

BAKI DÖVLƏT UNIVERSİTETİ
İLAHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN

**ELMİ
MƏCMUƏSİ**

№ 15 • APREL (NİSAN) 2011

BAKİ DÖVLƏT UNIVERSİTETİ İLƏHIYYAT FAKÜLTƏSİNİN ELMİ MƏCMUƏSİ

REDAKTOR / EDİTÖR
akademik Vasim Məmmədliyev

REDAKTOR MÜAVİNİ
Mübariz CAMALOV

REDAKSİYA HEYƏTİ (HAKEM KURULU)

Akademik Vasim Məmmədliyev (Bakı Dövlət Universiteti) • Prof. Dr. Celal Erbay (Marmara Üniv. İlahiyat Fak.) • Prof. Dr. Bedrettin Çetiner (Marmara Üniv. İlahiyat Fak.) • Prof. Dr. Saffet Köse (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Süleyman Toprak (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Zekeriya Güler (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Doç. Dr. Abdullah Kahraman (Cumhuriyet üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Doç. Dr. Mustafa Altundağ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Dr. Ömer Aslan (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Doç. Dr. Muammer Erbaş (9 Eylül Üniversitesi İlahiyat fakültesi) • Yrd. Doç. Dr. Akif Köten (Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Dos. Salman Süleymanov (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültəsi) • i.f.d. Namiq Abuzərov (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültəsi) • i.f.d. Qoşqar Salimli (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültəsi) • i.f.d. Adilə Təhirova (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültəsi) • i.f.d. Mübariz Camalov (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültəsi) • i.f.d. Elşad Mahmudov (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültəsi) • i.f.d. Mehriban Qasımova (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültəsi) • i.f.d. Sevinc Aslanova (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültəsi) • i.f.d. Aqil Şirinov • i.f.d. Elnurə Əzizova (Xəzər Universiteti) • i.f.d. Ülkər Abuzərova (Xəzər Universiteti).

MƏCMUƏ İLƏ ƏLAQƏ (HABERLEŞME)

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

ISBN: 978 – 9952 – 460 – 10 – 0

Tiraj: 1000

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

№ 15 • APREL (NİSAN) 2011 BAKI

İÇİNDƏKİLƏR

СВЯЩЕННЫЙ КОРАН НИСПОСЛАН АЛЛАХОМ, И ДА БУДЕТ ЧИТАЕМ И СОБЛЮДАЕМ <i>Академик В.М.МАМЕДАЛИЕВ</i>	7
FELİ SÖZ YARADICILIĞINDA SÖZDÜZƏLDİCİ ROL OYNAYAN İSMİ-MƏFULLAR <i>dos. S.S.SÜLEYMANOV</i>	33
MƏHƏMMƏD İQBAL FƏLSƏFƏSİNDƏ İNSAN VƏ “MƏNLİK” DÜŞÜNCƏSİ <i>i.f.d. Mehriban QASIMOVA</i>	41
KƏLAMDA BİLİK NƏZƏRİYYƏSİ <i>i.e.n. Adilə TAHİROVA</i>	49
SİFƏ MOVSUFƏ (UZLAŞAN TƏYİNİ SÖZ BİRLƏŞMƏLƏRİ) ADLANAN QRAMMATİK HADİSƏLƏRDƏ FELİ SİFƏT TƏRKİBLƏRİ İLƏ İFADƏ OLUNAN TƏYİN <i>Qurbanəli Rəhman oğlu SÜLEYMANOV</i>	59
AZƏRBAYCAN VƏ İNGİLİS DİLLƏRİNDƏ İNKARLIQ VƏ QADAĞANLIQ KONSTRUKSİYALARI <i>Yeganə QARAŞOVA</i>	65
BEYTUL-HARAMIN DİYARI MƏKKƏ ETİMOLOJİ TƏHLİL İŞİĞİNDƏ <i>Süsən Yusif qızı ASLANOVA</i>	75
XƏLİFƏLƏRİN AZƏRBAYCANDA İSLAM SİYASƏTİ <i>Nərgiz ƏLİYEVA</i>	85

**MAKİAVELLİ DÖVLƏT DÜŞÜNCƏSİ VƏ SİYASİ
ƏLVERİŞLİLİK PRİNSİPİ HAQQINDA**

Əzimov K., Əliyev Nazim, Bonn Rayn Fridrik 93

**AZƏRBAYCANDA DİNİ İNANCLARIN BƏZİ İBTİDAİ
FORMALARINA BAXIŞ (AZIX MAĞARASINDA APARILAN
TƏDQIQAT MATERİALLARI ƏSASINDA)**

Lalə MÖVSÜMOVA..... 111

İSLAMDA AİLƏ MƏFHUMU VƏ ONUN SOSİAL ANALİZİ

Xalidə Faiq qızı İSLAMZADƏ..... 121

**S.H. NƏSR KONSEPSİYALARI: İSLAM FƏLSƏFƏSİNDƏ
ELMLƏ DİNİN SİNTEZ PROBLEMI**

Rasim Hacı Ağa oğlu MƏCİDOV..... 131

**ВЛИЯНИЕ ДЕМОКРАТИИ НА РЕАЛИЗАЦИЮ СВОБОД В
РАЗЛИЧНЫХ СФЕРАХ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ**

Гариб Вели оглы АЛЛАХВЕРДИЕВ 141

**İLK DÖNEM İSLAM TOPLUMU SAĞLIK SEKTÖRÜNDE
HACAMATÇILIK**

Dr. Elnurə ƏZİZOVA..... 151

**MƏMMƏD SƏİD ORDUBADİNİN BAKIYA DÖNDÜKDƏN
SONRAKI FƏALİYYƏTLƏRİ**

Ramin SADIQOV 161

ЧЕЛОВЕК И КУЛЬТУРА В ПЕРИОД ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Фахрия Азулла кызы МАМЕДЗАДЕ 171

**ROMANTİZM FƏLSƏFƏSİNDƏ ANTROPOSOSİGENEZİS
PROBLEMI**

A.S.MƏMMƏDOVA 179

YƏHUDİ HÜQUQUNDA EDAM HÖKMÜNƏ QISA BAXIŞ

Məhəmmədrza Zakir ABBASƏLİ..... 195

QUR'AN TƏFSİRİ BARƏDƏ ÜÇ NÖV YANAŞMA

Məryəm İSHAQZADƏ 203

**SOSYAL HAYATIN BİR YÜZÜ OLARAK TİYATRO VE
AZERBAIJAN-TÜRK HALK OYUNLARI**

Yasmina MƏLİKOVA 211

İSMAİLİYYƏ TƏRİQƏTİ

Nuranə Akif qızı HƏSƏNOVA 223

**“ƏL-ƏMR BİL-MƏRUF VƏN-NƏHY ANİL-MÜNKƏR”
PEYĞƏMBƏR HƏDİSLƏRİNDƏ**

Əsgər ABİDZADƏ..... 229

**ŞEYX MAHMUD ŞƏBÜSTƏRİNİN “GÜLŞƏNİ-RAZ” ƏSƏRİNDƏ
TƏFƏKKÜRÜN TƏTBİQİ TƏRİFİ**

Qadir HÜSEYNZADƏ 239

СВЯЩЕННЫЙ КОРАН НИСПОСЛАН АЛЛАХОМ, И ДА БУДЕТ ЧИТАЕМ И СОБЛЮДАЕМ¹

Академик В.М.МАМЕДАЛИЕВ²

Ключевые слова: Коран, Откровение;

Key Words: Koran, Revelation.

