti surətdə dəyişir (1975). Bizim fikrimizcə, bu məqamlar xroniki somatik xəstəlik dövründə insanın psixikasının dəyişməsinin təhlili zamanı ifadə oluna bilər. Böyük yaşlı adamın psixoloji inkişafını öyrənən psixoloji tədqiqatlar çox azdır. Yaşlı insanda inkişaf böhranları mümkündür. Onlar yeni inkişaf mərhələsinə keçidi və ya psixikanın zəifləməsini bildirir. Onların məzmununu inkişafın sosial situasiyası təşkil edir. Burada ən vacibi artıq yaranmış aktual sosial inkişaf situasiyasında ziddiyyətlərin toplanmasıdır (məsələn, dünya ilə məna əlaqələri və imkanlar arasında xarici, mükəmməlliklə inkişafın daxili şərtləri arasında). Ədəbiyyatlarda qeyd olunur ki, uşaqlarda inkişaf böhranları ilə müqayisədə yaşlılıq böhranlarının bir çox xüsusiyyətləri var. Onların yaşa kəskin aidiyyatı yoxdur, onlar situasiyadan asılı təhrik olunur; onların keçmə dinamikası müxtəlif ola bilər, onlar tədricən hazırlana bilər və əgər sosial inkişaf situasiyasında kəskin dəyişiklik olarsa, qəfil də baş verə bilər. Böhranların ümumi nəticəsi əvvəlki inkişaf mərhələlərinə xas olmayan bir sıra psixoloji törəmələrin yaranmasıdır(11).

Böhran-insanın öz daxili aləmi və ətraf mühitə narazılığından doğan uzunmüddətli ruhi vəziyyətidir və o insan üçün ən fundamental, həyat üçün əhmiyyətli olan dəyərlərə və təlabatlar sferasına təsir edir, güclü emosional həyəcanla müşayiət olunur və insanın daxili həyatında dominantlıq edir. Böhranla bağlı irəli sürülən nəzəriyyələrdən çıxış edərək üç növünü ayırd edilir: Maddi böhranlar; sosial böhranlar; ruhi böhranlar. Yaşanan bütün böhran halları şəxsiyyətin strukturunda dəyişikliyə gətirib çıxarır və hər biri öz daxili məzmununa malikdir (8, s.301).

Psixoloji böhran halları 3 qrupa bölünür:

- ✓ Yaş böhranları
- ✓ İtki və ayrılıq böhranları
- ✓ Travmatik böhranlar

"Yaş böhranları" psixi funksiyaların, davranış modellərinin, köhnə, artıq ömrünü yaşamış münasibətlərin dağılması və yenilərinin formalaşmasının surətlə inkişaf etdiyi bir dövrdür. Sabit dövrdə hiss olunmayan, yavaş-yavaş baş verən dəyişiklik, böhtan dövründə uşağın şəxsiyyətində sıçrayışabənzər dəyişikliklər, sınmalarla əvəz olunur. Təkcə ayrı-ayrı hisslər deyil o, bütövlüklə dəyişir. Böhran dövründə uşaqda nə baş verdiyini anlamaq çox vacibdir. Yaxınlarının onu başa düşməsi və dəstəyi böhranların daha sakit keçməsinə kömək edir (2, s.426).

Böhran dövrlərinin təsnifatı aşağıda təqdim olunur:

✓ 1 yaşın böhranı (çağalıq yaşından körpəlik yaşına keçid zamanı) - Bu dövran çağalıqdan erkən uşaqlığa keçid mərhələsidir. Uşaq aktiv olaraq iməkləməyə, yeriməyə, ətraf aləmi öyrənməyə başlayır. Nəzərə alınmalıdır ki, bu dövrdə uşağın hər istəyinin həyata keçməməsi, öz valideynləri və digərlərindən tez-tez "olmaz" kəlməsini eşitməsi güclü emosional reaksiyanın, etirazın yaranmasına səbəb ola bilər. Böhran dövrlərində belə neqativ halların qarşısının alınması üçün həmin müddətdə valideynin vəzifəsi uşağa bir az müstəqillik vermək, bir az səbirli olmaq, ən əsası isə dözüm nümayiş etdirməkdən, bu gün nəyə isə "olar" deyib, icazə verdiyinə sabah "olmaz" deyib, qadağan qoymaq kimi halları aradan qaldırmaqdan ibarət olmalıdır. Əsas yenilik uşaq "nitqi", başqa sözlə avtonom nitqdir. Həmin nitq öz səslənməsi, mənası ilə böyüklərin nitqindən fərqlənir və çox vaxt uşaqla birlikdə yaşayanlara aydın olur.

✓ 3 yaşın böhranı (körpəlik yaşından məktəbəqədər yaşa keçid zamanı) Uşağın həyatının ən çətin və dönüş anı hesab olunur. Bu isə uşağın yaş müstəqilyi və aktivliyi ilə bağlıdır. 1 yaş böhranında olduğunu kimi bu dövrdə də hər şey valideynin sədrindən və tez uyğunlaşmasından çox asılıdır.

Əgər uşaqla münasibət qurmaq mümkün olmursa, onun təşəbbüsü böyüklərin rəğbətini qazanmırsa, tələb etdiyi müstəqilliyə nail ola bilmirsə, bu zaman böhran göstəriciləri meydana çıxır.

Bunlar aşağıdakılardır:

Neqativizm - uşaqlar, xüsusilə böyüklərin onlardan istədikləri etmirlər.

İnadkarlıq - bu, heç də o demək deyil ki, uşaq nəyi isə həddən artıq çox istəyir, sadəcə olaraq, o, böyük adamın onun fikri ilə hesablaşmasını istəyir.

Höcətlik - bu, erkən uşaqlıqda qurulmuş bütün münasibətlər sisteminə, ailədə qəbul olunmuş tərbiyə normalarına qarşı yönəlmişdir.

Həmçinin uşaq üçün əziz və adət olunmuşların dəyərsizləşməsi baş verə bilər.

Uşağın müstəqil davranmağı öyrənməsi, əşyalarla manipulyasiya etməyi bacarması, həmçinin nitqə yiyələnərək aktiv danışmağa başlaması və ona deyilənləri başa düşülməsi 3 yaş böhranının nəticəsidir (1, səh 112).

Bu yaş dövründə böyüklərin dəstəyi çox vacibdir. Uşaqların bu dövrdə tənqidə kəskin reaksiya verdiklərini nəzərə alaraq onları nailiyyətlərinə görə tərifləmək, həmçinin nöqsanlarına çox yumşaq şəkildə nəzərlərinə çatdırmaq lazımdır.

✓ 6-7 yaşın böhranı (məktəbəqədər yaşdan məktəb yaşına keçid) - Bu dövrdə yaranmış böhran vəziyyəti uşağın məktəb həyatına daxil olması ilə bağlıdır. Rolların, həmçinin aparıcı fəaliyyətin dəyişməsi, yəni oyunun təlimlə əvəz olunması böhrana doğru aparan amillərdəndir.

Nüfuzlu, etibarlı şəxslər başqaları ilə əvəz olunurlar: əgər əvvəllər valideynlər uşaq üçün ən hörmətli, etibarlı şəxslər idisə, indi həm də fikri validenlərin fikrindən daha vacib hesab olunan digər şəxs - müəllim peyda olur. 7 yaş böhranında əsas yenilik özünə sevgi və özünüqiymətləndirmənin (çox vaxt

qeyri-adekvat) yaranmasıdır. Özünüqiymətləndirmə məktəbdəki müvəffəqiyyətsizlik və nailiyyətlərdən asılı olaraq yüksək, yaxud aşağı ola bilər. Bu, yaşanmış müvəffəqiyyətsizlikdən formalaşan komplekslər, yaxud özünü əhəmiyyəti hiss etmə ilə müşayiət olunur. Uşaq bu günə qədər ona məlum olmayan emosiyalar və narahatçılıqlar keçirməyə başlayır, onun yeni hədəfləri və arzuları yaranır. Həmçinin uşaq səmimiliyinin itirilməsi baş verir. O, hərəkət etməzdən öncə götür-qoy edir, keçirdiyi narahatçılıq hissini başqalarına biruzə verməməyə çalışır.

✓ Yeniyetməlik yaşının böhranı- 3 yaşın böhranı kimi yeniyetməlik dövrü də uşaq həyatının dönüş anı hesab olunur. Bu dövrdə onlarla çoxlu fizioloji, emosional dəyişikliklər baş verir (orqanizmin mütənasibliyi dəyişir, endokrinoloji dəyişikliklər baş verir, cinsi göstəricilər yaranır, əhvalın dəyişməsi ilə bağlı ürəyin və ciyərlərin fəaliyyətində çətinliklər meydana çıxa bilər). Etibarlı, nüfuzlu şəxslər dəyişir. Əgər bu vaxta qədər uşaq üçün valideyn və müəllim nüfuzlu şəxslər idisə, yeniyetməlikdə yaşıdlar daha vacib olur, onlarla ünsiyyət isə əsas fəaliyyətə çevrilir. Uşaq öz bədəni və orada baş verən dəyişikliyi qeyri-adekvat qəbul edərək, buna ögey münasibət bəsləyə bilər.

Bu böhran dövrünün əsas nailiyyəti və yeniliyi özünü təhlil etmənin yaranmasıdır. Yeniyetmədə dünyagörüşü formalaşır. Bu zaman yaxın qohumların dəstəyi, tənqidin olmaması, ruhlandırılma çox vacibdir, tez-tez onun uğurlarını qeyd etmək lazımdır.

Böhran yalnız uşaqların inkişafında deyil, həm də böyük insanlarda da müəyyən yaş dövrlərində baş verir. Böhranlar insan yaşa dolduqca onun inkişafına, öz imkanlarını və xüsusiyyətlərini daha yaxşı tanımağa və düzgün qiymətləndirməyə kömək edir (2, səh.428)

Psixoloji böhranların digər katiqoriyası olan İtki və ayrılıq böhranları yaxın adamın ölümü ilə bağlı yaranmış psixoloji sarsıntı zamanı meydana çıxır.

Aşağıdakı mərhələləri var: Şok, qəzəb və haqsızlıq hissi, qəm və təəssüf, bərpa

Travmatik böhranlar - gözlənilmədən şəxsin hazır olmadığı şəraitdə baş verən, onun adət etdiyi gündəlik həyat tərzini pozan qısamüddətli yaxud uzunmüddətli təsir nəticəsində yaranmış böhranlardır.

İki növü var:

- Təbii fəlakətlər nəticəsində yaranmış travmalar (zəlzələ, daşqın, sunami və s.)
- İnsanlar tərəfindən törədilən travmatik hadisələr (zorakılığın bütün növləri, cinsi istismar,müharibə, terror və s.)

Psixoloji böhran fərdin inkişafının bütün böhran dövrlərində üç mərhələdə keçir:

- neqativ mərhələ (köhnə vərdişlərin, stereotiplərin, əvvəldə formalaşmış strukturlarının dağılması)
- böhranın kulminasiya nöqtəsi (bu yeniyetməlik yaşlarında bir qayda olaraq,13-14 yaşında baş verir, ancaq fərdi formada özünü göstərir);

- böhranlı fazadan sonrakı dövr (bu zaman yeni strukturlar, yeni münasibətlər və s. formalaşır) (10).

Daxili böhran xarici münaqişələrlə müşayiət oluna bilər, lakin münaqişəli inkişafın aradan qaldırılması yeni vasitələrə yiyələnməkdən keçir, yeni həyat sferalarının mənimsənilməsi, imkanların genişlənməsi meydana çıxır. Əgər yeni tələbat xarici sosial tələblər tərəfindən boğularsa, böhran bu zaman kəskinləşə və uzana bilər. Böhrandan çıxışın necə – konstruktiv və ya dekonstruktiv olacağını müəyyən etmək üçün böhran situasiyasını təhlil etmək zəruridir. Bu zaman psixoloji böhranın məzmuna, şəxsin böhrana münasibətinə, böhranın uzunluğu və inkişaf müddətinə diqqət yetirmək lazımdır.

Böhranın vəziyyəti intellektual və emosional sahələrdə baş verən özünüdərk işinin gələcək inkişafını təmin edir, münaqişənin həlli isə şəxsiyyətin inkişafının göstəricisi kimi çıxış edir. Lakin, digər tərəfdən, böhran əsəb pozğunluqlarına səbəb ola bilər. Beləliklə, çətinlik meydana gəlir, problem əvvəlki fəaliyyət üsullarının pozulmasına səbəb olur, gərginlik yaranır, problemin həllinin köhnə üsullarının yoxlanılması gedir, əgər onlar adaptiv deyilsə, gərginlik güclənir. Sonrakı mərhələdə problemin dərki üçün xarici və daxili resursların cəlb edilməsi baş verir ki, bunun da nəticəsi aşağıdakılar olur: problemin yenidən nəzərdən keçirilməsi və vəziyyətdən çıxış; vəziyyətin mümkün yollarla həllinin qeyri-mümkün olması və sistemin növbəti pozuntusu, problemin həllindən uzaqlaşma və ya destruktiv çıxış.

Problem – konkret şəraitdə insanın həmin an üçün topladığı bilik və təcrübədən istifadə etməklə mövcud çətinliklərin və ziddiyyətlərin həllinin qeyri-mümkün olduğunun dərk edilməsidir. Ona görə də, böhranın səbəbini, dayaq nöqtəsini tapmaq və şəraiti olduğu kimi qəbul eləmək üçün kənardan bilik və təcrübəyə tələbat yaranır. Hər bir insanın həyat yolu, onun şəxsiyyət kimi inkişafı potensialların əvəzlənməsi və özünü təzahüretmə formaları ilə müşayiət olunur. Böhran halı həmişə gərginlik doğurur, özündə stress və qeyri-müəyyənlik ehtiva edir. Böhran insanın vərdiş etdiyi hər hansı mövcud yaşayış formasının itməsini bildirir və onun üçün hələlik məlum olmayan yeni yaşayış formasına keçmək imkanı yaradır. Böhran halı o zaman təhlükəli olur ki, şəxs bu vəziyyətdən çıxa bilmir , böhran halını qəbul etmək və onunla mübarizə aparmaq iqtidarında olmur. Belə hallarda, psixoloji yardım mütləqdir (3, s.88).

Sonda qeyd edək ki, İnsan inkişafının müxtəlif dövrlərində yaranan böhran halları sadə məsələ deyil və öz mürəkkəb psixoloji strukturu və təzahür formalarına görə bir birindən fərqlənir. Böhran həyatın adət edilmiş axarını pozur, insanın gündəlik həyat fəaliyyətinə təsir edib onu sistemdən çıxarır. İnsan yaşadığı dövrdə baş verən böhranlar indiyə qədər onun üçün əhəmiyyətli olan və həyatının özəyini təşkil edən dəyərləri yenidən mənalandırılmasını tələb edir və onu əhatə edənlə münasibətləri, əlaqələri həyat tərzini dəyişməyə sövq edir. Böhranın müvəfəqiyyətli həll olunması və bu problemin öhdəsindən uğurla gəlmək insan üçün həyati

əhəmiyyətli məsələ hesab olunur. Bu zaman bu amil insan üçün yeni, müsbət keyfiyyətlərin yaranmasına səbəb olur. Beləliklə, həyat böhranı şəxsin həyatını ali, aktual formada, daxilində dərin qarşıdurmanın dərki və bu qarşıdurmadan çıxmanı bildirir ki, bu da insanın bütün fiziki, psixi, intellektual və mənəvi qüvvəsinin cəmləşdirilməsini tələb edir. Bu da öz növbəsində insanın inkişafında yeni bir mərhələnin əsasını qoyur. Bu baxımdan Vıqotskinin fikirləri diqqəti cəlb edir. L.S.Viqotski qeyd edir ki, böhranın hər bir neqativ simptomunun arxasında pozitiv məzmun gizlənib ki, bu da yeni, ali formaya keçməkdir (4, s.75). Psixoloji böhran yaşayan şəxs bu vəziyyətdən çıxmağı bacarmazsa, bu hal onda digər psixoloji problemlərin yarananmasına gətirib çıxara bilər. Bu baxımdan şəxs bu vəziyyətdən çıxa bilmirsə psixoloji yardımdan yararlanmalı və bu halın ona edə biləcəyi mənfi təsirlərindən qorunmalıdır. Böhranların uğurla aradan qaldırılması sistemə çevrilərək, tədricən müəyyən şəxsi keyfiyyətlərin formalaşmasına, insanın xüsusi həyat ideologiyasının meydana çıxmasına, bir növ qalib ssenarisinin yaranmasına gətirib çıxarır. Böhranlardan uğurlu çıxış təcrübəsini toplayaraq, insan özünə və şəraitə qalib gələrək yaşamağı öyrənir. Əgər insan şəraiti idarə edirsə, böhranı doğuran problemdən azad olur və bu problemin yaşanması onu daha mükəmməl, psixoloji cəhətdən adekvat və inteqral edir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Qədirov. Ə.Yaş psixologiyası. Bakı, Maarif, 2003
2. İcma Əsaslı Reablitasiya -Mərkəzləri Şəbəkəsinin mütəxəssisləri, Uşaq inkişafı metodikası, Bakı, Qanun nəşriyyatı 2011
3. Вахромов Е.Е. Психологические концепции развития человека: теория самоактуализации. – М.: Международная педагогическая академия, 2001
4. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы под общ. ред. Г. А. Балла, А.Н. Киричука, Д.А. Леонтьева. – М.: Смысл, 2006. – 424 с.
5. Миронов А. Кризис духовных ценностей на социокультурном пространстве современной России // Соц.-гуманит. знания. – 2007. – № 2. –С.39-52.
6. Выготский Л.С. = Психология развития человека. — М.: Изд-во Смысл; Эксмо, 2005.
7. Шакуров Р.Х. Психология смыслов: теория преодоления //Вопросы психологии.- 2003.- № 5.-С.18-33
8. Психология. словарь \Под общ. Ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. -2 –е изд., -М.,1990. -494с.
9. . Психотерапевтическая энциклопедия под ред. Б. Д. Карвасарского.- СПб.: Питер, 1999.- 752 с.
10. http://www.psychologos.ru/articles/view/psihologicheskiy-krizis
11. http://go-psy.ru/article16.htm

XÜLASƏ

Böhranın psixoloji xarakteristikası

Psixoloji böhran halları fərdin özünə və ətrafdakılara zərərvermə təhlükəsi yarandıda, müəyyən çətinliklərlə üzləşdikdə, yaxudda psixotrop və narkotik maddələrin təsirindən və s bu kimi səbəblərdən yarana bilər. Hal-hazırkı dövrdə krizis və ekstrimal şəraitdə psixloji xidmətin təşkili məsələləri çox aktualdır. Elmi ədəbiyyatda psixoloji böhranlara geniş şərh verilməsinə baxmayaraq onun araşdırılması hal-hazırda da elmin maraqlandığı məsələlərdəndir**.**

РЕЗЮМЕ

Психологическая характеристика кризиса

Психологический кризис существует, когда индивидуум угрожает причинить вред самому себе, другим, или не связан с реальностью под влиянием реакции наркотиков или психоза. В настоящее время психологическая помощь в кризисных и чрезвычайных ситуациях становится все более и более востребованной. В литературе широко описаны возрастные кризисы, кризисы, возникающие в межличностных отношениях и так далее. С этой точки зрения кризис представляет собой здоровое состояние развивающегося человека, что, однако не приуменьшает тягостности самого переживания.

SUMMARY

Psychological characteristics of the crisis

A psychological crisis exists when an individual is threatening harm to himself/herself, to others, or is out of touch with reality because of a drug reaction or psychosis. Currently, psychological assistance in crisis and Emergency situations are becoming more and more in demand. In literature age crises are widely described, crises arising in interpersonal relationships and so on. From this point of view, the crisis represents a healthy state of a developing person, which, but does not undermine the painfulness of the experience itself.

Çapa tövsiyə etdi: prof. R.F.İbrahimbəyov

УДК 94(729):(479)91(036)

АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ АСПЕКТ КАВКАЗСКОЙ ПОЛИТИКИ РОССИИ В XVIII – НАЧ. XIX ВВ.
(исторический анализ внешнеполитических дипломатических актов)

М.С.Искендерова
Доктор философии по истории, ведущий сотрудник
Отдела международных отношений Института
истории им.А.А.Бакиханова НАН Азербайджана г.Баку,
kazimovar@mail.ru

Ключевые слова: международные договоры, дипломатия, Азербайджан, Туркменчайский договор, переселенческая политика.

Açar sözlər: beynəlxalq müqavilələr, diplomatiya, Azərbaycan, Türkmənçay müqaviləsi, köçürmə siyasəti

Key words: international treaties, diplomacy, Azerbaijan, the Turkmenchay treaty, resettlement policy.

Представленная тема является актуальной как в научном, так и политическом аспектах и отличается неразрывной созвучностью с современными реалиями. Сегодня Азербайджан, как и Кавказ в целом, находится в эпицентре столкновения геополитических интересов мировых держав и региональных государств. Осознание современной Россией военно-стратегической и экономической значимости данного региона сочетается с её традиционным соперничеством с державами Ближнего Востока и европейскими странами.

В настоящее время, также как в XVIII – нач. XIX вв. сформировалась аналогичная сфера геополитических интересов в Азербайджане, правда, с несколько иной расстановкой противоборствующих сил. Как и в период царизма, Азербайджан и сегодня продолжает оставаться мостом между Востоком и Западом и рассматривается как один из важнейших геостратегических регионов.

XVIII – нач. XIX вв. – один из сложных периодов в истории Азербайджана, оставивший глубокий след в судьбе азербайджанского народа. В рассматриваемый период Азербайджан находился в центре противоречий и соперничества Османской империи, Ирана и России.

В советской историографии вопросы политики царизма в Азербайджане рассматривались необъективно, пристрастно. Ввиду глобальных политических трансформаций 90-х годов XX века, повлиявших на развитие самой исторической науки, историки приступили к деидеологизации научных подходов к вышеуказанной проблеме и осуществлению взвешенного и глубокого изучения её исторической значимости.

XVIII век – переломный в политической истории Азербайджана, как и всего Южного Кавказа. Обстановку в регионе определял, с одной стороны, быстрый упадок Ирана и Османской империи, издавна соперничавшие за гегемонию на Ближнем Востоке, а с другой – превращение России в мощную державу, активно действующую не только в Европе, но и в Азии. Результаты борьбы между этими государствами, которая велась как на дипломатическом уровне, так и в жёстком военном противостоянии, отражены в целом ряде международных договоров.

Активизация внешней политики России в первой четверти XVIII в. наблюдается уже в период правления Петра I, стремившегося к захвату азербайджанских земель. Острое соперничество России и Османской империи, явившееся результатом столкновения интересов этих государств в Прикаспийском регионе, привело в 1722 г. к прикаспийскому походу Петра [1, с. 26-46].

Однако, ответная реакция Турции, и повлёкшая за собой напряжённость в русско-османских отношениях не вылились в войну между османами и русскими. 27 июня 1724 г. в Стамбуле, благодаря усилиям французской дипломатии, был подписан русско-турецкий договор. Стамбульский договор подтвердил переход к России прикаспийских областей, вместе с Гилянской, Мазандаранской и Астрабадской областями. Ширван с центром в Шемахе объявлялся зависимым от султана ханством [2, л. 410; 3, лл. 7-9].

Согласно третьей статье договора вся Восточная Грузия, большинство территорий Азербайджана перешли под власть Османской империи [3, л. 11 об.].

Фактически это было соглашение о разделе чужих земель – территории Азербайджана. Это находит своё подтверждение в оценке современными авторами Стамбульского договора, как несправедливого, колониального соглашения, попирающего интересы как азербайджанского, так и всех южнокавказских народов [4; 5, с. 82-84; 6, сс. 64, 68].

Если в начале XVIII в. Сефевидское государство переживало кризис, то в конце 20-х – начале 30-х годов положение в Сефевидском государстве несколько стабилизировалось. На политическую арену выдвинулся талантливый полководец из тюркского племени афшаров – Надир, ставший главнокомандующим иранской армии [1, с. 62-64].

Возрождение и укрепление Сефевидского государства вскоре поставило Россию перед реальностью антироссийского ирано-турецкого альянса [7, с.

67-68]. Ввиду продолжавшихся происков османов, угрожавших позиции России на Южном Кавказе, не сумев сорвать подписание ирано-турецкого договора,* российское правительство изменило акцент в своей политике и выбрало тактику сближения с врагом Османского государства – Надиром, вступившим в разногласия с сефевидским шахом и стремившимся захватить власть в стране и положить конец турецким захватам в Иране. В 1732 году (21 января) был подписан с Россией Рештский договор.

В свою очередь, правильно оценив своё сложное удручающее положение в прикаспийских провинциях, в частности, – тяжесть содержания здесь русских войск, это требовало больших расходов и не сулило доходов, большие людские потери из-за непривычного климата и заболеваний малярией [5, с. 185-186], получив гарантии недопущения османов в прикаспийские провинции, основанные на военных успехах Надира, а также опасаясь антироссийского западного союза с севера [8, с. 149-153], – Россия по условиям Рештского договора вывела свои войска с прикаспийских областей южнее Куры.

Рештский договор состоял из введения и 8 пунктов. Согласно второй статье договора, Россия уступала Лахиджан, Раннекуг по реке Сефидруд, обязуясь передать эти магалы представителю шаха Мухаммед Ибрагиму, не дожидаясь ратификации. А Гилянская, Астрабадская и другие провинции южнее р.Куры Россия обещала передать Ирану через 5 месяцев после ратификации этого договора [9, с. 194-197].

Остальные прикаспийские земли севернее реки Куры (Баку и Дербент) Россия обещала возвратить Ирану и вывести оттуда свои войска, когда Надир освободит северные земли Азербайджана, захваченные османами. Руководствуясь принципом недопущения в данный регион османской Турции, Россия «накрепко уговаривает», чтобы возвращаемые ею провинции «ни под каким образом в другия Державы отданы не были …» [9, с. 198].

Согласно третьей статье договора Россия добилась права до беспошлинной торговли для российских купцов [9, с. 198-199].

Согласно пятой статье местные правители должны были в будущем возместить долги русским купцам за понесённый ущерб [9, с. 200-201].

Как эта, так и другие статьи свидетельствуют о том, что Рештский договор является ярким проявлением протекционистской политики царизма.

Так, Касумов Р.М. акцентирует на том, что подписание Рештского договора было вызвано также нежеланием России обострять отношения с

---

* Кирманшахский договор был подписан 10 января 1732 г. между Тахмасибом II ханом и Ахмед паша Багдадским.

Ираном. В целом большинство современных исследователей считают этот шаг России успехом российской дипломатии: Россия могла оказаться перед угрозой антироссийского союза с севера и ирано-турецкого блока с юга [8, с. 152].

По убеждению азербайджанского учёного Т.Мустафазаде, решение большинства задач предначертанной ещё Петром I восточной политики в южнокавказском регионе к началу 30-х годов было нереальным перед угрозой надвигавшейся войны с Османской империей и вероятной войной с усилившимся Ираном в силу отсутствия «ресурсов и возможностей» [5, с. 185-186].

Исследователь Э.Гусейнов, показав закономерность подписания Рештского договора, обосновывает её объективным изложением причин потери Россией части завоеванной ею прикаспийской территории, среди которых – отсутствие личности сильных правителей в России после Петра I, способных удержать в своих руках эти земли, проблемы с обеспечением русских солдат провиантом и т.д. [10, с. 46].

Г.Рагимов также считает, что в основе заключения Рештского, и в дальнейшем Гянджинского (1735 г.) договоров лежали мотивы, обусловившие тяготение русским правительством прикаспийскими провинциями, среди которых затраты огромного количества материальных средств, угроза возможной коалиции европейских стран с Османской империей, и др. [11, сс. 28-29, 30].

Саламова Н.А. отмечает, что «Рештский договор 1732 г. обозначил принципиально новый подход наследников Петра I по отношению к приобретённым им территориям на Кавказе: готовность возвратить их Ирану вопреки стратегическим интересам России» [12, с. 12-13].

Автор уверена в обусловленности такого поворота в кавказской политике внутренним и международным положением России. В частности, ухудшению положения царской империи она также, как и другие исследователи, находит объяснение в пренебрежении к насущным проблемам страны, находящейся в управлении «немецкой партии во главе с Э.-Г.Бироном» [12, с. 11].

Современные исследователи отмечают значимость подписания Рештского договора в изменении расстановки сил в пользу Надира [8, с. 152]. Успешное достижение Надиром своей цели, что было официально подтверждено сефевидско-османским договором, подписанным в 1733 году в Багдаде,** повлекло выполнение со стороны России данного ранее обещания о возвращении остальных прикаспийских земель. Так, 21 марта

** Имеется ввиду Багдадский договор 1733 г.

1735 г. в лагере Надира русский посол С.Голицын подписал Гянджинский договор о возвращении Сефевидскому государству прикаспийских областей к северу от Куры и полном выводе российских войск с территорий Азербайджана [13, с. 205-207].

В третьей статье российская сторона гарантировала себя от создания антироссийского ирано-османского альянса. В ней говорится, что Иранское государство может заключить с османами мирный договор и обязуется включить в этот договор и Российскую империю на основании имевшегося между ними трактата. В случае же мирного договора между Российской империей и Османской империей подобную позицию должно было занять Российское государство в отношении Иранского государства [13, с. 208].

Современные исследователи справедливо расценивают Гянджинский договор как знаковое событие в изменении ситуации на Кавказе и развитии российско-османских отношений [12, с. 14]. Южный Кавказ, особенно – Азербайджан, продолжали оставаться регионом столкновения интересов двух противоборствующих империй [12, с. 14]. В историографии бытует мнение об антитурецкой направленности Гянджинского договора [1, с. 135; 11, с. 34].

Известный дагестанский историк Сотавов Н. твёрдо уверен, что причинами непрочности завоеваний России на Кавказе в 20-х годах XVIII века являлись двойственность, непоследовательность и противоречивость её политики в этом регионе, хотя и в его работе подписание Рештского и Гянджинского договоров преподносится как проявление дальновидности политики России, опасавшейся ирано-османского сближения [14, сс. 84, 88, 89, 102].

В свою очередь, рассматривавший данный вопрос Рагимов Г. утверждает, что после заключения указанных договоров активное вмешательство «в дела Азербайджана и Ирана» уже не являлось в то время первоочередной задачей России. Более того, автор справедливо отмечает, что в результате пассивности русской дипломатии усилилась в регионе активность англичан, был подписан англо-русский торговый договор, хотя в конечном итоге Англия терпит поражение в соперничестве с Россией за преобладание в бассейне Каспия [11, с. 34].

Вместе с тем, Сотавов Н., характеризуя политику России во II четверти XVIII в. как потерявшую «на какое-то время определённость и динамизм» [6, с. 71] после заключения Рештского и Гянджинского договоров, приходит к объективному выводу, о том, что, несмотря на снижение интереса российского правительства к кавказскому региону, он по-прежнему занимал важное место в русско-турецких отношениях [6, с. 86].

Другой исследователь – Курукин И., оправдывая возвращение прикаспийских земель предстоящей войной с Османской империей, приходит к выводу о закономерности подписания Рештского и Гянджинского

договоров. Он заключает, что «планы Петра I опередили своё время. Страна ещё не располагала экономическими возможностями для масштабного освоения заморских территорий …» [15, с. 74-75].

Интересны суждения турецкого исследователя Омера Коджамана, изучавшего проблему Южного Кавказа в политике Турции и России в постсоветский период. Автор утверждает, что Россия заключила Гянджинский договор перед лицом опасности одновременной войны с Османской империей и Надир шахом [16, с. 24]. Забегая вперёд, следует отметить, что этот автор считает постоянное соперничество между Каджарским государством и Османской империей фактором, благоприятствовавшим российской экспансии на Южном Кавказе [16, с. 28].

Во II половине XVIII века политика России в отношении Азербайджана, как и Кавказа – в целом, продолжала строиться на заложенных Петром I традициях. Россия оставалась последовательной в своём стремлении утвердиться в бассейне Каспийского моря. Укрепившись здесь Россия создала бы удобный плацдарм против Турции. Благоприятную почву для активизации своей политики на Южном Кавказе, в т.ч. и в Азербайджане, создало то обстоятельство, что после смерти Надир шаха в 1747 г. на территории Азербайджана образовался ряд независимых и полунезависимых государств – ханств.

К тому же, Кючюк-Кайкарджийский и Ясский мирные договоры зафиксировавшие победы России в русско-османских войнах (1768-1774, 1787-1791 гг.), лишили Османскую империю возможности активизироваться на Южном Кавказе и «развязали руки» Российскому государству для расширения экспансии в Азербайджане. Подходящим поводом для военного похода России на Южный Кавказ, явилось разорение войсками Ага Мухаммеда Каджара Тифлиса.

Поход русских войск во главе с В.Зубовым, в данный регион завершился неожиданно: после смерти Екатерины II в 1796 г. взошедший на престол Павел I отозвал русские войска, тем самым приостановив попытку реализации захватнических планов на Южном Кавказе [17, лл. 310-317].

В работе С.Керимовой особое внимание уделено использованию Россией в своей захватнической политике в Южном Кавказе своих единоверцев, и особенно – армян, в качестве орудия в этой политике [18, с. 79].

Феодальная раздробленность Азербайджана, отсутствие сильных соперников в регионе, сближение с Англией и нейтрализация Франции – всё это, создало возможность для начала Россией в начале XIX века завоевательного процесса в Азербайджане.

В 1801 г. к России была присоединена Восточная Грузия, вместе с которой в состав России были включены населённые азербайджанцами и находившиеся в её составе земли Памбек, Газах, Борчалы и Шамшадил [19,

с. 372]. Тем самым была заложена основа завоевания Азербайджана царской Россией.

После захвата Цициановым Джаро-Балакенских джамаатов (1803 г.) [20, сс. 93, 95; 21, с. 685] и Гянджинского ханства (1804 г.) [22, с. 588; 23, с. 588-589] завоевание остальных земель Азербайджана происходило в ходе русско-иранской войны, объявленной шахом (1804-1813 гг.), не желавшим оставаться всего лишь наблюдателем продвижения России в Южном Кавказе.

12 октября 1813 года в Гарабаге в селении Гюлистан, в урочище Зейвачай был подписан российско-иранский мирный договор. Мирза Абульхасан Ширазлы представлял иранскую сторону, главнокомандующий Николай Ртищев – российскую. Договор состоял из 11 статей.

В третьей статье говорится о признании шахом передачи «в собственность Российской империи» следующих ханств: Гарабагское, Гянджинское, Шекинское, Ширванское, Дербентское, Губинское, Бакинское и Талышинское, а также весь Дагестан, Грузию с провинцией Шурагель, Имеретию, Гурию, Мингрелию и Абхазию, «равным образом все владения и земли, находящиеся между постановленною ныне границею и Кавказскою линиею, с прикосновенными к сей последней и к Каспийскому морю землями и народами» [13, с. 439].

Согласно пятой статье только России предоставлялось право иметь на Каспийском море военный флот [13, с. 441].

Следует особо подчеркнуть, что в статьях ряда современных исследователей, помещённых в сборнике, посвящённом 200-летию подписания Гюлистанского мирного договора, авторы выражают общее мнение об этом договоре как о знаковом событии в истории народов Кавказа в целом, в том числе и Южного Кавказа, включая Азербайджан. Они стоят на идентичной позиции и в отношении прелиминарного характера Гюлистанского мирного договора, фактически, в итоге приведшего к новой русско-иранской войне [24, с. 16; 25, с. 241-242; 26, с. 60-61].

Определённый интерес вызывает и статья Иноземцевой Е.И., посвящённая вопросу о статусе российского флота на Каспийском море. Автор подчёркивает, что Гюлистанский мирный договор юридически оформил монопольное положение российского флота на Каспии [27, с. 101-103].

Другой автор – Шукюров М. в своей публикации говорит о том, что видит в подписании Гюлистанского договора стремление России показать Европе, «что не собирается отступать от транскавказа» [25, с. 242-243]. Прослеживая события, предшествовавшие подписанию Гюлистанского договора, он акцентирует на роль этого договора в ликвидации государственной независимости Азербайджана. В частности, к ликвидации Россией азербайджанских ханств Шукюров М. относится как к одному из

последствий Гюлистанского договора. Данное действие со стороны российского правительства в статье этого автора представляется как нарушение царским правительством заключённых в ходе русско-иранской войны договоров с местными правителями [25, с. 243-244].

Известно, что оказавшись перед угрозой ликвидации, правители гарабагского, шекинского, шемахинского ханств в 1805 г. вынуждены были подписать с Россией договоры [28, с. 704-705].

Недовольство России условиями Гюлистанского договора и стремление Ирана, подстёгиваемого Англией и Францией к реваншу, привели к началу второй русско-иранской войны (1826-1828 гг.) завершившейся подписанием Туркменчайского мирного договора.

Подписанный в 33 км. северо-западнее города Мияна в селении Туркменчай договор завершил не только вторую русско-иранскую войну, но и, прежде всего процесс завоевания Южного Кавказа Россией.

В четырнадцатой статье Туркменчайского договора говорится о предоставлении подданным обоих государств в случае перехода из одного государства в другое возможности проживания в переселенных местах. Исключение составляют перебежчики из Ирана – ханы, беки и духовные лица, «кои личным примером, внушениями и тайными связями могут иметь вредное влияние на прежних своих соотчичей …» [13, с. 502].

Российский император обещал не позволять им проживать в Гарабагском, Нахчыванском и части Иреванского ханствах [13, с. 502].

В XV статье говорится о том, что подданные Ирана могут беспрепятственно свободно переходить со своими семействами «из Персидских Областей в Российския», переселяющимся предоставлялось право беспошлинного вывоза и продажи движимого имущества.

Как видим, 14 и 15 статьи договора обеспечили для России возможность «разбавить» мусульманское коренное население на вновь завоеванных территориях переселенцами армянами из Ирана, и, в то же время, был поставлен «заслон» на пути возвращения на Родину азербайджанцев.

Подход к оценке Гюлистанского и Туркменчайского договоров и выводы в очередной раз показывают, что по известным причинам в российской историографии авторы остались или вынуждены оставаться на позициях советской тенденциозности и идеологизированности в исследовании вопросов политики России на Кавказе, не допускавшей восприятия России как агрессора в данном регионе [29, сс. 467, 470, 487-491]. Более того, авторы повторяют ошибки предшествующих историков советской эпохи, представляя территорию Иреванского и Нахчыванского ханств как Восточную Армению [30, с. 102-103, 116; 31, с. 291-294]. Известно, что до 1828 года понятия «Восточная Армения» не существовало. Речь может идти о захвате территории Иревана и Иреванского ханства. Конечно, здесь имеет

место фальсификация исторических фактов, их искажение исходя из политических соображений.

Вместе с тем, в коллективной монографии «Дагестан в кавказской политике России в первой четверти XIX века», Гюлистанский договор представлен рубежом изменения имперской политики в данном регионе и утверждения здесь колониального режима царизма, объяснившимся тем, что Россия «твёрдою ногою встала в Закавказье …» [30, с. 141].

В работе же Г.Садыхова особо подчёркивается, что с заключением этого договора «Россия, прежде всего, овладела стратегической базой в борьбе с потенциальным противником на Кавказе – Турцией» [31, с. 111-112]. В таком же ракурсе рассмотрена значимость Туркменчайского договора [31, с. 151-152].

Для объективной разработки азербайджанского вектора кавказской политики царской России особое значение имеет I том сборника документов «Азербайджан: международные отношения и история дипломатии (1639-1828 гг.)» [13].

Авторы во вступительном слове указывают факторы, ускорившие подписание Россией Гюлистанского договора, среди которых неудачи в военных действиях и изменение международной обстановки в связи с изгнанием войск Наполеона из России [13, с. 430].

Следует отметить, что составители сборника разбирают интересные моменты в ходе заключения Гюлистанского договора, отражавшие шаги и цели российской дипломатии. Это и вопрос о включении «Сепаратного акта» в Гюлистанский договор, о прелиминарном характере Гюлистанского договора, в содержании которого фактически были заложены корни будущей русско-иранской войны; это и шестая статья Гюлистанского договора о равнозначимости в иранском варианте возврата военнопленных и беженцев, что, по мнению авторов, явилось редким случаем в истории дипломатии; это и выгодное для России решение со стороны Ртищева вопроса об оставлении Лянкяранского ханства под российским покровительством, и т.д. [13, с. 431-432].

Авторы не проходят мимо факта запоздалого объявления царского манифеста о подписании договора с Ираном. Дело в том, что первоначальный проект манифеста был подписан Россией во Фрибурде (Швейцария) 12 декабря 1813 года. Затем он был передан Н.Р.Румянцеву в Санкт-Петербург. Румянцев обнаружил, что в проекте среди территорий, отходивших к России, не указаны Гарабахское и Гянджинское ханства, в связи с чем проект Манифеста 4 января 1814 года был отправлен на доработку. В результате царский манифест о мирном договоре с Ираном был обнародован лишь 16 июля 1818 г., а содержание самого договора 7 августа 1818 г.

И совершенно правомерно авторы сборника обращают внимание на царившие в российском бюрократическом аппарате халатность и невни-

мательное отношение к такой степени важным делам государственного значения [13, с. 432-433].

Авторы констатируют, что с подписанием Туркменчайского договора был завершён раздел азербайджанских земель. Они указывают, что Туркменчайский договор был длительно действующим и потерял свою силу с официальным заключением в 1921 г. договора между РСФСР и Ираном [13, с. 492].

В другой работе, посвящённой непосредственно Туркменчайскому договору, историк Шукюров К., не ограничивается повтором содержания статей Туркменчайского договора, что, по его мнению, «не имело бы никакого научного значения» [32, с. 80]. Автор предпочёл проследить динамику подписания этого договора.

В работе рассмотрено создание на территории упразднённых азербайджанских Иреванского и Нахчыванского ханств т.н. «Армянской области». Указ об этом был издан Николаем I 21 марта 1828 г. [32, с. 80-81].

Интересен тот факт, что автор проследил до конца судьбу многих статей договора. Так, он указывает на то, что установленные договором границы России (4 и 5 статьи) существуют до сегодняшнего дня [32, с. 81].

Рассматривая статьи о предоставлении свободы переселения из Ирана в Россию (12,13,14,15), и на основе приведённых в работе комментарий А.Грибоедова по поводу этих статей, Шукюров К. утверждает, что переселение армян на территорию Северного Азербайджана – Гарабаг, Иреван и Нахчыван было проведено в жизнь исключительно на основе 15 статьи Туркменчайского договора [25, с. 83-86].

Более того, автор подчёркивает, что в результате подписания Туркменчайского договора не имеющие своей земли для компактного проживания армяне, благодаря России, на услужении которой они находились, получили азербайджанские земли, заложив тем самым основу своей государственности на азербайджанских исторических территориях. Автор подчёркивает роль Туркменчайского договора в консолидации армян, как нации, за счёт Азербайджана и предъявлении впоследствии ими новых территориальных претензий против Азербайджана и Турции [25, с. 94-95].

В отличие от ряда российских авторов, указывавших на прогрессивное значение присоединения к России для кавказских народов, азербайджанские историки подчёркивают пагубное влияние Гюлистанского и Туркменчайского договоров на судьбу азербайджанского народа, последствия которого создают проблемы для нашего народа по сегодняшний день. Реализуя 15-ую статью Туркменчайского договора, тем самым Россия дала толчок для развития армянского терроризма и фашизма, что является уже проблемой мирового масштаба.

Как известно, именно результатом этой переселенческой политики царизма явилось увеличение христианского армянского населения в Азербайджане.

Вместе с тем, будучи уверенным в том, что массовое переселение армян и расселение их в основном в Иреване, Нахчыване и Гарабаге относится не только к результату деятельности отдельных армянских лидеров, С.Керимова подчёркивает, что «эта политика царизма преследовала цель реализовать колонизацию Южного Кавказа, в том числе Азербайджана, укрепить на завоеванной территории колонизаторский режим и систему управления» [18, с. 123].

Таким образом, как видно из вышеизложенного, в период активной завоевательной политики России на Южном Кавказе, в т.ч. и в Азербайджане, было заключено четыре судьбоносных русско-иранских договоров: Рештский, Гянджинский, Гюлистанский и Туркменчайский. Общее для этих договоров – они о разделе территории Азербайджана между Россией и Ираном. Однако, если при подписании Рештского и Гянджинского договоров существовало относительное равенство сторон, то при заключении Гюлистанского и Туркменчайского договоров в преимущественном положении находилась Россия, которая и диктовала свои условия.

Позиция азербайджанских исследователей в отношение завоевания Россией Северного Азербайджана, как и всего Южного Кавказа, является свидетельством их нового объективного деидеологизированного подхода к изучаемому вопросу. Вызывает удивление оценка, данная этим событиям армянским историком Э.Г.Вартаньяном, который утверждает, что «историки ряда закавказских республик заново переписывают историю и пытаются её трактовать в угоду своим политическим амбициям. Особенно рельефно влияние политической конъюнктуры отразилось на исторической мысли независимых Грузии и Азербайджана, в которых, в частности, факт вхождения этих территорий в состав Российской империи стал оцениваться как оккупация и завоевание» [33, с. 6].

Интересно, а как называет Э.Вартаньян процесс ввода Россией на чужую территорию своих войск и ликвидации здесь государственности – ханств? Игнорируя отрицательные последствия завоевания Россией для азербайджанского народа, прежде всего потерю государственности, раздел Азербайджана на две части и создание условий для передачи западных земель Азербайджана армянам, Э.Вартаньян ограничивается мнением о том, что «… возможностей для более стабильного социально-культурного и политического развития у народов Северного Азербайджана в составе России было больше» [33, с. 14].

Неудивительно, что рассматривая условия Туркменчайского договора Э.Вартаньян остаётся последовательно необъективным, когда говорит о завоевании западных азербайджанских земель Россией, как о переходе в состав России «Восточной Армении» [33, с. 15].

Так, азербайджанские земли, куда переселялись армяне из Ирана и Турции, автором выдаются за армянские [33, с. 15].

В работе турецкого исследователя Омера Коджамана как важное следствие Туркменчайского договора указывается «твёрдое закрепление России в Восточном Закавказье». Автор особое внимание уделил также вопросу об обязательстве Ирана «не препятствовать массовому исходу армян с персидских территорий на русские» [16, с. 29].

В коллективной монографии под редакцией профессора Я.Махмудова «Иреванское ханство» обстоятельно изложен вопрос завоевания Иреванского ханства Россией как кульминационная точка захватнического процесса всей территории Северного Азербайджана и колониального раздела азербайджанских земель между Россией и Ираном по заключенному между ними Туркменчайскому договору [34, сс. 298-313, 337, 348, 349-352]. В ходе глубокой разработки вопроса о переселении армян на территорию Северного Азербайджана из Ирана и Османской империи, осуществлённом на основе 15 статьи Турменчайского договора, авторы приходят к чёткому выводу о роли России в изменении демографической карты не только Иреванского ханства, но и всего южнокавказского региона. В частности, они обоснованно и убедительно высказали мысль о том, что готовясь к новым войнам с Ираном и Турцией, Россия, в целях образования на Южном Кавказе христианского буфера, осуществила массовое переселение иранских и турецких армян на завоеванные земли Северного Азербайджана – территории бывших Иреванского, Нахчыванского, Гарабагского ханств и другие области Азербайджана [34, сс. 375-379, 382-391, 395, 396-403, 405].

Таким образом, подписание Рештского и Гянджинского договоров стало возможным лишь вследствие вытеснения османов из Южного Кавказа, что создало условия для свободы действий России в этом регионе в будущем. Подписанные в результате русско-иранских (1804-1813, 1826-1828 гг.) войн Гюлистанский и Турменчайский договоры зафиксировали завоевание Россией Северного Азербайджана.

Сегодня Азербайджан представляет собой независимую республику и отношения её с Россией и Ираном, достигшие иной степени развития, отражаются в новых международных договорах, но ни в коей мере не следует забывать уроки истории. Историографическое изучение вышеуказанных договоров имеет важное значение для координации как российской политики в Азербайджане, так и политики Азербайджана в отношение соседних государств. Вместе с тем, становление российско-азербайджанских отношений, как в XVIII – нач. XIX вв., так и сегодня тесно связано с динамикой международной ситуации в южнокавказском регионе. Следовательно, оценка современными исследователями мотивов действий России по отношению к Азербайджану позволит понять реалии сегодняшнего дня при

выработке определённой концепции, как геополитических проблем современности, так и национальной политики Азербайджана. Новый подход к вопросам международных отношений способствует осмыслению истоков внешней политики России, что является необходимым при определении приоритетов внешней политики как России, так и Азербайджана.

ЛИТЕРАТУРА

1. Mustafazadə T. XVIII yüzillik – XIX yüzilliyin əvvəllərində osmanlı – Azərbaycan münasibətləri. Bakı, Elm, 2002, 372 с.
2. Архив Внешней Политики Российской империи (далее АВПРИ), ф. Сношения России с Турцией (далее СРТ), оп. 89/1, 1724, д. 6, ч. 2.
3. АВПРИ, ф. 89 (СРТ), оп. 8, 1724, д. 7.
4. Бутаев А.А. Народно-освободительное движение на Восточном Кавказе под руководством Хаджи Давуда Мюшкюрского (первая треть XVIII века). /osvoboditelnoe-dvizhenie-xadzhi-davuda/ - alpan 365 ru.
5. Мустафазаде Т.Т. Азербайджан и русско-турецкие отношения в первой трети XVIII в. Баку, Элм, 1993.
6. Сотавов Н.А. Северный Кавказ в русско-иранских и русско-турецких отношениях в XVIII в. Москва, «Наука», 1991, 222 с.
7. Гаджиев В.Г. Разгром Надир-шаха в Дагестане. Махачкала. Тип. Мининформ - печати РД,1996, 264 с.
8. Касумов Р.М. Рештский договор 1732 г. – Вопросы истории, №5, 2010, с. 149-153.
9. Договоры России с Востоком. Политические и торговые. Турция. Персия. Китай. Япония. Составитель Т.П.Юзефович. URSS. Москва, 2016, с. 194-202 (296 с.).
10. E.Hüseynov. Azərbaycan Nadir şah Əfşarin hakimiyyətı dövründə. Bakı, Elm, 2013, 224 с.
11. Рагимов Г. Из истории азербайджано-русских дипломатических отношений во второй половине XVIII – в начале XIX веков. Баку, 1997, 170 с.
12. Саламова Н.А. Кавказ и Крым в русско-турецких отношениях от Рештского договора до Гянджинского трактата (1732-1735 гг.). – https: // ivran.ru/vostochnyj-arhiv/ - Журнал «Восточный архив», М., №16, 2007, с. 11-14 (Институт востоковедения Рос. АН).
13. Mahmudov Y.M., Şükürov K.K. Azərbaycan beynəlxalq münasibətlər və diplomatiya tarixi (1639-1828). (Dövlətlər arası müqavilələr və digər xarici siyasət aktları). I cild. Bakı, İSBN, 2009, 512 с.
14. Сотавов Н. Крах «Грозы Вселенной» в Дагестане. Махачкала, ИД «Эпоха», 2000, 350 с.

15. Курукин И. Уроки «персидской глупости» – «Родина рос. ист. илл. журнал». Москва, №5, 2001, с. 70-76.
16. Омер Коджаман. Южный Кавказ в политике Турции и России в потсоветский период. Москва, Русская Панорама, 2004, 296 с.
17. АВПРИ, ф. 77 (Сношения России с Персией), оп. 5, д. 2.
18. Kərimova Sevil. Çarizmin Azərbaycanın işğalında və müstəmləkəcilik siyasətində erməni siyasətbazlarının rolu. Bakı, Azərnəşr, 1995, 192 c.
19. Дубровин Н.Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 3, СПб., Тип: Департамент уделов, 1886, 557 с.
20. Дубровин Н.Ф. Закавказье от 1803 г. по 1806 год. СПб. Печатано в типографии Департамента уделов.
21. Акты Кавказской Археологической Комиссии (далее АКАК). Т. 2. Тифлис, 1868, 62, 27, док. 1387.
22. Там же, 62, 5, док. 1171.
23. Там же, 62, 6, док. 1173.
24. Абдуллаева М.И. Успехи и промахи русской дипломатии при подготовке и подписании Гюлистанского мирного договора. – Материалы Международной научной конференции «Гюлистанский мирный договор 1813 г.: основные итоги и последствия для судеб народов Кавказа», посвящённой 200-летию со дня подписания договора. – Махачкала. Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, 2013, с. 12-16
25. Шюкуров М. Последствия Гюлистанского договора для народов Азербайджана. – Материалы Международной научной конференции «Гюлистанский мирный договор 1813 г.: основные итоги и последствия для судеб народов Кавказа», посвящённой 200-летию со дня подписания договора. – Махачкала, Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, 2013, с. 241-244.
26. Гапуров Ш.А., Магомаев В.Х., Мусаев И.Л. Кавказский вопрос в международных отношениях накануне Гюлистанского мира. – Материалы Международной научной конференции «Гюлистанский мирный договор 1813 г.: основные итоги и последствия для судеб народов Кавказа», посвящённой 200-летию со дня подписания договора. – Махачкала, Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, 2013, с. 58-61.
27. Иноземцева Е.И. Статус и роль российского флота на Каспийском море по условиям Гюлистанского трактата. – Материалы Международной научной конференции «Гюлистанский мирный договор 1813 г.: основные итоги и последствия для судеб народов Кавказа», посвящённой 200-летию со дня подписания договора. – Махачкала, Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, 2013, с. 101-105.
28. АКАК. Т. 2, Тифлис, 1868, 62, 30, док. 1436.

29. История Дагестана с древнейших времён до наших дней. Т. 1. Москва. Наука. 2005, 627 с.
30. Гапуров Ш.А., Абдурахманов Д.Б., Израйилов А.М. Дагестан в кавказской политике России в первой четверти XIX века. Нальчик. Республиканский полиграфкомбинат им. Революции 1905 г. 2008, 482 с.
31. Sadıqov H. Rusiya-Turkiyə münasibətlərində Cənubi Qafqaz problemi (1787-1829-çu illər). Bakı, Elm, 1991, 175 c.
32. Şükürov K.K. Türkmənçay – 1828: Tarixi xronika (İxtisarla). Bakı, ISBN 2006, 130 c.
33. Э.Г.Вартаньян. Вхождение Закавказья в состав Российской империи в исторической литературе. – В кн.: «Парадигмы и оценки кавказской политики России в прошлом и настоящем». Под ред. А.Г.Иванова. Краснодар, КГУ, 2013, с. 1-17.
34. Ираванское ханство: российское завоевание и переселение армян на земли Северного Азербайджана. Коллективная монография под ред. проф. Я.Махмудова. Баку, Şərq-Qərb, 2010, 620 с.

XVIII – XIX ƏSRİN ƏVVƏLLƏRİNDƏ RUSİYANIN QAFQAZ SİYASƏTİNİN AZƏRBAYCAN ASPEKTİ (XARİCİ DİPLOMATİC AKTLARININ TARİXİ TƏHLİLİ)

M.S.İskəndərova

XÜLASƏ

Təqdim olunmuş məqalədə XVIII əsrdə – XIX əsrin əvvəllərində bağlanmış və Cənubi Qaqaz xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan xalqının taleyinə təsir göstərmiş Rusiya-Səfəvi və Rusiya-Qacar müqavilələrinin öyrənilməsinə həsr edilmiş tarixi əsərlərin tarixşünaslıq təhlilinə cəhd edilmişdir. İşdə müasir tədqiqatçıların, xüsusən Azərbycan tədqiqatçılarının Rusiya və Qacar İranın Cənubi Qafqaz siyasətinin Azərbaycan aspektinə yeni yanaşmaları nəzərdən keçirilir. Bu tarixşünaslıq şərhi Rusiyanın xarici siyasətinin mənbələrini dərk etməyə imkan yaradır ki, bu da öz növbəsində həm Rusiyanın, həm də Azərbaycanın xarici siyasət prioritetlərinin müəyyənləşdirilməsində mühüm amildir.

АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ АСПЕКТ КАВКАЗСКОЙ ПОЛИТИКИ РОССИИ В XVIII – нач. XIX вв.
(исторический анализ внешнеполитических дипломатических актов)

М.С.Искендерова

РЕЗЮМЕ

В предлежащей статье предпринята попытка историографического анализа исторических трудов по изучению российско-сефевидских и российско-каджарских договоров XVIII – нач. XIX веков, повлиявших на судьбу южнокавказских народов, в том числе и Азербайджана. В работе раскрывается новый подход современных исследователей, в частности – азербайджанских к изучению азербайджанского аспекта кавказской политики России.

Данный историографический обзор поможет осмыслению истоков внешней политики России, что является необходимым при определении приоритетов внешней политики как России, так и Азербайджана.

THE AZERBAIJCAN ASPECT OF RUSSIA'S CAUCASİAN POLICY IN THE XVIII – EARLY XIX CENTURY
(historical analysis of foreign diplomatic acts)

M.S.Iskenderova

SUMMARY

In this article, an attempt is made to historiographic analysis of historical works on the re-search of the Russian-Safavid and of the Russian-Qajar treaties of the 18th - early 19th centuries, which influenced the fate of the South Caucasian peoples, including Azerbaijani people. The work reveals a new approach of modern, in particular Azerbaijani researchers to the investigation of the Azerbaijani vector of the South Caucasus policy of Russia and Qajar Iran. Hence, this his-toriographic review will help to comprehend the origins of Russia's foreign policy, which is necessary in determining the priorities of the foreign policy of both Russia and Azerbaijan.

Çapa tövsiyə etdi: **Prof. A.M.Mirabdullayev**

К ВОПРОСУ О ВЗАИМОСВЯЗИ ДУХОВНОГО И НТР

К.ф.н. Микаилова Нармина Эльдар кызы
Кафедра философии БГУ

Ключевые слова: личность, духовные потребности, культурная активность, творчество, целеполагание, социальное развитие, эстетическое воспитание.

Açar sözlər: şəxsiyət, mənəvi tələbatlar, mədəni fəallıq, yaradıçılıq, sosial inkişaf, estetik tərbiyə, məqsədəuyğun.

Key words: personality, mental needs, cultural activity, creative work, social progress, aesthetic pecception.

В современном обществе НТР представляет собой сложный, многоплановый процесс, поставивший перед человечеством множество экологических, экономических, эстетических, технологических проблем и влияющий на самые различные стороны жизни общества. Особую актуальность имеет проблема возрастающего влияния НТР на развитие и удовлетворение духовных потребностей личности, возрастающего значения роли эстетической потребности в системе потребностей личности, о влиянии этой потребности на развитие процессов НТР.

Научное понимание НТР заключается в раскрытии не только её влияния на человека и общество, но и определяющего воздействия общества и человека на НТР, то есть человек и общество рассматриваются не только как объект НТР, но и как её субъект и движущая сила. Имеет значение не только то, что претерпевает общество в результате развития НТР, а также то, что совершают человек и общество для целенаправленного протекания НТР.

П.Н.Федосеев пишет: «Философский подход к процессам НТР заключается в акценте не на то, какие задачи ставит НТР перед обществом (такой акцент, по сути дела, отрывает НТР от общества, ставит её над обществом как некую потустороннюю, к обществу не принадлежащую силу), а на то, какие задачи общество, его потребности дальнейшего экономического, социального и духовного развития выдвигают перед наукой и техникой, обуславливая революционный характер их развития» [16, с. 7]. Это означает, что научный подход к НТР заключается в понимании взаимосвязи

и взаимовлияния НТР и духовных, в частности, эстетических потребностей общества.

«Духовность человека» понимается как проявление высокого уровня развития личности. Н.Бердяев писал: «Завоевание духовности есть главная задача человеческой жизни, ибо духовность есть «богочеловеческое состояние», достижение которого служит «освобождению от власти» мировой и социальной среды …» [1, с. 158-161]. Понятия «духовное» и «идеальное» не являются синонимами, так как идеальное понимается как продукт деятельности, а духовное является также процессом, порождающим этот продукт. Д.И. Дубровский пишет о «целостной духовной жизни социального индивида, включающей ценностно-смысловые, интуитивные, эмоциональные, целеполагающие и волевые компоненты» [7, с. 22]. А.И.Яценко утверждает, что «весь духовный мир человека можно разделить на три большие сферы – мир чувства, мир воли и мир человеческой мысли» [17, с. 173].

Духовная активность человека должна обеспечить эффективную реализацию деятельности в единстве всех четырёх её аспектов: преобразования реальности, её познания, ценностного осмысления и общения людей в их совместных действиях. Решающим для превращения интеллекта в духовность является наличие свойственной только человеку потребности в самопознании, рефлексии и саморефлексии, в формировании самосознания. Духовность означает способность судить себя как другого, а другого – как себя единой мерой социальной требовательности и общечеловеческим масштабом. Высшей формой духовной деятельности является формирование идеалов, в которых осознается далёкая перспектива развития общества и личностей. К.Маркс писал, что создание идеалов есть «практически-духовное» освоение мира, рождающее образы воображения [11, с. 38]. В связи с этим А.И.Яценко говорит о «духовных основаниях целеполагания» [17, с. 173], а В.Е.Давидович – об идеале «как форме духовности » Духовность проявляется не только в целеполагании действий, направленных вовне, но и в самопроектировании, в потребности самосовершенствования, самовозвышения. Духовность проявляется в потребности общения, в совместных действиях, как общительность, любовь, симпатия, дружелюбие, нравственность. И.С. Кон пишет, что активность духа, обращённая на другого, оборачивается на моё «Я», потребность в общении с другим проецируется на меня самого, становясь внутренним диалогом, внутренней речью, самообщением. Эта «диалогика» есть форма существования духовности [9]. Ф.М.Достоевский писал, что силой, являющейся гарантом духовности, является бог. «Если нет бога, то всё дозволено». «Духовность, которая всегда связана с богом, есть обретение внутренней силы, сопротивляемость власти мира и общества над

человеком». Далее: «Безумие думать, что я становлюсь беден оттого, что существует бог, что бог есть отчуждение моего собственного богатства», ибо в действительности «я становлюсь безмерно богат оттого, что существует бог», а беден я, если считаю, что «существую только я сам, и нет ничего выше меня, больше, чем я» [1, с. 167]. Духовность человека выражается в преодолении привязанности к настоящему, в открытии ценности прошлого и ценности будущего, принадлежащего всему человечеству.

Духовная жизнь общества определяется как культурная активность людей [15, с. 9], духовная культура, включающая в себя процессы опредмечивания и распредмечивания духовной деятельности людей. От духовной культуры анализ ведёт к духовному производству, связанного с духовным потреблением, и духовным потребностям связанным с духовным производством и духовным потреблением [8]. Наиболее полно и целостно духовное предстаёт в искусстве как практически – духовном удвоении жизненной реальности, взаимопроникновении духовного и материального, одухотворении материального, возвышении под корыстными интересами индивида.

Духовная жизнь личность есть мотивированная ориентация его сознания на общественную жизнь, позволяющая измерить степень человечности в человеке. Она означает целостность его психического содержания, фундаментом которого являются его духовные потребности. Духовные потребности являются продуктом социального развития и формируются в процессе социализации личности. Выражением степени духовного развития личности является формирование бескорыстной потребности человека в другом человеке. «Воспитание человеческой личности начинается с того, что мать становится для ребёнка первым существом, родным, самым дорогим, самым красивым в мире человеком; именно отсюда прорастает эмоционально-эстетический корень благородной духовной потребности в человеке, которая формируется у детей» [13, с. 245]. Дальнейшими проявлениями меры духовности каждой личности являются борьба с эгоизмом, своекорыстием, прагматизмом, бескорыстность, которая проявляется также на отношении человека к природе. Гегель писал: «Субстанция духа есть свобода» [5, с. 25].

Воспитание духовности как системы ценностей есть совокупность способов, с помощью которых духовные потребности общества превращаются в духовность каждой конкретной личности, так как передача ценностей осуществляется средствами духовного общения людей. Духовное воспитание понимается как воздействие на человека, основанное на эмпатии, достижении духовной общности. Духовность является главным достижением личности, бездуховность – это признак утраты личностью её субъективных качеств.

НТР создаёт реальные возможности для духовного развития личности. Но для реализации этих возможностей необходимо изучение и целенаправленное управление её процессами, всестороннее изучение внутренних закономерностей и механизмов развития НТР, исследование связи этого развития с социальными процессами. При решении актуальных проблем НТП по внедрению его достижений в производство обязательно должны учитываться не только целесообразность, но и целый комплекс задач, связанных со всесторонним развитием личности, её духовных сил, совершенствованием её способностей, возвышением потребностей, повышением культурного уровня личности, её профессиональной подготовки, стимулированием творческой активности, развитием и совершенствованием духовных, в том числе эстетических потребностей. Гуманистический смысл НТР проявляется в сочетании задач совершенствования производства с проблемой всестороннего развития личности. Свободная творческая деятельность выступает как материальная и духовная основа духовного развития личности, как важный фактор её эстетического развития. НТР внесла изменения в характер, содержание, формы трудовой деятельности, которые оказывают воздействие на все стороны развития личности, приводят к значительному повышению роли духовного фактора во всех областях её жизнедеятельности. В современном обществе всякая деятельность должна быть формой проявления и утверждения творческих способностей и потребностей личности. Необходимо преобразование труда, создание его привлекательности, включение каждого в такой вид трудовой деятельности, которая приносит человеку творческое наслаждение и на этой основе обеспечение дальнейшего прогресса общественного производства и всестороннего развития личности.

Превращение труда в первую жизненную необходимость во многом происходит за счёт эстетизации всех составных частей системы производства, которая осуществляется и как историческая необходимость, и как поиск возможностей повышения производительности труда. Эстетизация производства заключается в гармонизации всех сторон и элементов, что способствует достижению гуманистической его формы. Благодаря эстетизации производства происходит развитие в процессе труда духовных потребностей и эстетических вкусов личности. Вместе с тем необходимо также создание необходимых для человека условий труда, что оказывает влияние на физиологию и психологию человека. В результате исследований было выявлено, что цвет влияет на деятельность дыхания и кровообращения. Например, синий и фиолетовый цвета способствуют замедлению дыхания и пульса, жёлтый способствует оптимальной работе зрения, зелёный цвет понижает внутриглазное давление, стимулирует двигательные способности.

Процесс эстетизации производственной среды способствует развитию духовных потребностей, так как, во-первых, эстетически оформленная среда служит источником развития эстетических потребностей людей, а во-вторых, эстетическая потребность становится стимулом для преобразования самой производственной среды. Эстетическое воздействие должна оказывать вся система производства в целом, а не отдельный компонент. Под эстетизацией производства предполагается совершенствование и гармонизация всех сторон и компонентов производства, когда возможно достижение гуманистической формы производства. Необходимой частью этого процесса является эстетизация самого процесса труда и превращение его в первую жизненную необходимость, формирование творческого отношения к труду. Наиболее полному проявлению творческого потенциала и всестороннему развитию личности способствует не только техническая оснащённость, но и создание социально-психологического климата рабочего коллектива, влияющего на все стороны жизнедеятельности трудового коллектива и на каждую личность в отдельности. Благоприятный социально-психологический климат способствует формированию социального оптимизма и подъёму трудовой и творческой активности человека и развитию его духовного содержания.

НТР раскрывает диалектическую связь производства и потребления. Сфера потребления оказывает всё более активное воздействие на производство, главной задачей которого является выпуск качественной и эстетичной продукции.

Важным условием и средством обеспечения высокого качества выпускаемой продукции является дизайн, целью которого является «формирование эстетической ценности утилитарных изделий современного индустриального производства, позволяющее включить их в систему функционирующей культуры общества» [12, с. 231-232].

Дизайн является условием разрешения и преодоления отчуждения труда во всех его формах и создания условий для всестороннего развития личности, его используют в целях увеличения сбыта товаров, увеличения прибыли, превращения пассивного спроса в активный. Эстетическое освоение предметной среды является одним из важнейших условий для формирования духовно развитой личности. Проецируя изделия, удовлетворяющие потребности людей, дизайнеры формируют духовные потребности людей, включаясь в процесс формирования личности.

Сегодня большое значение приобретает разработка комплексных программ, связанных с решением научно-технических, экономических и социальных проблем. Такие программы способствуют формированию предметной среды, наиболее полно удовлетворяющей материальные и духовные потребности людей и способствующей их развитию.

Важной частью современной культуры являются средства массовой коммуникации. Возникновение технических средств накопления, хранения и распространения культурных ценностей меняет структуру духовных потребностей личности и общества. При помощи средств массовой коммуникации происходит невиданное ранее обращение к миллионам людей, оказывающее глубокое влияние на их сознание и на развитие их духовных потребностей. В этом смысле НТР рассматривается как существенный фактор, влияющий на развитие духовности, ценностных ориентаций, на закономерности формирования, совершенствованые и удовлетворения эстетических потребностей, для дальнейшего совершенствования системы эстетического воспитания [14].

СМИ способствуют развитию художественного творчества, способствуют распространению массовости искусства, его восприятия и потребления. В то же время существуют противоречия между развитием художественной, эстетической культуры личности и широким распространением средств массовой коммуникации, поскольку механическое распространение даже лучшего произведения классического искусства не всегда является достаточно эффективным средством для развития эстетических потребностей всех членов общества. Часто наблюдается возникновение пассивного, потребительского отношения к произведениям искусства. Поэтому в данном случае необходимо учитывать не только качество самих произведений и те изменения, которые претерпевает произведение в результате передачи, но также и особенности эстетического воспитания людей. Сегодня мы имеем такие новые виды и жанры искусства, как радиоспектакль, телеспектакль и т.д. Каждый новый вид искусства является эффективным, если найдены специфические средства выразительности и учтены их особенности, в противном случае эстетические потери являются неизбежными. Например, трансляция по телевидению концерта симфонической музыки имеет то преимущество, что с помощью телекамеры показывают такие отдельные и интересные фрагменты концерта, которые способствуют повышению интереса публики. Поэтому распространение новых видов и жанров искусства в условиях НТР напрямую зависит от выявления и утверждения их специфики в системе художественной культуры данного общества.

Некоторые учёные (английский критик Кеннет Тайнен, американские социологи Джозеф Беноман и Бернард Розенберг) причину кризиса современной культуры видят в развитии НТР и предсказывают общую гибель культуры в результате натиска «бездумной техники» и «вульгарных масс». Они связывают духовное обеднение современного общества, низкий уровень эстетических вкусов и потребностей с распространением средств массовой коммуникации и псевдохудожественных произведений. Маршал

Макиюэн пишет, что средства массовой коммуникации не только порождают новый тип культуры, но и «перестраивают схемы социальной взаимозависимости» [10, с. 250]. При этом они рассматривают данную проблему односторонне, то есть учитывают влияние НТР на изменение эстетических потребностей общества и не учитывают влияние потребностей общества на развитие НТР, а также не учитывают внутренние закономерности развития и функционирования культуры и искусства, и социальную природу данного общества. При таком подходе НТР рассматривается как некая чуждая сила, стоящая над обществом.

Так называемая «массовая культура», имеющая неоднозначную оценку, относится к проблемам массового сознания общества. З.Бжезинский относит «массовую культуру» к величайшим достижениям общества. Он пишет: «Если Рим дал миру права, Англия – парламентскую деятельность, Франция – культуру, республиканский национализм, то современные США дали миру НТР и массовую культуру» [4, с. 27]. В целом он даёт положительную оценку распространению средств массовой коммуникации и их роли в развитии современного общества и культуры в противоположность существующему мнению о том, что «массовая культура» рассчитана на ординарное, пассивное мышление, направленное на формирование статистически стереотипной и шаблонной личности» [3, с. 158]. При этом эстетические потребности широких масс низводятся до уровня стандартов «массовой культуры».

Сторонники З.Бжезинского выдают «массовую культуру» за образец культуры будущего, к которому приведёт развитие культуры во всех странах, ставших на путь НТП. В противоположность им, Розенберг осуждает массовую культуру за её рекламно-товарный, утилитарный, антиинтеллектуальный характер. В работе «Массовая культура в Америке» он пишет, что причиной массовой культуры является современная техника. Ни национальный характер, ни экономический уровень, ни политический строй не имеют здесь решающего значения. Единственно, что по-настоящему важно, это пришедшая НТР. На этой основе «в наше время сформировалась база для международного братства людей, на его, так сказать, низшем уровне» [10, с. 254]. Говоря о стандартизации потребительской культуры, надо отметить необходимость выбора самими людьми содержания той информации, которая будет способствовать развитию их эстетических вкусов, потребностей, способностей. То есть от целей и задач самих людей будет зависеть, то, какую роль в их жизни будут выполнять средства массовой коммуникации. Это возможно тогда, когда в обществе существует связь культуры с широкими массами людей. Такая связь формируется в результате воспитания высокого эстетического вкуса и потребностей, повышения уровня духовного развития людей. Всё это в

конечном итого способствует повышению социальной активности людей, направленной на создание культурных ценностей. Только тогда НТР будет материальной базой для возвышения духовного уровня всех членов общества и деятельности, направленной на гармоничное развитие личности. Е.В.Боголюбова пишет: «… взаимодействие культуры и общества приобретает полную и всестороннюю, гуманистическую направленность. Только в условиях этого общественная культура получает возможность своего адекватного воплощения, она реализует новый тип связи человека с обществом, когда все формы деятельности человека оказываются формой его универсального развития как деятельного существа, как подлинного творца истории» [2, с. 228].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952.
2. Боголюбова Е.В. Культура и общество. /Вопросы истории и теории/. М., 1978.
3. Борев Ю.Б. Критика современных этических концепций. М., 1977.
4. Brzezinsky Z. Between Two Ages.America’s Role in the techno tronic Era. N 7, 1970.
5. Гегель В.Ф. Философия духа. Энциклопедия философских наук. Т.3. М., 1977.
6. Давидович В.Е. Теория идеала. Ростов-на -Дону, 1983
7. Дубровский Д.И. Сочинения.
8. Иванько Л.И., Коган Л.Н. Проблема потребностей в этике и эстетике. Л., 1976.
9. Кон И.С. Открытие «Я». М., 1978.
10. Кукаркин А.В. По ту сторону расцвета. М., 1977.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 46, ч. I.
12. Новикова Л.И. Эстетика и техника: альтернатива или интеграция? М., 1976.
13. Сухомлинский В.А. Рождение гражданина. М., 1972.
14. Трусов А.С. Эстетическое воспитание средствами телевидения. В сб. «Художественная культура и развитие личности». М., 1978.
15. Уледов А.К. Духовная жизнь общества. М., 1990.
16. Федосеев П.Н. Философская интерпретация НТР. Вопросы философии, 1976, № 10.
17. Яценко А.И. Целеполагание и идеалы. Киев. 1977.

К ВОПРОСУ О ВЗАИМОСВЯЗИ ДУХОВНОГО НТР

РЕЗЮМЕ

На современном этапе развития общества существует тесная связь между НТР и духовностью: развитие НТР способствует возвышению духовных потребностей личности и общества, в свою очередь, уровень развития этих потребностей является одним из предпосылок дальнейшего развития НТР. Духовные потребности в условиях НТР – необходимый фактор прогресса общества и главное условия социальной активности личности. Наиболее полно духовность выражается в творчестве как способе наибольшей реализации личности во всех сферах человеческой деятельности.

MƏNƏVİYYAT VƏ ELMİ-TEXNIKI İNKİŞAFININ QARŞILIQLI ƏLAQƏSİ MƏSƏLƏSİNƏ DAIR

XÜLASƏ

Cəmiyyətin inkişafının müasir mərhələsində elmi-texniki inqilab və mənəviyyat arasında sıx əlaqə mövcuddur: elmi-texniki inqilabının inkişafı şəxsiyyətin və cəmiyyətin mənəvi tələbatlarının yüksəlməsinə şərait yaradır. Öz novbəsində bu tələbatların inkişafının səviyyəsi elmi-texniki inqilabının sonrakı inkişafının əsaslarından biri kimi çıxış edir. Elmi-texniki şəraitində mənəvi tələbatlar cəmiyyətin tərəqqisinin zəruri amilidir və şəxsiyyətin sosial fəallığının əsas şərtidir. Vənəviyyat ən çox yaradıcılıqda öz əksini tapır. Yaradıcılıq isə insan fəaliyyətinin bütün sahələrində şəxsiyyətin reallaşmasının mühüm üsulu kimi çıxış edir.

THE INTERRELATIONSHIP BETWEEN MENTAL STATE AND SCIENTIFIC-TECHNOLOGICAL PROGRESS (STP)

SUMMARY

In modern society there is a close connection between STP and mental state: the increase in STP give rise to higher mental state of persons, and the rise in mental needs, in turn, becomes the necessary condition for the further increase in STP. For that reason it can be said that higher mental needs in the light of STP is an important factor for the progress of society and social activity of individuals. Mental state can be expressed in various creative works, in more details, as the way of realization of personality in all aspects.

Çapa tövsiyə etdi: Q.Abbasova

QRAMMATİK ƏDƏBİYYATDA İSMİ CÜMLƏ VƏ İSMİ XƏBƏR MƏSƏLƏSİNİIN QOYULUŞU

Fidan RZAYEVA
(BDU)

Açar sözlər: ismi cümlə, ismi xəbər.
Ключевые слова: именное предложение, именное сказуемое.
Key worlds: nominal sentence, nominal predicate.

Sintaksisin əsas bölmələrindən olan xəbər bəhsi uzun zamandan bəri bir çox dilçilərin diqqətini özünə cəlb etmişdir. Belə ki, bu alimlərin bəzisi xəbəri cümlə üzvlərindən ən başlıcası hesab etmiş və hökmün ancaq xəbər vasitəsilə ifadə olunduğu fikrini irəli sürmüşlər. Belə alimlərdən F.İ.Buslayev yazır: "Вся сила суждения содержится в сказуемом. Без сказуемего не может быть суждения"[1] (1, 110).

Formal-qrammatik məktəbin tərəfdarları, o cümlədən R.Fortunatov da xəbəri mübtədadan daha mühüm hesab edirdi. Həm də o, xəbər məfhumunu feil məfhumundan ayrı təsəvvür etmirdi. Onun fikrincə, xəbər ancaq feillə ifadə oluna bilər.

A.M.Peşkovski də bu barədə həmin baxışdan çıxış edir. O, ümumiyyətlə xəbərlik kateqoriyası haqqında belə yazır: "Сказуемое-это грамматическая категория, и при том важнейшая из категорий, так как в ней тесно сцепляются речь с мыслью"[2] (4, 172).

A.A.Şahmatov isə bunun əksinə olaraq mübtədanı başlıca hesab edirdi. Belə ki, o mübtədanı, idarə edən tərkibin əsas üzvü, xəbəri isə idarə olunan tərkibin əsas üzvü sayırdı və bununla da xəbərin mübtədadan asılı olduğunu göstərirdi. Bu nəzəriyyələrin birincisində olduğu kimi, ikincisində də birtərəflik vardır. Bu fikirləri söyləyən alimlərin birincilərinin, yəni mübtədanın xəbərdən asılı olması fikrinin lehinə gətirdikləri dəlillər də, ikinci nöqteyi-nəzər tərəfdarlarının dəlilləri də ayrı-ayrılıqda tutarlı və inandırıcıdır. Bir tərəfdən birincilərin (burada biz, "birincilər" sözünü şərti olaraq işlədirik) xəbər haqqında dedikləri, yəni onun mübtədanı əsas səciyyələndirən və bizə mübtəda haqqında müəyyən bir şeyi xəbər verən üzv olduğu tamamilə düzgündür. Digər tərəfdən mübtədanı daha mühüm

[1] Bütün fikir xəbərdə cəmləşir. Xəbərsiz fikir yürütmək olmaz.
[2] Xəbərlik qrammatik kateqoriyadır, özü də kateqoriyaların ən vacibindəndir, çünki burada nitqlə fikir sıx birləşir.

sayanların fikrinə gəlincə, burada da biz mübtədanın, Şahmatovun dediyi kimi, "носитель признака" (əlamət daşıyan) olduğu ilə razılaşmaya bilmərik.

Hər iki nöqteyi-nəzərin müsbət cəhətləri olmasına baxmayaraq, onlar müasir dilçilik baxımından qənaətbəxş hesab edilə bilməz. Bu da ondan irəli gəlir ki, mübtəda və xəbər ayrı-ayrılıqda bütün göstərilən xassələrdən tamamilə məhrum olur, nə mübtəda xəbərsiz, nə də xəbər mübtədasız yuxarıda qeyd edilən xüsusiyyətlərə malik olmur.

Deməli, bunlardan birinin digərindən deyil, məhz hər ikisinin biri-birindən asılı olması və cümlənin baş üzvləri kimi bərabərhüquqlu olmasını iddi etmək daha məntiqidir.

Dilçilərin xəbərə verdikləri tərifə gəlincə, burada yekdilliyə təsadüf olunmur. Xəbəri xarakterizə edərkən məntiqi-qrammatik məktəbin tərəfdarları ona bir nöqteyi-nəzərdən, əsasını A.A.Potebnya qoyduğu psixoloji cərəyanın tərəfdarları başqa nöqteyi-nəzərdən, formal-qrammatik cərəyan tərəfdarları isə tamamilə ayrı cəhətdən yanaşmışlar. Xəbərə verilən üç müxtəlif tərifi götürək (Yuxarıda göstərilən məktəblərlə əlaqədar olmayaraq).

1) Сказуемое это словесное выражение зависимего от подлежашего представления[3] (8, 31)

2) Сказуемое, как главный член предложения обозначает признак подлежащего, которым оно обладает, либо производит, либо воспринимает со стороны[4] (5, 32)

3) Xəbər mübtəda ilə ifadə olunmuş əşyanın əlamətini (hərəkət, hal, vəziyyət, xasiyyət, xassə) göstərir (10, 25)

Bu üç tərifi müqayisə edək:

Göründüyü kimi, ümumiyyətlə bir-birindən fərqlənən hər üç tərifdə xəbərin, mübtədada olan bu və ya digər əlaməti iqrar edən bir amil olması göstərilir.

Xəbərin digər xüsusiyyətləri içərisində məhz bu cəhət, yəni mübtədanın əlamətini iqrar etmə, bildirmə əsas və həlledici sayılmalıdır.

Bu mövzuya aid başqa bir mübahisəli məsələ də xəbərlik kateqoriyasının nədən ibarət olması məsələsidir.

Ümumiyyətlə, qrammatik kateqoriya nədir?

Qrammatik kateqoriya eynicinsli qrammatik hadisələrin və hər şeydən əvvəl qrammatik cəhətdən eynicinsli söz və formaların ümumi qruplarına deyilir (5, 32).

Qrammatik kateqoriyalar müxtəlifdir. Buraya cins, hal, kəmiyyət, müəyyənlik və qeyri-müəyyənlik və s. kateqoriyalar daxildir.

---

[3] Xəbər mübtədadan asılı olan təsəvvürün sözlə ifadəsidir

[4] Xəbər cümlənin baş üzvü kimi, mübtədanın malik olduğu, yaratdığı və ya kənardan qəbul etdiyi əlaməti göstərir

Xəbərlik kateqoriyası da bu kateqoriyalardan biridir. Lakin o, daha geniş mənaya, daha geniş əhatə dairəsinə malikdir. Belə ki, o, öz növbəsində bir neçə qrammatik kateqoriyanı əhatə edir. Buraya zaman, şəxs, müəyyənlik və qeyri-müəyyənlik və s. kateqoriyalar daxildir. Xəbərlik kateqoriyası mübtəda ilə xəbər arasında olan əlaqələrin forma və üsullarını əhatə edir. Xəbərlik kateqoriyasının əsas və başlıca ifadəçisi xəbərdir.

Rus dilçiləri xəbəri morfoloji ifadəsinə görə müxtəlif qruplara bölmüşlər. Uzun zaman xəbəri, hazırda olduğu kimi, ismi və feili olmaq üzrə iki yerə deyil, onun ancaq feillə ifadə oluna biləcəyini əsas götürərək onu sadə və tərkibi, bəzən də sadə, tərkibi və mürəkkəb adı altında bölmüşlər. Həm də sadə xəbərə ancaq feillər aid edilmiş və ad qrupuna aid sözlərin sadə xəbər ola biləcəyi fikri kökündən inkar edilmişdir. Hər bir ismi xəbər isə tərkibi xəbərin bir hissəsi kimi qələmə verilmişdir. Bu da yuxarıda göstərdiyimiz kimi, xəbərin ancaq feillə ifadə oluna biləcəyi fikrindən doğurdu.

Sonralar bu nəzəriyyə bir çox alimlər tərəfindən tənqid edilmişdir. O cümlədən A.A.Şahmatov və V.V.Vinoqradov sadə xəbərin təkcə feillə deyil, başqa nitq hissələri ilə də ifadə oluna bildiyini qeyd etmişlər və burada feilə heç bir ehtiyac duyulmadığını göstərmişlər.

Bütün bu mülahizələrdən sonra, xəbərin ismi və feili olmaq üzrə iki qrupa bölündüyünü yəqin etmək olar. Bunların da quruluşca sadə, tərkibi və mürəkkəb olduğu qeyd olunmalıdır.

Xəbər bəhsi dilçilər tərəfindən müəyyən dövrlərdə müxtəlif şəkillərdə tədqiq edilmişdir. Həm də belə tədqiqlər sintaksisin qarşısına qoyulmuş məsələlərin necə başa düşülməsi ilə əlaqədar olmuşdur.

Rus ərəbşünaslarından M.Q.Navrotskinin 1867-ci ildə çıxmış "Опыт грамматики арабского языка" əsərini rus ərəbşünaslığında bu sahədə ilk təşəbbüs hesab etmək olar (3, 15). Bu əsərin rus ərəbşünaslığında böyük əhəmiyyəti və obyektiv qiymətini qeyd edərək, demək lazımdır ki, sintaksisə aid və xüsusilə xəbərə aid məlumatlar çox cüzidir.

Sovet ərəbşünası N.V.Yuşmanovun 1928-ci ildə nəşr olunmuş "Грамматика литературного арабского языка" əsəri bu cəhətdən daha əhəmiyyətlidir (9, 10). Burada sintaksisin mühüm bəhslərindən olan cümlələrin növləri haqqında heç bir məlumat verilməsə də, baş üzvlər – mübtəda və xəbər arasında olan əlaqələr müəyyən dərəcədə şərh edilir. Lakin müəllif klassik ərəb qrmmatikasının ənənələrinə sadiq qalaraq, müasir dilçilik prinsipləri mövqeyindən çıxış etmir. Məsələn, o yazır: "Предложение называется, именным, если начинается с имени, иначе глагольным"[5] (9, 12).

---

[5] Cümlə isimdən başlayırsa ismi cümlə, əks təqdirdə feili cümlə adlanır

Göründüyü kimi, müəllif klassik ərəb qrammatikasının yolu ilə gedərək, cümlənin hansı növdən – ismi və ya feili olmasını, müasir dilçilik elmində qəbul olunduğu kimi, xəbərin isim və ya feildən ibarət olmasında deyil, cümlənin isim və ya feil ilə başlanmasında görür.