Коран – Священная книга исламской религии, в которой обретаются более миллиарда верующих людей, самый грандиозный памятник арабского литературного языка и последняя книга из небесных посланий. Это творение, обладающее божественной красотой, как чудодейство Всевышнего, завладело душами миллионов людей, вошло в их плоть и кровь, проникло в их сознание. Чтобы засвидетельствовать божественную прелесть Корана, достаточно того, что даже не знающие арабского языка не могут наслушаться магической музыкой его звучания и зачарованно внимают ему. Как хлеб, ежедневно вкушаемый человеком, не претит и остается желанным, так и не утомляет при неоднократном внимании Коран, напротив, дарит человеку духовную силу, крепость и утешение, раскрывает пред ним новый, волшебный мир, ведущий в вечность.

Священный Коран внушался Аллахом благословенному Пророку Мухаммеду на протяжении около двадцати трех лет. По-арабски «внушение» обозначается словом «*вахй*», которое имеет смысловые оттенки, такие как «откровение», «вещий знак», «вдохновение», «сокровенный разговор». Внушение Всевышним избранным Им среди людей за чистоту сердца, искренность убеждений и духовное совершенство свое, пророкам проводилось тремя путями:

¹ Перевод Сиявуша Мамедзаде.

² Декан факультета теологии БГУ.

1) Мысль, - та или иная, - до сердца пророков доводится наитием или внушается Им ее сокровенным гласом или же сообщается посредством вещего сновидения;

2) Пророк, не лицезрея Всевышнего, явственно, безо всякого вуалирования, слышит исходящий от Него глас;

3) Слово Божье доводится до Посланника посредством ангела.

За исключением последних двух аятов суры «Корова» (которые непосредственно внушены Аллахом Пророку при вознесении последнего – мерадж), Священный Коран ниспослан благословенному Мухаммеду волей Аллаха посредством архангела Джебраила, основная миссия которого – донести до Посланника промыслы Аллаха, без искажений для дальнейшего их заучивания. Передаваемые посредством архангела научения пророкам незабываемы веками, запечатлеваясь в их памяти. Затем пророки доводят ниспосланные повеления и предначертания до своей паствы, – уммы, – в доподлинном виде и проповедуют их. Сообщение архангела с пророками, обучение и заучивание наизусть ими тех или иных аятов происходит неведомо и невидимо для всех, кроме самих пророков. Таким образом, если пророки являются посредниками между Аллахом и людьми, то архангелы являются таковыми между Аллахом и пророками.

Внушение божественных истин пророкам через архангелов происходит в сложных перипетиях. В эти моменты пророки впадают в транс, отрешаются от мирских страстей, их связь с внешним миром прекращается. Они духовно возносятся в божественные пределы, обретают сверхчеловеческие способности, приготавливаются к восприятию посланий Всевышнего.

Например, по преданию, когда Мухаммеду посредством Джебраила возвещалось послание, у благословенного Пророка изо рта выступала пена, он бледнел лицом, накрывался с головой ризой и впадал в обморок. Придя в себя, он зачитывал вслух окружающим богоданное послание, как есть, растолковывал смысл.

Облик архангела настолько внушителен и необычен, что смертным людям не вынести его лицезрения. Поэтому по воле Аллаха этот светосносный небожитель, способный принять желаемый облик, является к смертным в образе обычного человека. Приближенные наших

пророков, будучи не в силах вынести потрясения при свершении чудодейственного акта внушения, услышав вещей звук, похожий на звон колокольчика или пчелиное жужжание, цепенели и застывали в нелепых позах. По преданию, однажды Пророку было ниспослано послание Аллаха, когда он вершил путь на верблюде; верблюд, не выдержав бремени, отяготившего и потрясенного седока, осел на землю, подогнув ноги... Как мы уже отметили, Пророк, воспринявший внушенный тот или иной аят (и/или аяты), сообщал его сподвижникам, велел своим писарям запечатлеть эти откровения на пергаменте, камне, костях или корках фиников, пальмовых листьях и др. Пророк указывал, в какой суре и в какой последовательности надо записать очередной вновь ниспосланный аят и строго контролировал сей процесс. Сам Коран свидетельствует (52-ая сура, 3-ий аят)³ о том, что Коран записывался на пергаменте еще при жизни благословенного Пророка. Однако, так как божественные послания Мухаммеда и записывались фрагментарно, эти суры не были выстроены в последовательный целостный ряд, в единую книгу. По преданию, в каждый месяц Рамазан архангел Джебраил вместе с Пророком Мухаммедом читал Коран и заново повторял текст от начала до конца.

В год, когда скончался Пророк, явившийся к нему архангел дважды зачитал с ним Коран. В Священном Коране сообщается, что коранические откровения ниспосланы Аллахом и хранимы Им Самим (XV, 9). Сподвижники Пророка знали Коран наизусть, спрашивали у него и узнавали о причине и поводе ниспослания того или иного аята, о точном смысле и верном истолковании. Каждый из этих приближенных, происходивших из разных племен, сохраняя текст стабильным, зачитывал послание Аллаха сообразно своему наречию. При этом при чтении возникали определенные различия. Посланник Мухаммед, допуская подобные разночтения, говорил так: «Коран ниспослан на семи наречиях (на семи *харфах*). На доступном и читайте!» Однако после кончины Пророка положение начало меняться. Диалектные различия при чтении Корана приводили порой к лексическим, смысловым различиям, схожий фонетический состав некоторых слов стал

³ В дальнейшем суры обозначены римскими, аяты – арабскими цифрами.

причиной их подмены другими словами. Каждый хафиз⁴, знавший Коран наизусть, считал свой вариант единственно верным и настаивал именно на таком прочтении. В результате чего в больших городах начались споры о том, как следует читать Коран, возникла угроза раскола мусульманской паствы на различные секты и искажения Корана. Дальновидные предводители веры обеспокоились и озаботились этим раздром, ища путей выхода.