Bundan başqa müəllif göstərir ki, ərəb dilində, Avropa dillərindən fərqli olaraq, cümlə üzvləri bir-biri ilə möhkəm bağlı deyil və sözlər sadəcə olaraq bir-birinin ardınca düzülür, söz düzülüşündə əsas prinsip isə cümlədə iştirak edən sözlərdən hansının məna cəhətdən daha mühüm olması üzərində qurulur.

“Порядок слов определяется ходом мысли, начинаясь с того, на что данное мгновение обрашают больше внимания и продолжаясь по направлению к ближаишему члену мысли”[6] (9, 17).

Ərəb cümləsində məntiqi vurğunun rolunu inkar etməyərək, qeyd olunmalıdır ki, bu dildə cümlə üzvləri arasında çox möhkəm xüsusi sintaktik əlaqələr mövcuddur. Cümlədə sözlərin düzülüşü əksər hallarda sabit qanunlara əsaslanır və heç bir vəchlə təsadüfi xarakter daşımır.

N.V.Yuşmanovun cümlə üzvləri və onların arasındakı başqa əlaqələrə (mübtəda ilə xəbərin uzlaşması, təyini söz birləşməsi və s.) aid verdiyi məlumatlar isə diqqətə layiqdir.

1941-ci ildə D.V.Semyonovun “Синтаксис современного арабского литературного языка” əsəri çapdan çıxmışdır (7, 20). Bu kitab həm Sovet İttifaqında, həm də xaricdə müasir ərəb ədəbi dilinin sintaksisinə aid ilk müstəqil əsər idi.

Bu əsərin birinci fəslində verilmiş sadə cümlə bəhsi baş üzvlərə həsr olunmuşdur. Xəbərin morfoloji ifadəsindən asılı olaraq D.V.Semyonov cümlələri ismi və feli cümlələrə bölür ki, bu da N.V.Yuşmanovun bölgüsünə nisbətən irəliyə doğru müəyyən bir addımdır. Müəllif daha sonra feili və ismi cümlələrdə xəbərin və mübtədanın ifadə formalarını misallar əsasında şərh edir.

İsmi xəbərin ifadə vasitələrinə gəldikdə, onlar cəmisi 9 misal əsasında şərh olunduğu üçün, təbii ki, ismi xəbərin bütün ifadə formalarını əhatə etmir və müəllif də, göründüyü kimi, bu məqsədi izləmir və bu haqda ancaq ən ümumi məlumatlar verməklə kifayətlənir.

Bundan başqa, müəllif əsərdə tərkibi xəbərlərin iki növünü qeyd edir.

Bunlardan birincisi كان واخواتها qrupuna daxil olan feillərin ad qruplu sözlərlə əmələ gətirdikləri tərkibi ismi xəbər (bu növ xəbərdə predikativ üzv adətən, qeyri-müəyyənlikdə və təsirlik halda olur), ikincisi isə həmin köməkçi feillərin (ليس feilindən başqa) və كاد واخواتها qrupuna daxil olan başlanğıc feillərin əsas məna daşıyıcısı olan digər bir feilin indiki-gələcək zamanı ilə əmələ gətirdiyi tərkibi feili xəbərdir.

---

[6] Söz sırası fikrin yönü ilə müəyyənləşir, o anda nəyə daha çox fikir verilirsə ondan başlayaraq fikrin ən yaxın üzvünə doğru davam edir

Həmin fəsildə ərəb dilində xəbərlik kateqoriyasını işıqlandıran bəzi məsələlərə, məsələn mübtəda ilə xəbərin uzlaşmasına toxunulmuşdur. Lakin burada söhbət, əsasən feili xəbərdən gedir, ismi xəbər isə, yenə də məhdud şəkildə verilir.

V fəsildə ismi və feili cümlələrdə cümlə üzvlərinin yeri haqqında məlumat verilmişdir. Bu barədə qeyd etmək olar ki, D.V.Semyonov yuxarıda danışılan məsələdə də N.V.Yuşmanovdan irəli gedərək cümlədə sözlərin yerinin müəyyən qaydalarını qeyd etmişdir.

Haqqında danışmaq istədiyimiz əsərlərdən biri də, professor B.M.Qrandenin "Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении" adlı qiymətli tədqiqatıdır (2). Müqəddimədə əsərin III hisssəsi haqqında danışarkən, onun morfologiyadan ayrılması mümkün olan məsələlərə həsr edildiyini bildirir. Lakin müəllif bu fəsli "sintaksis" adlandırmasa da, burada sintaktik məsələlərə aid olduqca maraqlı fikirlər söyləyir.

B.M.Qrande sadə cümlələri ismi və feili olmaq etibarilə iki hissəyə bölür və onlar haqqında dolğun və orijinal məlumatlar verir.

Əsərin ismi xəbər bölməsinə gəldikdə isə, burada həmin məsələ hərtərəfli şərh edilməsə də, ona aid müxtəlif qiymətli məlumatlar verilir. Kitabda xəbərin morfoloji ifadə vasitələri (nitq hissələri, söz birləşmələri, cümlələr və s.) ümumiləşdirilmiş halda sadalanır. Xəbərin ifadə vasitələrinə aşağıdakılar daxil edilir: 1) İsim və ya substantivləşmiş sifət, 2) Sifət və ya ismi-fail və ismi-məful, 3) Say, 4) Əvəzlik, 5) Zərf və ya zərf mənasını verən təsirlik halda işlənmiş ad, 6) Ön qoşma ilə işlənilmiş ad, 7) Bütöv cümlə (bu bənd öz növbəsində bir neçə yerə bölünür). Müəllifin bütün ifadə vasitələrini əhatə etməməsinə, həm də qismən əhatə etdiklərinin ancaq adlarını çəkərək onları şərh etməməsinə baxmayaraq, o, ümumiyyətlə, bu məsələ ilə daha ətraflı məşğul olmaq üçün müəyyən bir istiqamət vermişdir.

Beləliklə, rus və sovet ərəbşünaslarının xəbər mövzusuna aid fikir və mülahizələri gözdən keçirildi. Bütün bunlardan belə nəticəyə gəlmək olar ki, müxtəlif dilçi ərəbşünaslar xəbər mövzusuna toxunmuşlarsa da, onların əsərlərində xəbərə aid geniş, dərin, dəqiq və müstəqil tədqiqata təsadüf olunmur.

Xəbər mövzusu ilə əlaqədar ədəbiyyatın nəzərdən keçirilməsi aşağıdakı nəticələrə gəlməyə imkan verir:

1. Ərəb dilində sadə xəbərlər iki qismə bölünür: a) feili xəbərlər b) ismi xəbərlər.

2. Ərəb dilində xəbərlər quruluşca sadə və tərkibi olur. Sadə xəbərlər feil və ya ad qrupuna daxil olan nitq hissələri ilə ifadə olunur. Tərkibi xəbərlər isə ya köməkçi feil və ad qrupuna daxil olan sözdən, ya da köməkçi feil və əsas məna daşıyıcısı olan feildən ibarət olur.

Sadə xəbər haqqında çıxarılan nəticə heç bir şübhə doğurmadığı halda, tərkibi xəbər məsələsi xeyli mübahisəlidir.

Ümumiyyətlə, tərkibi xəbər məsələsi ümumi dilçilikdə olduqca qızğın mübahisələrə səbəb olmuşdur. Məsələn, rus dilçiliyində tərkibi xəbərlə mürəkkəb xəbər arasında dəqiq bir hədd qoyulması hələ də həll olunmamış, dolaşıq bir mövzudur. Burada, həm daxilində ad olan tərkibi xəbərlərin ismi xəbər adlandırılması, həm də köməkçi feillərdən hansılarının öz mənasını tamamilə itirməsi və beləliklə də, tərkibi xəbərə daxil edilməsi, hansıların isə bu mənanı qismən hifz etməsi və buna görə də mürəkkəb xəbərə daxil edilməsi məsələsi durur. Azərbaycan dilində də nəyin tərkibi xəbər, nəyin isə mürəkkəb xəbər adlandırılması dilçilərin ixtilafına səbəb olmuşdur.

"Müasir Azərbaycan dili" kitabında xəbərləri nitq hissələri ilə ifadəsinə görə feili və ismi xəbərlər, quruluşca isə sintaktik və ya leksik vahidlərlə ifadə olunmasından asılı olaraq iki yerə bölürlərsə (10, 93), "Azərbaycan dilinin qrammatikası"nda xəbərlərin quruluşca sadə, tərkibi və mürəkkəb olmaq üzrə üç növdən ibarət olduğunu qeyd edirlər (11). Başqa Azərbaycan dili qrammatika kitablarında isə xəbər sadə və tərkibi olmaq üzrə iki növə bölünür.

Ərəb dilinə gəldikdə, burada ümumiyyətlə xəbər mövzusunun dərindən və hərtərəfli işlənmədiyinə görə bu barədə rəylər də çox deyildir.

D.V.Semyonovun bu barədə yuxarıda göstərdiyimiz qeydlərindən başqa B.M.Qrandenin kitabında da bəzi mülahizələrə rast gəlirik. O yazır:

"Предложения с глагольной связкой могут рассматриваться с двух точек зрения: либо формально, как глагольные с дополнением или обстоятельственным словом при глаголе, либо, как именные с глагольной связкой и присвязочным членом т.е. именной частью сказуемого"[7].

Lakin sonra gətirilən misallardan və bu misalların təhlilindən aydın olur ki, müəllif "كان واخواتها" adlanan feillərin adlarla əmələ gətirdiyi xəbəri tərkibi xəbər hesab edir. Müəllif كان və ليس feillərinin tərkibi xəbərdə "olmaq" və "olmamaq" mənasını itirərək, yalnız zaman bildirməyə xidmət etdiyini, qalan bu növ feilləri isə funksiyalarına görə bağlama, semantikasına görə isə nə كان feili kimi tam abstraktlaşmış, nə də tam mənasını hifz etmiş feillərə aid olmayaraq bunlar arasında orta vəziyyət tutan feillər hesab edir.

Başqa cürə də ola bilməz, çünki bu adları كان واخواتها feillərinin vasitəsiz tamamlığı qəbul etmək, cümləni formal surətdə təhlil etmək demək olar. Deməli, bunları birgə götürərək belə xəbərləri biz feil və addan ibarət olan tərkibi xəbər hesab etməliyik.

Xəbər mövzusu ilə əlaqədar olaraq ərəb mənbələrinə müraciət etdikdə, burada da bu məsələnin dolaşıq və az işlənmiş olduğunu görürük.

---

[7] Feili bağlamalı cümlələrə iki nöqteyi-nəzərdən yanaşmaq olar: ya formal şəkildə - feil+tamamlıq və ya zərf olan feili cümlələr, ya da feili bağlama+onunla əlaqədar bir üzvü olan, yəni xəbərinin ad hissəsi olan ismi cümlə kimi.

Baş üzvlərin müəyyən edilməsində və onların cümlədə vəzifəsinə aid VIII əsr ərəb alimi Sibəveyhidən başlayaraq, bu günə qədər bir çox dilçilər müxtəlif və çox zaman bir-birinə zidd fikirlər söyləmişlər. Lakin klassik qrammatika kitabları müəlliflərinin həmin məsələyə aid qiymətli və maraqlı müşahidə və mülahizələrinə baxmayaraq, mübtəda və xəbərin aydın, anlaşılan və elmi-dilçilik nöqteyi-nəzərindən qənaətbəxş bir tərifinə rast gəlmirik. Bu alimlərin verdiyi təriflərə gəldikdə isə, onların özlərinin də əlavə olaraq bir şərhə ehtiyacı olmuşdur. Belə ki, ərəb qrammatikasının banilərindən hesab olunan əl-Xəlil və Sibəveyhinin əsərlərinə yüzlərlə şərhlər və izahatlar yazılmışdır (12, 51).

Məsələn, Yusif əs-Sauda قام زيد cümləsinin ərəb qrammatikləri arasında böyük mübahisəyə səbəb olmasını, buna aid çoxlu şərhlər verilməsini və həmin şərhlərin də yenidən dəfələrlə şərh edilməsini xüsusilə qeyd edərək yazır:

المثل (قام زيد) شرحه الخليل وهو معلم سيبويه فلم يرض الشرح سيبويه، فشرحه سيبويه على طريقته. ثم جاء السيرافي فرأى ان لا شرح الخليل ولا شرح سيبويه مفهومان فحاول ان يشرح بدوره شرحيهما."

(Sibəveyhinin müəllimi olan Xəlil قام زيد misalını şərh etmişdir, lakin bu şərh Sibəveyhini qane etməmişdi. Sibəveyhi onu öz üsulu ilə şərh etmişdir. Sonra əs-Seyrafi hesab etmişdir ki, nə Xəlilin şərhi və nə Sibəveyhinin şərhi anlaşılan deyil və öz növbəsində onların şərhlərini şərh etmişdir)

Mövzumuza bilavasitə dəxli olan bəhslərin ərəb ənənəvi qrammatikasında işıqlandırılmasına gəldikdə, bu barədə aşağıdakı mülahizə və qeydləri söyləmək olar.

Məlum olduğu kimi, ərəblər cümləri üç yerə ayırırlar: ismi cümlələr, feli cümlələr və zərf cümləri. Lakin bu bölgü müasir dilçilikdə qəbul olunmuş bölgüdən fərqli prinsiplərə əsasən aparılır. Belə ki, ərəblər cümlənin növünü onun hansı sözlə başlandığına əsasən müəyyən edirlər. Cümlə isimlə (və ya ad qrupuna daxil olan başqa nitq hissəsilə başlanırsa الجملة الاسمية (ismi-cümlə), feil ilə başlanırsa الجملة الفعلية (feili cümlə), zərf ilə başlayırsa الجملة الظرفية (zərf cümləsi) adlandırılır. Məs.: الماء جرى فى السواقى "Su arxlarda axdı". İsmi cümlə hesab olunursa, جرى الماء فى السواقى "Axdı su arxlarda" cümləsi isə feili cümlə hesab olunur.

Göründüyü kimi, belə bölgü xalis formal xarakter daşıyır və bu vəziyyət dəfələrlə dilçi ərəbşünaslar tərəfindən tənqid olunmuşdur.

Qeyd edilməlidir ki, ərəblərin feili adlandırdıqları cümlələrdə المبتدا və الخبر istilahları işlənmir. Burada mübtəda və xəbər الفاعل və الفعل adlandırılır, cümlənin xəbəri məchul növ feillə ifadə olunmuşsa, mübtədaya نائب الفاعل adı verilir.

"المبتدا", "الخبر" terminlərinə gəldikdə, bunlar ismi cümlələrdə baş üzvlərə verilən adlardır.

Ənənəvi qrammatikada xəbər belə xarakterizə olunur:

"الخبر هو ما اسند الى المبتدأ متما معناه"

"Xəbər mübtədaya istiad edərək onun mənasını tamamlayan bir üzvdür" (13, 19).

Klassik qrammatika müəllifləri özləri də həmin məsələdə olan anlaşılmazlığı və dolaşıqlığı hiss edirdilər. Bu çətinliklər xüsusilə mübtəda və xəbərə aid bəhslərdə qarşıya çıxırdı. Məsələn, isimlə başlanan cümlələr, dediyimiz kimi, ismi cümlə hesab olunur, cümlənin başında gələn isim isə المبتدأ (mübtəda) adlandırılırdı. Bu zaman onun xəbərə ehtiyacı olur. Əgər ondan sonra feil gəlirsə, (məs.: الشمس طلعت) o, xəbər ola bilməz, çünki qeyd olunur ki, المبتدأ اسم والخبر اسم "mübtəda isimdir və xəbər isimdir" (12, 53). Belə olduqda طلعت feilinin faili "gizli" (مستتر) hesab olunur və xəbərin guya "هي طلعت" olduğu iddia edilir.

Əvvəldə gətirdiyimiz misala yenə də müraciət etsək görərik ki, ənənəvi qrammatikada bu misal belə şərh olunur: جرى الماء فى السواقي cümləsində الماء faildir (mübtəda deyil), الماء جرى فى السواقي cümləsində isə "الماء" mübtədadır (fail deyil), çünki cümlə onunla başlayır. İkinci cümlədə "الماء" sözü الفاعل-dən çevrilib "المبتدأ" olduqda جرى feilinin faili gizli (مستتر) olur. Bu da guya هو əvəzliyidir, yəni cümlə əslində الماء هو جرى فى السواقي kimi olmalıdır.

Deməli, cümlə üzvlərinin yerinin dəyişilməsi həm cümlənin növünə, həm də baş üzvlərin rolunun müəyyənləşdirilməsinə təsir edir. Halbuki, burada inversiya hadisəsindən başqa bir şey baş verməmişdir.

Ümumiyyətlə, ərəb ənənəvi qrammatikasında cümlə üzvləri cümlədə oynadıqları rola görə yox, sözlərin axrında olan hərəkələrə görə müəyyən olunur. Buna görə də cümlə təhlili, çox zaman formal cəhətdən xarakterizə olunur, mübtəda və xəbərin əsas əlamətləri isə onların adlıq halda olması hesab olunur. Bundan başqa mübtədanın müəyyən, xəbərin isə qeyri-müəyyən olduğu göstərilir. Lakin xəbərin bəzən müəyyən, mübtədanın isə bəzən qeyri-müəyyən ola bilməsi də qeyd olunur: "وقد يأتي (الخبر) معرفا اذا كان المبتدأ معرفا"

"Mübtəda müəyyən olduqda, xəbər də müəyyən ola bilər" (13, 190).

Xəbərin özünə gəldikdə isə, o, ənənəvi qrammatikada üç yerə bölünür: 1. المفرد 2. الجملة 3. شبه الجملة.

المفرد (tək) xəbər özü də iki yerə bölünür:

1) الجامد 2) المشتق

الجامد o xəbərlərə deyilir ki, onlarda vəsf, təsvir və s. mənalar olmasın, başqa sözlə desək, isimlə ifadə olunmuş olsun: Məs.: هذا جر Bu daşdır.

Ərəblər belə xəbərlərdə mübtədaya aid əvəzliklərin olmadığını göstərirlər, lakin bəzi hallarda الخبر الجامد-də aid əvəzlik nəzərdə tutulur. Bu, o zaman baş verir ki, xəbər olan ismi müəyyən bir əlamət və ya keyfiyyət mənası daşısın. Məs.: علي اسد Əli şirdir (14, 267). اسد burada "qoçaq", "şücaətli" sifətlərinin mənasını verdiyinə görə الخبر المشتق-a yaxınlaşır və ضمير الفاعل adlanan "هو" əvəzliyini nəzərdə tutur: علي هو اسد

الخبر المشتق isə o xəbərlərə deyilir ki, onlar sifət, ismi-fail, ismi-məful və s. ilə ifadə olunsun. Məs.: زهير مجتهد Zuheyr çalışqandır (14, 267).

Belə xəbərlərdə mübtədaya aid əvəzliklərin gizli surətdə mövcud olduğu qeyd olunur. Belə ki, yuxarıdakı misalın əslində زهير هو مجتهد olduğu düşünülür.

Bu cümlədə ənənəvi qrammatikada göstərildiyi kimi, زهير mübtəda, هو fail, مجتهد xəbərdir.

الخبر الجملة çox zaman bağlayıcısız təyin budaq cümləsinə deyilir. Məs.: زيد مات ابوه Zeyd onun atası ölmüşdür. Və yaxud ərəb dilində geniş yayılmış اشتغال hadisəsi olan cümlələrdə mübtədadan sonra gələn hissəyə الخبر الجملة deyilir. Məs.: الشر لا تقربه Şər işi yaxın qoyma

Bu cümlədə الشر mübtəda, لا تقربه xəbər hesab olunur.

Belə cümlələrdə الشر ismini bildiyimiz mənada mübtəda hesab etmək, əlbəttə ki, düzgün deyil. Onun ərəb qrammatikasında "المبتدأ" adlandırılması yenə də cümlənin əvvəlində gəlməsi ilə izah olunur. Lakin əsaslandığımız Avropa dilçiliyində bu cümlədə "الشر" qabarıq surətdə göstərilmək üçün cümlənin əvvəlinə gətirilmiş tamamlıqdır, cümlə isə xəbəri feilin əmr forması ilə ifadə olunmuş feili cümlədir.

شبه الجملة dedikdə ənənəvi qrammatikada yer zərfliyi ilə ifadə olunmuş xəbər nəzərdə tutulur. Məs.: الفارس فوق الجواد (Atlı at üstündədir) (13, 199).

Son zamanlarda ərəb dilçilərinin özləri də ənənəvi qrammatikanın bir çox cəhətdən zəif olduğunu başa düşərək, ərəb qrammatikasının yeniləşdirilməsi və ona müasir dilçilik prinsipləri mövqeyindən yenidən baxılması tərəfdarı olduğunu bildirirlər. Bu cəhətdən Yusif əs-Saudanın mövqeyi olduqca maraqlıdır. O, الاحرفية əsərində ərəb ənənəvi qrammatikasını tənqidi surətdə təhlil edərək, onun bir çox cəhətdən anlaşılmaz, mürəkkəb və tələbələr tərəfindən çətin qavranılan olmasını göstərir. Müəllif ərəb qrammatikasının müasir dilçilik prinsipləri mövqeyindən yenidən tərtib edilməsini, ənənəvi qrammatikanın qanun-qaydalarından tamamilə imtina etməyərək, onda olan naqis və yaramaz cəhətlərin dəyişdirilməsi və dillərin müqayisəsi üsulundan geniş istifadə edərək yeni, elmi, müasir tələblərə uyğun və qavranılması çətin olmayan qrammatikanın yaranması tərəfdarı olduğunu bildirir.

Təkcə ənənəvi qrammatikanı tənqid etməklə kifayətlənməyərək, o, yeni ərəb qrammatikası yazmağa təşəbbüs etmiş və bu sahədə özünün dediyi kimi, "mütəxəssis olmasa da", bir çox qiymətli fikirlər və təkliflər irəli sürmüşdür. Belə ki, o, cümlə bəhsində cümlələri yenə də iki yerə (feili və ismi) cümlələrə bölmüş, lakin bu bölgü tamamilə başqa amillərə əsasən qurulmuşdur. O, feilin məlum, məchul, təsirli və ya təsirsiz olduğu cümlələri feili cümlə adlandırılır.

İsmi cümlə isə daxilində feil olmayan cümlələri hesab edir. Yusuf əs-Sauda qeyd edir ki, feili cümlələrdə feilin və ya ismin əvvəl gəlməsi mühüm deyil, xəbərin nə ilə ifadə olunması vacibdir. جرى feilinin işləndiyi الماء جرى فى السواقي; جرى الماء فى السواقي cümlələrində, həmin feilin əvvəldə və ya ortada gəlməsindən asılı olmayaraq, hər iki cümlə feilidir. Burada müəllif yalnız bir istisnanın mövcud olduğunu qeyd edir ki, bu da الشرق يزعجه نواك Şərqi hicran narahat edir (hərfən: Şərq, onu hicran narahat edir, incidir) və bu kimi cümlələrdir. Müəllifin fikrincə, buradakı feilin faili

mübtəda olan الشرق sözü olmadığına görə bu cümlə ismi cümlə hesab olunmalıdır (12, 53).

Müəllifin bu fikri ilə razılaşmaq olmaz. Çünki o, ərəb dilçilərini cümlə üzvlərini mənasına görə yox, sözlərin axrındakı hərəkələrinə görə təyin etməkdə təqsirləndirdiyi bir halda, özü də bu səhvə yol verir. Bu cümlənin mənasına fikir versək görərik ki, يزعج نواك الشرق cümləsinin eynidir. Burada نواك mübtəda, يزعج xəbər, الشرق isə tamamlıq, cümlə isə feili cümlədir. Lakin yuxarıdakı cümlədə sözlərin yeri dəyişmiş, tamamlıq qabağa keçmiş və adlıq halda durmuşdur. Təsirli feillə ifadə olunmuş xəbərin tamamlığı rolunu isə aid əvəzlik oynayır. Tamamilə aydındır ki, aid əvəzlik الشرق sözünə aiddir, onu əvəz edir. Buna görə də الشرق sözünü, məhz əvvəldə gəldiyi və adlıq halda olduğuna görə mübtəda hesab etmək, onun cümlədə başqa üzvlər ilə əlaqəsini isə nəzərə almamaq zənnimizcə, yanlışdır.

Ərəb dilində geniş yayılmış belə konstruksiyalı cümlələri, göründüyü kimi, ismi cümlə hesab etməyə bir əsas yoxdur.

Başqa bir yerdə isə Yusif əs-Sauda ənənəvi qrammatikada feili sayılan cümlələrin, tamamilə düzgün olaraq, ismi olduğunu göstərir. O yazır:

اذا قلت (والله اني على حق) تكون جملة اسمية، لا حاجة الى تقدير (اقسمت بالله اني على حق) وجعلها جملة فعلية.

(Əgər sən deyirsən: والله اني على حق bu ismi cümlə olur və onu اقسمت بالله اني على حق kimi qiymətləndirməyə və feili cümləyə çevirməyə ehtiyac yoxdur) (12, 54).

"Əl-Əhrufiyyə" əsərinin müəllifi ənənəvi qrammatikada olan bir məsələni də tənqid edir ki, bu da xəbərin adlıq halda durması məsələsidir.

Beləliklə, xəbərin adlıq halda durması heç də mübtədanın tələbi deyil, onun özünün xüsusiyyətidir, çünki biz xəbərin yiyəlik və hətta təsirlik halda olduğuna rast gəlirik (ön qoşmalardan sonra və yaxud zərflərlə ifadə olunduqda).

Həmin mülahizələr ان ilə başlanan cümlələrə də aiddir. Klassik qrammatikada ان ilə başlanan cümlələrin xəbərinə خبران deyilir və göstərilir ki, guya ان ədatı xəbərin adlıq halda, mübtədanın isə təsirlik halda olmasını tələb edir. Bu qaydanın mübtədaya aid olan hissəsi tamamilə doğru olduğu halda, xəbərə aid hissəsi ağılabatan deyil, çünki ان ancaq ondan sonra gələn sözə təsir edərək, onun təsirlik halda durmasını tələb edir. Xəbərə gəldikdə isə, o, onsuz da adlıq halda durur. ان ədatının onunla bir əlaqəsi yoxdur.

Xəbərin ifadə vasitələrinə gəldikdə, Yusif əs-Sauda burada başqa ərəb dilçiləri kimi hərəkət edir. O, müxtəlif nitq hissələrinin bu rolda necə işlənməsi haqqında danışmayaraq, əsasən ismin və sifətin müxtəlif formalarda xəbər ifadə etməsinə aid misallar gətirməklə kifayətlənir. Məs.:

الجندى مجروح vəznində مفعول
الاستاذ نصوح vəznində فعول

Başqa müəllif, Vadi Dibin نحو جديد əsəri də demək olar ki, yuxarıda göstərdiyimiz cəhətlərə malikdir. Burada köhnə istilahların yeniləri ilə əvəz edilməsi məsələsi meydana atılır. الجملة الاسمية fəslində ismi və feili cümlə haqqında Yusif Saudanın söylədiyi fikirlərlə təxminən eyni olan fikirlər söylənir. Lakin ismi xəbərin ifadə vasitələrinə aid gətirilən misallar içərisində ما احسن الصدق misalı da gətirilir ki, bu da fikrimizcə düzgün deyil, çünki احسن feildir və ismi xəbər ifadə edə bilməz.

Bunu ismi xəbərə misal gətirilən نعم، بس haqqında da demək olar.

Ənənəvi qrammatikada olduğu kimi, müasir ərəb müəllifləri tərəfindən yazılmış qrammatika kitablarında da xəbərin ifadə vasitələri məsələsi az işlənmiş bir məsələ olaraq qalır. Yuxarıda göstərdiyimiz kimi, ərəb qrammatikləri xəbərin ifadə vasitələrində əsas fikri yalnız forma müxtəlifliyinə yönəltmişlər ki, bu da əsasən isim və sifət formaları olmuşdur.

Başqa nitq hissələrinə gəldikdə isə, onların xəbər ifadə etməsi ötəri qeyd edilir, çox vaxt isə heç qeyd edilmir.

Xəbərin mübtəda ilə əlaqəsi və cümlədə yeri məsələsinə dair isə həm ənənəvi qrammatikada, həm də müasir qrammatika kitablarında geniş və hərtərəfli məlumat verilmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Буслаев Ф.И. Опыт исторической грамматики русского языка. Ч. II, с.110.
2. Гранде Б.М. “Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении”. Москва, 1952.
3. Навроцкий М. “Опыт грамматики арабского языка”. СПБ. Москва, 1867
4. Пешковский А.М. “Русский синтаксис в научном освещении”. Изд. 7-е. Москва, 1956.
5. Руднев А.Г. “Синтаксис простого предложения”. Москва, 1960.
6. Реформатский А.А. “Введение в языкознание”. Москва, 1965.
7. Семёнов Н.В. “Грамматика литературного арабского языка”. Ленинград, 1928.
8. Шахматов А.А. “Синтаксис русского языка”. Изд. 2-е. Москва, 1944.
9. Юшманов Н.В. “Грамматика литературного арабского языка”. Ленинград, 1928.
10. “Azərbaycan dilinin qrammatikası”. Az. SSR EA nəşri, II hissə. Bakı, 1955.
11. “Azərbaycan dilinin qrammatikası” (Sintaksis). Az. SSR EA nəşri, Bakı, 1959.
12. يوسف السوداء. "الاحرفية والقواعد الجديدة فى العربية". بيروت، ١٩٥٩.
13. رشيد الشرتونى. "مبادئ العربية". بيروت، ١٩٦١.
14. الشيخ مصطفى الغلايين. "جامع الدروس العربية". بيروت. ١٩٦٣.

РЕЗЮМЕ

Тема сказуемого в именном предложении представляет интерес с точки зрения определения роли такого сказуемого в упомянутом предложении. Постановка вопроса имеет существенные отличия как в работах советских лингвистов, так и в книгах арабских учёных, посвященных арабской грамматике. Целью настоящей статьи является попытка наиболее адекватной оценки роли сказуемого в предложении.

RESUME

Theme of the predicate in nominal sentence is of the great valne from the point of vierv of role of the predicate in the above-mentioned sentence. This theme has important differences both in the works of Soviet linquists and in the books of Arabian scientists dedicated to Arabian grammar/

The main aim of this article is to achieve the most adequate estimate of the role of the predicative in the sentence.

Çapa tövsiyə etdi: dos. N.Sultanlı

İRADƏ ŞƏXSİYYƏTİN PSİXOLOJİ STRUKTURUNUN ƏSAS KOMPONENTİ KİMİ

Örbəyi Sait Çavşin oğlu
Bakı Slavyan Universitetinin doktorantı

Açar sözlər: Şəxsiyyət, şəxsiyyətin strukturu, iradə, motiv
Ключевые слова: Личность, структура личности, воля, мотивация
Key words: Personality, personality structure, will, motivation

Şəxsiyyətin strukturunu araşdırmazdan əvvəl, ”Şəxsiyyət” anlayışının özünü dəqiqləşdirməyə ehtiyac vardır. İnsanın şəxsiyyəti birbaşa və dolayı mənada onun siması və sifətidir. Şəxsiyyət fərdin özünü cəmiyyətlə eyniləşdirilməsinə imkan verən davamlı fiziki və psixi xarakteristikasının məcmuundan ibarətdir [4;159].

Elmi ədəbiyyatda bu barədə çox müxtəlif mülahizələr söylənilsə də, onları əsasən iki qrupda birləşdirmək olar:

1) Şəxsiyyət normativ kateqoriya kimi izah edilir, yəni onun mahiyyəti insanın şüuruna və fəaliyyətinə aid olan müsbət keyfiyyətlərlə əlaqələndirilir. Bu halda bəziləri yaş etibarilə yetkinliyi və psixi cəhətdən normal olmağı, bəziləri yüksək mənəviyyatı, şüurluluğu, məsuliyyəti, bəziləri fikirlərin müstəqilliyini, baxışların müəyyənliyini, hisslərin orijinallığını, iradə qüvvəsini, daxili intizamı və s. şəxsiyyət olmaq üçün vacib normalar hesab edirlər. Məsələyə bu cür yanaşılması elmi cəhətdən doğru deyildir. Çünki insanların birqismini şəxsiyyət kimi, digər qismini isə qeyri-şəxsiyyət kimi səciyyələndirmək şəxsiyyət anlayışının tarixən yaranması faktına uyğun gəlmir, ümumiyyətlə, şəxsiyyət probleminin həm nəzəri,həm də praktik səpgidəöyrənilməsi işinə lüzumsuz çətinliklər əlavə edir. Bu cür yanaşma əslində normativ əlamətlər əsasında insan vəşəxsiyyət anlayışlarını nisbətən kəskin hədlərlə bir-birindən ayırır. Burada xatırlatmaq yerinə düşər ki, hüquq nəzəriyyəsi və praktikası insanların şəxsiyyət və qeyri-şəxsiyyət kimi ayrılmasını məqbul saymır.

2) Şəxsiyyət öz tipik və fərdi cəhətlərinin vəhdətində konkret insan kimi izah edilir. Bu nöqteyi-nəzərşəxsiyyət anlayışını daha dəqiq əks etdirir. Şəxsiyyət anlayışını fərd və fərdiyyət anlayışları ilə müqayisə etdikdə onun mahiyyətini daha aydın təsəvvür etmək olar. Belə ki, hər bir insan eyni zamanda fərd, hər bir fərd isə eyni zamanda insandır. Ona görə də yeni doğulmuş uşaq da, ağlını itirmiş səfeh də, yaşlı vəhşi insan da, mədəni ölkələrin yüksək intellektə malik olan insanları da fərd hesab olunur. Deməli, bir konkret adamı fərd adlandırmaqla

onun potensial insan olduğunu təsdiq edirik. Lakin bütün fərdləri şəxsiyyət adlandırmaq olmaz. Yeni doğulmuş uşaq, ağlını itirən səfeh şəxsiyyət hesab olunmur. Bir fərd kimi doğulmuş insan tədricən ictimai münasibətlər qovuşuğunda, sosiallaşma nəticəsində şəxsiyyətə çevrilir [2;164].

Şəxsiyyətə hansı tərəfdən yanaşsaq görərik ki, şəxsiyyət o adamdır ki, onun bir sıra psixoloji keyfiyyətləri olsun. Onları aşağıdakı kimi xarakterizə edə bilərik:

1. Şəxsiyyət o adamdır ki, başqalarını qavrayıb qiymətləndirməklə bərabər öz mənliyini də dərk edib qiymətləndirsin.

2. Şəxsiyyət o adamdır ki, mühitə aydın dərk olunmuş münasibəti olsun.

- Cəmiyyəti təşkil edən insanlara münasibəti;
- Onu əhatə edən əşyalara münasibəti;
- Əməyə münasibəti;
- Öz məninə münasibəti;
- Adət – ənənəyə münasibəti.

3. Şəxsiyyət o adamdır ki, özünün əqidəsi, sərvət meyli var.

4. Şəxsiyyət fəal insandır. O adam ki, cəmiyyəti dəyişə bilir, təkmilləşdirə bilir, özünü də təkmilləşdirir, özünə nəzarət edir[1;135] .

İnsanlar təkcə gözlərinin rənginə, səslərinin tembrinə, barmaq izlərinə və s. görə deyil şəxsiyyətlərinin xarakteristikasına görə də bir-birlərindən fərqlənirlər. İnsanları gözlərinin rənginə, səslərinin tembrinə və ya digər biofiziki xüsusiyyətlərinə görə xarakterizə etməyə nisbətən onları bir şəxsiyyət kimi xarakterizə etmək olduqca çətindir. Şəxsiyyət anlayışı mürəkkəb anlayışdır. Onun adekvat şəkildə anlaşılmasının çətinliyi bir sıra amillərlə bağlıdır. Həmin mühüm amillərdən bir neçəsini nəzərdən keçirək.

1. İnsan şəxsiyyəti maddi və toxunula bilən, hiss edilən deyildir. O, bir sıra amillərin, şəraitin, imkanların və determinantların təsiri altında formalaşan psixoloji törəmədir.

2. İnsan şəxsiyyəti bir sıra amillərin təsirinə məruz qalsa da yalnız onlardan asılı bir törəmə kimi şərh oluna bilməz, çünki o formalaşdığı həmin əsası dialektik olaraq rədd edir.

3. İnsan davranışının determinasiyasında şəxsiyyətin mühüm əhəmiyyət kəsb etməsi barədə çoxlu nəzəriyyə və konsepsiya mövcuddur ki, bunların bir çoxunun «şəxsiyyət» anlayışını şərh etməsi ziddiyyətlidir.

4. Nəhayət, şəxsiyyəti anlamaq insan fenomenini anlamaqla birbaşa əlaqədardır. Şəxsiyyət yalnız o zaman insanın əsası, özəyi kimi, onun başlıca parametri, onun eyniləşdirmə vasitəsi kimi şərh oluna bilər ki, antropologiya və insan haqqında biliklər insanın öz təbiətini anlamaq səviyyəsinə yüksəlmiş olsun[1;127].

«Şəxsiyyət» sözü Azərbaycan, rus və ingilis dillərində maraqlı və faktiki olaraq eyni etimologiyaya malikdir. Azərbaycan dilində «şəxsiyyət» sözü öz əsasını ərəb sözü olan «şəxs» sözündən götürmüş və hər hansı bir konkret şəxsi,

simanı bildirir. Rus dilində «şəxsiyyət» (*liçnostğ*) sözü də «*liço», «liçina»* (üz, sifət) sözləri ilə bağlıdır. İngilis dilində «şəxsiyyət» mənasını ifadə edən «*personality*» sözü öz əsasını iki latın sözündən – «*per*» və «*sona*» sözlərindən götürmüşdür ki, bu da bir növ «vasitəsilə danışır» mənasını ifadə edir. Sonralar qədim Yunanıstanda və Rim imperiyasında bu söz teatr tamaşasında aktyorun «maskası» şəklində özünü büruzə vermişdir. Adətən, səhnə hərəkətindən asılı olaraq «masqa» dəyişilir, aktyor rola daxil olur. Lakin, yalnız xeyli vaxt keçdikdən sonra «persona» sözü hazırki dövrdə daşıdığı məna yükünü daşımağa başlamış, «personality» – «şəxsiyyət» mənasında işlənməyə başlanmışdır.

Qeyd edilənlərdən görünüdüyü kimi insanın şəxsiyyəti birbaşa və dolayı mənada onun siması, sifətidir. Birbaşa mənada insanın siması, sifəti onun başlıca identifikatorudur. Məhz onun xətləri, formaları, çevrəsi və digər xüsusiyyətləri əsasında bir adamı başqasından fərqləndirir, onun hansı yaş kateqoriyasına mənsub olduğunu müəyyənləşdirə bilirik. Təsadüfi deyil ki, şəxsiyyəti eyniləşdirməklə bağlı bütün sənədlərdə onun sifətinin şəkli olması tələb edilir. Bununla yanaşı bizim sifətimiz emosiyalarımızın, hisslərimizin, əhvalımızın, vəziyyətimizin, istəklərimizin ifadəçisinə çevrilir, o bizə təkcə verbal yolla deyil, qeyri-verbal yolla da, zəngin mimiki imkanlarımızın köməyi ilə ünsiyyətə girmək imkanı verir. Dolayı mənada insan şəxsiyyəti onun "ruhunun", başqa sözlə, onun bütün psixi təzahürünün "sifətidir". İnsana məxsus olan fərdi-psixoloji xassələrin təzahür xüsusiyyətlərinə, onun ünsiyyət üslubuna, davranışına, fikir və ideyalarına görə onu aydın eyniləşdirməyimiz və onun gələcək davranışının istiqamətini proqnozlaşdırmağımız heç kimdə şübhə doğura bilməz [4;155].

Şəxsiyyətin ahəngdar inkişafı tərbiyənin başlıca məqsədidir. Bəs, şəxsiyyətin inkişafı nə deməkdir? Buraya hansı amillər təsir edir? Nə üçün həyatda bir-birinə daxilən tam bənzər iki adam tapmaq olmur? Bu sualların düzgün həlli problemin mahiyyətini başa düşməkdə mühüm əhəmiyyətə malikdir.

Şəxsiyyət dedikdə, müəyyən sosial keyfiyyətlərə, mənlik hissinə malik olan şüurlu fərd başa düşülür. İnsan fərd (bioloji varlıq) kimi doğulur, sonradan müxtəlif amillərin təsiri ilə şəxsiyyətə çevrilir.

Şəxsiyyətin inkişafı dedikdə, insanın müəyyən keyfiyyətlərə (zehni, psixi, mənəvi, əmək, fiziki və s.) yiyələnməsi və özünü təkmilləşdirməsi başa düşülür. Şəxsiyyət birdən-birə formalaşmır; o, müəyyən səviyyələrdən (aşağı, orta, yüksək, ideal səviyyə) keçir. Psixoloqlar 3-5 yaşlı uşaqların da şəxsiyyətin müəyyən keyfiyyətlərinə malik olduğunu qeyd edirlər [2]. Anadan təzəcə doğulmuş uşaq hələ şəxsiyyət deyil. O, ünsiyyət və fəaliyyət prosesində ictimai münasibətləri mənimsədikcə şəxsiyyətə çevrilir.Bu da şəxsiyyətin strukturunu təşkil edir.

Şəxsiyyətin özünəməxsus psixoloji strukturu vardır. Psixoloji ədəbiyyatda qeyd olunduğu kimi, insanın şəxsiyyətə çevrilməsi üç psixoloji kateqoriyanın nəticəsidir. Bunlar: *inikas – ünsiyyət – fəaliyyətdir* [1]. Bu baxımdan şəxsiyyətin psixoloji strukturunun əsasında birinci növbədə onun idrak prosesləri durur. İnsan

həyata gəldikdən sonra duyğu olqanları vasitəsilə ətraf mühit cisim və hadisələrini əks etdirərək psixi inkişafa nail olur. Bu prosesdə onu əhatə edənlərlə ünsiyyət xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Şəxsiyyətin strukturunda onun idrak prosesləri əsasında və onunla yanaşı aşağıdakı başlıca yarımstrukturları, komponentləri qeyd olunur:

Şəxsiyyətin psixoloji strukturunu təşkil edən əsas yarımstruktur və komponentlər					
şəxsiyyətin istiqaməti	şəxsiyyətin hazırlıq səviyyəsi	şəxsiyyətin qabiliyyət-ləri	şəxsiyyətin xarakteri	şəxsiyyətin mənliyi	şəxsiyyətdə «şüursuzluq» və «şüurun» istiqaməti

Şəxsiyyətin istiqaməti dedikdə buraya onun dünyagörüşü, ictimai mövqeyi, tələbatları, maraq və meylləri, əqidə və idealları, adət və ənənələri, ideya və praktik yönəlişlik sistemi və s. daxildir. Bu zaman yönəlişliyin komponentlərindən biri dominantlıq təşkil edir və aparıcı olur. Başqaları isə istinad rolunu oynayır. Dominantlıq təşkil edən istiqamət şəxsiyyətin bütün psixi fəaliyyətini müəyyənləşdirir [7;356].

Şəxsiyyətin strukturunda sonrakı mühüm yarımstrukturunu onun hazırlıq səviyyəsi təşkil edir. Buraya şəxsiyyətin əldə etdiyi bilik, bacarıq və vərdişlər sistemi daxildir.

Şəxsiyyətin strukturunda mühüm yer tutan yarımstrukturlardan, komponentlərdən biri də onun imkanlarını müəyyənləşdirən və fəaliyyətin müvəffəqiyyətini təmin edən qabiliyyətlər sistemindən ibarətdir.

Şəxsiyyətin strukturunda mühüm yer tutan digər komponenti insanın həyatda qazandığı davranış forması, başqa sözlə onun xarakteridir.

Nəhayət, bu komponentlərin hamısının üzərində şəxsiyyətin mənliyi, yəni özünü dərk edib anlaması, öz davranışını nizama salıb idarə etməsi «hökmranlıq» edir.

Şəxsiyyətdə «şüursuzluq» və «şüurun» istiqaməti dedikdə isə insanda şüurun gələcəyə, şüursuzluğun isə keçmişə yönəlişliyinin mümkünlüyünü zənn etmək imkanı yaranır. Bununla da şüurun gələcəyə yönəlişliyi insanda hadisənin baş verməsindən qabaq onun inkişafını görmə qabiliyyəti kimi antisipasiya fenomeninin olması ilə də təsdiq olunur. Bununla yanaşı şüursuzluğun keçmişə yönəlişliyi tamamilə təbii haldır. Çünki, sıxışdırılmış, unudulmuş və arxetipik elementlər yalnız keçmişə aid ola bilər [1;151].

Beləliklə insanda keçmiş və gələcəyin qarşılıqlı təsiri onun şüursuzluğu və şüurunun qarşılıqlı təsirindən başqa bir şey deyildir. Bunun nəticəsi isə hal hazırda yaşayan konkret şəxsiyyətdir.

İnsan şəxsiyyətində yuxarıda qeyd olunan struktur yaradıcı elementlərindən birinin olması onun tamlığının şərti hesab olunur. Lakin bunlardan birinin və ya bir hissəsinin üstünlüyü xüsusi şəkildə müəyyənləşdirilir.

İnsan öz həyat və fəaliyyəti zamanı müxtəlif hərəkət və işləri icra ədir. Bunlardan bəziləri qəyri- ixtiyari, bəziləri isə ixtiyari şəkildə baş vərir. Qeyri- ixtiyari hərəkətlər düşünülmüş, şüurlu şəkildə deyil, ya tamamilə dərk olunmayan və ya bir o qədər də dərk edilməyən təhriklərin təsiri altında baş verir. Bu cür hərəkətlər adətən impulsiv xarakter daşıyır. Onalrın dəqiq planı olmur. Psixologiyada qeyri-ixtiyari hərəkətlərə insanın qorxu, çaşqınlıq, heyrət, affekt halında olan və s. hərəkətləri aid edirler. İxtiyari hərəkətlər isə məqsədlə bağlı, məqsədyönəlmiş hərəkətlərdir. Bu cür hərəkətləri yerinə yetirərkən insan öz məqsədini həyata keçirmək üçün lazım olan əməliyyatları əvvəlcədən təsəvvür edir. Bu cür hərəkətlər iradi xarakter daşıyır. Bu zaman insan qarşısına çıxan maneələri aradan qaldırmalı olur. Qarşıya qoyulmuş məqsədə nail olmaq üçün subyektin öz fəaliyyəti və davranışı zamanı rast gəldiyi çətinlikləri, maneələri aradan qaldırma prosesinə iradə deyilir. İradi iş zamanı insan iki cür maneələri aradan qaldırmalı olur: daxili (subyektiv) və xarici (obyektiv) maneələr. Daxili maneə insanın qarşısına qoyduğu məqsədə nail olmasını çətinləşdirən istək və meyllərindən ibarət ola bilər. Xarici maneə isə insanın qarşısına qoyduğu məqsədə nail olmasını çətinləşdirən obyektiv, onun istəyindən asılı olmayan maneədir. Mətin iradəli adamlar qarşılarına qoydukları məqsədə nail olmaq üçün hər cür maneəni aradan qaldıra bilirlər [6].

İradə - ali psixi funksiya kimi, insanın həyatı prosesində formalaşır. İnsan fəallığının xüsusi forması olan iradə mürəkkəb psixi proses kimi vasitəli xarakter daşıyır və ilk növbədə nitqin köməyi ilə təşəkkül tapır. İradənin fizioloji mexanizmi baş-beyin yarımkürələri qabığının fəaliyyəti ilə əlagədardır. İ.P.Pavlovun nəzəriyyəsinə görə, insanın iradəsi söz qıcıqlandırıcıları ilə bağlıdır. İnsanın iradi davranışının fizioloji əsası birinci siqnal sistemidir. İradə-psixikanın tənzimedici vəzifəsidir. Bu vəzifə insanın öz davranış və fəaliyətini idarə etmək qabiliyyətində, qarşısına qoyduğu məqsədə nail olmaq işində rast gəldiyi maneə və çətinlikləri aradan qaldırmaqda ifadə edilir. İradə - xüsusi fəaliyyət forması kimi insandan öz davranışını qarşısına qoyduğu məqsədə müvafik olaraq tənzim etməyi, onunla rəgabətə girən başqa arzu və istəkləriləngitməyi, boğmağı tələb edir [8;587].

İradi işi mahiyyətinə görə, həm də ixtiyari iş kimi də səciyyələndirmək olar. Çünki, hər bir iradi iş, başqa ixtiyari işlər kimi qarşıya məqsədin qoyulması ilə başlayır və onun yerine yetirilməsi ilə nəticələnir. Yerinə yetirilən iş o zaman, iradi iş adlandırıla bilər ki, orada müəyyən iradi səy tələb olunsun. Beləliklə, işin həm motivasiya tərzinə, həm də icra mexanizminə görə ixtiyari olması onun psixoloji cəhətdən iradi olmasının göstəricisidir. Beləliklə iradi iş mürəkkəb xarakter daşımaqla, insanın bilavasitə actual tələbatları ilə müəyyən olunmur.

İradi işin funksiyaları. İradə şəxsiyyəti xarakterizə edən ən mühüm psixi keyfiyyət kimi 2 mühüm funksiyanı yerinə yetirir:

1) Təhriketmə funksiyası

2) Ləngitmə funksiyası. [5;72]

İnsanın qarşısına qoyduğu məqsədə nail olmaq üçün çalışması, bu yönümdə mübarizə aparması, qarşısına çıxan maneələri dəf etməsi, eyni zamanda özünün aktual tələbatı ilə bağlı olmayan işlər görməsi, dünyagörüşünə, ədiqəsinə, inam və idealına uyğun gəlməyən fəaliyyətdən imtina etməsi təhriketmə və ləngitmə funksiyaları vasitəsilə gerçəkləşir. Bu funksiyalar bir-birilə qarşılıqlı surətdə əlaqədardır. İradə şəxsiyyətin motivləri ilə bağlıdır. Lakin, motivlərdən fərqli olaraq iradən insanı yalnız fəallığını ləngidir.

İradə başqa psixi hadisələr kimi, inikasın bir formasıdır. Belə bi inikas zamanı, fəaliyyətin obyektiv məqsədi psixikada əks olunur. İradə özündə şüurun 3 mühüm xassəsini birləşdirmişdir: idrak, münasibət və hiss.

İnsan fəaliyyətinin məzmunun, onun səmərəliliyinə müxtəlif amillər təsir göstərir. Onlardan biri iradə ilə bağlıdır. Belə ki, insan iradə vasitəsilə öz fəaliyyətini həm tənzimləyir, həm də onun motivlərinin gücləndirilməsinə şərait yaradır. Fəaliyyət motivlərinin aktuallaşdırılması, şəxsiyyətin xəyali motivlərinin gücləndirilməsi hesabına əmələ gəlir.

Xəyali motivlərin formalaşması, şəxsiyyətin inkşaf səviyyəsindən asılıdır. Bir halda tələbə gözünün qabağına gətirir ki, o beynəlxalq əhəmiyyətli konfransda, xarici qonakların çıxışlarını səlist və düzgün qaydada iştirakçılara tərcümə edir, təşkilat komitəsi tərefindən təşəkkürnamə alır. Tədbirdən sonra, məşhur bir şirkətin prezidenti ona yaxınlaşaraq onların şirkətində tərcüməci işləməyi təklif ədir. Başqa halda isə, o, gözlərinin qarşısında rəfiqələrinin məşhur estrada müğənnisinin konsertində iştirak etmələrini, ondan sonra şəhərə gəzməyə çixmalarını, deyib-gülmələrini canlandırır. Təlim prosesində, eləcə də, tərbiyə işində müəllimlə, tərbiyəçilər elə də valideynlər uşaqlarda görəcəkləri işlə bağlı müsbət xəyali motivlər yaratmaqla onlara psixoloji cəhətdən kömək edə bilərlər [3;207].

Şəxsiyyətin iradi keyfiyyətləri elə iradi iş prosesində tezahür edir və formalaşır. İradi keyfiyyətlər-mürəkkəb psixi xüsusiyyətlər kimi insanın həyatı prosesində formalaşır, psixoloji səciyyəsinə görə vasitəli xarakter daşıyır. Tərbiyə səraiti, sosial mühit eləcə də, sinir tipi iradi keyfiyyətlərin formalaşmasında mühüm rol oynayır. Şəxsiyyətin iradi keyfiyyətlərini 3 qrupda birləşdirmək olar:

1. İlkin iradi keyfiyyər-iradi güc, təkildlilik.
2. Törəmə iradi keyfiyyətlər - qətiyətlik, cəsarət, özünü ələ almaq, inam.
3. Üçüncü iradi keyfiyyətlər - məsuliyyətliq, intizamlılıq, işgüzarlıq, təşəbbüskarlıq.

İradi keyfiyyətləri mənfi ve müsbət olmaqla iki qrupa bölmək olar [7;426].

Müsbət iradi keyfiyyətlərə təkidlilik, qətiyyət, cəsaret, özünü ələ almaq, məsuliyyətlilik, intizamlılıq, müstəqillik, səbrlilik və s. aid edirlər. Bunların hər birinin əksini mənfi iradi keyfiyyətlər təşkil edir. Mənfi iradi keyfiyyətlərə iradi nöqsan kimi təqlidçilik, təlqinə qapılmaq, neqativizm, tərsilyi də aid etmək olar.

Təkidlilik- qəbul edilmiş qərarın icrası zamanı qarşıya çıxan çətinlik və maneələrə qarşı mübarizə aparıb, onlara qalib gəlmək və mütləq məqsədə çatmaq əzmində təzahür edir. Tərslik - isə iradi nöqsan kimi real şəraiti düzgün qavrayıb qiymətləndirə bilməmək və dəyişmiş şəraitə çevik münasibət bəsləyə bilməməkdə ifadə olunur. Tərslik çox vaxt bilərəktən öz inadından dönməməkdə özünü göstərir.

Qətiyyət – hər hansı məsələ ilə bağlı heç bir tərəddüd etmədən, vaxtında düşünülmüş qərar qəbul etməkdə ifadə olunur. Qətiyyət – iradi keyfiyyət kimi iradi işin bütün mərhələlərində özünü göstərir. Qətiyyətlilik – məqsəd aydınlığıvə inam hissi (yəginlik) ilə sıx bağlıdır. Bu keyfiyyətin əksini qətiyyətsizlik təşkil edir. Qətiyyətsiz adam üçün iradi işin bütün mərhələləri uzun və üzücü prosesə çevrilir. Qətiyyətsizlik-inamsızlıq, zəiflik,qorxaqlıq və məqsədin aydın dərk olunmaması və s. səbəblərlə bağlı olur.

Cəsarət- iradənin çox mühüm keyfiyyəti olub, iradi işin icra mərhələsində özünü göstərən psixi xüsusiyətdir. Qəbul edilmiş qərarin icrası zamanı, tapşırığın, işin müvəffəqiyətli həllindən ötrü qorxu hissinə qalib gəlmək, təhlükəyə qarşı getməkdə, risq etməkdə təzahür edir. Cəsarət iradəni quvvətlendirir və şəxsiyyətin hörmət və nüfuzunu artırır. Özünəinam, məqsəd aydınlığı, ədalət cesarətin aktivatorlarıdır. Çox vaxt mərdlik, qəhrəmanlıq, igidlik, hünərpərvərlik, mübarizliq cəsarətliklə sinonim sözlər kimi işlədilir. Cəsarətə əks olan keyfiyyət qorxaqlıqdır [4:380].

Qorxaqlıq inamsızlıqla, cəsarətliklə, qətiyyətsizliklə çulğalaşan keyfiyyətdir. Qorxu həm də orqanizmin bioloji mudafiə reaksiyasıdır. Özünü ələ ala bilmək əsasən şəxsin iradi iş zamanı özünü ələ ala bilməsində, bütün fəaliyyətini qarşıya qoyulan məqsədin yerinə yetirilməsinə səfərbər etməsində, qorxuya üstün gəlib, bütün maneə və çətinlikləri aradan qaldırılmasında ifadə olunur. İradənin özünü ələ ala bilmək, keyfiyyəti ən çətin situasiyada insan dözümlüyündə, soyuqqanlıq və təmkinliyində ifadə olunur. İradənin özünü ələ ala bilmək, keyfiyyəti ən çətin situasiyada insan dözümlüyündə, soyuqqanlıq və təmkinliyində ifadə olunur.

Məsuliyyətlilik-mühüm iradi kəyfiyyətlərdən biri olub, şəxsin yerinə yetirdiyi fəaliyyət, davranış və rəftari qarşısında daşıdığı cavabdəhlik hissi ilə sıx bağlıdır. Məsuliyyətliyin əsasən borc hissinin, eləcə də cavabdehlik hissinin inkişafı ilə bağlı olması, sosial-mənəvi-psixoloji yetkinliyin gostəricisi kimi qəbul edilir.

İntizamlılıq - şəxsin qəbu edilmiş qayda və qanunlara əməl ətməsi ilə xarakterizə olunan keyfiyyitdir. İnsanın fəaliyyət və ünsiyyət prosesində, mövcud sosial normalara, etalonlara və s. hörmətlə yanaşması, şəxsin olmasını bildirir. Görkəmli alman filosfu İ.Kant nizam-intizamı insanda vəhşiliyi ləvğetmə vasitəsi olduğunu göstərmişdir. İnsanların qrup və kolləktiv şəraitdə birgə fəaliyyət göstərməsi, başqa səbəblərlə paraləl olaraq intizamlılıq, ardıcıl və icracılıq bir-birilə sıx vəhdət təşkil edən kefiyyətlərdir. Tənbəllik-işgüzarlığın əksi hesab olunan xüsusiyyət kimi iradi zəfliyin təzahür formasıdır [4:381].

Müstəqillik - insanın hər hansı fəaliyyəti heç bir kömək, göstəriş olmadan həyata keçirmək qabiliyyətdir. O esasən qərar qebulunda və icra olunmuş işə görə cavabdehlikdə özünü göstərir. Müstəqil adam məsuliyyət hissinə, tənqidi ağıla, möhkəm əqidəyə və dərin inam hissinə malikdir. Müsqiliik ən mühüm iradi keyfiyyət kimi iradi işin həm intellektual, həm də icra mərhələsində təzahür edir. Başqa iradi keyfiyyitlər kimi, müstəqillik də sosial həyat şəraitindən, mühit və tərbiyədən asılı olaraq formalaşan psixi xususiyyətdir. Müstəqilliyin əksini təqlidçilik və təlqinə qapılma təşkil ədir. Təqlid başqalarının davranışı olduğu kimi yamsılamaq, təkrar etməkdən ibarətdir. Təqlid başqalarının davranışını olduğu kimi yamsılamaq, təkrar etməkdən ibarətdir. Təlqinə qapılmaq isə dərk etmədən başqalarının təsiri altına düşməkdir. Səbrlilik - psixologiyada iradənin təzahürü haqqında danışdıqda, elə ilk növbədə səbirli olmaq başa düşülür. Səbirli olmaq - iradi güc, təkidlilik, özünü ələ almaq, inam, dözümlülük kimi keyfiyyətlərlə vəhdətdə təzahür edir. Zəif iradəlilik-məqsədəuyğunluğun və yüksək niyyətlərin yoxluğudur. Zəif iradəlilər üçün özlərinin maraq dairələrini genişləndirmək faydalıdır. İradə -lazımdır, iradsizlik isə istəyirəm motivi ilə hərəkətə gəlir. Bernard Şou yazırdı ki, iradə olmayan yerdə yol da yoxdur[4:382]. Adətən öz strukturuna görə iradi işlər 2 qrupa bölmək olar: sadə və mürəkkəb iradi işlər. Sadə iradi işlər qərar qəbulu və onun icrası ilə başa çatır. Məsələn, əgər dərsə hazırlaşmağı qərara alır və dərhal stolun arxasında əyləşərək hazırlaşmağa başlayırsansa, bu cür işi sadə iradi iş adlandırmaq olar. Mürəkkəb iradi iş zamanı qərarın qəbulu və icrası bir sıra mərhələlərdən keçir. Burada məqsəd, motivlər, qərar qəbulu, onun icrası üçün yol və vasitələrin axtarılması, qərarın icrası və s. mərhələlərdən keçmək zəruri olur. Şəxsiyyətin iradi keyfiyyətləri elə iradi iş prosesində təzahür edir və formalaşır. İradi keyfiyyətlər-mürəkkəb psixi xüsusiyyətlər kimi insanın həyat prosesində formalaşır, psixoloji səciyyəsinə görə vasitəli xarakter daşıyır. Tərbiyə şəraiti, sosial mühit eləcə də, sinir tipi iradi keyfiyyətlərin formalaşmasında mühüm rol oynayır [5].

Beləliklə, deyə bilərik ki, iradə ümumilikdə şəxsiyyətin strukturunda və inkişafında mühüm rola malikdir. Məhz iradə vasitəsilə şəxs onum üçün önəmli olan, həyati vacib məsələləri həll edə bilər. Tarixən uğur qazanmış insanların psixoloji xüsusiyyətlərinə nəzər salsaq onlar üçün bir amil, məhz güclü iradə ortaq cəhət olmuşdur. Bu baxımdan İradənin araşdırılması və tədqiqi hər zaman aktuallıq kəsb etməkdədir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Bayramov Ə.S., Əlizadə Ə.Ə., Psixologiya, Bakı-2003
2. Əzimli Q. E., Yaş və pedaqoji psixologiyanın müasir problemləri. Bakı: 2006
3. Qədirov Ə.Ə., Yaş psixologiyası, Bakı 2008
4. Seyidov S.İ., Həmzəyev M.Ə., Psixologiya. Bakı-2007
5. Абраменко В.И. Взаимосвязь в коллективе и развитие волевых черт характера школьников -подростков. //Проблемы психологии воли. Материалы 4-й научной конференции.-Рязань: РГПИ, 1974.
6. Баканов Е.Н. Исследование генезиса волевого поведения: Автор, дисс.канд. психол. наук, М., 1979
7. Немов Р.С., Психология, Моск.2007
8. Рубинштейн Сергей Леонидович, Основы общей психологии, М., 2009
9. http://www.persev.ru/volya
10. http://www.psikolojik.gen.tr/irade.html

XÜLASƏ

İradə- psixologiya elmi çərçivəsində araşdırılan mürəkkəb məsələlərdən biridir. İradə həm müstəqil proses kimi, həm də əhəmiyyətli psixoloji hadisələrin yaranmasına təsir edən əsas amil kimi araşdırılır. İradə demək olar ki, həyatın bütün sahələrinə öz təsirini göstərən və müəyyən davranışları şərtləndirən meyyar rolunu oynayır. İradə şəxsin həyat məqsədlərinin qoyulmasında və onun həyata keçirilməsində mühüm rol oynamaqdadır. Ayrı – ayrı şəxslərdə fərdi psixoloji xarakter baxımından irsənin təzahür forması müxtəliflik təşkil edir. Məhz iradə bir növ şəxsin gələcək həyatını şərtləndirən amil kimi çıxış edir. Məhz buna görə də bu mövzunun araşdırılması psixologiya elmi üçün hər zaman aktualdır.

РЕЗЮМЕ

Воля — одно из наиболее сложных понятий в психологии. Воля рассматривается и как самостоятельный психический процесс, и как аспект других важнейших психических явлений, и как уникальная способность личности произвольно контролировать свое поведение. Воля является психической функцией, которая буквально пронизывает все стороны жизни человека. Чтобы перейти к разговору об отличиях в воле, следует разобраться в самом этом понятии. Воля, как известно, способность к выбору цели деятельности и внутренним усилиям, необходимым для ее осуществления**.** Это специфический акт, не сводимый к сознанию и деятельности как таковой. Не всякое сознательное действие, даже связанное с преодолением препятствий на пути к цели, является волевым: главное в волевом акте заключается в осознании ценностной характеристики цели действия, ее соответствия принципам и нормам личности.

SUMMARY

Will is one of the most difficult concepts in psychology. The will is viewed both as an independent psychic process, as an aspect of other important psychic phenomena, and as a unique ability of the individual to arbitrarily control one's behavior. Will is a mental function that literally permeates all aspects of a person's life. To go to the conversation about the differences in the will, you need to understand the very concept. The will, as you know, is the ability to choose the goal of the activity and the internal efforts necessary for its implementation. This is a specific act, not reducible to consciousness and activity as such. Not every conscious action, even connected with overcoming obstacles on the way to the goal, is volitional: the main thing in the volitional act is the awareness of the value characteristic of the goal of the action, its conformity to the principles and norms of the individual.

QURANİ-KƏRİMİN ECAZKARLIĞINDA "SƏCİ" ÜSLUBUNUN YERİ

i.ü.f.d. Ələddin Sultanov
Bakı İslam Universiteti təfsir müəllimi
aladdin_sultanov@yahoo.com

Açar sözlər: Quran, Ecazkarlıq, Səci üslubu, Kahin
Keywords: Quran, Incapacitation, Form of saj`, Oracle
Ключевые слова: Коран, Чудесность, Стиль "садж", Провидец

Giriş

Allah-Təala tərəfindən hər bir peyğəmbərə öz dövrünün adətlərinə və vəziyyətinə uyğun möcüzələr verilmişdir. Bu möcüzələrin əksəriyyəti ona şahid olanlara göstərildikdən sonra sona çatmış və sonrakı nəsillər onu müşahidə edə bilməmişlər. İslam alimlərinin əksəriyyətinə görə, son peyğəmbər Hz. Mühəmmədə (s.ə.s) göndərilən Qurani-kərim isə nazil olduğu dövrdən sonrakı nəsillərin də şahid olduğu ilahi bir möcüzədir və bu möcüzə qiyamətə qədər davam edəcəkdir.

Qurani-kərimin möcüzə olmasına "اِعْجَازْ (ecazkarlıq)" deyilir. Bu ifadə ərəb dilindəki أَعْجَزَ / **aciz qoydu"** feilinin məsdər formasından götürülmüş bir termindir. Qurani-kərimdə "اِعْجَازُ الْقُرْآن / Quranın ecazkarlığı" ifadəsi yer almamaqla yanaşı bir çox ayədə Quranın bəşər sözü olmayıb, ilahi bir kəlam olduğu qeyd edilmiş və insanların ona bənzər bir söz meydana gətirə bilməkdən aciz olduqları vurğulanmışdır. Hz. Peyğəmbərə (s.ə.s) iman gətirməyən müşriklər Quranın ilahi kəlam olduğunu rədd etmiş və özlərinin də ona bənzər bir surə, yaxud ayə gətirməyə qadir olduqlarını iddia edərək Hz. Peyğəmbərdən başqa möcüzələr gətirməsini tələb etmişdilər. Ancaq Allah-Təala Qurani-kərimin məhz bir möcüzə olduğunu bildirərək müşriklərin Quran ayələrinə bənzər bir şey gətirə bilməyəcəklərini bəyan etmiş və: **"Əgər bəndəmizə nazil etdiyimizə (Qurana) şəkkiniz varsa, siz də ona bənzər bir surə gətirin!"** [Quran, 2:23] – buyuraraq onlara meydan oxumuşdur. Quranın ecazkarlığı məsələsini elmi şəkildə ilk dəfə hicri üçüncü əsrdə Mötəzilə məzhəbinin alimləri nəzərdən keçirmişlər. Digər tərəfdən İmam Əşəriyə (ö. 260/873) görə, Qurani-kərimin ən qısa surəsi olan "Kövsər" surəsinin belə bənzərini heç kim gətirə bilməz. Bu da ayələrdəki məna keyfiyyəti və bəlağət üstünlüyündən irəli gəlir. Zəməxşəri (ö. 583/1143) isə

Quranın ecazkarlığını dil qaydaları ilə uyğunluq təşkil edən üslubu ilə yanaşı, Quran ifadələrindəki məna gözəlliyi ilə də əlaqələndirmişdir.

Quran ecazkarlığının bir cəhəti də dil və üslub baxımından onun misli-manəndinin olmamasıdır. Əgər Qurani-kərim və onun təsirli üslubu olmasaydı, şübhəsiz, ərəb dilinin üstün məziyyətləri yox olmuş və fəsih ərəb dilindən geriyə ancaq hal-hazırda xalqın istifadə etdiyi ləhcələr qalmışdı [21, 215]. Qurani-kərimdə ərəb dili və ədəbiyyatında yer alan bütün ədəbi üslublardan mükəmməl şəkildə istifadə edilmiş və mənaları qulağa xoş gələn bir tərzdə ifadə edilmişdir. Belə ki, o, kəlmələri və cümlələri etibarilə ərəb dilində nazil olmuş bir kəlamdır. Ancaq onda, insanların danışığında olmayan özünəməxsus bir ifadə tərzi mövcuddur. İslam alimləri Qurani-kərimin nə nəzm, nə də nəsr üslubunda olduğunu, əksinə o ikisinin arasında bir yer tutduğunu qeyd etmişlər. Yəni, Quran şeir, yaxud nəsr əsəri olmamasına rəğmən şeir və nəsr xüsusiyyətlərini özündə cəm etmişdir. Quranın dil və üslub baxımından ecazkar olduğunu qəbul edənlərə görə, Qurani-kərimin endiyi dövrdə onu dinləyən ərəblər ancaq onun bəlağətinə baxıb həqiqətən onun Allah kəlamı olduğunu dərk edə bilərdilər. Ancaq bu görüşü tənqid edənlər ərəb dilini bilməyənlər üçün Quranın bu cəhətinin dəlil təşkil etmədiyini bildirmişlər [28, XXI, 404].

Qurani-kərimin oxunuşundakı ahəng və axıcılıqda eyni zamanda ayə sonlarındakı fasilələr də böyük rol oynayır. Ərəb ədəbiyyatçısı Mustafa Sadiq ər-Rafiiyə (ö. 1937) görə, Quranın bir hərfini belə dəyişdirsək, yaxud aradan qaldırsaq, oxunuşundakı ahəngdarlıq itər, onu dinləyənlər bu əskikliyi və nöqsanı hiss edərlər [21, 217]. Bir çox ayənin sonunda yer alan fasilələrin bu ahəngdarlıqda böyük rolu vardır [3, 259]. Qurandakı fasilələrin əhəmiyyətinə işarə edən İsa Rummaniyə (ö. 384/994) görə, Quranda yeddi növ ecazkarlıq mövcud olub bunlardan biri də bəlağətdir.

Bəlağətin on qismindən biri də məhz fasilələrdir [11, 69-70]. “Fasilə / فَاصِلَة” ərəb dilindəki “فَصَلَ (ayrıldı)” feilindən törəmiş bir sözdür. Bu söz lüğətdə “iki şeyi bir-birindən ayıran, kəsən, hökm verən, uşağı süddən kəsən, ayrılan” kimi mənalara gəlir [6, XI, 521]. Qurani-kərim termini olaraq bir ayənin son kəlməsinə “fasilə”, həmin kəlmənin son hərfinə isə “hərfi-fasilə” deyilir [4, III, 332]. Eyni zamanda “Fasilə” terminini alimlər كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ **“Ayələri müfəssəl izah edilmiş bir kitabdır” [**Quran, 41:3**]** ayəsinə əsaslandırmış və bu ayədəkiفُصِّلَتْ sözü ilə məhz fasilələrə işarə olunduğunu qeyd etmişlər [4, III, 334]. Quranda yer alan fasilələrin öz aralarındakı ahəngi və həmqafiyəliyi ədəbiyyatdakı “səci” üslubuna bənzəyir.

I. Səci üslubu və Qurandaki yeri

“Səci” sözü lüğətdə göyərçin və s. quşların cəh-cəh vurarkən ən axırda eyni səsləri təkrarlamaları mənasına gəlir [6, VIII, 150]. Ərəb ədəbiyyatında isə bəlağət termini olaraq nəsr üslubundakı mətnlərdə cümlə, yaxud ifadə

sonluqlarının həmqafiyə olmasına "səci" deyilir [12, 330]. Filoloqlar səci üslubunu dörd növə ayırmışlar [22, 338-341].

a) Mütərrəf: Cümlələrin sonluqları fərqli qəliblərdə olub səci hərfləri (qafiyələri) eyni olan səci üslubudur. Məsələn:

مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلّٰهِ وَقَارًا ﴿13﴾ وَقَدْ خَلَقَكُمْ اَطْوَارًا ﴿14﴾ **"Sizə nə olub ki, Allahın əzəmətindən çəkinmirsiniz? Axı O sizi mərhələlərlə yaratdı"** [Quran, 71:13-14].

b) Mütəvazi: Cümlələrin sonluqları eyni qəlibdə olan və qafiyələri də bir-birinə uyğun olan səci üslubudur. Məsələn:

فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ ﴿13﴾ وَاَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ ﴿14﴾ **"Orada uca taxtlar, düzülmüş piyalələr var"** [Quran, 88:13-14].

c) Mürəssə: İki cümlədə, yaxud misrada yer alan sözlərin qafiyə və qəlib baxımından bərabər olduğu səci üslubudur. Məsələn:

اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿13﴾ وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿14﴾ **"Həqiqətən, yaxşı əməl və itaət sahibləri (möminlər) Cənnətdə qərar tutacaqlar. Pis əməl sahibləri (kafirlər) isə Cəhənnəmdə olacaqlar"** [Quran, 82:13-14].

d) Mütəmasil: Ayələrin fasilələrindəki hərflərin eyni sayda olduğu, lakin eyni qafiyə ilə bitməyən səci üslubudur [5, I, 39-40]. Məsələn:

وَاٰتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ ﴿117﴾ وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿118﴾ **"Onların hər ikisinə (hökmləri) açıq-aydın o kitabı (Tövratı) verdik. Onların hər ikisini doğru yola müvəffəq etdik"** [Quran, 37:117-118].

Hər bir cümlədəki hecalar eyni sayda olarsa, bu ən gözəl səci üslubu olaraq qəbul edilmişdir. Digər tərəfdən səci üslubundakı cümlələrdə sözlərin sayı nə qədər azdırsa, "səci" o nisbətdə gözəl hesab edilmişdir [14, 227]. Nəsrdəki səci şeirdəki qafiyəyə bənzəyir. İfadəni gözəlləşdirmək üçün istifadə edilən səci üslubu ərəblər arasında İslamdan əvvəlki cahiliyyə dövründə də xitabətin, moizənin və hikmətli sözlərin önəmli bir hissəsini təşkil etmişdir. İslamın ilk dövrlərində də bəzi yalançı peyğəmbərlər səci üslubundan istifadə etmişlər. Qurandakı surələrə nəzər yetirdiyimizdə görürük ki, daha çox Məkkədə nazil olub həcm etibarilə qısa olan surələr bu üslubdadır. "Ğaşiyə" surəsini bu üsluba digər bir misal kimi göstərmək olar:

هَلْ اَتٰيكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ ﴿1﴾ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ ﴿2﴾ عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ ﴿3﴾ تَصْلٰى نَارًا حَامِيَةً ﴿4﴾ تُسْقٰى مِنْ عَيْنٍ اٰنِيَةٍ ﴿5﴾

1. **"Bürüyəcək qiyamətin xəbəri sənə gəlib çatdımı?**
2. **Bir çox üzlər zəlil görkəm alacaq;**
3. **Zəhmət çəkib yorulacaq2;**
4. **Yanar oda girəcəkdir;**
5. **Və onlara qaynar bulaqdan içirdiləcəkdir"** [Quran, 88:1-5].

Burada da fasilə sonluqlarının يَة ,بَة və عَة şəkilçiləri ilə bitdiyini və bunun da səci üslubuna bənzərlik təşkil etdiyini görürük. Onu da qeyd edək ki, Qurandakı bu üslubun və ahəngdarlığın yaranması üçün ayələrdə bəzi həzf (hərfin ixtisar edilməsi) və ya qrammatik dəyişikliklər lazım gəlmişdir [1, 87-118]. Quran ayələrindəki bu kimi bəzi dəyişiklikləri qısaca aşağıdakı kimi xülasə edə bilərik:

1. **Həzf:** Özündən əvvəlki ayələrin sonluğu ilə eyni qafiyədə olması üçün bəzi ayələrin son kəlməsinin son hərfi həzf olunmuşdur. Misal olaraq "Fəcr" surəsinin dördüncü ayəsinin son kəlməsinin əsli يسرِى (axıb gedir) olduğu halda sonundakı ى (yə) hərfi həzf olunmuş və beləcə əvvəlki ayələrlə həmqafiyəlik təmin edilmişdir:

وَالْفَجْرِ ﴿1﴾ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ﴿2﴾ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ ﴿3﴾ وَالَّيْلِ اِذَا يَسْرِ ﴿4﴾

1. **"And olsun dan yerinə;**
2. **And olsun on gecəyə;**
3. **And olsun cütə və təkə;**
4. **And olsun keçib getməkdə olan gecəyə!" [**Quran, 89:1-4**]**

2. **Təqdim:** Qurani-kərim ayələrində yer alan bəzi cümlələrin cümlə üzvləri arasındakı yerdəyişmədir. Yəni, bir surədəki müəyyən ayə sonluqlarının həmqafiyəliyini təmin etmək üçün mübtəda, xəbər, feil, ön qoşma, zərf, yaxud tamamlıq önə keçərək və ya daha sonra gələrək digər cümlə üzvləri ilə yer dəyişdirmişdir. Məsələn, "İxlas" surəsində həmqafiyəliyin alınması üçün وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا اَحَدٌ **"Onun heç bir tayı-bərabəri (bənzəri) də yoxdur!"** [Quran, 112:4] ayəsində يَكُنْ naqis feilin ismi olan اَحَدٌ kəlməsi həmin feilin xəbəri olan كُفُوًا kəlməsindən sonra gəlmişdir. Əslində, bu kimi naqis feillərin ismi xəbərindən əvvəl gəlməlidir. Buna bənzər yerdəyişmələri nəzərə alan dilçilər də qrammatik cəhətdən bunun caiz olduğunu bildirmişlər [20, II, 282].

3. **Hərf əlavə edilməsi:** Ayələr arasındakı ahəng və qafiyə uyğunluğunun təmin edilməsi üçün bəzi ayələrin son kəlmələrinin sonuna ا (məd hərfi olan "əlif") və ya هْ (sükunlu "hə") əlavə edilmişdir. Məsələn, "Səbə" surəsinin 66 və 67-ci ayələrinin son kəlmələri olan الرَّسُول və السَّبِيل sözlərinin sonuna 65-ci ayənin sonluğu ilə qafiyə uyğunluğunun təmin edilməsi üçün ا (əlif) hərfi əlavə edilmişdir:

خَالِدِينَ فِيهَا اَبَدًا لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿65﴾
يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا اَطَعْنَا اللّٰهَ وَاَطَعْنَا الرَّسُولَا ﴿66﴾
وَقَالُوا رَبَّنَا اِنَّا اَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَاَضَلُّونَا السَّبِيلَا ﴿67﴾

65. "Onlar orada əbədi qalacaqlar. Nə bir dost, nə də bir yardımçı tapacaqlar.

66. Üzləri odda çevrildiyi gün onlar: “Kaş Allaha müti olaydıq, Peyğəmbərə itaət edəydik!” – deyəcəklər.

67. Onlar deyəcəklər: “Ey Rəbbimiz! Biz ağalarımıza, böyüklərimizə itaət etdik, onlarsa bizi haqq yoldan azdırdılar” [Quran, 33:65-67].

Digər bir misal olaraq “Qariə” surəsinin son ayələrinə diqqət yetirək:

فَاُمُّهُ هَاوِيَةٌ ﴿9﴾ وَمَا اَدْرٰيكَ مَا هِيَهْ ﴿10﴾ نَارٌ حَامِيَةٌ﴿11﴾

1. **“Onun məskəni Haviyə (Cəhənnəmin dibi) olacaqdır!**
2. **Sən nə bilirsən ki, o nədir?!**
3. **O çox qızmar bir atəşdir!” [**Quran, 101:9-11]

Onuncu ayənin son kəlməsi olan هِيَهْ sözünün əsli هِيَ (o) olmasına baxmayaraq digər ayələrlərlə həmqafiyə olması üçün sonuna ه (hə) hərfi əlavə edilmişdir.

4. **Qrammatik dəyişiklik:** Bildiyimiz kimi ərəb dilinin qrammatikası Qurani-kərim, hədislər və cahiliyyə şeiri təməlləri üzərinə qurulmuşdur. Ancaq Qurani-kərimin özündə məhz ərəb dili qrammatikası ilə ziddiyyət təşkil edən cümlə quruluşları mövcuddur. Bunun bir səbəbi də ayələrin səci üslubuna uyğun düşməsi və ahəngdarlığın təmin olunması ilə izah edilmişdir. Burada nəzərdə tutulan - təsniyə (ikilik bildirən) ismin yerinə müfrəd (təklik bildirən) ismin, cəm ismin yerinə müfrəd ismin, müfrəd ismin yerinə təsniyə ismin, ismi-failin yerinə ismi-məfulun, məsdər ismin yerinə feilin işlədilməsidir. Bundan başqa ədədlərlə bağlı qrammatik qaydaya zidd ifadələrin yer alması, mübtəda və xəbərin cinsiyyət baxımından uzlaşmaması, *qeyri-aqil*[1] ismin *aqil*[2] isim kimi işlədilməsi və s. kimi hallar da vardır. Buna misal olaraq aşağıdakı ayələrə nəzər salaq:

وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا اِلٰى ثَمُودَ اَخَاهُمْ صَالِحًا اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ فَاِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ ﴿45﴾

قَالَ يَا قَوْمِ لِمَ تَسْتَعْجِلُونَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿46﴾

45. “Biz Səmud tayfasına – Allaha ibadət edin deyə, qardaşları Salehi göndərdik. onlar bir-biri ilə çəkişən iki firqəyə ayrıldılar.

46. O dedi: “Ey qövmüm! Siz nə üçün yaxşılıqdan qabaq pisliyə tələsirsiniz? Nə üçün Allahdan bağışlanmağınızı diləmirsiniz ki, bəlkə, rəhm olunasınız?” [Quran, 27:45]

Bu ayələrə nəzər saldığımızda görürük ki, qrammatik cəhətdən يَخْتَصِمُونَ feili özündən əvvəl gələn فَرِيقَانِ ismi ilə uzlaşaraq təsniyə formasında gəlməli olduğu halda, cəm formasında işlədilmişdir. Bunun səbəbi isə bir sonrakı ayə ilə həmqafiyəliyin və ahəngin təmin edilməsidir.

---

[1] Qeyri-aqil – Ərəb dilinin qrammatikasında heyvan, bitki və s. kimi insan anlayışı bildirməyən isimlərdir.

[2] Aqil - Ərəb dilinin qrammatikasında insan anlayışı bildirən isimlərdir.

Quran ayələrindəki həmqafiyəliyin və fasilələrdəki uyğunluğun *səci* olub olmadığı mövzusuna gəlincə, bu mövzuda alimlər arasında ixtilaf meydana gəlmişdir. Belə ki, Əbül-Həsən əl-Əşəri (ö. 324/936), ər-Rummani (ö. 384/994), Əbu Bəkr əl-Baqillani (ö. 403/1013), Bəhauddin əs-Sübki (ö. 773/1371) və İbn Xəldun (ö. 808/1406) kimi İslam alimləri Qurani-kərimdə səci üslubunun mövcudluğunu rədd etmiş və Quranı bundan bəri görmüşlər. Bu alimlərə görə, əgər Qurani-kərimdə səci üslubu mövcud olsaydı, Quran ərəblərin işlətdikləri bu üslubla onlara qarşı meydan oxuya bilməzdi və Quranın ecazkarlığından danışa bilməzdik. Buna görə də ər-Rummani Qurandakı fasilələri bəlağət, səci üslubunu isə qüsur olaraq görmüşdür. Səcinin Quranda mövcud olduğunu qəbul edənlərə qarşı Baqillani belə demişdir: "Səci üslubunu caiz görənlər ən-Nəzzam (ö.231/845), Abbad ibn Süleyman (ö. 250/864) və Hişam əl-Futinin (ö. 200/815) görüşlərini mənimsəməlidirlər. Belə ki, onlar Quranın ecazkarlığını "sərfə" nəzəriyyəsinə bağlamışlar. Bu nəzəriyyəyə görə, insanlar Quranın bənzərini ortaya çıxara bilər, ancaq Allah buna mane olduğu üçün bunu edə bilmirlər" [9, 74].

Eyni zamanda gündəlik danışıqda da səci üslubundan istifadə etməyin caiz olmadığını iddia edən bu alimlər öz fikirlərini Hz. Peyğəmbərin bir hədisinə əsaslandırmışlar. Belə ki, Əbu Hüreyrədən nəql edildiyinə görə, Hüzeyl qəbiləsindən iki qadın dalaşarkən biri digərini daşla vuraraq öldürmüş və bunun nəticəsində ölən qadının bətnindəki uşaq da ölmüşdü. Aralarında hökm verilməsi üçün hər iki qadının adamları Hz. Peyğəmbərin hüzuruna gəldilər. Hz. Peyğəmbər ana bətnində ikən ölən uşaq üçün "ğürrə" təzminatının ödənilməsinə hökm verdi. Bu zaman qatilin vəlisi olan Həml ibn Nabiğə əl-Hüzəli səci üslubunda belə bir çıxış etdi: " يَا رَسُولَ اللهِ! كَيْفَ أَغْرَمُ مَنْ لَا شَرِبَ، وَلَا أَكَلَ، وَلَا نَطَقَ، وَلَا إِسْتَهَلَّ؟/ Ey Allahın Rəsulu! Nə su içmiş, nə yemək yemiş, nə danışmış, nə də ağlamayan uşaq üçün necə təzminat ödəyim?" Bu zaman Hz. Peyğəmbər (s.ə.s): *"Şübhəsiz ki, bu adam səci üslubundan istifadə etdiyi üçün kahinlərin qardaşıdır!"* [19, Tibb, 468] - buyurmuşdur. Səci üslubunun İslamda qadağan olunduğunu iddia edən alimlər bu hədisi əsas götürmüş və Hz. Peyğəmbərin bu üslubdakı danışığı xoş qarşılamadığını bildirmişlər. İbn Abbasın (r.ə) da belə dediyi rəvayət olunmuşdur: "Dua edərkən səci üslubuna diqqət et və ondan uzaq dur! Çünki mən Allah Rəsulu (s.ə.s) və səhabələrinin bunu etmədiyini müşahidə etdim" [24, XI, 340]. Qəzzali isə öz əsərində bununla bağlı Hz. Peyğəmbərdən etibarlı hədis qaynaqlarında qeyd edilməyən belə bir hədis nəql etmişdir: "إياكم والسجع في الدعاء! / *Səci üslubunda dua etməkdən uzaq durun!*" [10, I, 306]

Ancaq Əbu Hilal əl-Əskəri (ö. 395/1010), İbn Sinan Hafaci (ö. 466/1073), İbnul-Əsir (ö. 637/1239) və İbn Qəyyum əl-Cövzi (ö. 751/1350) kimi alimlər Quran ayələrinin sonundakı fasilələrə səci deyilə biləcəyini və Quranda səcinin mövcud olduğunu qəbul etmişlər [18, 101-104]. Bu alimlər Qurani-kərimdə və Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s) hədislərində səci üslubunun var olduğunu qəbul edərək

bu üslubu caiz hesab etmiş və səci üslubunu qadağan edən hədisləri fərqli mənalarda izah etmişlər. Səci üslubunu caiz hesab edən alimlərə görə, Hz. Peyğəmbərin səci üslubunu qadağan etməsi ümumilik ifadə etmir və məhz kahinlərin işlətdikləri səci üslubuna şamildir. Çünki kahinlərin səci üslubundakı sözləri qeyri-təbii və zorakı bir tərzdə idi [17, XXXVI, 273]. Bu fikri mənimsəyən alimlər eyni zamanda Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s) bir çox hədisinin də bu üslubda olmasını öz iddialarına dəlil gətirmişlər. Səci üslubundakı hədislərin bir qismi bunlardır:

اَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّةِ، مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ وَهَامَّةٍ، وَمِنْ كُلِّ عَيْنٍ لَامَّةٍ.