Первая инициатива по составлению единого коранического текста как целостной книги была предпринята после гибели около семидесяти шехидов - хафизов в битве при Йемаме, - инициатором выступил Омар (при правлении халифа Абу Бекра), - затем эта работа продолжалась при халифе Османе. Абу Бекр поручил возглавить дело одному из приближенных Пророка Зейду бин Сабиту с участием нескольких приближенных – хафизов. Они скомпоновали воедино аяты, записанные на пергаменте, камне, костяшках и финиковой коре под надзором двух авторитетных хафизов, затем составили целостный свод. Этот экземпляр хранился сперва у Абу Бекра, впоследствии – у Омара. Омар перед своей кончиной завещал передать Священную книгу на хранение своей дочери - одной из жен Пророка по имени Хафса.

Исторические источники сообщают, что тексты Корана в то же время были зафиксированы в письме со стороны других сподвижников, в частности имамом Али ибн Абу Талибом, а также Убейй ибн Ка'бом, Абдуллах ибн Мас'удом, Мигдадом и Абу Муса аль-Аш'ари. Халифа Османа побудило заново заняться упорядочением коранического текста нижеследующее событие.

В 35 году хиджры, когда известный военачальник Хузейфа, возглавляя воинство, состоявшее из сирийских и иракских воинов, вел сражения на землях Азербайджана, сирийцы во время богослужений пользовались кораническим текстом, составленным Убейй ибн Ка'бом, воины из Куфы читали Коран в чтении Абдуллаха ибн Мас'уда, а те, кто был из Басры, озвучивали Коран, в чтении Абу Муса аль-Аш'ари. И каждый утверждал истинность своих чтений. Хузейфа по возвращении

⁴ Хафиз (здесь) – совершенный знаток Корана, помнящий коранический текст наизусть.

в Медину поведал халифу Осману об этом разное и заявил о необходимости принятия неотложных мер в этой области. Сам халиф Осман уловил эти разночтения. Ибо в самой Медине среди местных чтецов-проповедников было расхождение во мнениях, могущие привести к искажению послания Аллаха. Поэтому Осман созвал писцов, служивших при Пророке Мухаммеде, вручил им Коран, составленный при правлении халифа Абу Бекра, повелев заново просмотреть в нем аяты, внести уточнения и составить единый текст. Через некоторое время эта рабочая группа во главе с Зейдом бин Сабитом выполнила поручение. Осман велел заново составленный текст размножить на четыре (или шесть) списков: один оставил в Медине, а остальные отправил в Дамаск, Куфу и Басру. Остальные все экземпляры были изъяты и сожжены. Таким образом, в Исламском мире остался в обиходе единый текст Священного Корана, дошедший до наших дней.

По мере стабилизации городского населения в исламском арабском мире, правоверные собирались в мечетях и учились правильному чтению Корана. С целью изучения Корана при мечетях организовывались специальные школы, медресе, и ощущалась большая потребность в хорошо сведущих учителях. В результате стала вырабатываться методика о способах чтения Корана и озвучивании при определенной мелодической интонировке голоса, интерпретации сур, аятов, слов, буквеначертании. Этот процесс, с одной стороны, считаясь важнейшим делом для верного прочтения и истолкования слова Аллаха, с другой – надежное упрочение Исламской веры, недопущение ее искажений. Смысл слова «Коран» означает «чтение», «произношение», точнее говоря, прочтение и озвучивание послания Аллаха, ниспосланного Посланнику Мухаммеду.

Коран также называют «мусхафом», то есть, постранично сложившейся книгой, свитком, «зикром» (оповещением, памяткой, наставлением), «фурганом» (определителем праведного и неправедного) и т.д.

Коран, ниспосланный благословенному Мухаммеду в месяц Рамазан, состоит из 114 сур, соответственно различным вариантам чтения и градациям, из 6666, 6204, 6236 или же 6616 аятов, из 77.934 или же 77.437 слов, 326.048 или 323.671 букв (звуков). Наиболее часто

употребляемая в Коране буква – «нун» (52.955 раз). Затем следует буква «мим» (26,922 раза). Наименее употребляемая буква – «за» («z» эмфатическая, 842 раза). Суры, составляющие главы Корана, разделяет присловье «бисмиллах» («во имя Аллаха»). Только в IX суре это выражение отсутствует. Толкователи объясняют этот пропуск тем, что данная сура является продолжением VIII суры. За исключением первой суры – «Фатиха», остальные суры преимущественно выстроены по принципу от более длинных к более коротким. Хронологическая последовательность сур, а также ряда аятов определена в тefsирах – канонических толкованиях. Каждая сура делится на аяты, каждая из которых состоит из одной, двух или нескольких фраз. В аятах, в целом, содержится от одного до шестидесяти восьми слов.

Самая пространная сура Корана – «Корова» – состоит из 286 аятов, самая короткая – «Обильный» - из 3. В отличие от Торы Моисея и Евангелия, Священный Коран ниспослан Пророку Мухаммеду не в одночасье, всецело, а по частям, сперва в Мекке, затем – в Медине. Поэтому, когда речь идет о ниспослании Корана, подразумевается, что Священная Книга около 23 лет внушалась Мухаммеду по велению Аллаха посредством архангела Джебрайла. По мнению исламских теологов, приблизительно 90 сур были ниспосланы Пророку в Мекке, а 24 суры, то есть одна пятая часть – в Медине. Первые Мекканские суры очень кратки.

Европейские ученые, принимая факт Мекканского и Мединского периодов, разделяют первый период на три этапа:

1) Первый – Мекканский этап (48 сур). Здесь, в основном, ведется речь об откровениях Аллаха, о Судном дне, о воскресении мертвых. Создатель зачастую именуется как «Аллах», «Рабб». В этих сурах сильны выразительность и красноречивость, стиль поэтичен.

2) Второй – Мединский этап (21 сура). В этот период также широко говорится о единобожии, о Судном дне. Здесь предпочтение отдается больше озвучиванию мыслей о Судном дне, нежели его наглядному живописанию. Суры, относящиеся ко второму этапу, проникнуты спокойным настроением, здесь больше раздумчивости, размышление довлеет над воображением, излагаются истории о былых пророках, в особенности, сюжеты, связанные с Мусой – Моисеем. Эти суры, по

стилю, образцы высокой прозы. В них возрастает энергия внушений Корана. Особое внимание уделяется доказательству существования Аллаха через Его аяты о божественном чудедействе и признаках могущества Всевышнего. Часто употребляется эпитет «Рахман» - «милосердный». Поэтому эта часть посланий также именуется «Периодом Милосердного».

3) Третий – Мекканский цикл (21 сура). Здесь важное место занимают повествования, притчи об отдельных пророках, повторяется ряд тезисов. Объем сур постепенно возрастает, часто в тексте встречаются рифмующиеся окончания слов – «ун», «ин», обращения «йа еййуханнаас» («о, люди!»). Эти суры, очень ясные и внятные по языку, вместе с тем, выдержаны в строгом, официальном духе.

В Мединском цикле (24 суры), в отличие от Мекканского, послания адресуются не к людям вообще, а к отдельным общинам, в том числе, в редких случаях, к язычникам-идолопоклонникам и христианам, хотя отвергаются некоторые христианские догмы, в целом к ним изъясняется дружественное отношение. А к иудеям и к лицемерам в Медине зачастую выражается недовольство. Так, Мединские суры охватывают многие религиозные, правовые и этические догмы, здесь преобладает официальный стиль. Вместе с тем, некоторые аяты (II, 16-й и следующий аяты; 266-й и следующий аяты) в стилевом отношении очень красноречивы и поэтичны. Следует отметить и то, что расположение в Коране разделенных выше на четыре цикла (периода) сур не последовательно. Для определения их последовательности необходимо обратиться к тефсирам – каноническим комментариям.

Наречие племени курейшитов, обитавших в Мекке, местоположение святилища всех арабов – Каабы, в VI-VII веках играло роль общенародного языка на Аравийском полуострове, а впоследствии – роль литературного языка. В доисламский период на этом языке были созданы внушительные образцы поэзии, запечатленные и увековеченные на стенах Священной Каабы, называемые «муаллагат» (от слова «муаллага» - подвешенные, вывешенный, выставленный).

Священный Коран, ниспосланный на наречии курейшитов, - первый и уникальный образец прозы на арабском языке.

Коран – один из самых грандиозных памятников мировой культуры, являясь религиозно-философским, правовым источником мусульманства, вместе с тем, очень важное историко-литературное произведение. В Коране содержатся очень ценные сведения по доисламской истории, обычаях и традициях, жизненному укладу, верованиям арабов, мировидению, убеждениям семитских народов, вообще, об истории, о прошлом и будущем человечества.

Коран удивительным образом изложил движение Земли, Солнца, Луны, предвосхитил многие позднейшие события и научные открытия. Аяты Корана, пока еще должным образом не раскрытые, не постигнутые, предвещают о будущих научных открытиях, сегодня не представимых человеческим разумом. По мере осуществления этих предсказанных открытий, постепенно уясняются и истинный смысл и суть коранических аятов. В то же время, с прогрессом аяты приобретают новое содержание, новую сущность, и опять же остаются непостижимой для человеческого разума загадкой. Читающий Коран не может скрыть своего изумления, когда чувствует, что не только в трудных, сложных аятах, но и внешне легко понимаемых содержится некий глубинный подтекст, символический смысл и проникается верой в то, что пред ним воистину откровение свыше, послание Аллаха. Об этом говорится в одном хадисе, относящемся к Пророку Мухаммеду: «В Коране содержатся оболочка и нутро (внутренний смысл, сокровенная суть), и под нутром есть еще одно нутро. И число их доходит до семи». Здесь цифра «семь» фигурирует не в обычном нашем понимании, символизирует бесконечное множество, как это бывало у древних арабов.

Великий мыслитель поэт Джелаладдин Руми в стихотворном переложении этого хадиса писал:

«Не мни поверхностным Корана изречение.

Под внешностью труднодоступный слой.

Под этим смыслом кроется другой,

И под подспудным третья есть значенье,

Что повергает всякий ум в смятенье...»

Вот почему, несмотря на то, что со дня ниспослания Корана доныне написаны сотни, тысячи многотомных комментариев автори-

тетными богословами, проведено несметное число исследований, многие сложные, схожие друг с другом аяты этого послания Аллаха остаются все еще нераскрытыми, о них высказаны разноречивые мнения; в конце концов, поиски истинного смысла были предоставлены самой теологии в скептическом соображении: «Истину ведает Сам Аллах». Иными словами, Коран – светоносный путеводитель, разрывающий тьму, светильник, указующий верный путь, как истинный Глагол Всевышнего, – раскрывается сообразно времени, эпохе, трактуется соответственно интеллектуальному, научному уровню данной эпохи. Каждое новое поколение может находить ответ в Коране на тревожащие его вопросы. Есть ли чудо более?..

Как мы отмечали, в первые периоды Ислама Коран считался единственным авторитетным источником, содержащим в себе ответы на беспокоившие и заботившие общество вопросы, важнейшие проблемы общественно-политической жизни, освещавшим основные правовые вопросы мусульманского мира. В период, когда новое вероучение постепенно овладевало умами, массовым сознанием, проникая во все сферы жизни, перед арабами-язычниками, привыкшими к замкнутой племенной, клановой жизни, возникали новые проблемы, связанные с общественно-экономическими отношениями, семейным укладом, родственными и дружественными узами, личной жизнью, отправлением обрядов, богослужением и другими вопросами, и люди искали пути решения этих вопросов. С этой целью они обращались к верховному вероучителю, – Пророку, - с просьбами внести ясность и решить тот или иной запутанный вопрос. И благословенный Пророк испрашивал ответа и совета, обращаясь ко Всевышнему, и воля Аллаха сообщалась ему при посредстве архангела Джебраила, аят за аятом. Порой к одному и тому же вопросу изъяснялся разный подход, соответственно уровню развития мусульманской общины, давались различные ответы на идентичный вопрос в зависимости от данного периода. На первых порах неопитства, дабы не отдалять арабов-идолопоклонников от новой веры, дозволялись определенные культовые послабления, которые впоследствии постепенно воспрещались, и вердикт одного аята упразднялся положением другого аята, выражаясь в духе самого

Корана: прежний аят заменялся лучшим, более совершенным. В период первоначального развития мусульманской общины предмет, считавшийся украшением и потому относившийся к запрещенным, при позднейшей эволюции превращался в необходимость и становился допустимым и приемлемым. Или, например, в Коране содержится три аята об употреблении вина. В одном из них говорится о том, что вино (возлияние) приносит человеку и благо, и вред, но вреда больше, чем пользы; в другом аяте запрещается приступать к совершению намаза в нетрезвом состоянии; в третьем аяте вино объявляется запретным и возлияние воспрещается. В Коране много такого рода аятов. Изучение их имеет исключительное значение для исследования формирования и стадий развития ранней исламской общины. Примечательно, что эта традиция ислама, очень мобильной, динамичной религии, всегда учитывавшей закономерности этапов общественного развития, была продолжена и после кончины Пророка, прекращения небесных посланий подвижниками веры, - муджтахидами, по Корану, «сильными и крепкими в науке». С усилением Исламской веры и устранением угрозы идолопоклонничества запрещенные для определенного периода те или иные предметы и деяния в последующий период объявлялись приемлемыми и разрешенными. С превращением Ислама в интернациональную религию, наряду с общим согласием авторитетных исламских ученых во мнениях по вопросам шариата, Коран и сунна стали учитывать также обычаи и традиции неарабских народов, принявших Ислам. Все это обусловило стремительное распространение новой веры безо всякой особой пропаганды. Как видим, Ислам – не застывшая догма, а религия, учитывающая веления времени, закономерности общественного развития, умеющая мастерски считаться с ними.