(Hər cür şeytandan, zərərli şeylərdən və bəd nəzərdən Allahın mükəmməl sözləri ilə Ona sığınıram!) [19, Ənbiya, 10]

Hətta bu hədisdə dilçilik baxımından لَامَّة sözünün yerində مُلِمَّة sözü işlədilməli olduğu halda səci üslubuna uyğun gəlməsi üçün burada لَامَّة sözü işlədilmişdir. Bu dəyişiklik həmçinin bizə Qurandakı həmqafiyəliyin təmini üçün edilən bəzi qrammatik dəyişiklikləri xatırladır. Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s) möminlərə səci üslubunda belə bir nəsihəti də nəql olunmuşdur:

"أيها الناس، أفشوا السلام! وأطعموا الطعام! وصلوا الأرحام! وصلوا بالليل والناس نيام! تدخلوا الجنة بسلام!

(Ey insanlar, salamı yayın! (Ac olanlara) yemək verin! Qohumlarla əlaqəni kəsməyin! İnsanlar yatarkən gecə namaza durun! Beləcə əminliklə cənnətə daxil olun!)" [8, İqamə, 174]

Əbu Hüreyrədən nəql olunduğuna görə Hz. Peyğəmbər (s.ə.s) belə buyurmuşdur: *"Hər səhər yer üzünə iki mələk enər və belə dua edərlər:* اللَّهُمَّ أَعْطِ مُنْفِقًا خَلَفًا! اللَّهُمَّ أَعْطِ مُمْسِكًا تَلَفًا!/ *Ey Allahım, malını infaq edənə əvəzini ver! Ey Allahım, xəsislik edənin malını tələf et!"* [19, Zəkat, 27].

Qurani-kərim surələrinin əksər ayələrindəki fasilələrin səci üslubunda olması və bəzi hədisi-şəriflərin də bu üslubda ifadə edilməsi onun nə qədər təsirli və əhəmiyyətli olduğunu göstərir. Ancaq unutmamaq lazımdır ki, səci üslubu məqsəd deyil, mənanı gözəl bir tərzdə dinləyiciyə çatdırmaq üçün vasitədir. Qurani-kərimdə gördüyümüz səci üslubuna bənzər ifadələri İslamdan öncəki cahiliyyə dövründə ərəb kahinlərinin danışığında da görmək mümkündür. İkisi arasında bir müqayisə aparmaq üçün əvvəlcə kahinlər və onların bu üslubdakı sözlərinə nəzər yetirək.

II. Kahinlərdə səci üslubu

İlham yolu ilə və ya bəzi işarələrin yozumu ilə gələcəkdə baş verəcək bəzi hadisələri əvvəlcədən görüb xəbər vermək iddiasına kəhanət, bu işi icra edənə də "kahin" deyilmişdir. Ərəblərdə cahiliyyə dövründə kahinlər insanların tanrıya göndərdikləri qurbanları qəbul edir, məbədlərdə xidmət edir və kəhanətlə məşğul

olurdular. “Kahin” sözünün ibrani dilindəki “kohen / din adamı” sözündən alındığı da söylənilir. Cahiliyyə dövründə kahinlərin fərd və cəmiyyət həyatında mühim bir yeri vardı. Onlar cəmiyyətdəki münaqişələri həll edir, cinayət, oğurluq və zina kimi məsələlərdə hökm verir, xəstələrin şəfa tapmasına vasitəçilik edir, eyni zamanda cəmiyyəti gözləyən fəlakətləri əvvəlcədən xəbər verirdilər [23, XXIV, 170]. Cahiliyyə dövründəki ərəb kahinlər cinlər vasitəsilə gələcəkdən xəbər aldıqlarını iddia edirdilər. Buna görə də insanların çoxu onlara rəğbət göstərir və problemlərini həll etmələri üçün onlara müraciət edirdilər. Eyni zamanda insanlar onlara vəhy, yaxud ilham gəldiyinə inanırdılar [26, 420]. Kahinlərin danışıq tərzinə gəldikdə, onlar səci üslubundan çox istifadə edir və qafiyəli cümlələr qururdular. İddialarını dəstəkləmək üçün əvvəlcə yerə, göyə, aya, günəşə, gecəyə, gündüzə, ağaclara, dənizlərə və s. and içərək kəhanətlərini söyləməyə başlayırdılar [13, 269]. Çünki onlar bu cisimlərdə gizli bir güc və ruh olduğuna inanırdılar. Buna görə də kahinlər insanlara daha çox təsir etmək və məqsədlərinə nail olmaq üçün bunlara and içirdilər [26, 423]. Kahinlərin qurduğu cümlələr qısa və mənası qapalı bir tərzdə olurdu. Bundan məqsəd o idi ki, onların dedikləri insanlara tam aydın olmasın və söylədiklərini fərqli şəkillərdə yozmağa çalışsınlar [13, 270]. İslamın ortaya çıxdığı ilk illərdə bəzi Məkkəlilər də səci üslubu ilə tanış olduqları üçün Qurani-kərimi səci üslubundakı kahin sözlərinə bənzətdilər və onun da kahin sözü olduğunu iddia etdilər [26, 422]. Onların bu iddialarına Qurani-kərimin iki ayəsində cavab verilir. Bu ayələrdə Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s) kahin olmadığı və Quranın da kahin sözü olmadığına işarə edilmiş və belə buyurulmuşdur: **فَمَا اَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ“Sən öz Rəbbinin neməti (nübüvvət və islam dini) sayəsində nə kahinsən, nə də divanə!”** **[**Quran, 52:29]**; وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ “O, kahin sözü də deyildir. Nə az düşünürsünüz!” [**Quran, 69:42] İslam dini hakim olduqdan sonrakı dövrlərdə isə tövhid əqidəsinə zidd olması və peyğəmbərlik müəssisəsinə alternativ təşkil etmə təhlükəsi səbəbi ilə müsəlmanlar arasında kahinlik qadağan edilmişdir [16, XXIV, 171]. Səci üslubunda ən qabiliyyətli ərəb kahinləri bunlar idi; Səvad ibn Qarib əd-Dəvsi, Səlimə ibn Əbu Həyyə, Ənmar ibn Nəzar, Sətih ibn Mazin ibn Ğəsan, Rəbbah ibn Acələ, Əbləq əl-Əsədi. Onlardan Səvad ibn Qarib daha sonra İslam dinini qəbul etmişdir. Eyni zamanda ərəblərdə qadın kahinlər də vardı. Onların arasında ən tanınmışı isə Bəni Riam qəbiləsinin kahini Zəbra idi. Onun səci üslubundakı bu sözləri məşhurdur:

وَاللَّوْحِ الْخَافِقِ، وَالصُّبْحِ الشَّارِقِ، وَالنَّجْمِ الطَّارِقِ، وَالْمُزْنِ الْوَادِقِ، إنَّ شَجَرَ الْوَادِى لَيَأْدُوا خَتَلًا،
وَيَحْرُقُ أنْيَابًا عُصَلًا، وَإنَّ صَخْرَ الطَّوْدِ لَيُنْذِرُ ثُكْلًا، وَلَا تَجِدُون عَنْهُ مَعْلًا.

(And olsun dalğalanan kitabəyə! And olsun doğan sübhə! And olsun gecə gələn ulduza! And olsun yaxınlaşan yağış buluduna ! Həqiqətən, vadinin ağacları aldadır. Azı dişlərini büküb sürtür. Şübhəsiz, uca dağın qayası bir yaxınınızı itirəcəyinizdən xəbər verir. Siz bundan qaça bilməzsiniz) [26, 421].

Kahinlərin dini motivdə sözləri də vardı. Kahin Rəbiə ibn Rəbiənin axirət

günü ilə bağlı bu sözləri də məhz səci üslubuna dair bir nümunədir:

يَوْمَ يَجْمَعُ فِيهِ الأَوَّلُونَ وَالْآخِرُونَ، يَسْعَدُ فِيهِ الْمُحْسِنُون، وَيَشْقَى فِيهِ الْمُسِيئُونَ.

(O gün əvvəlkilər də, sonrakılar da bir yerə yığışacaqlar. O gün gözəl əməl sahibləri sevinəcək, pis əməl sahibləri isə acı çəkəcəklər) [25, XVI, 156].
Həmin Kahinin andla başlayan digər bir sözü də belədir:

وَالشَّفَقِ وَالْغَسَقِ، وَالْفَلَقِ إِذَ اتَّسَقَ، إِنَّ مَا أَنْبَاءكَ بِهِ لَحَقّ.

(And olsun qaranlığı yaran şəfəqə! And olsun müntəzəm dan yerinə! Şübhəsiz, sənə xəbər verdiklərim həqiqətdir) [25, XVI, 156].
Şaqq ibn Sab adlı kahin də axirətlə bağlı belə demişdir:

يَوْمَ تَجْزِى فِيهِ الْوِلَايات، يُدْعَى فِيهِ مِنَ السَّمَاءِ بِدَعَوَات، يَسْمَعُ مِنْهَا الأَحْيَاء والأَمْوَات، وَيَجْمَعُ فِيهِ النَّاسُ لِلْمِيقَاتِ، يَكُونُ فِيهِ لِمَنِ اتَّقَى الْفَوْزُ وَالْخَيْرَات.

(O gün məmləkətlər etdiklərinin əvəzini alacaq. O gün səmadan çağırışlar gələcək. Oradan dirilər və ölülər eşidəcəklər. O gün insanlar təyin olunmuş vaxtda bir yerə yığışacaqlar. O gün müvəffəqiyyət və xeyirlər pis işlərdən çəkinən kimsənin olacaqdır) [25, XVI, 156].

Burada, əsil adı Məsləmə ibn Sümamə əl-Hənəfi əl-Vaili (ö. 11/633) olan və Müseylimətül-Kəzzab [15, XXXII, 90] olaraq bilinən yalançı peyğəmbərin səci üslubundakı sözlərindən də bəhs etmək lazımdır. Bu şəxs şair, xətib, kahin və öz qəbiləsi içində böyük nüfuza sahib idi. İslam alimlərinə görə, Hz. Peyğəmbərin zühurundan sonra o da öz peyğəmbərliyini iddia etmiş və Quran surələrinə bənzər sözlər söyləyərək bunların Allah tərəfindən ona nazil edildiyini iddia etmişdir [2, XXXII, 90]. Müseylimətül-Kəzzabın Quran ayələrinə bənzətmək istədiyi sözlərindən bəziləri bunlardır:

إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْجَمَاهِر، فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَجَاهِر، وإِنَّ مُبْغِضُكَ رَجُلٌ كَافِر.

(Həqiqətən, biz sənə insan topluluqlarını verdik. Elə isə Rəbbin üçün namaz qıl və ucadan oxu! Şübhəsiz, sənə düşmənçilik edən kafir adamdır.) [27, III, 220]

وَالشَّمْس وَضُحَاهَا، فى ضوئها ومنجلاها، وَاللَّيْل إذا عداهَا، يطْلبهَا ليغشاها، فأدركها حَتَّى أَتَاهَا، وأطفأ نورها فمحاها.

(And olsun günəşə! And olsun onun işıqlı və parlaq aydınlığına! And olsun onu aşıb keçən gecəyə! O gecə onu bürümək istəyər və gəlib ona yetişər. Nəhayət, gecə gündüzün nurunu söndürüb onu yox edər.)

سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذى يَسَّرَ عَلَى الْحُبْلَى، فَأَخْرَجَ مِنْهَا نَسْمَةً مِنْ بَيْنِ أَحْشَاءَ وَمَعْي، فَمِنْهُمْ مَنْ يَمُوتُ وَيُدَسُّ فِى الثَّرَى، وَمِنْهُمْ مَنْ يَعِيشُ وَيَبْقَى اِلَى اَجَلٍ وَمُنْتَهَى، وَاللهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَاَخْفَى، وَلَا تَخْفَى عَلَيْهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى.

(Ən uca Rəbbinin adının şəninə təriflər de! O ki, hamiləyə asanlıq verdi.

Beləcə, o, bağırsaqlarının və daxili orqanların arasından hərəkət edən bir canlı dünyaya gətirdi. Onlardan eləsi var ölür və torpağa girir. Eləsi də var yaşayır və müəyyən bir vaxta qədər qalır. Allah sirri də, ən gizli olanı da bilir. Əvvəlkilər də, sonrakılar da Onun üçün gizli deyil.)

أذكروا نعْمَة الله عَلَيْكُم واشكروها، إِذْ جعل لكم الشَّمْس سِرَاجًا، والغيث ثجاجا، وَجعل لكم كباشا ونعاجا، وَفِضة وزجاجا وذهبا وديباجا، وَمن نعْمَته عَلَيْكُم أَن أخرج لكم من الأَرْض رمانا وَعِنَبًا وريحانا وحنطة وزوانا.

(Allahın sizə olan nemətini yada salın və Ona şükür edin. Çünki O, Günəşi sizin üçün çıraq etdi. Şarıl-şarıl tökülən yağışı yaratdı. O sizin üçün qoçlar, qoyunlar, gümüş, ayna, qızıl, ipək yaratdı. Sizin üçün yerdən nar, üzüm, reyhan, buğda və ot çıxartması da sizə olan nemətlərindəndir) [7, I, 147].

Avropalı şərqşünaslar Müseyliminin Hz. Peyğəmbərdən daha əvvəl özünü peyğəmbər elan etdiyini və "Rəhmanül-yəmamə" təxəllüsü ilə tanındığını yazırlar. Ancaq İslam alimlərinə görə, Müseylimə Hz. Peyğəmbərin zühurundan sonra bu iddia ilə ortaya çıxmış və yuxarıda gördüyümüz Quran surələrinə bənzər ifadələri də Quranı təqlid etməsindən başqa bir şey deyildir [2, XXXII, 90-91].

Lakin həm kahinlərə, həm də Müseyliməyə aid olduğu iddia edilən bu sözlərin həqiqətən onlar tərəfindən deyildiyi və heç bir dəyişikliyə məruz qalmadan günümüzə qədər gəlib çıxdığı məsələsi sual altındadır. Ərəb ədəbiyyatçısı Şövqi Dayf günümüzə qədər gəlib çıxmış bu nümunələrə bir az ehtiyatlı yanaşmışdır. İslamdan əvvəlki dövrə aid bu sözlərin olduğu kimi qorunub günümüzə gəlib çıxmasına şübhə ilə yanaşan Dayf bu düşüncəsini belə ifadə etmişdir: "Biz tarix və ədəbiyyat kitablarında nəql edilən kahinlərə məxsus ifadələrin gerçəkliyindən əmin deyilik. Çünki cahiliyyə dövrü ilə tədvin (kitablaşdırma) dövrü arasında uzun bir vaxt vardır. Bu da bizi bu kimi ifadələrin gerçəkliyinə şübhə ilə yanaşmağa vadar edir. Çünki aradan iki əsr keçdikdən sonra həmin mətnlərin olduğu kimi kitablaşdırılması çətin bir işdir" [26, 422]. Bu kimi iradlardan yola çıxan bəzi ədəbiyyatçılar da kahinlərə nisbət edilən bu kimi ifadələrin Abbasilər dövründə başqaları tərəfindən uydurulub yazıldığını iddia etmişlər.

Digər tərəfdən Cəlaləddin Suyutiyə (ö. 911/1505) görə, Quranın şeir olmadığı və şeirə bənzəmədiyi açıq-aydındır. Ancaq onu kahinlərin səci üslubundakı sözlərindən fərqləndirən cəhəti yalnız içindəki incəlikləri dərindən düşündükdə ortaya çıxır. Çünki hər ikisi də nəsrdir. Ona görə də Quran və kahin sözləri arasındakı fərq şeirdə olduğu kimi açıq-aydın hiss olunmur. Quranı kahin sözlərindən fərqli cəhəti ondakı fəsahət[3], bəlağət - bədi[4], bəyan[5] və məani[6] kimi ədəbi zənginlikləridir [5, I, 35].

[3] Fəsahət – Ədəbiyyatda bir sözün məna və ahəngdarlıq etibarilə nöqsansız olmasına deyilir.

NƏTİCƏ

Nəticə etibarilə, Qurani-kərimin səci üslubunda nazil olub-olmadığı ixtilaflı məsələ olmaqla yanaşı fikrimizcə bu üslubu qəbul edən alimlərin dəlilləri daha güclüdür. Bu prizmadan baxsaq, Quran və kahinlərin sözləri arasında həm oxşar, həm də fərqli cəhətlərin olduğu ortaya çıxır. Oxşar cəhət budur ki, kahinlər də səci üslubundan istifadə etmiş və söylədikləri cümlələr Qurani-kərimin müəyyən ayələri kimi həmqafiyəli idi. Kahinlər öz iddialarını səci üslubunda dilə gətirərkən əvvəlcə müəyyən cisimlərə and içir və daha sonra öz kəhanətlərini söyləyirdilər. Qurani-kərimin "Fəcr", "Şəms", "Leyl", "Zuha" və "Əsr" kimi surələrin ilk ayələrində də müəyyən göy cisimlərinə, yaxud müəyyən vaxtlara and içilir və keçmişdən, yaxud gələcəkdən xəbər verilir. Ancaq aralarındakı fərq odur ki, kahinlər bu cisimlərin müəyyən gücə və təsirə sahib olduqlarına inanırdılar. Qurani-kərim isə bütün bunların Allah tərəfindən yaradılmış məxluq olduğunu bildirmiş, eyni zamanda o dövrdəki ərəblərin and içmə üslubunu mühafizə etmişdir.

Digər tərəfdən kahinlərin sözlərində qapalılıq vardı və onlar eyhamlı danışırdılar. Onlar danışıqlarında müxtəlif cür yozulan sözlərdən istifadə edirdilər ki, daha sonra əgər kəhanətləri gerçəkləşməzsə, özlərinə bəraət qazandıra bilsinlər. Ancaq Qurani-kərim müfəssəl olaraq nazil edilmiş ilahi bir kitabdır. Qurandakı mübhəm və mütəşabeh ayələr isə ondakı məna dərinliyinə işarə edir, eyni zamanda insanları bu mövzular ətrafında araşdırma aparmağa sövq edir. Qurani-kərimin üslub ecazkarlığının əsas cəhəti ondan ibarətdir ki, oxunuşundakı ahəngdarlıq və gözəlliklə yanaşı, içindəki məna dərinliyi də özünü göstərir. Yəni, Quran surələrində həm cümlə tərtibi, həm də ehtiva etdiyi məna və mövzular baxımından digər əsərlərdən üstün bir xüsusiyyət vardır. Ancaq Müseylimə və digər kahinlərin sözlərində belə bir məna dərinliyi və bütünlüyünü görə bilmək qeyri-mümkündür.

---

[4] Bədi – Bəlağətdə söz və məna gözəlliyi yaradan sənətkarlıq vasitələrindən bəhs edən elm sahəsidir.

[5] Bəyan – Bəlağətdə mənanın daha aydın ifadə edilməsindən bəhs edən elm sahəsidir. Bu kateqoriya əsasən məcazları: təşbih, istiarə, cinas və kinayə kateqoriyalarını özündə birləşdirir.

[6] Məani – Bəlağətdə sözün vəziyyətə, yerinə və məqamına uyğun işlədilməsindən bəhs edən elm sahəsidir. Bu kateqoriya qrammatik qaydaları: morfologiya və sintaktik bölməni özündə ehtiva edib əsasən sözlərin leksik mənasını, məzmununu şərh edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Ahmet Bostancı. “Kur`an-ı Kerim`de Fâsıla Uyumu: Arap Dili Kaideleri Açısından Bir İnceleme”, *İslami İlimler Dergisi*, 2007, Sayı 1.
2. Ahmet Önkal. “Müseylimetülkezzâb”, *DİA*, İstanbul 2006.
3. Ali Eroğlu. “Kur`ân-ı Kerim`de Fâsıla”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1991, Sayı 10.
4. Cəlaləddin əs-Suyuti. *əl-İtqan fi Ulumil-Quran*, əl-Heyətül-Misriyyətül-Ammə lil-Kitab, Misir 1974.
5. Cəlaləddin əs-Suyuti. *Mötərəkül-Əqran fi Ecazil-Quran*, Darül-Kitabil-İlmiyyə, Beyrut 1988.
6. Cəmaləddin ibn Mənzur. *Lisanül-Ərəb*, Darus-Sadir, Beyrut 1414.
7. Əbdülməlik ibn Məhəmməd əs-Səalibi. *Səmarul-Qülub fil-Muzaf vəl-Mənsub*, Qahirə trs.
8. Əbu Abdullah Məhəmməd ibn Macə. *əs-Sünən*, Riyad 1999.
9. Əbu Bəkr əl-Baqillani. *Ecazül-Quran*, Darül-Məarif, Misir 1997.
10. Əbu Hamid Məhəmməd əl-Qəzzali. *İhyau Ulumid-Din*, Darul-Marifə, trs.
11. Əbül-Həsən Əli ibn İsa ər-Rummani. *ən-Nükətü fi İcazil-Quran*, Darul-Məarif, Qahirə trs.
12. Əhməd Haşimi. *Cövhərül-Bəlağət*, əl-Məktəbətül-Asriyyə, Beyrut 2003.
13. Əli Cündi. *Fi Tarixil-Ədəbil-Cahili*, Məktəbətü Darut-Turas, Qahirə 1991.
14. Əli əl-Carim. Mustafa Emin, *əl-Bəlağətül-Vazihə*, Darul-Fikr, Beyrut 2006.
15. əl-Mühsin ibn Əli əl-Bəsri. *Nuşurul-Mühazərə və Əxbarul-Müzakərə*, 1391.
16. İlyas Çelebi. “Kahin”, *DİA*, İstanbul 2001.
17. İsmail Durmuş. “Seci”, *DİA*, İstanbul 2009.
18. Məhəmməd əl-Həsnəvi. *əl-Fasilə fil-Quran*, Beyrut 1986.
19. Məhəmməd ibn İsmayıl əl-Buxari. *Səhihi-Buxari*, Riyad 1419/1999.
20. Mustafa əl-Qəlayani. *Camiud-Durusul-Ərəbiyyə*, əl-Məktəbətül-Asriyyə, Beyrut 1978.
21. Mustafa Sadiq ər-Rafii. *Ecazül-Quran*, Darül-Kitabil-Ərəbi, Beyrut 1973.
22. Nusreddin Bolelli. *Belagat*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2001.
23. Ömer Faruk Harman. “Kahin”, *DİA*, İstanbul 2001.
24. Süleyman ibn Əhməd ət-Təbərani. *əl-Mücəmül-Kəbir*, Məktəbətü İbn Teymiyyə, Qahirə 1994.
25. Şihabuddin ən-Nüveyri. *Nihayətül-Ərəb fi Fununil-Ədəb*, Darul-Kutub vəl-Vəsaiqil-Qövmiyyə, Qahirə 1423.
26. Şövqi Dayf. *Tarixül-Ədəbil-Ərəbi*, Darül-Məarif, Qahirə 1963.
27. Yəhya ibn Həmzə. *ət-Tiraz li-Əsraril-Bəlağə və Ulumü Həqaiqil-Ecaz*, əl-Məktəbətül-Ənsəriyyə, Beyrut 1423.
28. Yusuf Şevki Yavuz. “İ`cazü`l-Kur`an”, *DİA*, İstanbul 2000.

QURANİ-KƏRİMİN ECAZKARLIĞI VƏ "SƏCİ" ÜSLUBU

Əlöddin SULTANOV

XÜLASƏ

Qurani-kərim müsəlmanların nəzərində Məhəmməd Peyğəmbərin (s.ə.s) ən böyük möcüzəsi hesab edilir. Quranın ecazkarlıq cəhətlərindən birinin də, onun ədəbi ifadə tərzi və üslubu olduğu qeyd olunur. Bu ecazkarlığın ən gözəçarpan tərəfi isə ayə sonlarındakı həmqafiyəlik və ahəngdir ki, buna ədəbiyyatda "səci" üslubu deyilir. İslamdan əvvəlki dövrdə yaşamış kahinlərin də istifadə etdiyi bu üslub Həzrət peyğəmbərin dövründə ortaya çıxmış bəzi yalançı peyğəmbərlərin sözlərində də müşahidə olunmuşdur. Bu məqalədə əvvəlcə bu üslub haqqında geniş məlumat verilmiş, daha sonra isə Qurani-kərim və kahinlərin sözlərindəki səci üslubu müqayisə edilmişdir. Eyni zamanda Qurandakı səci üslubunun digərlərindən fərqli cəhətlərini ortaya çıxardılmağa çalışılmışdır.

PLACE OF "SAJ`" FORM IN INCAPACITATION OF KORAN

Aladdin SULTANOV

ABSTRACT

The Holy Koran is considered the greatest miracle of the Prophet Muhammad (pbuh) according to Muslims. It is said that its literary expression style is also one of the clarity aspects of the Koranic incapacitation. The most noticeable side of this incapacitation is ritual association of verses and harmony which is called form of "saj`" in literature. This form that used by the oracles who lived in the pre-Islamic period, it had also been observed in the statements of some false prophets emerged during the Prophet Muhammad's period. Therefore primarily was provided extensive information about this form in this article. Then has been compared the form of saj` in the Koran and the words of the oracles. At the same time it was attempted to uncover different features of saj` form in the Koran than others.

Чудесность Корана и стиль “садж”

Аладдин Султанов

РЕЗЮМЕ

Священный Коран - величайшее чудо Пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует) в глазах мусульман. Одним из чудесных аспектов Корана является его литературный стиль и его системы. Самой заметной стороной этой чуды является ритуальная связь стихов и гармонии, называемые «садж» в литературе. Этот стиль, который использовался провидцами перед Исламом, также наблюдался в словах некоторых лжепророков, возникших во времена Пророка. Во-первых в этой статье я представил обширную информацию об этом методе и после того, как он был сравнен между стилем Корана и словами провидцов. А также в этой статье показано отдельные аспекты стиля саджи Корана от другого.

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

GÖZƏL NÜMUNƏ, NƏSİHƏT, ƏHDƏ VƏFA VƏ SİRRİ QORUMAQ İSLAMİ TƏRBİYƏNİN METODLARI KİMİ

Sara Dostəli qızı Məmmədova
AMEA-nın Məhəmməd Füzuli adına
Əlyazmalar İnstitutunun dissertantı

Açar sözlər: Quran, gözəl nümunə, nəsihət, tərbiyə, metod, sirr
Ключевые слова: Коран, прекрасный пример, нравоучение, воспитание, метод, тайна
Key words: Quran, a perfect example, morality, education, method, mystery

İslam fitrət və kamal dini olmaqla insan cəmiyyətinin qorunması, onun İlahi əmrlər və tarixi ənənələr nəticəsində əldə etdiklərini daha da təkmilləşdirərək gələcək nəsillərə çatdırılmasında çox maraqlıdır. Cəmiyyətin inkişafı prosesində çox maraqlı cəhətlərdən biri də odur ki, dünyaya göz açan hər bir körpə, ilk növbədə ən yaxın ətrafını müşahidə edir, onu əhatə edən doğmalarının xasiyyət və davranışlarını qəbul etməyə çalışır. Zaman keçdikcə, onun əhatə dairəsi genişləndikcə, görüb-götürüləsi adamların sayı çoxaldıqca seçim imkanları da artır. İndi hər bir şey insanın öz ixtiyarındadır.

Hərfi mənada nümunə, təqlid, bənzəmə olan "Əl-Qudvə" kəlməsi ərəb dilindən tərcümədə nümunə mənasını verir və iki yerə bölünür: yaxşı nümunə və pis nümunə. Məlum olduğu kimi hər bir insan sevib hörmət bəslədiyi, əməllərindən xoşlandığı şəxsləri özünə nümunə seçir, onun həyat yolunu izləyir və belə demək mümkünsə, müəyyən mənada, onu təqlid etməyə çalışır. İnsan cəmiyyət daxilində yaşayıb fəaliyyət göstərdiyindən onun özünə qədər və öz dövründə mövcud olan şəxsiyyətlərdən ibrət alması labüddür. İnsanın dünyagörüşü, onun intellektual səviyyəsi müəyyən adamları özünə nümunə seçməyə təhrik edir [7, 173].

İslamın tərbiyə üsullarından söhbət gedərkən göz önünə gələn ilk vasitə, təbii ki, Qurani-Kərimdir. İslam Peyğəmbərinin (s) dünya və axirət işlərində məhz Quran hökmləri və göstərişləri əsasında yaşaması buna bariz nümunədir. Məhəmməd əleyhissəlamın həyatı Quranın göstərişlərinin əməldə ifadəsi olmuşdur [2, 114]. Müsəlmanlara gəldikdə isə, gözəl nümunə seçməkdə onların bəxti daha çox gətirmişdir. Belə ki, Uca Allah Qurani-Kərimdə belə buyurur:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ...

Sizin üçün Allahın Rəsulunda gözəl nümunələr vardır ...(Əl-Əhzab:33/21)

Bu ayəni əldə rəhbər tutan səhabə Allah Rəsulunun (s) bütün davranış tərzini-oturuşunu, duruşunu, yeməyini, içməyini, danışığını, ibadət tərzini, bir sözlə, bütün həyat fəaliyyətini özlərinə nümunə seçmiş, Onun (s) həyat tərzini izləməyi və təqlid etməyi böyük şərəf hesab etmişlər. Sonrakı dövrlərdə tabein səhabəni, tabeu-tabein tabeini özlərinə nümunə seçmiş, onları təqlid etmiş və bu proses günümüzə qədər silsiləvi şəkildə davam etməkdədir [9, c. 1, 141].

Qurani-Kərim Məhəmməd əleyhissalama və Onun (s) simasında bütün ümmətinə üz tutaraq onları Allahın seçdiyi peyğəmbərlərə iqtida etməyə və onların nübuvvət və risalətini qəbul etməyə çağırır.

Qeyd etmək lazımdır ki, İslami tərbiyədə gözəl nümunə ən müvəffəqiyyətli və güclü təsirə malik üsullardan biri sayılır. Əgər "Əhdi səadət" dövrünə nəzər salsaq, dediklərimizin tam təsdiqi və doğruluğu ilə qarşılaşarıq: Peyğəmbər əleyhissalamı canlı şəkildə, öz aralarında mövcud olduğu halda, bütün davranışlarında Allah kəlamına uyğun hərəkət etdiyini müşahidə edən səhabə belə bir nümunədən ibrət alır, Onu (s) özlərinə müqəlləd seçirdilər.

Həzrəti Əlidən (ə) nəql olunur ki, Peyğəmbər (s) insanlar içərisində ən əliaçıq, qəlbigeniş, doğru danışan, öhdəliklərinə ən yaxşı vəfa edən, yumşaq təbiətli, mülayim davranışlı, sözün əsil mənasında şəxsiyyət idi [4, 110].

Allah-Təala Öz hikməti ilə bəşər övladı arasından seçdiyi elçilərinə dininin məşəlini daşımaq kimi ən məsuliyyətli işi həvalə etdi. Məhəmməd əleyhissalamı da bu ilahi yolda digərlərinin iqtida edəcəyi ən gözəl xüsusiyyətlərin daşıyıcısı kimi xəlq etdi. O (s), Quran ruhunun, onun həqiqətlərinin canlı tərcüməsi idi, özündən heç nə deməz, Quran ayələri və hədislər vasitəsi ilə bildirdikləri yalnız və yalnız Uca Rəbbinin buyurduqları idi:

وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى

O, kefi istəyəni (havadan) danışmır (Ən-Nəcm: 53\3).

Bəşər övladı arasında ən yüksək mərtəbəyə, məqama və Allah-Təalanın Öz görüşünə dəvət etdiyi-Merac hadisəsini yaşatdığı bir dərəcəyə yüksələn, adının "kəlmeyi-şəadət"də Uca Rəbbinin adından sonra çəkilməsi vacib olan Məhəmməd əleyhissalam təkəbbürdən tam kənar, mütəvazi bir həyat yaşayan şəxsiyyət idi. Bu, Onu (s) əhatə edənlərə bir nümunə, sonrakı nəsillərə isə bir ibrət deyilmi?! Onun (s) həyat tərzindən, gözəl nümunəsindən bəhrələnməyənlər çaşqınlığa düşərlər.

Gözəl nümunənin insan həyatına təsiri Peyğəmbərin (s) timsalında danılmaz bir həqiqət və təkzibolunmaz bir dəlildir.

İnsan fitrətən elə xəlq olunmuşdur ki, zaman-zaman gözəl sözə, ibrətamiz məsəllərə və nəsihətlərə ehtiyac duyur. İnsanın tərbiyə olunmasında, onun cəmiyyətin ləyaqətli üzvlərindən birinə çevrilməsində, haqqı-nahaqdan, halalı-haramdan ayırmaq üçün digər üsul və vasitələrlə yanaşı nəsihət və gözəl söz deməyin böyük

əhəmiyyəti vardır. Uca Rəbbimiz insan tərbiyəsində, onu həqiqətə çatdırılmasında, doğru yola yönəldilməsində bu üsula böyük önəm verərək buyurur:

ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

(Ya Rəsulum!) İnsanları hikmətlə (Quranla, tutarlı dəlillərlə), gözəl öyüd-nəsihət (moizə) ilə Rəbbinin yoluna (islama) dəvət et, onlarla ən gözəl surətdə (şirin dillə, mehribanlıqla, əqli səviyyələrinə müvafiq şəkildə) mübahisə et. Həqiqətən, Rəbbin yolundan azanları da, doğru yolda olanları da daha yaxşı tanıyır! (Ən-Nəhl: 16/125)

Allah kəlamında gözəl nəsihət üslubunun əhəmiyyəti ilə bağlı ən bariz misal Həzrəti Loğmanın övladına verdiyi nəsihətdir. O, oğlunu şirkdən çəkindirərək namaz qılmağa, yaxşı işlərə əmr etməyə, pis işlərdən çəkindirməyə və gözəl əxlaqlı olmağa dəvət edir:

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

(Ya Rəsulum!) Yadında olsun ki, bir zaman Loğman öz oğluna nəsihət edərək belə demişdi: "Oğlum! Allaha şərik qoşma. Doğrudan da, Allaha şərik qoşmaq böyük zülmdür! (Ağır günahdır!)" (Loğman:31/13)

Allah kəlamı peyğəmbərlərin (ə) öz ümmətlərini gözəl nəsihət və moizə ilə doğru yola yönəltmələri, haqqı batildən ayırmaları ilə bağlı misallarla zəngindir.

Gözəl nəsihət o zaman təsirli, yadda qalan və əhəmiyyətli olur ki, onu ifadə edənin həyat və məişət tərzi digərlərinə, xüsusilə də nəsihət edilən şəxslərə gözəl bir nümunə olsun. Əks təqdirdə həmin nəsihətin heç bir faydası və əhəmiyyəti olmaz və nəticəsi şübhə altında olar. Məhz buna görə də Allah-Təala nazil etdiyi hökm və əmrləri, başqa sözlə, ilahi kəlamları digər insanlara əxlaq nümunəsi ola biləcək şəxsiyyətlərin-peyğəmbərlərin vasitəsi ilə göndərmişdir. Məhz belə bir nəsihət vasitəsi hədəfə çatmağa nail olmağa kömək edir.

Qeyd etmək lazımdır ki, nəsihət vasitəsi ilə tərbiyə məsələsində ifrata və israfa yol vermək olmaz. Belə ki, hər bir işdə ifratçılıq və israfçılıq nöqsana və mənfi meyllərə, nifrət və çəkinməyə səbəb olduğu kimi tərbiyədə də istisnaliq təşkil etmir. Bunları nəzərə alan hər bir işdə etidala riayət etməyin tərəfdarı olan İslam peyğəmbəri Məhəmməd (s) səhabənin tərbiyə işində də nəsihətin ölçülərini aşmamış, bu işdə orta mövqedə dayanmışdır.

İslam düşüncəsi insanın tərbiyələnməsində mühüm amillərdən biri kimi hər kəsin öz həddini bilməsi, ona aid olmayan işlərə müdaxilə etməməsi və sirrin qorunması prinsiplərinə böyük diqqət yetirir. Qədim bir ərəb atalar sözündə deyildiyi kimi: "Kim özünə aid olmayan işə müdaxilə edərsə, xoşuna gəlmədiyi ilə rastlaşar" [8, 108].

Qurani-Kərim bu xüsusda belə buyurur:

وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولـئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً

(Ey insan!) Bilmədiyin bir şeyin ardınca getmə (bacarmadığın bir işi görmə, bilmədiyin bir sözü də demə). Çünki qulaq, göz və ürək bunların hamısı (sahibinin etdiyi əməl, dediyi söz barəsində) sorğu-sual olunacaqdır (Əl-İsra: 17/36).

Məlum olduğu kimi insanın öz düşüncə və hərəkətlərində müəyyən sərhədləri qoruması, özünün cismani və nəfsani arzularını reallaşdırarkən müəyyən olunmuş qaydalara riayət etməsi İslamın halal-haram prinsiplərinin qorunmasında mühüm rol oynayır. Bəşəriyyət üçün rəhmət olaraq göndərilmiş Peyğəmbər (s) belə onun üçün əvvəlcədən təqdir olunmuş sərhədlər daxilində hərəkət edir və bütün fəaliyyəti boyu həmin prinsiplərə riayət edirdi:

وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ

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 qopardardıq! Və heç biriniz də (Bizim əzabımızı) ondan dəf edə bilməzdiniz (Əl-Haqqə: 69/44-47).

Hətta Peyğəmbər (s) nə istəsə edəcəyini, qeybin sirlərini belə bildiyini iddia etmir və hüdudları aşmayacağını bildirirdi:

قُل لاَّ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ اللّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلاَ تَتَفَكَّرُونَ

De: "Mən sizə demirəm ki, mənim yanımda Allahın xəzinələri vardır. Mən qeybi bilmirəm və sizə də demirəm ki, mən mələyəm. Mən yalnız özümə gələn vəhyə tabe oluram". De: "Kor görənlə bir olarmı? Məgər düşünmürsünüz?" (Ənam: 6/50)

مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَإِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ إِن يُوحَى إِلَيَّ إِلَّا أَنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ

(Mələklər Adəmin yaradılması barədə Allahla) mübahisə apararkən mənim yuxarı aləmdən heç bir xəbərim yox idi. (Bütün onlar) mənə ancaq (sizi Allahın əzabı ilə) qorxudan bir peyğəmbər olduğum üçün bir vəhy olunur! (Sad: 38/69-70)

Deyilən fikirlərlə bağlı həm Qurani-Kərimdə, həm də Peyğəmbərin (s) hədislərində çoxlu məlumatlar mövcuddur. Bütün bunlar belə deməyə əsas verir ki, insanın əxlaq gözəlliklərindən biri kimi hər hansı bir məsələdə həddini aşmaması, ona aid olmayan məsələlərlə maraqlanmaması məqbul sayılır.

Sirr saxlamağa gəldikdə isə, əgər onu iki nəfər bilirsə, artıq o, sirr olma xüsusiyyətini itirir. Əgər insan öz sirrini qoruya bilmirsə, digərlərini bu işə görə məzəmmət etməyə haqqı yoxdur. Uğur Koşar "Allah de, ötəsini bırak" adlı əsərində bu haqda belə deyir: "Ey oğul! İnsan öz sirrini başqalarından daha yaxşı mühafizə edər" [5, 160]. Peyğəmbər (s) sirrin qorunmasına böyük önəm verir və hədislərin birində belə buyururdu:

اسْتَعينوا على قَضاءِ حَوائِجِكُم بالكِتْمان.

"Ehtiyaclarınızı gizlətməyə çalışın".

Sirri qorumağın bir neçə faydası vardır: 1. Düşmənin sənin sirrini və planlarını bilmir və buna görə daim səndən çəkinir. 2. Kimsə ilə paylaşmadıqca sirrin öz əlində qalır. 3. Sirri qoruyan olduğun üçün dostların da öz sirlərini sənə etibar edərlər.

Qurani-Kərimin bir neçə ayəsində işlərin qaydasında olması üçün sirlərin qorunmasının vacibliyi vurğulanır.

Yusif (ə) gördüyü yuxusunu atasına danışarkən Yəqub (ə) nə deyir?!...

إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ

Bir zaman Yusif atasına demişdir: "Atacan! Mən (yuxuda) on bir ulduz və Günəşlə ayı gördüm. Gördüm ki, onlar mənə səcdə (təzim) edirlər" (Yusif: 12/4).

Yəqub (ə) bir peyğəmbər olaraq bilirdi ki, oğlu Yusif (ə) peyğəmbərlik məqamına çatacaq, Uca Rəbbi onu paklaşdırıb yuxuyozma elmini ona öyrədəcəkdir. Qardaşları isə onun atasından sonra peyğəmbər olacağını bilərək həsəd və paxıllıqdan onun məhvinə, ona xətər toxundurmağa çalışacaqlar. Məhz buna görə də Uca Rəbbimiz Yaqubun (ə) dilindən belə buyurur:

قَالَ يَا بُنَيَّ لاَ تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيْداً إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلإِنسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

(Atası Yəqub) dedi: "Can oğul! Yuxunu qardaşlarına danışma, yoxsa sənə bir hiylə qurarlar. Çünki Şeytan insanların açıq-aşkar düşmənidir (Yusif: 12/5).

Quranı-Kərimin Yusif (ə) qissəsinə həsr olunmuş sonrakı ayələri bu deyilənləri sübut etdi. Qardaşlarının onu quyuya atmasından başlayaraq Misir əzizinin xanımının qurduğu kələklər, Yusif (ə) peyğəmbərin zindan həyatı və oradakı əziyyətləri, onun səbir və iradəsi nəticəsində yüksək məqama çatmasınadək bütün prosesləri işıqlandırdı. Daha sonrakı dövrlərdə qardaşlarının Kənan diyarından Misirə buğda üçün gəldikləri zaman cərəyan edən hadisələrdə Yusif (ə) qardaşı Benyaminə məsələni izah etdikdən sonra bu sirri qardaşlarına açmamağı tövsiyə edir və bununla da müəyyən məqamlarda sirrin qorunmasının vacibliyi ortaya çıxır.

Bütün bunlar sirrin və onun qorunmasının çox ciddi əxlaqi keyfiyyətlərdən olduğunu, onun insan tərbiyəsində mühüm məqamlardan biri olduğunu və bu işin insanın ciddi iradəyə malik olduğunu sübut edən dəlillərdəndir.

İmam Əli (ə) sirrin qorunmasına çox böyük əhəmiyyət verir, onun insanın həyatında dəyərli rola malik olduğunu qeyd edərək deyirdi:

سِرُّكَ اَسِيرُكَ فَإذَا تَكَلَّمْتَ بِهِ صِرْتَ اَسِيرَهُ

"Sirrin sənin əsirindir, onu dediyin zaman sən onun əsirinə çevrilirsən" [10].

İnsanlar arasında yaranan bir çox narazılıqların, kin-küdurətlərin və gileylərin səbəbi sirrin qorunmamasıdır və onun özünəməxsus xüsusiyyətləri vardır. Belə ki, bütün digər predmetləri qoruyanların sayı nə qədər çox olarsa, onun daha sağlam qorunmasına daha çox zəmanət verilir. Sirri qoruyanların sayı artdıqca isə, onun aşkar olma qorxusu daha çox artır. İnsan həm özünə, həm də başqalarına aid

sirlərin qorunmasına görə məsuliyyət daşıyır. Sirlərin ifşa olunması nəfsin zəifliyinin və iradənin süstlüyünün əlaməti hesab olunur. Sirrin qorunması ruhun gücünün və nəfsin üstünlüyünün dəlili olmaqla ləyaqətli və yüksək bir insanın mənəvi fəzilətlərinin göstəricisidir.

Hər bir insan sirlərin qorunub hifz olunmasını Uca Yaradandan öyrənməlidir. O, hamıdan əvvəl bəndələrinin əməllərindən, vəziyyətlərindən, eyiblərindən və günahlarından xəbərdardır. Lakin bütün bunlara baxmayaraq, onları faş etməz. Çünki helmi, səbri və sadiqliyi hamıdan artıqdır. Əgər Allah-Təala bəndələrinin pərdə arxasındakı gizli işlərini ifşa etsə idi, görəsən, kimsə bir-biri ilə dostluq edərdimi?! Əgər Allah insanların məxfi işlərini aşkar etsəydi, görəsən, kiminsə abır və heysiyyəti qalardımı?!

Sirri ifşa edən şəxs əmanətlərinə xəyanət etdiyi və bununla da haqlarını tapdaladığı insanlara borcludur.

Bəzi sirlər hər hansı bir dövlətə, hökumətə, təşkilata aid olur. Belə məsələlərin gizli qalması mühümdür. Belə sirlər hər hansı bir şəxsin sirlərindən daha əhəmiyyətlidir. Belə ki, bu cür həyati və mühüm sirlərin düşmənə bəyan olmasının milli mənlik və mənafe üçün bərpa olunmaz zərərləri ola bilər. Necə ki, evinizin qıfılının xarab olmasını hamı bilməməlidir. Həmçinin şəxsi həyatınızda olan daxili çəkişmələr, ixtilafları da hamı üçün bəyan etmək olmaz. Dövlətin daxili vəziyyəti gizli sirr hökmünü daşıyır. Bu səbəbdən də dövlətə, onun siyasətinə, iqtisadiyyatına, hətta mədəniyyətinə aid olan məlumatlar dövlət sirlərindən sayılır.

Başqalarının sirlərini deməyə səbəb olan müəyyən məqamlar vardır: 1) Çox danışmaq. Belə ki, insanın çox danışması onun deyilməsi lazım olmayan bir çox sözlərin ifadəsinə səbəb olur. 2) Özünü göstərmək. İnsan özünü bir çox işlərin gedişatından xəbərdar olan adam kimi göstərir. Göstərmək istəyir ki, sanki yuxarı təbəqələrlə rabitəsi vardır və ondakı xəbərlər birinci mənbədən gəlir. Bütün bunlar da onun bir çox sirləri açmasına səbəb olur. 3) Dostluq. İnsanlar arasındakı dostluq münasibətləri bəzən digərlərinin sirlərinin səmimiyyət üzündən açılmasına səbəb olur. Bu səbəbdən sirləri aşkar edənlər həmin işin pis nəticələri barədə düşünmürlər və beləliklə də, dostcasına düşmənlik edirlər. 4) Ümumi rabitə vasitələri. Bəzən xəbər, informasiya, yayım, mətbuat, internet, film, məktub, telefon, şəkil və bir çox başqa vasitələrin yardımı ilə insanların sirləri daha sürətlə yayılır.

Lakin sirlərin açılma səbəbləri bunlarla bitmir, daha başqa səbəblər də mövcuddur. Belə ki, ixtilaf və ədavət də sirlərin açılmasına səbəb olan amillərdən hesab olunur.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Azərbaycan dilində:

1. Bünyadov Z.M., Məmmədəliyev V.M., Qurani-Kərimin Azərbaycan dilində tərcüməsi, Bakı, 2007
2. Məhəmməd Qazəli, Peyğəmbər sünnəsi fəqih və mühəddislərin nəzərində, Bakı, CBS, 2009, 160 s.
3. Məmmədəliyev V.M., Ön söz, Qurani-Kərim, Bakı, 1991,
4. Seyidzadə H.M., İslam olduğu kimi, Bakı, 2011, 448 s.

Türk dilində:

5. Uğur Koşar, Allah De Ötesini Bırak II, İstanbul, 2015, 200 s
6. Kandemir Yaşar, Örneklerle İslam Ahlakı, Kalem Yayın, İstanbul, 1979, 300 s.

Ərəb dilində:

7. أمين أبو لاوي ، أصول التربية الإسلامية، ١٩٩٩، ص. ٣٢١
8. عثمان قدري مكانسي، من اساليب التربية في القرآن الكريم، بيروت، ١٤٢٢ هـ-٢٠٠١، ٥٥٠ ص.
9. محمد أحمد جاد، التربية الإسلامية - دراسة مقارنة ، م. ١، ص. ١٤١
10. http://www.hekams.com

РЕЗЮМЕ

В статье говориться о примере поведения, наставлении, хранении тайн, которые являются методами исламского воспитания. Сообщается, что образ жизни Пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует) – (то как он сидел, вставал, ел, пил, разговаривал, молился) является примером для всех мусульман. Здесь подчеркивается важность наставлений, поучительных высказываний, притчей, почтении и хранении тайн в воспитании людей. В связи с выше указанными, приводятся примеры из Священного Корана, хадисов и высказываний выдающихся личностей.

SUMMARY

The article talks about the example of behavior, instruction, and keeping of secrets, which are the methods of Islamic education. It is reported that the way of life of the Prophet Muhammad (peace and blessings of Allah be upon him) - (the way he sat, got up, ate, drank, talked, prayed) is an example for all Muslims. It emphasizes the importance of instruction, instructive statements, parables, reverence and the keeping of secrets in the upbringing of people. In connection with the above, examples are given of the Holy Qur'an, the hadith and the statements of prominent personalities

Çapa tövsiyə etdi: **Prof. N.Məmmədov**

SOSİAL DƏYİŞMƏ PROSESİNDƏ "DİN" FAKTORUNUN TƏSİR MEXANİZMİNƏ DAİR

İsmayılov Bayram İmamyar oğlu
Bakı Dövlət Universitetinin magistrantı

Açar sözlər: din,cəmiyyət,sosial dəyişmə,
Key words: religion, society, social change
Ключевые слова: религия, общество, социальные перемены

Sosial dəyişmə prosesinə maneə törədən "din" faktoru: Din-sosial dəyişmə arasındakı əlaqələr ələ alınarkən, daha çox dinin sosial dəyişmə qarşısında mühafizəkar bir cəbhə aldığı, sosial dəyişməni əngəlləyici funksiya yerinə yetirdiyi, sosial dəyişməyə qarşı status-kvonu qoruduğu, mövcud vəziyyəti dəstəklədiyinin şahidi oluruq. Həqiqətən də din, bəzən mövcud sosial şəraiti qoruyaraq, stabillik, sabitlik ünsürü olma funksiyasını yerinə yetirir. Din sabitliyi qoruyaraq, dövlət və cəmiyyət həyatında balanslı bir davamlılıq təmin etmə xüsusiyyətinə sahibdir.

Fransız sosioloq və filosof Emil Dürkheym, dinin ictimai struktur ünsürlərinin sabit qalması və qorunmasında önəmli funksiya yerinə yetirdiyini vurğulayır (1 s.65). Bu ünsürlər içərisinə "ata-baba kultu", cəmiyyət içərisində ağsaqqalların statusunu qorumaq məqsədi daxildir (2 s. 67). Dinin mühafizəkarlıq funksiyası ilə status-kvonu qorumasında vacib amillərdən biri insanların ölümdən sonrakı həyata, yəni axirətə olan inancdır. Axirət dünyasına inamın insanların rastlaşdıqları bir çox haqsızlıqlar qarşısında susmaqla, o haqsızlıqlarla hesablaşmağı axirət dünyasındakı böyük məhkəməyə həvalə etməklə bu dünyada sosial və siyasi balansı qoruyaraq, bir çox qarışıqlıq, üsyan və müharibənin baş verməsinin qarşısını alan bir funksiyası vardır.

Din fərdin siyası stabillik və ya dövlətlə münasibətlərini yoluna qoyaraq, ictimai asayişin qorunmasına xidmətini göstərir. İnsanların dövlətə və dövlət məmurlarına, konstitusiya və qanunlara itaət etmələrində və bu itaət vasitəsilə cəmiyyətin qaynayıb qarışması, sülh içərisində yaşaması və ya ziddiyətsiz bir şəkildə varlığını davam etdirməsində xüsusi bir əhəmiyyəti vardır. Tarixi aspektdən məsələyə baxıldıqda, İslam cəmiyyətlərində "fasiq və zalım belə olsa, xəlifəyə, sultana və ya idarəçiyə itaətin vacib olduğu" anlayışının bir siyasi davranış prinsipi olaraq, mənimsədilməyə çalışılması və kütlə tərəfdən də, mənimsəndiyinin şahidi oluruq..Bu çərçivədə din fərdlərə qazandırdığı itaət anlayışı vasitəsi ilə, cəmiyyət içərisində xüsusilə də seçilmiş idarəçilərdən

haqsızlıq olaraq görülən vəziyyət və ya fəaliyyətlərə qarşı susmağı, səbr etməyi təmin edərək sosial bütünləşmədə funksionallıq göstərir.

Dinin cəmiyyətin dəyişməsini yavaşlatması düşüncəsi şərh edilərkən onun ictimai bütünləşdirmə funksiyası ön plana çıxarılır. Dürkheymi bir sosioloq olaraq tədqiqatları ərzində düşündürən ən vacib problem cəmiyyətdə belə bir birləşdirici nizamın ortaya çıxmasıdır. Nəticə etibarı ilə cəmiyyəti bir arada saxlayan nədir? İnsan necə ola bilər ki, dar çərçivəli şəxsi və stereotipli mənafelərini aşıb, qarşılıqlı aiddiyyat hissini inkişaf etdirə bilib? Frensis Bekonun "insanı bir-birinə bağlayan bağlar içərisində ən qüvvətlisi dini bağlardır" fikri Dürkheymin sosioloji araşdırmaları ilə öz təsdiqini tapmışdır (3 s.82-84).

Din insanlara yardımlaşma duyğusu qazandıraraq, insanların bir-birlərinə köməklik göstərmələrində, sıxıntılı dövrlərində, xəstəlik, zəlzələ, sel kimi təbii fəlakətlərdə, maddi və mənəvi cəhətdən bir-birinə dəstək olmalarında özünü göstərərək cəmiyyətin bütünləşməsində mühüm rol oynayır.

Din Klifford Giirtzin sözləri ilə ifadə etsək "cəmiyyətdə rast gəlinən hadisələrə şərh verilməsini asanlaşdıran, cəmiyyətdə qəlibləşmiş davranışlar üçün qayda-qanun formalaşdıran, bir növ dərketmə modeli yaradır" (4 s.66).

Marksist sosioloqlar da, tamamilə əks düşüncəli olmaqla yanaşı, bu məsələdə eyni qənaətə gəlmiş və dinin dəyişmə və inkişafa qarşı olan bir faktor olduğu fikrini irəli sürmüşdürlər. Onların düşüncəsinə görə hakim siniflərin hakimiyyət və güc vasitəsi olan din, sosial dəyişməyə qarşı güclü bir əks təsir vasitəsidir. Dialektik və radikal din nəzəriyyələri dini mövcud hakim münasibətləri qanuniləşdirən və stabillik yaradan bir fenomen kimi görürlər (5 s.11-12).

Marks dini insanlığın gerçək əziyyətinin bir ifadəsi, problemlərə qarşı bir etiraz, sözügedən əziyyəti azaltma prosesi və xalqın "tiryəki" adlandırmışdır. Bu görüşə görə, din qavranılması və anlaşılması çətin, yalnışlığı görülməyən dünyanın şüurunu ifadə edərək, əzilən təbəqəni həyata bağlayır, beləcə bu təbəqənin yalnış dünyanın həqiqi səfalətinə qarşı etirazlarının qarşısını almaq funksiyasını həyata keçirir.

Marksın düşüncəsinə görə din cari sosial prosesləri leqallaşdıran, hakim siniflərin silah kimi istifadə etdiyi, öz iqtidarını qoruma ideologiyasıdır (6 s.61). Dinin insanı deyil, insanın dini meydana gətirdiyi fikrini irəli sürən Marksa görə din, ideal, amma gerçək olmayan bir dünya yaradaraq, sosial ədalətsizlikləri özündə əks etdirən real dünya qarşısında, bir növ təsəlli metodudur. Bu nöqtədə Marksın dinin bir növ uzaqlaşma, yadlaşma yolu olduğuna dair fikirlərinə toxunmaq da yerinə düşər. Karl Marksa görə din gerçəkdən uzaqlaşma və xəyali dünyada yaşamaqdır. Onun fikrincə dinə inanc insanlığın reallıqdan uzaqlaşmasının ən dərin formasıdır.

Marksın dinlə bağlı fikirlərinə və nəzəriyyələrinə diqqət yetirdiyimizdə dinin bir növ "xalq tiryəki" və istibdad yaratma vasitəsi kimi istifadəsində ən başlıca məqsəd insanların hadisələr, sosial proseslər, hakim-əzilən müstəvisində ədalətsiz

ali təbəqə və sıxıntılı sosial şərtlər qarşısında batmadan üzdə qalmaq üçün istifadə etdikləri bir növ öz-özünü aldatma, fikrini dağıtma metodu olduğu görünür. Əlbəttə metodun arxa fonunda hakim zümrənin çox vacib rollar icra etdikləri də məlum məsələdir. Marksın özü dinin birinci və başlıca vəzifəsinin "xalqın tiryəki" olduğunu dinlə bağlı bütün fikirlərində dilə gətirmişdir. Həmçinin, Marks qədər qatı fikirli olmamaq şərti ilə, tarixdə və digər sosial nəzəriyyələrdə də dinin başlıca funksiyası kimi uyuşdurucu təsiri olduğunu qeyd edən bir çox nəzəriyyələr mövcuddur.

"Kapital" əsərinin birinci cildində qeyd olunan bəzi qeydlər bizi Marksın bu din nəzəriyyəsini, bütün həyatı boyu dəyişdirmədiyi qənaətinə gətirir. Marks tərəfindən dialektik materializm sistemində irəli sürülən din-sosial dəyişmə münasibətləri daha sonra Maks Veberin Din sosiologiyasını daha da genişləndirməsində və inkişaf etdirməsində əsas rolu oynamışdır (7 s.26-27).

Ziqmund Freydin də dinlə bağlı fikirlərinin Marksdan çox fərqli olmadığını qeyd edə bilərik. Freyd din nəzəriyyəsinə nə qədər fərdi cəhətdən yanaşsa da, başlanğıc nöqtəsi olaraq Marks və Feyerbaxla demək olar ki, eyni məntiqdən yanaşdığını görmək mümkündür. Freydə görə də din təskinləşdirici bir vasitədir. Bütün bu fikirlərdən belə ümumi bir nəticəyə gələ bilərik ki, onlara görə, "din araşdırılıb, tarixin tozlu səhifələrində unudulacaq bir anlayışdır".

Ancaq qeyd etmək lazımdır ki, bu nəzəriyyələr və fikirlər subyektiv və ideoloji yanaşmalardır. Din anlayışının mütləq mənada müəyyən zaman çərçivəsində və müəyyən nəzəriyyələrdə qeyd olunduğu şəkildə olduğu qənaəti doğru deyildir.

İslami cəhətdən mövzuya nəzər salsaq görərik ki, həz. Məhəmmədin və ona inanan səhabələr yeniliyə və inkişafa meyilli olmuşlar. Lakin daha sonra gələn nəsillərlə birlikdə din adi hal alaraq getdikcə öz yerini kompakt təşkilatlanmağa, adət-ənənəyə çevrilməyə, bu isə öz növbəsində durğunlaşmağa səbəb olmuşdur. İslamın tarixi paraktikasından məsələyə yanaşsaq görərik ki, müəyyən bir dövr ən azından İslamın ilk üç əsrində İslamın hakim məzhəbləri bir tərəfdən dəyişsə də, digər tərəfdən müəyyən qəlibləmiş bir çərçivədə Qurani Kərim və həz. Peyğəmbərin sünnəsinə, yəni dinin mirasına bağlılıq və sadiqlik formasında təzahür etmişlər. Yeniliyə və dəyişməyə qarşı mübarizə İslam dünyasında ilk vaxtlara nisbətən yeni olan hər şeyi "bidət" şəklində damğalama və rədd etmə meyilləri müəyyən müddətdən sonra ortaya çıxmağa başlamışdır. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, bütün cəmiyyətlərdə olduğu kimi İslam cəmiyyətində də sosial dəyişmə meyilləri özünü müxtəlif dövrlərdə, müxtəlif cərəyanlar, müxtəlif axımlar, məzhəblər və nəzəriyyələr formasında göstərmişdir. Lakin müxtəlif daxili və xarici proseslərin təsiri altında sosial dəyişikliyin artmağa başlaması, xüsusilə də monqol istilalarının gətirib çıxardığı kütləvi qarışıqlıq XIII əsrin sonu, XIV əsrin əvvəllərində İbn Teymiyyənin timsalında bəzi din alimlərini "yeni" olan hər şeylə mübarizə apararaq, Quran və Sünnəyə qayıdışın "bayraqdarlığını" etmələrinə

gətirib çıxarmışdır. XVIII və XIX əsrlərdə isə əvvəl vəhhabilik, sonra isə sələfiyyə hərəkatları və digər modernist proseslər səbəbi ilə, əsl İslamdan və sünnədən uzaqlaşma düşüncələri ilk dövrlərində olduğu kimi saf İslama qayıdış fikirləri və fəaliyyətləri daha da mühafizəkar qrupların ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur.

Qərbdə isə demokratik münasibətlər çərçivəsində bu mövzuya nəzər salmaq olar. Din və dini adət-ənənələr demokratiyaya keçidin qarşısının alınması və yaxud gecikdirilməsi bəzi vaxt və ərazilərdə isə tam əksinə bu prosesə xidmət edən başlıca faktor olmuşdur. S. Martin Lipset katolik və pravoslav məzhəblərinin demokratiya ilə mənfi münasibətlər qurduğu fikrini irəli sürmüşdür (8 s.5-7). S.Martin Lipset İslamın da demokratik bir dəyişikliyə qarşı mənfi fikirli olduğu qeyd edir ki, bu da öz-özlüyündə mübahisəyə açıq və qəbul edilməsi çətin bir fikirdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, dinin sosial dəyişikliyə qarşı olması bu prosesi yavaşlatması və ya müəyyən dar bir çərçivəyə salması, başqa sözlə desək, mövcud statusu qoruyub saxlama meyilləri dinin mühafizəkarlıq, leqallaşdırma, bütünləşdirmə və sosial nəzarət kimi funksiyaları ilə sıx şəkildə bağlıdır.

Din qanuniləşdirmə funksiyası ilə cəmiyyətin statusunu, mövcud olan sosial vəziyyəti, həmçinin, dinlə bağlı nəzəriyyələri və bu nəzəriyyələrin praktiki cəhətdən həyata keçirilməsi və sair prosesləri həyata keçirir. Dinin mövcud sosial vəziyyəti leqallaşdırması bəzən hakim siniflər və hakim dini təşkilatlanmalar arasında olan qeyd-şərtsiz razılığın olması vasitəsilə reallaşır.

Dini cərəyanlar və onların üzvləri əksər vaxtlarda mübarizə apararaq haqlar əldə edir və bu haqlarını siyasi və iqtisadi sahələrdəki güclü qruplarla qarşılıqlı razılaşma və birlik yolu ilə qoruyurlar. Həmçinin onu da qeyd etmək lazımdır ki, tez-tez hakim təbəqələr də dini öz ideayalarına xidmət etmək məqsədi ilə manipulyasiya etməyə çalışırlar. İtalyan filosof T. Makiavelli də dinin qanuniləşdirici gücünü qəbul etmiş və hüquqların qorunmasında İlahi avtoritarizmə müraciət edilməsini təklif etmişdir.

Amerika Birləşmiş Ştatlarında da, kilsə ilə dövlət arasında olan ayrılığın hüquqi cəhətdən tənzimlənməsi nə qədər siyasi gücün, dinin nüfuzunu azaltmış olsa da, din siyasi və sosial-iqtisadi sahələrdə çox vacib təsir metodu kimi geniş şəkildə istifadə olunur. Amerikada din tarixən dominant sosial siyasət qruplarının məqsədlərinə xidmət edən quldarlıq, irqçilik, millətçilik, beynəlxalq münasibətlər və bu qəbildən olan başqa sahələrdə geniş şəkildə istifadə olunmuşdur (9 s.194).

Dinin sosial dəyişikliyi yavaşladan bir institut kimi görülməsi həm də onun cəmiyyətin bütünləşməsində gördüyü işlərlə sıx və yaxından bağlıdır. Din xüsusilə sürətli sosial dəyişkənliklərdə və cəmiyətin təbəqələşməsi və parçalanması təhlükəsi ilə qarşı-qarşıya qaldığı vəziyyətlərdə cəmiyyətdəki nüfuzunu ortaya qoyaraq bu qəbildən olan problemlərə qarşı qoruyucu qalxan rolunu oynayır. Tarixə nəzər saldıqda, az və çox təbəqələşmiş cəmiyyətlərdə dinin nə dərəcədə vacib bir bütünlük və həmrəylik rolu oynadığını görmüş oluruq.

Xüsusilə sosial cəhətdən qeyri-stabil və fərqli sosial və siyasi görüşləri çox olan cəmiyyətlərdə, dinin ən vacib sosial funksiyalarından biri də, bölünüb parçalanmaq təhlükəsi ilə qarşı-qarşıya olan belə cəmiyyətləri birləşdirmək, bütünləşdirmək və həmrəy etməkdir. Çünki cəmiyyətdə əmək bölgüsündən yaranan kiçik təbəqələşmələr və ayrılıqlar müəyyən müddət və mərhələdən sonra öz təsirini cins və yaş bölünməsindən daha ciddi və cəmiyyət üçün təhlükəli sayıla biləcək təbəqələşməyə qədər gətirib çıxara bilər. Təbəqələşmiş və sürətli sosial dəyişikliklər dövründə olan cəmiyyətlərdə bütünləşmə və həmrəylik problemi daha qabarıq şəkildə özünü göstərir. Bu isə dinin belə cəmiyyətlərdə stabilliyi yaratmada necə vacib rol oynadığını daha aydın şəkildə göstərir. Mövzuya islami cəhətdən yanaşsaq, cəmiyyətdə birlik və həmrəyliyin olması "tövhid" inancın sosial formada təzahür etdiyini görərik. Bu səbəbdən də birlik və bərabərlik İslamın qəlibləşmiş fikirlərindəndir.

Sosial dəyişmə prosesinə təkan verən "din" faktoru: Ümumi olaraq cəmiyyətdə olan mühafizəkarlıq və dəyişməyə meyilli xüsusiyyətlərin din üçün də keçərli olduğunu deyə bilərik. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, sosiologiyada dinin dəyişikliyə mane olduğu fikirləri artıq öz gücünü itirməkdədir. Xüsusilə, yeni nəzəriyyələrdə dinin dünyanın müxtəlif cəmiyyətlərində sosial dəyişmə prosesinə maneə deyil, əksinə təkanverici bir qüvvə olduğu təsbit olunmuşdur (10 s.84). Qərbdə və qərbdən kənar cəmiyyətlərdə dini ideyalar ətrafında təşkilatlanmalar nəticəsində meydana gələn sosial davranışların əksəriyyətinin mübariz formaya malik olduğu görünür. Aparılan araşdırmalar göstərir ki, din və ya dini davranışlar sosial çəkişmədən yarandığı kimi, həmçinin sosial çəkişmələrin yaranma səbəbi də ola bilər. Bu yanaşmadan göründüyü kimi, dini davranışların əksəriyyətinin dəyişkənliyə meyilli olduğu, hətta inqilab potensialı daşıdığı fikrini irəli sürmək olar.

Protestantlığın bir bölməsi olan Pentekostalizmin Çili və Perunun modernləşmə dövründə necə bir körpü rolunu oynadığı,sosial araşdırmalar nəticəsində məlum olmuşdur. Şinto dirçəliş hərəkatının Yaponyanın iqtisadi rasionallaşma dövründə dini əsaslar üzərində qurulan keçmişə qayıdış olduğunu deyə bilərik.

M. Veber və S.Martin Lipsed protestantlığın demokratiya ilə müsbət münasibətlər qurduğunu öz əsərlərində qeyd etmişlər. Həmçinin bəzi sosioloqlar da, protestant ölkələrində katolik ölkələrə nisbətən demokratiyaya keçid prosesinin daha tez və asan olduğu fikrini irəli sürmüşər.

Əsasən İslam və müsəlman cəmiyyətlər haqqında obyektiv araşdırmalar onu göstərir ki, İslam və islami cərəyanlar əslində sosial dəyişmənin qarşısını almır, əksinə stimulverici bir qüvvə rolunu oynayır (11 s.27). Belə ki, Əməvilər, Abbasilər, Səlcuqlular, Osmanlılar və digər islam dövlətlərində və cəmiyyətlərində, bir qayda olaraq islamın dəyişiklik və inkişafa impulsverici bir qüvvə olduğu görünür.

İslamın sosial dəyişməyə meyilli olmayan, tərəqqiyə maneə olan bir din olduğu, əksinə xristianlığın dinamik bir din olduğu, ümumilikdə götürsək İslamın kasıb və inkişafdan geri qalmış cəmiyyələrin dini olması, xristianlığın isə zəngin ölkələrin dini olduğu fikirlərinin qərəzsiz tarixi və sosial araşdırmalar nəticəsində səhv olduğu ortaya çıxır (12 s.303).

Quran, sünnə, İslamın tarixi təcrübəsi, günümüzün müsəlman cəmiyyətlərinin həyat şəraiti, İslamın sahib olduğu inanc və cəmiyyətə qazandırdığı təcrübə nəticəsində İslamın cəmiyyətin inkişafında, güc qazanmasında, maddi və mənəvi rahatlığa qovuşmasında, iqtisadi artımında müsbət rol oynadığı şəffaf şəkildə müşahidə edilir.

İslamın sosial dəyişmənin reallaşmasında və bu dəyişiklikdən qaynaqlanan bir sıra cərəyanlar və hərəkatların yaranmasında vacib rol oynadığını görmək mümkündür.

"Din bərabərdir stabillik" düsturunu əlində bayraq tutan bəzi tədqiqatçılar xüsusilə İslam dininin mövcud vəziyyəti qoruduğunu,bütün dəyişmə və inkişafa qarşı olduğu fikrini müdafiə etmişlər. 20-ci əsrdə Renan tərəfindən inkişaf etdirilən bu düşüncə xeyli tərəfdar toplaya bilmişdir. Bu düşüncələrə qarşı İslam mütəfəkkirləri dəyişməyə uyğun ideoloji sistem formalaşdırmağa başladılar. Cəmaləddin Əfqani, Əli Şəriəti kimi din və cəmiyyət əlaqələrini araşdıran mütəfəkkirlər İslamın inkişaf dini olduğunu irəli sürmüş və müsəlman qövmlər üçün həqiqi müasirləşmənin İslamın ilkin tətbiqinin başa düşülməsi ilə mümkün olacağını müdafiə etmişlər.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Mardin Şerif (1992). Din ve İdeoloji. 5. bs., İstanbul: İletişim Yay.
2. Geertz Clifford (1987). Religion as a Cultural System. Religion and Ideology. (ed. R. Bocock K.Thompson, Manchester: Manchester University Press, 66-75
3.Berger Peter L. (1999). Dini Kurumlar. Toplumbilimi Yazıları. (çev. A. Çiftçi), İzmir:Anadolu Yay.
4.Geertz Clifford (1968). Islam Observed. New Haven 1968
5. Marx K.-Engels F. (1987). On Religion. Religion and Ideology. (ed. R. Bocock-K.Thompson, Manchester: Manchester University Press
6. Roberts Keith A. (1990). Religion in Sociological Perspective. 2. nş.. California: Wadsworth Publishing Company
7. Kehrer Günter (1998). Din Sosyolojisi. Din Sosyolojisi. (der. Y. Aktay-M. E. Köktaş). 2. bs., Ankara: Vadi Yay
8. Lipset Seymour Martin (1994). The Social Requisities of Democracy Revisited. American Sociological Review. 59 (1), 1-22
9.McGuire M (1987). Religion: The Social Context. 2. bs., California: Wads Wordth Publishing Company
10. Günay Ünver (1997). Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din. Türk Yurdu (116-117), 80-89
11. Michot Y. Jean (ty). Batının Diğer Benliği (Alter Ego). Medeniyetlerarası Diyalog –18-20 Eylül 1998 Diyarbakır: Diyarbakır Büyükşehir B.
12. Deniel Raymond (1998). Dinler ve Sosyal Değişmeler. (çev. İ. Er). Din Sosyolojisi. (İzzet Er). Ankara: Akçağ Yay

XÜLASƏ

Tarixdə baş verən proseslərdə olduğu kimi, hazırda da din fenomeni fərd və cəmiyyət üzərində öz təsirini nümayiş etdirməkdə, insanları qrup və ya cəmiyyət şəklində bir araya gətirən güc olaraq özünü göstərməkdə, onları idarə etməkdədir. Din cəmiyyətlərin dəyişmə prosesində nisbi olaraq müsbət və mənfi rollar oynamaqda, ictimai həyat içərisində dəyişən və dəyişdirən qüvvə olaraq mövcud olmaqdadır. Təbii ki, din bir tərəfdən bu xüsusiyyətləri ilə cəmiyyət üzərində təsirli olarkən, bir tərəfdən də cəmiyyət din üzərində öz təsir mexanizmini nümayiş etdirməkdədir. Bu günün tarixinə nəzər saldığımızda, din uğrunda mübahisələr, anlaşılmazlıqlar, hətta silahlı qarşıdurmaların şahidi oluruq. Həm sosial dəyişməni, həm də dini tam olaraq dərk etməyin yolu bu iki sosial fenomen arasındakı qarşılıqlı əlaqələri başa düşməkdən, onlar arasında analitik təhlil aparmaqdan keçir. Bu araşdırma və analitik təhlillər dini mübahisələrin, silahlı qarşıdurmaların həll yolunda böyük əhəmiyyət kəsb edir.

РЕЗЮМЕ

Как и в процессах, происходящих в истории, феномен религии сейчас проявляется как сила, которая демонстрирует и управляет ими свое влияние на отдельных людей и общества, как силовую группу или общество. Религия - это сила, которая играет позитивную и отрицательную роль в процессе изменения общества, менения и изменения в общественной жизни. Естественно, религия, с одной стороны, эффективна для общества с этими особенностями, с другой стороны, общество демонстрирует свой собственный механизм влияния на религию. Когда смотря на сегодняшнюю историю, мы наблюдаем противоречияо религии, недоразумения и даже вооруженные конфликты. И социальные изменения, и способы понять религию конкретно - это те, которые понимают отношения между этими двумя социальными феноменамии явлениями аналитический анализ среди них. Эти исследования и аналитический анализы имеют большое значение для разрешения религиозныхи вооруженных конфликтов.

RESUME

As in the history of the past, the phenomenon of religion is now manifesting itself as a power that demonstrates its influence on the individual and society, and brings people together as a group or society. Religion has positive and negative role in the process of societies' change, as well as changing force within social life. On the one hand, religion has effective impact on the society with these characteristics, and on the other hand, society has its own impact mechanism over religion. When we look at today's history, we witness that there are controversies, misunderstandings, and even armed conflicts based on religion. The way to understand the social change and religion is through understanding the relationships between these two social phenomena, and making analysis between them. These investigations and analyses have great importance in resolving religious conflicts and armed conflicts.

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

MÜƏLLİM-ŞAGİRD MÜNASİBƏTLƏRİNİN PSİXO-PEDAQOJİ MƏSƏLƏLƏRİ VƏ ŞAGİRD NAİLİYYƏTLƏRİNİN QİYMƏTLƏNDİRİLMƏSİ

Murat Kurhan
Bakı Slavyan universitetinin doktorantı

Açar sözlər: Müəllim, şagird, şəxsiyyətlərarası münasibətlər, pedaqoji ünsiyyət, konflikt, şagird, nailiyyətlərin qiymətləndirilməsi
Ключевые слова: Учитель, ученик, межличностные отношения, учение общение, конфликт, студент, оценка достижений
Keywords: Teacher, pupil, relatipns between people, pedagogical intercourse, conflict, student, assessment of achievements

Böyüməkdə olan nəslin hərtərəfli tərbiyəsi məktəblərin qarşısında duran daimi və başlıca problemdir. Bu mühüm problemin həlli məktəblərimizdə çalışan pedaqoji kollektivlərin hər bir üzvünün ümumi hazırlığından, dünyagörüşü, əqidəsi, pedaqoji-psixoloji bilik, bacarıq, qabiliyyətlərindən və s. asılıdır.

Məktəblərdə aparılan təlim-tərbiyə işlərinin müvəffəqiyyət və səmərəliliyi müəllim-şagird münasibətlərindən, psixoloji dildə desək, şəxsiyyətlərarası münasibətlərdən çox asılıdır. Şəxsiyyətlərarası münasibətlər həm ictimai, həm də psixoloji amillərlə şərtlənən səciyyəvi bir hadisədir [3]. Bir çox mütəfəkkirlər bu hadisənin mahiyyətini açmağa səy göstərmişlər. Dünyanın bəzi mənbələrində göstərilir ki, şəxsiyyətlərarası münasibətlər insanların xarakterindən, onların psixoloji xüsusiyyətlərindən asılıdır. Bu fikir, əlbəttə, müəyyən dərəcədə doğrudur. Lakin həmin fikirdə ictimai həyatın obyektiv qanunlarını nəzərə almayan, yaxud tamamilə inkar edən sosioloji subyektivizmin kökləri meydana çıxır. Buradan belə bir nəticə hasil olur ki, guya insanlar arasında münasibətlər əvvəlcədən məlum olmayan hərəkətlərin məcmusundan ibarətdir.

Müxtəlif forma və məzmunlu tellərlə birləşmiş müəllim-şagird münasibətləri olduqca çoxcəhətlidir. Üstəlik burada müəllimlərin özlərinin də fərdi xüsusiyyətlərini nəzərə salsaq, onda müəllim-şagird münasibətlərinin nə qədər mürəkkəb xarakterə malik olduğu daha da aydınlaşar.

Müəllimlərlə şagirdlərin qarşılıqlı fəaliyyətinin və münasibətinin forması dedikdə, pedaqoji ünsiyyət başa düşülür. Müəllimin şagirdlərlə düzgün ünsiyyət yaratmasının pedaqoji cəhətdən əhəmiyyəti ondan ibarətdir ki, şagird özünü məktəbdə tənha hiss etmir, onda qayğı hiss edir və fənnə maraq yaranır, onun

dünyagörüşü dəyişir, inkişaf edir. Müəllim-şagird münasibətlərinin müvəffəqiyyətlə qurulması üçün müəllimin rəhbərlik mövqeyi çox əhəmiyyətlidir. Müəllimin rəhbərlik mövqeyi aşağıdakı formalarda özünü göstərə bilir:

1. Lokator mövqeyi. Belə müəllimlər şagirdlərə seçici münasibət bəsləyir. Yəni müəllim ya şagirdin imkanları, ya təlimə münasibəti, ya ailə imkanları və ya sinifdə tutduğu mövqe baxımından şagirdlə ünsiyyət yaradır.

2. Çin səddi mövqeyi. Bu mövqeyə malik olan müəllim, şagirdlə və ya tələbə ilə öz arasında böyük və keçilməz bir sədd yaradır. Belə mövqedə müəllimlər, şagirdlərə müəllimə yaxın olmağa, ona sual verməyə, ondan məsləhət almağa imkan vermir.

3. Robot mövqeyi. Bu o deməkdir ki, şəraitin, vəziyyətin dəyişməsinə baxmayaraq müəllim ünsiyyət və münasibətini də dəyişmir. Əvvəlki qaydada, yəni əvvəllər planlaşdırdığı formada aparır.

4. Dostluq mövqeyi. Belə müəllim ürəyini uşaqlara verməyi bacarır. Təlimin gediş prosesində, heç bir əsəb gərginliyinə yol vermədən, ünsiyyəti elə qurur ki, şagirdlər müəlliminə hörmət edir, onun bütün planlarını ürəklə yerinə yetirirlər. Müəllim yalnız səmimi münasibətlə, onların qayğısına qalmaqla bu mövqedə dayanır.

5. Hamlet mövqeyi. "Hamlet mövqeyi" oradan irəli gəlmişdir ki, Şekspirin «Hamlet» əsərində bütün əsər boyu Hamlet əsəbidir. Belə münasibətlərdə dərsin gedişi prosesində uşaqlar üzülür, gərgin vəziyyətdə olurlar. Dərs prosesində müəllim özü də əsəbi, gərgin, öz hisslərini saxlamağı və ya gizlətməyi bacarmadan şagirdlərlə ünsiyyətə girir, əsəbi hərəkətlər edir. Belə halda müəllimin şagirdlərlə ünsiyyət və münasibəti çətinləşir. [2]

Müəllim və şagird münasibətlərində nəzərə çarpan məsələlərdən biri konfliktlərdir. Təhsil prosesinin müxtəlif situasiyalarında baş verən pedaqoji konfliktlər fəaliyyətin optimal təşkilinə həmişə maneçilik yaradır [4]. Ortaya çıxan konfliktlərin və ya ziddiyyətlərin orta həddini, bir tərəfdən rəhbərlik və müəllimlər arasındakı, digər tərəfdən rəhbərlik və valideynlər arasındakı, müxtəlif təhsil müəssisələri və şagirdlər arasındakı ziddiyyətlər təşkil edir. Pedaqoji fəaliyyətdə aşağı səviyyədə ziddiyyətlər "müəllim-müəllim"və "valideyn- şagird" münasibətlərində özünü göstərir. Konfliktləri şaquli konfliktlərə aid edirlər. Pedaqoji fəaliyyətin və sosial-pedaqoji prosesi hər bir səviyyəsində şaquli konfliktlərlə yanaşı üfüqi konfliktlər də meydana çıxır. Üfüqi konfliktlərin orta səviyyəsinə " müəllim-valideyn", "müəllim-müəllim", "valideyn-valideyn" tipli konfliktlər aid edilir. Aşağı səviyyədə konfliktlər isə təlim fəaliyyətində " şagird-şagird" tipli münasibətlərdə üzə çıxır.

Pedaqoji və psixoloji ədəbiyyatda pedaqoji konfliktlərin 3 qrupunu ayırd edirlər.

1. Motivasiya konfliktləri.

2. Məktəb təlimindəki çatışmazlıqlarla əlaqədar olan konfliktlər
3. Qarşılıqlı təsir konfliktləri. [6]

Pedaqoji fəaliyyətdə müxtəlif yaş dövrlərinin özünəməxsus konfliktli situasiyaları mövcuddur. Bu konfliktli situasiyalar ilk növbədə kiçik məktəbli yaş dövründə, daha sonra yeniyetməlik və böyük məktəbli yaş dövrüdə yaranır [2]. Kiçik məktəbli yaş dövründə konfliktlər həm şagirdlər, həm də şagirdlə müəllimlər arasında baş verir. Kiçik məktəblilərlə müəllimlər arasındakı başlıca səbəbi müəllimin avtoritar rəhbərlik üslubudur. Konfliktin səbəbləri müəllimin davranşında təzahür edir və onun şagirdlərin intizamında buraxdığı səhvlərlə əlaqədar olur. Bu yaşda pedaqoji konfliktlərin ikinci qrup səbəbləri ənənəvi olaraq müəlimi öz şagirdlərini müəyyən steriotiplərə uyğun qavraması ilə əlaqədardır.

Yeniyetməlik dövründə konfliktlərin çoxluğuna və kəskinliyinə təsir edən səbəblərdən biri şagirdlərin müəllimlərlə ünsiyyət dairəsinin kəskin şəkildə genişlənməsidir [4;211]. Digər səbəb isə yeniyetmənin intizam sahəsindəki təqsirləri, onların dərs müddətində enerjilərini toplaya bilməməsi üzündən və ya "sevilməyən" müəllimə daha çox ziyan vurmaq istəyindən yaranır. Pedaqoji konfliktli situasiyaların yaranma səbəbləri içərisində yeniyetmələrin bilik, bacarıq və vərdişlərinin qiymətləndirilməsi prosesi geniş yayılmışdır.

Böyük məktəbli yaşı dövründə pedaqoji konfliktlərin yaranma təhlükəsi şagirdlərin yetkin həyata daxil olmağa psixoloji hazırlığı ilə, peşəkar özünütəyinetməylə əlaqədar olaraq get-gedə artır.

Müasir dövrdə ümumtəhsil məktəblərində şagird nailiyyətlərinin qiymətləndirilməsi təlim prosesində əks-əlaqənin təmin edilməsi, təhsilin keyfiyyətinin idarə olunması, inkişaf dinamikasının izlənilməsi və proqnozlaşdırılması üçün real vəziyyətin öyrənilməsi vacibdir. Qiymətləndirmə təlim-tərbiyə prosesini təkmilləşdirməyə, təlim prosesinin səmərəliliyini yüksəltməyə, təhsil alanların (şagirdlərin, tələbələrin və s.) nəyi mənimsədiklərini, nələri öyrəndiklərini, nələri edə bildiklərini və onlarda hansı keyfiyyət dəyişikliklərinin formalaşdığını müəyyənləşdirməyə obyektiv şərait yaradır.