Порой Всевышний в своих посланиях, в целях внушить особую значимость какого-либо предписания Пророку и правоверным, неоднократно повторяет одно и то же слово, мысль в различных сурах; Аллах раз за разом напоминает Посланнику Мухаммеду в трудные минуты истории и житие предшествующих пророков, выпавшие на их долю мытарства, утешает его, призывает к долготерпению и стойкости.

Показано и разъяснено, что и выражение «бисмиллах» («во имя Аллаха»), 114 раз повторяющееся в тексте Корана, в каждой суре

обретает новый смысловой оттенок. К сожалению, некоторые критики и атеисты, утверждающие наличие многих повторов, неувязок и противоречий в Коране, не замечают или не хотят замечать, что они допущены именно в силу указанных выше нами причин и намерений. Напомним, что в самом Коране содержится намек, что в нем нет никаких противоречий, а также, что та или иная мысль повторяется с целью акцентации, усиления внушения (XXXIX, 23).

Коран – богоданная Книга, священный гимн, воспевающий единство Аллаха – Творца Вселенной, создателя всего сущего, Его могущество и величие, Его извечное и вечное бытие.

Коран призывает человека поклоняться именно Аллаху, не равнять с ним никакого иного Соавтора, во всех деяниях своих уповать только на Него, молить Его о помощи и милости, не склонять головы и не гнуть выю (шею) ни перед кем, кроме Него. Коран, вместе с тем, неизменно высоко ставит человека. Утверждает, что Аллах сотворил человека в наипрекрасном обличьи, венцом всех живых существ, предоставив в его распоряжение горы и доли, моря и реки, всех животных, обитающих на суше и в водах, Аллах велит поклоняться человеку даже светлым небожителям-ангелам, далеким от всяческих вожделений и страстей, занятых только лишь радением и служением Ему.

Коран возвышает место и престиж женщины в обществе, подчеркивает ее особую роль, наряду с мужчиной, в семье, ее ответственность в воспитании детей, наряду с их отцом. Коран внушает мужчинам бережное и уважительное обращение с женщиной, представительницей слабого пола, призывает чтить ее достоинство, уступать в имущественных вопросах и интимных отношениях. Вместе с тем, Священная Книга, учитывая, что основное бремя забот о семье приходится на долю мужчины, привлекает женщину к почитанию и поклонению мужчине.

Коран запретил один из варварских обычаев эпохи первобытного невежества, когда новорожденных девочек закапывали живьем в землю; по сравнению с доисламскими обычаями, предоставил женщине значительное преимущество в правах в вопросах брака, наследования, взаимоотношений мужа и жены. Хотя, по Корану, мужчине дозволяется иметь одновременно четырех жен, вместе с тем, содержится совет не

прибегать к многоженству, при отсутствии необходимости, прожить жизнь с единственной избранницей. Послание Аллаха взыскует от женщины целомудрия и скромности, от мужчины – чувства чести и достоинства, а от супружеской четы - примерного благонравия.

Коран обязывает почитать родителей, до их последнего часа стоять у них на услужении и заботиться о них, помогать родным и близким, беречь и поддерживать родственные отношения, укреплять их. Священная Книга призывает опекать сироту до совершеннолетия и самостоятельности, оберегать ее достояние, не сметь трогать ни единой мелочи из доставшегося от покойных родителей наследства, помогать бедным, неимущим, странникам, радеть о нищих, вообще, о нуждающихся.

То обстоятельство, что в Коране, с одной стороны, последовательно и строго проводится идея единобожия, товхида, с другой – выдвигаются на первый план принципы социальной справедливости и вопросы морали, - именно эти факторы создают почву в современный период для распространения Ислама без миссионеров в развитых европейских странах, в США и Канаде, в особенности, в среде интеллигенции. А это, естественно, вызывает тревогу определенных кругов на Западе. Именно эта тревога породила злопыхательство авантюристов наподобие Салмана Рушди и его подстрекателей, подвигло его на сочинение такой галиматьи, как «Сатанинские суры».

Священный Коран ниспослан в виде повествования, называемого «садж» – рифмованной прозой. Слова и выражения, построение слов и сказа в Коране столь взвешенно и продуманно сопряжены друг с другом, что невозможно изменить порядок расположения ни одного слова, или устранить хотя бы один слог.

Несмотря на то, что коранические звуки, слова, выражения, словосочетания представляют собой общеупотребительные в классическом арабском языке элементы, их отбор, строй, последовательность, лаконизм и ёмкость в послании Аллаха столь необычен, что Коран совершенно не похож в озвученные в ту эпоху религиозные хутбы, написанные тогда стихи; при чтении он производит на читателя магическое впечатление, а при озвучивании отзывается на слуху в совершенно новой, особой интонации, в особенности, когда Коран

читается вслух нараспев. Звуки и слова, органично сливаясь друг с другом, создают удивительную, божественную гармонию.

Известно, что в период ниспослания божественных откровений Корана на Аравийском полуострове поэзия, ораторское искусство переживали расцвет, риторика и красноречие достигли высочайших вершин. Слава таких поэтов, как Имру'ул-Кайс, Антара, Набига, Зухайр, А'ша, Ханса, Хассан ибн Сабит, гремела среди всех племен арабского мира. На базаре «Указ», куда стекались люди из большинства арабских племен, заключались не только торговые сделки и шла торговля, - здесь, как в древних Афинах, проводились состязания поэтов и ораторов. Хотя оценка озвученных стихов и хутб (дидактических проповедей) в те времена не фиксировалась письменно, а изъяснялась устно, они основывались на общих эстетических требованиях, стилистических нормах, утверждавшихся в просвещенных слоях арабского мира. Особое значение придавалось лаконизму, ёмкости и сжатости слова, безупречности и отточенности выражения мысли. Священный Коран, появившийся на фоне столь высокого развития поэзии, риторики, стилистики, затмил своей неповторимой красотой все прославленные творения арабов, ставшие притчею во языцех, свел на нет воздействие их художественной силы.

В ту пору и позднее многие выдающиеся арабские поэты, прозаики и катибы-проповедники, утверждая, что Коран сочинен самим Пророком Мухаммедом, пытались создавать похожие на этот текст подражания, однако, убедившись в безуспешности подобных усилий, признали божественное происхождение чудесных откровений Корана и обратились в исламскую веру.

Коран – не слово, изреченное смертными людьми, не творение человека. Это многожды доказано опытом долгих столетий. По достоверному преданию, некий арабский поэт записал на бумаге стихотворение, добавив в текст несколько строк из хадисов и один аят из Корана, затем предоставил зачитать этот текст одному бедуину – жителю пустыни, не осведомленному об Исламской вере и Коране, но превосходно знавшему арабский язык. Бедуин зачитал стихи и, дойдя до хадиса, сказал: «Это не похоже на вышеприведенные строки, здесь более высокое искусство», а когда дошел до аята Корана, то

воскликнул в смятении: «А это не похоже ни на какие слова! Здесь в смысле кроется другой смысл. И невозможно постичь их все!»