Qiymətləndirmə təlim prosesinin gedişi və nəticələri haqqında informasiya əldə etməyə, şagirdlərin inkişaf dinamikasını izləməyə imkan verir, şagird şəxsiyyətinin formalaşmasına təsir göstərir, onlarda öz müvəffəqiyyətlərinə və yoldaşlarının nailiyyətinə tənqidi münasibət tərbiyə edir, hər bir şagirddə məsuliyyət hissini artırır. Şagirdlərin təlim nailiyyətlərinin qiymətləndirilməsi psixo-pedaqoji cəhətdən də önəmlidir[7]. Qiymətləndirmə prosesində şagirdlərin təfəkkürü fəallaşır, hafizəsi təkmilləşir, məntiqi düşüncə qabiliyyəti inkişaf edir və praktik məsələlərin təhlilində onlarda məsuliyyət hissi yaranır. Şagirdlərin fəaliyyətinin və təlim nailiyyətlərinin qiymətləndirilməsi həmçinin ümumdövlət əhəmiyyəti daşıyır. Ona görə də qiymətləndirmə prosesində aşağıdakı məsələlərə xüsusi diqqət verilməlidir:

- təlim nəticəsinin məktəbin yerləşdiyi ərazidən, onun əhatəsindən, bu əhatədə yerləşən əhalinin sosial vəziyyətindən, şəhər və ya kənd məktəbi olmasından, təhsil alan oğlan və qızların say nisbətindən, şagirdlərin hansı dil qruplarına mənsub olmasından asılılığına;

- məktəb kurikulumu üzrə hansı şagirdlərdə müvəffəqiyyət göstəricisinin güclü və zəif olmasına, məzmunda edilmiş dəyişikliyin təlim prosesinə təsirinə;

- şagirdlərin təlim göstəricilərinin fənlər üzrə toplanmış nəticələri əsasında standartların dəyişilməsinə ehtiyacın olub-olmamasına;

- müxtəlif şəhərlərdə, seçilmiş rayonlarda və kənd məktəblərində fənlər üzrə şagirdlərin təlim nailiyyətləri arasındakı korrelyasiyaların xüsusiyyətlərinə və xarakterinə görə təhlillərin aparılması və müvafiq təkliflərin hazırlanması.

Bütün bunlar müəllimin qiymətləndirmə fəaliyyətinin dəqiq olmasının, müəllimin qiymətinin şagird tərəfindən qəbul edilməsinin əsasını təşkil edir. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, bu halda qiymətləndirmə prosesi, yəni qazanılmış təlim nəticələrinin qiymətləndirilməsi, yeni biliklərin qazanılması, ötürülməsi, təkrarı və möhkəmləndirilməsi kimi əsas göstəricilər prosesin inkişafını təmin etməyə başlayır.

Müasir qiymətləndirmə prosesində nəinki idraki (əqli) fəaliyyət, eyni zamanda keyfiyyət göstəriciləri, həmçinin şagirdlərdə formalaşan bacarıq və vərdişlər, bilikləri mənimsəmə və istifadə səviyyəsi nəzərə alınmağa başlanıldı. Bu halda, şagirdlərin biliyinin keyfiyyət göstəricilərini aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

- biliklərin tamlığı - şagirdin anlayışlar, nəzəri müddəalar və s. haqqında biliklərinin həcmi, genişliyi, zənginliyi;

- biliklərin davamlılığı -müəyyən vaxt keçdikdən sonra şagirdin əvvəl aldığı bilikləri yaddaşında bərpa edə bilməsi;

-biliklərin dərinliyi - şagirdin öyrənilənlərin mahiyyətini, səbəb və nəticə əlaqələrini anlaması;

- biliklərin dəqiqliyi - şagirdin öyrənilən fənnin baza anlayışlarını təşkil edən faktları, mühüm müddəaları dərk edərək seçə bilməsi;

- biliklərin dərk edilməsi - şagirdin istifadə edilən faktları, müddəaları isbat etmə, arqumentləşdirmə, məntiqi düşünmə, müstəqil mühakimə yürütmə qabiliyyəti;

- biliklərin sistemliliyi - şagirdin nəzəri biliklərinin müxtəlif elementləri, hissələri arasında əlaqələrin olması;

- biliklərin ümumiləşdirici olması - şagirdin bilikləri bloklar, sxemlər şəklində ümumiləşdirə bilməsi, baş verən hadisələrdə inkişafı və dinamikanı müəyyən etməsi;

- biliklərin çevikliyi - şagirdin əldə etdiyi bilik və bacarıqları qeyri-standart şəraitlərdə, situasiyalarda istifadəsi;

- biliklərin praktik istifadəsi - şagirdin müxtəlif fəaliyyət növlərində (çalışmalar, məsələlər, inşalar və başqa tapşırıqlar) biliklərin tətbiqi, tətbiq üçün üsul və priyomları seçə bilmək bacarığı[5;131].

Göründüyü kimi, müasir şəraitdə təhsil prosesinin keyfiyyətinin yüksəldilməsinin ən mühüm şərtlərindən biri elmi cəhətdən əsaslandırılmış qiymətləndirmənin aparılmasıdır. Qiymətləndirmə - təhsilin məzmununda (kurikulumda) və texnologiyasında (təlim strategiyalarında və s.) dəyişikliyə gətirib çıxarmalı, şagird-müəllim və şagird-şagird qarşılıqlı münasibətlərinə əsaslanan yeni interaktiv (fəal) təlim-tədris prosesinin yaradılmasına və təkmilləşdirilməsinə xidmət etməlidir. Çünki şagirdlərin təlim nailiyyətlərinin məktəbdaxili qiymətləndirmənin nəticələri müəllimin fəaliyyəti, bu fəaliyyətin şagirdlərin tələbatına nə dərəcədə cavab verməsi, habelə kurikulumda, planlaşdırmada və dərsliklərdə müvafiq dəyişikliklərin aparılması zərurəti haqqında qərar qəbul etməyə imkan verir.

Müasir qiymətləndirmənin xüsusiyyətlərinə görə müəllim şagirdin səhvlərini deyil, nailiyyətlərini qeyd etməli, cəzadan çox dəstək verməyə çalışmalı, şagirdin səhv cavabına "Sən düz demirsən" demək əvəzinə, "Bu maraqlı fikirdir, lakin sualımız başqadır", "Bir daha cəhd et, səndə alınacaq", "Bir az da fikirləş, məqsədə yaxınsan" kimi həvəsləndirici fikirlərlə dəstək verməlidir. Bu zaman qiymətləndirmədə əks-əlaqə təmin olunar, şagirdin təlimə marağı yüksələr.

Şagirdlərin təlim nailiyyətlərinin məktəbdaxili qiymətləndirilməsinin əsas məqsədi sinif və məktəb səviyyəsində onların bilik və bacarıqlarının mövcud vəziyyətini öyrənmək, təlim-tərbiyə prosesini yaxşılaşdırmaq və dinamik inkişafını təmin etməkdir.

Bunun üçün qiymətləndirmə meyarları (rubriklər) hazırlanarkən alt-standartın tələbinin, mənimsəmənin səviyyələrinin (yadda saxlamaq, anlamaq, tətbiq etmək, təhlil etmək, dəyərləndirmək, yaratmaq) və dərsdə reallaşdırılması nəzərdə tutulmuş təlim məqsədlərinin nəzərə alınması zəruri şərtdir[6].

Bu zaman hazırlanacaq qiymətləndirmə vasitələrinin qiymətləndirmə standartlarının mənimsəmənin səviyyələri üzrə (yadda saxlamaq, anlamaq, tətbiq etmək, təhlil etmək, dəyərləndirmək, yaratmaq) 4 çətinlik səviyyəsində hazırlanması praktik əhəmiyyət kəsb edir. Çünki summativ qiymətləndirmə vasitələrinin (istər kiçik summativ, istərsə də böyük summativ qiymətləndirmə vasitələrinin) hazırlanmasında qiymətləndirmə standartlarından istifadə məzmun standartlarının mənimsəmə səviyyəsinin düzgün ölçülməsinin etibarlı göstəricisidir.

Fikrimizcə, şagirdlərin təlim nailiyyətlərinin məktəbdaxili qiymətləndirilməsi pedaqoji prosesi tənzimləməyə, keyfiyyətini yüksəltməyə, həm də mövcud çatışmazlıqlar barədə təhsili idarəedənləri və valideynləri məlumatlandırılmağa xidmət edən yeganə pedaqoji vasitədir. Bu baxımdan da şagirdlərin təlim nailiyyətlərinin qiymətləndirməsinin düzgün təşkili və qiymətləndirmə aparılarkən məqsədin aydın olması təhsilin keyfiyyəti barədə dəqiq informasiyanın alınmasında və onun yüksəldilməsində mühüm rol oynayır.

ƏDƏBİYYAT

1. R.Məmmədzadə “Müəllimin peşə etikası”. Maarif Bakı 1992. S- 24-35
2. Ş.Babayev – Müəllim-şagird münasibətlərinin psixoloji məsələləri. Azərbaycan SSRİ Maarif Nazirliyi, Azərbaycan Mərkəzi Müəllimləri təkmilləşdirmə inistitutu. Bakı, 1958. 21 səh.
3. Şagird şəxsiyyətinin formalaşmasında müəllimin rolu. Bakı, Azərbaycan məktəbi № 5,2011, s. 32-37
4. Psixologiya Ali pedaqoji məktəblərin bakalavr pilləsi tələbələri üçün dərslik, Prof. S.İ.Seyidov və prof. M.Ə.Həmzəyevin elmi redaktorluğu ilə, Bakı 2007
5. Педагогические технологии: что это такое и как их использовать в школе / Под ред. Т.Н. Шамовой, П.И. Третьякова. – М., 1994.
6. http://www.muallim.edu.az/www.old/arxiv/2014/47/21.htm
7. http://www.p-lib.ru/pedagogika/harlamov/harlamov59.html

ПСИХО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ОТНОШЕНИЕ МЕЖДУ УЧИТЕЛЕМ И УЧАЩИМИСЯ И ОЦЕНКА УСПЕВАЕМОСТИ УЧАЩИХСЯ

РЕЗЮМЕ

Межличностных отношений характеризуется, психологических и социальных факторов. Здесь педагогического общения и психологии общения представляет важное значение. Одним из важных моментов в отношениях между преподавателями и учащимися-конфликты. Конфликты проявляет себя в период младшего школьного возраста, период больших школьных лет, и еще в подростковый период.

При проверке знаний, умений и навыков школьников большое значение имеет их объективная оценка, при этом во всех школах должен быть единый подход к определению качества успеваемости. Проблема эта не простая, особенно если учесть, что оценка знаний выступает в качестве тонкого и весьма острого инструмента воздействия на учащихся. Высокая оценка знаний может и воодушевлять школьника к учению, но может и расхолаживать его. Еще сильнее воздействует неудовлетворительная оценка: она может и побуждать школьника к усилению своей учебной работы, и отбивать охоту к учению.

PSYCHOLOGICAL AND PEDAGOGICAL ISUES IN TEACHER AND PUPIL RELATIONSHIP AND ASSESSMENT OF STUDENT ACHIEVEMENT

SUMMARY

Interpersonal relationship is an accident, which conditioned with social and psychological factors. In this accident, pedagogical and psychological intercourse is important. One of the main issue between teacher and pupil is conflicts. Conflicts show itself both in junior, senior and teenager period of pupils.

When checking the knowledge, skills and skills of schoolchildren, their objective evaluation is of great importance, and in all schools, there should be a unified approach to determining the quality of academic performance. This problem is not simple, especially considering that the assessment of knowledge serves as a subtle and very acute tool for influencing students. A high assessment of knowledge can and inspire the student to study, but can also discourage him. The unsatisfactory assessment is even more effective: it can also prompt the student to strengthen his academic work, and to discourage the pursuit of learning.

Çapa tövsiyə etdi: prof. K.A.Məmmədov

ПОСТУПОК КАК ИНСТРУМЕНТ КОРРЕКЦИИ ЛИЧНОСТИ В ДЕТСКОМ И ПОДРОСТКОВОМ ВОЗРАСТЕ (ФОРМИРОВАНИЕ МОДЕЛИ ЗДОРОВОГО ОБРАЗА ЖИЗНИ У ПОДРОСТКОВ С СОЦИАЛЬНО-АНОРМАЛЬНЫМ ПОВЕДЕНИЕМ)

Quliyeva Cəmilə Arif qızı
Bakı Dövlət Universitetinin doktorantı

Açar sözlər: подростковый возраст, образ жизни, поступок, социально-анормальное поведение, родитель, смысл, социум, ценность, генетика, интерактивное обучение, привычка.

Ключевые слова: yeniyetməlik yaş, həyat tərzi, rəftar, sosial-anormal davranış, valideyn, məna, cəmiyyət, dəyər, genetika, interaktiv öyrənmə, vərdiş.

Key words: adolescence, way of life, act, social-abnormal behavior, parent, sense, society, value, genetics, interactive learning, habit.

Образ жизни (психологическое содержание)– система материальных и духовных условий жизни личности, которые являются результатом ее субъективного поступка-выбора, который отражает ее ценностно-смысловые и эмоционально-динамические характеристики субъективного отношения к себе, к другим, к миру предметных вещей и социальных. Образ жизни формируется через систему педагогических и родительских мероприятий,

Концепция полоролевых типов С.Бем, где основная роль в формировании психологического пола личности принадлежит базовой социокультурной матрице личности: социальным ожиданиям и культурным установкам окружающего микросоциального пространства (С.Бем, Дж.Стоккард, М.Джонсон, К.Маккоби, К.Триандис, Маршалл Х.Сигалл и др.) объясняет особенности формирования и пути коррекции гендерных отклонений в структуре социально-анормального поведения.[8]

Положения концепции функциональной нормы в основе которой находится представление о неповторимости пути развития каждого человека, а также о том, что любое отклонение можно считать отклонением только в сопоставлении с индивидуальным трендом развития каждого человека (Л.С.Выготский, Л.И.Кузнецова, Л.И.Переслени, В.С.Мухина, М.С.Певзнер и др.) обусловливают необходимость адаптации содержания коррекционной программы в каждом случае к индивидуальному психологическому анамнезу социально-анормального подростка.

Положения системной теории формирования идентичности, согласно которой признаком социально здоровой личности и основой социально нормируемого

одобряемого поведения человека в подростковом возрасте является его завершенная целостная идентичность (Э.Эриксон), позволяют утвердиться в колоссальной значимости подросткового возраста для формирования мировоззрения и коррекции нежелательных поведенческих и личностных особенностей посредством включения ребенка в социально ценную систему взаимодействий. [9]

Согласно положению личность как субъект активной деятельности и в рамках теории психологической и социально-психологической адаптации человека (Бех И.Д., Татенко В.А., Швалб Ю.М., Максименко С.Д., Абульханова-Славская К.А., Реан А.А., Эриксон Э.), концепции интегральной теории индивидуальности (В.Мерлина) может развиваться и формироваться только в органическом деятельностном единстве со средой своего социально-культурного достижения. Вследствие этого в процессе применения коррекционной программы большая роль отводится формирующим возможностям окружающего культурного пространства, коммуникативной культуре микросоциального окружения подростка и тому социальному контексту личности социально-анормального подростка, который формирует образ жизни и наиболее типичные устоявшиеся модели поведения.

Этот набор необходимых условий успешной ресоциализации социально-анормального ребенка предполагает отдельный коррекционный блок, ориентированный на консультативно-просветительскую работу с семьями социально-анормальных подростков.

Что же такое социальная анормальность?

Так, как социально-анормальное поведение предлагается рассматривать как комплексный исследовательский конструкт, вследствие этого вся дальнейшая теоретическая разработка коррекционных аспектов данной проблематики выходит за рамки методологического монизма существующих в психологии классических коррекционных программ.

Ценностно-смысловая деструкция - психологическая основа социальной анормальности.

✓ Ценностно-смысловая деструкция как форма проявления социально анормального поведения личности всегда является производной от неразрешенных внутриличностных проблем подростка.

✓ К таким проблемам относятся ущербные социальная и гендерная идентичности, конфликтная, противоречивая самооценка, недостаток социального ценного опыта взаимодействий с другими и отсутствие самоуважения подростка. Это имеет форму незавершенного, противоречивого, негармоничного Образа Я, что формирует ущербную малоценную Я-концепцию подростков с социально-анормальным поведением.

Социально-анормальное поведение- поведение, обслуживающее систему сложившихся и ведущих для личности морально-этически деформированных ценностей и смыслов в результате ее негативного жизненного опыта (кризисные детско-родительские отношения, отрицательный пример родительского гендер-

ного поведения, социальные и культурные депривации), пролегающее в правовом русле, не сопряженное с психической патологией личности, однако, противоречащее принятым в обществе социокультурным и гендерным нормам поведения.

Такое поведение характеризуется:

- ◆ устойчивыми проявлениями социальной дезадаптации;
- ◆ личностной деструкцией и субъективной неудовлетворенностью жизнью и собой;
- ◆ не связанно с психической патологией личности;
- ◆ не носит признаков преднамеренного причинения вреда с угрозой для жизни и безопасности окружающих.

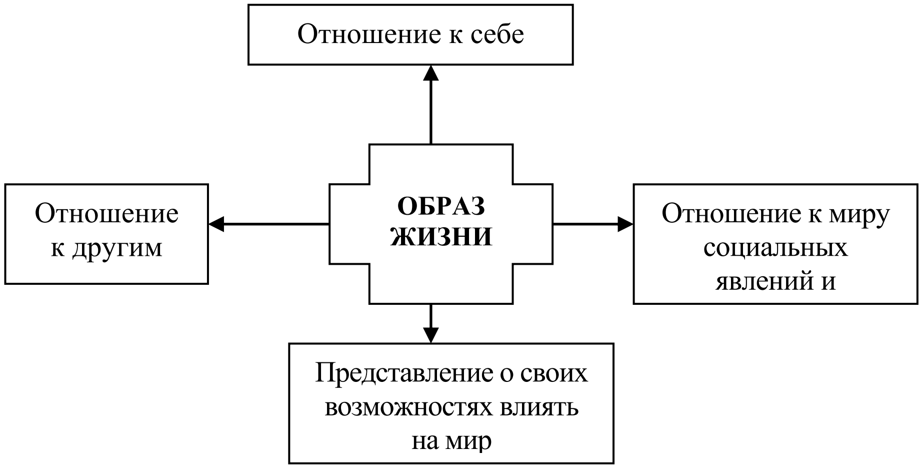
Социально-анормальное поведение это пограничная с девиантным поведение личности, морально-этическая субнорма саморепрезентации. Мое диссертационное исследование показало, что коррекция системы семейного воспитания является главным фактором в процессе социальной реадаптации и реабилитации подростков с социально-анормальным поведением.

Социальная анормальность - анормальная модель жизни.

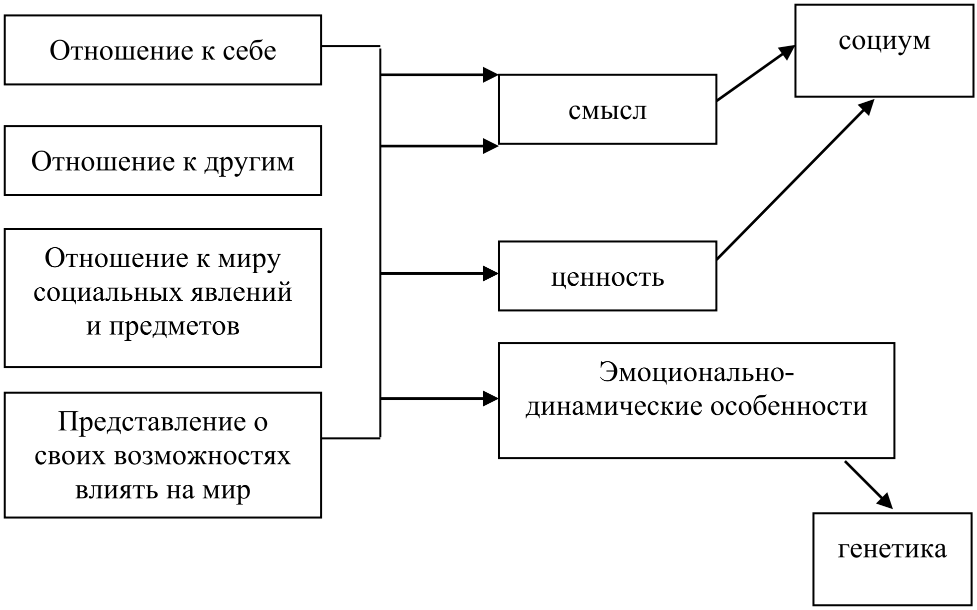
Социально-анормальное поведение является следствием стереотипизации вредных социальных и поведенческих привычек подростка. Их основой формирования является искажение системы социально-культурного окружения ребенка в детстве, когда формируется ментальное основание ее образа жизни

Зная как формируется образ жизни человека, можно понять причины и закономерности развития и коррекции социальной анормальности как устойчивой формы поведения.

Структурные компоненты образа жизни как комплексной психологической характеристики личности. Содержательные модули:



Психологические закономерности формирования модели здорового образа жизни личности.



Китайская мудрость: «Посеешь поступок, пожнешь привычку, посеешь привычку, пожнешь характер, посеешь характер пожнешь судьбу».

◆ Образ жизни отражает:

А. наиболее конструктивный опыт личности; Поступок

В. наиболее эффективные поведенческие копинг-стратегии; Привычка

С. особенности социализации и инкультурации личности; Характер

Д. систему привычек личности поступать и думать определенным образом. Судьба

Психологические закономерности формирования модели здорового образа жизни личности. Кто может влиять?

- Общее ментальное пространство;
- Совместный опыт преодоления сложных жизненных ситуаций;
- Стимуляция поступка-выбора;
- Обратная связь;
- Система поощрения-наказания;
- Опора на систему положительных перспектив личности;
- Учет интересов и приоритетов личности;
- Системность и систематичность.

Источники формирования модели образа жизни личности:

Фактор 1: Семейно-родовая ментальность:

- «Первичные» и «Вторичные» идеалы семьи;
- Мораль и этика;

- Жизненные сценарии родителей;
- Ранний опыт социализации.

Фактор 2: Духовное воспитание до 10-го года жизни:

- простейшие нравственные представления и категории;
- формирование образа положительного «Я»;
- положительный пример социальных взаимодействий;
- позитивное мировоприятие.

Фактор 3: Этническое воспитание:

- Формирование национального самосознания;
- ассимиляция социально ценного культурного опыта нации;
- формирование и усвоение этнических психотипов «положительных героев» «психолипологический пантеон».

Что такое интерактивное обучение?

Это система правил взаимодействия педагога, психолога и ребенка, предпола-гающая открытие внутренних резервов детей. Задача: помочь ребенку раскрыть имеющийся потенциал с помощью интерактивных методов обучения.

Существует три разновидности методов интерактивного обучения:

1. Пассивный метод - психолог главный на занятии, а дети исполняют роль слушателей, т.е. для них нет активного творчества, нет алгоритма взаимодействия друг с другом.
2. Активный метод – роль психолога не столько доминирующая как в первом случае. Он побуждает детей к сотрудничеству, общению,поиску, и дети больше находятся в положении субъектов деятельности
3. Интерактивный метод – подразумевает активное взаимодействие всех субъектов процесса. Педагог здесь находится как равноправный партнер в игре и обучении с ребенком, он стимулирует использование имеющегося опыта у детей, изобретает учебные и игровые ситуации, участвуя в них как партнер.

Основные принципы интерактивного обучения:

- Свобода выбора,
- Принцип открытости,
- Принцип деятельности,
- Принцип идеальности,
- Обратная связь.

Правила интерактивных методов обучения:

- Партнерское общение,
- Осознание поведения детей и сопереживание их состоянию,
- Поддержание активности детей, нередко делегирование им возможности принимать решение,

- Внесение элемента неформальности, рассказ о личном опыте реализации обозначенных задач.

Правила интерактивных методов обучения:

- Юмор и обозначение парадоксальных ситуаций, забавных историй,
- Постоянное перемешивание малых групп, соблюдение правил работы, согласно которому как можно большее количество детей должны взаимодействовать друг с другом.

Ролевая игра представляет собой моделирование событий, происходящих в определён-ном мире в определённое время.

Цели ролевой игры:

1. Осмысление через проживание;
2. Приобретение опыта, навыков;
3. Творческий подход к решению проблемы.

Задачи ролевой игры:

1. Формирование социальной компетентности;
2. Формирование коммуникативной компетентности.

Мозговой штурм- оперативный метод решения проблемы на основе стимулирования творческой активности, при котором участникам обсуждения предлагают высказывать как можно большее количество вариантов решения, в том числе самых фантастичных.

Цели мозгового штурма:

1. Повышение активности детей;
2. Получение большого количества идей за короткий срок.

Задачи мозгового штурма:

1. Формирование учебной компетентности;
2. Развитие креативности и способностей.

Как отбирают интерактивные методы обучения для детей?

- Соответствует целям задачам обучения и развития детей;
- Соответствует дидактическим целям занятия;
- Соответствие содержанию темы занятия;
- Соответствие возрастным, интеллектуальным возможностям детей, уровню их обученности и воспитанности, особенностям группы в целом;
- Соответствие временным рамкам обучения;
- Соответствие профессионализму и опыту конкретного педагога;
- Соответствие логике образовательного процесса

Стиль проведения интерактивных занятий:

Основа деятельности - личностно-ориентированный подход, проблемно-развивающее обучение, компетентностно-ориентированная форма организации учебных занятий.

Основные требования соблюдения:

- Гуманная педагогическая позиция;
- Ценностное отношение к ребенку и к его творчеству;
- Создание на занятии культурно-информационной и предметно-развивающей среды;
- Владение методикой и основами образовательных технологий;
- Целенаправленное развитие индивидуальности детей.

В процессе использования интерактивных методов рекомендуется создавать проекты.

Проект - система разных видов деятельности, выполненная одновременно всеми участниками интерактивного обучения, совокупность различных методов и средств, интегрирование ЗУН детей из самых различных областей.

Разновидности проектов:

Исследовательские - основанные на исследовательском методе, развивающем познавательную активность;

Творческие – основываются на методах, способствующих реализации творческих способностей детей;

Игровые - основываются на сюжетно-ролевой деятельности, сюжет и правила могут быть креативными;

Информационные – основываются на методе сбора информации о каком-либо объекте, анализ и обобщение фактов, явлений.

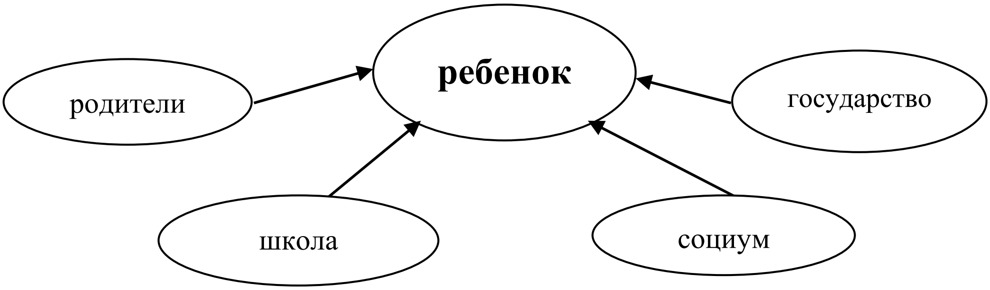
Технология тренинга-акции:

- Представление (логическая проработка, педагогическая беседа, разъяснение),
- Визуализация (личный пример, пример успешного поступка),
- Реализация (поощрение и закрепление, автоматизация позитивного поведения).

Психологическое сопровождение трудновоспитуемых учащихся с социально-анормальным поведением.

Конструирование психосоциальных технологий:

- Понятие психосоциальной технологии;
- Виды психосоциальных технологий;
- Этапы организации работы и участники технологического процесса;



Психосоциальная технология - это психотехнология, интегрированная в систему социальной работы, это социальная технология работы с подростками группы социального риска, которая использует психологические и педагогические методы.

Основной инструмент воздействия на личность педагогические и психологические методы и методики, выбор которых определяется целями и задачами социальной работы

- Превентивные;
- Реабилитационные;
- Социализирующие;
- Коррекционные;
- Интегративные.

Превентивные психотехнологии в социальной работе. Направлены на профилактику психических и социальных девиаций, включают работу с детьми различных групп социального риска:

- Диагностика социального и психологического статуса ребенка;
- Определение зон социального риска, выделение социальных, педагогических и медицинских рисков;
- Включение ребенка в превентивную систему работы: психотренинговые техники, социально адаптивные техники, педагогический патронаж, формирование широкой сети связей «родители-школа», «родители-медицина»

Консультирование-профилактика-просвещение реабилитационные психотехнологии в социальной работе. Это психотехнология, направленная на восстановление психики после полученного деструктивного влияния.

Основной инструмент воздействия на личность педагогические и психологические методы и методики, выбор которых определяется исключительно коррекционными целями и задачами

- Преодоление личностных, поведенческих и социальных деструкций;
- Ресоциализация;
- Реинкультурация;

- Коррекция семейных отношений;
- Формирование системы положительных социальных перспектив

Консультирование-просвещение-коррекция-развитие социализирующие психотехнологии в социальной работе. Это психотехнология, направленные на повышение ресурса социальной адаптабельности личности учащегося (все дети, беженцы, представители национальных меньшинств, девианты).

Основной инструмент воздействия на личность педагогические и психологические методы и методики, выбор которых определяется целями и задачами социальной работы

- Просвещения;
- Упреждения;
- Планирования и прогнозирования;
- Профессионализации;
- Социальной и культурной интеграции.

Просвещение-сотрудничество-привлечение-совместная активность.

Коррекционные технологии в социальной работе. Это психотехнология, интегри-рованная в систему социальной работы, направленные на исправление негативных тенденций в психике ребенка.

Основной инструмент воздействия на личность педагогические и психологические методы и методики, выбор которых определяется целями и задачами социальной работы

- Диагностика;
- Коррекция;
- Упреждение и профилактика;

Работа с психологом-тренинг-привелечение родителей элементы тренинга повышения коммуникативной компетентности. Базовые идеи тренинга:

- «Познав самого себя, никто не останется тем, кем он был» - Т.Манн
- «Самый сильный тот, у кого есть сила управлять собой» - Сенека
- «Если вы не думаете о будущем, у вас его не будет» - Дж.Голсуорси

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

12. Bayramov Ə.S., Əlizadə Ə.Ə. Sosial psixologiya //Qarr-poliqraf, Bakı,2003, 356 s.
13. Cabbarov R.V. Yeniyetmələrdə özünüdərketmə prosesinin psixoloji təhlili // Təhsil Problemləri İnstitutunun Elmi Əsərləri, №4, Bakı, 2004, s.123-130
14. İbrahimbəyova R.F. Gender terminlərinin izahlı lüğət //UNFPA, Bakı, 2015, 15 ç.v.
15. Şəfiyeva E.İ. Yeniyetmələrdə zərərli maddələrə aludəçiliyin psixoterapiyası, psixokorreksiyası və psixoprofilaktikası //Bakı Dövlət Universitetinin xəbərləri. Sosial-siyasi elmlər seriyası, 2014, №1, Bakı, s.99-110
16. Vəliyev M.V., Mustafayev A.M. İnkişaf və yaş psixologiyası, Bakı, 2013, 297 s.
17. Алиева К.Р. Социально-психологический анализ ценностных ориентаций азербайджанской молодежи.// "Sosial proseslərin təhlilində informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının tədbiqi xüsusiyyətləri" / Gənc tədqiqatçıların respublika elmi-praktik konfransın materialları (17 aprel 2015-ci il), II hissə, s.22
18. Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. 2-е, испр. изд./ Леонтьев Д.А. М.: Смысл, 2003, 487с.
19. Триандис Гарри С. Культура и социальное поведение: учебное пособие / Пер. В.А.Соснин. М.: ФОРУМ, 2007, 384 с.
20. Эриксон Э. Детство и общество. СПб.: ИТД «Летний сад», 2000, 416 с.

Rəftar uşaq və yeniyetmə yaşlarında şəxsiyyətin korreksiyası aləti kimi (sosial anormal davranışlı yeniyetmələrdə sağlam həyat tərzi modelinin formalaşdırılması)

XÜLASƏ

«Rəftar uşaq və yeniyetmə yaşlarında şəxsiyyətin korreksiyası aləti kimi» adlı bu məqalədə müasir dövrdə uşaq və yeniyetməlik yaşlarında sağlam həyat tərzinin formalaşdırılma problemindən bəxs edir. Məqalənin aktuallığı psixologiyada ciddi maraq doğuran problemlərdəndir. Xüsusən də sosial anormal davranışların korreksiyası məsələsi olduqca aktual və həm də elmi-praktik baxımdan mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Uşaq və yeniyetmə yaşlarında şəxsiyyətin sağlam həyat tərzi modelinin formalaşmasının psixoloji qanunauyğunluqları araşdırılır və onun sosial-psixoloji mexanizmləri ilə bağlı konkret fikir və mülahizələr irəli sürülür. Onların sağlam həyat tərzinin formalaşmasına məqsədyönlü təsirin yol və vasitələri göstərilir.

Behavior as an instrument of personality correction in childhood and adolescence (formation of a healthy model of life in adolescents with social-anomalous behavior)

SUMMARY

In this article, "Behavior as an instrument of personality correction in childhood and adolescence", the present article addresses the problem of creating a healthy lifestyle in childhood and adolescence. The relevance of the article is one of the most serious problems in psychology. In particular, the issue of correction of social abnormal behaviors is extremely important from the point of view of the scientific and practical point of view.

The psychological patterns of the formation of a healthy lifestyle model at childhood and adolescence are investigated and concrete thoughts and considerations regarding its socio-psychological mechanisms are put forward. They show ways and means of purposeful impact on the formation of a healthy lifestyle.

Çapa tövsiyə etdi: **dos. Ə.R. Cavadov**

UOT 1(091)

TÜRKLÜK, İSLAMLIQ VƏ İNSANLIQ FƏLSƏFƏSİ

Faiq Qəzənfər oğlu Ələkbərli,
AMEA Fəlsəfə İnstitutunun aparıcı elmi işçisi,
dosent, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru
(faikalekperov@mail.ru)

Açar sözlər: Türk-İslam dünyası, Türkçülük, İslamçılıq, İnsanlıq, Qərb fəlsəfəsi, Demokratiya, Liberal-demokratizm, Marksizm-kommunizm

Key words: Turkish-Islamic World, Turkishness, Islam, humanity, Western thinking, multiculturalism, the Liberal democracy, Marxism-communism

Ключевые слова: тюрко-исламский мир, Тюркство, Мусульманство, Человечность, Западная философия, демократия, либерал-демократизм, марксизм-коммунизм

Giriş. Hazırda Türk-İslam dünyasında bir sıra ciddi siyasi-fəlsəfi, mədəni-əxlaqi və sosial-psixoloji problemlər vardır. Xüsusilə, bu cür problemlərin hardan qaynaqlanması, onun doğurduğu nəticələrlə bağlı bəlkə də on minlərlə məqalələr, yüzlərlə isə kitablar yazılmışdır. Ancaq Türk-İslam dünyasının problemlərinə həsr olunmuş yazılarda çatışmayan cəhətlərdən biri sadəcə məsələnin qoyuluşu, daha doğrusu yəni həll yollarının göstərilməməsi, bilərəkdən ya da bilməyərəkdən Türklərə yanlış fikirlər təqdim edilməsidir. Bizcə, Türk xalqlarının özləri üçün aydınlaşdırmalı olduğu ilk məsələ İslam dini, İslam mədəniyyəti bir sözlə, İslam dünyasıyla hansı anlamda, mahiyyətdə bütövlük təşkil etməsidir. Əslində bu gün Türk müsəlman xalqları özünü əsasən İslam dünyasında görürsə (hər halda xristian, buddizm, şamançı və digər dini inanclı türklər də vardır), o zaman bütün problemlərinə də ilk növbədə bu yöndən yanaşmalı, eyni zamanda İslam dünyasının bütün məsələlərini də öz məsələləri kimi dəyərləndirməli və həll etməlidir.

Bu gün dünyada baş verən hadisələr, müsəlman dünyasındakı problemlər bir daha göstərir ki, bu heç də göründüyü qədər sadə deyildir. Ona görə də, bütün Türk ziyalıları İslam dünyasının məsələlərinə mürəkkəbdən sadəyə doğru deyil, tam əksinə sadədən mürəkkəbə doğru cavab verməlidir. Türk ziyalıları ilk öncə, İslam dini inanclı Türk xalqlarının çağrışlarına cavab verməli, problemlərinə həll yolları göstərməli, amma müsəlman olmayan digər dini inanclı Türk-Turan xalqları (qaqauzlar, macarlar, yakutlar, tuvalılar və b.) da unutmamalıdırlar.

Ancaq bundan sonra İslam dünyası xalqlarının, dünya xalqlarının problemləri və həll yolları gündəmə gələ bilər.

Bu gün İslam dünyasının mərkəzini təkşil edən bir qüvvə varsa o da müsəlman türklərdir. Hər halda ərəblərin, farsların, pakistanlıların və digər müsəlman xalqlarının İslam dünyasının mərkəzi olması istəyi olsa da, faktiki olaraq bu gün onların arzuları gerçək görünmür. Bunu, zaman zaman bütün müsəlman xalqlarını araşdıran Qərb institutları və onların alimləri də yaxşı bilirlər. Əslində iki əsrə yaxındır ki, Avropada Qərb-Xristian dünyasına İslam dünyasının alternativliyi daim diqqət mərkəzində olmuşdur. Ancaq Qərb-Xristian dünyasına alternativ olmaq üçün İslam dünyasına aid dövlətlərdən ya da millətlərdən biri avanqard rolunu oynamalıdır. Qərb də həm keçimş tarixdən, həm də bugünkü vəziyyətdən nəticə çıxararaq İslam dünyasında avanqard, super güc olacaq bir dövlətin-xalqın ortaya çıxmasına yol vermək istəmir. Biz bu kimi nümunələri bir qədər fərqli formada 100-150 il bundan öncə İslam dünyasına aid Osmanlının, Qacarların süqutundan sonra yeni yaranan dövlətlərin (Türkiyə, "İran", Suriya, İrak və b.) Qərb ideyalarına yoluxdurulmasında görmüşük.

Qərb fəlsəfəsində "Qərbçilik" və "Şərqçilik". *Avropa mütəfəkkirlərinin əksəriyyəti hələ, 18-ci əsrin ikinci yarısından etibarən Avropa sivilizasiyasından kənarda qalanları əsasən Şərq, Şərqçilik olaraq tanıtmağa başladılar (1, s.86). Onların nəzərdə tutduğu "Şərq"də isə mədəniyyət, fəlsəfə, demokratiya "Qərb"lə müqayisədə çox aşağı idi. Burada maraq doğuran əsas məsələ ondan ibarətdir ki, "Qərb"ə qarşı məhz niyə "Şərq" seçilirdi, üstəlik də müqayisə olunmaz bir səviyyədə təqdim olunurdu? Bu bir intiqam, aşağılamaq hissidirmi? Fələstinli alim Edvard Səid "Oryantalizm: Sömürgeçiliyin keşf kolu" əsərində bu məsələləri geniş izah edərək yazırdı ki, Qərbdən kənarda qalanlara "Şərq" adı verilməsi və "Şərqçilik" adı altlnda elmi bölmələrin yaradılması təsadifi deyildir. Onun fikrincə, bu anlamda "Şərq" və "Şərqçilik" ingilislər, fransızlar, almanlar üçün coğrafi bir ayrım deyil, bir sıra çıxarlar toplamıdır. Qərb aydınlarının bütünü "Şərq"dən söz açarkən, yazarkən ancaq "Qərb"in yararından çıxış edirlər (2, s.16-30). Türk aydını Meriç hesab edir ki, Səidin bu kitabı yalançı Avropanı, "Qərbi" tanımaq üçün yaxşı bir örnəkdir (1, s.92).*

Qərb mütəfəkkirlərinin "Qərb" üstünlüyü fonunda "Şərq"in aşağılanması ilk növbədə, avropalıların şüuruna hesablanmışdır. Bu səbəbdəndir ki, onlar "Qərb" və "Şərq" haqqında həqiqətəuyğun olmayan fikirlər irəli sürməkdən, bunu elm kimi qələmə verməkdən çəkinmirdilər. Onların əsas məqsədi Avropa xalqlarında böyüklük hissi yaratmaq baxımından modern və elmi şüur formalaşdırmaq idi. Bunun üçün önəmli vasitələrdən biri xalqın tarixə, özəlliklə mədəniyyət tarixinə, din tarixinə baxışını dəyişdirmək, böyük və əzəmətli keçmişə sahib olduqlarını inandırmaq lazım idi.

Bu baxımdan dünyanın, o cümlədən Avropanın yeni tarixini, özəlliklə ideoloji tarixini yaratmaq başlıca hədəf oldu. Burada söhbət yalnız sırf tarix kitablarının yazılmasından, məsələn İtaliya, Fransa tarixinin qədim dövrdən başlayıb

yaşadıqları zamana qədər qələmə alınmasından getmirdi. Burada əsas məqsəd bütün sahələrdə bir modern Avropa mifi, mədəni Avropa idealı, demokratik Qərb sivilizasyası yaratmaq idi. Qərb mütəfəkkirləri bunu bacardılar. "Qərb siviliza-siyası"nı yaradarkən aşağıladıqları, yuxarıdan aşağı baxdıqları "Şərq"dən, "Şərq" mütəfəkkirlərindən, onların ideyalarından geniş şəkildə istifadə etdilər. Amma bunu edərkən ya onları ötəri olaraq xatırladılar, ya da buna da lüzum görməyərək bütün nəzəri və texnoloji kəşfləri öz adlarına çıxdılar. Qərb mütəfəkkirlərinin bir tərəfdən "Qərb"dən kənarda tutduqları "Şərq sivilizsiyası"nı – Şərq mədəniyyətini, Şərq fəlsəfəsini, Şərq tarixini aşağılaması, digər tərəfdən aşağıladığı "Şərq"dən qidalanması nə qədər təzadlı olsa da, bütün bunlar "Qərb"in böyüklüyünə və möhtəşəmliyinə xidmət etdiyi üçün, onların baxışınca təbii idi. Bu baxımdan dünənə qədər bir çox elmləri "Şərq"ə aid etdikləri Çin, Türk, Ərəb, Fars, Hind mütəfəkkirlərinin sayəsində öyrənən avropalı aydınlar bunu, Avropa xalqlarına maraqlarına uyğun çəkildə təqdim etmişlər.

Ümumiyyətlə, zərrə qədər də şübhə etmirik ki, dünyanın "Qərb" və "Şərq" deyə iki qütbə, iki sivilizasiyaya ayrılması Avropa aydınlarının beyinlərinin məh-suludur. Əslində isə tarixən nə Qərb, nə də Şərq sivilizasiyası olmuşdur, bu gün də yoxdur. Avropa aydınlarının "Qərb" və "Şərq" ikitirəliyi nəzəriyyəsini irəli sürməsi sırf ideoloji mahiyyət daşıyır. Onsuz da fəlsəfəni, mədəniyyəti, tarixi ilk dəfə elmdən uzaqlaşdıraraq ideolojiləşdirənlər də avropalılar olmuşlar ki, heç bunu gizlətmirlər də (3, s.159). Avropa aydınları üçün obyektiv və əsil adlanan mədəniyyət, tarix, fəlsəfə yalnız "Qərb" düşüncəsinə uyğun gələnlərdir. Bu baxımdan çağdaş Avropa aydınlarının bütün sahələrdə "Qərb"i şişirtmələri, bunun müqabilində "Şərq"i aşağılamaları həqiqəti özündə əks etdirə bilməz. Ancaq bu bir gerçəklikdir ki, "Qərb"in "Şərq" üzərində üstünlüyünün və aparıcılığının saxlanılmasında Avropa aydınlarının davamlı apardıqları, aparmağa da davam etdikləri ideoliji mübarizə (demokratiya, liberalizm, vətəndaş cəmiyyəti və s. ideyalar) mühüm rol oynadı.

Türk-İslam dünyasının Qərbsayağı "demoktariya", "liberalizm" prob-lemləri. Qərbdən müsəlman Şərqinə gələn ideyalar geniş anlamda "məzhəbçilik" və "milliyyətçilik" olmuşdur. Bu anlamda uzun müddət Şərq, o cümlədən İslam şərqi dünyasının lideri olmuş müsəlman türkləri və onların dövlətlərinin tənəzzülündən sonra Qərb siyasətində hər hansı müsəlman xalqının İslam dünyasında yeni bir gücə çevrilməməsi məsələsinin həlli də iki əsas üzərundə qurulmuşdur: 1) İslam dünyasını Qərbin ixrac etdiyi demokratiya, kommunuzm, tolerantlıq, vətəndaş cəmiyyəti kimi beynəlmiləl ideyalara sövq etmək; 2) İslam dünyası xalqaları arasında super güc olmaq istəyən dövlətləri ya da millətləri daima bir-birinə qarşı qoymaq, bunun üçün milliyyətçilik və dini məzhəbçilik hisslərindən maksimum istifadə etmək.

Son zamanlara qədər başda Türkiyə olmaqla Türk-Müsəlman dünyası Qərbin-Avropanın demokratik «vətəndaş cəmiyyəti»nə inteqrasiya olmaq yoluna davam edirdilər. Daha doğrusu, islamçılıq və türkçülüyü birbirinə qarşı qoyan Qərbyönlü ideologiyaları yamsılayırdılar. Əslində 19-cu əsrdən Türk-İslam dünyasının insanlarının şüurlarını dəyişdirmək, yəni Qərbə yönəltmək üçün ən çox istifadə olunan Qərb fəlsəfəsi təlimlərindən sosial-demokratizm, liberal-demokratizmdən geniş istifadə olunmuşdur.

Maraqlıdır ki, ilk baxışda bu iki «beynəlmiləl» ideyanın biri - kommunizm məfkurəsi dünyada zorakılıqla, digəri – demokratiya ilə könülülük əsasında həyata keçirilmişdir. Amma burada işarə etdiyimiz «zorakılıq» və «könülüllük» anlayışları nisbdir. Çünki bəzən zorakılıqdan azadlıq, könülüllükdən isə diktatura yaranır. Hər ikisi də Türk-Müsəlman insanının şüurunda istər zorakılıqla (Azərbaycan, Türkistan və Rusiya Federasiyasındakı Türk dövlətlərində), istərsə də könüllüklə (Türkiyə) dərin iz buraxmışdır (4, s.217-218). Türk müsəlman ziyalılarından Əli bəy Hüseynzadə, Mehmet Akif Ersoy, Məhəmməd Hadi, Ziya Gökalp və başqaları təxminən 100-110 il bundan öncə, Qərbyönlü marksizmi, liberalizmi çox yaxşı anlayaraq onları Qərbdən Şərqə gələn "zəhərli yellər", "zəhərli ideyalar" kimi dəyərləndirmiş, islamçılığın və türkçülüyün bir tam olduğunu daima müdafiə etmişlər. Məsələn, Ə.Hüseynzadə yazırdı ki, marksizmi türk-müsəlman dünyasının nicatı kimi görənlər: *"...zənn edirlər ki, İslamda mədəniyyətə, tərəqqi və təkamülə xidmət edəcək bir şey yoxdur. Avropa cəhətindən əsən bütün yellər, hətta zəhərli yellər belə şəfabəxşdir. Bunlar bütün bu maddiyunluğun (materializmin), dəhriyunluğun (ateizmin), iştirakiyunluğun (sosializmin) mahiyyətlərinə özləri belə agah olmadan bu təriqəti-fəlsəfiyyələrin nəşrə çalışıyorlar*" (5, s.34). Bu anlamda Ə.Hüseynzadə bolşeviklərin radikal qırmızı-inqilab ideyalarını rədd edir, marksizm-leninizmi zərərli bir təlim adlandırır və ona qarşı müasir ruhlu milli-dini birliyi – «yaşıl inqilab» ideyasını irəli sürürdü (5, s.185).

Deməli, ötən əsrin əvvəllərində beynəlmiləl ideyaların milli ideyaların üzərində təsirini azaltmaq üçün islamçılıq və türkçülükdəki müasirlik ruhunu önə çəkirdilər. Bu mənada, onlar islamçılıq və türkçülüyə müasirliyi də əlavə etmişdilər. Bu müasirlik ilk baxışda, Qərb mədəniyyəti ilə əlaqələndirilsə də, əsas məqsəd türkçülük və islamçılığın çağdaş ruhunu qabartmaq idi. Bu baxımdan türkçülük və islamçılıq-dan çıxış edən ziyalılarımızın «Avropa qiyafəli», «Qərb mədəniyyətindənəm» ifadələri müasir ruhlu türkçülük və islamçılıq mülahizəsi ilə səsləşdirilir, bununla da bir növ qloballaşma ideyalarını zərərsizləşdirmək məqsədi güdürdü (5, s.255). Çünki XX əsrin əvvəllərində hazırda olduğu kimi, qərbləşmək, liberalizm, sosial-demokra-tizm ideyaları geniş yayılmışdı. Bu ideyaların bir növ «zərərsizləşdirilməsi» üçün milli ideoloqlarımız islamçılıq və türkçülüyün cağdaşlıq ruhunu qabartmağa çalışmış-lar (6, s.25-30).

Amma bütün hallarda Qərbin ixrac etdiyi "zəhərli yellər" xeyli dərəcədə türk-müsəlman mütəfəkkirlərinə öz təsirini göstərmişdir. Onlar, o zaman nə qədər ümid etsələr də, müsəlman türklər Avropanın ancaq yeniliklərini, texnologiyasını

qəbul edərək mahiyyət etibarilə qərbləşməyəcək, müsəlman və türklük bütünlüklərini qoruyub saxlayacaqlar, ancaq biz bu gün həmin ümidlərin əsasən özünü doğrultmadığını görürük. Belə ki, üstündən təxminən 100-150 il keçməsinə baxmayaraq, hələ də islamlıq və türklüyün bir-birinı zidd yoxsa eynilik təşkil etməsi, daha çox da islamlığın türklüyə xeyir ya da zərər verməsi müzakirələri davam etməkdədir. Şübhəsiz, bu kimi müzakirələrin davam etməsi Qərbin işinə daha çox yarayır. Çünki islamlıq və türklüyün bütünləşdirici deyil, ziddiyyətli tərəflərinin önə çəkilməsi müsəlman türklərinin İslam dünyasında super güc olması potensialını zəiflədir.

Türk-İslam dünyasının Qərbsayağı milliyyətçilik və dini məzhəbçilik problemləri. Eyni zamanda Qərb iki əsrdir milliyyətçilik və dini məzhəbçilik ideyalarından çox üstün səviyyədə yararlanmaqla yalnız dünyada super güclərdən olan hər hansı müsəlman dövlətini (Osmanlı, Səfəvi vəb.) deyil, eyni zamanda İslam dünyasının özünü də başsız ya da lidersiz vəziyyətdə qoymuşdur. Çünki Qərb üçün ilk növbədə İslam dünyasında mövcud olan istənilən super güc bir təhlükə mənbəyidir. Şübhəsiz, bu "təhlükə" heç də dünyanı məhv edəcək nüvə başlıqlarına sahib hər hansı bir müsəlman dövlətinin ortaya çıxması ilə bağlı deyildir. Əsas "təhlükə" artıq bir əsr yarımdan çoxdur ki, dünyada alternativsiz olan Qərb-Xristian dünyası üçün yeni bir güc mərkəzinin formalaşa bilməsidir. Əslində Qərbdə-Avropada Çin və Rusiyadan bir o qədər də narahat deyillər, nəinki İslam dövlətlərdən birinin, yaxud da bir neçəsinin bir yerdə yeni güc mərkəzinə çevrilməsindən. Ona görə də, İslam dünyasının əsas nöqtələrindən biri olan Yaxın və Orta Şərq bir əsrdən çoxdur ki, dini və milli zəmindəki müharibə ocaqlarından xilas ola bilmir, üstəlik müharibə ocaqları ildən-ilə artır.

İki əsrə yaxındır ki, Qərbsayağı millətçiliyə və dini məzhəbçiliyə yoluxmuş Türk dünyasında, o cümlədən müsəlman ölkələrində sosial-siyasi proseslər xoşagəlməz istiqamətdə inkişaf edir. Belə ki, dini məzhəbçilikdən yaxa qurtarmamış qərbçi milliyyətçiliyə yolxduq, bununla da adət-ənənələrə münasibətdə bir çox hallarda lüzumsuz olaraq "qərbləşmə" yolu tutduq. Yemək süfrəmizdən tutmuş ailədaxili əxlaqi dəyərlərədək "qərbləşməyimiz" ona gətirib çıxartmışdır ki, Türk keçmişimizlə fəxr etməkdənsə, "qərbləməyə" qədərki bütün tarixdən az qala imtina etmişik. Guya, yalnız "Qərb" arealına, ya da indiki anlamda Avropaya inteqrasiya olmaqla mədəni və sivil olmaq mümkün imiş. Bu anlamda, "qərbləşmək" üçün adət-ənənələrimizimn üstündən amansızcasına xətt çəkmişik. "Qərbləşmə"yin ilk dönəmlərində zahirən, daha sonra mənəviyyat baxımından da onlara oxşamağa başlamışıq. Qərbsayağı müasirləşmə, modernələşmə, postmodernləşmə milli-dini mənəviyyatımızı zədələmişdir. "Qərb" düşüncəsni ehkam kimi qəbul edən bir çox türk aydınlarımız da istər Türkiyədə, istərsə də Qafqaz və Türkistanda olsun – iddia edirlər ki, milli tariximiz və milli mədəniyyətimiz "qərbləşmə"dən sonra yaranmışdır (7, s.27-28).

Əgər nəzərə alsaq ki, sonuncu dəfə kənar güclərə qarşı mərkəz rolunu türklər oynamışlar, Qərbçi qüvvələr türkləri zəiflətmək üçün həm onların öz ziyalılarından, həm də farslar və ərəblərdən maksimum istifadə etmişlər. Bu gün də Rusiya "fars faktoru"ndan, AB və ABŞ isə "ərəb məsələsi"ndən istifadə edirlər. Üstəlik "kürd problemi", "erməni problemi" də son bir əsrdir müsəlman türklərə qarşı yönəlmişdir. Bütün bunlara səbəb də odur ki, ABŞ, Avropa dövlətləri və Rusiya hesab edir ki, İslam dünyasında, o cümlədən Yaxın Şərqdə yalnız türklər, Türk dünyasının ən güclü dövləti Türkiyə itirilmiş mövqeyini bərpa etmək gücündədir. Bunun baş verməməsi üçün Türkiyə "kürd problemi", "erməni problemi" ilə üz-üzə qoyulmuş, hətta İslam dünyası içində yeni müharibə ocağı kimi bu qardaş ölkə hədəf seçilmişdir.

Hesab edirik ki, Türk-İslam dünyasının bu günü ilə gələcəyi Türklük, İslamlıq və İnsanlıq fəlsəfəsinin hansı istiqamətdə inkişafından asılıdır. Əgər Türklüklə İslamlıq təxminən 2-3 əsr bundan öncəki bütövlüyünü, birləşdiriciliyini bir sözlə, İnsanlıq fəlsəfəsini ortaya qoyarsa o zaman yeni bir sivilizasiya yaranacaqdır. Ancaq bunun baş verməyəcəyi, yəni Türklüklə İslamlığın təxminən son iki əsrdə əsasən bir-birinə olan məsafəli münasibətləri davam edəcəksə, o zaman Qərb sivilizasiyası ya da başqa yadelli bir sivilizasiya dünyada hökmranlıq edəcəkdir. Bizcə, dünyada yeni bir güc olmağın ilk yolu Türklüklə İslamlıq arasındakı bağları yenidən möhkəmlətmək, yeni ruhla bərpa etməkdir.

Bu baxımdan son zamanlarda Türkiyədə baş verən hadisələr, bunun fonunda Türklük və İslamlığın bütövləşdirici ruhunun qorunub saxlanması çox vacibdir. Doğrudur, Qərb dünyası bacardığı qədər Türkiyədəki son hadisələrdən öz xeyrinə istifadə etməyə çalışaraq Türk milliyyətçiliyi ilə İslamlığı üz-üzə qoymağa cəhdlər göstərdi. Hətta, Almaniyanın kansleri Merkel Türkiyəyə etdiyi son səfərində "İslam terrorizmi" kəliməsindən istifadə etdi. Burada da əsas məqsəd Türklərin din, millət və demokratiya məsələlərinə olan fərqli baxışlarını daha kəskinləşdirmək olmuşdur. Bir sözlə, İraq, Əfqanıstan və Suriyada dini məzhəbçilik, milliyyətçilik və demokratiya məsələlərindən sui-istifadə edərək İslam dünyasını parçalayan Qərb dövlətləri Türkiyədə də eyni problemlərin yaranmasına dəstək verirlər.

Unutmamalıyıq ki, vaxtilə Xaçlı səfərləri ilə İslam-Türk sivilizasiyasını yenə bilməyən "Qərb" məzhəbçilik, milliyyətçilik oyunlarıyla artıq 19-20-ci əsrlərdə birmənalı şəkildə həm torpaqlarımızı, həm də şüurlarımızı fəth etmişdir. Beləliklə, 17-18-ci əsrlərə qədər dünyaya meydan oxuyan müsəlman türklər artıq öz yerini "Qərb"ə verməli olmuşdur. Hətta, 20-ci əsrin əvvəllərində Osmanlı İmperiyasinin süqutu zamanı türklər tamamilə məhv olmamaq üçün "Qərb dəyərləri"nə müraciət etmək zorunda qalmışlar. Bundan sui-istifadə edən "Qərb" alimləri də çalışmışlar ki, "qərbləşmək" (marksizm, sosial-demokratizm, liberal-demokratizm və b.) ideolojisi ilə müsəlman türklərini tamamilə özlərinə tərəf çəksinlər. Yəni Türk millətini qərblilərin təbrincə desək, mühafizəkar İslamdan birdəfəlik qoparıb "tərəqqipərvər" xristian "Qərb"ə birləşdirsinlər. Daha doğrusu, türkləri

"tərəqqipərvər" xristian "Qərb"ə birləşmək hissi altında daima təzyiq altında saxlasınlar.

Çünki bugünkü "Qərb" üçün Türkiyənin "qərbləşmə" yolunu davam etdirməsi qədər də, onun ən azı indiki durumuyla "Qərb" arealına daxil olmaması da maraqlandırır. Buna ən yaxşı nümunə Türkiyənin Avropa Birliyi münasibətləridir. "Qərb" alimləri açıq şəkildə yazmasalar da, türklər onların maraqlarına tam şəkildə cavab vermədiyi bir zamanca Avropa Birliyinə daxil olmağa imkan verməyəcəklər. Ancaq bu heç də, "qərblilər"ə əngəl olmur ki, vaxtilə "qərbləşmək" yolu tutduğu üçün türkləri tamamilə özlərindən uzaqlaşdırsınlar. Qərb alimləri fukuyamalara, toynbilərə görə, müsəlman türklərin Avropa arealına daxil olmaq istəyini tamamilə itirməsidə lazım deyil, bu bir növ şirinikləşdirici amil, manevra olaraq qalmalıdır. Fukuyama yazır: "Çağdaş İslam dünyasındakı tək liberal-demokratizminin, daha 20-ci yüzilin başları İslami mirası dünyəvi bir toplum yararına kəsinliklə rədd etmiş tək ölkə olan Türkiyə olması, bəlkə də bir təsadüf deyildir" (8, s.280). Eyni zamanda, o, Qərb rasionalizmini Türkiyədə həyata keçirdiyi üçün Atatürkü tərifləyir (8, s.302). Arnold Toynbi də yazırdı ki, dünənə qədər dünyaya meydan oxuyan türklərin "Qərb"ə üz tutması, özəlliklə bunun Osmanlı türklərinin böyük qərbçilərindən Mustafa Kamal Atatürk tərəfindən gerçəkləşdirilməsi "qərblilər"in açısından fövqəladə bir hal idi (9, s.62).

İlk baxışda bu fikirlər Türk milləti üçün xoş təsir bağışlasa da, əslində bu fikirlərdə onları zorla əvvəlki İslam-Türk sivilizasiyasından ayıraraq "Qərb"ə yönəltmə və "Qərb"i daima ideal görmə istəyi var. Bunu, Toynbi daha açıq şəkildə ifadə edir. A.Toynbi gizlətmir ki, Orta əsrlər xristian Avropası üçün ən böyük təhlükə Türk mərkəzli İslam sivilizasiyası olub. Hətta, Toynbiyə görə Orta əsrlərdə qərblilər Türk olmaq təhlükəsində qalıblarmış (9, s.26). Dogrudan da, Orta əsrlərdə və onun pik nöqtəsi olan 16-cı əsrdə İslam dinini dünyaya yayan, Vyanaya qədər gedib çıxan Osmanlı türkləri idi. Bu anlamda türklərin XX əsrin əvvəllərində xeyli dərəcədə "qərbləşmə" xətti seçməsi qərbliləri çox sevindirmişdir.

Amma "qərbli"lər "ağzıaçılmaz türk"ü özlərinə tərəf çəkməkdə xeyli məsafə qət etsələr də, yenə də türklərdən "narazıdır"lar. Bu "narazılığın" nəticəsidir ki, "Qərb" aydınları bir yandan Türkiyəni Avropaya, "Qərb"ə cəzb etmək üçün əllərindən gələni etdikləri halda, digər tərəfdən isə türklərin Avropa, "Qərb" məkanına daxil olmağa yaramadığını bildirilər. İlk baxışda bu fikir ziddiyyətli görünsə də, əslində "Qərb"in məntiqinə uyğundur. Belə ki, "Qərb" ötən bir əsr ərzində türklərin xeyli dərəcədə "qərbləşmə"sindən məmnun olsa da, ancaq onların İslamlıqla Türklük kimi milli-dini adət-ənənələrdən tamamilə əl çəkməməsindən rahatsızdılar. Bu baxımdan "qərbli"lər çalışırlar ki, türklər onlara çatmaq üçün bir tərəfdən İslami dəyərlərdən addəm-addım qopsunlar, digər tərəfdən "Qərb"ə həmişə əl çatmayan ideal kimi baxsınlar. Buradan bir fikir doğur ki, "qərbli"lər nə türklərin öz

yollarını seçməkdə, özlərinə dönməkdə, nə də “Qərb” idealına çatmaqda maraqlı deyillər.

Çünki qərblilər “Qərb”in gerilədiyi bir zamanda hər hansı qeyri-Qərbli bir millətin və ya təmsil olunduğu bölgənin yeni bir sivilizasiya ilə meydana çıxmasından narahatdırlar. Bu mənada türklərin qərblilərin istəmədiyi bir şəkildə “qərbləşmə”si “Qərb” ideoloqları üçün əlverişsizdir. Çünki “qərblilər” zaman-zaman “barbar” kimi qələmə verdiyi türklərin hər iki halda, həm “qərbləşmək”də onları keçməklə, ya da qərbləşməyi bir kənara qoyub özünədönməklə “Qərb” üçün daima bir təhlükə olması düşüncəsindədirlər. Bu mənada milli-dini adət-ənənələrdən imtina edərək “qərbləşmək” yolu tutan türkləri tərifləyən “qərblilər” bununla yanaşı, “qərbləşmə”yin son nəticədə onlar üçün uğursuz olacağını da dilə gətirirlər. Bir sözlə, milli-dini adət ənənələrindən xeyli dərəcədə imtina edərək Əsas Qanunundan tutmuş məişət həyatına qədər “qərbləşən”, daha doğrusu Qərb dövlətlərinin bir kopyasını Türkiyədə yaradan türklər, bütün hallarda “Qərb”in gözünə girə bilməmişlər. Toynbi bunu belə açıqlayır ki, türklər nə qədər adət-ənənələrindən imtina edib onların yollarını tutsalar da, bu işdə yaradıcı tərəf olmadıqları və cəmiyyət daxilindəki çoxluğu ələ ala bilmədikləri üçün son məqsədlərinə çatmayacaqlar (9, s.168-170).

Biz bir məqamla razıyıq ki, türklərin “qərbləşmə” yolunda gəldiyi nəticələr Türk mütəfəkkirləri qədər Qərb alimlərini də maraqlandırır. Necə ki, Qərb dünyası bir vaxtlar Rusiyada marksizmin qələbəsini təmin edərək, sonra onun nəticəsini gözləyirdilər. Eyni məsələ bir qədər fərqli şəkildə Türkiyədə də baş verir. “Qərb” Rusiyadan gözlədiyinə nail olmasa da, ən azından marksizmin nələrə yol açacağnı əyani şəkildə gördü. İndi də Qərb dünyası vaxtilə Avropanı titrədən müsəlman türklərin “Qərb liberal-demokratiyası” və “Qərb mədəniyyəti” çərçivəsində hansı vəziyyətə düşəcəyinə çox maraqlıdır.

Bizcə, “qərblilər”in türklərə qarşı bu cür davranışları əsassız deyildir. Qərblilər rusları nə qədər sevməsələr də, amma ən azı xristian olduqları üçün dünya hökmranlığını onlarla paylaşmaqdan son dərəcədə rahatsız deyillər. Bunu, XX əsrdə baş verənlər, bu gün də davam edənlər açıq şəkildə ortaya qoyur. Bəlkə də, bu sözləri buddist çinlilərə də aid etmək olar. Amma iş türklərə, xüsusilə müsəlman türklərə gələndə vəziyyət xeyli dəyişir. Qərblilər dünyanı türklərlə paylaşmaq istəmirlər. Burada da iki önəmli faktor var: İslam dini və Türklər.

Xristian-Qərb dünyası üçün bu faktların ikisi də qəbuledilməzdir. Onlar üçün İslam dünyası fərqli bir sivilizasiya, türklər də həmin sivilizasiyanın öncülləridir. Bu iki amil bir-birini tamamladığı üçün “qərblilər” onu yaxına buraxmaq istəmirlər. Ancaq yalnız istəməməklə iş bitmir. “Qərblilər” onlar üçün təhlükə mənbəyi olan İslam-Türk məfkurəsini bir-birindən ayırmağa da çalışırlar.

Qərb ideyalarına qarşı Türklük, İslamlıq və İnsanlıq fəlsəfəsi. *“Qərb” alimlərinin əksəriyyətinin fikrincə, dünyanın tamamilə qərbləşəcəyi təqdirdə qlobal problemlər həll edilə bilər ki, amma bu gün dünyanın qərbləşdirilməsi prosesində əsas əngəllərdən biri müsəlman türklərdirlər. Başqa sözlə, yalnız*

İslam dini intellektual ruh, Türklük isə insanlıq dəyəriylə bir güc olaraq "Qərb sivilizasiyası"na alternativ olmaq gücündədir. Bu baxımdan vaxtilə Avropanı bir neçə dəfə fəth etmiş türklərin İslam-Türk sivilizasiyası öncüllüyündə yenidən dirçəlişi "Qərb"ə əl vermir. "Qərb" çalışır ki, son iki əsrdə kölgədə buraxdığı İslam-Türk sivilizasiyasını tamamilə məğlub edərək liderliyini davam etdirsin.

XIX-XX əsrlərdə Türklüyü "Qərb"ə yönəltmə ciddi şəkildə gündəmə gətirilmişdir. Bunun nəticəsidir ki, hazırda da Azərbaycanda və Türkiyədə Avropasayağı demokratik dövlət qurmağımızı fəxrlə yazır və dilə gətiririk. Yəni "qərbləşmə" İslamlıq və Türklük kimi, bizim əsas idealımıza çevrilmişdir. Hətta, bəzi aydınlarımız (Mirzə Fətəli Axundzadə, Məhəmməd Ağa Şahtaxtlı, Cəlil Məmmədquluzadə və b.) bu və ya digər formada İslam dinindən imtina edərək daha çox türklük və "qərbləşmə"nin sintezindən çıxış etmişlər, bu gün də beləlıəri az deyildir. Bu fikri müdafiə edənlərin əsas tezisi də odur ki, türklərin inkişafdan qalmasına səbəb İslam dini olmuşdur. Bu anlamda "qərbləşmə" yolunu tutmuş türklər üçün İslam dini bir əngəl təşkil edir. Əslində bu fikrin ilk qaynağı "Qərb" aydınları olduğu üçün burada təəccüblü heç nə yoxdur. Yuxarıda da göstərdik ki, "Qərb"lilərin əsas hədəfi Türklük və İslam dinini aradan qaldırmaqdır. Qərb üçün İslam dininin zəifləməsi və bunun fonunda türklüyün güclənməsi, ya da əks prosesin baş verməsi olduqca nisbidir. Sadəcə, Qərb üçün birinci mərhələdə İslamı kənarlaşdırmaq üçün Türk milliyyətçiliyinin inkişafı önəmlidir. Çünki türklər əksəriyyətlə İslamdan üz döndərərlərsə, Qərb ikinci mərhələdə Türkçülüyü sıradan çıxaracaqdır.

Bir sözlə, Qərb mütəfəkkirləri birinci mərhəldə türkləri, onların təbrincə desək "mühafizəkar İslam"dan, "İslam fundamentalizmi"ndən ayırmağa çalışırlar. Bunu gerçəkləşdirmək üçün indiyə qədər müxtəlif nəzəriyyələr irəli sürülmüşdür və bu nəzəriyyələr indi də davam edir. Toynbilər, Fukuyamalar, Habermaslar, Hantinqtonlar və başqa Qərb aydınları Türklüklə İslam arasında ayrılıq toxumu səpmək üçün əllərindən gələni edirlər. Onların apardığı bu təbliğatın müəyyən nəticələr verdiyini də etiraf etməliyik. Hər halda, Qərbin 17-18-ci əsrlərdən üzü bəri apardığı siyasət 20-ci əsrin əvvəllərində öz bəhrəsini verdi. Belə ki, İslam-Türk mədəniyyəti bir tərəfdən sözdə bütün dinlərin əleyhdarı olan marksizmin, digər tərəfdən xristian əsaslı liberal-demokratizmin böyük ölçüdə təsirinə məruz qaldı. Bütün bunlar müsəlman türklərin şüurlarına xeyli dərcədə təsir göstərdi. Bununla da, dünənə qədər milli və dini kimliyini bütöv bir şəkildə dərk edən türklər "Qərb milliyyətçiliyi"nə yoluxdular. Başqa sözlə, dünənə qədər türklüyünü və müsəlmanlığını müqayisə və müzakirə etməyi ağlına belə gətirməyən, türklük və İslam üçün canını eyni dərcədə fəda etməyə hazır olan bizlər "Qərb milliyyətçiliyi"nin gəlişindən sonra bütün birləşdirici cəhətləri bir kənara qoyub fərqləri axtarmağa başladıq. "Qərb milliyyətçiliyi"nə əsaslanan fərqlər çoxaldıqca millət və din bütövlüyünün pozulması daha da dərinləşdi.

Qeyd edək ki, "Qərb milliyyətçiliyi"ni ruslar daha çox marksizm şəklində Azərbaycanda, Türkistanda yaydıqları halda, avropalılar Türkiyədə bunu həm liberal-demokratizm, həm də marksizm ideolojisi ilə şüurlara yeritdilər. Hər iki halda əsas məqsəd birinci olaraq türkülük və islamlıq arasında bağları qırmaq idi. Hətta, bunu reallaşdırmaq naminə bəzi marksist və liberal ideoloqlar yeri gələndə Türklüyü tərif və məhd belə etdilər. Onlar "Qərb milliyyətçiliyi"ni türklərin üstələnməsini gah olağanüstü hal, ən ilginc olay, gah da "gerçəkdə, milliyyətçilik müsəlmanların içinə düşdükləri bir oyun. Müsəlmanların böyük bir çoxu üçün milliyyətçiliyin sonucu, Qərb dünyasının proletar qələbəliyi içində ərimək olacaqdır", kimi yozdular (8, s.178-179). Bu mənada, bir çox Avropa aydınlarının yazması ki, Qərb sivilizasiyanın yaranmasına səbəb kapitalizm-sənayeləşmə-texnologiya və demokratiya-liberalizm səbəb oldu, bu yanlışdır. Bizcə, bu məsələdə həqiqətə nisbətən yaxınlaşan ingilis alimi A.C.Toynbi doğru olaraq yeni Qərb cəmiyyətinin yaranmasında millətçiliyin demokratiya-mədəniyyətdən öncə gəldiyini yazmışdır (10, s.22). Beləliklə, Qərb sivilizasiyasının yaranmasının əsasını millətçilik və dini irqçilik tutdu. Çünki Toynbiyə görə irqçilik də dini mənada Avropa da yaranmışdır (10, s.102).

Bu onu göstərir ki, sonralar sənayeləşmənin gətirdiyi maddiçilik Qərb millətçiliyini (milli) və Qərb irqçiliyini (dini) pərdələsə də, o, yenə də mövcuddur. Bu baxımdan Qərb sivilizasiyası dedikdə, indi nə qədər "Qərb sənayeləşməsi", "Qərb demokratiyası", "Qərb mədəniyyəti" başa düşülsə də, o, əslində görüntüdür. Çünki Qərb sənayeləşmə, demokratiya, mədəniyyət məsələlərində başqalarından fərqli yol tutduğunu iddia etməsinə baxmayaraq, onun da kökündə millətçilk və dini irqçilik dayanır. Bunu, «sivilizasiyaların toqquşması» konsepsiyasının müəllifi, başqa bir Qərb alimi S.P. Hantinqtonun fikirləri də sübut edir. O, sivilizasiyanı ali dərəcəli sosiomədəni müştərək dəyər, insanın mədəni özünüdərkinin yüksək zirvəsi kimi dəyərləndirməklə yanaşı, bir gün dünyada mədəniyyətlərin, sivilizasiyaların toqquşmasının qaçılmaz olacağından bəhs etmişdir (10, s.31).

Doğrudan da, bu gün dünyada ən ciddi problem mədəniyyətlə bağlıdır. Bu gün mədəniyyətlərararsı dialoqdan bəhs olunmasına səbəb də, əslində dialoqun olmaması, yaxud da onun görüntü xarakter daşımasıdır. Qərb alimləri nə yazırlar yazsınlar, məncə, mədəniyyətlər arasında uçurumun yaranmasında əsas günahkar "Qərb sivilizasiyası"dır. "Qərb sivilizasiyası"nın kökündə dayanan millətçilik və dini irqçilik, üstəlik buna əlavə olunan maddiçilik onun özünə və bütün dünyaya qarşı yönəlmişdir. Ancaq bunu bildikləri halda, Qərb alimlərinin əksəriyyəti mədəniyətlərarası kəskinləşməyə səbəb kimi qeyri-qərbliləri, digər sivilizasiyaları (İslam, konfutsiçilik, yapon sivilizasiyası, hinduizm, ortodoks-slavyan sivilizasiyası və latın amerikanizm) göstərirlər. Avropalıların iddasınca, yalnız "Qərb sivilizasiyası" mədəni, demokratik, azad və sairdir. Məsələn Hantinqton hesab edir ki, Qərb sivilizasiyası mədəni, demokratik sivilizasiya olub yerdə qalanları dini xarakter daşıyır (11, s.37). Bu mənada, Hantiqton da "Qərb irqçiliyi"ndən çıxış edərək dünyanı iki qütbə ayırır:

"Bütün yüksək dəyərlərə Qərb sahibdir, digərlərinin söykəndikləri köklər isə əsasən ailə, qan, inancdır…" (11, s.37).

Amma bütün bu üstünlüklərə baxmayaraq Hantinqton belə nəticəyə gəlir ki, "sivilizasiyaların toqquşması" zamanı "Qərb sivilizasiyası" məhv ola bilər (12, s.91). Bu nə anlama gəlir? Əgər "Qərb sivilizasiyası" bütün cəhətlərinə görə "dini sivilizasiya"lardan üstündürsə, nədən məhv olmalıdır? Bu o deməkdir ki, "Qərb sivilizasiyası" heç də göründüyü kimi deyil. Deməli, onun özündə kifayət qədər problemlər vardır. Özü də bu o qədər ciddi problemlərdir ki, artıq onu önləmək mümkün deyildir. Bu problemlərin başında da millətçilik, dini irqçilik və maddiçilik gəlir. Hər halda, digər sivilizasiyalarda belə problemlər zahirən qabarıq görünsələr də, əslində "Qərb sivilizasiyası"nda olduğu kimi təhlükəli deyildir. Ona görə də, Qərb bacardıqca bu problemləri özündən uzaqlaşıdrıb digər sivilizasiyalara, özəlliklə İslam dünyasına ixrac etməyə çalışır.

Birmənalı demək istəyirik ki, türklərin "qərbləşmə" xətti altında "Qərb milliyyətçiliyi"nə müraciət etmələri əzəldən yanlış idi. Buna baş vurmaq, türk olmayan müsəlmanlarla türk müsəlmanları arasında ziddiyyətlərə gətirib çıxartdı. Bu ziddiyyətlər zaman ötdükcə daha da kəskinləşdi. Çünki Qərb millətləri dini və milli kimlikləri formalaşdırarkən buna hazır idilər. Bunu yaxşı dərk edən prof. Erol Güngör "Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik" əsərində yazırdı ki, bütün yad ideyalara qarşı dayanmaq üçün Türk milliyyətçiliyini Milli xarakter halına gətirmək lazımdır. Bu zaman milli və dini kimlik milli xarakterin bütövlüyü olmalıdır (13, s.125-127). Hilmi Ziya Ülken isə "Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi" əsərində bu məsələləri geniş şəkildə təhil etmiş, Türk düşüncəsinin Qərb düşüncəsi içində əriməsi təhlükəsini göstərmişdir (14, s.728-730).

Beləliklə, biz türklər bir vaxtlar Çin mədəniyyətinə, İran mədəniyyətinə, Ərəb mədəniyatinə yenildiyimiz kimi, bu dəfə də Qərb mədəniyyətinə yenilməyə üz qoymuşuq. Biz türklər Çin mədəniyyətindən köç etməklə, İran mədəniyyətindən hakimiyyəti ələ keçirməklə qurtulduqsa, Qərb mədəniyyətindən xilas olmağımız hələ mümkün olmamışdır. Bunun yollarını hələ də aramaqdayıq. Ancaq bu günə qədər doğru bir təsbit yox kimidir. Əgər varsa da belə, həmin təsbit ciddiyə alınmır və yox kimi qəbul edilir. Belə bir durumda "Qərb" əngəlini aşmağın yollarını aramaqda davam edirik. Təbii ki, nicat yolları aranarkən "Qərb sivilizasiyası"nın, "Qərb demokratiyası"nın bugünkü durumu da bizi çox maraqlandırır. Özəllilkə, "Qərb" aydınlarının "Qərb sivilizasiyası", "Qərb demokratiyası", "Qərb millətçiliyi" barəsində fikirləri də bizlərin şüurlarını çox işğal edir. Şübhəsiz, bunun müsbət tərəfləri ilə yanaşı, mənfi cəhətləri də az deyildir.

Bizcə, yeni sivilizasiyaya qədəm qoymaq istəyən millətin ziyalıları kimi bir tərəfdən daima "Qərb" aydınlarının düşüncələrini təqib etməklə yanaşı, digər tərəfdən yalnız onların fikirlərini aşağı-yuxarı dəyərləndirməklə qalmamalıyıq.

Özümüz yeni fikirlər, tezislər irəli sürərək bir anlamda özümüzü daima inkişaf etdirməliyik. Əks təqdirdə "Qərb"in və onların ziyalılarının arxasınca sürünməklə, onları təqlid etməklə, onlardan mövzular alıb doktorluq dissertasiyaları yazmaqla heç bir şeyə nail olmayacağıq. Bu anlamda "Qərb sivilizasiyası" və "Qərb demokratiyası"na daxil olduğumuz ilk gündən bu günədək keçdiyimiz dövrə yenidən baxılmalıdır. Eyni zamanda, kimliyindən və şöhrətinin səviyyəsindən asılı olmayaraq, bütün ziyalılarımızın "Qərbləşmə", yəni "Qərb sivilizasiyası" və "Qərb demokratiyası" ilə bagllı fikirlərini yenidən təftiş etməli, irəli sürüləcək istənilən tezisi açıq müzakirəyə buraxmalıdır. "Qərb sivilizasiyası"nın və "Qərb demokratiyası"nın sona yaxınlaşdığı bir dövrdə, hələ də oturub kimlərinsə, xüsusilə də "qərblilər"in bizlərə nicat yolunu göstərəcəyi düşüncəsinə də son verməliyik.

Çox yazıqlar olsun ki, içimizdəki və xaricimizdəki antitürk qüvvələr Orta çağda Türkün yer üzündə ədalət təmsilçisi olmaq kimi istəyini yalnız məzhəbçilik fonunda təqdim edərək, Türk dövlətlərinin yer üzərində ədalətlilik və insanlıq təmsilçiliyi mübarizəsini kölgədə qoymuşlar. Bununla da, ədalət və insanlıq uğrunda mübarizə aparan Türk dövlətlərinin mücadiləsi Qərb tarixçiliyində məzhəbçilik və hakimiyyət hərsliyi kimi dəyərləndirilmişdir. Bu gündə aşağı-yuxarı bizlərə həmin bilgiləri verirlər. Bütün bunların əvəzində ədalətlilik və insanlıq uğrunda mübarizə aparanlar kimi isə Qərb dövlətləri, bir sözlə Qərb ideologiyaları təbliğ olunur. Biz isə hələ də düşünürük ki, görəsən Səfəvilər niyə şiəliyi qəbul etdi, şiəliyi qəbul etməklə də Türklüyə xəyanət etdilərmi? Amma bir alman düşünmür ki, almanların böyük qismi xristianlıq içində lüterançılığa üz tutmaqla almanlıqlarından imtina etdilərmi, etmədilərmi? Bizcə, yox. Bir din içində müəyyən qədər fərqli yol tutmaq doğrusı yanlışıyla millətin üstündən xətt çəkə bilməz. Ancaq zaman zaman özündən uzaqlaşar. Bu uzaqlaşmanın sonu isə yenidən kökə qayıdışdır.

Nəticə. Bu anlamda Türk xalqlarının İslamaqədərki həyatıyla (əxlaq, fəlsəfə, dünyagörüş, dövlətçilik və s.), İslam dövrüylə başlayan həyatı arasında böyük uçurumlar açmaq, özəlliklə İslamaqədərki həyat tərzini yumşaq dillə desək, kölgədə qoyub İslam diniylə başlayan dönəmləri isə şişirtmək Türk-Turan xalqlarının bugünkü problemlərinin həlli yolunda ciddi əngəllərdən biridir. Bu ona gətirib çıxarır ki, İslam dininə, İslam mədəniyyətinə bağlı bir müsəlman türkü bütün varlığını yalnız İslamda, Qərb-Xristian mədəniyyətindən təsirlənmiş başqa bir türk isə hər şeyi Qərb demokratiyasında, Qərb liberalizmində axtarır. Bununla da, bir toplum öz içində ən azı ikili zehniyyətə yuvarlanır ki, həmin şüurlardan çıxış edən elm insanları, araşdırmaçılar da özlərini ya İslam dünyası – İslam mədəniyyəti ya da Qərb-Xristian dünyası – Qərb mədəniyyəti daxilində görürlər.

Belə olduğu təqdirdə, özünü Şərq-İslam dünyasının içində görün bir türkü ittiham edə bilmədiyimiz kimi, eynilə özünü Qərb-Xristian dünyasında görən Türkü də suçlaya bilmərik. Çünki müsəlman türkü üçün İslam dünyasının ya da Türk-İslam dünyasının problemləri və həll yolları bir istiqamətdə, qərbçi türk

üçün isə Qərbin demokratik, sivil, dünyəvi dünyanın problemləri və həll yolları başqa istiqamətdə maraqlıdır. O zaman bu gün, hər hansı türkün islamçılığı ya da qərbçiliyi üzərindən mühakimələr çıxarılması doğru deyildir. Çünki din dəyişdirmək deyil də, milli kimlik dəyişdirmək faciədir. İlk baxışda bu fikirlər doğru görünməyə, hətta yanlış anlamlarda da yozula bilər. Ancaq heç bir zaman unutmamalıyıq ki, din dəyişdirmək millətlərin taleyində dəfələrlə olmuşdur. Bu anlamda din dəyişdirməyi faciə deyil, Tanrıya gedən yolda daha mükəmməl bir axtarış kimi dəyərləndirmək lazımdır.

Əgər Türk-Turan xalqlarının böyük bir qismi 13 əsrdir İslam dini üzərində dayanıb, bu din vasitəsilə Tanrının yolıunun yolçusu olduqlarına inanırlarsa təbiidir. Lakin bu o demək deyil, Türk-Turan xalqları İslamaqədərki tapındıqları milli və qeyri-milli dinlərində tamamilə yanlış yolda olublar. Demək istədiyimiz odur ki, Türk-Turan xalqlarının Tanrı yolunda yürüməkləri (yəni Türk əxlaqı, estetikası, adət-ənənələri, törələri, həyat tərzi, dövlətçiliyi və s.) İslamlıqla başlamadığı üçün, onu həddən artıq ideallaşdırıb Türk kimliyini arxa plana keçirmək doğru deyildir. Doğrudur ki, Şamançılıq, Xirstianlıq, Buddizm, Yəhudiliklə müqayisədə Türklər özlərini daha çox İslamlıqda tapmışlar. Məhz Türk özünü İslamlıqda daha çox tapdığı üçün də Tanrıya gedən yolda 13 əsrdir İslamla birlikdədir. Bununla yanaşı onu da idrak etməliyik ki, Türklərin İslam dinini qəbul etməyi sadəcə, Tanrı yolunda yürüməyin ən uğurlu davamıdır. Ancaq bu heç də İslamdan kənarda başqa yollarla (xristianlıq, buddizm, şamançılıq, yəhudilik və b.) Tanrı yolunda yürüməyə davam edən Türk soydaşlarımızı inkar etmək anlamına gəlməməlidir.

Ona görə də, burada diqqət etməli olduğumuz əsas məsələ yalnız müəyyən bir dinin daşıyıcısı olan millətin, həmin dinə tapınmış olan digər xalqlarla birlikdə mövcud problemləri və onun həlli yollarını düşünməsi deyil, eyni zamanda dini həssaslıqlarını qorumaqla yanaşı digər ideyalara (dini, ya da siyasi-ideoloji) tapınan daxildəki soydaşlarıyla da bu və ya başqa məsələlərin həllində bir araya gələ bilməsidir. Bir toplum daxilindəki dini birlik inam və inanc birliyidirsə, milli birlik isə milli qədər və milli dövlət yaratmaq, inkişaf etdirmək, yaşatmaq yoludur. Bu məsələnin çox sadə həll yolu var. Belə ki, milliyyətçiliyimizə Qərb milliyyətçiliyi, İslamçılığa isə Sami dinçiliyi mövqeyindən yanaşmaqdan əl çəkməliyik. Hər halda, biz belə hesab edirik ki, Qərb (ingilis, fransız, alman və b.) milliyyətçiliyi Türk milliyyətçiliyini, Sami-Yəhidi dinçiliyi isə İslamçılığı olduğu kimi ifadə etmir. Ona görə də, Türk-İslam dünyası məsələləri adına hər iki məsələnin ciddi şəkildə izahlarına ehtiyac vardır.

Bizcə, bu anlamda Türk xalqlarının həyatında mühüm rol oynamış, həmin rolu oynamağa davam edən istər İslamçılığa, istərsə də milliyyətçiliyə münasibət ilk növbədə, bir Türk dini-fəlsəfi dünyagörüşünün və Türk milliyyətçiliyinin

çərçivəsində olmalıdır. Əlbəttə, bu o anlama gəlmir ki, hər bir millət İslam dininə öz kimliyindən yanaşaraq onun əsil mahiyyətindən uzaqlaşmalıdır. Ancaq eyni şəkildə öz milli dəyərlərini, adət-ənənələrini, mədəniyyətini tamamilə dinin, konkret İslam mədəniyyətinin içində əritməyi də doğru hesab etmirik. Hər bir şey ölçüsündə, əndazəsində və qədərində olmalıdır. Bir din hər hansı millətin dəyərləri içində assimliyasiya olunanda zahiri xarakter daşıdığı kimi, bir millət də hər hansı dinin içində əriyəndə millətin yalnız adı qalır, özü və özülü isə məhv olur.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Meriç Cemil. Kültürden irfana. İstanbul, İletişim yayınları, 2013, 493 s.
2. *Said E. "Oryantalizm: Sömürgəçiliyin kəşf qolu". İstanbul, Pınar yayınları, 1982, 507 s.*
3. Rüstəmov Y. Tarix lokal sivilizasiyaların qarşılıqlı münasibəti kimi. Bakı, Səda, 2007, 90 s.
4. Ələkbərov F.Q. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış (II hissə). Bakı, Elm və Təhsil, 2014, 500 s.
5. Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007, 480 s.
6. Gökalp Ziya. Türkleşmek, islamlaşmak, muasirleşmek. İstanbul, Akvaryum, 2005, 80 s.
7. Güngör Erol. Sosyal meseleler ve aydınlar. İstanbul. Ötüken yayınları. 2003, 488 s.
8. Toynbee Arnold J. Uygarlık yarğılanıyor. İstanbul, Örgün yayınları, 2011, 218 s.
9. Fukuyama Frankis. Tarihin sonu ve son insan. İstanbul, Profil yayınları, 2014, 525 s.
10. Тойнби А.Дж. Постижение истории. Сборник, Перевод с англ. Е.Д.Жаркова, М.: Рольф, 2001. – 640 с.
11. Çağlar Gazi. Uygarlıklar Arası Savaş Miti. Dünyanın Geri Kalan Bölümüne Karşı Batı. Samuel Hantinqton`un «Kültürler Mücadelesi» Tezine Yanıt. İstanbul: Bilge Yayınları, 2003.–196s.
12. Хантингтон С. Кто мы? : Вызовы Американской национальной идентичности. Пер. с англ. А. Башкирова. М.,АСТ:АСТ Москва, 2008. - 635 с.
13. Güngör Erol. Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik. İstanbul. Ötüken. 2007, 182 s.
14. Ülken Hilmi Z. Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi. İstanbul. Ülken yayınları. 2013, 750 s.

XÜLASƏ

TÜRKLÜK, İSLAMLIQ VƏ İNSANLIQ FƏLSƏFƏSİ

dos., dr. Faiq Ələkbərli

Məqalədə ötən əsrdə Türk-İslam dünyası insanlarının şüurlarını dəyişdirmək, yəni Avropa mədəniyyətinə istiqamətləndirmək üçün ən çox Qərb fəlsəfəsi təlimlərindən olan marksizm (sosial-demokratizm, kommunizm) və liberal-demokratizm (praqmatizm, ekzsiztenisalizm və b.) ideyaları təhlil olunmuşdur. Qərb fəlsəfi təlimlərinin Türk-İslam dünyasının insanlarının şüurlarının Türklük, İslamlıq və İnsanlıq fəlsəfəsindən böyük ölçüdə uzaqlaşmasına yönəldiyi göstərilir. Müəllif göstərir ki, Türk-İslam dünyasının istimai düşüncəsində ona yaxın olan milli-dini ideyalarla (Türkçülük, İslamcılıq, İnsanlıq) Qərbin fəlsəfi təlimləri (kommunizm, demokratiya, liberalizm) arasında mübarizə getdiyi bir zamanda cəmiyyətin həm milli özünəməxsusluqlarını qoruması, eyni zamanda Qərb sivilizasiyasına inteqrasiya olması məsələsi çox mübahisəlidir.

SUMMARY

Turkishness, İslamism and Humanity philosophy

Faig Alekperli
Doctor of philosopy

At the last century The Turkish-Islamic world for changing the minds of the people most commonly and widely used direct the West European philosophy teachings of Marxism (social-democracy, communism), and liberal democracy (pragmatism, ekzistenzializm and others.). Both of the Western trend changed the minds of the people in Turkish-Islamic world and played a crucial role in his philosophy to a large extent and this process is still ongoing. In our opinion, the Turkish people close to him in the public consciousness, the national-religious ideas (Turkishness, Islamism, humanity) and the West "international" ideas (communism, democracy, liberalism) At a time when the struggle between society and the protection of national identity at the same time the issue of the integration of the Western sivilization very controversial.

РЕЗЮМЕ

Тюркство, Мусульманство и Человечность философия

доктор философии по философии
Фаик Алекперли

В статье анализированы западно-философские учения марксизма (социал-демократизм, коммунизм) и либерал-демократизма, которые призваны изменить сознание людей тюрко-исламского мира с целью привития им ценностей Западной культуры. Показывается, что эта направленность приводитлюдей тюрко-исламского мира к значительному отдалению от философии Ислама, от идей Тюркства иЧеловечности. Автор показывает, что в то время, когда идет борьба между национально-религиозными идеями (Тюркство, Мусульманство и Человечность), близким к сознанию тюрко-исламского мира и учениями (коммунизм, демократия, либерализм) Западной философии, вопросы сохранения национальных особенностей общества и одновременно его интеграции к Западной цивилизации, являются весьма спорными.

Çapa tövsiyə etdi: **f.e.d. M.Ağayev**

STRESİ YARADAN SƏBƏBLƏR VƏ STRESƏ DAYANIQLILIQ

Nəsibova Şəfa
Bakı Dövlət Universitetinin doktorantı

Açar sözlər: stress, psixoloji stress, fizioloji stres, stresin səbəbləri, stressor, stresə dayanıqlılıq
Ключевые слова: стресс, психологический стресс, физиологический стресс, причины стресса, стрессор, стрессоустойчивость
Key words: Stress, psychological stress, physiological stress, causes of stress, stressor, stress-resistance

İnsanın emosional həyatı rəngarəng olub, affektlərə, əhvala, hisslərə, stresə bölünür. Klassik tərifə görə stres orqanizmin artan tələbatlara uyğunlaşmasına və yaranmış çətinliklərin aradan qaldırılmasına yönəlmiş gərginliyidir. Müasir elmi ədəbiyyatda "stress" termini başlıca olaraq 3 mənada işlədilir: 1. Stress anlayışı müxtəlif stimullar və ya insanda gərginlik, oyanıqlıq yaradan hadisələr kimi müəyyən edilir. Bu mənada tez-tez "stressor", "stress-faktor" terminləri istifadə olunur. 2. Stress subyektiv reaksiyalara aid edilir. Bu mənada o daxili psixoloji vəziyyəti, gərginliyi, oyanıqlığı əks etdirir. Həmin vəziyyət emosiyalar müdafiə reaksiyaları dəf etmə prosesi kimi izah olunur. Bu proseslər inkişafa təsir edir, fuksional sistemin təkmilləşməsinə xidmət edir, eyni zamanda psixoloji gərginlik yaradır. 3. Stress orqanizmin lazımlı ehtiyaclarına və zərərli təsirlərinə fiziki reaksiyasıdır [2]. Müəlliflərdən N.H.Rizvinin fikrincə, stress anlayışı insanın öz orqanizmindən azaltmağa, uzaqlaşdırmağa çalışdığı narahatlıq vəziyyətinə aid edlir. Bu mənada stress anlayışı bir sıra xoşagəlməz hallardan fərqlənir, məsələn: həyəcanlılıq, zəif ağrı və dissonons. Stress həm də psixoloji, davranış reaksiyaları kimi nəzərdən keçirilir. Bu reaksiyalar daxili narahatlıq və dağınıqlıq vəziyyətini əks etdirir. Belə stressdən müdafiə reaksiyaları və indikatorları müxtəlif funksional hadisələrdə (emosional, koqnitiv, davranış) müşahidə olunur. Stress qaçış və aqressiyaya qarşı ölçülərin qəbul edilməsi, dəf edilməsi və ya məhdudedici şərtlərin yüngülləşdirilməsi haqqında qərar qəbulunda aparan fiziki və sosial mühitdəki hadisə və şərtləri müəyyən edilir. Stressor kimi bir anlayış – təhlükə, təzyiq, konflikt, frustrasiya, ekstremal situasiya kimi anlayışlara bənzədilir. Belə bir şəkildə stressin dəqiq müəyyən edilməsi mövcud deyildir, bu

sahədə tədqiqatçıların müəyyən cəhdləri hələ də qeyri-müəyyəndir. Beləliklə, stress təzyiqi, sıxıntı və gərginliyi əks etdirir. Odur ki, stress anlayışı kimi tez-tez işlədilən ikinci bir elmi termin tapmaq çətindir. Onu özlərinə aid edən insanlar adətən, belə düşünürlər ki, sinir gərginliyi vəziyyətindədirlərdə, eyni zamanda, sarsıntı və sıxıntı keçirirlər.

Elmi ədəbiyyatda stressorların növündən və təsir xüsusiyyətlərindən asılı olaraq stressin 2 əsas növünü: fizioloji və psixoloji stressi ayırd edirlər. Fizioloji cəhətdən J. Kenonun homostazis və H. Selyenin ümumi adaptasiya sindromu, daha doğrusu orqanizmin qüvvətli və ya həddindən artıq qüvvətli xarici təsirlərə cavab olaraq, öz ehtiyat və qüvvələrini səfərbər edən özünəməxsus müdafiə reaksiyası haqqında təlimlərdə əsaslandırılmışdır. Ürək-damar, tənəffüs sisteminin işində dərinin elektik keçirmə qabiliyyətində baş verən dəyişikliklər və digər neqativ göstəricilər fizioloji stress halının yarandığını bildirir. Stress zamanı habelə qanın biokimyəvi dəyişmələri müşahidə olunur. Güclü stress zamanı yuxarıda sadalanan əlamətlərlə yanaşı, insanın davranışı da olduqca səciyyəvi şəkildə dəyişilir, ümumi oyanma reaksiyası əmələ gəlir, davranış az və ya çox dərəcədə pozulur, inamsız hərəkətlər, jestlər, rabitəsiz, qırıq nitq və s müşahidə olunur. Stress halının daha çox güclənməsi əks reaksiyaya, yəni ümumi ləngiməyə, passivliyə gətirib çıxara bilər. Nisbətən zəif və qısamüddətli stress zamanı fizioloji dəyişikliklər zahirən təzahür etməyə də bilər. Belə hallarda təzahür edən daha incə və xüsusi dəyişiklikləri nəzərə almaq lazımdır. Psixoloji stress – xüsusi psixoloji vəziyyət kimi subyektin özünəməxsus, mürəkkəb situasiyanın əks etdirilməsinin özünəməxsus forması olub. Bu fakta diqqət yetirmək lazımdır ki, "psixoloji stress" və "psixoloji gərginlik" anlayışının fenomenoloji hüdudlandırılması və mənalandırılması bir çox tədqiqatçılar tərəfindən qeyd olunur. Bundan əlavə bu anlayışlardan böyük əksəriyyəti çətin fəaliyyət şəraitindən psixoloji vəziyyətin xüsusiyyətlərini xarakterizə edən anlayışın sinonimi kimi çıxış edir [1;92].

Müəlliflərdən H. Selye stressin 3 mərhələsini qeyd etmişdir:Həyəcan mərhələsi, rezistenlik mərhələsi və ya müqavimət mərhələsi; yorulma mərhələsi

Stressin yaranmasında və gedişatında bir-birinə qarşılıqlı təsir göstərən 3 halqa, 3 sistem meydana çıxır: stresstogen hadisənin qiymətləndirilməsi; hadisənin özünə və ya ona verilən qiymətə fizioloji və biokimyəvi reaksiyaya və nəhayət stressin səbəbini və nəticələrini aradan qaldırmağa və gələcəkdə onadan qaçmağa yönəlmiş davranış reaksiyaları

Fizioloji stressdən bəhs edərkən onu qeyd etmək lazımdır ki, fizioloji amillərlə bağlı olan stressin əlamətləri ürək-damar, tənəffüs sistemində, eləcə də, qanda müşahidə edilən biokimyəvi dəyişikliklərdirsə, psixoloji amillərlə bağlı olan stress aşağıdakı əlamətlərə malikdir. 1. Yüksək həyəcanlılıq, krizis duyğusu 2. Özünün tənzim duyğusunun itməsi 3. Diqqətin öz konsentrasiya olunması 4. Süstlük, həvəssizlik, adaptasiya 5. Yuxusuzluq halı 6. Dad duyğusunun, iştahın itməsi 7. Alkoqollu içkilərə meyl 8. Yumor hissinin itməsi 9. Yorğunluq halının

həddindən artıq tez yaranması 10. Yaddaşın pisləşməsi 11. Tez-tez işdə səhvlərə yol verilməsi 12. Depressiya - şəxsi həyata marağın itməsi 13. Yüksək səviyyədə təlaş və həyəcanlılıq 14. Tez-taz yaranan ağrı duyğusu 15. İştahın ümumiyyətlə itməsi 16. Çəkilən siqaretlərin sayının artması[3;142].

Ümumiyyətlə, psixoloji stress emosional və informasiya stresslərinə bölünür. Informasiya yükü – həddindən artıq olduqda insan tapşırığın öhdəsindən gələ bilmir. Məhz bu zaman insanda informasiya stressi yaranır. Emosional stress isə təhlükəli, qorxulu, dərin inciklik şəraitində təzahür edir.

Emosional stressin aşağıdakı 3 növünü ayırırlar:

1. İmpulsiv 2. Tormozlu 3.Generalizasiya edilən

Emosional stress zamanı psixi sferada müəyyən dəyişikliklər qeyd olunur. Qeyd etmək lazımdır ki, emosional stress orqanizmdə fizioloji dəyişiklikləri yarada bilir. Stressor gücünə, müddətinə görə insana təsir edən əlverişsiz stimullar, hallar, hadisələr olub, güclü fizioloji və psixi zədə əmələ gətirir. Sosial mühitin insan qarşısına qoyduğu çətin tələb - stressor orqanizmin ona verdiyi qeyri-adi cavab emosional stress kimi özünü göstərir. Psixoloji stress fərdin normal fəaliyyət həddini keçən qeyri-adi haldır. Şəxsiyyətə təsir edən hər hansı adi stimulun adi təsirindən əlavə qeyri-adi tələbləri olur və onlar orqanizmin daxili mühitindən qeyri-adi reaksiyasılar törədir.

Stress müxtəlif səbəblərdən yarana bilir. Elmi ədəbiyyatda psixoloji stressin səbəblərinin müxtəlif təsnifatı mövcuddur. Stressin yaranma səbəblərinin aşağıdakı təsnifatı daha maraqlıdır: Təşkilati səbəbləri, rolların konflikti, rolların qeyri müəyyənliyi, maraqsız iş, şəxsi səbəblər, digər səbəblər

1. Təşkilati faktorlar: Fəaliyyət zamanı rast gəlinə bilər. Məs: həddindən artıq yüklənmə və ya həddindən artıq az işlə yüklənmə, qısa zaman çərçivəsində bitirilməli olan işlər. Tutaq ki, qısa müddət ərzində işçiyə çox saylı tapşırıqlar verilib, bu zaman insanda narahatlıq, frustrasiya, ümidsizlik, mənəvi itki hissləri yarana bilər. Öz imkanlarına uyğun olan işləri ala bilməyən işçi adətən frustrasiya və ya narahatlıq hissi keçirir. Bəzən yeni işlə təmin olunmuş şəxs onun qabiliyyət və bacarıq səviyyəsi nəzərə alınmadan böyük tapşırıqlar verilir. Bütün bunların öhdəsindən gələ bilməyəcəyini duyan insan ciddi sarsıntı keçirir. Onda həm də vaxt çatışmamazlığı da yarana bilər. Təşkilati faktorlar istənilən fəaliyyət sahəsində rast gəlinə bilər. 2. Rolların konflikti: Rolların konflikti insana ziddiyyətli tələblər irəli sürüldükdə baş verə bilər. Satıcıya alıcıların tələblərinə həmin dəqiqə cavab verməyi tapşırılır, bununla yanaşı satıcının alıcı ilə danışdığını görən rəhbərlik isə ondan rəfləri doldurmağı tələb edir. Bu halda çaşqınlıq içində qalan işçi hansı tapşırığı yerinə yetirəcəyini bilmir. Tez-tez təsadüf olunur belə rolların konflikti həm də o zaman rast gəlinə bilər ki, satıcıdan, işçidən həddindən artıq çox şey tələb olunur. Belə hallarda işçilərin işlərinin itirilməsi ilə nəticələnə bilər. Rolların konfliktinə tək rəhbərliyin pozulması zamanı da rast gəlinə bilər. Bu zaman iki rəhbər bir-birinə zidd olan iki

xarakterli tapşırıq verə bilər. Çaşqınlıq içində qalan işçi kimin tapşırığının yerinə yetirməli olduğunu anlamır, buna görə də istənilən halda danlanılır. Buna görə də istənilən fəaliyyət sahəsində işçilərə tapşırıq konkret müəyyən olunmuş vəzifəli şəxs tərəfindən verilməlidir. Bu həmin fəaliyyət sahəsində idarəetmənin daha uğurlu qurulmasına şərait yarada bilər. Rolların konflikti həm də qeyri-normal qrupun və formal təşkilatın normaları arasında fərqin yaranması ilə formalaşa bilər. Bu zaman fərd gərginlik duya bilər. 3. Rolların qeyri- müəyyənliyi: Bu halda da istənilən fəaliyyət növündə rast gəlinə bilər. Qeyd olunan hal o zaman yaranır ki, işçi konkret olaraq, ondan nə tələb olunduğunu bilmir. Rolların konfliktindən fərqli olaraq, burada tələblər ziddiyyətli deyil, qeyri-müəyyən xarakter daşıyır. Rolların qeyri-müəyyən olması istənilən şəxsin digərinə tapşırıq verə bilməsinə şərait yarada bilər. İşçi konkret olaraq, ondan nə tələb olunduğunu bilməlidir. O bu haqda tam təsəvvürə malik olmalıdır. Bu halda işçi öz vəzifələrini düzgün bilir və yerinə yetirir. 4. Maraqsız iş: Maraqsız iş insanda yeknəsəklik və narahatlıq yaradır. O tez bir zamanda yorulur və həmin şəxsə tapşırılan işi yerinə yetirmək əziyyətverici olur. Bununla əlaqədar iş saatı insana daha uzun görünməyə və daha darıxdırıcı olmağa başlayır. Maraqlı işi olan insanlar isə daha az narahatlıq, fiziki nasazlıq, yorğunluq hiss edirlər. Bu zaman iş saatı insana uzun görünmür, cansıxıcı mühit yaranmır. Lakin "maraqlı iş" anlayışına yanaşmalar müxtəlif cürdür. məs: müəyyən bir şəxs üçün maraqsız və darıxdırıcı görünən iş digəri üçün daha maraqlı görünə bilər. Buna görə də müəyyən bir vəzifəyə təyin olunma zamanı həmin şəxsin maraq dairəsi nəzərə alınmalıdır. Əks təqdirdə tapşırılan iş ona maraqsız və həddindən artıq darıxdırıcı görünə bilər. Bu da işin keyfiyyətini aşağı sala bilər. 5. Şəxsi faktorlar: Həyat yollarında insanlar müxtəlif hadisələrlə qarşılaşa bilər. Həmin hadisələr izsiz ötüşmür, insanda stress yaradır. Bu həyatın ayrılmaz bir hissəsidir, buna görə də ondan qaçmaq və ya yan keçmək sadəcə olaraq mümkün deyildir. Baş vermiş hər hansı bir hadisənin stress mənşəlli olduğunu bilmək daha vacibdir, bu da neqativ nəticələrə gətirib çıxara bilər. Stress gərginliyini törədən səbəbləri göstərmək olar. Hər bir insan öz vəziyyətini analiz edə bilər. Bu zaman o özünün stress gərginliyinin səbəblərini müəyyən edə bilər. Stress gərginliyinin səbəblərinə aşağıdakıları göstərmək olar: 1. İnsan tez-tez etmək istədiyini deyil, etməli olduğunu edir. 2. İnsana tez-tez nəyisə etməyə vaxtı çatmır 3. O həmişə harasa tələsir 4. İnsan daim yatmaq istəyir və yuxudan doya bilmir 5. O həddindən artıq çox yuxular görür və heç bir şeyi yadda saxlaya bilimir 6. İnsan həddindən artıq çox siqaret çəkir 7. Adət olunduğundan daha çox alkoqol qəbul etməyə başlayır 8. Həmin şəxsin demək olar ki, heç nə xoşuna gəlmir 9. Ailədə və işdə daim konfliktlər meydana gəlir 10. Həmin insan həyatdan narazılıq duyğusu ilə yaşayır 11. Onun ödəyə bilmədiyi həddindən artıq böyük borcları vardır 12. İnsanda natamamlıq kompleksi yaranır 13. Həmin şəxs öz problemini heç bir kəslə bölüşmək istəmir[4;212].

J. E. Mc Greath göstərir ki, stress o zaman meydana gələ bilər ki, xarici situasiya fərd tərəfindan onun bacarıqlarını və ehtiyatlarını yüksəldən, çoxaldan ona təqdim edilən tələb kimi qəbul edilsin. Bu zaman o tələblərin yerinə yetirilməsində itirdikləri ilə yanaşı onun razılıq və narazılıqlarının nəticəsi arasında fərqi göstərməlidir. Stressin meydana gəlməsi fəaliyyətin təşkili, həcmi, şərtləri ilə bağlı olan fərdin ekstremal faktorların təsiri ilə müəyyən olunur. Psixoloji stress insanın məhsuldar fəaliyyəti yerinə yetirilməsi zamanı meydana gəlir. Bu özünəməxsus şəkildə özünün olduğu situasiyanın subyekt tərəfindən əks etdirilməsindən ibarətdir. Bu situasiya və onun ayrıca elementləri daxili səbəblərin hesabına insan üçün əhəmiyyətli bir şeyə çevrilir. Psixoloji gərginlik nöqteyi- nəzərindən stress insanın həyatında əsaslı hadisələrə aid olan onun motivlərini müəyyən edən hadisələrə aid edə bilər. Müəllif Bodrovun fikrincə, stressin meydana gəlməsi fəaliyyətin təşkili, həcmi, şərtli ilə bağlı olan fərdə ekstremal faktorların təsiri ilə müəyyən olunur. Badrov hesab edir ki, psixoloji stressin bir növü olan informasiya stressinin inkişafında isə vacib faktorlardan biri subyektin fəaliyyətinin ekstremal situasiyasının subyektiv, şəxsi mənasını şərtləndirən motivasion tələbatlar, emosional-iradi koqnitiv sferadır[5:152].

Bodrov araşdırılan problemlə bağlı daha çox professional, şəxsiyyətdaxili münasibətləri ailə, iş, ictimai və ekoloji stresslərin səbəblərinə diqqəti cəlb edir. Müəllif belə hesab edir ki, professional fəaliyyətdə stressin meydana gəlməsinin səbəbləri başlıca olaraq ekstremal qarşılıqlı təsirlə bağlı olmuşdur. Məs:insanın informasiya stressinin operatoru mexanizminə görə, əsasında fəaliyyətin təşkili olan informasiya – koqnitiv pozuntuların durduğu psixoloji stress kateqoriyasına daxil edə bi-lərik. Bu əlaqə ilə bağlı olaraq, psixoloji gərginliklərlə müşahidə olunan həyat hadisələri informasiya stressinin mənbəyi ola bilər və ya onun operator fəaliyyətinin inkişafına mühüm təsir edə bilər. Ardıcıl olaraq informasiya stressi operatorda yalnız onun iş fəaliyyəti prosesi ilə bağlı deyildir. Həm də onun həyatındakı müxtəlif sahələrlə də əlaqədar ola bilər. (14.103) Müəlliflərdən Svami Şivapremananda stressin 3 başlıca səbəblərini qeyd edib: 1. Uşaqlıqda sevgi və təhlükəsizlik hissinin çatışmamazlığı 2. Ətraf mühitin faktorları: çirklənməyə, şəhərdə toplaşma, köçmək və yerləşmə 3. Baş verən hadisələrin effektləri Məs : dostun və yaxın adamının ölümü, imtahandan kəsilmə, işin və maliyyə iflasları və s.bu kimi hallar Hal-hazırki dövrümüzdə bir çox saylı informasiya kanalları vasitəsilə həddən artıq mənfi informasiya yükü ilə yüklənirik ki, bu da çox saylı stresslərə səbəb olur. Bizim hərbi-siyasi, sosial – iqtisadi, doğmalarımızla bağlı problemlər narahat edəndə stressin onun insan psixikasına, sağlamlıq psixologiyasına təsirinin nə olduğunu bilmək zərurəti yaranır. Belə ki, stressin öhdəsindən gəlmək bacarığı bir çox lazımsız problemlərdən qaçmağa, xoşbəxt və sağlam həyat sürməyə imkan verir.(15.62) Svami Şivapremananda stressin səbəblərindən bəhs edərkən bəzi ətrafdakı faktorların da stressə gətirib çıxardığını qeyd etmişdir. Onların sırasına şəhər əhalisinin çoxalması, yenidən qurma işləri

və s. halları da daxil etmişdir. Adətən böyük şəhərlərdə yaşayanlar həmişə davamlı tələskənlikdə olurlar. Bazardakı qiymətlərin dəyişməsi özünə olan inamı azaldır, bu da insanda stressin yaranmasına səbəb olur. Genetik cəhətdən yaxşı uyğunlaşma imkanlarına malik insanlar bu təsirlə yaxşı bacarırlar. Yaşadığımız cəmiyyətdə çox saylı qonşular (səs-küylü) olan evdə yaşamaq, qarmaqarışıq nəqliyyat vasitələrinin, nəqliyyat tıxaclarının olması və s. insanın stressə olan həssaslığını artırır və həmin şəxslər daha gərgin, qıcıqlandırıcı bir hala gəlirlər. Göründüyü kimi, istənilən fakt, hadisə, xəbər stress yaradan stressor ola bilər. “Stressor” stress yaradan amil deməkdir, o stressi törədir. Həyatda insan müxtəlif stressorlarla qarşılaşa bilər. Bu stressorları aşağıdakı formada qruplaşdırmaq olar: 1. Ətraf mühitə məxsus olan stressorlar – bunlara aid ola bilər: taksilər, isti və soyuq (həddindən artıq) hava 2. Psixoloji təbiətə malik olan stressorlar: özünü qiymətləndirmənin aşağı enməsi, depressiya və s. 3. Sosial xarakter daşıyan stressorlar: işsizlik, sevimli insanın ölümü, xəstəlik və s. 4. Fəlsəfi xarakterə malik olan stressorlar: vaxtdan istifadə, həyat məqsədinin müəyyən edilməsi, yaşama prinsiplərinin mövcud olması və s. Bunlarla yanaşı müxtəlif faktorlar stressorlar ola bilər. Məs: mikroblar, viruslar, temperatur (ətraf mühitdəki), travmalar və s. Məlumdur ki, belə stressorlar həm də emosional mənşəlli faktorlar (emosiogen) da ola bilər. Bu insanlarda tez-tez müşahidə olunan gözlənilməz maneələr, bədbəxt hadisələrin baş verməsi, qazanılmış acı sözlər, haqsız küskünlük və s. hallarla xarakterizə olunur. Bu və ya digər situasiya hımin stressin səbəbi ola bilməsi, həmin situasiyanın özündən, həmin şəxsdən, onun həyat təcrübəsindən, gözləmələrindən, özünə əminlik səviyyəsindən asılıdır. Stressin meydana gəlməsi və yaşanılması obyektiv və subyektiv faktorlardan asılı olduğu qədər də insanın şəxsi keyfiyyətlərindən, öz tərəfindən situasiyanın necə qiymətləndirilməsi, öz gücünün səfərbər olunması və s. əlaqələndirilir. Stress doğuran faktorları aradan qaldırmaq və buna diqqəti artırmaq bir çox stress situasiyaların və idarəetmə əməyini və onun effektivliyini həm də təşkilatın məqsədinə nail olmağı və s. təmin edir. Bir çox müəlliflər stressin meydana gəlmə səbəbi kimi təhlükənin miqdarının mühüm rol aynadığını qeyd etmişlər. Stressin yaranması başlıca olaraq insanın fərdi keyfiyyətlərindən asılıdır.

Müasir tədqiqatlar sübut edir ki, iş şəraitinin insana təsiri (mənfi), onun istirahət saatının az olması həmin şəxslərdə stress yarada bilər. Əmək fəaliyyəti ilə məşğul olan insanların 64%-i iş yerində məruz qaldıqları stresslərdən əziyyət çəkirlər, 56%-i bu səbəbdən pis yatırlar, 26%-i isə stresslərə görə xəstəliklərə düçar olur. Hal-hazırki dövrümüzdə əmək fəaliyyətində gərginliyin artması stressləri əməyin real amilinə çevrilmişdir. Müasir dövrümüzdə rez-tez rast gəlinən stressin səbəbi professional səbəblərin yaratdığı stressdir. Cerrold Qrinber ozünün “Stressin idarə olunması” kitabında professional stress haqqında geniş məlumat vermişdir. Professional stress işin məqsədi tam aydın olmadıqda, ziddiyyətli tələblər irəli sürüldükdə, iş həddən artıq və ya həddən az olduqda yaranır. Iş təhlükəsizliyinin təmin olunması, əməyin pis, haqsız

qiymətləndirilməsi, onun təşkilinin pozulması, iş şəraitinin, otağının mənfi təsiri və s. stressin mənbəyinə çevrilə bilər. O daha bir stress yaradan amil kimi "vaxtın idarə olunması" göstərmişdir. Tez-tez rast gəlinən bu problem vaxtın düzgün bölüşdürülməməsi ilə bağlıdır. Vaxtın düzgün bölüşdürülməsi üçün effüktiv üsullar möcduddur. Müasir dövrümüzdə insanlar tez-tez işə, evə, ziyafətlərə, görüşə və s. tələsirlər. Bu da onların vaxtının düzgün bölə bilməmələri ilə bağlıdır. Stress yaradan amillərdən bəhs edərkən itkinin doğurduğu stressdən də danışmalıyıq. Tədqiqatlar göstərir ki, insanın adət etdiyi mühiti, doğma yerlərini, yurd-yuvasını, valideynlərini, ailə üzvlərini, yaxınlarını,dostlarını, işini, başqalarına inamını və etibarını, həyat məqsədlərini, pulun itirilməsi çox zaman stresslə nəticələnir. Başqa sözlə insan üçün böyük əhəmiyyət və dəyər kəsb edən adamlar, şərait, mühit, əşyalar, həyatın mənası ilə bağlı olan hər hansı bir itki stress və psixoloji sarsıntı doğurur. Hal- hazırda müharibə şəraitində yaşayan Azərbaycan üçün bu stressor daha güclü və mürəkkəb problemlər yaradır. Yurd-yuvalarından qaçqın düşən azərbaycanlılar yurd həsrətinə, doğma yerlərin ayrılığına dözmədiklərindən, 1992- 1993 və s. illərdə bir çox insanlar dünyalarını dəyişdilər. Xüsusilə də yaşlılar, onlar yurd-yuvalarından uzaq düşdüklərindən ağır stresslə üz-üzə qalırdılar[4;132].

Müasir dövrümüzdə bütün bunlarla yanaşı telekanallara yol tapmış zorakılıq-dan bəhs edən filmlər, bayağı teleseriallar, qorxulu və uzun müddətli güclü rəng effektləri olan cizgi filmləri, müxtəlif kompüter oyunları insanların xüsusilə də azyaşlı şəxslərin psixikasına mənfi təsir yaradır. Bu stressorlarla adambaşı rastlaşmaq mümkündür, gücün, zorun, sərvətin, "gözəl həyat tərzinin" təbliği gənclərin, yeniyetmələrin, tam yetkinləşməmiş, möhkəmlənməmiş şüuruna dağıdıcı təsir edir, onların əxlaqi və intellektual tələbatlarını sıxışdırır, gənc nəslin özünü inkişaf etdirmə və özünü ifadə potensialını ləngidir, bunun qarşısını alır.

Stresə qarşı dayanıqlılıq səviyyəsi ayrı ayrı fərdlərdə özünü müxtəlif səviyyə-lərdə biruzə verir. Bu bir tərəfdən fərdin yaşadığı həyat tarixçəsi ilə əlaqəlidirsə, digər tərəfdən onu əhatə edən mühit, fərdin sinir sisteminin tipi, xarakteri, hətta cinsi ilə əlaqəlidir. Göstərilən faktları nəzərə alaraq tərəfimizdən tədqiqat aparılmışdır. Tədqiqatda 15-20 yaşları əhatə edən 50 gənc iştrak etmişdir. Tədqiq olunanlardan 25 nəfər (I qrup) öz bioloji ailələrində böyümüş və tipik orta ümümtəhsil məktəblərində təhsil almış gənclər, 25 nəfər (II qrup) isə valideyn himayəsindən məhrum olmuş və internat müəssisələrində təhsil almış gənclər olmuşdur. Tədiqaqtda Holms və Raqnin stresə dayanıqlığın və sosial adaptasiyanın təyin edilməsi metodikasından istifadə olunmuşdur. Məlum olmuşdur ki, bu iki qrupun nəticələri arasında nəzərəçarpacaq dərəcədə fərqlər mövcuddur. Belə ki, I qrup tədqiqolunanlara nisbətən II qrup tədqiq olunanlarda stresə qarşı dayanıqlılıq çox aşağı səviyyədə olmuşdur. Belə ki , bu qrupda tədqiq olunanlar arsında 19 nəfərin balların sayı 250-dən çox olmuşdur ki, bu isə real təhlükəni göstərir, yəni, bu qrup insanlar əsəb yorğunluğu fazasına o

qədər yaxındır ki, belə insanlarda hər hansı psixosomatik xəstəlik baş verəcəyi gözlənilir. I qrupda isə bu göstərici 5 nəfərdə qeydə alınmışdır. Məlum olmuşdur ki, ailə dəstəyinin olmaması, qayğı ilə yetəri qədər əhatə olunmadan əlverişsiz mühitdə böyümə şəxsin sonrakı həyatına nəzərəçarpacaq dərəcədə təsir edir. Belə ki, belə insanlar depressiyaya meyilli olurlar, özlərini aşağı qiymətləndirilər, çox vaxt sosiumda özlərinə yer tapa bilmirlər və stresli situasialrda müqavimət göstərə bilmirlər Nəticədə bir çox psixosomatik xstəliklərlə üzləşirlər. Tədqiqat nətiəsində aydın şəkildə görmək olur ki, stress situasiyasının yaranmasına səbəb fərdin həyatında başverən əhəmiyyətsiz hesab etdiyimiz ayrı-ayrı hadisələr deyil, onların kompleks (birgə) təsiridir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. İsmayılov N.V., İsmayilov F.N.,Tibbi psixologiya, Baki 2006
2. Ekstremal şəraitlərdə psixoloji xidmət (Ali məktəblər üçün dərslik), Bakı 2006.
3. Əliyev B.H., Emosional halların tədqiqi məsələləri, Dil və ədəbiyyat jurnalı №2,1998
4. http://www.psychology.az/az/stres.php
5. http://psihomed.com/stressoustoychivost/
6. http://znai.com/stress.html
7. http:www.kp.ru/guide/stressoustoichivost.html
8. Селье Г, Стресс без дистресса, М,1979
9. Стресс и адаптация,К,1978
10. Словарь психолога-практика,Минск,2001
11. Брязгунов И.П. Между здоровьем и болезнью. – М., 1995. - 224 с.
12. Гиссен Л.Д. Время стрессов. – М., 1990. с. 52.
13. Czvi N.H “A Critique of the models to study stress //1985 s105”

Psixoloji stress və stressə qarşı müqavimətin səbəbləri

Xülasə

Psixologiyada stress – gərginlik və təzyiq hissi deməkdir. Müəyyən həcmdə stress arzuolunan, xeyirli və hətta sağlamlıq rolu oynaya bilər. Müsbət stress idman nəticələrini yaxşılaşdırmağa imkan verir. O, həm də motivasiyaya, ətraf mühitə uyğunlaşmaq və reaksiya göstərməyə yardım edir. Lakin artıq dərəcədə stress bədənə zərər vurulmasına səbəb ola bilər.Stress insult riskini artıra bilər, ürək tutması, mədə xorası və depresiya kimi psixi xəstəliklərə səbəb ola bilər.

Stress ətraf mühitlə əlaqədar xarici təsir nəticəsində, eyni zamanda təzyiq, diskomfort və s. stressli vəziyyətlərdə insanın narahatlıq və digər neqativ hisslər keçirməsinə səbəb ola bilər.

Causes of psychological stress and stress resistance

Summary

In psychology, stress is a feeling of strain and pressure. Small amounts of stress may be desired, beneficial, and even healthy. Positive stress helps improve athletic performance. It also plays a factor in motivation, adaptation, and reaction to the environment. Excessive amounts of stress, however, may lead to bodily harm. Stress can increase the risk of strokes, heart attacks, ulcers, dwarfism, and mental illnesses such as depression.

Stress can be external and related to the environment, but may also be created by internal perceptions that cause an individual to experience anxiety or other negative emotions surrounding a situation, such as pressure, discomfort, etc., which they then deem stressful.

Причины психологического стресса и стрессоустойчивост

Резюме

В психологии стресс – это чувство напряжения и давления. Небольшое количество стресса может быть желательным, полезным и даже здоровым. Положительный стресс помогает улучшить спортивные результаты. Он также играет роль в мотивации, адаптации и реакции на окружающую среду. Однако чрезмерное количество стрессов может привести к телесным повреждениям. Стресс может увеличить риск инсультов, сердечных приступов, язв, карликовости и психических заболеваний, таких как депрессия.

Стресс может быть внешним и связан с окружающей средой, но может также создаваться внутренними восприятиями, которые заставляют человека испытывать беспокойство или другие негативные эмоции, связанные с ситуацией, такие как давление, дискомфорт и т. Д., Которые они тогда считают стрессовыми

Çapa tövsiyə etdi: **Prof. B.Əliyev**

DİNİ QRUPLAR: ONLARIN TİPLƏRİ, STRUKTURU VƏ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

s.ü.f.d. ***Asəf Qənbərov***
Bakı İslam Universitetinin din sosiologiyası müəllimi
asafganbarov@hotmail.com

Açar sözlər: Dini qruplar, məzhəb, sekta, din sosiologiyası.
Key words: Religious groups, denomination, sect, sociology of religion.
Ключевые слова: Религиозные группы, деноминация, секта, социология религии.

1. Sosial qrup nədir?

Bəşəriyyət tarixinin bütün dövrlərində insanlar qruplar və birliklər halında yaşayıblar. Heç bir insan yalnız və cəmiyyətdən təcrid edilmiş şəkildə həyatını davam etdirə bilməz, çünki insan ictimai bir varlıqdır [35, 256]. Ayrı-ayrı fərdlər birləşərək sosial qruplar meydana çıxır. Sosial qruplar isə, öz növbəsində, daha geniş insan birliklərini və ən sonunda bütöv cəmiyyəti meydana gətirirlər. Cəmiyyət hər biri özünəməxsus rolları və funksiyaları gerçəkləşdirən alt qruplardan təşkil olunmuşdur. Bu alt qruplara ailələri, qəbilələri, iqtisadi birlikləri və ya siyasi partiyaları, həmkarlar ittifaqlarını, müxtəlif ortaq hədəflər zəminində birləşmiş qeyri-hökümət təşkilatlarını və s. misal göstərmək olar. Deməli, sosial qrup, birinci növbədə, bir çox insanın toplaşması ilə mümkün hala gəlir.

İnsanlar müxtəlif birliklərdə yer ala bilir, amma buna baxmayaraq, bu birliklərin hamısı sosial qrup kimi dəyərləndirilə bilməz. Belə ki, hər bir insan birliyi sosial qrup deyildir. Sosioloq Jozef Fixter “*Sosiologiya nədir*?” adlı kitabında, sosal qrupları fərqləndirən səkkiz xüsusiyyəti bu şəkildə göstərmişdir [17, 53]:

1. Qrup olaraq adlandırılan birliklər həm bu qrupun içində, həm də xaricində olanlar tərəfindən tanınmalıdır;
2. Qrupların sosial strukturları vardır;
3. Hər bir qrup üzvü, öz sosial rolunu yerinə yetirir;
4. Sosial qrupda qarşılıqlı münasibətlər son dərəcə vacibdir, yəni qrup üzvləri arasıda yaxın əlaqələr olmalıdır;
5. Sosial qrupun, hər bir üzvün yerinə yetirməyə borclu olduğu, müəyyən davranış normaları vardır;
6. Qrup üzvləri müəyyən ortaq maraqlara və dəyərlərə malikdirlər;

7. Qrup fəaliyyətlərinin yönəldiyi bəzi sosial hədəflər olmalıdır;
8. Sosial qrupun nisbətən davamlı olma xüsusiyyəti olmalıdır.

Yuxarıda qeyd edilən bütün bu xüsusiyyətlər nəzərə alındıqda, sosial qrupu belə tərif etmək olar: "*Qrup ortaq hədəfləri izləyən, sosial normalar, maraqlar və dəyərlərə görə qarşılıqlı rolları yerinə yetirən fərdlərin bilinən (gözlənilən), strukturlaşmış, davamlı birlikləridir.*" Hər bir cəmiyyət sosial qrupların birləşməsindən meydana gəlmişdir. Cəmiyyətdəki qruplar bir-birindən funksiyalarına görə, cəmiyyətlər isə bir-birindən mədəniyyətləri ilə fərqlənirlər [17, 54]. Sosial qrupların çoxlu növləri vardır ki, bunlardan biri də dini qruplardır. Bu məqalənin məqsədi də, məhz dini qrupları təsnifatlandırmaq və onların xüsusiyyətlərini tədqiq etməkdən ibarətdir.

2. Dini qruplar

Dini qruplar sosial qrupların bir növüdür. Burada insanlar dini məqsədlərə görə birlik yaradırlar. Dini qruplar yuxarıda bəhs edilən sosial qrupların bütün xüsusiyyətlərini daşıyırlar. Sosioloqlar dini qrup tiplərini iki qismə ayırırlar. Bunlar təbii dini qruplar və sırf dini qruplardır [11, 39]. Təbii dini qruplara evlilik, qohumluq, qonşuluq və s. təbii əlaqələrlə bir-birinə bağlı olan və eyni zamanda dini yönləri də mövcud olan ailə, klan, qəbilə, kənd və şəhər kimi ictimai birliklər daxil edilir. Üzvləri bir-birinə bağlayan əlaqələrin sadəcə din olduğu birliklərə isə sırf dini qruplar deyilir [21, 210].

2.1. Təbii dini qruplar

Din sosiologiyasında təbii dini qruplar arasında xüsusilə ailə və ailənin genişləndirilmiş formaları hesab edilən klan, qəbilə ictimai birliklər nəzərdən keçirilir. Buraya həmçinin bəzi lokal yaşayış məskənlərini də daxil etmək olar. Belə ki, lokan ictimai birliklərə misal olaraq şəhərlər, qəsəbələr və kəndlər də, din ilə qarşılıqlı əlaqələri kontekstində, təbii dini qruplara daxil edilir.

2.2. Təbii dini qrup olaraq ailə

Bütün cəmiyyətlərdə insanların birlikdə yaşamalarını mümkün edən bəzi institutlar vardır. Sosioloqlar bu ictimai institutları sosial normaların sistemləri hesab edirlər. İctimai institut təşkilatlanmış bir bütün meydana gətirən düşüncələr, inanclar, adət və ənənələrdən ibarət olan sabit bir sistemdir [29, 139-140]. Bu institutlar arasında ailə, digərlərinin təməlini təşkil edən çox əhəmiyyətli bir sosial institutdur. Çünki cəmiyyətlərin ilk mərhələlərində din, idarəetmə, təhsil, iqtisadi fəaliyyətlər kimi digər ictimai müəssisələr məhz ailə içində formalaşıb inkişaf etmişdir. Daha sonra isə mədəni inkişaf prosesi davam etdikcə ailə institutundan müstəqil hala gəlmişlər [8, 1]. Beləliklə, ailə bütün cəmiyyətlərdə hər zaman mövcud olan ilk sosial qrupdur. İnsanın ən dərin psixoloji və qismən də bioloji xüsusiyyətlərinə əsaslanan ailə universal bir sosial institutdur. Bununla yanaşı, ailənin tarix boyunca və müxtəlif cəmiyyətlərdə fərqli tipləri meydana çıxmışdır.

Ailənin bütün xüsusiyyətlərini əhatə edən bir tərifə görə ailə "insan növünün davam etməsini təmin edən (reproduktiv funksiya), sosiallaşma prosesinin ilk ortaya çıxdığı, qarşılıqlı əlaqələrin müəyyən qaydalara görə işlədiyi, bioloji, psixoloji, iqtisadi, ictimai və hüquqi aspektləri olan sosial bir sistemdir." Ailə cəmiyyətin ən kiçik qrupu və ya ictimai nüvə olaraq qəbul edilir [28, 2]. Günümüzdə bütün antopoloqlar və sosioloqlar bəşəriyyətin başlanğıcından etibarən hər cəmiyyətdə və ya qəbilədə özünəməxsus şəkildə bir ailənin mövcud olmasından şübhə etmirlər. Yəni, uzaq keçmişdə insanların ailəsiz, sürü şəklində yaşamaları ilə əlaqəli fikirlərin əsası yoxdur. Bir zamanlar sosial fəlsəfədə böyük rol oynamış cəmiyyətdən və ailədən təcrid olunmuş insan hipotezləri artıq tamamilə tərk edilmişdir [16, 93].

Ailə müxtəlif cəhətlərdən təsnif edilir. Ailənin təsnifatlandırılması hakim şəxsə, fərdlərin sayına, ailənin həcminə və ya evlilik modellərinə görə aparılır. Beləliklə, ailə başçısına görə təsnif edərkən ananın hakim olduğu ailəyə matriarxal, atanın hakim olduğu ailəyə patriarxal ailə deyilir. Ailənin həcminə görə isə, genişləndirilmiş ailə və sadəcə ata-ana və uşaqlardan ibarət olan "nuklear ailə" ilə qarşılaşırıq [6, 133]. Yerləşmə yerinə görə, ailə kişinin ata evində məskunlaşdığı patrilokal ailə və qadının valideynlərinin evində məskunlaşan matrilokal ailə tiplərinə ayrılmıştır. Patrilokal evlilik modelində evlənən qadın kişinin sosial, mədəni, dini və coğrafi mühitinə köçür. Matrilokal evliliktə, əksinə olaraq, kişi qadının ailə birliyinə daxil olur [24, 21-22]. Neolokal ailədə isə, yeni evlənənlər öz valideynlərindən fərqli bir yerdə məskunlaşırlar [37, 217]. Bu ailə tipi daha çox modern nuklear ailənin əsas xarakteristikalarından biridir.

Evlilik və nikah formalarına görə də, ailələrin bir çox tipləri vardır. Nikahın müəyyən qrupların daxilində bağlanmasını nəzərdə tutan qaydalar endoqamiya; öz qrupundan başqa, qrup xaricindən evlənməyi tələb edən qaydalara isə ekzoqamiya adı verilir [37, 218]. Ailələr tək evlilik və ya çox evlilik formasında da ola bilər. Bir nəfərlə evliliyinə monoqamiya, birdən çox evliliyinə isə poliqamiya deyilir. Müxtəlif cəmiyyətlərdə poloqamiya nikah formasının iki şəkildə gerçəkləşdiyi müşahidə edilmişdir. Bunlar, kişinin birdən çox qadınla evliyi olan poliqiniya və qadının bir çox kişi ilə evliliyindən ibarət olan poliandriyadır [9, 125-126]. Bu ailə tiplərindən bəziləri, xüsusilə də poliandriya, nadir də olsa tarixdə görülmüşdür. Ancaq müasir dünyada, daha çox, tək evlilik modelinin geniş yayıldığını və normativ bir hala gəldiyini vurğulamaq lazımdır.

Poliqamiya evlilik forması ilə bağlı olaraq, tanınmış amerikalı antropoloqlar - L.T. Hobhouse (1864-1929) və M. Ginsberg (1889-1970) 434 ədəd ibtidai qəbilə üzərində tətqiqat aparmışlar. Bunların 66-da monoqamiya, 31-də poliandriya və qalanlarda isə poliqiniya evliliyinin mövcüd olduğu görülmüşdür. İbtidai qəbilələrin əksəriyyətində poliqiniyanın, yəni bir kişinin çox qadınla evlənməsi adəti olmasına baxmayaraq, faktiki olaraq, bu qəbilələrdə evliliklərin əksəriyyətinin monoqamiya formasında olduğu müşahidə edilmişdir. Çünki bu qəbilələrdə hər bir kişiyə say

cəhətindən birdən çox qadın çatmamaqda idi. Həmçinin çoxevliliyi, əskər hallarda, varlı olanlar və qəbilə liderləri edə bilirdilər [31, 142]. Bu fakt onu göstərir ki, çoxevlilik təbii hal deyildir. Elə isə çoxevlilik hər kəsə açıq olmayan, sadəcə güc və nüfuz sahibi olanların edə biləcəyi, gender bərabərsizliyindən irəli gələn bir ənənədir.

2.3. Ailə və din münasibətləri

Ailə insanlıq tarixinin ilk dövrlərindən etibarən dini bir birlik kimi qarşımıza çıxır. Məsələn, qədim germen ailələrinin üzvlərini bir-birinə bağlayan əlaqələrin qan qohumluğu deyil, əksinə həyatı meydana gətirdiyinə inanılan müqəddəs güclərdir. Qədim Misir, qədim İsrail və bütün ibtidai-politeist dinlərdə ailə münasibətləri müqəddəs inanclara əsaslanır. Bir dini qrup kimi ailə, İslam dini daxil olmaqla, digər ümumdünya dinlərində də dini əhəmiyyətini qorumuşdur. Ancaq müasir dövrdə meydana çıxan sekulyarizasiya prosesi nəticəsində ailə institutu dini funksiyalarının bəzilərini itirmiş və ya dəyişikliklərə uğramışdır. Amma bu dəyişikliklərə baxmayaraq, müasir ailə institutu, dini həyatın əhəmiyyəti baxımından, yenə də əhəmiyyətli bir sosial qrupdur [35, 263].

Politeist xalq dinlərində ailə ibadət, ayinlər və dini mərasimlərin icra edildiyi məkan kimi xarakterizə edilir. Ailə institutunun, eyni zamanda, bir ayin və ibadət məkanı halına gəlməsi, bu qrup üzvləri arasında birlikdə yaşamaq və qohumluq əlaqələrindən daha güclü həmrəylik yaratmışdır [11, 41]. Beləliklə, inanc və ibadət birliyi ailəni ayrılmaz bir vahid halına gətirmişdir.

Ailə başçısının kişilərdən ibarət olduğu patriarxal ailələrdə, dini ayin və ibadətləri yerinə yetirən əsas subyekt atadır. O, ayin və mərasimləri təkbaşına idarə edir, digər ailə üzvləri isə ona tabe olurlar. Atanın dini liderlik rolu patriarxal ailələrdə onun mövqeyini daha da gücləndirmişdir. Ana hakimiyyətinə əsaslanan matriarxal ailələrdə isə, əksinə olaraq, dini ayinləri icra etmə vəzifəsi ailənin ən yaşlı qadını tərəfindən yerinə yetirilir. Dinlər və mədəniyyətlər tarixinə dair mənbələrdə, patriarxal ailələrdə oğlanların gələcəkdə dini ayinləri idarə etmə bacarıqlarının təlim edilməsi atanın üzərinə düşdüyü, matriarxal ailələrdə isə, qızların öyrənməsi vacib olan ayinlərin qadınlar tərəfindən təlim edildiyi qeyd edilir [11, 42]. Ənənəvi genişləndirilmiş ailələr, ailə fərdlərinə sadəcə dini təlim etməklə kifayətlənmir, eyni zamanda dini vəzifələrini yerinə yetirib-yetirmədiyinə də nəzarət edir [15, 199].

Ana, ata və evlənməmiş uşaqlardan ibarət olan ailəyə "nuklear ailə" (nuclear family) adı verilir [9, 112]. Bu ailə tipi, xüsusilə də sənayeləşmə prosesindən sonra şəhərlərdə geniş yayılan ailə tipi kimi nəzərdən keçirilir. Ənənəvi genişləndirilmiş ailəyə nəzərən nuklear ailənin həm funksiyalarında, həm də həcmində azalma meydana gəlmişdir.

Müasir nuklear ailədə qohum-əqrəbaların ailə fərdləri üzərindəki nəzarəti azalmışdır. Ailənin məskunlaşdığı yer, əsas etibarilə nə atanın, nə də ananın yaşayış yerindədir (neolokal). Evliliklərin əksəriyyəti, ənənəvi ailələrdən fərqli olaraq, fərdlərin şəxsi seçimi ilə başlayır. Ailədə doğulacaq uşaqların sayına da,

ər-arvad özləri qərar verir. Nuklear ailədə irsiyyət nə ata, nə də ana tərəfinə bağlıdır. Uşaqlar mirasdan bərabər pay alırlar. Boşanma qərarının alınmasında da cinsiyyətlər arasıda fərqliliklər yoxdur. İstər qadın olsun, istərsə də kişi, hər biri ayrılıqda boşanma qərarı verə bilir [28, 10]. Bu xüsusiyyətləri daşıyan nuklear ailənin dini funksiyalarında azalma meydana gəlmişdir. Müasir dövrdə fərdiyyətçiliyin önə çıxması nəticəsində kollektivizm üzərində qurulmuş geniş ailələrin dini birliyi zəifləmişdir. Din, Tanrı, insan və cəmiyyət anlayışında yaşanan dəyişmələr təbii qrup əlaqələrinin zəifləməsinə yol açmış, ailə qrupu kiçilmiş, bütün bunların nəticəsində ailə, ənənəvi-dini xüsusiyyətlərinnin bir çoxundan sıyrılmışdır [35, 266]. Ənənəvi geniş ailə, ailə fərdləri baxımından, sayca çox olduğu üçün istehsal, hakimiyyət və dini nəzarət funksiyasını yerinə yetirirdi. Günümüzdə isə bütün bu funksiyalar dövlətə keçmiş, ailə birliyi də nisbətən sekulyar mahiyyətə bürünmüşdür. Məsələn, bir çox dövlətlər rəsmi nikahı məcburi, dini nikahı isə sərbəst etmişdir [21, 218].

Dini motivlərin geniş yayıldığı ənənəvi ailə qaydalarına görə boşanmalar, ailə həyatını davam etdirmənin mümkün olmadığı ən son hallarda baş verərkən; müasir dövrdə, ailənin dini xüsusiyyətlərinin azalması səbəbilə daha sıx baş veridyi müşahidə edilir. Dinin ailəni qoruyucu və davamlılığını təmin etdiyi funksiyaları zəiflədikcə, ailənin boşanmağa qarşı dayanıqlığı da azalır. Müasir cəmiyyət strurturlarında boşanmanın çoxalmasını, dini amillərin zəifləməsi ilə izah edən sosioloqlar, həll yolunu da din amilinin gücləndirilməsində görürlər [14, 164].

Müasir nuklear ailələrin dini funksiyalarında ciddi azalmaların yaşanması ilə yanaşı, bu ailələrin tamamilə dini xüsusiyyətlərdən təcrid olunduğu kimi başa düşülməməlidir. Məsələn, bir çox ölkələrdə evlilik həyatına giriş dini nikahlarla gerçəkləşir. Bəzi hallarda isə, rəsmi nikahın yanında dini nikahlar edilir. Bir çox xristian kilsədə evlənir; müsəlmanların əksəriyyəti, rəsmi statusu olmasa da, dini nikahların qıyılmasına əhəmiyyət verirlər. Evlilikdə həyat yoldaşının seçimində də dinin xüsusi rolu vardır. Çünki insanlar əksər hallarda öz dini inancında olanlarla evlənirlər.

Evliliyin başlanmasında olduğu kimi, boşanmalar üzərində də dinin müəyyən təsirləri vardır. Bəzi dinlər boşanmaya heç bir şəkildə icazə vermir, digərləri isə ancaq qaçınılmaz olduğu hallarda boşanmağa icazə verir. Misal olaraq, Katolik kilsəsi evliliyi dini bir davranış hesab etmiş, ailənin boşanma ilə sonlanmadığını, ancaq kilsənin qərarı ilə ləğv edilə biləcəyinə qərar vermişdir [26, 70-71].

Müasir ailənin əsas funksiyalarından biri də reproduktiv funksiya, yəni nəslin davamını təmin etməkdir. Bu məqsədlə uşaq sahibi olmaq istəyən ailələrin, uşaqların sayına qərar verməsində dini inancların təsirlərini görmək mümkündür. Bir çox dini inanclar, ailə planmasına icazə verib-verməmə və ya hansı metodlardan istifadə edilə biləcəyi mövzularında əhəmiyyətli rol oynayırlar [26, 72]. Yuxarıda sadalanan misallardan belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, müasir ailə həyatında dinin rolunun azalmasına baxmayaraq, bir çox ailəvi məsələlərdə din amili hələ də təyinedici rolunu davam etdirməkdədir.

2.4. Klan və qəbilə

Ailədən daha böyük təbii dini qruplar klanlardır. Ailələr qohumluq əlaqələri sayəsində klanları, klanlar da qəbiləni meydana gətirir. Klan və qəbilənin dini mahiyyəti, ortaq əcdadlara pərəstiş etməkdə təzahür edir. Bu tipdəki dinlər qədim Almaniya, Fələstin, Orta Asiya, Ərəbistan və Şimali Amerikada mövcud olmuşdur. Sosioloji mənada klanlar, ortaq bir totemə inanan ibtidai cəmiyyətlər üçün işlədilir. Klan kəlməsi Kelt dilində oğul mənasına gəlir və bu termini dilimizə boy və ya oymaq kimi tərcümə edə bilərik [35, 267].

Klan birliyi özlərini hər hansı bir canlı, bitki və ya əşya ilə mənşə etibarilə eyni kökdən gəldiyinə inanan topluluğu ifadə edir. Klanda əqrəbalıq münasibətləri bu ortaq ata inancına əsaslanır. Klanın ortaq atası hesab edilən heyvan, bitki və ya əşyaya "totem", bu totemdə klan üzvlərini bir-birinə bağlayan sirli gücə isə "mana" deyilir. Totemə toxunmaq qadağandır. Klan üzvlərinin inancına görə, "mana" adlı sirli gücü daşıyan hər şey "tabu"dur. Klanın totemi müqəddəs olduğu kimi, onu təmsil edən simvollar da müqəddəs hesab edilir. Klan üzvlərinin hər birində mana gücünün varlığına inanılır. Elə isə, klan üzvləri də müqəddəs və toxunulmazdır. Klana mənsub olan ailələr ayrı yerlərdə yaşadıqlarına görə, hər ilin müəyyən vaxtında dini mərasimlər keçirmək üçün toplanırlar. Klan həyatında hər şey dini çöhrəyə bürünmüşdür [25, 35]. E.Dürkheym "*Dini həyatın ibtidai formaları*" adlı kitabında, dünyanın müxtəlif yerlərində antropoloji bilgilərə əsaslanaraq ibtidai cəmiyyətlərin ilk müqəddəslik kateqoriyasının "totemlər" şəklində meydana çıxdığı və ilk dini sistemin məhz "totemizm" olduğu nəticəsinə gəlmişdir [5, 115-127].

Beləliklə, din mədəniyyətin ilk pillələrindən başlayaraq ailə, klan, boy, oymaq, qəbilə və millətlər kimi təbii insan birlikləri ilə hər zaman yaxın münasibətdə olmuşdur. İnsan birlikləri ilə dinin bu əlaqələri günümüzə qədər davam etmiş və bundan sonra da davam edəcəkdir. Bəşəriyyətin din ilə bu ayrılmaz birliyi din fenomeninin, insanın fərdi və ictimai ehtiyaclarına cavab verdiyini göstərir [4, 96].

Klan və qəbilələrdə evlilik müəssisəsi də dini motivlər cəhətindən zəngindir. Xüsusilə, totemizmin hökm sürdüyü klanlarda qrup içərisindən evlənmək qadağandır. Eyni totemə bağlı olanların bir-biri ilə evlənməsinə (endoqamiya) icazə verilmir. Klanlarda ekzoqamiya, yəni başqa klandan evlənmə qaydası vardır. Bəzi antropoloqlar bütün cəmiyyətlərdə norma kimi qəbul edilən insest qadağasının (ailə daxili evlilik qadağası) buradan irəli gəldiyini düşünürlər [23, 96-98]. Çünki qrup xaricindən evlənmə, qrup daxilində rəqabəti azaldır və insana yeni qohum-əqrəba dəstəyini qazandırır [32, 198].

Totemizm inancının izlərini İslam dinindən öncəki dövrlərdə ərəb qəbilələrində görmək mümkündür. Çünki o dövrlərdə ərəb qəbilələrinin bir çoxunun totemizmdə müqəddəs hesab edilən heyvan və ya bitki totemləri ilə adlandırılmışdır. Məsələn, ərəblərdə Bəni-Əsəd, Bəni-Nəmr, Bəni-Kəlb, Bəni-

Qüreyş, Bəni-Zəbb, Bəni-Duil kimi, heyvan adlarını daşıyan qəbilələr olmuşdur. Bizim bölgələrdə mövcud olmuş Ağqoyunlu və ya Qaraqoyunlu qəbilə adları da, bir çoxları tərəfindən, totemizmin qalıntıları kimi nəzərdən keçirilir [35, 269].

2.5. Local cəmiyyət tipləri olaraq şəhərlər və kəndlər

Müasir dövrdə din ilə əlaqəsi olmayan heç bir cəmiyyət tipi yoxdur. Bu, şəhər cəmiyyətinin din ilə münasibətləri üçün də belədir. İstər müqəddəs kitablar və şifahi dini ənənələrdə, istərsə də arxeoloji və antropoloji məlumatlarda olsun, bütün bunlar din ilə şəhər həyatı arasıda çox qədim münasibətlərin olduğunu göstərir. Bununla belə, son bir neçə əsrdə modernizasiya prosesinin sürətlənməsi, müasir şəhərlərdə müəyyən dərəcədə dünyəviləşmənin yaranmasına səbəb olmuşdur.

Müasirləşmə və urbanizasiya (şəhərləşmə) prosesində ortaya çıxan əmək bölgüsü, müəssisələşmə kimi əhəmiyyətli struktur dəyişmələri həm mədəni həyatda, həm də dini həyatda ciddi sarsıntılara səbəb olmuşdur. Buna görə də, şəhərdə meydana gələn mədəni inkişaf, fərqli mədəni dəyərlərin toqquşması və adaptasiya proseslərinin yaşanması ilə şəhərlərin ictimai strukturları, qaçınılmaz olaraq, gündəlik həyatı və sosial münasibətləri identifikasiya edən fərqli dini qavrayış çərçivəsi tələb edir. Beləliklə də, şəhər cəmiyyətlərində özünəməxsus bir şəhər dindarlığı meydana çıxır [2, 81]. Çünki şəhərlərdə yaşayan insanlar arasında, bir tərəfdən sürətli mobilizasiya (yerdəyişmə), digər tərəfdən isə müxtəlif siniflər arasında qarşılıqlı münasibətlər şəbəkəsi vardır. Müxtəlif məsləki və sivil xarakterdə olan bu münasibətlərin nəticəsində, insanlar siniflərinə və sosial statuslarına uyğun olan dini həyat formalarını inkişaf etdirirlər [2, 72].

Dindarlıq səviyyəsi, ümumi olaraq, modernizasiya və urbanizasiya səbəbi ilə keşmişə nisbətən zəifləmişdir. İlk dinsiz qruplar da, xüsusilə şəhərlərdə ortaya çıxmış, yeni həyat tərzləri yenə də şəhərlərdən başlayaraq kəndlərə doğru yayılmışdır. Bunlar, qismən şəhərlərlə sıx münasibətlər nəticəsində, qismən də şəhərlərdə yaşanan proseslərin artıq kənd cəmiyyətlərində də görülməsi səbəbindən irəli gəlir. Tarixdən bizə məlumdur ki, bəşəriyyətin başlanğıcından etibarən təşkilatlanmış hər bir dini hərəkata qarşı müxalif olan qruplar movcud olmuşdur. Dini qurum və fenomenlərdə dəyişikliklər və dini ənənələrin dəyər eroziyasına uğraması bu etirazların yaranmasına səbəb olurdu. Təbii ki, belə etiraz hərəkatları XVIII əsrdən öncəki dövrlərdə nisbətən azdır, ancaq modernləşmə və şəhərləşmə proseslərindən sonra belə hərəkatlar daha da artmışdır. Xüsusilə böyük şəhərlər, getdikcə yayılan sekulyarizasiya prosesini qüvvətli şəkildə mühafizə etmişdir [30, 620]. Nəticə olaraq, dindən uzaqlaşmanın modernləşmə dövründən daha geriyə getdiyi və xüsusilə şəhərlərdə inkişaf edərək daimi hala gəldiyini söyləyə bilərik.

Müasir cəmiyyətin pluralist strukturu, kütlələrin üzərində ənənəvi dinin təzyiqi azaltma funksiyasını yerinə yetirir. Beləliklə, daha öncə avtoritar bir

şəkildə məcburən qəbul etdirilən dini ənənələr, artıq şəhər insanının fərdi seçimi halına gəlir. Sosioloq P.Bergerə görə, modern şəhər cəmiyyətinin pluralist xarakteri, dini qurumların sanki satış mərkəzləri, dini ənənələrin isə istehlak malları halına gəldiyi bir bazar (religious economy) mahiyyətini daşıyır [2, 84].

Şəhər həyatında dindarlığın psixoloji dərinliyi getdikcə azalır. İş həyatı və müxtəlif əyləncə imkanları dini həyata daha az yer buraxır. Günün bölümlərə ayrılması dindarlıq üçün əlavə maneələr yaradır. Bundan əlavə, böyük şəhərlərin monoton həyatı və erotizmin artan vurğusu insanları dindarlıqdan yayındırır. Bütün bunlara baxmayaraq, şəhər həyatında elə amillər də vardır ki, bunlar dindarlıq fenomenini qüvvətləndirir [30, 624]. Belə ki, şəhərə yeni köçənlər xüsusilə ilk günlərdə, güclü bir anomiya və yadlaşma durumuna düşür. Bu vəziyyət güclü fərdiləşmə, mərhəmətsiz rəqabət, fərdi mənfəətlər və eqoizm hissi yaradaraq insanların bir-birindən ayrılmasına və ya başqalarına qarşı laqeyd yanaşmağa sövq edir. Nəticədə, şəhər insanının həyatı və şəxsiyyəti parçalanır, bir-birindən fərqli və ziddiyyətli rolları yerinə yetirməyə məcbur olur. Bu vəziyyətdən qurtulmaq üçün insanlar müxtəlif inanc və ideoloji qruplara qoşulma ehtiyacı hiss edirlər. Bütün bu sosial gərginliklər və çətinliklər şəhər insanlarını dini icmalara mənsub olmağa təşviq edir [12, 136-137].

Kənd icmaları isə, şəhərlərdən fərqli olaraq, kiçik birliklərdir. Sosioloji baxımdan kənd bölgələri, ənənəvi həyat tərzinin hökm sürdüyü, dəyişmələrin az ya da heç olmadığı, icmalar tipində birliklərin və “qapalı cəmiyyətlərin” təmsilçiləri kimi tanınırlar [36, 55]. Hər şeydən əvvəl, kənd cəmiyyətlərini təbii dini qruplar kimi görə bilərik.

Din kənd ictimai institutları arasıda çox əhəmiyyətli bir yerə sahibdir. Dini həyat kənd cəmiyyətlərinin mədəniyyəti içində yayılır və beləliklə xalqın yaşayış tərzlərini, dünya görüşlərini şəkilləndirir. Kəndlinin gündəlik həyatında din hakim rol oynayır. Din kəndlinin fəaliyyətlərini mənəvi həyat yönündən tənzimləyir, ona gündəlik həyatında motivasiya verir. Buna görə də, kəndlərdə dini həyat ümumi olaraq şəhərlərə nisbətən çox qüvvətlidir [27, 269].

Kənd dindarlığının mahiyyəti inancı deyil, daha çox ayinləri vurğulamaqla xarakterizə edilir. Kənd dindarlığı həm praqmatik, həm də normativ (moralistic) xüsusiyyətləri daşıyır; bunun əksinə, kənd dindarlığı əxlaqi prinsiplər cəhətindən fəlsəfi (ethic) və sorğulayıcı deyildir [7, 159]. Bu dindarlıq tipi fərd üzərinə, eləcə də onun doğum, sünnət mərasimi, yetkinliyə keçiş, evlilik və ölüm kimi fərdin həyatında keçdiyi bir sıra əhəmiyyətli hadisələrə yönəlmişdir [7, 163].

Sosial qrup başçılarının güclü olduğu kənd bölgələrində, dini fəaliyyətlər tamamilə ailənin nəzarəti altındadır. Kənd həyatının sosio-mədəni və təbii strukturu ilə yaxın əlaqəsi olan kənd dindarlığı camaatçı, fərqliliyə az imkan verən, sadə, ayin və mərasimlərə üstünlük verən, sehr və mistik inanışlar və

praktikalar cəhətindən zəngin bir "populyar dindarlıq"* formasında təzahür edir [2, 80]. Kəndlilər tarix boyunca sehr və tilsimli inanış və praktikalara meyilli olmuşlar. Onların bütün iqtisadi resursları təbiətdən asılı olduğu üçün təbiət hadisələrindən qorxurdular. Bu təhlükələrdən qorunmaq üçün müxtəlif sehrlər, tilsimlər, ovsunlar edir, tanrıların (hər xalq öz inancına görə) mərhəmətini cəlb etdiyinə inandıqları sehirli rütuallara geniş yer verirdilər. Onları bu ibtidai dindarlıq formalarından, həyat anlayışlarındakı böyük dəyişmələr qoparda bilmişdir [19, 360]. Kənd icmalarının həyata baxışı iqlim və təbiət şərtləri ilə sıx bağlı olduğu üçün, dünyanın hər yerində kəndlilər şəhərlilərə nəzərən yenilikləri daha gec mənimsəyir və bunlara uyğunlaşmaqda da çətinlik çəkirlər [33, 172].

Ənənəvi-kənd cəmiyyətlərinin təbiət gücləri ilə mübarizə içərisində olmaları kənd həyatının gündəlik gedişatının dini motivlərlə zənginləşdirilməsinə gətirib çıxarmışdır. Təbiət hadisələri qarşısında əlacsız qalan insan, bu səbəbdən daha çox fatalist, yəni qədərə inanıb ona tabe olma tendensiyasını inkişaf etdirmişdir. Ağır iqlim şəraitlərində yaşayan insanların fatalist olmaları bu səbəbdəndir. Bunların əksinə yüksək səviyyədə əmək bölgüsünün, sənayeləşmə və müəssisələşmənin hökm sürdüyü şəhər həyatında isə, fatalizm inanclarının azaldığı müşahidə olunur [2, 89].

3. Sırf dini qruplar

Qrup içərisindəki əlaqələrin sırf dini səbəblərə əsaslandığı sosial qruplara sırf dini qruplar deyilir. Bunlara dini icmalar, təriqətlər, məzhəblər, kilsə və sektalar, gizli dini icmalar, yeni dini hərəkatlar və başqaları kimi müəyyən dini hədəflər zəminində yaranan birlikləri misal vermək olar.

Sırf dini qrupların əsas xüsusiyyətlərini belə sadalamaq mümkündür: Təbii dini qruplardan fərqli olaraq, burada yeni bir dünya görüşü, yeni cəmiyyət modeli və bəzi hallarda ənənəvi dəyərlərlə ziddiyyət təşkil edən yeni dəyər və normalar inkişaf etmişdir. Sırf dini qrupların əsas hədəfləri sahib olduqları dəyər və normaları qorumaq, propaqanda, missionerlik və başqa metodlarla onu yaymaq, beləliklə də, qrup üzvlərinin saylarını mümkün olduğu qədər çoxaltmaqdır. Sırf dini qruplarda insanlar arasında mənəvi qardaşlıq, din, ümmət ideyaları ətrafında sıx birləşmə vardır. Buna görə də, belə qruplarda yüksək xarakterli dini motivasiya hakimdir. Amma qrup xaricindəki insanlara qarşı isə eyni dərəcədə özgələşdirmə və yadlaşma baş verə bilər. Çünki sırf dini qrupun inancları, əksər hallarda, cəmiyyətin ənənəvi dəyərləri ilə təzadlı surətdə təzahür edir. Cəmiyyətdən gələn təzyiq və hücumları dəf etmək üçün sırf dini qruplar gizli dini qruplar və sirli icmalar formasında fəaliyyətə başlayırlar. Sırf

---

* Populyar dindarlıq - din sosiologiyasıda dindarlıq tipi olub, dinin əqidəvi prinsiplərinə sıx bağlı olan kitabi və ya rəsmi dindarlığın qarşında yerləşdirilir. Buna xalq dindarlığı da deyilir.

dini qrupların ilk örnəklərini də, məhz gizli dini qruplar və sirli icmalar təşkil edir [1, 157]. Bütün böyük dinlərin tarixinə nəzər saldıqda görürük ki, inanc və əqidələrini açıq şəkildə yaymağa başlamazdan əvvəl uzun zaman gizli fəaliyyət göstərmişlər.

3.1. Gizli dini icmalar (secret groups)

Dini qrupların xüsusi növü olan gizli cəmiyyətlərə daha çox primitiv cəmiyyətlərdə təsadüf edilir. Gizli dini icmalara dini-məsləki qrupları, təriqətləri, fəlsəfi və siyasi məqsədlə yaradılan bəzi dərnəkləri daxil etmək olar. Misal olaraq, Amerika yerli xalqlarından Vinnebaqolarda qohum-əqrəba qruplarının xaricində, xüsusi ruhani təcrübə ətrafında birləşən sırf dini qruplar gizli icmalardan hesab edilir. Qədim Romada da, milliyət və məslək qruplarından başqa dini və mistik təcrübə əsasında formalaşan gizli icmalar olmuşdur [25, 59].

Gizli dini icmalar orta əsrlərdə və modern dövrdə də varlığını qorumuşdur. Xristianlığın ilk dövrlərində ortaya çıxan Qnostisizm hərəkatı, İslam tarixində Qərmətilik, Batinilik, İsmailílik, Həsən Səbbah hərəkatı gizli dini icmaların örnəyini təşkil etmişdir. Günümüzdə fəaliyyət göstərən Masonluq dərnəkləri də, gizli icmaların bütün xüsusiyyətlərinə malikdir [35, 254].

Gizli icmalar sırf dini qrupların təşkilati cəhətdən inkişaf etməmiş şəklidir. Belə dini icmaların üzvləri arasıda yaş və əqrəbalıq əlaqələri yoxdur. Bütün hallarda, icmanın əsl yaranma səbəbi dini və mistikdir. Gizli icmalara üzv olmaq istəyə bağlı olmadığı kimi, hər kəsə açıq da deyildir. İcmaya daxil olma prosesi xüsusi seçim əsasında baş verir. İcmanın ənənə və ayinləri sadəcə üzvlər üçün keçərlidir [25, 61]. Bu dini qrupun üzvləri öz aralarında çox güclü bir həmrəylik içərisindədirlər. Belə qrupların üzvləri özlərindən olmayanları yadlaşdırmaqda və başqalarını özlərinə bərabər olmayan insanlar kimi nəzərdən keçirirlər. Bəzi hallarda, bu mövqe qrup xaricində olanları düşmən kimi görməyə qədər vara bilməkdədir.

3.2. Sirli icmalar (mysterious groups)

Sirli icmalar sırf dini qrupların ikinci növünü təşkil edir. Sirli icmalar dini qrupların xüsusi növüdür və bunlara hətta Polineziya kimi, ibtidai cəmiyyətlərdə də təsadüf edilir. Bu cəmiyyətin nümayəndələri mənşələrini, nəsil cəhətdən, ilahi varlıqlara bağlayır, əcdadların ruhlarına pərəstiş edir, icmanın mərasimlərində iştirak edərək, ölümdən sonrakı həyatın mistik təcrübələrini yaşayırlar. Qədim mədəniyyətlərdə və nisbətən inkişaf etmiş cəmiyyətlərdə də, sirli icmalar mövcud olmuşdur. Son dövr Roma kult qrupları arasında, Buddist və Taoist dinlərinin təsir dairəsində olan qədim Çin mədəniyyətində də sirli dini qrupların yaranması üçün uyğun zəmin olmuşdur. Sirli icmalar bir çox cəhətdən gizli dini icmalara bənzəyir, ancaq bunlar müxtəlif əsrarəngiz (mysterious) və mifoloji inanışlar, teoloji təlimlər, qrup fəaliyyətlərinin mənasını ifadə edən mürəkkəb ayin və mərasimlər, daha güclü həmrəylik və səmimi münasibətlər

cəhətlərindən gizli icmalardan fərqlənirlər. Ayrıca, gizli icmalardan fərqli olaraq, bu dini qruplarda əfsanəvi bir qurucu liderə bağlılıq ənənəsi mühüm yer tutur [25, 64].

Sirli icmalara hər kəs üzv ola bilər, ancaq qrupa giriş xüsusi seçim və giriş ayinlərinin müşayiəti ilə gerçəkləşir. Həmçinin, yeni üzvlər sirli dini qrupun dəyərləri və inancları ilə yaxından tanış olmalıdır. Üzvlər qrup daxili əsrarəngiz inanclar və ayinləri özlərindən başqaları arasıda yaymamalıdırlar. Sirli icmaların təlimləri, əsasən cəmiyyətin dünya görüşünün mifik təsvirləri, əxlaqi normalar və bəzi təmizlik rituallarından ibarətdir. Yuxarıda sadalanan xüsusiyyətləri daşıyan sirli və əsrarəngiz birliklər, ilk dəfə, Yunan-Roma dünyasında ortaya çıxmışdır. Bunlar da iki qismə bölünmüşdür: Birincisi, mənşə etibarilə Yunan kult qruplarıdır. Məsələn, Eleusis, Dionysos, Orphisme və b. belə sirli icmaların ilk örnəkləri olmuşdur. İkinci qismə isə, Hellenistik dövrdə Şərq mədəniyyətinin təsiri altında yaranmış Kibele, Attis, Osiris, Adonis, Mirta kimi kultları misal göstərmək olar [25, 65-66].

4. Ümumdünya dinlərində meydana çıxan sırf dini qruplar

Ümumdünya dinlərində (Məs.: Xristianlıq, İslam, Buddizm) sırf dini qruplar xarizmaya* malik olan bir şəxsiyyətin rəhbərliyi altında meydana çıxır. Xarizma sahibi olan şəxsiyyətin fövqəladə xüsusiyyətləri olduğuna inanılır. O, bu üstün xüsusiyyətləri vasitəsilə insanlar üzərində hakimiyyətini bərqərar edir. Xarizmanın çoxlu tipləri vardır, ancaq dini xarizma bunların içərisində ən təməl olanlardan biridir. Bu termin İncilin yunanca tərcüməsindən alınmış və "ilahi vergi" mənasına gəlir [16, 409]. Xarizma termini sosiologiyaya M.Verber tərəfindən daxil edilmişdir. M.Veber bu termin ilə, əsasən böyük dinlərin və məzhəblərin (kilsə) qurucularında mövcud olan vəsfləri nəzərdə tutmuşdur.

Xarizmaya malik olan dini liderin ətrafında yaranan ilk dini camaatın strukturu çox sadədir. Bu dini qrupda bir dini rəhbər, ətrafında onun yaxın tərəfdarları və üçüncü mərhələdə isə digər qrup üzvləri yer alır. Dini liderin bütün qrup üzvləri ilə yaxın münasibəti vardır. Bunun kimi səmimi münasibətlərin mövcud olduğu dini birlikdə bütün münaqişələr dini lider tərəfindən həll edilir. İstər etiqadi, istərsə də ibadət və mərasimlərlə əlaqəli münaqişəli məsələlərdə dini rəhbər konkret qərarları verir və onun üstün xarizması bütün parçalanma meyillərinin və fikir ayrılıqlarının qarşısını alır.

Dini rəhbərin ölümündən sonra isə dini qrup bir tərəfdən genişlənir, başqa cəmiyyət və mədəniyyətlərlə qarşılaşır, digər tərəfdən isə zəruri olaraq təşkilatlanır. Bu tendensiya ilkin dini qrupun arzu edilən səmimiyyət və sabitliyini

---

* Xarizma- (ing. charisma) Fövqəladə istedad, cazibədarlıq; başqalarında inam və etiqad doğuran xüsusi keyfiyyətlərə malik olma.

təbii olaraq zəiflədir. Zaman keçdikcə əsas dini birlikdə etiqadi, ibadət və ayinlərlə və ya yeni sosial problemlərlə əlaqəli çoxlu münaqişəli məsələlər meydana çıxır. Bu da öz növbəsində, əsas dini cərəyanda (ümmət) bəzi şəxsi etirazlara və münaqişələrə səbəb olur. Şəxsi dini etirazlara başqa insanların da qoşulması ilə "dini protest hərəkatları" dediyimiz kütləvi etirazlar baş verə bilir. Nəticədə, etiqad məsələlər, ibadətlər və ictimai həyatla bağlı etiraz hərəkatları əsas dini cərəyan içərisindəki münaqişələrin çoxalmasına və nəhayət dini birliyin parçalanmasına gətirib çıxarır. Belə etiraz hərəkatlarına asketizm hərəkatlarını, dini qardaşlıq təşkilatlarını, təriqətləri və məzhəbləri misal verə bilərik.

4.1. Asketizm hərəkatları

Bütün dinlərdə rast gəldiyimiz asketizm** (zöhd, zahidlik) hərəkatları əsas dini cərəyandan (ümmət) ayrılmağı nəzərdə tutmayan, dini həyatını daha dərin və səmimi yaşamaq məqsədini güdən, zəif şəkildə təşkilatlanmış dini birliklərə deyilir. Asketizm hərəkatları özlərini əsas dini cərəyandan ayırmadıqları kimi, digər bütün din mənsublarını da öz yoluna dəvət edirlər. Burada əsas məqsəd ayrılmaq deyil, dini həyatı ilk dövrlərdəki "ideal" halında olduğu kimi yaşamağa və mənəvi kamilliyə çatmağa can atmaqdır.

Asketizm hərəkatlarının müxtəlif növlərini İslam dinində, Xristianlıqda, Yəhudilikdə, Buddizm, Zərdüştlük və başqa dinlərdə görmək mümkündür. İslam dininin ilk dövrlərində ortaya çıxmış təsəvvüfi hərəkatlar bu tipdəki dini qrupların örnəyini təşkil edir. Belə ki, bu dövrlərdə müsəlmanların getdikcə dini həyatdan uzaqlaşıb, hakimiyyət və dünya həyatına daha çox meyil etmələri bir qrup dindar insanların etirazına səbəb olmuşdur. Öncə fərdi başlayan bu etirazlar getdikcə çox tərəfdar toplamışdır. İslami asketizm hərəkatları daha sonrakı dövrlərdə təriqətlər şəklində təşkilatlanmışdır.

Xristianlıqda XXII əsrdən etibarən çoxlu asketik hərəkatlar ortaya çıxmışdır. Alman Pietizmi, İngilis Metodizmi, ABŞ-da Reveil (oyanış) hərəkatı, Püritenler və digərlərini bunlara misal göstərmək olar. Yəhudilikdə Nazirilər və Rəşabitlər də, dində saflığa çatmağı hədəfləyən asketizm hərəkatlarındandır [35, 304].

4.2. Dini qardaşlıq təşkilatları

Dini qardaşlıqlar (ixvan birlikləri) asketizm hərəkatlarının təşkilatlanma cəhətindən nisbətən inkişaf etmiş şəklini təşkil edir. Bu dini qruplar əvvəlkilərdən üzvləri arasında sabit və sıx əlaqələrə görə fərqlənir. Ü.Günaya görə, dini qardaşlıqların bir digər fərqinin, bu qrupların daha dərin dini biliklərin axtarışında

---

** Asketizm- Mənəvi kamilliyi, əxlaqlı və dürüst olmağı təlqin edən dini-etik nəzəriyyə; zöhd və ya zahidlik, tərki-dünya dünya olmaqla mənəvi kamilliyə can atmaq, gündəlik həyata əhəmiyyət verməmək və özünü sırf ibadətə həsr etmək.

olmalarıdır [35, 304]. Ümumiyyətlə, bu tipdə dini qrupların da əsas dini cərəyandan ayrılmaq məqsədi yoxdur. Bu dini qrupa mənsub olanları birləşdirən amillərdən bəziləri müştərək dünya görüşü, dini daha doğru şəkildə yaşamaq, peşə və mənfəət birliyi də ola bilər.

İslam dinində uxuvvət (qardaşlıq), futuvvət və əxilik təşkilatları dini qardaşlıqlara daxil edilir. Bu təşkilatlarda üzvlər arasında tam bir bərabərlik halı mövcuddur. Dini qardaşlıqlarda mülkiyyət fərqi heç bir əhəmiyyət daşımır. Hətta bəzi birliklərdə, qrupa mənsub olanlar ortaq mülkiyyətə sahib olurlar. Belə təşkilatlarda, ümumiyyətlə üzvlərin hər şeyini başqaları ilə bölüşdürmək məcburiyyəti vardır [25, 116].

4.3. Təriqətlər

Təriqətlər sırf dini qrupların xüsusi növü olub bütün dinlərdə mövcuddur. Təriqətlər güclü bir təşkilatlanma strukturuna görə asketizm hərəkatlarından və dini qardaşlıqlardan fərqlənir. Təriqətlərin əsas məqsədi dindarların sistematik ruhani tərbiyəsinə nail olmaqdır. Bu ruhani tərbiyə təriqət rəhbərinin nəzarəti altında həyata keçirilir. Təriqətlər əsas dini cərəyana tənqidi yanaşsalar da, ondan ayrılma iddiasını irəli sürmürlər. Bununla yanaşı, onları geniş kütlədən fərqləndirən bəzi xüsusiyyətlər vardır. Məsələn, təriqətlərin özünəməxsus ibadət və ayinləri, onlara məxsus geyim tərzi və s. fərqləndirici əlamətləri ola bilər [1, 172].