В арабской литературе, подарившей мировой культуре бессмертные шедевры поэзии, грандиозные творения искусства, не было создано столь мощного и внушительного образца поэтической прозы, как Коран, и он остался и, несомненно, останется во все века неповторимым, неподражаемым феноменом. Коран привнес в арабскую речь новые чары, а в арабскую проповедь – священную гармонию. В 23-м аяте суры «Корова» содержится намек на это феноменальное достоинство: «А если вы в сомнении относительно того, что Мы написали Нашему рабу, то принесите суру, подобную этому, и призовите ваших свидетелей, помимо Аллаха, если вы правдивы».

В давние времена многие арабы-идолопоклонники, имея в виду чрезвычайно выразительный и живописный язык небесного послания, называли вероучителя новой религии Пророка Мухаммеда поэтом, жрецом и магом, тем самым, с одной стороны, ставили под сомнение реальность существования Пророка, с другой – священность послания Аллаха. А в самом Коране неоднократно сказано о том, что Мухаммед не является ни поэтом, ни жрецом, ни магом, и Коран не подобен сочинениям поэта и не сопоставим с проповедями языческих жрецов.

Об этом говорится в 69-м аяте суры «Йа син»: «Мы не учили его (Пророка Мухаммеда – В.М.) стихам, и не годится это для него. Это только напоминание и ясный Коран».

По исламскому учению, божественное внушение, ниспосланное пророкам, выше, чем вдохновение, даруемое поэтам или мудрецам-овлия. Ибо поэту доступен лишь один вид внушения (озарения), - вдохновение, тогда как пророкам даруется и вдохновение, и наитие определенной мысли (идеи), озвучиваемой сокровенным таинственным голосом, а также иные виды внушения – вещим сновидением, непосредственно по воле Аллаха или при посредничестве архангела, либо же безо всякого посредничества (вуалирования). В отличие от непосредственного внушения Пророку Аллахом, вдохновение поэту или кому-либо другому может исходить также от наущений шайтана, от духов и демонов. Так как Пророк – личность безгрешная и чистая, шайтан (дьявол) не в силах внушать ему неправедные мысли. Таким

образом, Пророк, по духовной иерархии, выше, значительнее поэта, и ниспосланное ему внушение превосходит по значимости поэтическое вдохновение.

Как совершенный праведный человек, достигший высшей ступени духовного состояния и умственного развития, Пророк не нуждается в поэтической медитации, в стихотворстве. Ибо он вознесся до высших духовных высот – пророчества. Гениальный Физули, имея в виду это возвышение, писал:

*Тот золотоуст, кто мудрости учитель,
С пеной у рта в поэты и не рвался.
Стихи – вершина лишь для нас, ущербных,
Кто совершенен, в перлах не нуждался!*

При всем том Пророк прекрасно знал силу поэзии, искусства в проповедовании духовной чистоты и высоких идеалов; давал высокую оценку миссии поэта и поэзии. Решительно осуждая таких языческих поэтов, как Хубейра ибн Вахаб, Умейя ибн Абус-Салт, подвигавших народ к идолопоклонничеству и распущенности, он питал почтение к таким правоверным поэтам, как Хассан ибн Сабит, Ка'б ибн Малик, Абдуллах ибн Раваха.

Они при Пророке занимали высокое положение в обществе. По сообщениям историков Ислама, Пророк Мухаммед часто обращался к поэту Хассану ибн Сабиту со словами: «Скажи, что Дух Святой (т.е. архангел Джебраил) с тобой». В своей мечети города Медины Пророк велел соорудить особый минбер (амвон) для этого поэта. Хасан восседал на этом амвоне и обращался к пастве с призывами идти по праведному пути и чтить веру, подвергал сатирическому осмеянию злопыхателей и очернителей Пророка из стана язычников и иноверцев:

*Лишь тот поэт, в чью душу, как Хассану,
Вдохнул внушенья - глас Рухулэмина. (Джеббраила)*

Среди приближенных Пророка было немало наделенных поэтическим даром. Халифы Абу Бекр, Омар также украшали речь стихами. А имам Али был незаурядным поэтом. Его «Дивани-Эмир» до сих пор в арабском мире считается выдающимся образцом поэзии.

Пророк, возвещавший, что «в Судный день пред Аллахом чернила ученого ценнее крови шехида», «ученые – наследники пророков»,

«если наука и в Китае – последуйте за ней!» - высоко ценил науку, равно как бережно и разборчиво относился к поэзии: «Есть и поучительные вирши», «Стих – это слово, есть благое, есть плохое. Бери благое, а плохое – брось!»

227 аят XXVI сура Корана, а также вышесказанное в корне опровергает безосновательные утверждения некоторых востоковедов о якобы неприязненном отношении, нелюбви Пророка Мухаммеда к поэтам, о недооценке им поэзии и искусства.

Пророк изволит считать необходимым изучение Корана и обучение Корану. Это дело большое и благое. В одном из ключевых хадисов говорится: «Тем, кто обучает детей своих Корану или направляет их к учителю Корана, за единую букву Корана воздастся десятикратное благо посещения святой Каабы и в Судный день на главу его опустится венец богатства». Потому желающий сподобиться милости и заслужить благо чтением Корана обязан хорошо изучить его и, при незнании арабского языка, хотя бы овладеть правильным чтением (озвучиванием) послания Аллаха. Верно читающий Коран сподобится благословения, а читающий неверно возьмет грех на душу. Прекрасно сказал Физули:

*О, превратным оглашеньем портящий Корана суть,
Как чудесных сур Корана ты не убоишься?
Всяк алиф в нем, обратившись в кровожадный острый меч,
Поразит за грех профана, - ты не убоишься?⁵
Как спасительную мудрость совершенного ума
Искажая непрестанно, - ты не убоишься?*

Некоторые суры Корана, в особенности, «Фатиха» («Открывающая Книгу»), «Очищение», «Йасин», «Собрание», «Милосердный», «Гром», «Человек», «Покаяние», «Пчелы», «Аятул-кюрсю» суры «Корова» чаще читаются в обществе правоверных, и этот повышенный интерес связан с заветами Пророка о том, что частое обращение к названным сурам и аятам сулит верующим наибольшее благо. Например, при тяжелобольном, умирающем или на могиле обычно зачитывается «Йа син». Об этой суре в святом хадисе говорится: «Больной, которому читают «Йа син», напившись воды, умирает, и насытившись водой,

⁵ Буква алиф по форме начертания напоминает меч.

отправляется в могильный дом». Или: «При чтении у больного мусульманина «Йа син» ангел по имени Ризван⁶ приносит райский шербет. Больной, напившись влаги, умирает и отправляется в могилу. И у него не остается желаний утоления жажды». По исламскому догмату, умирающему человеку следует дать воды напиться, ибо он испытывает в этот момент жестокую жажду. В такой ситуации Шайтан, показывая жаждущему воду, говорит ему: «Если скажешь, что нет Бога у меня, кроме тебя, я дам тебе воду». А при прочтении суры «Йа син», по вероучению, эта жажда утоляется. Помимо этого, оглашение «Йа син»а при тяжелобольном или умирающем, в силу того, что эта сура повествует о преходящести и бренности бытия, о блаженстве рая, об уготованных грешникам муках ада, еще больше укрепляет веру подопечного, его духовную готовность отойти в мир иной».