Xristianlıqda və yeni dini hərəkat kategoriyasına aid olan təriqətlərin bəzi xüsusiyyətləri arasında bunlar qeyd edilə bilər: Birinci növbədə, təriqətlərə mənsubiyyət könüllülük prinsipinə əsaslanır; təriqətlərin başçısı xarizmaya malik olan liderlərdən seçilir. Məsələn, Moonçuluq və Hare Krişna təriqətlərində təriqət başçısı "Nurlanmış Lider" (Enlightened Master) hesab edilir; təriqətin üstünlüyü fikrinin iddia edilir; təriqətlərdə ciddi nizam-intizam tələb olunur və qrup içərisində fərdiyyətçiliyə yer verilmir [13, 69-70].

İslam dinində meydana çıxan təriqətə mənsub olanlar da öz aralarında çox yaxın münasibətlərə malik olurlar. Ancaq təriqətlərin digər dini qruplardan fərqli olaraq iyerarxik bir quruluşu vardır. Bu dini qruplarda ən üstdə təriqət rəhbəri, sonra onun yaxın "xəlifələri", sonra isə ümumi "müridlər" deyilən digər təriqət üzvləri yer tutur. Təriqət rəhbərinə şeyx, pir, mürşid adı verilir və onun mənəvi cəhətdən yetkin dini kimliyi olduğuna inanılır. Təriqətlərin ənənələrinə görə, şeyxə mütləq surətdə itaət edilməlidir.

İslam dünyasında təriqətlər ilk dövrlərdə meydana çıxan asketizm və təsəvvüfi hərəkatların təşkilatlanmış halıdır. İslamın erkən dövrlərində asketizm hərəkatları nə məzhəb, nə də təşkilatlanmış sosial qrup idi. Əksinə, bu, bəzi müsəlmanların Quran və sünnənin rəhbərliyi altında özünü ibadətə həsr edən fərdi bir tendensiya olmuşdur [3, 98]. Zaman keçdikcə zahidlik meyilləri təsəvvüfi hərəkatlara çevrilmişdir.

Ümumiyyətlə, İslami təsəvvüfi hərəkatların üç dövrdən keçmişdir. Bunlar, zahidlik dövrü, təsəvvüf dövrü və təriqətlər dövrü hesab edilir. Zahidlik dövrü

İslam dininin doğuşundan etibarən ilk iki əsri əhatə edir. Təsəffüv dövrü, hicri təqvimə əsasən, təxminən II əsrinin sonundan etibarən 3-4 əsr davam edən, sufi və təsəvvüf terminlərinin istifadə edildiyi və müəyyən məşhur sufilər ətrafında ruhani kamilləşməyə can atan dindarların meydana gətirdiyi hərəkatların meydana gəldiyi dövrdür. Təriqətlər dövrü dedikdə isə, təsəvvüfi təşkilatların (təriqətlərin) meydana çıxaraq ictimai həyatın bir parçası halına gəldiyi, hicri təqvimə əsasən, VI əsrdən başlayaraq günümüzə qədər davam edən dövr nəzərdə tutulur [18, 84].

İslami təriqətlərə Nəqşibəndilik, Qadirilik, Xəlvətilik, Rifailik, Mövləvilik və başqaları kimi təriqətləri misal göstərmək olar. Bu təriqətlər hər biri, öz içində də, ayrı-ayrı qollara ayrılırlar. İslami təriqətlər, adətən qurucularının adını almışdır. İslami təsəvvüf ənənəsinə görə, təriqətlərin mənəvi varisliyi bir-birinin ruhani tərbiyəsində yetkinləşən mürşidlərin silsiləsi vasitəsilə Hz. Peyğəmbərə qədər gedib çıxır. Mənəvi rəhbərlərdən ibarət olan "mötəbər silsilə" təriqətin dini cəhətdən legitimliyinin təməlini təşkil edir.

4.4. Məzhəblər (denomination, sect)

Sırf dini qrupların son növünü məzhəblər təşkil edir. Məzhəb kəlməsi ərəb dilində gedilən yol mənasına gəlir. Bu kəlmənin termin mənasında isə müxtəlif fikirlər vardır. M.Veber və E.Troltş məzhəbi müəssisələşmiş kilsə birliyindən fərqli, müqaviləyə əsaslanan dini birlik kimi müəyyənləşdirmişdir. Bununla belə, kilsə ilə məzhəb arasında kəskin fərqlər olmaya bilər və başlanğıcda məzhəbçi olan bəzi dini birliklərin kilsəyə çevrilmə ehtimalı hər hər zaman mövcuddur [16, 249; 35, 310].

Məzhəblər, ümumiyyətlə, dini etiraz hərəkatlarının nəticəsi kimi meydana çıxırlar. Belə ki, dini etiraz və protest hərəkatları bəzən çox kəskinləşməkdə və müəyyən bir qrupun əsas dini cərəyandan ayrılmasını zəruri hala gətirir. Məsələn, Xristianlıqda IV əsrdə təməl etiqadi mövzularda yaranan fikir ayrılıqları Ordodoks Kilsəsinin Roma Katolik Kilsəsindən ayrılaraq ayrı bir məzhəb formalaşdırmasına səbəb oldu [35, 309]. Bu məzhəb ilə Katolik Kilsəsi arasındakı fərqlər o qədər böyükdür ki, bunları iki ayrı din kimi qəbul etmək mümkündür. Başqa dinlərdə də məzhəbləşmə prosesinin analoji sürətdə meydana çıxdığı müşahidə olunur. Xristianlıqda olduğu kimi, İslamda, Yəhudilikdə, Buddizmdə və s. çoxlu məzhəblərin yaranmasına şahid oluruq. Dini birliyin, mahiyyəti etibarilə, məzhəblərə ayrılma potensialı vardır. Buna görə də, sosioloqlar dinlərdə müxtəlif məzhəblərin yaranmasını təbii və qaçılmaz hal hesab edirlər.

Sosyoloji cəhətdən məzhəblər, ümumiyyətlə, əsas dini cərəyandan ayrı olmayan - ortodoks və əsas cərəyandan ayrılan – heterodoks məzhəblər olaraq, iki qismə ayrılır [20, 153]. Məsələn, Xristianlıqda başlıca dini cərəyan sayılan Kilsədən qopmuş dini qruplar denominasiyalar (denomination) və sektalar (sect) terminləri ilə ifadə edilir. Kilsə tipində olan dini birlik cəmiyyətin bütün üzvlərini özündə birləşdirməkdə, rəsmi ortodoks inanc və rituallara malik olmaqdadır. Kilsə ilə dövlət arasında uzlaşma və müsbət qarşılıqlı əlaqələr inkişaf etdirilir. Məzhəb isə,

Kilsədən fərqli olaraq, kiçik dini birliklərdir və bunlar üzvrlərini missionerlik vasitəsilə cəlb etməyə çalışırlar. Məzhəblərin cəmiyyətə və dövlətə qarşı gərgin və radikal münasibətləri, onların səciyyəvi cəhətini təşkil edir. Roma Katolik Kilsəsi təşkilatlanmış kilsə birliyinin əsas örnəyini təşkil edir. Məzhəblər arasında isə, Baptistləri, Kuakerləri və ya Metodistləri sadalamaq mümkündür [9, 501]. Bununla belə, Xristian ənənəsində təşkilatlanmış məzhəb olaraq, denominasiyalar ortodoks dini cərəyana yaxın hesab edilir. Bunun müqabilində, sekta adlanan məzhəblər isə, mənfi bir ifadə olaraq, əsas dini cərəyandan kəskin ayrılan, heretik (ortodoksal cərəyandan sapmış) dini qruplar üçün istifadə edilən termindir. Ümumiyyətlə, kilsə və denominasiyalar qarşısında yer tutan sektalar zəif təşkilatlanmaqla birlikdə, cəmiyyətin inanclarını, dəyərlərini, dini təlimlərini və ənənələrini bölüşməyən, içinə qapalı olan dini birliklərə deyilir. Bu dini qruplar sekulyar bir mahiyyətə də sahib ola bilərlər. Adətən, sektalar özlərindən fərqli dini birliklərə qarşı ekskluzivist mövqə bəsləyirlər, yəni digər dini birlikləri "həqiqi dindən" sapmış dinlər olduğunu iddia edirlər [20, 196].

Əsas dini cərəyandan ayrılan bir digər dini qrup isə kult (cult) adlandırılmışdır. Kult da sektalara bənzər surətdə, cəmiyyətin inanc və dəyərləri ilə uzlaşmayan kiçik qruplara deyilir, amma bunlar təşkilati bir formasının olmaması, müvəqqəti, mistik və fərdiyyətçi olması baxımından əvvəlkilərdən fərqlənir [34, 81-85]. Kult tipli dini qruplar yeni dini hərəkatların meydana çıxmasının ilk forması hesab edilir [20, 136]. Kultlar ezoterik, senkretik xüsusiyyətlərə malik olduğuna görə, cəmiyyətin əksəriyyəti tərəfindən qəbul olunmayan, amma yüksək fəallığı ilə seçilən dini qruplardır [1, 274-276]. Yeni dini hərəkatların bir çoxu, bu xüsusiyyətlərinə görə, kultlar kimi nəzərdən keçirilir.

İslami ənənədə əsas dini cərəyandan ayrılan bəzi dini qruplara "firqə" adı verilmişdir. İslam dinində firqə və firqəçilik ümumiyyətlə qınanmışdır. Buna baxmayaraq, İslam tarixinin erkən dövrlərindən etibarən fərqli məzhəb və firqələr meydana çıxmışdır. İslam "ümmətindən" ilk ayrılan məzhəbin, siyasi münaqişələrdə tutduqları kəskin mövqelərinə görə, "Xaricilər" olmuşdur. Hicri təqvimə əsasən, artıq II və III əsrlərdə mürəkkəb teoloji sistemləri işlənib hazırlanmış Mötəzili, İmamiyyə, Əşəri məzhəbləri formalaşmışdı.

İslam dinində meydana çıxan məzhəblərin iki növü vardır. Bunlar etiqad məzhəbləri, digəri isə fiqh (hüquqşünaslıq) məzhəblərdir. Etiqad məzhəbləri arasında kəskin fərqlər vardır. Yuxarıda da adları çəkilən Mötəzili, İmamiyyə, Mürciə, Sələfiyyə, Əşəri, Maturidi və başqa etiqadi məzhəblərdən bəziləri ekskluzivist mövqe mənimsəmiş və özlərindən fərqli olan inanc sahiblərinin İslamdan çıxdıqlarını iddia edirdilər. Məsələn, Xaricilər böyük günah işləyənin İslamdan çıxdığını; Mötəzili isə nə dinsiz, nə də mömin olduğunu, amma ikisinin arasında olduğunu irəli sürürdü. Etiqad məzhəbləri arasındakı fərqlər Allahın vəsfləri, tövhid, insanın azad iradəsinin olub-olmaması, böyük günah işləyənin hökmü, ümmətin xəlifəsinin hansı üsullarla təyin ediləcəyi kimi məsələlərlə

əlaqəli münaqişələrdən irəli gəlir [22, 323-342]. İslamın erkən dövrlərində yaranan məzhəblərin bir çoxu günümüzdə ortadan qalxmışdır. Günümüzdə də varlığını qoruyan etiqad məzhəbləri arasındakı fərqlər azalmış və aralarında tolerant münasibətlər yaranmışdır.

Fiqh məzhəbləri arasında, etiqad məzhəblərindən sonra yaranmış Hənəfi, Şafei, Maliki, Hənbəli, Cəfəri və Zeydi məzhəbləri günümüzə qədər gəlib çıxmışdır. Bu məzhəblər arasıdakı fərqlər, əksər hallarda, ibadətlər və hüquqi məsələlərdə meydana çıxır və onların arasında kəskin fikir ayrılıqları yoxdur. Bəzi din sosioloqları İslami fiqh məzhəblərinin həqiqi mənada məzhəb deyil, metod fərqliliyindən irəli gələn müxtəlif hüquqşünaslıq məktəbləri olduğunu irəli sürürlər [10, 197].

NƏTİCƏ

Dini qrupların müxtəlif növlərinin və xüsusiyyətlərinin təhlili din sosiologiyasında əhəmiyyətli bir mövzudur. Bu məqalədə də gördüyümüz kimi, dinin daxilində özünəməxsus etiqadları və mərasimləri olan kiçik qrupların yaranması təbii bir haldır. Dini qruplar sosial qrupların bir növüdür və iki qisimdə təhlil edilir. Bunlar təbii dini qruplar, digəri isə sırf dini qruplardır. Təbii dini qruplar içərisində ailə, klan, qəbilə, lokal cəmiyyət tipləri olaraq şəhər və kənd cəmiyyətlərinin din ilə münasibətlərini tədqiq edərək belə bir nəticəyə gəldik ki, bunlar dini səbəblərdən yaranmasalar da, din ilə daimi qarşılıqlı münasibətdədirlər. Sırf dini qrupları isə, din olmadan düşünmək mümkün deyildir. Asketizm hərəkatları, dini qardaşlıq təşkilatları, təriqət və məzhəblər, və s. sadəcə dini səbəblərdən ötrü yaradılmış dini qruplardır. Ümumiyyətlə, belə bir nəticəyə gələ bilərik ki, məzhəblər (sektalar və kultlar) xaricində qalan digər sırf dini qruplar, əsas dini cərəyandan ayrılmaq məqsədi güdməyən dini birliklərdir. Sırf dini qruplar, əsas etibarilə “dini doğru və daha səmimi surətdə təcrübə etməyə” cəhd edən dini qruplardan meydana gəlmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdurrahman Kurt. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2016.
2. Celaleddin Çelik. *Şehirleşme ve Din*. İstanbul: Çizgi Kitabevi Yay., 2002.
3. Ebul-Ala Afifi. *Tasavvuf: İslamda Manevi Devrim*. (tər. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün), İstanbul: Risale Basın-Yayın, 1996.
4. Ejder Okumuş. *Toplumsal Değişim ve Din*. İstanbul: İnsan Yay., 2003.
5. Emile Durkheim. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. (tər. Fuat Aydın), İstanbul: Ataç Yay., 2005.
6. Enver Özkalp. *Sosyolojiye Giriş*. Bursa: Ekin Kitabevi, 2005.
7. Erik R. Wolf. *Köylüler*. (tər. Abdulkerim Sönmez), İstanbul: İmge Kitapevi, 2000.
8. Feridun Merter. *1950-1988 Yılları Arasında Köy Ailesinde Meydana Gelen Değişmeler (Malatya Örneği),* Ankara: y.y., 1990.
9. Gordon Marshall. *Sosyoloji Sözlüğü*. (tər. Osman Akınhay-Derya Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 2005.
10. Gustav Mensching. *Dini Sosyoloji*. (tər. Mehmet Aydın), Konya: Tekin Kitabevi, 1994.
11. Hans Freyer. *Din Sosyolojisi*. (tər. T. Kalpsüz), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964.
12. Hüsniye Canbay Tatar. *Nuh'un Gemisindekiler Şehirleşme ve Dini Cemaatleşme*. İstanbul: Turan Yaıncılık, 1999.
13. Ian Tomphson. *Odaktataki Sosyoloji: Din Sosyolojisine Giriş*. (tər. Bekir Zakir Çoban), İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004.
14. İhsan Sezal. "Toplum ve Aile". *Sosyolojiye Giriş*. (ed. İhsan Sezal), Ankara: Martı Kitap ve Yayınevi, 2003.
15. İsmail Doğan. *Sosyoloji: Kavramlar ve Sorunlar*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1998.
16. Joachim Wach. *Din Sosyolojisi*. (tər. Ünver Günay), İstanbul: İFAV Yay., 1995.
17. Joseph Fichter. *Sosyoloji Nedir?* (tər. Nilgün Çelebi), Ankara, Atilla Kitabevi, 2001.
18. Kamil Yılmaz. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyatı, 2004.
19. Max Weber. *Sosyoloji Yazıları*. (tər. Taha Parla), İstanbul: İletişim Yay., 2000.
20. Mehmet Ali Kirman. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
21. Mehmet Taplamacıoğlu. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversite Basımevi, 1975.

22. Montgomeri Watt. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. (tər. Ethem Ruhi Fiğlali), İstanbul: Sarkaç Yayınları, 2010.
23. Nicolas Jurnet. "Mahremiyle Cinsel İlişki (Ensest-Fücur) Yasağı: Evrensel Bir Dışlama". *Evrenselden Özele Kültür*. (tər. Yumni Sezen), İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
24. Nihat Nirun. *Sistematik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 1994.
25. Niyazi Akyüz. *Dini Gruplar: Dinin Örgütsel İklimi*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayımcılık, 2007.
26. Nurşen Adak. "Toplumun Temel Taşı: Aile". *Kurumlara Sosyolojik Bakış*. (ed. Sevinç Güçlü), İstanbul: Birey Yay., 2005.
27. Orhan Türkdoğan. *Türkiye'de Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları*. İstanbul: Dede Korkut Yay., t.y.
28. Önal Sayın. *Aile Sosyolojisi*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1990.
29. Özer Ozankaya. *Toplumbilim*. Ankara: Tekin Yayınevi, 1986.
30. Sabino S. Acquaviva. "Kentleşme ve Din." (tər. Celaleddin Çelik), *EÜSBE Dergisi*, Sayı 9, Kayseri, 2000.
31. Samuel Koenig. *Sosyoloji; Toplum Bilimine Giriş*. (tər. S. Sucu-O. Aytaç), İstanbul: Ütopya Kitabevi Yay., 2000.
32. Sulhi Dönmezer. *Toplumbilim*. İstanbul: Beta Yay., 1999.
33. Tahir Çağatay. *Günün Sosyolojisine Giriş*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.
34. Tinaz Nuri. A Social Analysis of Religious Organisations: The Cases of Church, Sect, Denomination, Cult and New Religious Movements (NRMs) and Their Typologies, *İslam Araştırmaları Dergisi,* Sayı 13, 2005, s. 63-108.
35. Ünver Günay. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
36. Ünver Günay. *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat.* İstanbul: Emek Matbaacılık, 1999.
37. Z.T. Qolenkova-M.M.Akuliç-V.N.Kuznetsov. *Ümumi Sosiologiya*. (tər. İzzət Rüstəmov), Bakı: Diplomat Nəşriyyatı, 2007.

Asaf GANBAROV

RELIGIOS GROUPS: THEIR TYPES, STRUCTURES AND CHARACTERISTICS

SUMMARY

This article deal with the subject of religious groups according to Sociology of Religion. Religious groups, their different types and characteristics are the important topics of Sociology of Religion. Religious groups generally are smaller and distinct movements within religions and they rarely seek separation from mainstream religious community. They have two main types: natural religious groups and pure religious groups and all these groups have specific beliefs and different practices that have been examined in this article.

Асаф ГАНБАРОВ

РЕЛИГИОЗНЫЕ ГРУППЫ: ИХ ТИПЫ, СТРУКТУРЫ И ХАРАКТЕРИСТИКИ

РЕЗЮМЕ

В этой статье рассматривается предмет религиозных групп по социологии религии. Религиозные группы, их различные типы и характеристики являются важными темами социологии религии. Религиозные группы, как правило, представляют собой меньшие и отдельные движения в религиях, и они редко ищут отделения от основной религиозной общины. Они имеют два основных типа: естественные религиозные группы и чистые религиозные группы, и все эти группы имеют конкретные убеждения и различные практики, которые были рассмотрены в этой статье.

ЕДИНСТВО ЛИДЕРА И НАРОДА В ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

Ибрагимова Джейла Тейяр кызы,
доктор философских наук, доцент

Мамедова Ламия Джангир кызы,
преподаватель Бакинского Славянского Университета

Ключевые слова: лидер, народ, история, общественно-политические процессы, национальная идея, демократия, независимость.

Key words: leader, people, history, socio-political processes, national idea, democracy, independence.

Açar sözləri: lider, xalq, tarix, ictimai-siyasi prosesslər, milli idea, demokratiya, müstəgillik

Летопись каждого государства, каждого общества отмечена универсальными чертами, позволяющими говорить о закономерностях единого эволюционного процесса: ее формируют народ и воля лидера. На протяжении всей истории человечества в ходе устойчивого цивилизационного развития создаются основные достижения в сфере материальной и духовной жизни. Фактором, оказывающим решающее значение на процесс их возникновения и трансформации, является взаимодействие интересов народа, включающего различные классы, нации, возрастные и социальные группы, и исторических личностей – лидеров народа. При этом степень значимости лидера измеряется тем, насколько ему удалось решить вопросы, имеющие первостепенную важность для народа, в какой степени демократично по своему духу, содержанию и форме он сумел воплотить их в жизнь. Вспомним откровение Корана – «Он даёт мудрость кому хочет, и кому дается мудрость, тому дается великое благо; но об этом думают только умные» [1, 41].

Без великих целей нет великих дел. На пути к своей извечной цели – суверенитету и демократии – общество проходит через масштабные, зачастую, трагические испытания, поражения и утраты, но за ними обязательно следуют национальный триумф, торжество духа народа, достижение высот в развитии обновленного социума. На этом фоне «проблема лидерства является одной из основных в философии, т.к. она связана с фундаментальными философскими проблемами личности и ее роли в истории» [2]. При этом подлинная гармония достигается в активном

взаимодействии лидера, как яркого представителя народа, с обществом - широкими слоями народа, творящего историю.

Основная беда народов, которые, отдалившись от этноса, которому принадлежали, завершили процесс формирования как самостоятельной нации, проистекала именно от отсутствия лидера. Как отмечает академик Рамиз Мехтиев, «нация, не обремененная идеей, обречена на вымирание. Без идеи ничего не созидается, она нужна для того, чтобы что-то создать. В этом и заключается смысл нации. Однако нужны личности с сильным характером и высоким интеллектом, нужны идея и воля к созиданию. Без личностей нация не складывается. Именно они являются действительными конструкторами этноса» [4].

Многочисленные примеры из мировой истории доказывают, сколь велика роль тех или иных общественно-политических деятелей в развитии отдельных народов, государств и мировой истории в целом. Лучшие из них, руководствуясь высокими идеями разума и справедливости, в разное время формировали точки отсчета как эволюционных, так и революционных перемен. А.Карпов отмечает: «Для успеха национальной идеи необходимо, чтобы в обществе уже существовали люди, готовые взять на себя функцию проводников этой идеи, функцию социально активного элемента. Правильным выбором будет тот, в результате которого снизится количество конфликтов и противостояний внутри нации. В идеале правильная национальная идея способна увлечь и привлечь даже окружающие народы» [3].

Для прогрессивного развития каждого народа, каждого государства ведущую роль играет лидер, умеющий создать вокруг себя воодушевляющую атмосферу преданности родине, приверженности ее идеям и идеалам. Если воля и опыт лидера, помноженные на талант, энергию, патриотизм и неустанный труд, направлены на созидание во имя гуманистических идеалов, они не только приносят бессмертие избранным, но и счастье, процветание их народу. Таким образом, роль лидера в философско-историческом аспекте характеризуется деятельностью, исполненной истинно гражданского пафоса, духа народности; она объединяет народ, мобилизует его на эпохальные перемены.

Судьба народа определяется созидательной активностью лучших его представителей, которых в те или иные времена выдвигает сама история. Мустафа Кемаль Ататюрк, Джавахарлал Неру, Шарль де Голль, Отто фон Бисмарк, Густав Маннергейм… Вспомним Перикла, при котором Греция достигла наивысшего расцвета культуры и утвердилась в истории как колыбель европейской демократии. Если же говорить об «азиатском феномене», обратимся к просвещенному правлению 122-го императора Японии Мэйдзи, возглавлявшего страну в конце XIX-начале XX вв. Его период был оценен историей не только как прогрессивный, буржуазно-демократический, заложивший качественно новый этап в экономическом,

общественно-политическом и культурном развитии японского народа, но и в самые сжатые сроки превративший Японию в мировую державу. Именно с эпохой Мейдзи связан секрет «японского чуда».

Политики во многом творят историю. В свою очередь, великие события предоставляют уникальные возможности выдающимся личностям для самореализации и реформирования общества и времени, в котором они живут и созидают. Талант лидера – не только дар природы или игры случая, но в первую очередь, ответственность перед своим народом. Г.Плеханов отмечал условия, наличие которых позволяет выдающейся личности оказывать большое влияние на общественно-политическое, научно-техническое и художественное развитие общества. «Великий человек велик не тем, что его личные особенности придают индивидуальную физиономию великим историческим событиям, а тем, что у него есть особенности, делающие его наиболее способным для служения великим общественным нуждам своего времени, возникшим под влиянием общих и особенных причин.

Карлейль в своем известном сочинении о героях называет великих людей начинателями (Beginners). Это очень удачное название. Великий человек является именно начинателем, потому что он видит дальше других и хочет сильнее других. Он решает научные задачи, поставленные на очередь предыдущим ходом умственного развития общества; он указывает новые общественные нужды, созданные предыдущим развитием общественных отношений; он берет на себя почин удовлетворения этих нужд. Он — герой. Не в том смысле герой, что он будто бы может остановить или изменить естественный ход вещей, а в том, что его деятельность является сознательным и свободным выражением этого необходимого и бессознательного хода. В этом — все его значение, в этом – вся его сила» [5, 333].

Но главное, - это умение лидеров при всей их исторической избранности, харизматичности говорить с народом о народе на народном языке. На этом фоне степень значимости лидера измеряется не только тем, насколько ему удается решить вопросы, имеющие первостепенную важность для своего народа, но в какой степени демократично по своему духу, содержанию и форме он умеет воплотить их в жизнь.

На протяжении веков идейный и теоретический фундамент азербайджанской самоидентификации был заложен лучшими представителями нашего народа. Во все, включая самые сложные, а подчас, и драматичные времена, Азербайджан славился доблестными сынами и дочерьми, озаряющими свой народ силой, мудростью, патриотизмом; являющимися живыми свидетелями, непосредственными участниками и действенными вдохновителями народа в борьбе за свободу и справедливость.

Эмпирический анализ бытия азербайджанского народа – с глубокой древности до наших дней - подтверждает это. Исторические условия, биологический код азербайджанского народа, многовековые, многонациональные тради-

ции, позволяющие совмещать западные модели, основанные на преобразовании человеком природы, и восточные, ориентированные на "органичное вписывание" в нее человека, во все времена благоприятствовали формированию соответствующей общественной среды, обеспечивающей устойчивое развитие нашего народа в самом масштабном понимании, соответственно отразив не только историю народа, но философию его истории, охарактеризовав понимание азербайджанской национальной идеи, как и роли лидера в ее формировании и развитии.

Вряд ли существует в истории философской и общественно-политической мысли Азербайджана личность, которая не мечтала бы о государственной независимости родины, не высказывала ценные идеи относительно путей и способов ее утверждения и защиты. Важнейшие вехи развития азербайджанской национальной идеи охарактеризованы жизнедеятельностью тех, кто боролся за счастье народа, посвящая ему свои ум, совесть, душу. Вспомним национальных героев Кероглу, Бабека, Джеваншира, правителей империй Шаха Исмаила, Надир-шаха, Фаталихана. К числу выдающихся исторических личностей азербайджанского народа по праву можно отнести Саттархана, Гызыл Арслана, Узун Гасана и др.

Видные общественно-политические деятели, составляющие славу и гордость нации, они достойно несли бесценное и столь обязывающее звание лидеров азербайджанского народа. Различные по эпохам жизни и борьбы, они были едины в главном: самоотверженном служении родине, и в этом заключается их столь же почетная, сколь нелегкая и ответственная историческая роль. Народными героями являются и те, кто строил первую демократическую республику на мусульманском Востоке, и те, чья жизнь оборвалась в сталинских лагерях и застенках, и те, кто сложил головы на полях Великой Отечественной войны, и те, кто погиб, беззаветно защищая честь и достоинство родины в неравном противостоянии с державным беспределом 20 января 1990 года, став шехидом, прикрыв броней собственной жизни судьбу будущего независимого государства.

Лучшие представители азербайджанского народа в различные эпохи развивали, укрепляли и совершенствовали азербайджанскую национальную идею, определяя принципы и приоритеты родины, ее место и роль в истории. На переломных исторических этапах сплотив вокруг себя прогрессивно мыслящих представителей нации, ее лидеры использовали общественную трибуну для провозглашения стоящих перед народом задач, тем самым внося бесценный вклад в развитие национального самосознания, просвещение народных масс, устремление народа к демократии и свободе. Вспомним мнение на сей счет Дидро и Гердера, считавших, что именно народ рождает и выдвигает лидеров, которые, в свою очередь, формируют историю и претворяют в жизнь объективно назревшие процессы и перемены.

Важной предпосылкой этого являются различные теории, в которых не только формулируются высокие цели народа и государства, но также обозначаются наиболее реальные пути их достижения. Мы говорим о таком понятии, как национальная и государственная идеология. Проблема достаточно сложна. Существуют примеры, свидетельствующие о том, что народ не всегда однозначно воспринимает попытки потенциальных лидеров увлечь его словом и делом к новым горизонтам развития, прогресса. Недаром говорят, что нет пророка в своем Отечестве. Человек, наделенный высшим даром провидения и опережающий свой век на несколько измерений, зачастую страдает от непонимания его современниками, народом. Очевидно, что соблюдать национальные интересы лидеру можно лишь опираясь на народ, его большинство. Только в этом случае с многоуровневой стратегией и деятельностной энергией лидера связывает народ свои чаяния.

Как известно, история не терпит сослагательного наклонения, у нее не бывает черновиков, все пишется сразу и навсегда. Время – лучший биограф, оно дает однозначную оценку историческим событиям, которые зависят от реального вклада государственных деятелей, политиков в общественное развитие своей страны, судьбу своего народа. Поступательная история развития народа, подобно барометру, указывает на актуальные направления роли лидера в жизни нации. В наиболее сложные, переломные периоды родине особенно необходимы умные и сильные, творчески одаренные и политически прозорливые личности, способные уберечь свой народ от невзгод и возродить к новым свершениям и победам.

И это доказала история азербайджанского народа, независимого Азербайджанского государства. В один из самых показательных периодов новейшей истории Азербайджана – завоевания государственной независимости - общенациональный лидер Гейдар Алиев спас народ, родину от угрозы исторического краха, государственного распада, придя к власти по требованию народа, возглавив страну в тяжелый для нее час. Преодолеть исторический кризис оказалось возможным лишь благодаря сплоченности в обществе, единству народа, безоговорочно верящего великому лидеру. Развитие национальной идеи в республике – азербайджанства - на переходном этапе явилось одним из важнейших признаков и достижений государственной независимости и имело колоссальное историческое значение. Автор и бессмертный творец азербайджанства, Гейдар Алиев навсегда вошел в историю как спаситель азербайджанской нации. Благодаря общенациональному лидеру стало возможным пробуждение самосознания азербайджанского народа, озарение нашего национального развития подлинными целями и смыслом.

В истории существуют редкие прецеденты, когда выдающимся личностям, одухотворенным идеей спасения нации, своего народа, при самых

неблагоприятных обстоятельствах, на руинах переходных периодов, не имеющим ни денег, ни армии, ни союзников, удавалось вернуть стране жизнь, а народу достоинство. Мы были свидетелями того, как сделал это Гейдар Алиев. Закономерный расцвет Азербайджана на рубеже XX-XX1 вв. удалось достичь благодаря единству Гейдара Алиева и народа, безоговорочно верящего общенациональному лидеру. Союз азербайджанского народа и Гейдара Алиева, основанный на вере народа в своего мудрого руководителя, явился фундаментом существования и залогом развития Азербайджанского государства. Эта вера в своего лидера, обеспечившая национальное единство, объединившая народ в самые тяжелые дни, вселила в умы и сердца людей спасительную надежду на решение важнейших для молодого Азербайджанского государства вопросов.

«Всемирно-историческими личностями, или героями Г.Гегель называл тех немногих выдающихся людей, личные интересы которых содержат в себе субстанциональный элемент, составляющий волю Мирового духа или Разум истории. Они черпают свои цели и свое призвание не из спокойного, упорядоченного хода вещей, а из источника, содержание которого скрыто, который «еще находится под землей и стучится во внешний мир, как в скорлупу, разбивая ее». Они являются не только практическими и политическими деятелями, но и мыслящими людьми, духовными руководителями, понимающими, что нужно и что своевременно, и ведущими за собой других, массу» [7, 256].

Своей беспрецедентной по масштабу и размаху деятельностью Гейдар Алиев воплотил в реальность идеи великих предшественников, главная цель которых заключалась в создании независимого, духовно и материально сильного Азербайджанского государства. Тем самым общенациональный лидер заложил основы возрождения нации, создал условия для наиболее полного раскрытия исторического потенциала азербайджанского народа. Поэтому понять успех реализованных Гейдаром Алиевым методологических и мировоззренческих принципов — значит прежде всего понять его время и его народ, лучшим выразителем субстанциальных (т.е. главных, глобальных, решающих) интересов которого он являлся. Если вспомнить слова Ф.Ницше - «каждый народ имеет того правителя, которого имеет» [6] - можно с уверенностью сказать, что в горниле испытаний азербайджанский народ заслужил общенационального лидера, который сыграл судьбоносную роль в истории становления Азербайджанского государства, развитии азербайджанской нации.

Гейдар Алиев глубоко любил и почитал свой народ, был предан ему. На протяжении всей своей жизни великий лидер пользовался неизменными уважением и доверием в обществе, везде и всюду подавал пример своими созидательностью, плодотворностью, целеустремленностью. Первостепенной задачей, диктуемой самой жизнью на разных исторических этапах, Гейдар

Алиев считал тесное взаимодействие со своим народом. Он был первым лицом в Азербайджанской ССР, а затем в Азербайджанском государстве, но не стоял над людьми, а находился рядом с ними, был среди них. Этим и вызвана всенародная любовь к нему. Даже в период работы в Москве, на ответственном посту Первого заместителя Председателя Совета Министров СССР, при всей своей загруженности государственными делами в масштабах великой в то время державы, верный сын азербайджанского народа всегда помнил о своей Родине. Не только на словах, но и практической помощью по самым разным вопросам народно-хозяйственного строительства в Азербайджане, радел за его светлое будущее.

При всех своих исключительных профессиональных заслугах, положении в обществе и государственном статусе, Гейдар Алиев оставался внимательным, отзывчивым руководителем, чутким к пожеланиям и просьбам "простых людей", стремился поделиться с ними своими знаниями, опытом, убеждениями, основанными на том, что служение идеалам родины и народа должны составлять основу жизни всех азербайджанских граждан. Более того, источником духовной силы, непоколебимого оптимизма Гейдара Алиева являлось именно то, что он всегда считал "простого человека" основной движущей силой исторического развития, верил в творческую, созидательную энергию своего народа. Это убеждение, несомненно, вооружало его как политика и гражданина, усиливало, питало его мировоззрение, являлось стимулом к неустанному созиданию. Гейдару Алиеву мы обязаны, в первую очередь, тем, что за короткий период времени после официально провозглашенного государственного суверенитета в Азербайджане начала прослеживаться причинно-следственная связь между государственной политикой и общественным сознанием, когда «верхи» начали понимать «низы» и более того, претворять в жизнь их пожелания.

Благодаря политике Гейдара Алиева в Азербайджане воцарилась общественно-политическая стабильность, была остановлена нагорно-карабахская война, коренные изменения произошли в социальной и экономической сферах. Азербайджанское государство, преодолев хаос и анархию, постепенно становилось центром упорядочения важнейших процессов на крупном региональном пространстве. Как говорил Гейдар Алиев, «сохранить независимость, сделать ее вечной намного труднее, чем завоевать ее» [13]. Осуществляя свою энергетическую политику, основываясь на национальных интересах азербайджанского народа, в духе партнерства с дружественными нам странами, Гейдар Алиев вывел республику из глубочайшего экономического кризиса. Реализация «Контракта века» позволила начать транспортировку нефтегазовых ресурсов Каспийского моря на международные рынки. Это было первое международное нефтяное соглашение, подписанное Азербайджаном, которое по своему историческому

значению и стратегической сути, рассчитанной на далекое будущее, заняло достойное место в летописи нашей государственной независимости.

Знаменательный вклад Гейдара Алиева в историческую судьбу страны определил развитие азербайджанского народа, расцвет Азербайджана во всех сферах государственной и общественной жизни. Под мудрым, деятельным руководством общенационального лидера четко и однозначно были сформулированы цели и задачи азербайджанского народа на пути самоопределения, формирования государственности, трансформации экономических, социальных и духовных ценностей. На нынешнем историческом этапе, когда азербайджанский народ построил развитое суверенное государство, эффективность понимания данных судьбоносных процессов имеет преимущественное значение. Стратегия политики Президента Азербайджана Ильхама Алиева обусловлена модернизацией азербайджанской национальной идеи в масштабном понимании, что отвечает как собственно истокам истории и культуры нашего народа, так и единственно верной мировой тенденции, именуемой прогрессом. Политическая воля азербайджанского народа, характеризующаяся единством народа и власти, есть фундамент данного развития.

Мы живем во времена всемирных перемен. «Разрушение двуполярного мира, новая волна либерализма, углубление и расширение политической демократии и стремление (в различных формах) к формированию правового государства способствуют качественному преобразованию и старых, и новых субъектов политики» [8, 55-56]. В непростую эпоху, когда государства вступают в постнефтяной период, народам как никогда необходим сильный лидер, который сумел бы сплотить вокруг себя нацию. Ведь лидерство, как известно, всегда нацелено на перемены; лидеры - это люди, которые обладают стойким видением развития и создания пути этого развития. «Лидерство в сознании человека всегда было связано с преодолением нестабильности, проблемами в управлении страной, людьми и др. в условиях меняющейся среды» [2]. Одновременно «историческая личность нашей эпохи призвана выполнять более сложные и тонкие задачи, чем в прежние эпохи. Она призвана влиять не столько на психику, сколько на разум массы, не только мобилизовывать массы на выполнение практических задач, но и соединять движение массы с демократией, своим образом жизни и своим словом формировать демократический и патриотический дух» [8, 61].

Президент Азербайджана Ильхам Алиев провозглашает единство азербайджанского народа и обеспечивает преемственность азербайджанской государственности, является гарантом суверенитета страны, соблюдения международных договоров и независимости судебной власти, чему способствует широкий круг полномочий, врученных ему народом. Плодотворная деятельность Ильхама Алиева на ответственных направлениях жизне-

деятельности республики, его яркий созидательный вклад в новейшую историю Азербайджана очевидны. Темпы развития страны по своим масштабам поистине грандиозны. Воплощая в жизнь идеи и принципы общенационального лидера, глава нашего государства осуществляет политику, направленную на сплочение азербайджанцев всего мира, укрепление и возвышение самого понятия азербайджанства, символизирующего единство и уникальность азербайджанского народа. Данный подход является приоритетным направлением национальной стратегии Азербайджана, основным гарантом модернизации страны в цивилизованном формате.

Благодаря взвешенной, мудой стратегии Ильхама Алиева, Азербайджан является самым мощным государством региона, без его участия и согласия не может быть решен ни один политический, экономический, транспортный вопрос. Идейный вдохновитель масштабных реформ в стране, Президент Азербайджанской Республики Ильхам Алиев отмечал: «Наша политика построена на национальных интересах. В основе нашей политики лежат интересы азербайджанского народа, национальные ценности. Сегодня Азербайджан говорит свое слово на любом международном форуме, идет своим путем, путем независимости и достоинства, он ни перед кем не в долгу, не будет действовать под чью-либо диктовку. Эта политика поддерживается народом, одобряется им и снискала нам большую славу на международной арене» [10].

Модель нашей страны уникальна еще и тем, что в мире нет такого государства, которое добилось бы подобных темпов развития в условиях, когда одна пятая часть ее территории находится под оккупацией, а каждый восьмой житель является беженцем или вынужденным переселенцем. Однако данное положение не является препятствием для эффективного проведения реформ в Азербайджане, обретения им достойного места в международном сообществе. Миссия Президента Азербайджана направлена на дальнейшее укрепление нашего государства, позиций Азербайджана в мире, восстановление территориальной целостности страны, что является самой главной задачей. Как отмечал Ильхам Алиев, «…подлинная суть стабильности заключается в том, чтобы народ поддерживал государственную политику, был доволен положением, гордился развитием. Мы создали именно такую стабильность, и в основе господствующей в Азербайджане стабильности лежат эти факторы – единство между народом и властью, наша политика и достигнутые успехи» [11].

Осуществление в стране эффективных мер по модернизации различных сфер, диверсификации экономики, принятие законов, способствующих всестороннему совершенствованию нашей жизни, интеграции республики в мировое сообщество, последовательное присоединение к различным международным структурам, подписание важнейших договоров и

соглашений, - все это доказывает, что азербайджанский народ привержен избранному курсу на независимость и демократию.

«Современная национальная идея обогащается тем, что гражданин ощущает себя частью государства, видит в себе силы к преобразованиям, ощущает потребность в наличии сильного государства и сильного, волевого лидера, - пишет академик Рамиз Мехтиев. - Президент Ильхам Алиев реализует политику, где национальная идея сочетает в себе как демократизацию политического пространства, поступательное и всестороннее экономическое развитие, интеграцию в мировое сообщество, так и сохранение национального духа и самобытности. В условиях глобализации — это архиважный фактор» [4].

Концептуальным направлением развития Азербайджанской Республики является строительство правового, светского, демократического, социального государства на основе многовековых ценностей мировой цивилизации. Президент Ильхам Алиев часто отмечает в своих выступлениях, что невозможно создать сильное государство, не защищая принципы справедливости и не обеспечивая интересы и позиции каждого гражданина. Демократия предоставила самые широкие возможности всем без исключения гражданам Азербайджана выражать свои права, мысли и чаяния, предложения и пожелания, связанные с жизнью общества, развитием азербайджанского государства.

Закономерности демократических свобод заложены в самой основе нашего мировоззрения и выражаются в организациях непосредственной демократии – таких, как институт президентства, парламент, органы местного самоуправления. Как указано в Конституции Азербайджана, единственным источником государственной власти в стране является народ. Конституция Азербайджана выражает волю государства и народа, выступает в роли законодательной основы человеческих и гражданских прав и свобод, регулирует систему народного самоуправления.

Тем самым азербайджанская Конституция гарантирует демократический строй, провозглашает утверждение гражданского общества и построение правового светского государства. Основополагающие постулаты Конституции страны - такие, как право на свободу и личную неприкосновенность, тайну личной и семейной жизни, социальное обеспечение, а также бесплатное, обязательное для всех общее среднее образование, право на расширение процесса демократизации, строительство правового государства – являются определяющими критериями нашей жизни.

Конституционные нормы Азербайджанской Республики декларируют не только свободу совести граждан, но, учитывая многонациональность и многоконфессиональность нашего государства, подчеркивают их равноправие, независимо от религиозных, национальных, социальных и прочих различий. Естественность и неотчуждаемость прав и свобод, равенство

женщин и мужчин, независимо от происхождения и положения, призваны создать правовой статус азербайджанского гражданина как в собственном государстве, так и в остальном мире.

Азербайджанский народ под руководством Президента страны Ильхама Алиева уверенно шагает в ногу со временем, успешно осуществляя стремительные перемены в жизни страны. Масштабы проведенных в Азербайджане за истекшие годы реформ – тому наглядное подтверждение. Последовательное укрепление гражданского общества, строительство правового государства являются главными условиями масштабного развития нашей страны. Конституционные, экономические процессы, модернизация правовой системы, в целом эффективность механизмов демократизации характеризуют ситуацию в стране, уверенно развивающейся и процветающей.

Сбалансированная и основанная на национальных интересах политика развития Азербайджанского государства, включающая достижение устойчивого общественно-политического баланса, высоких экономических показателей, строительство оснащенной армии и подготовку высокопрофессиональных кадров, реализацию научно-образовательных реформ, победы в туризме и спорте, в целом постоянную заботу об улучшении благосостояния и повышении уровня жизни народа, сохранение и достойную пропаганду национального наследия, духовно-культурных ценностей, успешно претворяется в жизнь.

Позитивные процессы в экономике и общественной жизни нашей страны стали возможны благодаря выверенной государственной стратегии развития и реформ, что подтверждается непрерывным ростом макроэкономических показателей по всем отраслям производства. Отвечая насущным потребностям дня, экономика страны призвана обеспечить надежную взаимосвязь и взаимозависимость важнейших жизнеобеспечивающих звеньев народного хозяйства, общества в целом. Находясь на ведущих позициях в мировом масштабе по темпам экономического роста, Азербайджан известен как страна-реформатор. Стратегические Дорожные Карты по основным секторам экономики Азербайджана обеспечивают конкурентоспособность страны, эффективность народного хозяйства, повышение социального благосостояния на основе устойчивого экономического развития Азербайджанской Республики.

В мексиканской газете «The News» ее главный редактор Тереза Марголис в статье «Лидер, являющийся образцом», посвященной Президенту Азербайджана Ильхаму Алиеву, отмечает, что если в 1991 году, когда страна провозгласила свою независимость, уровень бедности в ней достигал порядка 45 процентов, в настоящее время этот показатель составляет всего лишь пять процентов. Т.Марголис высказывает мнение, что «Ильхам Алиев мудро направляет доходы, полученные от нефтяного сектора, на развитие инфраструктуры, образования и диверсификацию промышленности. А это, в

свою очередь, способствует защите Азербайджана от существующего нефтяного кризиса, несмотря на то, что в последнее время манат дважды претерпел девальвацию» [9]. Т.Марголис пишет, что Президент Ильхам Алиев не только является сильным лидером, но и по-доброму заботится обо всех представителях народа, независимо от их этнической и религиозной принадлежности. «Возглавляя свой народ на региональной и экономическо-политической арене, Ильхам Алиев превратил свою страну в самый стабильный сектор региона», - отмечается в заключение статьи» [там же].

Общественно-политические и экономические достижения являются эффективным рычагом развития остальных сфер материальной и духовной жизни страны, гарантом стабилизации внутреннего и внешнего рынка. В Азербайджане изначально был взят курс на развитие социальной сферы, науки, образования, здравоохранения, культуры. В сфере образования это строительство новых школ и открытие университетов, в области здравоохранения - возведение больниц, оснащенных новейшей медицинской техникой. Улучшение жизненного уровня азербайджанских граждан является основным направлением социально-экономической политики руководства страны. Периодически повышается заработная плата врачам, педагогам, деятелям науки и культуры. Большую заботу проявляет государство об уязвимых социальных слоях граждан – беженцах, инвалидах, пенсионерах, сиротах. Отличительные особенности развития культурной сферы в Азербайджане заключаются в популяризации в обществе духовных ценностей, воспитании в подрастающих поколениях высоких понятий моральной и физической красоты. «У Азербайджана древняя история, богатая культура, высокие национальные ценности, которые он сохраняет», - отмечал Президент Азербайджана Ильхам Алиев [12].

Важное место в жизни нашей страны занимает впечатляющая деятельность крупнейшей общественной организации Азербайджана – Фонда Гейдара Алиева, ее благотворительная и гуманитарная миссии. Основу деятельности Фонда Гейдара Алиева, возглавляемого первым вице-президентом Азербайджана, президентом Фонда Гейдара Алиева Мехрибан Алиевой, составляют универсальные механизмы сохранения и приумножения национальной культуры, интеграции азербайджанских культурных ценностей в мировое пространство, преобразования и развития всех сфер жизнедеятельности общества, исследования и раскрытия с этой точки зрения его потенциальных возможностей, гармоничного синтеза традиционных ценностей азербайджанской культуры с достижениями других народов, их многовекового опыта, гуманистических принципов и демократических устоев.

Мир восхищается шедеврами культуры азербайджанского народа, музыкальными и театральными конкурсами и фестивалями, всемирными гуманитарными форумами и грандиозными спортивными соревнованиями. «Мы гордимся тем, что стали одним из центров мультикультурализма в

мире» [11], - отмечает Ильхам Алиев. В подобном единстве многообразия и развития заключается смысл нашего бытия.

Все вышесказанное наглядно демонстрирует консолидацию власти и народа Азербайджана, приверженного движению страны по избранному пути – стабильности, развития и процветания; подтверждает стремление азербайджанских граждан под руководством Президента Ильхама Алиева продолжать строительство сильного самодостаточного государства.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Коран, 1894 г., 2-е издание. Гл. 2.
2. Сергеева С. Эволюция философских идей и концепций лидерства \\ Журнал Армия и общество, Вып. № 1 (33) / 2013.
3. Карпов А. Анализ потребности в национальной идее как путь к её обретению. Доклад на Всероссийской научной конференции "Национальная идея России", 12 ноября 2010.
4. Мехтиев Рамиз: «Армянам трудно понять, как различные этнические группы мирно проживают в едином государстве». Газ. «Бакинский рабочий», 16 ноября 2011.
5. Плеханов Г. Избранные философские произведения в 5-ти тт. Т. 2. М., 1956.
6. Афоризмы и цитаты мудрых людей. https://elims.org.ua/aphorism/aforizmy-o-narode/.
7. Спиркин А. Философия\\http://www.rulit.me/books/filosofiya-read-102136-256.html.
8. Кишлакова Н., Махаматов Т. Демократия, массовое общество и еще раз о роли личности в истории \\ Диалог культур в условиях глобализации. М., Канон+, 2012, 616 с.
9. Лидер, являющийся образцом. http://www.thenews.mx/opinion/leading-by-example/.
10. Вступительная речь Ильхама Алиева на открытии здания Центра Гейдара Алиева в Сумгайыте // http://ru.president.az/articles/21206//.
11. Из первых уст. Президент Азербайджана Ильхам Алиев об основных вопросах государственного строительства\\ http://azleadersays.com/razdel/2_%D0%9E%20%D0%B3%D0%BE%D1%81%D1%83%D0%B4%D0%B0%D1%80%D1%81%D1%82%D0%B.
12. «Культура - лучший путь сближения народов» – Ильхам Алиев \\ http://www.newsazerbaijan.ru/international/20091020/43082065.html.
13. Мудрые изречения\\http://www.heydar-aliyev-foundation.org/ru/content/ index/85/.

XÜLASƏ:

Məqalədə cəmiyyətin müxtəlif tarixi dövrlərində liderin rolu araşdırılır. Sübut edilir ki, bütün dövrlərdə milli ideya liderlə xalq arasında birləşdirici rol oynayır və xalqın milli mənəviyyatını və mentalitetini xarakterizə edir.

Ayrı dövlətlər miqyasında və sivilizasiyada bütövlükdə xalq və liderin qarşılıqlı əlaqələrin ətraflı təhlili verilmişdir. Birliyi müəyyənləşdirən faktoru fəlsəfi-tarixi istiqamətdə xalqın və liderin Azərbaycanın tərəqqisi və inkişafına yönəlməsidir.

SUMMARY:

In the article reviews the role of a leader in the life of society at different historical epistemological stages. It is proved that at all times the Azerbaijan national idea was a powerful lever for the consolidation of the leader and the people, characterizing the phenomenon of national mentality and spirituality.

Detailed analysis of the interaction of the leader and the people on scales of individual states and civilization as a whole is presented. Aspiration of the Azerbaijan people to progress and prosperity is the determining factor of the unity of the leader and people in the philosophical and historical aspect.

РЕЗЮМЕ:

В статье рассматривается роль лидера в жизни общества на разных историко-эпистемологических этапах. Доказывается, что во все времена азербайджанская национальная идея являлась мощным рычагом консолидации лидера и народа, характеризуя феномен национальных менталитета и духовности.

Представлен подробный анализ взаимодействия лидера и народа в масштабах отдельных государств и цивилизации в целом. Определяющим фактором единства лидера и народа в философско-историческом аспекте является устремление азербайджанского народа к прогрессу и процветанию.

Çapa tövsiyə etdi: **Prof. C.R.Məmmədova**

İRAN İSLAM RESPUBLIKASINDA KİTABXANA-İNFORMASİYA TƏHSİLİ

Hüseynova N.Z.
Bakı Dövlət Universiteti

Açar sözlər: kitabxanaçılıq təhsili, İran İslam Respublikası, kitabxana-informasiya fəaliyyəti.

Ключевые слова: библиотечное образование, Исламское Республика Иран, библиотечно-информационная деятельность.

Key words: library education, Iranian Islamic Republic, Library and information activities.

Kitabxanaçılıq – informasiya tələbatını qarşılamaq istəyən istifadəçilərin tələbatlarını yerinə yetirməkdə köməklik göstərən, məlumatın axtarılması, sistemləşdirilməsi, mühafizəsi və oxucuya çatdırılması vəzifələrini yerinə yetirən və mütəxəssislər tərəfindən idarə olunan bir elm sahəsidir. Türk kitabxanaşünası prof.dr.İrfan Çakın kitabxanaşünaslığı bir elm sahəsi olaraq belə əsaslandırmışdır: *"Kitabxanaşünaslıq elmi insanlarla informasiya mənbələri arasında məhsuldar əlaqə qurulmasını təmin etmək məqsədilə informasiya mənbələrinin seçilməsi, təmin edilməsi, təşkili ilə lazım olan xidmətlərin həyata keçirilməsi üçün lazımlı məqsədləri, qanunları, üsulları və sistemləri araşdıran və bu mövzularda aparılan tədqiqatların qanuni şəkildə tətbiqinə çalışan bir elmi istiqamətdir.*

Kitabxanaların keçmişi antik dövrlərdən bəri öyrənilsə də, kitabxanaşünaslığın bir elm sahəsi olaraq XIX əsrdən etibarən tədqiq olunmağa başladığını aydın şəkildə görə bilərik. Avropada kitabxanaşünaslığın yaranması XIX əsrin ikinci yarısına təsadüf edir. Bu dövrə qədər kitabxanaçılıq fəaliyyəti əlavə bir iş olaraq müxtəlif elm adamları, yazıçı və ədəbiyyatşünaslar tərəfindən həyata keçirilirdi. İslam ölkələrində kitabxanalar xəzinədar və ya ″hafız-ı kütüb" deyilən kitabxanaçılar tərəfindən idarə olunurdu. (1, 201) Osmanlıların dövründə isə kitabxana qurumuna göstərilən diqqət kitabxana işlərini yerinə yetirəcək işçilərin seçimində özünü göstərirdi. Kitabxana işçilərinə lazım olan xüsusiyyətlər vəqf tərəfindən müəyyənləşdirilir və bu xüsusiyyətlərə uyğun savad və qabiliyyət üsulları bu qurumlar tərəfindən təsbit edilirdi. İçərisində dəyərli elm adamlarının da iştirak etdiyi hafızı-kütüblük vəzifəsi mühafizəkarlıq səviyyəsinə qədər gəlib çatmağa başlamışdı.

XIX əsrdə Qərbdəki kitab sayının getdikcə artması kitabxanaşünaslıqla əlaqədar ciddi dəyişikliklərin aparılmasına gətirib çıxartdı. Əvvəllər çox sayda kitab oxunmasının yetərli olduğu hesab edilən kitabxanaşünaslıqda bir müddət sonra kitabxanaçıların təşkilati və idarəçilik qabiliyyətlərinə yiyələnmələri tələb olunmuş, eyni zamanda kitabların daha tez və asan şəkildə əldə edilməsini təmin edəcək üsulların artırılması qarşıya məqsəd olaraq qoyulmuşdur.

Usta şagird münasibətləri ilə başlayan kitabxanaçılıq təhsilinin bir elm sahəsi olaraq fəaliyyət göstərməsi üçün artıq bu ixtisas kitabxanaçılıq məktəblərində tədris olunmağa başlamışdı. Kitabxanaçılıq məktəblərinin birincisi 1829-cu ildə Parisdə açılan və arxiv məktəbi olan Ecoles de Chartesdir. Ilk Amerikan kitabxanaçılıq məktəbi 1887-ci ildə Kolumbiyada Melvil Deveyin rəhbərliyi ilə açılan School of Library Education olmuşdur. 1893-cü ildə əsası qoyulan Berlin Krallıq və Universitet Kitabxanası isə Almaniyadakı kitabxanaşünaslığın başlanğıcı olaraq qəbul edilir. Daha sonralar isə paytaxt Londonda İngiltərənin ilk kitabxanaçılıq məktəbi 1919-cu ildə fəaliyyət göstərməyə başlamışdır (4,85).

İlk ali kitabxanaçılıq təhsili 1947-ci ilə yaradıldı ki, görkəmli Azərbaycan alimi professor A.A.Xələfov bu təhsilin ilk məzunlarından olmuş, eyni zamanda ilk elmi dərəcəli alimi olmaqla yanaşı, milli kitabxana-informasiya məktəbinin yaradıcısıdır.

İran coğrafiyasında kitabxanaçılıq fəaliyyəti çox qədimlərdən təşəkkül tapmasına baxmayaraq, bu fəaliyyətin sistemli təhsillə həyata keçirilməsi əsasən XX əsrin II yarısına təsadüf edir. Bu sahədə ilk fəaliyyət qısa kitabxanaçılıq proqramları olaraq 1938-ci ildə "Daneşserayı Alıye Tehran", Tehran Ali Təhsil Məktəbi tərəfindən ilk dəfə həyata keçirilir. Daha sonra 1952-ci ildə Mədəniyyət Nazirliyi tərəfindən xalq kitabxanalarında çalışan kadrların təkmilləşdirilməsi məqsədi ilə bir təhsil proqramının açılması planlaşdırılmışdı. Proqramda Dr. Beyanı ilə bərabər onun yeddi həmkarı əlyazma əsərləri, kitab və kitabxanaların tarixi, kataloqlaşdırma və kitabçılıq sənəti ilə bağlı mövzuları öyrənmiş və mühazirələr etmişdilər.

İranda kitabxanaçılığın ali təhsil səviyyəsində tədrisi 1952-ci illərə təsadüf edir. Bu il UNESCO-nin mütəxəssislərindən olan Josef Stummvol Avstriyanın Milli kitabxanasının müdiri və Mary Gaverd altı aylıq bir təhsil proqramını tədris etmək üçün İrana dəvət edilir. Bu proqram UNESCO tərəfindən dəstəkləndi və Tehran universitetinin Ədəbiyyat fakültəsinin bazası əsasında həyata keçirildi. Proqram 1952-ci ilin noyabr ayında başladı və 1953-cü ilin aprelində tamamlandı. Proqramda dərslər ingilis, fransız və alman dillərində aparılır, eyni zamanda tələbələr üçün sinxron tərcümə edilirdi. Bu proqram kitabxanaçılıq təhsilinin yaranmasına və kitabxanaçılıq fəaliyyətində kataloqlaşdırmaya xüsusi əhəmiyyət verirdi. Tehranda fəaliyyət göstərən kitabxanalardan bu proqramda iştirak edən 200 nəfərdən sadəcə 81-i müvəffəqiyyətlə diplom ala bildilər. Bu proqramı bitirən məzunların bir çoxu daha sonra ali kitabxanaçılıq təhsilini davam etdirmək üçün ABŞ-a göndərildi. 1952-1965-ci illər arasında bu proqramlar uğurla davam etmiş və

bir çox xarici mütəxəssislər İranda ali kitabxanaçılıq təhsilinin yaradılmasında iştirak etmişdilər (5,91).

1965-ci ildə dəvət olunmuş kitabxanaçı mütəxəssis Margaret Hopkins Tehran Universitetinin Mərkəzi Kitabxanasının baş müşaviri təyin olunur. M.Hopkins və xaricdə təhsil almış bir neçə nəfər mütəxəssis İranda Ali məktəblərdə Kitabxanaçılıq fakültəsinin açılmasına dair bir təklif layihəsi hazırlayıb irəli sürdülər. 9 səhifədən ibarət olan layihə Tehran Universitetinin rektoruna təqdim edilir və nəticədə Tehran Universiteti nəzdində Kitabxanaçılıq fakültəsi yaradılır.

Tehran Universitetinin kitabxanaçılıq fakültəsi 1966-cı ildən etibarən bakalavr səviyyəsində ilk tələbələri qəbul etdi. Amerika kitabxana mütəxəssisləri Tehran Universitetində magistr səviyyəsində proqram yaratmaq üçün dəvət olundular. Proqram tamamilə ingilis dilində düşünülmüşdü. Oxşar proqram Şiraz Universitetinin Tibb məktəbində, Əhvaz və Əlzəhra universitetlərində də tədris olunmaga başlandı (5, 83).

İslam inqilabından sonra Amerikalı mütəxəssislər İranı tərk etdilər. İnqilabdan sonrakı 3 il boyunca Kitabxanaçılıq-informasiya təhsili bir çox hadisələrin şahidi oldu. Təhsilin rəsmi dili ingilis dilindən fars dilinə keçirildi. Proqram iki dəfə yeniləndi və üçüncü dəfə təkrar nəzərdən keçirildi. Bu illərdə yeni ali məktəblər yaranırdı. Bu ali məktəblərdə kitabxana-informasiya fakültələri də açılırdı. Bir çox ali məktəblərdə kitabxanaçılıq təhsili bakalvr səviyyəsində tədris olunur, bir sıra ali təhsil müəssisəsi magistr səviyyəsində tələbə hazırlayarkən, bir neçə universitetlər artıq doktorantura dərəcəsində proqramlar yaratmağa başlamışdı.

Kitabxana-informasiya sahəsində ali təhsil istiqamətində proqramlar Payame Universiteti, İran Kitabxana və İnformasiya Assossasiyası (İLİSA) və bu kimi təşkilat və institutlar - Elmi İnformasiya və Sənədləşmə Tədqiqat İnstitutu, İRANDOC və İran İslam Respublikasının Milli Kitabxana və Arxiv İnstitutu tərəfindən dəstəklənirdi.

1968-ci ildə İranda ikinci kitabxanaçılıq fakültəsi Azerabadegan Universitetində ilk bakalvr səviyyəsində açıldı. Bu fakültənin proqramları Hindistanlı prof. dr. Pramond B.Mangla tərəfindən yaradıldı. Ancaq bir ildən sonra bu proqram tam bakalvr təhsilinə çevrildi. Bu proqramlar İranda ilk tam bakalavr proqramı idi.

1969-cu ildə "İran Zamin" ali müəssisəsindədə ilk olaraq hazırlıq proqramı həyata keçirilməyə başlandı. Bu məktəbin proqramı 1971-ci ildən sonra tam bakalvr təhsilinə çevrildi.

1971-ci ildə dr. Ebrami tərəfindən kitabxanaçılıq fakültəsinin açılması ilə əlaqədar, Pəhləvi Universitetinin rektoruna bir təklif təqdim olundu. Yeni fakültə 1974-cü ildə bakalvr səviyyəsi üçün tələbələrin qəbul olunması ilə nəticələndi. Bu universitetdə dərslər yalnız ingilis dilində keçirilirdi və 1977-ci ildən etibarən bu universitetdə hazırlıq proqramı da açıldı.

1977-ci ildə Şapur Universitetində magistr proqramı açıldı. Bu fakültə Amerikalı bir kitabxanaçı evli cütlük tərəfindən dəstəklənirdi. 1988-ci ildə Tarbiat

Modarres Universiteti, 1990-cı ildə Azad İslam Universiteti və 1997-ci ildə Ferdosi Universitetində magistr proqramları açıldı. İlk doktorluq proqramı 1990-cı ildə, özəl universitet olan Azad İslam Universitetində və Tehran Dövlət Universitetlərində ilk dəfə olaraq 1998-ci ildə isə İran Tibb Universitetində açıldı (4, 85).

Hal-hazırda 27 müxtəlif İran universitetlərində ali kitabxanaçılıq ixtisası tədris olunur. Bakalvr proqramı üzrə 20 universitetdə tədris həyata keçirilir ki, bunlardan 6-sı Tibb və Səhiyyə Nazirliyinin tabeliyindədir. Üçü özəl universitetdə, digər 10-nu Təhsil Nazirliyinin tabeliyindədir.

Magistr proqramı hal-hazırda 7 universitetdə tədris edilir. Bu universitetlərin biri özəl, biri Səhiyyə Nazirliyinin və digər 5-i Təhsil Nazirliyinin tabeliyindədir. Magistr proqramları üzrə iki universitet - qeyd etdiyimiz kimi 1966-cı ildə Tehran Universitetində və ən geniş proqram üzrə 1997-ci ildən Firdovsi Universitetində açılmışdır və hal-hazırda fəaliyyət göstərməkdədir (3,79).

2003-cü ildən kitabxanaçılıq-informasiya sahəsində mütəxəssislərin hazırlanmasına xüsusi dövlət qayğısı özünü göstərməkdədir. 2003-cü ildə dövlətin dəstəyi ilə İran Elmi İstinad Mərkəzi yaradılır. Şiraz şəhərində mərkəzi ofisi yerləşən bu İEİM (İran Elmi İstinad Mərkəzi) İran İslam Respublikasının digər iri iqtisadi və sənaye mərkəzlərində şöbələri açıldı və yüksək səviyyəli kitabxana-informasiya mütəxəssislərinə ehtiyac ortaya çıxdı. Bu mərkəzin yaradılması müasir kitabxana-informasiya fəaliyyətinin genişlənməsi ilə yanaşı kitabxana-informasiya təhsili alan mütəxəssislər üçün ciddi tədris-təcrübə bazası fuksiyasını da üzərinə götürdü. 2011-ci ildə Elmi İstinad Mərkəzi İslam Həmkarlığı Konfransı ölkələrinin (İSESKO) Elmi İstinad Mərkəzi funksiyasını da üzərinə götürdü. Hal-hazırda bu elmi istinad mərkəzi İran İslam Respublikasında Ali Təhsil Müəssisələri, Kitabxana-informasiya müəssisələri və digər elmi və elmi-informasiya müəssisələrinin fəaliyyətinə analitik təhlillər etmək, reytinqləri müəyyənləşdirmək, funksional fəaliyyətin prioritet istiqamətlərini üzə çıxarmaq, informetrik və bibliometrik fəaliyyətini həyata keçirən mərkəz funksiyasını yerinə yetirir.

Ali kitabxana-informasiya təhsilinin yaradılması prosesi göstərir ki, bu təhsil əsasən iki təhsil proqramına əsaslanırdı.

1. ABŞ kitabxanaçılıq proqramına.
2. Hindistan kitabxanaçılıq proqramına.

ABŞ kitabxanaçılıq proqramı əsasən İranda mövcud olan çox sayda əlyazma kitablarının kataloqlaşdırılması fəaliyyətinin öyrənilməsi və təcrübəsinə yönəldilmişdi. Hindistan kitabxanaçılıq proqramı isə əsasən elmi informasiya fəaliyyətinin təşkilinə istiqamətləndirilmişdi. 2000-ci illərdən başlayaraq İran İslam Respublikasında Ali kitabxana-informasiya təhsili daha geniş fəaliyyət sahəsini əhatə etməyə başlayır. Məhz bu illərdə doktarantura proqramlarının olmasına baxmayaraq İİR mütəxəssisləri Azərbaycan Respublikasında Fəlsəfə Doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün müraciət edir və elmi dərəcələr almağa başlayır.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Xələfov A. Azərbaycanda kitabxana işinin tarixi: Dərslik (3 hissədə.H.1.) B.:Bakı Universiteti nəşriyyatı, 2004, 326 s.
2. Xələfov A. Kitabxana və cəmiyyət. Monoqrafiya; Bakı: "Azərnəşr", 2011, 348 s.
3. Mehti Afzali. İranda Lisansüstü kütüphaneçilik eğitimi//Türk kütüphaneçiliği, 2005, №1, s.78-85
4. D. Alimohammadi, H. R. Jamali. Common Problems of Library and Information Science Education in Asian Developing Countries. International Journal of Information Science and Management, №2(1), s.82-90.
5. Dayyani, M.H. (2006). Changes in the MA curriculum of library and information sciences in Iran. *Iranian Journal of Information Science and Technology*, *4* (1), 87-101.

Н.З.Гусейнова
БГУ

РЕЗЮМЕ

БИБЛИОТЕЧНО-ИНФАРМАЦИОННАЯ ОБРОЗОВАНИЕ В ИРАНСКОМ ИСЛАМСКОМ РЕСПУБЛИКЕ

Статья раскрывает историческую развитие высшей библиотечно-информационное образование в Исламской Республике Иран, периоды формирование и развитие. В статье формирована полное панорама высших образовательных учреждении про которых функционируют библиотечно-информационные факультеты уревны бакалавриат, магистратуры и докторантуры.

N.Z.Huseynova
БГУ

LIBRARY-INFORMATİON EDUCATION IN THE IRANIAN ISLAMIC REPUBLIC

RESUME

The article reveals the historical development of higher library and information education in the Islamic Republic of Iran, the periods of formation and development. In the article the full panorama of the higher educational establishments about which the library and information faculties function, the baccalaureate, magistracy and doctoral studies are formed.

QADINLARIN ŞAHİDLİYİ İLƏ ƏLAQƏLİ QURAN MƏTNİNİN İZAHINA BƏZİ RƏVAYƏTLƏRİN TƏSİRİ HAQQINDA

Dilavər Məmmədov
AMEA-nın Şərqşünaslıq İnstitutu

Açar sözlər: Qadın, şahidlik, borc, hədis, prinsip, faydalılıq, ədalət

Ключевые слова: Женщина, свидетельство, долг, хадис, принцип, полезность, справедливость.

Key words: woman, to be a witness, debt, hadith, principal, usefulness, fairness.

İslama görə qadının statusu mövzusu uzun müddətdir müzakirə obyektinə çevrilmişdir. İslamdan əvvəlki Cahiliyyət dövründə qadınlara hansı münasibətin olmağı məlum məsələdir. Məhəmməd peyğəmbərdən əvvəl ərəb cəmiyyətində qadınların vəziyyəti qənaətbəxş deyildi. Qadınlar ərəb cəmiyyətində cinsi həzz obyekti olub, humanist münasibətdən məhrum edilmişdilər. Qız doğulduqları üçün körpələrin valideynləri tərəfindən diri-diri torpağa basdırılması bu qeyri-insani münasibət haqqında çox şeyi deyir: Bu barədə Qurani-Kərimdə məlumat verilmişdir: "Onlar Allaha qızlar isnad edirlər. (Mələklər Allahın qızlarıdır-deyirlər). Allah pakdır, müqəddəsdir. (Onun oğula-qıza ehtiyacı yoxdur.) Özlərinə gəldikdə isə istədiklərini (oğlan uşaqlarını) aid edirdilər. Onlardan birinə qızı olması ilə müjdə verdikdə qəzəblənib üzü qapqara qaralar. Verilən müjdənin pisliyi üzündən tayfasından qaçıb gizlənər. Görəsən, onu (o körpəni) zillət içində saxlayacaq, yoxsa torpağa göməcək? (Diri-diri basdıracaq?) Bir görün onlar necə pis mühakimə yürüdürlər! (Oğlanları özlərinə götürüb qızları Allaha isnad edirlər)" (ən-Nəhl,57-59).

Ailə daxilində qadınların həyat yoldaşları qarşısında heç bir hüququ yox idi. Vəziyyət o həddə çatmışdı ki, əgər bir qadının əri vəfat etsəydi və onun başqa qadından uşaqları var idisə, onda ikinci qadından doğulan böyük oğul atasının varisi olaraq həmin dul qadınla evlənə bilərdi. Belə acınacaqlı vəziyyət Ərəbistan yarımadasında islamın meydana çıxmasınadək davam etmişdi. Qeyd edilməlidir ki, əslində islam qadınlara yeni nə isə bəxş etməmişdi. Qadının da bir insan olduğu düşüncəsinin yenidən formalaşdırılması məqsədini əsas alan İslam dini, cəmiyyətdə yaranmış sosial ədalətsizliklər və hakim qüvvələrin, qəbilə təəssübkeşliyinin meydana çıxardığı "kasta" sisteminin sərf-nəzər etdiyi hüquqları geri qaytarmışdı. Qadının söz sahibi olması, cəmiyyətdə müəyyən hüquqlara və

statusa sahib olması Ərəb cəmiyyətində hər şeyi əlində tutan güc sturukturları tərəfindən sərt şəkildə tənqid edildi. Tarixin hər bir dövründə əzilənlər sinfini təmsil edən qadınların artıq öz hüquqları vardı; kişilərlə eyni status əldə etmiş, cəmiyyətdə söz sahibi olmuşdular. İslam ərəb cəmiyyətində yaradılışla əlaqəli bir çox hökm təsis etmiş, qadınlarla kişilərin eyni kökdən törəməyi ("Nisa" surəsi, 1-ci ayə), qadınların ailədə miras hüququna sahib olmağı, ("Nisa" surəsi,4-cü ayə) işlədikləri xeyir əməllərə görə həm dünyada, həm də axirətdə savabla mükafatlandırılacağı ("Nisa" surəsi, 124-cü ayə) təsəvvürlərini meydana çıxartmışdı.

İslam, hər şeydən əvvəl, əsrlərdir qadınlarla əlaqədar formalaşmış səhv təsəvvürlərin tədricən ləğv edilməsi addımını atmışdı. Hakim sinfə yeni nöqteyi-nəzərlər təqdim olunur, cəmiyyətə yeni təlimləri mənimsəmək təlqin edilirdi. Beləliklə, ərəb cəmiyyətində həqarət obyekti olaraq seçilmiş qadınlar yenidən tarix səhnəsinə qayıdır, hüquqlarını tələb edir, islam təlimlərinin cəmiyyətə aşılanması işi ilə məşğul olur, haqqı və ədaləti bərqərar etmək məsələsində Məhəmməd peyğəmbərə sadiqlik andı içir, dinc və müharibə şəraitində cəmiyyətin həyatında aparıcı tərəflərdən biri kimi çıxış edir, dini bilikləri mənimsəyir, Peyğəmbərdən islamı öyrənirdilər.

İslamda qadınların yüksək statusu və onlara verilmiş hüquqlar ayrı mövzudur və biz bu məqalədə bu barədə söhbət açmayacağıq. Biz yazımızda qadınların şahidliyi, klassik müsəlman ənənəsində qadınların hansı məsələlərdə şahidlik etmək hüququ, iki qadın şahidin bir kişi şahidə bərabər olmağı, dini mətnlərdəki (ayə və hədislərdə) bəzi məqamların iki qadının şahidliyinə arqument göstərilməsi, ictihad mövzusu hesab edilən şahidlik məsələsində qadınları bəzi sosial statuslardan məhrum edən təsəvvürlərin formalaşması məsələlərinə toxunmaq istəyirik.

İddia oluna bilər ki, Quranın qadınlarla əlaqədar ayələri heç də onlara hər hansı status və ya hüquq verməmişdir. Amma problemə o dövrkü ərəb cəmiyyətinin mövcud vəziyyəti baxımından nəzər salsaq, məsələnin nə qədər əhəmiyyətli və taleyüklü olduğunu görərik. Çünki adi söz haqqına sahib olmayan qadınların bir çox məsələdə, o cümlədən iqtisadi-maliyyə məsələsində həlledici tərəf seçilməsi, ədalətin təminində əsas fiqur kimi götürülməsi dövrün düşüncə tərzini bütövlükdə alt-üst edən inqilab sayılmalıdır.

a. "Borc" ayəsi və bu ayənin subyektiv təfsirinə təsir göstərən hədislər

Birinci hədis

İbn Abbas rəvayət edir ki, bir dəfə Peyğəmbər (Ona Allahın xeyir-duası və salamı olsun!) dedi: "Mənə Cəhənnəm göstərildi. Cəhənnəm əhlinin əksəriyyətinin nankor qadınlar olduğunu gördüm." Soruşdular: "Onlar Allaha qarşı nankordurlarmı?" Dedi: "Onlar əzizlərinə qarşı nankordurlar, edilən yaxşılığı heç görməzlər. Onlardan birinə ömür boyu yaxşılıq etsən və o, səndən xoşu gəlməyən bir şey görsə, deyər: "Mən səndən heç xeyir görməmişəm!" (1. Səh 15)

İkinci hədis

Abdullah ibn Ömər Peyğəmbərdən (Ona Allahın xeyir-duası və salamı olsun!) belə nəql edir:

“Ey qadınlar, çoxlu sədəqə verin və tez-tez günahlarınızın bağışlanması üçün Allaha dua edin. Çünki mən cəhənnəmdə əhlinin siz olduğunu gördüm.” Onlardan biri belə dedi: “Bizim cəhənnəm əhli olmağımızın səbəbi nədir?” Dedi: “Siz, çoxlu lənət edər və ərlərinizə qarşı nankorluq edərsiniz. Ağılda və dində sizdən daha qüsurlusunu görmədim.” Həmin qadın bir daha soruşdu: “Ey Allah rəsulu, ağıl və dinimizin qüsuru nədədir ki?” Buyurdu: “Məgər qadının şahidliyi kişinin şahidliyinin yarısı qədər deyil?! Bu ağlı naqisliyidir.” Sonra əlavə etdi: “Məgər qadın heyz olarkən oruc tutub, namaz qılır?! Bu da qadının dinin naqisliyidir.” (2. Səh 86)

Qeyd etməliyik ki, yuxarıda qeyd edilən bu və buna bənzər hədislər klassik dövr alimləri tərəfindən bir çox hüquqi hökm üçün qaynaq kimi istifadə edilmiş, bir çox hallarda qadınların əleyhinə istifadə edilərək haqlarının pozulmasına zəmin yaratmışdır.

b. “Borc” ayəsi və əsas prinsip məsələsi

Bu ayə Quranın ən uzun ayələrindən biridir. Ayədə göstərilir: “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 düşməməniz 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!” (əl-Bəqərə, 282)

Əgər ayəyə diqqətlə nəzər salsaq görərik ki, Uca Allah mövcud problemin həllində ədalət prinsipini əsas gətirmişdir. Yəni işin kökündə şahidlərin sayı və cinsi durmur, əsas olan borcun verildiyi zaman onun yazılması, yazılmadığı təqdirdə unutqanlıq nəticəsində ciddi problemlərin baş verəcəyi mesajının insanlara çatdırılması, şahidlərin seçilməsində də ədalət prinsipinin qorunması təlimi aşılanır.

İkinci əsas məsələ isə faydalılıq prinsipinə əsaslanır. Belə düşünürük ki, həmin dövrün iqtisadi sistemi əsasən kişilərin əlində olması və iqtisadi məsələlərdə ixtisas sahibi olmaları onların fayda verəcək əsas tərəf olmalarını önə çıxarmış və tək şahidlikləri əsas götürülmüşdür. Maraqlı burasındadır ki, bu iki əsas məsələ əksər hallarda demək olar ki, fəqihlər, islam alimləri və düşünürləri tərəfindən çox da gündəmə çıxarılmamış,bu məsələdə qadının fizioloji və psixoloji xüsusiyyətləri əsas müzakirə obyekti olmuşdur.

c. Klassik islam alimlərinin sözügedən ayə ilə bağlı fikirləri:

İbn Həcər (ö. 852/1449) yazır: "Əgər iki kişi olmazsa, razı olduğunuz bir kişi ilə iki qadının şəhadəti kifayətdir –ayəsi haqda İbn Münzir deyib: "Alimlərin bu ayənin zahiri mənasında ittifaq etmiş, qadınların kişilərlə birgə şahidliyinə icazə vermişlər. Cümhur alimləri borc və pul məsələsində şahidliyin keçərli olacağını söyləmiş, hədd və qisas məsələsində qadının şahidliyini qəbul etməmişdirlır. Bəzi alimlər qadının evlilik, boşanma, nəsəb məsələsində şahid olub-olmamasından ixtilaf etsələr də, cümhur buna icazə verməmişdir. Ancaq kufəlilər isitisna" (3.səh 266)

İmam Sərəxsi (ö. 483/1090) "Məbsut" adlı əsərində (ö. 483/1090) yazır: "Ağıllarının və dinlərinin nöqsanlığı qadınların tək şahidlik etməsinə maneədir. Allah Rəsulu (Ona Allahın salamı və xeyir-duası olsun!) onları bu cür vəsf etmişdir. Daha sonra zəlalət və unutqanlıq, tez aldadılma, həva-həvəsə meyilli olmaq onlarda təzahür etdiyinə görə, onların tək şahidliyi tam dəlil kimi qəbul edilməz. Ancaq kişilərin baxa bilmədiyi məsələlərdə (doğum, ayıbların aşkar edilməsi) qadınların şahidliyi icazəlidir... " (4. 142)

Hənəfi hüquqçularından Mövsili (ö.683/1284) bu barədə yazır: "Qadının şahidlik etmə haqqı Quran ayəsi ilə sabitdir, bu səbəbdən də onun şahid olmaq haqqı vardır. Çünki qadın da kişi kimi görmə, gördüyünü yadda saxlama və bunu anlatmaq qabiliyyətinə malikdir. Ancaq çox tez unutqan olması və bu zəifliyi yanında bir şahid əlavə edilməsi ilə həll edilir.Ancaq yenə də qadınların şahidliyində şübhə edilir. Bu səbəbdən də hədd və qisas məsələlərində qadının şahidliyi qəbul edilmir." (5.140).

Qadınların ağıllarının nöqsanlı olması ilə bağlı hədis ədəbiyyatında Həzrət Peyğəmbərə istinad edilən hədislər (Ona Allahın salamı və xeyir-duası olsun!) klassik islam alimlərinin sözügedən ayəni bu cür izah etmələrinə zəmin yaratmışdır. Bu məsələdə klassik islam alimlərinin həmfikir olduqlarını söyləyə bilərik. İki qadın şahidin şahidliyinin bir kişi şahidin şahidliyinə bərabər olduğu ilə bağlı fərqli bir görüş yoxdur.

İmam Şafei (ö. 204/820) "əl-Umm" adlı əsərində qeyd edir: "... Qadınların şahidliyinə yalnız iki məsələdə icazə verilir. İqtisadi məsələlərdə isə kişilərin bir-birinə şahidliyi keçərlidir. Qadınların şahidliyinə icazə verilmir. Əgər sayları çox olarsa, onlarla birgə bir kişi şahidin olması tələb olunur. Kişilərlə şahidlik etmələri üçünsə, qadınların sayı ikidən az olmamalıdır..."(6.50)

Hənbəli alimlərindən İbn Qüdamə (ö. 682/1283) "Əl-Müğni" adlı əsərində bu barədə yazır: "… Cümhur alimləri şahidlik məsələsində azad kişilərin olmasını şərt qoymuşlar. Qadınların və kölələrin şahidliyi qəbul olunmur. Malik, Şafei və Rəy əhlinin fikri budur. Ancaq Əbu Sövr kölənin şahidliyinin qəbul ediləcəyini deyərək xətaya yol vermişdir" (7. 130)

Məsələn, hənəfilər qadının hədd və qisas məhkəmələrindən şahidlik edə bilməyəcəklərini Zöhridən nəql edilən "qadınlar hədlər, qisas və nigahla bağlı məsələlərdə şahidlik edə bilməzlər" rəvayətinə istinad edərək qadının şahidliyində şübhədən qaçınılmayacağını dəlil gətirmiş,ancaq yenə Zöhridən rəvayət edilən "qadınlar hədlər, nigah və boşanma məsələsində şahidlik edə bilməzlər" rəvayətinə əməl etməyərək, nigah və boşanma məhkəmələrində qadınların şahidliyini qəbul etmişdilər. Buna dəlil olaraq, haqq məhkəmələrinin şübhəli dəlillərlə belə sübut edilə biləcəyini iddia etmələri olmuşdur. (8.22)

Yuxarıda klassik İslam alimlərindən məsələ ilə bağlı bir çox sitatlar gətirmək mümkündür. Klassik fiqh kitablarına nəzər salsaq görərik ki, haqqında ayə və hədis olmadığı halda verilən fətvalar əksər hallarda bir yönlü nəzərə alınmış, qadınların şahidlik məsələsi əksər hallarda qadınlara xas məsələlərdə öz əksini tapmışdır. İbn Həzm kimi klassik dövr alimlərindən bəziləri qadının bütün məsələlərdə şahidlik etmə haqqının olduğunu desələr də, cümhur alimlər bəzi rəvayətlərə əsaslanaraq, qadının unutqanlıq, aldadılmağa meyillilik, dini və əqli nöqsanlıqlarını önə sürmüşlər. Bu cür yanaşma zaman keçdikcə qadının bir çox məsələdə sosial statusunu zədələmiş, onu cəmiyyətdən uzaq salmışdır. Yazımızın əvvəlində də qeyd etdiyimiz kimi Quranda nazil olan ayələr əbədi, qiyamətə qədər davam edəcək prinsiplərə xidmət edir. Bu prinsiplərin reallaşmasında Uca Allah qadın və kişiyə eyni məsuliyyət yükləmişdir. Şahidliyin əhəmiyyəti də haqların qorunması, ədalətin bərpasına xidmət edir. Yəni şahidlik haqların zay olmasını qoruyan bir vasitədir. Burada əsas məqsəd cəmiyyətdə baş verəcək hərc-mərcliyin qarşısını almaq, hüzur və stabilliyi qorumaqdır. Bu səbəbdən də şahidlərlə bağlı kriteriyalar istər insanların əxlaqi xüsusiyyətlərinin dəyişməsinə paralellik nöqteyi-nəzərindən, istərsə də şahidlik edəcəkləri məsələyə göstərdikləri marağın azlığı və çoxluğu nisbətində sosial-mədəni dəyişikliklərə açıq olmalıdır. Nəticə etibarilə sözügedən bu və buna bənzər məsələlərdə, bütün insanları və zaman faktorunu nəzərə almadan dəyişməz qaydalar qoymaq imkansız görünür. Məsələ ilə bağlı ayə və rəvayətlərə də bu nöqteyi-nəzərdən baxılması, onları izah edib, bir hökmün icrasında qaynaq kimi istifadə edərək zamanın sosial-mədəni şərtlərinin diqqətə alınması qaçınılmaz görürünür.

Yuxarıda qeyd edilən bu və buna bənzər rəvayətlərin saf-çürük edilməməsi, onlara kor-koranə bağlılıq İslam dünyasında qadının vəziyyətinə sözün həqiqi mənasından xələl gətirmişdir. Qərbin İslama hücum istiqaməti əksər hallarda qadın məsələsinə görə olmuşdur. Müasir dövr müsəlman mütəfəkkirlərindən biri olan Tariq Ramazan problemin ciddiyyətini belə dilə gətirir: "Qərb dünyası ilə İslam arasındakı əngəllərdən ən üzdən olanı, heç şübhəsiz, qadın məsələsidir. Qərbin müzakirəni hər zaman qadın məsələsi üzərində cəmləşdirməsi ilk baxışda düşmən münasibətdən qaynaqlanırmış kimi görünsə də, problemin səbəb olduğu tənqidlərə kor-koranə yanaşmamalıyıq. Çünki nəticə etibarilə bir çox müsəlman cəmiyyətində qadının vəziyyəti bir problem qaynağına çevrilmişdir… Məğrib ölkələrində yaşayan qadınların yazıb-oxuma səviyyələrinin aşağı olması, bəzi dövlətlərdə qadınların bəzi hüquq imkanlarından məhrum qalması, Səudiyyə Ərəbistanında qadınların sürücülük hüququndan məhrum olmaları və bu kimi vəziyyətlərə şəriət nöqteyi-nəzərindən hüquqi don geyindirilməsi-bütün bunlar qəbul edilməməli və ifşa edilməlidir. Belə olduğu təqdirdə sosial bir reform həyata keçə bilər və o zaman İslamın həqiqi tətbiqatının şahidi ola bilərik." (9.377)

NƏTİCƏ

Əgər söhbət prinsiplərdən və ədalətin bərqərar olması, cəmiyyətdə rifahın yaradılmasından gedirsə, digər məsələlərədə olduğu kimi şərtlərin və zamanın dəyişməsi ilə vasitələrin də dəyişəcəyi həqiqətini qəbul etməliyik. Qloballaşan dünyada artıq qadınlar iqtisadi və sosial məsələrdə söz sahibi olmaq üçün təhsil alır, dünyanın adlı-sanlı təhsil ocaqlarında professor, doktor elmi dərəcələrinə sahib olurlar. İslam dünyasının öndə gələn alimləri İslamın haqq din olduğunu dünya ictimaiyyətinə çatdırmaq istəyirlərsə, dini mətinlərin zaman və məkana görə izah edilməsinə, reallığın nəzərə alınmasına, ilahi təlimlərin arxasında gizlənən həqiqi amalın düzgün başa düşülməsinə, obyektivliyin qorunmasına, klassik irsimizə tənqidi yanaşma metodologiyasını formalaşdırılmasına zəmin yaratmalıdırlar. Əks təqdirdə İslam qadın haqlarına hörmətlə yanaşır, İslam qadını heç bir zaman əzməyib-deməklə, qadının əqli və dini nöqsanlğını, istək və arzularına yenilməyə meyilli olduğunu deyən rəvayətlərə bel bağlayırıqsa, sadəcə özümüzü aldatmış olacaq, haqqı bərqara etmək niyyətimiz təmiz olsa belə, haqsızlığın yayılmasına xidmət edəcəyik. Onu da unutmamalıyıq ki, unutqanlıq, emosianallıq, yalana meyillilik təkcə qadına aid olan xarakterlər deyildir. İstər kişi, istərsə də qadın düşdüyü ətraf mühit və

şəraitdən asılı olmayaraq bu cür psixoloji nöqsanlıqlara sahib ola bilər. Əgər bir insan mənəvi paklığa nail olmayıbsa, qadın və kişi olmasından aslı olmayaraq heç bir məsələdə güvənə layiq deyildir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. əl-Buxari, Məhəmməd ibn İsmayıl Əbu Abdullah. Səhih əl-Buxari / şərh və tədqiq edən: Mustafa Dib əl-Bağa, Dəməşq: “Dar Tuq ən-Nəcat”, 2001.
2.əl- Müslim, İbn Həccac əbu Həsən əl-Quşeyri ən-Nisapuri. Səhih əl-Müslim / tədqiq edən: Məhəmməd Fuad əl-Baqi, Beyrut: “Dar Ehya ət-Turas əl-Ərəbi”.
3. əl-Əsqəlani, Əhməd ibn Əli İbn Həcər. Fəth əl-Bari şərh Səhih əl-Buxari / tədqiq edən və çapa hazırlayan: Muhib əd-Din əl-Xətib, Beyrut: “Dar əl-Mərifət”, 6-cı cild, 1960
4.əs-Sərəxsi, Məhəmməd ibn Əhməd ibn Əbu Səhl Şəms əl -Əimmə. əl-Məbsut. Beyrut: “Dar əl-Mərifət”, 1993.
5. Əl-Mövsili, Abdullah ibn Mahmud ibn Mövdud əl-Bəldəhi. əl-İxtiyar li təlil əl-Muxtar / tədqiq edən: Şeyx Mahmud əd-Dəqiqə, Qahirə: “Mətbə əl-Hələbi”, 1937.
6. əş-Şafei, Əbu Abdullah Məhəmməd ibn İdris ibn Abbas ibn Osman ibn Şafei ibn Əbdül Müttəlib ibn Əbdül Mənaf əl-Qureyşi əl-Məkki. əl-Umm. Beyrut: “Dar əl-Mərifət”, 1990.
7. İbn Qüdamə, Əbu Məhəmməd Müvəffəqəddin ibn Əhməd ibn Məhəmməd əl-Cəmailiyyi əl-Müqəddəsi əd-Dəməşqi əl-Həmbəli. Əl-Müğni. Qahirə : “Məktəbə əl-Qahirə”, 1968.
8. Nihat Dalqın. Kadın ve Erkeğin Şahitliği İle İlgili Naslardaki Düzenlemelerin İslam Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme: Dinbilimleri dergisi, 5-ci cild, 2005-ci il. http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/20085513000501010291.pdf
9. Ramazan, Tariq. İslam medeniyyetlerin yüzleşmesi-hangi modernite için hangi proje / Ankara. İstanbul matbaası. 2003.

XÜLASƏ

AMEA akad. Ziya Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitunun
Din və ictimai fikir tarixi şöbəsinin dissertantı Dilavər Məmmədov

Qadınların şahidliyi ilə əlaqəli Quran mətninin izahına bəzi rəvayətlərin təsiri haqqında

İslamdan əvvəl Ərəb cəmiyyətində qadına göstərilən münasibət tarixə bəllidir. İstər Ərəbistan yarımadasında, istərsə də dövrün iki super gücü İran və Bizansda vəziyyət ürək açan deyildi. Öz cəmiyyətlərində heç bir hüquqa sahib olmayan, hər zaman əzilənlər təbəqəsini təmsil edən qadın Ərəbistan yarımadasında yeni dinin gəlməsi ilə həyat səhnəsinə qədəm qoydu. Bütün haqlardan məhrum olan qadın artıq İslam dininin hesabına cəmiyyətdə söz sahibi olmuş, kişilərlə birgə cəmiyyətin inkişafına təkan verən bir çox sosial-iqtisadi fəaliyyətlərdə yaxından iştirak edirdi. Həzrəti Peyğəmbərin (Ona Allahın xeyir-duası və salamı olsun!) vəfatından sonra da qadınlara qarşı bu davranış davam etmiş, qadın kişilərlə bərabər cəmiyyətin ağır yükünü çiyinlərində bərabər daşımışdır. Ancaq zaman keçdikcə İslam düşüncə tarixində bəzi geriləmələr və ətalət baş qaldırmış, Quran ayələrinin əsas məqsəd və prinsipləri unudulmuş, zaman və reallıq məfhumu əsas alınmamış, bu səbəbdən də İslam dünyası "Mədəniyyət qatar"ından geri qalmışdır. Heç şübhəsiz bu gerilik və ətalət cəmiyyətin əsas döyünən ürəyi və "katalizator"u hesab edilən qadından da yan keçməmişdir. Hədis ədəbiyyatında Peyğəmbərə istinad edilən bəzi mətinlərin kor-koranə qəbul edilməsi, düşüncə "süzgəc"indən keçirilməməsi zaman-zaman qadının bir çox məsələlərdə cəmiyyətdən uzaq durması, sosial tərəqqinin təkan verici amillərinin işə salınması və canlandırılması fəaliyyətindən kənar qoymuşdur.

Məqaləmizdə Quranda ən uzun ayələrdən biri olan və qadının da şahidliyinin istənildiyi bir ayədən bəhs etmişik. Hər zaman cəmiyyətdən uzaq duran və utanc obyekti kimi qələmə verilən qadın artıq kişilərlə bərabər şahidlik kimi çox ciddi bir proyektin tərkib hissəsinə çevrilmişdir. Ancaq müəyyən bir zaman dilimində bu ayə bəzi hədislərin təsiri altında yorumlanmış, Quranın bizə çatdırmaq istədiyi əsas prinsip və dəyər unudulmuşdur.

SUMMARY

The influence of few legends regarding the interpretation of Koran's texts on the issue of female witness

Treatment of women in Pre-Islam Arabic world is one of well researched areas. Long story short, the situation on the issue was dire in Arabian Peninsula, just like in both of superpowers of the day – Byzantine and Iran (Persia). Deprived of any social and political rights, women constituted the most undermined part of the societies of then. But the arrival of Islam proved to be a game changer. Women were granted rights to partake in social and political activities that would shape the socio-economic situation of the state. The trend continued even after the death of Prophet Muhammad and enabled to form entirely new generations of women used to equal participation of their societies alongside the men.

Unfortunately, things had deteriorated over time as the main principles of Koran's verses got distorted, and other crucial factors such as failing to adapt to new times and reality had caused the considerable demise resulting in lagging behind of so called 'Cultural Train'. As per usual, the static period hit women massively shrinking their rights and influence. Hadis literature proved to be one of those catharsis powers behind the shrinking women rights as those hadiths got increasingly misinterpreted without proper in-depth research.

In the article, we argue about one of the longest verses in Koran which also invites and requires the evidence by a woman as well. Unlike prior times when women used to be demonized and considered as one of the main culprits of the society and thus forced to be drifted away from the social activities in effect becomes the crucial and integral part of the society when she is invited to take a part as a witness. Sadly, over time, the verse somehow got misinterpreted and under malicious influence of hadiths the misinterpretation became legit narration of the verse. As the result, the whole point of Koran's focal principle which is based on values and fairness had been distorted.

РЕЗЮМЕ

О влиянии некоторых преданий на разъяснение текста Корана , связанные с показаниями женщин

Отношение к женщине в до исламской эпохе оставляло желать лучшего. Однако стоит отметить, что такое же плачевное отношение наблюдалось в двух цивилизациях того времени - в Византии и Иране (тогдашняя Персия). Лишенные всяких прав женщины составляли угнетаемый слой общества.

Все поменялось с приходом Ислама. Под эгидой новой религии женщины получили равные права с мужчинами, что привело к их участию в социо-политических процессах. Такой статус кво для женщин сохранилось даже после смерти пророка Мухамеда.

К сожалению, со временем ситуация вновь ухудшилась во многом из- за отклонения от главных постулатов и принципов Корана, а также из-за неумения адаптироваться к меняющимся временам и реальности. В результате, Исламский мир начал существенно отставать от 'культурного поезда' своего времени.

Без сомнений, от такого застоя в развитии больше всего пострадали женщины. Субъективная трактовка Хадисов, которых не проверяли тщательно тоже оказали пагубное влияния на ситуацию женщин.

В нашей статье мы приводим, в качестве примера, один из самых длинных аятов Корана, который трактует право женщины выступать как свидетель. Безусловно, этот факт говорит о важности женщины , о ее равноправии с мужчинами, а также о ее влиятельной роли в социо-политических процессах своего общества.

К сожалению, данный аят был неверно интерпретирован, и донесения ценностей Корана подвергся забвению.

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d Nizaməddin Əhmədov, f.f.d Elvüsal Məmmədov

MODERN BATI FELSEFESİNDE İNSAN VE DEĞERLER PROBLEMİ

Fahriya Memmedzade
Azerbaycan Ulusal Bilimler Akademisi
Felsefe Enstitüsü araşdırmacısı

Anahtar Kelimeler: Adalet, Birey, Toplum, Vicdan, Küreselleşme
Key Words: Justice, Individual, Society, Conscience, Globalization

Giriş

İnsan ve değerler problemi, her zaman felsefenin temel konularından biri olagelmiştir. Eski ve çağdaş dönemlerde batılı filozoflar bu konuyu irdelemişler. Psikoloji, varoluşculuk, personalizm ve neotomizm gibi felsefi cereyanlar insan ve değerler problemini farklı açılardan ele almışlardır.

Modern batı felsefesinde insan ve değerler problemi bireysel haklar, birey-toplum ilişkileri ve küresel değerler bağlamında ele alınarak incelenmektedir. Nitekim uygarlıkların incelenmesi ve medeniyetlerarası diyalog gibi konular modern batı düşüncesinde insan ve değerler problemi açısından önemli yere sahiptir. Çağdaş dönemde natürel bilim anlayışı eleştiri konusu yapılarak insan ve değerler konusunuin fizikalist perspektiften değerlendirilemeyeceği söz konusu edilmektedir[1].

Klasik Batı Felsefe Tarihinde İnsan ve Değerler Problemi

Modern batı felsefesinde insan ve değerler problemi eskiçağ felsefesi temel alınarak konuyla ilgili tasvir ve tahliller yapılmaktadır. Eskiçağ etiği üzerine yapılan çalışmalarda doğal olarak insan ve değerler problemi Sokrates ile başlatılmaktadır. Nitekim A.Macentayr belirtmektedir ki Sokrates felsefe tarihinde ilk defa rasyonel ahlak ilkesini savunarak iyiliğin bizzat bilgiye dayanması gerektiği görüşünü temellendirmektedir. Bu bağlamda bilgi ile adalet ve iyiliği analiz ederek gerçeğe ulaşabiliriz. Ona göre Sokrates değerler problemini bilgi problemi

---

[1] B.F.Skinner, Beyond Freedom and Dignity, 1972, s. 26.

gibi sunarak iyilik ve adalet düşüncesinin incelenmesinin aynı zamanda evrensel etik değerlere götüreceğini savunmuştur[2].

Değerler konusunda etik-felsefi düşüncenin gelişim noktası Platon`un beden ve ruh dualistik düşüncesine de dayanmaktadır. Zira Platon`a göre insanın ölümsüzlüğü onun manevi tarafına bağlıdır. Bu nedenle de değerler problemi Platon`un düşüncesinde bu bağlamda anlaşılmalıdır. Modern batı filozoflarının kabül ettiği Ortaçağ Avrupa düşüncesinde Hıristiyan dünya görüşü hayatın tüm alanlarında etkili idi. İnsan ve değerler problemi de bu açıdan ele alınıyordu[3].

Klasik batı felsefesinde insan ve değerler problemi Aquino`lu Thomas`ın düşüncesi bağlamında ciddi biçimde ortaya çıkmaktadır. Ortaçağ düşünürüne göre insan, dünya düzeninin esas parçasıdır. Bu anlamda insan, beden yönünden maddiyata, ruh ve manevi açıdan ise metafizik varlık yapsına sahiptir.

Modern batı felsefesinde Rousseau ve Kant`ın felsefi görüşleri insan ve değerler problemi açısından önem arz etmekdedir. Rousseau`nun felsefesi, etik alanda antropolojik ilkelere dayanmaktadır. Bu anlamda Rousseau, insanları eşit gören ortak değerleri esas almaktadır. Bu, antropolojide doğal eşitlik ilkesini temel almak anlamına gelmektedir. Kant ise, antropolojik sorunları etik alan çerçevesinde çözmeye çalışmaktadır. Nitekim Kant`a göre insan, kendisi için tüm bu değerler bağlamında amaç konumundadır[4]

İnsan ve değerler problemi Hegel felsefesinde "mutlak özgürlük" kavramı çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu mutlak özgürlük, ruh ve ten`in kendini gerçekleştirmesi zamanı ortaya çıkmaktadır. Ruh ve ten üzerinde düşünme, insana özgürlük kapılarını açarak kendine ve başkalarına yönelik özgürce davranmasına neden olmaktadır. Marks ise, insan ve değerler problemini somut olarak tarihsel durumları işe katarak ele almaktadır. Ona göre insan, tarihin subjesi olarak değerlendirilmekte ve doğal varlık olması yönüyle diğer insanlarla ilişkilerinde sosyal birey olarak kabül edilmektedir. Onun felsefesinde insan ve şahsiyet kavramları önemli yer tutmaktadır. Marks felsefesine göre insan, doğa`ya karşı sosyal birey düşüncesi açısından yaklaşarak ona karşı kendi şahsiyetini oluşturmaktadır[5].

İnsan ve Değerler Problemine Modern Yaklaşımlar

İnsan ve değerler problemi modern batı felsefesinde eleştiriye tabi tutulmaktadır. Bu anlamda natürel veya diğer bir deyimle pozitivist anlayış insan ve değerler konusunu sosyal ilişkiler tarafından değil, biyolojik ve doğal etkenler nedeniyle oluşturulduğunu iddia etmektedir. Nitekim bu anlamda doğal alana

[2] Alasdair Maccentayr, After Virtue, London, 1981, s. 56.
[3] V.V. Sokolova, *Antologiya Mirovoy Filosofii,* Minsk: Ast Yay.,2001., s.928.
[4] Alfred Adler, İnsan Tabiatını Tanıma, Ankara, 1994, s. 145.
[5] N.M.Berejnoy, *Problema Çeloveka v Trudah K.Marksa,* Moskva: Vısşaya Şkola Yay., 1981, s.29.

dayalı yasalar, aynı zamanda fizyolojik kurallar, diğer insanlara veya yakın insanlara yönelik sevgiyi aşılamamaktadır. Bu nedenle böyle bir anlayışa sahip olan insana göre, diğer insanlar değerleri olmaksızın nedenler halkasına dahildirler[6].

Modern batı felsefesinde değerler problemi toplumla ilişkisi açısından felsefi tahlile tabi tutulmaktadır. Batılı filozoflara göre öncelikle değerler, insanın gerçeğe ve adelete duyduğu inançtır. Bu anlamda etik değerler, tarihsel bağlamda toplumun gelişmesi için önemli olmakla birlikte onun manevi dünyasının varoluşsal taraflarını da oluşturmaktadırlar. İyilik ve kötülüğün her zaman tüm kültürlerde mevcut oluşu insanın değerler ve ahlaki girişimler neticesinde kendi şahsiyetini geliştirmesine neden olmaktadır. Değerler iç kontrol mekanizması olarak nesnel ahlaki değerleri anlayarak ilkeleri uygulama istikametinde kendine yön vermektedir. Vicdan kavramı burada temel rol almaktadır. Bu anlamda ahlaki değerler maddi başarıya değil, gerçek anlamda insan onuru ve şahsiyetine saygı düşüncesine dayanmaktadır. Adalet kavramı da bu bağlamda anlaşılmalıdır. Nitekim adalet anlayışına dayalı sistemlerde bireylerin bir birlerini anlamaları ve kendi ihtiyaçlarına uygun olarak ilişki kurmaları ortaya çıkmaktadır[7].

Günümüzde kuantum mekaniği ve fizikte görecelik anlayışının etkisiyle insan doğasını ve psikolojisini anlamada önemli gelişmeler ortaya çıktı. Daha önceki mekanik bilim anlayışına göre insan doğasını parçalara ayırarak diğer teknik parçalar gibi anlama görüşü yaygındı. Bu anlamda bilinç, beyinde süregiden fizyolojik süreçlerin ürünü olarak görülmekte idi. Şuan ise, yapılan yeni araştırmalara göre insan bilinci yalnız fizyolojik yapıya değil, aynı zamanda onu aşabilecek bazı güçlere de sahiptir. Mistik hareketler ve davranışlar bu bağlamda değerlendirilerek mekan ve zaman anlayışları bazen bu anlamda ortadan kalkmaktadır. Böylece paradoksal anlamda insan doğası konusunda iki görüş mevcuttur. Nitekim psikologlar, bu iki görüşe dayalı yapının insanda olduğunu varsayarak ortaya çıkan psikolojik sorunların bu güç ve anlayışlardan kaynaklandığını belirtmektedirler.

Çağdaş dönemde batılı düşünürler küresel anlamda teknoloji`nin gelişiminde tehlikeli yönlere dikkatleri çekmektedirler. Bu anlamda teknolojik gelişim, insanın hayat serüveninde tehlikelerle karşı-karşıya kalmasına neden olmaktadır. Bu çerçevede insanın hayatının kendisi, kendi başına değerli olduğu için "teknolojik fetişizm"e felsefi anlamda yanıt bulunmalı ve çözüm üretilmelidir.

İnsan, doğumundan itibaren biyolojik yapısıyla beraber psikolojik ve sosyal yapısal seviyeleri de kendinde barındırmakla dünyaya adım atmaktadır. Sözkonusu yapılar ilişkisel niteliktedir ve bir bütün olarak insanın şahsiyetini oluşturmaktadırlar. Nitekim insan kendi bireyselliğini muhafaza ederek toplumun

---

[6] Erich Fromm, Erdem ve Mutluluk,İstanbul, s. 4.

[7] V.A.Kondrashov, *Çelovek v Mire Moralnıh Çennostey,* s.6-11.

gelişimine kendi katkısını sözkonusu bütünlük çerçevesinde vermektedır. Bu anlamda bireyin gelişimi aynı zamanda toplumun gelişiminin göstergesidir.

Çağdaş dönemde batılı filozoflar davranışçılık ekolünü ciddi biçimde ele almışlar ve bu bağlamda kendi görüşlerini belirtmişlerdir, diyebiliriz. Bu nedenle bu felsefi görüş, insanın manevi ve etik tarafını incelemektedir. Nitekim kültür de bu bağlamda, insanın kendisi veya şahsiyeti ile toplum arasındakı ilişkiler sonucu oluşmaktadır. Diğer açıdan yeni dönem davranışçı filozoflara göre, psikolojik ve empirik yöntemleri kullanılarak bazı etik normlar eğitimde uygulamalı biçimde uygulanabilir. Bu anlayış, bir anlamda empirik psikoloji, etik ve pratik eğitimin sentezinden oluşmaktadır. Gelinen noktada ise davranışçı felsefenin yardımıyla insanın şahisyeti, onun iç dünyasında oluşacak süreçlerin ortaya çıkarılacağına inanılmaktadır. Bu açıdan etiğin yardımıyla insanın gelişim evrelerini, aynı zamanda etik değerlerin gelişim seviyelerinin araştırması yapılabilir. Ünlü modern batılı psikolog ve etik uzmanı L. Kohlberg etiğin mahiyeti, içeriği ve normları konusunda olan felsefi sorunlara yanıt bulunmadan, şahsiyetin etik gelişimini anlayamayacağımızı özellikle vurgulamaktadırlar[8].

Modern batılı filozoflar varoluşçu felsefede daha çok özgürlük problemine değinmektedir. Zira manevi varoluş özgürce kendini dünyaya açmakta ve böylece kendi dünyasını kurmayı da başarmaktadır. Bu bağlamda insan hem kendi fiziksel-psikolojik durumlarını, hem de dış dünyayla olan ilişkilerini mesafeli bir biçimde anlayabilir. Nitekim yalnız insan, dış dünyayı da hesaba katarak kendi benliğini araştırma nesnesi haline getirebilir. Bu da kendi üzerinde düşünmekle olur[9].

---

8 Kohlberg, L., The current formulation of the theory. In L. Kohlberg:Essays on moral development. Vol. II. The psychology of moral development. The nature and validity of moral stages (pp. 207-319).San Francisco: Harper&Row, 1984.

9 Heller, Agnes, *``The Contingent Person and The Existential Choice``, Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics,* (ed) Michael Kelly, Cambridge, MİT Press.

SONUÇ

Modern batı felsefesinde insan ve değerler problemi önemli felsefi konulardan biri olarak araştırılmaktadır. Konuyla ilgili çağdaş batı felsefesi`nde farklı ekollerin savunucularına rastgelebiliriz. Henüz tam anlamda ise, yetkin bir seviyeye ulaşılmamakla birlikde hızla gelişen bir değerler felsefesinden bahsedebiliriz. Sonuç olarak vardığımız önemli tespitlerden biri de şudur ki genel olarak çağdaş batı felsefesi`nde, özel anlamda ise insan ve değerler problemi ile ilgili olarak önemli çalışmalar yapılmakta ve düşünürler yetişmektedir.

KAYNAKLAR

1- Adler, Alfred , *İnsan Tabiatını Tanıma,* Ankara, 1994.
2- Berejnoy, N.M.*Problema Çeloveka v Trudah K.Marksa,* Moskva: Vısşaya Şkola Yay., 1981.
3- Kondrashov, V.A, *Çelovek v Mire Moralnıh Çennostey,* http//zhurnal.lib.ru/ kondrashow_ w_a|file1/shtml.
4- Kohlberg, L., The current formulation of the theory. In L. Kohlberg:Essays on moral development. Vol. II. The psychology of moral development. The nature and validity of moral stages (pp. 207-319).San Francisco: Harper&Row, 1984.
5- Fromm, Erich , Erdem ve Mutluluk, İstanbul, 1999.
6- MacIntyre , Alasdair, After Virtue, London, 1981.
7- Heller, Agnes, *``The Contingent Person and The Existential Choice``, Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics,* (ed) Michael Kelly, Cambridge, MİT Press.
8- Sokolova V.V, *Antologiya Mirovoy Filosofii,* Minsk: Ast Yay.,2001.
9- Skinner B.F, Beyond Freedom and Dignity, 1972.

Özet

Modern batı felsefesi`nde insan ve değerler konusu ciddi biçimde felsefi tahlile tabi tutulmaktadır. Sözkonusu problem modern batılı filozoflar tarafından felsefi ekoller çerçevesinde değerlendirilmektedir. Biz bu makale çerçevesinde sözkonusu problemin bazı batılı filizoflar tarafından nasıl ele alındığını tasvir ve tahlil etmeye çalışacağız.

Abstract

The Problem of Man and Values in the Modern Western Philosophy

The theme of man and values is been investigated seriously in the modern Western philosophy within last years. This problem is valued by Western philosophers in the frame of philosophical schools. We will work value how Western philosophers describe and analyse the subject marked in the frame of this article.

PSİXOLOGİYADA ŞƏXSİYYƏT PROBLEMİNƏ NƏZƏRİ VƏ TƏDQİQİ YANAŞMALAR

Nağiyeva Səbinə Telman qızı
Bakı Dövlət Universiteti
Sosial və pedaqoji psixologiya kafedrasının magistrantı

Poladov David Adam oğlu
Bakı Dövlət Universiteti
SABAH qrupları Psixologiya ixtisası II kurs tələbəsi

Əsgərov Elçin Allahverdi oğlu
Bakı Dövlət Universiteti
SABAH qrupları Psixologiya ixtisası II kurs tələbəsi

Açar sözlər: şəxsiyyət, psixoanalitik kontekst, inkişaf konsepsiyası, emosionallıq, eksperimental nəzəriyyə

Ключевые слова: личность, психоаналитический контекст, концепция развития, эмоциональность, экспериментальная теория

Key words: personality, psychoanalytic context, development concept, emotionality, experimental theory

Şəxsiyyət və onun psixologiyası dərin köklərə malikdir. Müasir şəraitdə insan amili və şəxsiyyət məfhumu xüsusilə aktuallaşıb. Demək olar ki, humanitar elmlərin əksəriyyəti şəxsiyyət problemini diqqət mərkəzində saxlayır. Yaxın tarixdə bu prosesin daha da aktuallaşması müasir dövrün tələbatı olaraq şərh edilməlidir. Necə ki, psixologiya elmi qısa tarixə uzun keçmişə malikdir, eləcə də şəxsiyyət və insan problemlərinin elmi sferada tədqiqi qısa tarixə böyük keçmişə malikdir. Yəni, şəxsiyyət psixologiyasında nəzəri tədqiqatlar öz əsaslarını eradan əvvəlki dövrün görkəmli alimlərinin işlərindən almışdır. Lakin, şəxsiyyət psixologiyasının eksperimental bir elm kimi nəzərdən keçirilməsinə XX əsrin əvvəllərindən başlanmışdır.

Şəxsiyyət və onun funksiyalarını aydınlaşdırmaq üçün ilk növbədə onun mahiyyətini izah etmək lazımdır. Şəxsiyyətin funksiyalarını aydınlaşdırmağın ilkin şərti sosiologiya və psixologiya elmlərində bu problemə necə yanaşıldığını müəyyənləşdirməkdir. Sosiologiya şəxsiyyəti cəmiyyətin mikrostruktur kontekstində araşdırır. Şəxsiyyətə sosioloji aspektdən yanaşmaya görə şəxsiyyət sosial münasibətlərin obyektidir. Psixoloji nöqteyi-nəzərdən şəxsiyyət ictimai

münasibətlərin obyekti olmaqla bərabər həm də subyektidir. Şəxsiyyətin davranış və fəaliyyətinin real konkret mühitdə öyrənilməsi psixologiyanın payına düşür. Burda iki əsas cəhəti gözdən qaçırmamalıyıq.

1) şəxsiyyətin təcrübəni mənimsədiyi mühit və bu mühitin xüsusiyyətləri

2) şəxsiyyətin mühit tərkibində özünügerçəkləşdirməsi və öz davranış və fəaliyyətini, münasibətlər sistemini realizə etməsi.

Beləliklə, bizə məlum olur ki, psixologiyada şəxsiyyət probleminin başlıca məsələləri mühittərkibi qarşılıqlı münasibətlər və ünsiyyətdir.

Bu gün hamı tərəfindən qəbul edilən şəxsiyyət tərifi yoxdur, müasir psixologiyada şəxsiyyətə çox sayda yanaşma vardır. O cümlədən, tanınmış Azərbaycan alimləri də şəxsiyyətə tərif vermişdirlər:

Şəxsiyyət bioloji, sosial və psixoloji münasibətləri inteqrasiya edərək, fərdin özünəməxsus simasının yaranması prosesidir. Məhz bu ierarxik münasibətlər sistemi inteqrativ bir keyfiyyət kimi şəxsiyyəti səciyyələndirir. (Prof. B.Əliyev). Şəxsiyyət keçmişin şüursuz meylləri və gələcəyə şüurlu yönəlmənin qarşılaşdırılmasının imkan və təzahür vasitəsidir. (Prof. S.Seyidov). Şəxsiyyət – yüksək düşüncəsi, öz hərəkət və davranışları üçün məsuliyyət hissini, şəxsi ləyaqəti və başqa yüksək mənəvi keyfiyyətləri özündə birləşdirən insandır. Şəxsiyyət – müstəqil, sosial, fəal olan adamdır. Əgər şəxsiyyət öz mahiyyətinə görə sosialdırsa, mövcudluq üsuluna görə fərddir [11].

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, şəxsiyyətə hamı tərəfindən qəbul edilən vahid tərif verilmədiyi üçün, bu onun necə mürəkkəb bir fenomen olduğunu göstərir.

Prof. S.İ.Seyidov şəxsiyyət probleminin fenomenoloji təhlilini verərkən qeyd edir ki, problemə heç vaxt birmənalı, eyni mövqedən yanaşılmayıb. "Doğrudan da, psixologiyada şəxsiyyət nəzəriyyələrinin çoxunda öz mövqelərini bildirərkən şüurluluq və şüursuzluq problemi ilə üz-üzə qalırlar. Onların arasında tarazlığın tapılması bir sıra nəzəri və praktik məsələlərin həllinə kömək edərdi. Müəlliflər özlərinin fəlsəfi və metodoloji mövqelərindən asılı olaraq gah qeyri-şüurluluğa, gah da şüurluluğa üstünlük verirlər. Çox az hallarda tədqiqatçılardan kimsə hər iki mövqeni tənqid etmişdir. B.Skinner isə öz tədqiqatlarında şəxsiyyəti praktiki olaraq ətraf mühitin təsirinə cavab reaksiyası verən insan kimi təqdim edir" [7, s. 238].

Ümumiyyətlə, şəxsiyyətin xarakterizə olunması zamanı bütün tədqiqatçılar tərəfindən qəbul edilən 2 cəhət xüsusilə diqqət çəkir.

1) insanın mahiyyəti real sferada ictimai münasibətlərin məcmusudur

2) şəxsiyyət şüurlu(rasional) fəaliyyət subyektinə çevrilir

Burdan belə bir əqli-nəticə əldə etmək mümkündür ki, şəxsiyyət sadəcə şüur və mənlik şüurunun yaranması ilə birlikdə əmələ gəlir.

"Şəxsiyyətə çevrilmək, müəyyən həyat mövqeyi, hər şeydən əvvəl əxlaqi mövqe tutmaq, öz mövqeyini cəmiyyətin üzvü kimi aydın dərk etmək və onun üçün məsuliyyət daşımaq, özünün əməlləri, işləri, bütün həyatı ilə onu təsdiq (bərqərar) etmək deməkdir" [1, s. 131].

Göründüyü kimi, şəxsiyyət probleminin tədqiqi insanın ontoloji baxımdan mövcudluğunun təmini, qnesioloji baxımdan həyat fəaliyyətinin təşkilinin formalaşdırılmasında əsaslı rol oynayır. Şəxsiyyətin eksperimental tədqiqinin əsası A.F.Lazurski, Q.Olport, R.Kettel tərəfindən qoyulmuşdur. Bu sahədə müxtəlif baxış və nəzəriyyələrin meydana gəlməsində şəxsiyyət haqqında aparılmış çoxsaylı tədqiqatların əvəzsiz rolu olmuşdur. Məqalənin əvvəlində qeyd etdiyimiz kimi, şəxsiyyətə hamı tərəfindən qəbul edilən vahid bir yanaşma olmadığı üçün müxtəlif aspektlərdən tədqiqatlar aparılmışdır. Yerinə yetirilmiş tədqiqatlar nəticəsində meydana çıxan nəzəriyyələrə adekvat və rasional şərh verə bilmək üçün onların aşağıdakı sistematika ilə öyrənilməsi daha məqsədəmüvafiqdir:

1. İlkin və ya psixoanalitik kontekst (Klassik nəzəriyyə)
2. Nevrotik və antihumanistik kontekst (Klinik nəzəriyyə)
3. Tətbiqi kontekst (Eksperimental nəzəriyyə)
4. “Təhrif edilməmiş” həqiqət konteksti (Koqnitiv nəzəriyyə)
5. Davranış konteksti (Bihevioral nəzəriyyə)
6. Humanizm konteksti (Humanistik nəzəriyyə)

İlkin və ya psixoanalitik kontekst (Klassik nəzəriyyə): Bu kontekstdə Z.Freydin psixoanalitik nəzəriyyəsi (Freydizm), K.Yunqun analitik nəzəriyyəsi və A.Adlerin fərdi psixologiya nəzəriyyəsi klassik nəzəriyyələr adı altında ehtiva olunur.

Z.Freydin yaratdığı psixoanalitik nəzəriyyənin (Freydizmin) mənbəyində libido və instinktiv təhriklər durur. Bununla da psixi hadisələrə yeni bir yanaşma – şüursuzluq anlayışı gətirilmişdir. Psixoanalitik kontekstdə şəxsiyyətin strukturunda 3 komponent mövcuddur: İd (O), Eqo (Mən), Super - eqo (Fövqəl – mən). Psixoanalitik kontekstdə id – şüursuzluq, eqo – şüur və super eqo – ali şüur kimi nəzərdən keçirilir.

Z.Freyd 1920-ci ildə id, eqo və supereqo anlayışlarını ilk dəfə “Həzz prinspinin xaricində” adlı məqaləsində səciyyələndirmişdir. O qeyd edirdi ki, id sıxışdırılmış şüursuz instinktlərin hökmranlıq etdiyi və həzz prinsipinə qeydşərtsiz tabe olan psixi sahədir. Və o dərkolunmazdır. Eqo şüursuz instinktlərin ardınca getmək və gerçəkliyin norma və tələblərinə tabe olmaq arasında seçim etməyə məcbur olan psixi məfhumdur. Supereqo norma və əxlaqi tələbatların məcmusudur. Supereqo avtomatlaşmış sosial norma və qaydalardan ibarət olduğuna görə, insanın həyat fəaliyyətinin “nəzarətçisi” obrazında çıxış edir. Beləliklə, “eqo həmişə münaqişədə olur, id və supereqonun tələbləri bir-birinə uyğun gəlmədiyi üçün o, müvafiq bir çaxnaşma içində qalır, bu çaxnaşmadan qurtulmaq üçün müdafiə mexanizmlərinə meyl edir” [9, s. 111].

Klassik nəzəriyyələrə K.Yunqun analitik nəzəriyyəsi də daxildir. Bu aspektdən yanaşıldıqda şəxsiyyət özündə 4 elementi ehtiva edir: şüur, şəxsi şüursuzluq, şüursuzluq və kollektiv şüursuzluq. K.Yunq qeyd edir ki, insan təkcə gizli tendensiyaları ilə yox, eyni zamanda istək, arzu və qiymətlərilə müəyyən edilir. K.Yunq ekstroversiya və introversiya anlayışlarını şəxsiyyətin əsası kimi

psixologiyaya daxil etmiş, ekstrovert və introvert şəxsiyyət tiplərini səciyyələndirmişdir. Şəxsiyyət bütün maraqlarına xaricə yönəldirsə ekstrovert tipə aid olur. İntrovert tip həyat enerjisini öz daxili aləminə yönəltmiş olur.

Klassik nəzəriyyələrdən biri də A.Adlerin fərdi psixologiya nəzəriyyəsidir. A.Adlerin fikrincə, insanda ən əsas faktor təbii instinktləri yox, birlik hissidir. Adler mühüm münasibətləri təsnif etməklə şəxsiyyətin formalaşmasına təsir göstərən 3 əsas komponenti qeyd etmişdir:

a. ətrafdakı insanlara münasibət
b. əməyə münasibət
c. qarşı cinsə olan münasibət

O, həmçinin motiv və tendensiyaları da aşağıdakı kimi təsnif etmişdir:

1. öz gücsüzlüyünü dərk
2. təkmilləşməyə və üstünlüyə cəhd
3. sosial hiss və ya birlik hissi

Adler bu tendensiyaların anadangəlmə olduğunu qəbul etmir. O bunu belə izah edir ki, necə ki uşaq doğulduqda şəxsiyyətə çevrilmək üçün potensial imkan olur, həmçinin bu tendensiyalar üçün də potensial imkan olur.

Nevrotik və antihumanistik kontekst (Klinik nəzəriyyə): Bu kontekstdə K.Horninin "Nevrozlar nəzəriyyəsi", E.Fromun "Şəxsiyyət konsepsiyası", H.Sallivanın "İnterpersonal nəzəriyyəsi", E.Eriksonun "Şəxsiyyətin psixososial inkişaf konsepsiyası" səciyyələndirilir.

K.Horni anadangəlmə narahatlıq hissini insanın davranış və fəaliyyətinin şərtləndirilməsinin əsası kimi səciyyələndirirdi. Bu nəzəriyyəyə görə insan doğulduğu gündən üzvi səviyyədə narahatlıq keçirməyə başlayır, həmin hisslər onun psixi fəaliyyətinin daxili xassəsi kimi özünü göstərir. K.Horniyə görə narahatlıq hissi insanı fəaliyyətə təhrik edən əsas motivdir. O, narahatlıq hissini "köklü həyəcan" adlandırır. Bu kontekstdən çıxış edərkən E.Fromun şəxsiyyət konsepsiyasını vurğulamaq labüddür. Ictimai inkişaf şəxsiyyət azadlığına gətirib çıxarır (fərdiləşmə şərtilə). E.Fromun aspektindən yanaşıldıqda kapitalizmdəki cəmiyyətdaxili rəqabət nevrotik şəxsiyyətlərin yaranmasına səbəb olur. E.From 4 şəxsiyyət tipini ayırd edir:

1. Sadist
2. Mazoxist
3. Konformist
4. Tərki dünya(destruktivizim)

E.From yuxarıda göstərdiyimiz təsnifatı verərək bir növ "azadlıqdan qaçışın" mümkün yollarını(pataloji) göstərmişdir.

Sadist - ətraf aləmi məhv etməyə fokuslanıb, özündə günah görmür.

Mazoxist - ətraf aləmdə baş verənlərin günahkarının özü olduğunu zənn edib, özünüməhvə fokuslanıb.

Konformist - hər bir şəraitə uyğunlaşır, kütlədən(cəmiyyətdən) fərqlənmir.

Tərki dünya - ətraf aləmi "silməyə" cəhd edir, destruktiv fəaliyyətin nəticəsi olaraq tənha qalmağı seçir.

Digər bir alim H.Sallivan K.Horni istiqamətini qəbul edərək, psixoloji tədqiqatın obyektini subyektlərin fəaliyyət məhsulu kimi qəbul edir. Ona görə şəxsiyyətin inkişafının aşağıdakı mexanizmləri mövcuddur:

1. Zərifliyə, əzizləməyə tələbat
2. Qorxudan, həyəcandan qaçmaq cəhdi

Sallivanın fikrincə, insanın təhlükəsizliyə olan tələbatı doğularkən onun üzvi tələbatına çevrilmiş, ancaq sosial xarakter daşıyan cəhddir. Onun fikrincə şəxsiyyət xarici aləmlə mübarizədə, yəni narahatlıqla mübarizədə formalaşır. Sallivan bunu "Mən-sistem" adlandırır. O qeyd edir ki, şəxsiyyət şüursuzluq səviyyəsində narahatlıqla mübarizə edir, sonra isə bundan yaxa qutarmaq üçün müxtəlif vasitələr tapmağa çalışır. "Mən sistem" bütün fərdləri həyatın bütün pillələrində əvvəlcə ananın, sonra da başqa adamların (məsələn; həmkarlar, dostlar, həyat yoldaşı və s.) köməyinə qaçmağa məcbur edir. Nəticə olaraq, şəxsiyyətlərarası münasibətlər formalaşan şəxsiyyətin mexanizmi kimi özünü göstərməyə başlayır.

E.Eriksonun "Şəxsiyyətin psixososial inkişaf konsepsiyası" (eqo psixologiyası) epigenetik nəzəriyyə adı ilə məşhurdur. O "şəxsiyyətin identikliyi" anlayışını irəli sürmüş, insan və sosium arasında qırılmaz əlaqənin mövcudluğunu sübut etmişdir.

Məşhur Amerika psixoloqu E.Erikson qeyd edir ki, cəmiyyətdə kəskin tarixi, ictimai-siyasi, iqtisadi dəyişikliklər baş verir. Belə bir situasiyada şəxsiyyətin reformasiyası, yeni mühitə identifikasiya etməsi çətin prosesdir. Cəmiyyətin struktur etibarilə yenidən təşkili şəxsiyyətə əsasən iki aspektdən təsir edir. Bunlar aşağıdakılardır:

1. Yenidən təşkilin özü (struktur etibarilə)
2. Yeni şəraitdə şəxsiyyətin daxili strukturunda baş verən "Mən" və "Fövqəl mən" çaxnaşmasında "Mən" obrazının (hissinin) itirilməsi qorxusudur.

E.Eriksonun, şəxsiyyətin mühitə psixososial uyğunlaşma nəzəriyyəsinə görə bu uyğunlaşma həm də ictimai mahiyyət kəsb edir. Biogenetik qanun(Müller-Hekkel qanunu) bu nəzəriyyənin məğzini özündə ehtiva edir: "Ontogenez filogenezin qısa təkrarıdır". Biz bu ifadəni nəzəriyyənin məğzi kimi qəbul etdikdə, belə bir sublimasiyadan, eyniləşdirmədən istifadə etdik: Fərd yaşadığı müddət ərzində sosiogenetik təkamülü müşahidə edə bilmir. Onun həyat və fəaliyyətinə psixososial təkamül təsadüf edir. Burdan belə bir nəticəyə gəlmək olur ki, ontogenezin formalaşmasında filogenezdəki dəyişikliklər mühüm rol oynayır və yeni formalaşan "ontogezlər" filogenezi formalaşdırdığı kimi, həmçinin də insanın sosiogenetik təkamülündəki yeniliklər psixososial təkamülü müəyyənləşdirir və reformasiyaya uğramış psixososial təkamül də sosiogenetik təkamülün yenidən təşkilində öz rolunu oynayır. E.Eriksonun şəxsiyyət və cəmiyyət həyatında müasir psixoanalitik baxışları ABŞ və Qərbi

Avropa insanlarının marağına səbəb olan məsələləri əhatə edir. Erikson sosiologiya, tarix və psixologiyanı vəhdətdə götürərək şəxsiyyətin formalaşmasında ictimai proseslərin, tarixi faktların qarşılıqlı təsirini öyrənmişdir. E.Eriksona görə, şəxsiyyət konkret tarixi proseslərə o zaman qoşulur ki, bu proseslərin gedişatı onun daxili maraq meyarında öz əksini tapsın. E.Eriksonun ictimai-tarixi proseslərin şəxsiyyətə təsiri ilə bağlı mövqeyi ikinci dünya müharibəsi (cəmiyyətin struktur etibarilə yenidən təşkili) zamanı formalaşdı.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz, cəmiyyətin struktur etibarilə yenidən təşkilində şəxsiyyətin daxili strukturunda baş verən "Mən" və "Fövqəl mən" çaxnaşmasında "Mən" obrazının (hissinin) itirilməsi qorxusunun real həyata inikasını E.Erikson öz xəstələri ilə söhbət əsnasında müşahidə edirdi. Həmin xəstələr (müharibə veteranları) öz mövqelərini, "Mən" hissini, həyat oriyentasiyalarını itirmişdilər. E.Erikson belə nevrotik simpromların səbəbini cəmiyyətdə və onların həyatında baş verən kəskin dəyişimlərdə görürdü.

Tətbiqi kontekst (Eksperimental nəzəriyyə): Bu kontekstdə əks olunan məsələlər şəxsiyyət haqqında aparılmış çoxsaylı tədqiqatlar və bu tədqiqatların nəticəsi olaraq meydana çıxan baxış və nəzəriyyələr sayəsində şəxsiyyət psixologiyası nəzəri bir elmdən, eksperimental bir elmə çevrilməsidir.

Burada birinci növbədə diqqəti cəlb edən Q.Olport və Q.Meyerin "Personoloji nəzəriyyə"sidir.

Q.Olport isə hesab edirdi ki, fərdi ümumi şəkildə öyrənilməsi ilə yanaşı, fərd və şəxsiyyətin ayrı-ayrı keyfiyyətləri arasındakı fərqi də nəzərdən qaçırmaq olmaz.

Amerikada şəxsiyyət psixologiyası ilə sosial psixologiyası arasında mühüm fərqliliklər vardır. Sosial psixologiya burada klinik psixologiya ilə sıx əlaqədə inkişaf edir. Bu isə bir sıra psixi pozuntuların mahiyyətinin dərk olunmasına imkan yaradır.

Amerikada şəxsiyyət psixologiyasının formalaşmasında əvəzsiz rolu olan F.Olporta görə, sosial psixologiyanın predmeti ayrı-ayrı fərdlər arasında qarşılıqlı münasibətlərin öyrənilməsindən ibarət olmalıdır.

Bu baxımdan Q.Olportun şəxsiyyət problemi ilə bağlı fikirləri maraq kəsb edir. Q.Olpotr göstərir ki, gündəlik həyatda hər bir kəs onu əhatə edən insanlarla qarşılıqlı fəaliyyət və ünsiyyətdə olur. Bununla da onları qiymətləndirir, münasibət bildirilər. Qarşı tərəfin şəxsi keyfiyyət və əlamətlərinə uyğun olaraq onun şəxsiyyəti haqqında təsəvvür formalaşır.

Q.Olport ilk dəfə olaraq şəxsiyyətin keyfiyyət və əlamətlərini, tipologiyasını vermiş, onun üç mühüm tipini göstərmişdir. Onlardan birincisi bazis, əsas olan keyfiyyətdir ki, şəxsiyyətin mühüm xarakter əlamətlərini özündə birləşdirir.

Olport bu tip insanları makkiavelist şəxsiyyət adlandırır. Bu insanlar daim öz tələbatlarını ödəməyə çalışırlar. Bu tipə aid olan insanlar cəmiyyətdə çox olmurlar. İkinci tip insanlar üçün əsasən mehribançılıq, tələbkarlıq, səmimilik xraakterikdir. Olport bunu şəxsiyyətin mühüm keyfiyyəti adlandırır. Üçüncü tipə

Olport şəxsiyyətin nisbətən görünən şüuru və fərdi xüsusiyyətləri, keçici davranışı aid edir və bunların məcmusunu əlavə keyfiyyətlər adlandırır.

"Təhrif edilməmiş" həqiqət konteksti (Koqnitiv nəzəriyyə): Bu kontekstdə L.Festingerin "Koqnitiv dissonans" nəzəriyyəsini vurğulamaq labüddür. Bu nəzəriyyəyə görə, əgər fərdin şüurunda eyni bir obyektə və hadisəyə dair məntiqi cəhətdən bir-birinə zidd olan bilik qarşılaşırsa, o zaman fərd bir növ diskomfortluq hissi keçirir və o həmin hissdən xilas olmağa çalışır. Bəzən obyektiv şəraitdən asılı olaraq bu və ya digər şəkildə hərəkət etməli olur. Bu zaman insanın bilikləri ilə real davranışı arasında ziddiyyət meydana gəlir. Yerinə yetirilən iş cansıxıcı olur. Ona görə də fərd bu vəzifəni yerinə yetirmək, həmin vəziyyətdən çıxmaq üçün müvafiq obyektlər və ya hadisələr haqqında öz biliyini və ya sosial ustanovkasını yenidən qurmağa çalışır ki, onların arasındakı həmin ziddiyyət aradan götürmüş olsun. L.Festingerə görə, öz hərəkətinə, davranışına bəraət qazandırmağı gücləndirməyə çalışan insan ya öz davranışın dəyişir, ya hərəkətinin bağlı olduğu obyektə münasibətini dəyişir, ya da həmin davranışın özünə və başqalarına əhəmiyyətini azaldır.

Davranış konteksti (Bihevioral nəzəriyyə): Bihevioristlərə görə, psixologiya bir elm kimi şüuru, ruhi aləmi deyil davranışı öyrənməlidir. Çünki ruhi aləmin (psixikanın) elmi müşahidəsi mümkün deyil. Biheviorizmin yaradıcısı C.Uotson hesab edir ki, insan davranışı üzərində çoxsaylı müşahidələr aparmaqla hər hansı situasiyada onun verəcəyi cavab reaksiyasını əvvəlcədən müəyyənləşdirmək mümkündür. Yəni, insanın fərdi keyfiyyətləri müvafiq situasiyada verilmiş stimula cavab reaksiyasının formalaşmasında rol oynamır ("S-R" stimul - reaksiya).

Bihevioristlər başlıca olaraq insanın davranışına istinad edirdilər. Bihevioristlərə görə, psixologiya psixikanı, şüuru, insanın daxili aləmini, introspeksiyanı yox, davranışı öyrənməlidir. "Biheviorizmin yaranması dövrün, zamanın ABŞ-da sənayenin sürətli inkişafının təməli idi." (Bu dövrdə meydana çıxan və sürətlə

yayılan, inkişaf edən Teylorizm insanı maşına çevirir, başqa sözlə robotlaşdırır) [5, s, 254].

B.Skinner müasir amerika biheviorist psixologiya məktəbinin nümayəndəsi olmuşdur. Onun fikrincə, psixologiya yalnız stimul, reaksiya və həmin reaksiyanın möhkəmləndirilməsinin zahiri müşahidə olunan qanunauyğunluqlarını qeyd etməklə kifayətlənməməlidir. B.Skinner "Operant öyrənmə" konsepsiyasını irəli sürmüşdür. Bu konsepsiyaya görə, orqanizim məhz ona görə yeni reaksiya verir ki, özü onu möhkəmləndirir və yalnız bundan sonra xarici stimul reaksiya yaranmasına səbəb olur. Ilk növbədə B.Skinner operant davranışı bir sıra orijinal metodika və cihazları tətbiq etməklə öyrənmişdir. O, proqramlaşdırılmış təlimin əsasını qoymuşdur.

Daha sonra neobihevioristlər şəxsiyyətin davranışı ilə bağlı yeni istiqamətlər müəyyənləşdirirlər. Onlardan E.Tolman, K.Leşli, U.Hanter, K.Hall və başqaları əsasını bioheviorizmdən götürmüş, insanın həyat fəaliyyətinin davranış əsasında formalaşdığını qəbul edərək, S-R formuluna yeni aspektdən yanaşmışlar. Bihevioristlərdən fərqli olaraq neobihevioristlər müvafiq situasiyada verilmiş stimula cavab formasına Teylorist mövqedən yanaşmışlar. Onlar cavab reaksiyasının yaranmasında insanın fərdi keyfiyyətlərinin mühüm rolu olduğunu vurğulayaraq S-O-R formulunu irəli sürürlər, yəni verilmiş stimul orqanizmə təsir edir və orqanizm müvafiq reaksiya verir. Deməli, standart stimul fərqli orqanizmlərdə(fərdi xüsusiyyətə görə) müxtəlif reaksiyalara səbəb olur. Və bu orqanizm müxtəlif situasiyalara uyğunlaşaraq fərqli reaksiyalar verə bilir, yəni sadəcə stimul və fərdi keyfiyyətlər yox, situasiyalar müxtəlif olduqda da orqanizmin uyğunlaşma əsasında verdiyi reaksiyalar fərqlənir. E.Tolman davranışın tamlığı və onun müəyyən məqsədə xidmət etdiyi fikrini irəli sürür.

“İnsan mühitlə situasiya ilə sadəcə olaraq qarşılaşmır, müəyyən fərziyyələr irəli sürərək ona doğru gedir. Problem, situasiyadan çıxış yolu axtarır” [5, s. 262].

Neobiohevioristlərin digər bir nümayəndəsi D.Q.Mid göstərirdi ki, şəxsiyyət başqa adamlarla qarşılıqlı fəaliyyət və ünsiyyət prosesində formalaşır. İnsan başqa adamlarla qarşılıqlı münasibət və ünsiuyyət prosesində tədricən öünü sosial subyekt kimi dərk edir. Bu subyektin davranış modeli olan sosial davranışla bağlı A.Banduranın mövqeyi də diqqətəlayiqdir. A.Bandura göstərir ki, sosial öyrənmə mərhələsində, yəni şəxsiyyətin formalaşmasında koqnitiv proseslər əsaslı rol oynayır. Sosial öyrənmə fenomeninin fundamentini insanların təkmilləşdirilməsi üçün hədiyyə və cəza metodu deyil, başqa insanları müşahidə edərək öyrəndiklərinə olan inancı formalaşır. Buna görə bəzi şəxslər insanlar üçün ideal nümunədir. İnsanlar öz etalonlarını, davranışlarını əvvəlcə təsəvvüründə məşq edib, ardınca təqlid edərək öyrənmiş olurlar. A.Bandura “insan davranışının əksəriyyətinin modelləşmə ilə öyrənildiyini” qeyd edir.(Psikoloji, s, 288) A.Bandura təqlidə xüsusi diqqət yetirərək göstərir ki, insanlar həm də başqalarını təqlid etməklə formalaşır.

Humanizm konteksti (Humanistik nəzəriyyə): XX əsrin 60-cı illərində yaranan humanist psixologiya bir tərəfdən psixoanalzi, digər tərəfdən Amerika sosial psixologiyasını özündə birləşdirmişdi. E.Erikson, A.Maslou, K.Rocers, və başqaları humanistik psixologiyanın yaranmasında və inkişafında əvəzsiz xidmətləri olmuşdur. Onlar göstərirlər ki, insan təbiəti etibarilə xeyirxahdır. Elə bu səbəbdən də o, humanist nöqteyi nəzərdən öyrənilməli, onun bu cəhdləri inkişaf etdirilməlidir.

İkinci Dünya müharibəsindən sonra XX əsrin 40-50-ci illərdə ABŞ-da klinik psixologiya sahəsində maraqlı tədqiqatlar aparılırdı. Bu tədqiqatları aparanlar sırasında Karl Rocers fərqlənir. Karl Rocers ilk dəfə olaraq psixoanalizi Amerika həyatının tələbləri ilə uyğunlaşdırırdı.

Rocers əzab çəkmək, işsizlik, kasıblıq kimi problemlərin psixoloji təsiri məsələlərinə demək olar ki, əhəmiyyət verməmişdir. O öz elmi yanaşmalarında tərbiyə məsələlərinə xüsusi diqqət yetirirdi.

K.Rocers humasitik psixologiyanın və psixoanalizin ən görkəmli nümayəndələrindəndir. "Rocersin konsepsiyasının əssını insana inam, onun şəxsiyyətinə hörmət təşkil edir. Rocers göstərir ki, insana ən qiymətli hədiyyə onun emosional vəziyyətini dinləmək, hörmətlə yanaşmaq və öz yerini tapmaqda ona kömək etməkdir" [5, s. 315].

K.Rocers insanın şəxsiyyətinin formalaşması ilə bağlı yanaşmaları və onun özünəməxsus ideyaları emosional pozuntuları olan xəstələrlə işlədiyi dövrdə, şəxsi təcrübələri əsasında formalaşmışdır. O qeyd edirdi: "Mən bu şəxslərlə qarşılıqlı əlaqədə olmaqla, şəxsiyyətin strukturunda şəxsiyyətlərarası münasibətlərin rolunu müəyyənləşdirirdim" [8, s, 188].

K.Rocers hesab edirdi ki, idealist dünyagörüşündə (xristianlıqda) belə təsəvvür var ki, insan öz təbiəti etibarilə şər qüvvədir. O qeyd edir ki, bəşər övladına bu tərz neqativ münasibəti Freydin şüurdankənar(qeyri-şüuri) fəaliyyətlə bağlı görüşləri daha da aktuallaşdırdı. Bu yanaşmaya görə insan irrasionalist, sosiallaşmayan, eqoist, özünə və başqalarına qarşı münasibətdə destruktivdir. Lakin K.Rocers göstərir ki, şəxsiyyət tamamilə fəaliyyət göstərdikdə onun öz daxili təbiətinə zidd kənar təsirlər olmadıqda insanlar öz təbiətlərinə uyğun pozitiv və ağıllı varlıq kimi yaşamaq istəyirlər.

Humanist psixologiyanın ən ifrat nümayəndələrindən biri amerikan psixoloqu Abraham Maslau (1908- 1970) olmuşdur. O, şəxsiyyət tələbatlarının iearxik quruluşunu vermişdir. Bununla əlaqədar olaraq o, insan tələbatlarının yeddi səviyyəsini qeyd etmişdir. Bunu həmin tələbatların ierarxik piramidası kimi təsəvvür etmək olar.

Burada ən aşağı səviyyədə olan fizioloji tələbatlardan başlayaraq ən ali tələbat olan özünüaktuallaşdırmaya qədər ierarxik yüksəliş baş verir:

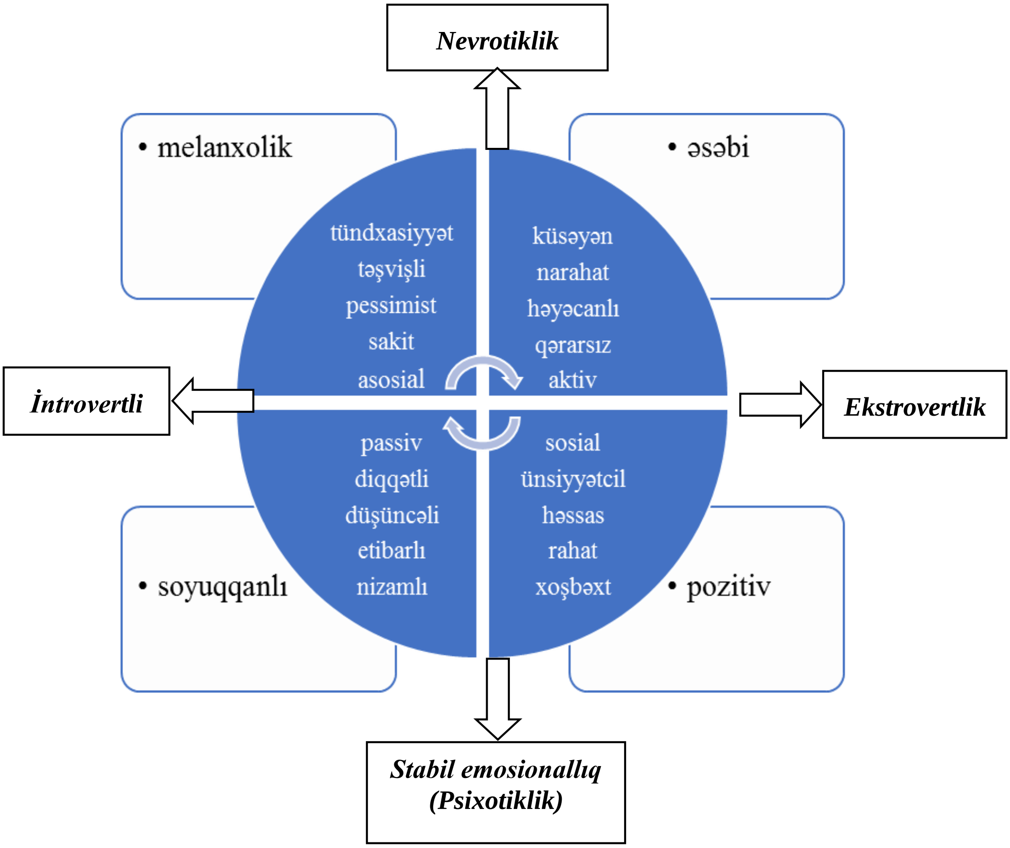
K.Rocers və A.Maslou bütün insanların qeyri-məhdud özünütəkmilləşdirmə imkanı olduğunu qəbul edirdilər. Lakin onlar üç başlıca məsələdə fikir ayrılığı yaşayırdılar. Birincisi, A.Maslou hesab edirdi ki, şəxsiyyətin davranışında başlıca yeri motivlərin iyerarxiyası tutur. K.Rocers isə hesab edirdi ki, şəxsiyyətin davranışında başlıcası onun ətraf mühitdə baş verənləri necə qavraması ilə bağlıdır.

A.Masloudan fərqli olaraq K.Rocers şəxsiyyətin fenomenologiyasını diqqətəlayiq hesab edirdi. İkincisi, A.Maslou hesab edirdi ki, psixologiya anomaliyanı sağlam adamlarda axtarmalıdır. K.Rocers isə öz nəzəriyyəsini əsasən psixoloji problemi olan insanlar üzərində qurulmuşdu. O, terapevtiik mövqedən çıxış edirdi və onu şəxsiyyətin ümumiləşdirilmiş modelinə salırdı. Üçüncüsü, A.Maslou inkişaf prosesində, insanın davranışının tənzimlənməsi və tamamilə özünüaktivləşdirmənin mümkün olmadığını qeyd edirdi. K.Rocers isə özünüaktivləşdirməni insanın anadangəlmə meyli hesab edirdi. A.Maslou faktiki olaraq yalnız yaşlı adamlarla iş apardığına görə belə bir əqli-nəticəyə gəlmişdir. Sonralar isə o, bu əqli-nəticəyə fərqli aspektdən yanaşmışdır: “O, inkişaf motivasiyası haqqında məqaləsində tələbatların iyerarxiyada göstərilmə ardıcıllığı ilə ödənilməsi haqqında fikirlərindən imtina edir və o, inkişafın son nəticədə şəxsiyyəti özünüaktuallaşdırmaya paraan rəngarəng proseslərdən keçdiyini mnüəyyənləşdirir və yeni nöqteyi-nəzərini belə əsaslandırır ki, bu proseslər insan həyatının bütün axarında özünəməxsus yer tutur və spesifik inkişaf motivasiyası ilə şərtlənir və bu inkişaf motivasiyası artıq baza ehtiyacların ödənilməsi dərəcəsindən birbaşa asılılıqda deyil” [6, s.47].

Şəxsiyyətin mahiyyətinin pozitiv şərhi ilə yanaşı K.Rocers belə bir fərziyyə də irəli sürürdü ki, şəxsiyyətin davranışı bir sıra motivlərin birləşməsi nəticəsindıə tənzim olunur. K.Rocers bunu ənənəvi aktuallaşma adlandırmışdır. O qeyd edirdi ki, “orqanizmin özünəməxsus şəkildə öz qabiliyyətlərini inkişaf etdirmək xüsusiyyəti bütövlükdə şəxsiyyəti inkişaf etdirir [8, s.196]. Beləliklə, Rocersə

görə insan həyatının mühüm motivi onun təbiətindən irəli gələn şəxsi keyfiyyətləri inkişaf etdirmək, özünüaktivləşdirmə ilə bağlıdır. Özünüaktivləşdirmənin əsası motivlərin vəhdətinin qarşılıqlı təsiridir.

Şəxsiyyətin mahiyyəti, o cümlədən bütün digər xüsusiyyətləri müxtəlif analitik metodlarla tədqiq edilmişdir. Şəxsiyyət xüsusiyyətlərinin müəyyənləşdirilməsi onun mahiyyətinin öyrənilməsində əsaslı rola malikdir. Raymond Kettelin 16 şəxsiyyət xüsusiyyətini özündə kəsb edən analitik metodu kimi yeniliklər Q.Olportun nəzəriyyətərini bir daha aktuallaşdırmışdır. Beləliklə, şəxsiyyətin meydana gəlməsi üçün müəyyənləşdirilən şəxsi xüsusiyyətlərin sayı azalmışdır. Əsas xarakter xüsusiyyətləri introvertlik və ekstrovertlikdir. Bu 2 xüsusiyyətin yaratdığı fərqin şəxsiyyətin müəyyənləşdirilməsində böyük rola malik olduğu qəbul edilmişdir. Bu xüsusiyyətlər H.Eysenkin üçfaktorlu şəxsiyyət modelində də yer almışır. H.Eysenkin modelində fundamental xüsusiyyətlər introvertlik-ekstrovertlik ilə nevrotiklik və psixotiklik olaraq səciyyələnir.



1961-ci ildə Ernes Tupes və Raymond Kristal 5 əsas şəxsiyyət xüsusiyyəti təklif edirlər. Formalaşdırdıqları "Beş böyük faktor nəzəriyyəsi"nə görə bu xüsusiyyətlər aydınlıq, məsuliyyətlilik, ekstravertlik, harmoniklik və nevrotiklikdir. Şəxsi xüsusiyyətlərin davamlı olaraq müvafiq bir tip davranışa səbəb olacağı fərziyyəsi dəfələrlə sorğulanmışdır. Uolter Mişel tərəfindən aparılan araşdırmalara görə, fərqli situasiyalar fərqli davranışlara səbəb olur. U.Mişelə görə, şəxsiyyət xüsusiyyətləri fərdin situasiyanı qavraması və fərqli stimullara verdiyi reaksiyalar çərçivəsində dəyərləndirməsidir.

1968-ci ildə yazmış olduğu "Şəxsiyyət və dəyərləndirilməsi" adlı kitabında klassik şəxsiyyət testlərinin demək olar ki, əksəriyyətinin dəyərsiz olduğunu iddia etmişdir. U.Mişel şəxsiyyət tipinin müəyyənləşməsi ilə müxtəlif situasiyalarda formalaşacaq davranış tərzlərinin şərh edilməsinin adekvat olmayacağını irəli sürmüşdür. O, müvafiq stimula verilən cavab reaksiyasında bir çox faktorun (o cümlədən xarici faktorlar) əsaslı rol oynadığını qeyd etmişdir. Buradan belə bir əqli-nəticəyə gəlirik ki, şəxsiyyət davranışı yox, davranış şəxsiyyət xüsusiyyətlərini formalaşdırır. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi şəxsiyyət xüsusiyyətlərinin müəyyənləşməsi və formalaşması əsaslı surətdə şəxsiyyətin mahiyyətini kəsb edir.

Məqaləmiz tərkibində qeyd etdiyimiz bütün nəzəri və tədqiqi yanaşmalar şəxsiyyətin davarnışın iradi sferasında formalaşdığını irəli sürmüş və müvafiq istisnaları patologiya kimi (K.Horni, E.From, E.Erikson və s.) qiymətləndirmişlər. Ta ki "Həvvanın 3 üzü" adlı kitabda məşhurlaşan bir hadisənin H.Thigpen və Hervey Maklekley tərəfindən çoxlu şəxsiyyət pozuntusu olaraq şərh etməsinə qədər. Buna belə bir şərh verə bilərik ki, şəxsiyyətə bu günə qədər verilmiş əksər nəzəri və tədqiqi yanaşmalar şəxsiyyətin davranışın iradi sferasında mövcüdluğunu sübut edir. Şəxsiyyət həmçinin davranışın qeyri-iradi sferasında (patoloji xarakter daşımadan) mövcuddur və şəxsiyyətin mahiyyətinin açılmasında patoloji xarakter daşımamaq şərtilə şəxsiyyətin davranışın iradi və qeyri-iradi sferasında tədqiqi psixologiyanın payına düşür.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Bayramov Ə.S., Əlizadə Ə.Ə. Psixologiya: Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: Çinar-Çap, 2008, 620 s.
2. Bayramov Ə.S., Əlizadə Ə.Ə. Sosial psixologiya: Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: Qapp-Poliqraf, 2003, 356 s.
3. Bayramov Ə.S., Əlizadə Ə.Ə. Sosial psixologiyanın aktual məsələləri. Bakı: Azərnəşr, 1986, 350 s.
4. Bayramov Ə.S. Şəxsiyyətin təşəkkülünün aktual psixoloji problemləri. Bakı: Azərnəşr, 1981, 190 s.

5. Əliyev R.İ. Psixologiya tarixi. Bakı: Nurlan, 2006, 384 s.
6. Yusifova R.N. Müasir psixologiyada özünüaktuallaşdırma problemi və onun psixososial əsasları // Psixologiya jurnalı, 2010, №1, s.41-52
7. Сеидов С.И. Феноменология творчества (История. Парадоксы. Личность). Баку, Чашыоглы, 2009, 304 с.
8. Rogers C.R A theory of therapy, personality and interpersonal relationship, as developed in the client-centered framework. N.Y.Mc. Graw-Hill, 1959, pp.256
9. Psikoloji kitabı. Alfa yayınları, 2015, s.352
10. Fromm E. İnsandaki yıkıcılığın kökenleri. Say yayınları, 2016, s.712
11. http://psixologiya.net/tehsil_telebe/210-350399xs304yy399t304n-ps304xolog304yasi.html

НАГИЕВА САБИНА ТЕЛЬМАН
Бакинский Государственный Университет
Магистр социальной и педагогической психологии
email: sebne.nagyeva@mail.ru

ПОЛАДОВ ДАВИД АДАМ
Бакинский Государственный Университет
Группа SABAH - студент 2 курса специальности «Психология»
e-mail: podavid17209@sabah.edu.az

АСКЕРОВ ЭЛЬЧИН АЛЛАХВЕРДИ
Бакинский Государственный Университет
Группа SABAH - студент 2 курса специальности «Психология»
e-mail: aselcin17209@sabah.edu.az

РЕЗЮМЕ

Личность и ее психология имеют глубокие корни. В современных условиях человеческий фактор и личность стали особенно актуальными. Почти все гуманитарные науки находятся в центре внимания к проблеме личности. В ближайшем будущем актуализация этого процесса должна интерпретироваться как требование современной эпохи. Поскольку психология имеет долгую историю в короткой истории, а также исследование личностных и человеческих проблем в научной сфере имеет короткую историю. Однако психология личности как экспериментальная наука началась в начале двадцатого века.

NAGIYEVA SABINA TELMAN
Baku State University
Master of Social and Pedagogical Psychology
email: sebne.nagyeva@mail.ru

POLADOV DAVID ADAM
Baku State University
SABAH group - 2nd year student of the specialty "Psychology"
e-mail: podavid17209@sabah.edu.az

ASGAROV ELCHIN ALLAHVERDI
Baku State University
SABAH group - 2nd year student of the specialty "Psychology"
e-mail: aselcin17209@sabah.edu.az

SUMMARY

Personality and its psychology are deeply rooted. In modern conditions, the human factor and personality have become especially relevant. Almost all humanities are at the center of attention to the problem of the individual. In the near future, the actualization of this process should be interpreted as a requirement of the modern era. Since psychology has a long history in a short history, as well as the study of personal and human problems in the scientific field has a short history. However, the psychology of the individual as an experimental science began in the early twentieth century.

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ПРОЕКТИВНЫХ МЕТОДИК В РАБОТЕ С ДЕТЬМИ ДОШКОЛЬНОГО ВОЗРАСТА

Гасанова Гюльнара
доктор философии по психологии, доцент
Бакинский Славянский университет
E-mail: gulya_psy@mail.ru

Ключевые слова: диагностика, коррекция, метод, проекция, семья, эмоции
Açar sözlər: diaqnostika, korreksiya, metod, proyeksiya, ailə, emosiyalar
Key words: diagnosis, correction, method, projection, family, emotions

Rəyçi: dos. Z.S.Məcidova, psix.üzrə fəls. dok. S. İ. Mansurova

В психологии не оспаривается факт отрицательного влияния внутрисемейных проблем на возникновение у детей невротических симптомов, агрессии, страхов, эмоциональной неуравновешенности. Ведь известно, что наличие проблем в семье, уход одного из родителей, бесконечные раздоры, конфликты, непоследовательность в воспитании, неадекватное поведение самих родителей, отсутствие общения с ребенком и т.д., все это в дальнейшем приводит к изменениям в психическом здоровье ребенка. Хотя существует мнение ученых, что проективные методы относятся к группе психодиагностических приемов клинической направленности, мы считаем, что было бы неправильно сводить их к выявлению патологических процессов, аномалий личности. Благодаря использованию проективных методов, можно исследовать широкий спектр вопросов, так необходимых в деятельности практического психолога, таких как: индивидуальные особенности эмоциональной сферы, стиль поведения, аффективные вспышки, переживания личности, носящих неосознанный характер.

Анализ научной литературы позволяет сделать вывод о том, что термин проекция был введен З.Фрейдом еще в 1894 г. в статье «Невроз страха». Однако, у истоков зарождения проективного метода стоит К.Юнг, благодаря применению им теста словесных ассоциаций. Следует отметить, что еще во времена В.Вундта, Ф.Гальтона психологии был известен метод, суть которого заключалась в создании условий для возникновения ассоциаций. Заслуга К.Юнга выразилась в феноменологическом подходе, доказательстве наличия в основе проективных методик феномена, заключающегося в

косвенном воздействии на отдельные важные для индивиды области переживания, вызывающие изменения в поведении и экспериментальной деятельности.

Использование различных вариантов ассоциативного теста в качестве важного инструмента выявления различных состояний индивида в дальнейшем можно было проследить в работах А.Р.Лурия [5]. Так, свое происхождение тест «незаконченные предложения» связывает с ассоциативным тестом. Неоценим вклад Г.Роршаха, связанный с выходом в свет его книги «Психодиагностика» [6], в которой представлены отдельные аспекты интересующей нас проблемы. Им же было высказано предположение, о том, что наша фантазия обладает уникальной способностью воспроизводить не только зрительные образы, но в ней содержится память и о пережитых нами движениях. Эти образы слагаются в особый способ мышления. Вполне закономерен созданный им тест «чернильные пятна», в котором также содержится мысль об оживлении моторной фантазии, через пятна, зрительное воображение. Хотя данный эксперимент с чернильными пятнами был проведен и другими психологами – в России - Ф.Е.Рыбаков [7], во Франции - А.Бине [3], В.Анри [1], однако, именно Роршах доказал взаимосвязь образов фантазии с чертами личности.

Особое место в вопросе становления проективных методов занимает ТАТ - тематический апперцептивный тест, который вызвал бурные дискуссии со стороны ученых, которые хотя и признавали его как методику экспериментального изучения фантазии, однако возможность претендовать на звание метода, позволяющего исследовать личность, он получил достаточно поздно, в публикациях Г.Мюррея, который считал, что в рассказах ТАТ отражаются отвергаемые или фрустрируемые «я» потребности. Продолжая рассмотрение истории проективных методов, нам представилось необходимым отметить вклад Лоуренса Эдвина Абта [2, с.29-59], и Лоуренса К.Франка [2, с. 74-93], которыми были, собственно говоря, сформулированы основополагающие принципы проективной психологии, предложена классификация проективных методов и, которые поддерживали позицию целостной личности, составляющую ядро «холистических» теорий личности. В дальнейшем Прошанским Г.М., была предложена собственная классификации, в которой были выявлены проективные методики по трем параметрам: стимул (вербальный, визуальный, конкретный), ответ (ассоциативный, интерпретативный, манипулятивный, свободный выбор), цель (диагностическая, описательная, терапевтическая) [2, с.86-87] (перефразировано нами).

Если Роршаху Г. принадлежит право использовать термин «проекция» для обозначения особой группы методов исследования личности, то К. Франк проекцию истолковывал как процесс взаимодействия испытуемого с

объективно нейтральным материалом. В данных высказываниях четко прослеживается разница между психодиагностической и психоаналитической проекцией. В последней, проекция рассматривается как защитный механизм, проявляющийся в неосознаваемом личностью приписывании другому индивиду не свойственных самому себя свойств, качеств, мотивов, мыслей и чувств. Чуть позже было дано обоснование и описание другого вида проекции, суть которой заключалась в превращении внутреннего психического действия во внешнее действие. Данный вид проекции получил название защитная фобическая проекция, которая позволяет выносить наружу внутренний страх, тревогу, все то, что имеет эндогенную природу. В дальнейшем, З. Фрейд предлагает нашему вниманию новый вид проекции, который участвует в обычных процессах мировосприятия. Итак, проекцией Фрейд определил два отличных друг от друга явления - процесс самозащиты и процесс «самоотождествления», «самоуподобления», которых объединяет неосознаваемость преобразований, которым подвергаются влечения. В сознании представлен продукт трансформаций. Огромнейшее число трудов, носящих экспериментальный характер, затронуло два аспекта: выявление роли стимула в проецировании личностного материала и изучение самой проекции, как психологического механизма, лежащего в основе этой группы методов. Анализируя основные представления, связанные с проекцией, мы систематизировали данный материал, обобщив его в виде схемы:

Рис. 1.

И, конечно же, нельзя не отметить вклад российских ученых в исследование данного вопроса. Так в работе Бодалева А.А, и Столина В.В.

[4, с.65] были разграничены несколько видов проекции, которые представлены ниже:

Рис.2.

Анализируя общие признаки, которые объединяют все существующие проективные методики, мы остановили свой взор на классификации Л.Франка, предложив ее в более обобщенном виде:

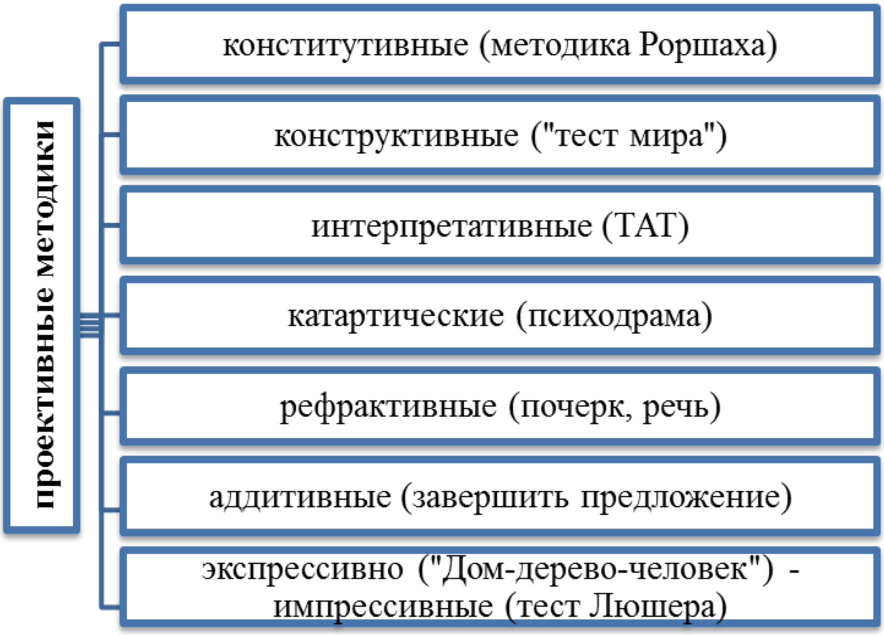


Рис. 3.

Говоря об общих признаках, свойственных всем этим проективным методикам, хотелось бы выделить следующее: нестандартная постановка задачи и многообразие ответов, необычность стимульного материала, связанная с его неоднозначностью и неопределенностью, особенность интерпретации

полученных результатов. Таким образом, проективные методики прошли долгий путь признания их как важного инструмента как для диагностирования, так и организации коррекционного процесса в работе психолога.

Нами была предпринята попытка разработать проективную методику, которая весьма успешно была применена в работе с детьми и родителями. Данная методика представляет собой комплексную работу по диагностико-коррекционной работе с детьми. Ее можно использовать как индивидуально, так и в работе с группой, а также совмещать в работе с песочной терапией, когнитивно-поведенческой, игровой и арт-терапией.

Целью данной методики явилась диагностика эмоциональной сферы ребенка (тревожность, агрессия страхи). Для успешной реализации поставленной цели, нам необходимо было решить следующие задачи: работа с вытесненными в подсознание эмоциями и чувствами; выявление взаимоотношений в семье; развитие эмоционального интеллекта. Методика была рассчитана на детей старшего дошкольного возраста и выше, а также их родителей. В качестве материала нами были использована картина, нарисованная художником «Путь к солнцу» (А 4) - цветная и черно-белая; карточки с названием эмоций и чувств (одиночество, обида, тревога, гнев, боль, ненависть, месть, тоска, горе, ревность, зависть, страх, злорадство, раздражение, несправедливость, интерес, счастье, любовь, грусть, радость, стеснение, ожидание, жалость, любопытство, наказание, восторг, смятение, нежность, блаженство, удовольствие, симпатия, уверенность, безразличие, изумление); карточки с изображением семьи (медвежата); картинки для раскрашивания с изображением медвежонка (дети должны сами изобразить эмоции на лице медвежонка); цветные картинки с изображением маленьких медвежат (плачет, злится, грустит, веселый, безразличный) и инструкция.

Остановимся на методике работы. На первом этапе нами была проведена диагностики эмоциональной сферы ребенка. Для этого детям предлагалось внимательно посмотреть на картинку – солнце восходит и представить, что на этой картине автор изобразил все эмоции, которые есть у нас. Наверху, за горами, где восходит солнце, располагаются наши эмоции, которые мы стараемся показывать окружающим. А внизу, под водой спрятаны те эмоции и чувства, которые мы стараемся никому не показывать, скрывать, подавлять. Детям предлагаем выбрать карточки с названием эмоций и чувств, расположив в верхней части то, что открыто для всех, а в нижней части картины эмоции и чувства, которые они скрывают, прячут. Затем задаются вопросы (работа с выбранными эмоциями): расскажи об эмоциях, которые ты расположил наверху; где ты их проявляешь, для кого они предназначены, кто их видит, их реакция. Затем строиться беседа с ребенком об эмоциях, которые расположились внизу картины, утонули в воде (именно данный этап является наиболее информативным, так как вытесненные в подсознание эмоции и чувства приводят

развитию у детей агрессии, тревожности, страха и т.д.). Беседуем с ребенком (одновременно идет сбор информации о том, какие проблемы у ребёнка, где и с кем он испытывает дискомфорт): почему именно эти чувства и эмоции ты выбрал, с кем или с чем они связаны, когда ты их испытываешь, в какой ситуации (дома, в школе, общаясь с друзьями). Можешь ли ты проявить эти чувства сейчас, как бы ты это сделал (в случае если ребенка пытается спрятать их, просим выразить свой гнев, агрессию, выплеснуть наружу). Далее предлагаем ребенку разукрасить картинку «Путь к солнцу» (предоставляется вариант для раскрашивания), причем выбор цвета индивидуален. Помимо этого, просим расположить эмоции и чувства, нарисовав их на картине (наверху или внизу, размер, цвет на усмотрение ребенка. Данное задание также дает возможность проанализировать наличие видов эмоций и интерпретировать по цветовому выбору). На следующем этапе проводится диагностика взаимоотношений в семье. Перед детьми располагаются карточки с эмоциями и чувствами и задаются вопросы: какие эмоции к тебе проявляют родители: папа, мама, бабушка, дедушка, брат, сестра (ребенок выбирает карточки); а теперь выбери те эмоции, которые тебе хотелось бы почувствовать со стороны родных (а что бы ты не хотел). Следующее задание: перед ребенком кладут карточки с изображением семьи (медвежата) и просят расположить их на столе, а затем рассказать о них, составив рассказ на тему «Семья» (в процессе работы выявляются взаимоотношения в семье, эмоциональный климат, царящий в семье, ребенок переносит атмосферу, царящую в семье на рассказ о медвежатах). Затем предлагаем вниманию ребенка картинку (черно-белая) для раскрашивания с изображением медвежонка (дети должны сами изобразить эмоции на лице медвежонка). Данное задание также направлено на выявление эмоционального состояния ребенка, наличие психологических проблем.

Очередное задание: цветные картинки с изображением маленьких медвежат (плачет, злится, грустит, веселый, безразличный). Ребенок должен выбрать одного из медвежат и рядом с ним расположить карточки с эмоциями и чувствами. Обсуждаем: как мы назовем медвежонка, почему медвежонок грустный, плачет, как ему можно помочь, а у тебя была такая ситуация, кто тебе помог, как ты справился с этой ситуацией? Что можно сделать для того, чтобы не попадать в такую ситуацию. Безусловно, вопросы можно изменять в зависимости от возраста детей, облегчить или усложнить. Использованная нами методика позволила не только комплексно подойти к процессу диагностирования проблем у детей и их родителей, но и организовать коррекционную работу, направленную на решение проблем, связанных с эмоциональной сферой ребенка, а также наладить взаимоотношения в семье.

Хотелось бы отметить важность следующих выводов, к которым мы пришли в результате применения данной методики:

- Непринужденная обстановка игры способствует снижению сопротивления клиента, ослабевает внутренний дискомфорт, причем миссия цензуры сознания, сниженной до минимума позволяет нам выявить наличие на уровне подсознания конфликтов, травм, что безусловно, осуществляется благодаря визуализации, работы зрительных образов;

- в работе с картинками возникает удивительная идиллия между внутренним и внешним миром клиента, травматические события, лежащие на глубинном пласте подсознания, как бы оттесняя разумное мышление на задний план, начинают работать, создавая ассоциативный ряд между прошлым и настоящим, между похожей ситуаций из детства и сегодняшними неудачами и т.д.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Баллон А. Психическое развитие ребенка. СПб.: «Питер», 2001, 208 с.
2. Беллак Л., Эбт Л. Проективная психология/ Пер. с англ. М.: Психотерапия, 2010, 416 с
3. Бине А. Методы измерения умственной одаренности: Сб. статей. Херсон, 1923.
4. Бодалев А.А,, Столин В.В. Общая психодиагностика. СПб.: Речь, 2000, 440с.
5. Лурия А.Р. Диагностика следов аффекта //Психология эмоций. Тексты. М.: Изд-во МГУ, 1984, 527 с.
6. Роршах Г. Психодиагностика: Методика и результаты диагностического эксперимента по исследованию восприятия. Перевод: Николаева В. И. Издательство: Когито-Центр, 2003, 336 с.
7. Рыбаков Ф. Е. Атлас для экспериментально–психологического исследования личности. СПб.: «КАРО», 2008, 128 с.

РЕЗЮМЕ

Использование проективных методик в работе с детьми дошкольного возраста

Наверно каждый из психологов - практиков, не отказался бы от эффективной методики, которая бы позволила практически мгновенно получить доступ к бессознательному индивида, раскрыть субъективные причины поведения человека, межличностного поведения на более глубоких слоях подсознания. В качестве такого метода нами были выбраны проективные методики исследования личности, которые позволяют максимально быстро

выявить наличие проблем и выстроить коррекционную работу, как с детьми, так и взрослыми. В статье представлен результат разработанной и примененной нами в работе с детьми и взрослыми авторской методики «Путь к солнцу», которая позволила максимально быстро и эффективно решить психологические проблемы, возникающие у детей на каждом этапе их психического развития.