«Йа син», вместе с тем, поучительный урок и для живущих и здравствующих, Исламские ученые называют десять эффектов воздействия чтения этой суры:

- 1) при этом голодный насытится невесть откуда появившейся пищей;
- 2) утолится ощущение жажды;
- 3) не имеющий одежду обретет ее;
- 4) больной, которому не настал роковой исход, обретет исцеление;
- 5) больной, которому настал последний срок, не ощутит смертной муки;
- 6) взору умирающего предстанут видения райских ангелов;
- 7) страхи и тревоги обреченного исчезнут, его посетят умиротворенность и успокоение;
- 8) одинокий или пребывающий в странствии на чужбине обретет друзей и сопечальников;
- 9) облеγχатся заботы, связанные с женитьбой молодых;
- 10) пропажа найдется.

При прочтении суры «Гром», по исламскому верованию, облеγχится исход души из тела, «Аятуль-кюрсю» (из суры «Корова») да-

⁶ По исламской мифологии – привратник рая.

рует умиротворенность, оздоровление, «Милосердный» вселяет утешение в душу и т.д.

В хадисах, тefsирах (комментариях), других книгах содержатся подробные сведения о том, при каких обстоятельствах, когда и какие аяты следует читать из тех или иных сур Корана.

Один из труднейших вопросов в исламском мире – вопрос о толковании (интерпретации) и переводе Корана.

Известно, что каждый из аятов послания Аллаха ниспослан в связи с тем или иным событием. Каждый аят имеет свою первопричину. Так как содержащиеся в Коране короткие аяты да отдельные слова сами по себе имеют большой смысловой объем и намекают на тот или иной религиозный вопрос, проблему шариата, историческое событие, определенное происшествие, то без постижения поводов его ниспослания, без проникновения в суть нельзя верно и правильно понять послания Аллаха. И ввиду того, что послание было адресовано Пророку и зачитано и сообщено только одному ему посредством архангела Джебраила, то, естественно, самый верный, истинный смысл послания Всевышнего был ведом именно и только самому Мухаммеду. Хадис «Смысл Священного Корана постижим только благословенным Мухаммедом» ясно говорит об этом. Несмотря на прекрасное знание сподвижниками Пророка родного арабского языка, при всем том, что они денно и ночью просвещались светом благословенного вероучителя, они не в силах были постичь доскональный смысл многих аятов Корана и узнавали об этом, расспрашивая Мухаммеда. И наш Пророк разъяснял каждому, соответственно уровню его разума, значения посланий Аллаха.

После кончины Пророка это дело продолжали его ближайшие сподвижники – Али ибн Абу Талиб, Абдуллах ибн Аббас, Муджахид, Катада, Мукатил, Ибн Джубайр, которые на основе услышанного и узнанного от Пророка хадисов, связанных с ним, занимались толкованием Послания Аллаха и доносили его до мусульманской уммы (общины). Книга Али ибн Абу Талиба под названием «Нахджуль-балага» - незаменимый источник для изучения вопросов шариата и социально-экономических проблем в исламе.

В позднейшие периоды о Коране было написано несметное множество тефсиров, разъяснялись внешние и глубинные, иносказательные смысловые пласты аятов.

Толкование Корана (Тефсир) – считается труднейшей наукой в исламском мире. Взяться за эту работу может решиться только лишь ученый-богослов, достигший высоты самоотверженного подвижничества, - муджтахид. Такой подвижник-муджтахид обязан знать в совершенстве двадцать основных наук и шестьдесят отраслевых ответвлений от них, что в совокупности составляет восемьдесят научных дисциплин. Тефсир Корана, выполненный малосведущим в этих науках комментатором, окажется ущербным, половинчатым, и это считается большим грехом.

По догматам Ислама, науки и теологические знания подразделяются на три сферы. В первую входят имена и атрибуты Всевышнего, о сущности которых Творец не уведомил ни одного из смертных людей. Их не знает никто, кроме самого Аллаха. Вторая часть знаний ведома лишь благословенному Пророку Мухаммеду. Пророк посвятил в них своих сподвижников, те – своих преемников, а преемники – грядущую смену. Таким образом, суть схожие аяты, получившие различное смысловое истолкование, данная сфера знаний в компетенции самого Пророка и его преемников – муджтахидов, ученых-эрудитов. Третья сфера знаний – та сумма сведений, которые Аллах ниспослал благословенному Пророку, и повелел донести до мусульманской уммы. И эта часть небесных откровений, в свою очередь, подразделяется на две части:

1) ретроспекции о жизни, быте и истории древних людей, былых умм (общин);

2) сведения о сущих предметах, сотворенных Аллахом в земном и потустороннем мире и о тех, что будут Им сотворены. Излагаемые в первой части этого цикла знания могут быть осмыслены не рациональным рассуждением, опытом, а априорным восприятием сказанного и изреченного Пророком. А информация во второй части поддается рациональному истолкованию и может быть постигнута логикой науки и опыта.

Все сказанное выше свидетельствует о том, сколь трудна и ответственна работа по истолкованию Корана.

В ряду знаменитых средневековых тефсиров по Корану можно назвать тефсиры Табари, Абу Хаййяна, Фахраддина Рази, Байдави, «Тибйан» Шейха Туси, «Кашшаф» Замахшари, «Тафсируль-Джалалейн» Джалаледдина Махали и Джалаледдина Суйути, «Маджмауль-байан» Шейха Табарси, «Тефсир Абус-Сауда», «Тефсир Сафи», а также «Тафсируль-Мизан» Табатабаи и другие.

Особое место среди суфийских, символических трактовок Корана занимают известный тефсир Мухйиддина ибн Араби, а также поэтический трактат Джалаледдина Руми «Маснави» - незаменимый источник для постижения внешнего и глубинного смыслового пласта Корана.

В современный период в арабских странах, в Иране, Турции, Пакистане и других мусульманских странах создан и создается ряд совершенных тефсиров Корана, опирающихся на новейшие достижения науки, и здесь нет возможности подробно перечислить их и осветить их содержание.

Нужно учесть то обстоятельство, что благословенный Пророк, при жизни своей сам давший первые комментарии к Корану на основе самого Корана и своими хадисами и предвидевший появление множества толкований в будущем, после его смерти, советовал при трактовке Корана опираться на канонический сказ, то есть, на Коран, хадисы, предостерегая, что тефсиры, ссылающиеся только лишь на рассудочные доводы, вольные суждения и символические версии, не будут безупречны и свободны от ошибок, тем самым навлекут на толкователя грех. Потому он призывал быть очень осмотрительным в этом деле, браться за составление тефсиров только при условии признания своей научной состоятельности со стороны богословов, с убеждением, как говорил Коран, «в крепости в науке». Этот святой завет Пророка до сих пор остается указующим ориентиром; поныне в исламском мире в тефсирах Корана предпочтение отдается суждениям и объяснениям, основанным на «нагль».