XÜLASƏ

Məktəbəqədər yaşlı uşaqlarla iş zamanı proyektiv metodlardan istifadə

Hər bir praktik-psixoloq öz fəaliyyətində insanların davranışının subyektiv səbəblərini izah edən, şəxsiyyətlərarası münasibətləri aşkarlayan, süuraltı təbəqənin dərinliklərinə nüfuz etməyə imkan verən effektiv metodların istifadəsindən imtina etməz. Yuxarıda qeyd etdiyimiz metod qismində proyektiv metodunu seçirik, hansıki həm uşaqlar, həm də böyüklərdə mövcud problemləri müəyyən etməyə və korreksiya işlərinin aparılmasına imkan verir. Məqalədə uşaqların və yaşlıların iştirakı ilə hazırlanmış və tətbiq olunan "Günəşə doğru" müəllif metodunun nəticəsi təqdim olunur ki, bu da uşaqların hər bir psixoloji inkişaf mərhələsində psixoloji problemlərinin mümkün qədər tez və səmərəli şəkildə həll olunmasına şərait yaradır.

SUMMARY

The use of projective techniques while working with children of preschool age

Probably each of the psychologists - practitioners, would not declare off an effective technique that would allow almost instantaneous access to the unconscious of individual, reveal the subjective reasons for human behavior and interpersonal behavior on deeper layers of the subconscious. For such a method we chose projective methods of personality research that allow us to quickly identify the presence of problems and build corrective work, both with children and adults. The article presents the result of the author's methodics "Path to the Sun", developed and applied by us while working with children and adults, which allowed us to solve the psychological problems that children encounter at each stage of their mental development as quickly and effectively as possible.

“FOLKLOR” KONSEPTİNƏ “DİN-FOLKLOR” MÜNASİBƏTLƏRİ KONTEKSTİNDƏ BAXIŞ

Qalib Sayilov
fil.ü.f.d.. dosent, AMEA Folklor İnstitutu
qalibsayilov@mail.ru

Açar sözlər: Folklor, mif, mifologiya, din, ənənə, şifahi ədəbiyyat, kollektiv, variant

Ключевые слова: фольклор, миф, мифология, религия, традиция, устная литература, коллектив, вариант

Key words: folklore, myth, mythology, religion, tradition, oral literature, collectivism, version

Folklor və din biri-biri ilə xüsusilə qeyd etdiyimiz ikinci amilin əhatə etdiyi məna sahəsində əlaqələnir. Bu əlaqə mürəkkəb struktura malikdir. Elmdə elə baxışlar vardır ki, onlara görə, dini mətnlərin özü elə folklordur. Bununla razılaşmaq olarmı?

Nə qədər paradoksal görünsə də, bizim cavabımız həm mənfi, həm də müsbətdir. Odur ki, fikrimizi aydın şəkildə ifadə etməyə çalışacağıq.

Materializmdə din uydurma, yəni xalq yaradıcılığı hesab olunur. Bu baxışın daşıyıcıları üçün dini mətnlər, sadəcə, bədii yaradıcılığın məhsulu olan folklor mətnləridir. Əlbəttə, biz bununla qətiyyən razı deyilik. Səmavi dini mətnlər vəhy hadisəsi kimi ilahi mənşəlidir və onlar heç bir halda insan düşüncəsinin məhsulu ola bilməz.

Lakin burada materializmin vulqar baxışlarından kənarda götürülən bir məsələ var. Bu da ideyanın, hadisənin necə folklorlaşmasıdır. Axı folklor təkcə insan yaradıcılığının məhsulu olduğuna görə folklor deyildir. Burada mətnin ilahiyə, yaxud insana məxsusluğu məsələnin fəlsəfi tərəfidir və bizim buna münasibətimiz məlumdur. Məsələnin mahiyyəti hər hansı hadisənin nə vaxt, hansı şərtlərlə və necə folklorlaşması, folklor janrına çevrilməsi, daha doğrusu, janrın qəlibinə yerləşməsi, “oturması” ilə bağlıdır.

Psixofolklorist Səfa Qarayev yuxugörmələrlə yuxu mətnləri, daha sadə desək, “görülən” yuxularla “danışılan” yuxular arasındakı funksional məna sahəsini modelləşdirərkən yazır: “Yuxularda ünsiyyət semantikası vardır. Hər hansısa bir adamın ***yuxu görməsi*** (kursiv bizimdir – **Q.S**) dərhal onu mövcud mühitdəki simvolik ünsiyyət çərçivəsində aktivləşdirir. ***Yuxunun danışılması*** (kursiv bizimdir – **Q.S**) ilə kommunikativ münasibət həyata keçirilir. Yəni yuxu görənin

psixologiyasında emosional “qabarma” meydana çıxır ki, ünsiyyətə daxil olmaqla onda psixoloji “boşalma” baş verir. Bu “qabarma” və “boşalma” kontekstində isə folklor hadisəsi üçün xarakterik olan ünsiyyət meydana çıxır (4, 17).

İndi bu fikri şərh etməyə çalışaq. Burada iki tip mətn görürük: görülən yuxu və danışılan yuxu.

Görülən yuxu – şüur və yaddaş hadisəsidir. O, hələ nə qədər ki danışılmayıb, folklor deyildir, yaddaşda olan psixi materialdır. Elə ki danışıldı, folklora çevrilir. Deməк, burada məsələnin bütün mahiyyəti “danışmaq” aktı ilə bağlıdır.

Danışıq – şifahi ünsiyyət formasıdır. Görülən yuxu danışılmağa başladıqda artıq danışan kimsənin təhkiyə qabiliyyətinin məhsuluna çevrilir. Əgər bir nəfərin öz yuxusunu bir neçə dəfə danışdığı məqamları müşahidə etsək, görəcəyik ki, eyni yuxu hər dəfə nəql olunduqda fərqli poetik boyalar və təfərrüatlar kəsb edir. Danışan – təhkiyəçi mətndə öz əhvalından, onu dinləyənin kimliyindən, ifa şəraitindən asılı olaraq hər dəfə müəyyən dəyişikliklər edir. Gah ətraflı və emosional boyalarla danışır, gah da nəql etdiyi “süjetin” müəyyən elementlərinin üzərində ətraflı dayanır, gah ixtisar edib, vurğulamaq istədiyi məqamı ətraflı təqdim edir. Beləliklə, o, “gordüyü” yuxunu hər dəfə danışdıqca onun variantlarını yaradır. Bax bu, mətnin folklorlaşması prosesidir. Burada folklor olmaq baxımından bir neçə funksional elementi qeyd etmək olar. İlk ağla gələnlər mətnin danışılması, yəni şifahiliyi, başqa sözlə, şifahi kodla təhkiyə/nəql edilməsi, variantlaşması, hər dəfə danışıldıqda yenidən yaradılması, o cümlədən başqalarının dilinə düşərək kollektiv xarakter kəsb etməsidir.

Məsələyə bu nöqtədən baxdıqda, hər hansı ilahi-kanonik mətnin şifahi şəkildə danışılması da onu beləcə folklorlaşdırır. Dini hədis onu danışanın məqsədindən, savadından, əhvalından, auditoruyasından və s. faktorlardan asılı olaraq hər dəfə variasiya olunur.

Burada “dini folklor” termininə də münasibət bildirməyi lazım bilirik. Əlbəttə, din həm də şifahi yolla yayılır. Odur ki, müqəddəs hədislərin özləri beə bu prosesdə əfsanələşə, rəvayətləşə bilir. Bundan başqa, xüsusilə təsəvvüfdə çoxlu dini rəvayət və əfsanələr vardır. Bunların çoxunu reallıqla yalnız mətnlərdəki adların özü bağlayır. Məsələn, təsəvvüf ənənəsində Həzrət Əli (ə.) ilə bağlı çoxlu əfsanə və rəvayətlər vardır. Və bunların böyük əksəriyyətinin tarixi reallıqla heç bir əlaqəsi yoxdur. Bunlar, sözün, həqiqi mənasında folklordur.

Tədqiqatımızn problemi (folklor və din) “folklor nədir” sualını, “hər dəfə olduğu kimi”, aktuallaşdırır. Biz “hər dəfə olduğu kimi” ifadəsini xüsusi olaraq qabartmaq üçün dırnaq içərisinə aldıq. Bu, ondan irəli gəlir ki, bu sual artıq iki əsrdir ki, folklorşünaslıq üçün aktualdır və bu şəkildə qalmaqda davam edir. S.Rzasoy yazır: “Bu sualın cavabının axtarılması bu gün nəinki bizim üçün, hətta bütün dünya üçün aktualdır. Məsələn, qərb folklorşünasları bu suala bütöv XX əsr boyunca cavab axtarmış və bu gün özünün perspektivə istiqamətlənmiş nəzəri-konseptual axtarışlarını, praktiki fəaliyyətlərini məhz “Folklor nədir?” sualının ehtiva etdiyi kültür sistemi üzərinə yönəltmişlər... Folklorşünaslıq sahəsində

dünya elmi-nəzəri fikrinin nəzərdən keçirilməsi göstərir ki, “Folklor nədir?” sualı dünya elmini daim düşündürən məsələdir. Tədqiqatlar genişləndikcə, axtarışlar dərinləşdikcə sual daha da aktuallıq kəsb edir. Folklorun zəngin və dərin məna sistemi, bəşər mədəniyyətinin strukturunda tutduğu məkanın son dərəcə mürəkkəbliyi elmin diqqətini özünə daha da cəlb etməkdədir (6, 12).

Folklorla bağlı dünyada saysız-hesabsız araşdırmalar aparılmışdır və bunlarda folklorun mahiyyətini müəyyənləşdirən fikirlər də vardır. Təbii ki, onların hamısından burada bəhs etmək imkansızdır. Odur ki, səciyəvi fikirləri təhlilə cəlb etməyi məqsədəuyğun sayırıq.

Dünyanın ən aparıcı folklorşünaslıq mərkəzlərindən olan Amerika Folklor Cəmiyyətinin “AFSNet” veb saytında “folklor” anlayışının məna əhatəsi belə ümumiləşdirilmişdir: “Folklor şifahi münasibətlər və davranış nümunələri vasitəsilə geniş yayılan ənənəvi incəsənət, ədəbiyyat, bilik və təcrübədir. Hər bir qrup öz bənzərlik mübadiləsi, həmin bənzərliyin əsas hissəsi kimi, xalq ənənələri – insanların ənənəvi şəkildə inandıqları (əkinçilik təcrübəsi, ailə adətləri, dünyagörüşünün digər elementləri), etdikləri (rəqs, musiqi bəstələmək, paltar tikmək), yaratdıqları (memarlıq, incəsənət), söylədikləri (şəxsi hekayələr, tapmacalar, lirik mahnılar). Bu nümunələrdə göstərildiyi kimi, bu kateqoriyalar arasında nə gündəlik həyatda, nə də folklorşünasların təqdimatında qəti və kəskin bölgü yoxdur. “Folklor” sözü mədəniyyətin nəhəng və dərin olan vacib vahididir. Bu fənnin necə geniş və mürəkkəb olduğunu nəzərə alıb deyə bilərik ki, folklorşünasların folklora müxtəlif cür tərif və təsvir verməsi heç də təəccüb doğurmur. Məsələn, rəqs tarixçilərindən “rəqs”in, antropoloqlardan isə “mədəniyyət”in tərifini soruşmağa çalışın. Heç bir tərif qənaətbəxş deyil və ola da bilməz. Bunun səbəbi, müəyyən mənada, bəlli folklorşünasların folklor dünyasının bəlli bir hissəsini öz şəxsi çalışmalarının, şəxsi maraqlarının, ya da yetişmək istədikləri auditoriyaya doğru cəhdlərinin nəticəsi olaraq vurğulamalarıdır” (7).

Göründüyü kimi, “folklor”u bir termin-anlayış kimi mədəniyyətin nəhəng və dərin mənalara malik semantemi hesab edən Amerika Folklor Cəmiyyətinə görə, bu anlayış ilk növbədə ənənə ilə bağlıdır. Folklor şifahi davranış formulları vasitəsilə reallaşır. Bu cəhətdən folklor bir tərəfdən şifahi incəsənət, bir tərəfdən şifahi ədəbiyyat, bir tərəfdən şifahi bilik, bir tərəfdən də şifahi təcrübədir. Folklor ənənəsi xalqın inandıqlarından, etdiklərindən, yaratdıqlarından və söylədiklərindən təşkil olunur.

Maraqlı və bizim də tərəfimizdən qəbul olunan haldır ki, Amerika folklorşünaslığı folkloru müasir və canlı ənənə hesab edir və bununla da qalmayıb, onu mədəni mövcudluğun ən mühüm hadisəsi sayır: “Folklorun insanları keçmişə bağlamasına baxmayaraq, o, müasir dövrün əsas tərkib hissəsidir, özümüzünkü də (yəni Amerikanın folkloru – Q.S.) daxil olmaqla bütün dünya mədəniyyətinin ürəyidir” (7).

Buradan aydın olur ki, “folklorun mədəniyyətin nəhəng və dərin” hadisəsi, o cümlədən “bütün dünya mədəniyyətinin ürəyi” olması onun ictimai şüurun əsas

formalarından olan dinlə münasibətlərinin də üzərinə işıq salır və mədəniyyətin bu iki nəhəng fenomeninin birləşmə, təsirləşmə məqamlarını göstərir.

Bencamin A. Botkin folklora belə bir tərif vermişdir: "Folklor ticarət və təhsil vasitəsindən kənarda əsasən şifahi tərzdə vüsət alan ənənəvi inanc, adət və ifadədir. Hər bir qrup təhsilli və ya təhsilsiz, şəhərli və ya kəndli olmasından asılı olmayaraq, ümumi maraq və məqsədlərlə bir-birinə bağlanır ki, bu da folklor adlanır. Bu adət və ənənələrə bir çox şeylər daxildir: fərdi, məşhur, hətta ədəbi. Amma bunların hər biri təkrarlar və dəyişikliklər vasitəsi ilə model halına salınmış və uyğunlaşdırılmışdır ki, bunun da qrup üçün xüsusi dəyəri var (9).

Göründüyü kimi, Botkin folklor adı altında inanc, adət və ifadələri, sosial qrupların münasibətlərini nəzərdə tutmuşdur.

Dan Ben Amos Folklorun tematik cəhətdən təhlil edərək, onu "kiçik qruplar arasında məharətli rabitə" kimi səciyyələndirmişdir (8).

Burada kiçik qruplar dedikdə hər bir cəmiyyət içərisindəki sosial vahidlər nəzərdə tutulur və folklor bunlar arasında kollektiv ünsiyyət modeli rolunu oynayır.

Jan Brunvand isə yazır ki, folklor insanların yazılmamış adət-ənənələridir, bu ənənələrin forma və məzmunu, onların tərzi və insandan insana keçməsinin əlaqə texnikasıdır. Folklor mədəniyyətin ənənəvi və qeyri-rəsmi hissəsidir. O, ənənəvi örnəklər və şifahi sözlər vasitəsi ilə, bütün bilikləri, anlaşma dəyərlərini, münasibətləri, hissləri, insanları özündə birləşdirir (10).

Beləliklə, müəllifə görə, folklor – şifahi ənənə, onların forması, məzmunu, reallaşma tərzi və ünsiyyət sistemidir.

Edvard D. İves görə isə, "heç bir mahnı, tamaşa və yaradıcı çıxış rast gəlindiyi və bir hissəsi olduğu mədəniyyətdən kənarda anlaşıla bilməz" (11).

Yəni folklorun bütün növ və janrları mədəniyyəti təşkil edir. Bu mənada din insanlara nazil olunmuş ən ilkin və vacib mədəniyyətdir və bu da onu mədəniyyətin başqa bir mühüm layı olan folklorla əlaqələrinin əsasında durur.

"Folklor nədir" sualı son onilliklərdə Azərbaycan folklorşünaslığında da aktuallaşmışdır. Bunun səbəbi keçmiş sovet məkanında folklorun daha çox şifahi ədəbiyyat statusunda qəbul olunmasıdır. S.Rzasoyun yazdığı kimi, "Qərb folklorşünaslığının XX əsrdəki nəzəri-intellektual təcrübəsindən Azərbaycan folklorşünaslığının eyni əsrdəki fəaliyyətinə nəzər saldıqda görürük ki, milli folklorşünaslığın qarşısında dolaşıb qaldığı ən böyük problem folklorla ədəbiyyatın fərqləndirilməsi məsələsidir" (6, 21).

Təbii ki, folklorun şifahi ədəbiyyatla üst-üstə düşdüyü, eyniləşdiyi hissələr var. Folklorun poetik mətnləri həm də şifahi ədəbiyyatdır. Lakin folklor şifahi xalq ədəbiyyatını da öz içərisinə alan nəhəng sistemdir. Ancaq XX əsr Azərbaycan folklorşünaslığında folklor sovet ənənəsindən irəli gəlməklə şifahi ədəbiyyat kimi öyrənilmiş və folklorşünaslıq məhz filoloji elm hesab olunmuşdur. Bu da müəyyən "patalogiyalara" yol açmışdır.

Azərbaycan sovet folklorşünaslığının XX əsr təcrübəsinə nəzəri-metodoloji kontekstdə yanaşan S.Rzasoy yazır: “Beləliklə, Azərbaycan folklorşünaslığı sovet epoxasında onun üzərində onillər boyu aparılmış ideoloji təcrübənin qanunauyğun nəticəsi olaraq XX əsrə həm nəzəri, həm də praktiki baxımdan uğurla yekun vura bilmədi. XXI əsrə dolaşıq, dağınıq, sistemsiz və mahiyyəti get-gedə absurda müncər olunan nəzəri-metodoloji düşüncə ilə daxil oldu. Heç bir halda təsadüfi deyildir ki, Azərbaycan sovet folklorşünaslarının nəzəri “axtarışları” onunla nəticələndi ki, onlar folklorun söz-hərəkət və sənət kodlarının vəhdətində hasilə gələn etnik özünüifadə kodu kimi mahiyyətini bütöv bir əsr ərzində dərk etməyib, onu ədəbiyyat elan etdilər” (6, 10).

Qeyd edək ki, bu nəzəri absurda görkəmli folklorşünas Hüseyn İsmayılovun “Folklor: aksiom və absurd arasında” adlı fundamental tədqiqatında son qoyuldu. Alimin folklora baxışları aşağıdakı cəhətləri əhatə edir:

1. Folklor mətni yazılı ədəbiyyatdan fərqli olaraq, folklor qəlibləri, folklor modelləri əsasında yaranır;
2. Folklor mətni yazılı ədəbiyyatdan fərqli olaraq, şifahi ənənədə mövcud olur;
3. Folklor mətni yazılı ədəbiyyatdan fərqli olaraq, variant və versiyalara malik olur;
4. Folklor mətni yaddaşlardan qeydə alınmalıdır;
5. Folklor mətnləri yazılı ədəbiyyatdan fərqli olaraq, arxetip əsası etibarilə etnik-mifoloji dünya modelinə əsaslanır;
6. Folklor mətni yazılı ədəbiyyatdan fərqli olaraq, bədii-estetik funksiyadan başqa digər xeyli sayda praktiki funksiyalar da yerinə yetirir;
7. Folklor mətni yazılı ədəbiyyatdan fərqli olaraq, dil-üslub baxımından folklor üslubunda olmalıdır (3, 6-10).

S.Xavərinin yazdığı kimi, professor Hüseyn İsmayılovun müəyyənləşdirdiyi bu nəzəri postulatlar 2000-ci illərdə folklorşünaslığın yeni nəzəri-metodoloji paradiqmaya keçidində özünəməxsus rol oynamışdır (2, 57).

Qeyd edək ki, folklor-din münasibətləri baxımından F.Bayatın fikirləri, elə hesab edirik ki, diqqətçəkicidir. O, “folkloru ilahi qüdrətin kəlamı” hesab edərək yazır ki, hikmətimiz, fəlsəfəmiz, dünyagörüşümüz və dünya baxışımız, dünyanı anlamamız, anlamlandırmamız insan və təbiət, insan və Uca Yaradan arasındakı bağ hər zaman sözlü kültür dediyimiz folklorda var olmuşdur... Sözlü kültürümüz tək olan Mütləq Varlığı motiv-motiv, süjüt-süjet ilmələrə düzmüş, Onun ilahi qüdrətini vəsf edərək, sözlü kültürün bütün növlərində qədəmə-qədəmə ucaltmış, birliyi, bərabərliyi, ədaləti, tarazlığı, haqq yolunda savaşı Onun adına bağlamışdır (1, 11).

Folklor anlayışının mahiyyətinin müəyyənləşdirilməsində S.Rzasoyun tərif-yanaşması konseptuallığı ilə fərqlənir. O, folkloru ümumən “etnokosmik düşüncə modeli, etnik özünüifadə və davranış kodu” adlandıraraq hesab edir ki:

Folklor:

– etnik-mədəni düşüncənin tarixi-diaxronik təzahürü kimi struktur düşüncədir;

– etnik-mədəni düşüncənin sinxron hadisəsi kimi milli özünüifadənin total düşüncə sisteminin əsas paradiqmalarından biridir;

– total etnik düşüncənin statusal tipi baxımından bədii-estetik xarakterlidir;

– düşüncə hadisəsi kimi dünya modelidir (mənaların paradiqmasıdır);

– mətn kimi folklor düşüncə modelini əks etdirən obyektdir;

– janr kimi gerçəkliyi bütövlükdə universumlaşdıran janrlar sistemidir və s. (5, 158).

Müəllifin bu yanaşmasında folklorun etnik-mədəni düşüncənin sinxron hadisəsi kimi milli özünüifadənin total düşüncə sisteminin əsas paradiqmalarından biri kimi götürülməsi onu həmin etnik-mədəni düşüncəənin əsas formalarından biri olan dinlə münasibətlərinin üzərində də işıq salır.

ƏDƏBİYYAT

1. Bayat F. Folklor haqqında yazılar (nəzəri məsələlər). Bakı: Elm və təhsil, 2010, 224 s.
2. Xavəri S., Quliyev H., Qarayev S. Folklorun funksional strukturu: multidissiplinar kontekst. Bakı: Elm və təhsil, 2016, 496 s.
3. İsmayılov H. Folklor: aksiom və absurd arasında Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XX kitab. Bakı: Səda, 2006, s.
4. Qarayev S. Mifin tarixə müdaxiləsi: 21 dekabr 2012-ci il. Bakı: Sabah, 2018, 204 s.
5. Rzasoy S. Azərbaycan gülüşü etnik özünüifadə kodu kimi Muxtar Kazımoğlunun yaradıcılığında // “Dədə Qorqud” jur., № 2, 2006, s. 155-164
6. Rzasoy S. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı: Nurlan, 2008, 188 s.
7. American Folklore Society www.afsnet.org/
8. Amos D.B. Toward a Definition of Folklore in Context, in Americo Parades and Richard Bauman, eds. Toward New Perspectives in Folklore. Austin: University of Texas Press for the American Folklore Society / American Folklore Society www.afsnet.org/
9. Botkin B.A. Treasury of American Folklore // American Folklore Society www.afsnet.org/
10. Brunvand J. The Stady of Amerikan Folklore: An Introduction, 2-nd edition. New York: W.W.Norton, 1978 // American Folklore Society www.afsnet.org/
11. Ives E.D. Joe Scott, the Woodsman-Songmaker. Urbana: University of Illinois Press, 1978 // American Folklore Society www.afsnet.org/

Qalib SAYILOV

"FOLKLOR" KONSEPTİNƏ "DİN-FOLKLOR" MÜNASİBƏTLƏRİ KONTEKSTİNDƏ BAXIŞ

XÜLASƏ

Folklor və din biri-biri ilə xüsusilə qeyd etdiyimiz ikinci amilin əhatə etdiyi məna sahəsində əlaqələnir. Bu əlaqə mürəkkəb struktura malikdir. Tədqiqatda əldə etdiyimiz qənaətlərə görə, folklor mifologiya və din kimi ictimai şüur konseptdir. Mifologiya ictimai şüurun başlanğıc mərhələsidir, folklor mifoloji şüurdan tarixi şüura keçid prosesində ondan üzvlənir. Folklor, ümumən, etnokosmik düşüncə modeli, bədii özünüifadə və davranış kodudur. O, mifologiyadan üzvlənsə də, onun yalnız davamı kimi meydana çıxmır: mifik düşüncənin şifahiliyi, ənənəviliyi, kollektivliyi folklorun onda daim "rüşeym" halında mövcudluğundan xəbər verir. Din yaradılış ideologiyası, dünyagörüşü və sosial-mədəni davranış sistemi kimi folklorla sıx bağlıdır. Vəhy dinləri ilahi-kanonik hadisədir. Vəhy mətnlərinin şifahi təhkiyə ilə təbliği onun folklorlaşdığı səviyyəni təşkil edir.

Галиб Сайылов

ВЗГЛЯД НА КОНЦЕПТ «ФОЛЬКЛОР» В КОНТЕКСТЕ ОТНОШЕНИЙ «РЕЛИГИЯ-ФОЛЬКЛОР»

РЕЗЮМЕ

Фольклор и религия взаимосвязаны, в особенности в области, охватывающие значения вышеуказанного второго фактора. Эта связь обладает сложной структурой. В результате исследования мы пришли к выводу, что фольклор, как и мифология и религия, является концептом общественного сознания. Мифология – начальная стадия общественного сознания, а фольклор разделяется от него в процессе перехода от мифологического мышления к историческому. Фольклор, в общем, является моделью этнокосмического мышления, и художественным кодом самовыражения и поведения. Несмотря на то, что он разветвлен от мифологии, он является не только его продолжением: устность, традиционность, коллективность мифического сознания говорит о постоянном обладании в нем фольклора в виде «зародыша». Религия как идеология сотво-

рения, мировоззрения и система общественно-культурного поведения тесно связана с фольклором. Религии откровения являются божественно-каконическими явлениями. Пропаганда текстов откровений устным пересказом составляют уровень его фольклоризации.

Galib SAYILOV

THE VIEW TO THE CONSEPT OF "FOLKLORE" IN THE CONTEXT OF "RELIGIOUS FOLKLORE" RELATIONSHIPS

SUMMARY

Folklore and religion specially relate in the meaning filed of the second mentioned factor. This relation has a complex structure. According to the results of the investigation, folklore is a social consciousness concept like mythology and religion. Mythology is the initial stage of the social consciousness, folklore comes from it in the transforming process from mythology consciousness to the historic consciousness. Folklore, generally, is an ethnocosmic thought model, artistic expression and behavior code. Though it comes from mythology it doesn't appear as its continuation: the verbal, traditional character, collectivism of the mythic thought inform the existence of folklore in it in the form of "embryo". Religion deeply closed with folklore as a creation ideology, outlook and social cultural behavior system. Revelation religions are divine-canonical events. The propaganda of the revelation texts verbally form the level which they turned to folklore.

DİNLƏR TARİXİNDƏ METOD MƏSƏLƏSİNƏ BAXIŞ

Bayramova Türkan Aslan qızı
Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat fakültəsi,
Dinlər tarixi ixtisası üzrə magistr II kurs tələbəsi

Açar sözlər: Dinlər tarixi, deskriptiv metod, fenomenolojimetod, filoloji metod, hermenevtik metod, tarixi metod, müqayisəli metod.

Key words: History of religions, descriptive method, phenomenological method, philological method, hermeneutic method, historical method, comparative method.

1. Giriş

Metod hər işdə, hər sahədə dəyəri olan bir yanaşma tərzidir. Dünya elm tarixinə istiqamət vermiş böyük elm adamlarının ən bariz ortaq xüsusiyyətləri metodlarıdır. Şəxslərin inkişaf etdirdiyi elmi çalışma və araşdırma tərzinin ortaq müraciət edilən dəyərlər halına gəlməsi artıq metodologiyanın tərifidir.

Metod bir araşdırmada müəyyənləşdirmək, səbəb nəticə əlaqələrini tapmaq və beləcə elmi məlumat və qanunlara çatmaq yoludur. Metod-Metodologiya dini elmlərdə qədim (üsul) deyimiylə ifadə edilən məfhumdur. (Üsuli-Fiqh,Üsuli-Təfsir, Üsuli-Hədis kimi). Metodologiya bəzən ümumi bir elm sahəsinə, bəzən də xüsusi bir elm sahəsinə aid ola bilər. (Sosial elmlər metodologiyası, Tarixdə Üsul kimi)[1]

Dinlər Tarixi təxminən bir əsr yarımdır ki, bəşəri elmlər (humanities) içərisində olan, müstəqilliyini sübut etmiş, normativ olmayan hər hansı bir dini təsdiq etməyən (non-confessional) və müxtəlif metodlar istifadə edən bir elm sahəsi olaraq mövcuddur.

Tədricən inkişaf edən kütləvi rabitə vasitələri sayəsində elm adamları klassik dövrdən daha fərqli olaraq lazimi mənbələrə daha sürətli və daha tez çata biləcəkləri rabitə vasitələri ilə kompüter, internet kimi texniki vasitə və cihazlara sahibdirlər. Bunun nəticəsində dinlər tarixçisi də din fenomenləri və dinlərlə arasındakı məsafəni azaltmışdır. Bu texniki imkanlarla yanaşı xüsusilə II Dünya Müharibəsinin qurtarması ilə birlikdə din əleyhdarı cərayanların ortaya çıxması ilə (söz gəlişi Marksizmin yüksəlişi), dinlərarası dialoq fəaliyyətlərinin və bununla birlikdə Qərb dünyasından kənarda olmayan din elmi sahəsindəki inkişa-

[1] Tümer, Günay,“Batıda Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji”, (Günümüz Din Bilimləri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu), Samsun 1989, səh.143-144.

fın sürətlə artması da Dinlər Tarixininə olan ehtiyacı artırmış və metodologiyasında müsbət inkişaflara yol açmışdır.

Xaricdən gələn faktorların təsirləri sadəcə müsbət olmur.Xüsusilə müasir dövrdə metodologiyaya təsir edən xarici faktorlar daha çox dinlər tarixi metodologyasına meydan oxuma sayılır.Müasir dinlər tarixinə qarşı bu hücum iki istiqamətdə davam edir: hər keçən gün sosial elmlər sahəsində ortaya çıxan yeni fikir və düşüncələrin gətirdiyi məcburi dəyişikliklər ilə dinlər tarixinə daha çox birbaşa təsir edəcək növdən müxtəlif yerli və qlobal dini, sekulyar və sosial-siyasi dəyişikliklər.[2]

Hal-hazırda dinlər tarixində aşağıdakı metodlar tək və ya birlikdə tədbiq olunur.

2. *Deskriptiv (Təsviredici) metod*

Hər elm sahəsinin özünə məxsus bir metodu vardır. Tarix sosiologiya və filologiyanın metodlarından faydalansa da dinlər tarixinin özünə məxsus bir deskriptiv metodu vardır. Din Fəlsəfəsi xaric digər din elmləri ilə paylaşdığı bu təsviredici metod ilə dinlər tarixi hər hansı bir dinin müdafiəsini üzərinə götürən teologiya (ilahiyyat) və kəlam kimi elm sahələrindən ayrılır.[3] Dinlər tarixi birdən çox dinin varlığından hərəkət edir. O, tarix boyunca yer üzündə var olmuş bütün dinləri tərəfsiz olaraq araşdırma mövzusu edən bir elm sahəsidir. Bu elm sahəsi bütün dinləri eyni kateqoriyada dəyərləndirir; dinləri üstünlük, inkişaf, doğruluq və yanlışlıq baxımındın dəyərləndirmir. Onlari olduqları kimi araşdırır.[4] Buna görə də Dinlər tarixi sahəsində çalışan şəxslər bir dinə mənsub olsalar da, elmi araşdırmalarda tərəfsiz davranmaq məcburiyyətindədilər. Çünki ümumiyyətlə din elmləri; qayda qoyucu (normativ) deyildir, dəyər mühakimələri ilə məşğul olmaz.[5]

Modern dövrdə texnologiya və fəlsəfə kimi normativ çalışmalar da sosiologiya, antropologiya və digərləri kimi deskriptiv sahələr də dinlər və din fenomeninin müxtəlif tərəfləri ilə əlaqəlidir. J.M.Kitagawa J.Wachın davamçısı olaraq din elmlərini (Religionswissenchaft) ikiyə ayırır. Bunların birincisi (tarixi) başlığı altında ümumi dinlərin tarixi ya da müəyyən dinlərin tarixini, ikincisi isə (sistematik) başlığı altında fenomenolojik, müqayisəli, sosiolojik və psixolojik din çalışmalarını əhatə edir. Bu iki bölüm də deskriptiv metodu istifadə edir.

---

[2] Alıcı, Mustafa,"İslami İlimlerde Metodoloji/Üsul Meselesi II Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantıları" 6-11, səh.1299- 1301.

[3] Küçük, Abdurrahman, Tümer, Günay, Mehmet Alparslan Küçük, "Dinler Tarihi", Ankara 2010, səh.31.

[4] Adam, Baki, "Dinler Tarihi, Ankara",2015, səh 19.

[5] Küçük, Abdurrahman, Tümer, Günay, Mehmet Alparslan Küçük, "Dinler Tarihi", Ankara 2010, səh.31.

Normativ sahələrin əksinə spekulyativ məqsəd güdmür, apriorilərdən bir dəfəlik hökmlərdən hərəkət etmir. Din elmleri araşdırmaları deskriptiv prinsiplərə sadiq qalmaqla birlikdə din fenomeninin mənasını açmağa çalışır.[6]

Bir müsəlman üçün həm dini inanclarına bağlı qalmaq, həm də digər dinlər mövzusunda elmi tərəfsizlik içində araşdırmalar, qarşılaşdırmalar etmək mövzusunda ən yaxşı nümunə Birunidir. Biruni İslam dininin digər dinlərdən fərqli xüsusiyyətlərini də, elmi çalışmanın tələblərini də bilərək və bunlara sadiq qalaraq XI əsrdə təsviredici (deskriptiv) metodun qabaqcıl nümayəndəsi olmuşdur.

3. Fenomenoloji metod

Dinlər tarixində təsviredici metodla yanaşı fenomenoloji metoddan da istifadə edilir. Çünki dinlərdə müxtəlif fenomenlər vardır. Bu fenomenlərin müəyyənləşdirilməsi, fenomenoloji metodla bağlıdır. Dini fenomenlərin anlaşılması ifadələrin anlaşılması ilə mümkündür. Bu konteksdə də dinlər tarixi dini fenomenlərin əsl mənalarını araşdıraraq əlaqədar fenomenin olduğu kimi ötürülməsinə çalışılır.

Fenomenologiya nədir? Fenomen və fenomenologiya yunanca *Phainomen* (özünü göstərən şey və ya görünən, zühur edən şey) kəlməsindən gəlir. Fenomenologiya, Alman fəlsəfəçi Edmund Husserlə (1859-1938) aid edilen fəlsəfi bir hərəkatdır. Fenomenologiya, özlüyündə həqiqətin təbiətinin təsvirini verməkdən daha çox həqiqəti bilmə yolunu bilmə ya da araşdırma xüsusunda bir metod təqdim edir.[7]

Fenomenoloji metodun əsaslandığı əsas iki qanun *epoche* və *eidetic vision* qanunlarıdır.Yunanca bir kəlimə olan epoche termini (hökmü təxirəsalmaq) şəklində ifadə edilə bilər. Bu qanun istiqamətində tədqiqatçı əvvəlcədən sahib olduğu qavramlara bağlı qalaraq hökm verməyən bir dinləyici mövqeyinə gəlir. İkinci qanundakı eidos kəliməsi yunanca (öz) mənasına gəlir. Bu qanunun məqsədi isə dini fenomenin özünü, yəni onun əsasını təşkil edən ünsür və ya ünsürləri araşdırmaqdır.[8]

4. Filoloji metod

Filologiya dil-ədəbiyyat araşdırmalarını əhadə edən bir elm olub, mövzusu hər növdən yazılı mətndir. Filologiyanın məqsədi oxunub anlaşılmağında çətinlik olan mətnləri açıqlamaq, bu mətnlərdən araşdırma mövzusuna görə gərəkli

---

[6] Tümer, Günay,"Batıda Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji",(Günümuz Din Bilimleri Araştırmaları və Problemleri Sempozyumu), Samsun 1989, səh. 147.

[7] Yıldız, Muharrem - Meçin Mehmet Mekin "Din Fenomenolojisi ve Belli Başlı Öncüleri", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2012, cilt: XVI, sayı: 53, səh.257.

[8] Adıbelli, Adam, "Mircea Eliade ve Din", İstanbul, 2011, səh.31.

məlumatları əldə etməkdir. Filoloji metodla millətlərin dil sahəsindəki qarşılıqlı təsirləri meydana çıxartmaq və müxtəlif millətlərin dillərindən götürülən kəlimələr üzərində edilən araşdırmalarda millətlər tarixinin qaranlıq nöqtələrini xüsusilə də prehistorik dövrləri izah etmək mümkündür. Bir toplumun dilini bilmədən tarixinin və dini inancının bilinməsi mümkün deyil. Bu səbəblə tarix və dinlər tarixi araşdırmalarında ilk iş haqqında tədqiqat aparılan toplumun dilinin öyrənilməsidir.Tarixi araşdırmalarda sadə dil bilikləri sağlam məlumat toplamaq üçün yetərlideyil. Çünki kəlimənin lüğətdəki qarşılığı zamana və istifadə yerinə görə dəyişə bilər. Bu səbəblə kəlimənin lüğətdəki qarşılığının xaricində müxtəlif dövrlərdə və istifadə olunduğu bölgələrə görə ifadə etdiyi mənalar, hətta məcazi mənaları da bilinməlidir. Bu bilinmədiyi təqdirdə elmi çalışmalarda böyük xətalara yol verilə bilər.[9]

Dinlərin elmi səviyyədə araşdırılmasının iki yolu vardır.1) Bir dini peşə olaraq çalışacaq şəxsin ömür boyu özünü ona həsr etməsi, o dinin müqəddəs mətn dilini öyrənməyi, tətbiq edildiyi ölkədə yaşamağı, mədəniyyət çərçivəsinə girməsi, müqəddəs kitab ənənəsi haqqında geniş məlumat əldə etməyi, tarixdəki və indiki inanc və əməllərinin bütün tərəfləri ilə yetərincə tanış olmağını vacib hesab edənlər. 2) Tək bir dində mütəxəssis olmaqdan daha faydalısı müqayisəli yanaşmadır deyənlər.[10]

Bu iki yoldan birincini təmsil edən Max Müller filologiya məktəbinin qurucusudur. Müllere görə kəlimələrin mənası əsrdən əsrə dəyişməkdədir, hətta danışanın ağzındakı vurğuya görə dəyişiklik göstərməkdədir və insanlar arasındakı ixtilafların çoxu kəlimələr mövzusunda çıxdığı üçün insanların fərqli olmalarını, kəlimələrə yüklənən mənalar meydana gətirməkdədir. Buna görə Müller üçün dil, daha doğrusu insanlığın dilləri eyni zamanda dinlər tarixi üçün də vacib tarixi qaynaq və dəlildir. Hər kəlimənin əslində bir iş, xüsusilə yaradıcı bir fəaliyyət olaraq başa düşülməyini istəyən Müller ibtidai insanların zehnində baş verənləri qeyd edən və onları müasir dövrə ötürən dilin elmi olaraq düşüncə, mif, adət və ənənələri necə sistemləşdirdiyini açıqlamağa çalışır.[11]

Müller bu filologiya görüşünü Hind dinlərinətətbiq etmişdir. Bu sahədəki araşdırmaları nəticəsində o, həm Hind-Avropa xalqlarının mifologiyalarını şərh etmədə bir çıxış nöqtəsinə çatdı həm də dinlərin mənşəyi haqqındada bir tezisə sahib oldu.[12]

---

[9] Kılıç, Sami, “Hikmet Tanyu’nun Çalışmalarında Filolojik Metot”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2000, sayı: 5 [Prof. Dr. Şaban Kuzgun Armağanı], səh.517.

[10]Tümer, Günay, “Batıda Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji”, (Günümuz Din Bilimleri Araştırmaları və Problemleri Sempozyumu), Samsun 1989, səh.145.

[11]Alıcı, Mustafa, “Dinlər Tarihinin Batılı Öncülleri”, İstanbul 2011, səh.65

[12]Tümer,Günay,”*Din Bilimleri,* İslamansiklopedisi”, (Din), TDV, İslam Ansiklopedisi, cilt: 9, səh.336.

5. Hermenevtik metod

“Hermenevtika” termini Yunanca “şərh etmək” mənasına gələn “hermeneuein” felindən törəmiş, bəşəri ifadələrin şərhinin mahiyyəti və fərziyyələri ilə əlaqədar əqli elm sahəsinə işarə edir.[13]

Məşhur dinlər tarixçisi Mircea Eliade (1907-1986) dinlər tarixi metodologiyası mövzusunda dinlər tarixçilərini yönləndirici çox vacib metodolojik təsbitlər etmişdir. Eliadeyə görə dinlər tarixçisi “obyektiv tədqiqat etmək niyyəti ilə qədim əşya toplayan əntiqəçi vəziyyətinə düşməkdən xilas olmalıdır. Bunun üçün dinlər tarixçisi topladığı əşyaları şərh etməlidir. Dinlər tarixinə doğru şərh tətbiq olununduğu zaman dinlər tarixi fosillər, qalıqlar və dəbdən düşmüş əşyaların muzeyi olmaqdan xilas olacaq; hər tədqiqatçı üçün anlaşılmasını və ortaya çıxarılmasını gözləyən bir mesajlar silsiləsinə çevriləcək”.

Eliade üçün şərhin dinlər tarixi baxımından çox vacib bir yeri vardır. Çünki ona görə dinlər tarixinin ən az inkişaf etmiş tərəfi budur. Bu mövzunu Eliade belə ifadə etməkdədir: “Konqreslər, elmi nəşrlərdini əsasların analizi kimi təcili işlərlə məşğul və başı qarışmış olan digər dinlər tarixi mütəxəssisləri dini fenomenlərin mənasını araşdırmağa çox vaxt laqeyd yanaşmışlar. Halbuki bunlar müxtəlif dini təcrübələrin izahından başqa bir şey deyil”.[14]

Ona görə Dinlər tarixi araşdırmaları, ancaq *hermenevtika* ilə tamamlana bilər. Eliadenin üzərində dayandığı və dinlər tarixcilərini təşviq etdiyi bu hermenevtika nədir? Bunu necə anlamalı və tətbiq etməliyik? Hermenevtikanı anlamaq və tətbiq etmək hər kəsin edəcəyi bir işdirmi? Eliadeçi hermenevtikanı anlamağımız üçün onun bu mövzudakı görüşlərinə nəzər salaq:

1. Hermenevtika- Dini fenomenlərdəki son həqiqətin pərdəsini qaldırır.

2. Hermenevtika- keçmiş dövr insanlarının dini dəyərlərini tapmaq üçün mütəşəkkil bir səy göstərmə metodudur.

3. Hermenevtika- bir sənətdir, metoddur və ya dini məna və başqa təbiətli hərşeyin şifrəsini açmaq elmidir.

4. Hermenevtika- dini mətnlərin açıqlanması və şifrələrin açılması metodur.

5. Hermenevtika- bu aksiomu ehtiva etməkdədir: hər şifrəni açmaq məlumata aparır. Hər hansı bir mətnə verilən sualın cavabı vardır. Elə isə hermenevtika mümkündür.

6. Hermenevtika- dini fenomenlərin analizindən, spritual və ədəbi fenomenlərə qədər uzanmaqdadır. Bunun görə Eliadedəki hermenevtikanın mövzusunun sadəcə mifologiya və simvol olduğunu demək yanlış olar.

---

[13]Harvey, Van A. Hermenötik, çeviren: Ahmet Güç, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1994, cilt: VI, sayı: 6, səh.343.

[14]Aydın, Mehmet,”Mircea Eliade’de Hermenötik ve Metedoloji”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1997, sayı: 7, səh. 3.

7. Hermenevtika- hər növ müqəddəsdən, spritual, müqəddəs olamayan yaradılış növlərini də əhatə edir.

8. Hermenevtika- bir dini mətnin və ya mənbənin şifrəsini açmaq, kodunu açmaq, ona görə hər mətni necə olmalıdırsa elə şərh etmək.[15]

Tarixi və fenomenolojik yanaşmalar Eliadenin yazılarında ortaya qoyduğu düşüncələrini analiz və sintez edərək açıqlaya bilər. Ancaq düşüncələri açıqlamaq kifayət deyil, onları anlamaq da vacibdir. Açıqlama ilə anlama arasındakı əlaqəni hermenevtik yanaşma qurmaqdadır. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) hermenevtikanın məqsədinin yazıçının özününü anladığından daha yaxşı anlamaq olduğunu ifadə edir. Ricoeur kimi daha sonra gələn filosoflar bunun mümkün olmadığını söyləmişlər. Çünki şifahi mesajın əksinə yazılı mesajda mətin ilə mətnin oxucusu arasına girən zaman və məkan fərqi səbəbiylə yaranan boşluq və qopuqluq, yazıçının niyyəti ilə mətnin mənasının üst-üstə düşməsini aradan qaldırır və beləcə mətnməna baxımından sərbəst olur. Fərqli tarixi kontekslərin içində olmasına bağlı olaraq mətnin ilk və əsl oxucularına verdiyi mesaj ilə bizə verdiyi mesajın eyni olması mümkün deyil. Tarixi və fenomenolojik yanaşmalar sayəsində mətnin ilk əsl oxucularına verdiyi mesajın mənası ortaya çıxarıla bilər, ancaq bu mətnin bizə nə ifadə etdiyini, bizim üçün nə mənaya gəldiyini ortaya çıxara bilmək üçün hermenevtik metod vacibdir. Hermenevtika yazı yolu ilə sabit və qalıcı hala gətirilmiş olan mədəniyyət uzaqlığı səbəbi ilə bizə yad olan düşüncəni səmərəli və yaradıcı hala gətirmək cəhdindən başqa bir deyil.[16]

6. *Tarixi metod*

Dinlər tarixinin ən çox istifadə etdiyi metod tarixi metoddur.Müller tarixi metodu istifadə edən Dinlər tarixinin bir din fəlsəfəsi olmadığını səbəbləri ilə izah edir. Əvvəlcə Müller tarixin bütün bəşəri hadisələrdə olduğu kimi təbii dinin əsas ünsürlərini göstərən vacib bir vasitə olduğunu ortaya çıxartmaq istədiyini deyir. Ona görə təkamülçü nəzəriyyələrin əksinə Dinlər tarixiçisinin gözündə Tanrının varlığı bütün insan düşüncəsinin ən yetkin inkişafı olaraq qarşımızdadır. Başqa sözlə desək, təzadlarıyla və bənzərlikləriylə birlikdə din mövzusunda bütün insanlıq tərəfindən inkişaf etdirilən görüşlər mütləq tarixi bir ağırlıq daşıyır və bunlar hər hansı bir modern filosofdan daha tərbiyəedici təlimlərlə bəzənmişdir. Bu səbəbdən tarixi metod şübhəsiz müasir və aktual tarixi xaric etməyən bir yanaşmadır və müasir fəlsəfələrin gələcəkdə sadəcə bəsit və keçmişə aid görüşlərə çevriləcəyini bizə izah etməkdədir. Bu nöqtədə din ilə əlaqəli bütün mövzu və problemlər mütləq tarixi zəmin içində ələ alınmalıdır və buna görə tarixi konteksdə yaradılan çıxış yolları, dinlər mövzu olduqda keçmişdəki və

[15]Aydın, Mehmet, "Dinler Tarihinde Metodoloji Tartışmalarına Bir Bakış", İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi 2, 2005, səh.1293-1294.

[16]Adıbelli, Ramazan,"Mircea Eliade ve Din", İstanbul, 2011, səh.64.

gələcəkdəki insanlar üçün ən qənaətbəxş cavabları meydana gətirirlər. Bu çıxış yolları Dinlər tarixinin tapdığı və insanlığa təqdim etdiyi cavablardır. Əgər bir şeyi anlamırıqsa, əgər bir şeyin mahiyyətini tam olaraq bilmiriksə və nə mənaya gəldiyi mövzusunda çətinlik çəkiriksə, hətta onu necə adlandıracağımızı bilmiriksə, bu vəziyyətdə onun bu hala necə gəldiyini tarixi prosses içində anlamağa çalışmalıyıq. Beləcə tarixi metod mövzu haqqında fikirlərimizi aydınlaşdıra bilər, bizdən əvvəlkilərdən miras qalan həllinə ümid olmayan problemlərin həllində bizə kömək edə bilər.[17]

7. *Müqayisəli metod metod*

Dinlər tarixinin əsas metodu tarixi-müqayisəli metoddur. Bu baxımından Dinlər tarixi içində müqayisəli dinlər tarixi də önəmli yer tutur.Dinlər tarixi dinlərin yaranması, inkişafı, yox olması kimi mövzularda tarix metoduna müraciət edir. O, vəsaitini daima tarixdən, yaşanan, təcrübə edilən həyatdan alır. Bu metodu bəzən müqayisəli metodla birlikdə istifadə edir. Buna tarixi-müqayisəlimetod adı verilir. Dinlər tarixi tarixi-müqayisəli medoddan istifadə edərək bir dinin və ya dinlərdəki bir fenomenin necə ortaya çıxıb formalaşdığını araşdırır. Məsələn, Xristianlıqdakı üç üqnum inancının yaranmasının tarixi prossesini, Xristianlığın əlaqə qurduğu digər dinlərdəki tanrı anlayışı ilə qarşılaşdıraraq meydana çıxardır.

Qarşılaşdırma şaquli və üfüqi olmaqla iki şəkildə edilə bilər. Üfüqi qarşılaşdırmada bir dini fenomenin hər dindəki quruluşu və funksiyası ümumi baxımdan ayrı ayrı göstərilir; dinlərdəki bənzər və fərqli tərəflər ortaya çıxarılmağa çalışılar. Şaquli qarşılaşdırmada isə dini fenomenlər ətraflı araşdırılır. Şaquli qarşılaşdırma problem həll etmək və ya fenomenin mənasını zənginləşdirmək üçün edilir. Problem həll etmək üçün edilən müqay araşdırıcı qarşılaşdırma, mənasını zənginləşdirmək üçün edilən qarşılaşdırmaya da hermenevtik qarşılaşdırma deyilir.[18]

---

[17]Alıcı, Mustafa, “Dinlər Tarihinin Batılı Öncülleri”, İstanbul 2011, səh. 58.
[18]Adam, Baki, “Dinler Tarihi, Ankara”, 2015, səh. 20.

NƏTİCƏ

Bir çox elm sahəsində olduğu kimi Dinlər tarixində də metodologiya problemi üzərində müzakirələr davam etməkdədir. Əslində bir elm sahəsindəki metodoloji müzakirələr o elm sahəsinə davamlı olaraq canlılıq və dinamizm qazandırır.Dinlər tarixi tarix, sosiologiya və filologiyanın metodlarından faydalansa da dinlər tarixinin özünə məxsus "təsviredici" (descriptive) metodu vardır. Dinlər tarixinin təsviredici metodla yanaşı "müqayisəli" və "fenomenoloji" metoduna da müraciət edir. Çünki dinlərdə müxtəlif fenomenlər vardır. Bu fenomenlərin təyin edilməsi fenomenoloji metoda bağlıdır. Fenomenoloji metodla təyin olunan "fenomenlər" həm oxşar, həm də fərqli tərəfləri ilə "müqayisəli" metodla müqayisə edilə bilərlər. Dini fenomenlərin anlaşılması ifadələrin anlaşılması ilə mümkündür. Dinlər tarixiçisi dinləri *təsviredici, müqayisəli, fenomenolojik* baxımdan qiymətləndirməklə birlikdə *tarixi* baxımdanda ələ alır. Dinlər tarixi bu metodlarla yanaşı digər din elmləri sahələriylə də əlaqədədir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Adam, Baki, Dinler Tarihi, Ankara, 2015.
2. Adıbelli, Ramazan, "Mircea Eliade ve Din", İstanbul, 2011.
3. Alıcı, Mustafa, "Dinler Tarihi'nde Çağdaş Metodolojik Problemler, İslâmî İlimlerde Metodoloji": Usûl Mes'elesi 2, 2005, səh.1299-1366.
4. Alıcı, Mustafa, "Dinlər Tarihinin Batılı Öncülleri", İstanbul 2011.
5. Aydın, Mehmet, "Dinler Tarihinde Metodoloji Tartışmalarına Bir Bakış", İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi 2, 2005, səh.1279-1298.
6. Aydın, Mehmet, "Mircea Eliade'de Hermenötik ve Metedoloji", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1997 sayı: 7, səh. 1-10.
7. Harvey, Van A. "Hermenötik", çeviren: Ahmet Güç, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1994, cilt: VI, sayı: 6, səh.343-356.
8. Kılıç, Sami, "Hikmet Tanyu'nun Çalışmalarında Filolojik Metot", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2000, sayı: 5 [Prof. Dr. Şaban Kuzgun Armağanı], səh. 517-525.
9. Küçük, Abdurrahman, Tümer, Günay, Mehmet Alparslan Küçük, Dinler Tarihi, Ankara 2010.
10. Tümer, Günay, "Batıda Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji", (Günümüz Din Bilimləri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu),Samsun 1989, səh.139-149.
11. Tümer, Günay, "Din Bilimleri, İslamansiklopedisi", (Din), TDV, İslam Ansiklopedisi, cilt: 9, səh.333-339.
12. Yıldız, Muharrem - Mehmet Mekin Meçin, "Din Fenomenolojisi ve Belli Başlı Öncüleri", EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler, 2012, cilt: XVI, sayı: 53, səh. 247-278.

XÜLASƏ

Dinlər tarixi dinlərin prinsiplərini, onların yaranmasını və inkişafını araşdırır. Dinlər tarixi araşdırmaları dövrümüzdə digər elm sahələri arasında vacib yer tutur. Şərq-Qərb yaxınlaşmasında, dinlərarası əlaqələrdə, artıq dinlər tarixi məlumatı və mədəniyyəti xüsusi bir yerə sahibdir. Azərbaycan müstəqillik qazandıqdan sonra din elmləri sahəsi inkişaf edib, amma hələ də bəzi mövzular ya tam araşdırılmayıb, ya da qismən tədqiq olunub. Dinlər tarixidə bu sahələrdən biridir. Bu məqalədə dinlər tarixini sosial elmlərin bir sahəsi kimi tətbiq etdiyi metodların inkişaf tarixi araşdırılmışdır.

ABSTRACT

Religions explore the principles of historical religions, their origin and development. Historical studies of religions play an important role among other fields of science. In the East-West rapprochement and in inter-religious relations, history and culture of religions have a special place. After the independence of Azerbaijan, the area of religious sciences has developed, but some issues have not yet been fully investigated or partially investigated. History of religions is among these areas. This article examines the history of the development of methods used by history of religion as a field of social sciences.

РЕЗЮМЕ

Религии исследуют принципы исторических религий, их происхождение и развитие. Исторические исследования религий играют важную роль в других областях науки. В сближении между Востоком и Западом, в межрелигиозных отношениях,исторял и культурарелигии занимают особое место. После независимости Азербайджана развилась область религиозных наук, но некоторые вопросы еще не были полностью исследованы или частично исследованы. История религий также является одной из этих областей. В этой статье рассматривается история развития методов, используемых религией как област социальных наук.

Çapa tövsiyə etdi: **dos.E.A.Əzizova**

UDC 159: 376: 64

İNTERNAT MƏKTƏBLİLƏRİN MENTALLIĞININ FORMALAŞMASINA MÜHİTİN TƏSİRİ

Əliyeva Səmra İsmail qızı,
Bakı Dövlət Universitetinin
Sosial və pedaqoji psixologiya kafedrasının doktorantı

Açar sözlər: mental təsəvvürlər, internat məktəbliləri, valideynlər, sosial mühit, sosial-psixoloji xüsusiyyətlər, psixi sağlamlıq, ekoloji böhran, sosial siyasət.

Ключевые слова: ментальные представления, школы-интернаты, родители, социальная среда, социально-психологические характеристики, психическое здоровье, экологический кризис, социальная политика.

Keywords: mental representation, boarding schools, parents, social environment, social and psychological characteristics, mental health, environmental crisis, social policy.

Problemin aktuallığı.Cəmiyyətdə həyata keçirilən sosial siyasətin əsas istiqamətlərindən biri gənc nəslin həyata hazırlığıdır. Aydındır ki, burada start vəziyyəti, imkan və şərait hamıda bir ola bilməz. Bununla belə təhsil, təlim və tərbiyyədə dövrün tələblərinə uyğun olaraq bir sıra dəyişikliklər baş verir. Təhsildə standartlaşma, kompüterləşmə, demokratikləşməsi prosesləri üstünlük təşkil edir. İKT geniş yayılır, sosial mühitin insanların mentallığına təsiri güclənir, eyni zamanda ailə kimi sosial institutun təsiri dəyişir və azalır. Bütün bunlar mentallığın formalaşma və ifadəyollarına əsaslı şəkildə təsir edir.

İnsan şüurlu varlıq olaraq öz inkişafında yetkinlikmərhələsinə çatmaq üçün bir neçə mərhələdən keçməlidir. Söhbət həm də ağıl, dərrakə, düşüncə tərzinin yetkinliyindən gedir. Ümumi şəkildə psixoloji mənada şüurluluğun müəyyən təbəqəsi mentallıq kimi başa düşülür və buradainsanın koqnitiv bacarıq və qabiliyyətləri, dünyagörüşü və praktik bacarıqlar və qabiliyyətlər nəzərdə tutulur. “Ağıllı insan” adına uyğun olmaq istəyən hər bir şəxs müəyyən mentallıq səviyyəsinə malik olmalı, praktikbaxımdan öz fəaliyyətində o ada cavab verməlidir. Hər bir cəmiyyət öz vətəndaşlarını yüksək intellektə, müəyyən bir sahədə bacarıq və qabiliyyətlərə malik olan şəxsiyyət kimi görmək istəyir. Şəxsiyyətin sosiallaşması prosesində onun gənc yaşları olduqca əhəmiyyətlidir. Burada həmirsi, həm də sosial amillər öz rolunu oynayır. Müasir dövrdə bir çox əvvəlki dövrlərə xas olan məsələlər öz həllini tapsa da (pandemiya xarakterli xəstəliklər, aşağı həyat səviyyəsi, sanitar-gigienik

qaydaların pozulması, səhiyyə xidmətinin aşağı olması və s.), elə məsələlər qalıb ki, onlar insanların, xüsusilə uşaq və gənclərin həyatında taleyüklü rol oynayır. Söhbət ekoloji böhrandan (suyun, havanın, torpağın çirklənməsi, əhalinin sıxlığının artması), yeni texnologiyalara əsaslanan terrorçuluğun beynəlxalq miqyas alması, sosial şəbəkələrin insan psixikasına və psixologiyasına təsirinin artması, milli-mənəvi dəyərlərin yeni konyukturaya, yəni zamanın tələblərinə uyğun dəyişilməsi və əvəzlənməsi, dərketmə və düşüncə tərzində yeni yanaşmaların meydana gəlməsindən və s. gedir.

Azərbaycan Respublikası ümumdünya tarixi inkişafında özünəməxsus yer tutaraq öz inkişaf yolunu gedir. Bu inkişafa regional və ümumbəşəri amillər və prioritetlər öz təsirini göstərir. Müstəqillik yoluna qədəm qoymuş respublikamız bir sıra, keçid dövrünə xas olan çətinliklərlə üzləşib. Bunlar sırasında fövqəl qüvvələrin oyunlarının nəticəsi olan Qarabağ münaqişəsi mühüm yer tutur. Keçid dövrün çətinlikləri ilə yanaşı yaşanan torpaq və canlı qüvvə itkiləri, qaçqın və məcburi köçkün məhrumiyyətləri, şübhəsiz ki, insan həyatına, gənc nəslin böyüməsinə öz mənfi təsirini göstərmişdir. Respublikamızda sayı artmaqda olan məktəb – internat sakinlərinin tərkibindən də bunu görmək olur.

Problemin işlənmə dərəcəsi. İnsanın mentallığını onun davranışında izləmək mümkündür. Başqa yolu yoxdur. Ona görə də tədqiqatçılar, o cümlədən T.M.Nyukom hesab edirdi ki, hər bir müşahidə edilən davranış, həm subyektin reaksiyasıdır, həm də həmin hərəkəti qavrayan tərəf üçün stimuldur. Bunun üzərində ünsiyyət, psixi reaksiyalar, şüur fəaliyyəti və onun formalaşması prosesi qurulur [1. s. 14]. Bu cür ünsiyyəti daha dərindən öyrənmək üçün şəxsin daxil olduğu qrupun strukturu və sosial təşkili də dərindən təhlil olunmalıdır. Qrup strukturu kommunikasiyanın, yəni ünsiyyətin müəyyənedici amillərdən biridir [yenə orada]. Nyukom daha bir əhəmiyyətli ideyanı irəli sürüb: qrupdaxili münasibətlər, müəyyən normalar, ümumi maraqlar üzərində qurulur və ümumi reallıqların icrası şəklində ifadə olunur. Şəxsin "Mən"i özü tərəfindən qavranılır, dərk edilir, eyni zamanda müxtəlif üsullarla cəmiyyətin sosial normaları ilə təyin edilmişdir. Özü-özünü qavrama insanların qavranılmasının qrup normalarından irəli gəlir. Burada stimullşadıran amillər də var ki, qrup həmrəyliyinə gətirib çıxarır. Fərd özünün identikliyini o zaman daha əminliklə duyur ki, o, qrupun digər üzvləri tərəfindən qəbul etdiyi normalara tam riayət edir.

C.Homans və B.Skinner də öz mübadilə nəzəriyyəsində sosial davranışın insan şəxsiyyətinin formalaşmasına təsiri yollarından bəhs edir. Onlar qeyd edirlər ki, davranış modellərinin formalaşması, inkişafı, bir-birini əvəzləməsi insanın "Mən" obrazının, identikliyin inkişafına təsir edir. Sosial təqdir və sosial kommunikasiyanın da rolu burada olduqca böyükdür. Qrup üzvlərinin həmrəyliyi insanların davranış modelinə və bu modelin insan şüurunda həkk olunmasına öz təsirini göstərir [2].

Mentallıqla bağlı L.Festingerin ideyaları da diqqəti cəlb edir. Insan koqnitiv dissonans yarandığı situasiyalarda bəzən qərarın qəbul edilməsində tərddüd edir.

Festingerinfikrincə, belə hallar insanı mürəkkəb həyati situasiyaya gətirib çıxardır. Şübhəsiz bu proses sırf fərdi xarakter daşıyır [3].

Aydındır ki, mentallığın müəyyən istiqamətdə formalaşması prosesində qrupdaxili münasibətlərin rolu olduqca əhəmiyyətlidir. Əgər kommunikasiyalar səmərəli və səlis, məqsədlər isə aydındırsa, onda fərdi düşüncə, əqidə və motivasiya da aydın və səlisdir. Mentallığın formalaşması ilə bağlı daha bir maraqlı ideya var ki, bu da Q.Blumerin simvolik interaksiya probleminin izahında gətirdiyi dəlillərdir. O, hesab edir ki, insanlar hər birinin hərəkətlərini qiymətləndirərək onlara reaksiya verir. Adi qavramaqla yox, qiymətləndirmə yolu insanlar öz davranış taktikasını seçir. Deməli, koqnitiv qavrama ilə yanaşı konativ münasibətin bildirilməsi də öz yerini tapır. Mid də göstərirdi ki, insan özünü də təsir və yaxud tədqiqat obyekti kimi seçə bilər, bu dərketmə mexanizmi vasitəsilə də ətraf aləmlə ünsiyyət yarada bilər. Insanın şüurlu həyatı müxtəlif mənaların dərki və formalaşmasından, onlara münasibətin bildirilməsindən ibarətdir. Insan davranışı bütövlükdə tapılan mənaların yozulmasından irəli gəlir [4]. Hər bir yeni situasiyanın yozulması, insan hərəkətlərində və onun şüurunda öz ifadəsini tapır.

Müasir ədəbiyyatda bu istiqamətdə problemlərin öyrənilməsi davam edir. Pedaqoji işin təşkili baxımından da tədqiqatlar aparılır və qeyd olunur ki, "müasir şəraitdə böyük məktəblilərin sosiallaşmasıonun şəxsiyyətinin məqsədyönlü şəkildə təşkil edilmiş prosesinin nəticəsidir. Buraya dəyərlərin qəbulu və dərk edilməsini daxil edən hədəflərə və tərbiyəvi-maarifləndirici fəaliyyətin məsələlərinə şəxsi münasibətin formalaşması daxildir. Burada həm təhsil müəssisəsinin, həm də xarici mühitin təsirini nəzərə almaq lazımdır. Yeniyetmələrin sosiallaşması daxili ehtiyatların reallaşdırması, maarifləndirici mühitin yaradılması ilə bağlıdır, bütün bunlar onların sosiallaşmasının məzmun tərəfini müəyyən edir" [5, s. 6].

Digər tədqiqatçılar xüsusi problemləri olan uşaq və yeniyetmələrin mental inkişafına nailolma yollarına diqqət yetirir: "Əqli inkişaf imkanları məhdud olan uşaq bu vəziyyətdə özünü fərqləndirməyi, dərk etməyi və sosial strukturların o əlaqələrini mənimsəməyi bacarmalıdır ki, onlar şəxsiyyətə sosial mühitdə öz mövcudluğunu dəstək etməyə, bu ona öz ehtiyaclarını və hədəflərini rahat reallaşdırmağa müvəffəq olmağa imkan verir. Faktiki olaraq, o, müasir sosial mühitdə sərbəst, müvəffəqiyyətli mövcud olmasının əsasından məhrum edilmişdir. Buna görə sosial uyğunlaşma yalnız müxtəlif dərəcədə əqli cəhətdən geridə qalmış uşaqların təlim və tərbiyəsinin ən əhəmiyyətli məsələsi olmaqla yanaşı,bu iş həm də ilkin qüsurun kompensasiyası vasitəsi ilə həyata keçirilməlidir" [6, s.101]. Azərbaycanda tədqiqatçılar, o cümlədən psixoloqlar bu məsələni ümumiyyətlə şəxsiyyət, onun sosiallaşması baxımından təhlil edərək burada milli-mənəvi dəyərlər, milli mentallıq amilinin əhəmiyyətini araşdırmağa çalışmışlar.Beləliklə, bu istiqamətdə araşdırmalar aktual və yenidir.

Məqsəd və vəzifələr. Bu məqalənin məqsədi internatda yaşayan və təhsil alan məktəblililərin mentallığının formalaşmasına mühitin təsiri ilə bağlı bəzi məqamlara aydınlıq gətirməkdən ibarətdir. Burada məktəblilərin düşüncə tərzinə,

onların dünyagörüşünə, motivasiya və emosional aləminə, milli identiklik məsələlərinə diqqət yetiriləcək. Bakı şəhərində yerləşən (Bilgəh, Şüvəlan) internat məktəblərdə xüsusi anket əsasında sorğu keçirilmiş, müşahidələr aparılmışdır. Sorğuda 78 şagird iştirak etmişdir.

Metod və metodologiya. Anketdə verilən suallar internat mühitinin və şagirdlərin xarakteristikalarına uyğundur. Burada yaşayan şagirdlər valideyn himayəsindən məhrum olmuş, eyni zamanda müxtəlif fiziki və psixi qüsurlara malik uşaqlardır. Bunların mentallığına təsir edən amillər sırasında tədris-təlim işinin təşkili, gün rejimi və qida xüsusiyyətləri, ünsiyyət imkanları, müəllim-şagird və şagird-şagird münasibətləri olmuşdur. Tədqiqat 2016-cı ilin mart-aprel aylarında Bakı Dövlət Universitetinin "Sosial iş" ixtisasındaoxuyan II – III kurs tələbələrin köməyi ilə həyata keçirilmişdir. Müəllimlər və tərbiyyəçilərlə söhbətlər aparılmış, müşahidə nəticələri ümumiləşdirilmişdir.

Əsas məzmun. Şüvəlanda yerləşən4 saylı internat məktəbində oxuyan və yaşayan uşaqların əksəriyyəti Daun sindromludur. İçərisində az da olsa, sağlam uşaqlar da var. Uşaqların xəstəliklərinin əsas göstəricisi kimi onların çox səmimi və mehriban olmasını göstərmək olar. Bu uşaqların dünyagörüşündə müəyyən məhdu diyyət var və onların zehni inkişafının mentallıq səviyyəsi ünsiyyətdə olduğu insanlarla məhdudlaşır. Buna baxmayaraq bunlar da cəmiyyətin risk qrupuna daxil olan və xüsusi qayğıya ehtiyacı olan insanlardır. Müəyyən mənada sosiallaşma burada bir növ uşaqlıq dövründə bitir və bununla da məhdudlaşır. Ətraf mühit, sosial şərait əhəmiyyətli dərəcədə bu uşaqların cəmiyyətə inteqrasiyasına təsir göstərir. Məhz buna görə biz tədqiqat obyekti kimiinternatdaoxuyan məktəblilərin mentallıq məsələlərinə müraciət etdik.

Baxmayaraq ki, uşaqlar tələbələri çox mehriban qarşıladılar, qucaqlayıb öpdülər, təbii ki, anket suallarına tam şəkildə cavab verə bilməyiblər. Buna görə də çox sualları gördüklərimizə nəzərən cavablandırdıq. Ümumi əqli geriliklə yanaşı şagirdlərdə görmə, nitq problemləri də var idi. Bütün sorğu iştirakçıları əksər günlərini, saatlarını insanların əhatəsində olmaqla keçirmək istədiklərini qeyd etmişlər. Qeyd etmək lazımdır ki, onların əksəriyyəti gün ərzində çox az hərəkətdə olur, bu da, təbii, onların dünyanın qavranılması prosesinə mənfi təsir göstərir.

Şəraitin yaxşı olmasına baxmayaraq aydın oldu ki, burada yerləşdirilən hər bir uşaq qayğıya və sevgiyə möhtacdır. Vahid məkan sıxdır, kompakt vəziyyətdə qalmaqları sikayətlərə və narazılıqlara səbəb olur. Uşaqların emosionallığına bu mənfi təsir edir, onlar hər şeyə tez əsəbləşməklə cavab verir. Dərs hazırlığı hər kəsin təfəkkür imkanlarına uyğun daha praktik xarakter daşıyır. "Müəllim - şagird" münasibətlərinə gəldikdə isə qeyd etmək lazımdır ki, nəzarətçilərin bəziləri uşaqlara təzyiq edir, qorxu və nigarançılıq hissi yaradırlar. Müşahidə əsasında deyə bilərik ki, uşaqlar bəzi müşahidəçilərdən çəkinir, verdiyimiz sualara nəzarətçinin tez-tez müdaxilə etməsi uşaqların çəkinməsinə, qeyri-səmimi cavablar verməsinə səbəb olurdu. Demək olar ki,uşaqların hamısında psixoloji pozuntular müşahidə olunurdu. Bəzi uşaqlardabu daha qabarıq şəkildə özünü

göstərirdi. Nəticədə inkişafda əngəllər yaranır, özünə qapanma əmələ gəlir, uşaqların ünsiyyətdən qaçınmaya səbəb olurdu.

Ruhi pozuntuları olan uşaqların təfəkkürü və psixoloji – emosional aləmi belə qurulub ki, onlar qrupda yaranan münasibətlərə çoxbağlıdırlar. Ona görə də belə uşaqlarla işləmək, yuxarıda qeyd edilən qəbildən olan məsələləri aradan qaldırmaq üçün xüsusi mütəxəssislər (psixoloqlar, psixoterapevtlər) uşaqlarla mütəmadi iş aparmalı, onlara daha çox diqqət yetirməlidirlər. Uşaqların ən böyük ehtiyacı sevgiyədir. Burada çalışan kollektiv onların sevgiyəolan tələbatlarını maksimum dərəcədə ödəməyə çalışmalıdırlar. Mümkünqədər bu uşaqları ailələrə verməli, ailə qayğısı ilə təmin olunmalıdırlar ki, ömürlərinin qalan hissəsini normal şəraitdə, zəruri bacarıq və vərdişləri qazanaraq özünə və cəmiyyətə müəyyən fayda gətirə bilsinlər. Yəni, deinstitutlaşma həyata keçirilməlidir. Bundan başqa, uşaqların qruplarda sayını azaltmaqla da nəzarətçilərin belə uşaqlara diqqətini daha da artırmaq olar.

Belə hallarla yanaşı qeyd olunmalıdır ki, bu sağlamlıq imkanı məhdud və valideyn himayəsindən məhrum olan uşaqların qaldığı internat məktəbində onların bacarıq və qabiliyyətlərinin üzə çıxarılması və inkişaf etdirilməsinə də xüsusi diqqət yetirilir. Müxtəlif sahələrdə qabiliyyətləri olan uşaqlar müsabiqə və yarışlarda iştirak edir və müəyyən uğurlar əldə ediblər. Bu cür işlərin daha da təkmilləşdirilməsi işinə olan əngəllərdən biri hər 8-10 uşağa bir nəzarətçinin təhkim olunmasıdır. Əgər bu uşaqlar xüsusi qayğıya və sevgiyə möhtacdılarsa, onda nəzarətçilərin sayını artırmaq lazımdır. Ən yaxşı variant 2-3 uşağa bir nəzarətçinin təhkim olunmasıdır.

Nəzarətçilərin də seçimi daha ciddi olmalıdır. Daxil olduğumuz qruplardan birində gənc bir nəzarətçi vardı. Bu xanım nəzarətçi uşaqların hər dediyinə müdaxilə edir və durmadan uşaqları doğru demədiklərinə dair ittiham edirdi. Xanımın uşaqlarla rəftarı və onlara göstərdiyi təsiri, səs tonu heç cür alqışalayiq deyil. Daxil olduğumuz qruplar arasında nəzarətçilər sırasında rastlaşdığımız yeganə mənfi situasiya olmuşdu. Yaxşı olardı ki, belə vəzifələrə bu sahədə xüsusi bacarıqlı, tolerant şəxslər qəbul olunsun və onların iş keyfiyyəti mütəmadi olaraq yoxlanılsın.

Xüsusi psixoloji yardıma ehtiyacı olan uşaqların sayı da az deyildi. 7-ci siniflər arasında iki oğlan uşağı diqqətimizi daha çox çəkdi. Oğlanlardan biri albinos idi. Bu uşaqda həddən artıq “ata” obrazının və təsirinin güclü olduğunu hiss etdik. Ona ünvanlanan hər bir suala “atam kimi”, “atam necədirsə, elə”, “atam deyən kimi”, “atamın istədiyi kimi” cavablar verdi. Demək olar ki, bu uşaqla heç bir ünsiyyət qura bilmədik. Nəzarətçidən aldığımız məlumata görə uşağın atası mütəmadi olaraq ona baş çəkir və uşağın vəziyyəti ilə maraqlanır. Amma aydındır ki, bu uşağın ciddi şəkildə psixoloji yardıma ehtiyacı var. Onun aləm haqqında təsəvvürü körpə uşaqda olduğu kimi, ən doğma insan olan ata obrazı ilə məhdudlaşır, bu daonun identiklik prosesinə ciddi mənfi təsir göstərir.

Digər oğlan isə həm fiziki, həm də əqli cəhətdən tam normal idi. Ona ünvanlanan suallara tam məntiqli cavab verirdi. Ancaq bir məqam diqqətimizi çəkdi. Bu yaşdaolan digər uşaqlara “gələcəkdə kim olmaq istəyirsən?” sualını ünvanlayanda “müəllim”, “həkim”, “kosmonavt”, “pilot” və s. cavablar alırdıq; həmin uşaqlar həm də tez-tez fikirlərini dəyişirdilər. Bu uşaq isə gələcəkdə fəhlə olmaq istədiyini bildirdi. Nəzarətçidən aldığımız məlumata əsasən uşağını dərsqiymətləri yüksək və xüsusi qabiliyyətlərə malik olduğunu bildik. “Niyə məhz fəhlə?” sualına o, cavab verdi ki, “mən çox güclüyəm”. Bu uşaqda həddən artıq yüksək aqressiya müşahidə olunurdu. Biz onu başa saldıq ki, qiymətlərin yaxşıdır, sən qabiliyyətli uşaqsan, həm də çox güclüsən. Məsləhət gördük ki, gələcəyi haqqında daha yaxşı planlar qursun, ali təhsil almağa çalışsın.

Sorğu aparmaqməqsədilə biz həm də Bakı şəhəri Nəsimi rayonu ərazisində yerləşən 268 saylı və 11 saylı xüsusi məktəblərdə olduq. Məktəblərin maddi bazası qənaətbəxş idi. Müəllim heyyəti də peşəkarlıq baxımdan seçilirdi. Müəllimlər uşaqlara heç bir fərq qoymadanonların cəmiyyət üçün tam dəyərli vətəndaş kimi yetişməsi üçün əllərindən gəldiyini etdiklərini bildirdilər.

Həmin məktəblərdə gün ərzində ən azı 2,5 saat dərs keçirilir. Hər sinifdə 3 uşaqtəhsil alır. Uşaqlar müxtəlif yaş qruplarına aid idilər, müxtəlif siniflərdə oxuyurlar. Onlardanbəziləri daun sindromlu, bəzisi autistik sindromlu, uşaq serebral iflicli, əqli və fiziki qüsurlu idilər. Şübhəsiz, bunlarla işləmək üçün xüsusi metodikalardan istifadə edilməlidir. Burada qurulan qrupdaxili ünsiyyət və əlaqələr uğurlu idi. Uşaqlar öz müəllimlərindən razı olduqları halda bəziləri öz valideynlərindən narazı idilər. Onu da qeyd edək ki, uşaqların əksəriyyəti idmanla məşğul olmaq istədiklərini, lakin səhhətləri ilə bağlı məşğul ola bilmədiklərini bildirdilər.

Bakı şəhəri Nizami rayonunda yerləşən sağlamlıq imkanları məhdud uşaqlar üçün 3 saylı xüsusi internat məktəbində keçirdiyimiz sorğunun nəticələrini də araşdırdıq. Burada eşitmə qabiliyyəti zəif olan və görmə qabiliyyətində qüsurlarolan uşaqlarla söhbətlər aparıldı. Məlum oldu ki, dərslər kifayət qədər yüksək səviyyədə və peşəkarlar tərəfindən aparılır. Qeyd edək ki, bəzi şagirdlər həm də yaddaş zəifliyindən əziyyət çəkir, ürək-damar sistemlərində qüsurlar var. Bəzilərində psixoloji problemlər var, çox əsəbidirlər. Xüsusilə bu, yeniyetməlik dövrünə aiddir. Dərslərə münasibət bəzi uşaqlarda laqeydlik müşahidə olunur, amma idmanla məşğul olmağı hamı sevir. Qrupdaxili münasibətlər, burada formalaşan dəyərlər vənormalar qrup üzvləri tərəfindən normal mənimsənilir və normal ünsiyyət qurulur.

Burada ümumi mühit müsbətdir. Abu-hava yaşamaq və işləmək üçün əlverişlidir. Deməli, mentallıq proseslərində sosial mühitin rolunu burada müsbət qiymətləndirmək olar. Təbiətinbəxş etdiyi qabiliyyətlər, irsi xüsusiyyətlər öz tam ifadəsini bu mühitdə tapa bilər. Hər bir şəxsdə burada fərdi sosial-psixoloji keyfiyyətlər formalaşmalıdır ki, bu zəmində dünyaya münasibət, etiqad, dəyərlər

sistemi və davranış tərzi əmələ gəlsin və inkişaf etsin. Özünü identiklik prosesi,şübhəsiz, həmin parametrlər üzərində qurula bilər.

Gəldiyimiz nəticə və ümumiqənatlər. Qeyd edə bilərik ki, uşaqvə yeniyetməlik yaşlarında formalaşanmental təsəvvürlərin əsas istiqamətləri, məzmunu və ifadə formaları əsaslı şəkildə onların yerləşdiyi məkandan asılıdır. Burada ailənin rolu olduqca böyükdür. Lakin ailə qayğısından məhrum olan, üstəlik müxtəlif fiziki və zehni məhdudiyyətləri, özü də uşaq yaşlarında olanşəxslər cəmiyyət tərəfindən qayğı və diqqət ilə əhatə olunmalıdır. Hüquqi və maddi baza bu işləri həyata keçirməyə tamimkan verir. Lakin insan beynində, onun şüurunda formalaşan təfəkkür prosesləri mürəkkəb və zidiyyətlidir. Burada yaddaş, emosional sahə, düşüncə tərzi, dünyaya münasibət, motivasiya və sərvət meylləri müxtəlif təsirlər altında formalaşır. Fiziki və zehni problemlər isə bu proseslərdə müxtəlif fəsadlar yaradır, əngəllər törədir. Hər bir halda fərdi yanaşma zəruridir. Xüsusi müayinə, araşdırma aparılmalıdır ki, həmin fərdi yanaşma təmin olunsun. Elmi araşdırmalar göstərir ki, müasir texnologiyalardan, müxtəlif teniki avadanlıqlardan istifadə etməklə müəyyən irəliləyişlərə nail olmaq mümkündür.

Eyni zamanda hər bir uşağın əsas ehtiyacı ailədir, ona qayğı göstərilməsidir. Dövlətimiz bu uşaqların yaşamasına, qidalanmasına, hər cür texnoloji və s. avadanlıqlarla təmin olunmasına nail olsa da, bu uşaqlarda həmişə ən əsas ehtiyac, yəni sevgi tam olaraq ödənilmir. Deinstitutlaşma sahəsində görülən tədbirləri daha da genişləndirmək lazımdır ki, qarşıya qoyulan məqsədlərə nail olmaq mümkün olsun. Uşaqların ailələrə verilməsi, belə müəssisələrin sayının azaldılması və son həddə tamamilə aradan qaldırılması kimi qərarlar hər bir risk qrupuna aid uşaq və yeniyetmənin cəmiyyətə düzgün və tam inteqrasiyasına gətirib çıxara bilər.

ƏDƏBİYYAT

1. Newcomb T.M. Social psychological theory: integrating individual and social approaches. – in: E.P.Hollanter, A.G. Hant (eds.)/ classic contributions of social psicology. N.Y., 1972, 287 p.
2. Homans G. Social behavior as exchange. – in: W.G. Bennis, E.H. Shein et al (eds.) Interpersonal Dynamics. Illinois. 1964, 314 p.
3. Festinger L. A theory of cognitive dissonance. Stanford, 1957, 291 p.
4. Blumer H. Society as Symbolic Interaction. – American Sociological Review, 1965, № 3, p.p. 141-146
5. Бозина И.Г. Социализация старших школьников в условиях образовательного учреждения. Автореферат дисс. на соиск. уч. степени канд. пед. наук. Кемерово, 2007, 27 с.
6. Нурмуратова А. К., Культаева Б. Ж. Социализация учащихся с ментальными нарушениями в условиях коррекционной школы: проблемы и решения [Текст] // Педагогика: традиции и инновации: материалы V межд. науч. конф. (г. Челябинск, июнь 2014 г.). — Челябинск: Два комсомольца, 2014. — С. 100-102.

XÜLASƏ

Məqalədə internat məktəblərinin mentallığının formalaşmasına təsir edən amillər təhlil olunmuşdur. Aparılmış tədqiqatın nəticələri göstərdi ki, əqli və fiziki problemləri olan uşaq və gənclər qrupunda mental xüsusiyyətlərin formalaşması onların yerləşdiyi məkandan, onlarla aparılan iş metodlarından və xəstəliyin ağırlıq dərəcəsindən, eyni zamanda irsi xarakter daşıyan temperamentdən, xarakterindən və iradədən asılıdır. Məlum oldu ki, identiklik imkanları əsaslı şəkildə qrupdaxili ünsiyyət formaları və məzmunundan asılıdır. Burada çalışan işçilərin peşəkarlığı və sosial-mənəvi keyfiyyətləri də mühüm rol oynayır. Tədqiqatların göstərdiyi kimi, insan müəyyən edilmiş həyat mühitində sosillaşma prosesində iştirak edir, həmin mühitlə o, daimi qarşılıqlı təsirdədir. O, şəxsiyyət kimi bu mühitdə o inkişaf edir, öyrədilir və tərbiyə olunur. Bu mühitə sərbəst müdaxiləni müəyyən edən onun təkraredilməz şəxsi mentallıq formalaşır. Sosial mühitə ailə, təhsil müəssisələri daxildir. Bütün bunlar fərdin psixi inkişafı, onun mentallığının formalaşması üçün əhəmiyyət kəsb edir.

ВЛИЯНИЕ СРЕДЫ НА ФОРМИРОВАНИЕ МЕНТАЛЬНОСТИ ШКОЛЬНИКОВ, ОБУЧАЮЩИХСЯ В ИНТЕРНАТАХ

Алиева Сямра Исмаил кызы,
диссертант кафедры Социальной и педагогической психологии Бакинского государственного университета

РЕЗЮМЕ

В статье анализируются факторы, влияющие на формирование менталитета школьников из школ-интернатов. Результаты исследования показали, что психические особенности группы детей и подростков с умственными и физическими проблемами зависят от формирования пространства, в котором они живут, от методов работы и тяжести заболевания, наследственной природы, темперамента, характера. Оказалось, что форма и содержание идентичности зависит главным образом от коммуникационных возможностей группы. Профессионализм сотрудников и играет важную роль в формировании социальных и моральных качеств у подростков. Как показывают исследования, человек участвует в процессе социализации в определенной жизненной среде,с которой находится в постоянном взаимодействии. Как личность, в этой среде он развивается, обучается и воспитывается. Здесь формируется его неповторимый личностный «менталитет», определяющий возможности уже самостоятельного вмешательства в эту среду, возможности преобразования ее. В социальную среду входятсемья, образовательные учреждения. Все это имеет большое значение для психического развития индивида, его ментальности.

IMPACT OF ENVIRONMENT ON FORMATION OF STUDENTS' MENTALITY ENROLLED IN BOARDING SCHOOLS

Aliyeva Samra Ismail,
candidate for a degree at the department
of Social and Pedagogical Psychology
of Baku State University

SUMMARY

The paper analyzes the factors affecting the formation of the mentality of students from boarding schools. The results showed that mental peculiarities of groups of children and adolescents with mental and physical problems depend on the formation of the space in which they live, from the working methods and the severity of the disease, a hereditary nature, temperament, and character. It was found out that the form and content of identity depends mainly on the communication capabilities of the group. Professionalism of teachers plays an important role in shaping the social and moral qualities at teenagers. Studies show that a person is involved in the process of socialization in a particular living environment, with which he or she is in constant interaction. As a personality, he develops, learns and is brought up in this environment. Here is formed a person's unique personal mentality, which defines the capabilities of self-interference in the environment, its transformation possibilities. The social environment includes family, educational institutions. All of this is important for the mental development of the individual, his mentality.