Перевод Корана на иные языки – чрезвычайно трудная, проблематичная задача. Прежде всего, надо отметить, что трактовка послания

Аллаха на самом арабском языке означает, что текст Корана приходится перелагать, переводить другими словами. Как бы ни были совершенны, красноречивы эти трактовки-тефсиры, они выглядят по сравнению с первоосновой, – кораническим текстом, – бледными и слабыми. Вообще перевод любого полноценного творения на иной язык, даже при высочайших достоинствах, все же не может быть идентичен силе оригинала, а уж тем более, когда речь идет о послании Аллаха. Каждый переводчик, переводя Коран на тот или иной язык, переозвучивает текст в пределах своих познаний и своего понимания. А смысл слов в Коране настолько глубок, настолько контекстуален, что зачастую их невозможно передать одним словом. Волей-неволей ощущается необходимость в дополнительных словах и пояснениях в скобках. Порой не видится точный смысл того или иного слова, в самих арабских тефсирах его смысл разъясняется различными словами. Есть переводчики, которые прилагают усилия к тому, чтобы передать аяты Корана на другом языке досконально, в точности, в угодном Аллаху духе. Однако, увы, зачастую это оказывается невозможным, а перевод аята выглядит скорее донесением до читателя его общего содержания, чем точного смысла. Именно поэтому некоторые выдающиеся мусульманские ученые справедливо указали на непереводаемость Корана на какой-либо язык, даже на невозможность перевода – переложения его на собственно арабский язык. Поэтому, когда речь идет о переводе Корана на тот или иной язык, то это нужно понимать не в абсолютном, буквальном, а в условном смысле. В этом случае главная цель – ознакомить не знающих арабский язык с общим содержанием аятов Корана, создать у них представление и понятие о послании Аллаха.

Стремящиеся постичь и знать истинный смысл Корана должны глубоко изучить труды известных и признанных ученых-теологов, и основу этих трудов опять же составляет Коран и только Коран. Суть наших слов в том, что Коран, ниспосланный благословенному Пророку на арабском языке, должен зачитываться, оглашаться на том же, арабском языке, и во время проповедей его аяты надлежит произносить по-арабски, и уж затем пояснять их общее содержание не знающим арабского языка слушателям. Никогда переводы Корана на другие

языки не могут называться собственно Кораном, они могут именоваться только и только переводами значений Корана. Все эти переводы вкупе подобны вдыханию запаха розовой воды при неведении благоухания розы. Оставим переводы Корана на другие языки, даже в контексте арабского языка какое-либо красноречивое слово, образец рифмованной прозы не может для читающего подменить волшебный лад послания Аллаха, его священную гармонию, его сверхъестественную красоту. Очевидно, как вся мудрость Священного Корана заключена в ипоти и ауре арабского языка, так и магическая сила его воздействия реализуется именно в арабском языке. Пророк, учитывавший все эти особенности, назвал Священный Коран величайшим чудом, предрек ему вечную жизнь, пока существует мир. Известно, что в подтверждение пророческой миссии, Господь сподобил каждого пророка одним или несколькими чудодействами. Например, Муса-Моисей, бросая посох оземь, был способен превратить его в дракона, стоило ему положить руку за пазуху и извлечь ее, как он источал сияние, повергая лицезреющих в изумление.

Иисус Христос исцелял прокаженных, воскрешал дыханием мертвых. А Пророк Мухаммед, по преданию, мановением своим мог расколоть Луну надвое. Все эти чудодейства прекращались с кончиной пророков и жили в памяти поколений как предания. Так как благословенный Мухаммед явился последним пророком, то его надобно было ознаменовать чудом, которое бы продолжало восхищать смертных до Судного дня, до скончания света. И этим чудом явился Священный Коран. Именно под впечатлением этого чуда все великие арабские уstadы-мастера слова не могли скрыть своего восхищения перед красотой Корана, признавали, что это - надмирная Книга, воистину божественное Послание.

Именно ощущение этой чарующей красоты при чтении или слушании Корана, внушительная сила, грандиозность и космическая гармония Послания Всевышнего возносит человека в бесконечные неземные миры, в божественное царство. И человеку хочется воспарять, взлетать в эту бесконечность, ввысь, в бескрайние просторы и раствориться в них, слиться с вечностью, - с миром бессмертия...

При всем том, что Священный Коран ниспослан Аллахом на арабском языке, как путеводный светоч праведной стези роду человеческому, Послание отличается от всех сочинений, написанных на этом языке многими неповторимыми особенностями. Синтаксис Корана очень богат и оригинален, стиль бесподобен и необычен. Хотя фразы аятов состоят в большинстве случаев из общеупотребительных арабских слов и лексических оборотов, их выстраивание в предложении, сопряжение слов друг с другом, их синтаксические связи и соотношения, способы выражения столь многоцветны и красочны, что каждый читающий Послание Аллаха с первых же строк убеждается, что перед ним беспрецедентный текст, не похожий ни на одно из произведений, созданных на арабском языке.

Аяты Корана состоят, по своей природной структуре, из простых и сложносочиненных предложений. Здесь повествовательно-информативные, вопросительные и повелительные предложения; эллиптические периоды и называемые предложения; соподчиненные и обособленные предикативные словосочетания, их грамматическая взаимостыковка, словесный строй, препозиция и постпозиция; инверсия членов предложения; грамматические и семантические связи между пассажирами, порой составляющих целостный аят; внешний и подспудный смысл, ассонанс, аллитерация, суперсегментные средства; способы чередования фонетически близких и созвучных, но семантически различных слов, как соответственно содержанию, так и сообразно звукоряду, столь богаты, многообразны и неповторимы, что все это само по себе внушает мысль о том, что Священный Коран имеет сакральное происхождение, находящееся вне пределов возможностей смертного человеческого пера, слова и воображения.

Одна из стилевых особенностей Корана в том, что наряду с придающей особую прелесть тексту, употреблением в постановках с различными модальными нюансами союза «кей», выражающей сослагательное наклонение глагола («...чтобы», «...бы»), созвучное и рифмующееся с орнаментально завершающим период союзом – рефреном «ун» («ин»), употребляется идентичное по смыслу, но требующее употребление следующего за ним глагола в изъявительном наклонении слова «ляалля» во многих аятах; слово «ляалля» выполняет

попросту функцию союза «кей» («...чтобы»). Таким образом, слова «ляалля» охватывает и свое непосредственное значение «быть может», «возможно», а также значение, соответствующее значению союза «кей», то есть, изъясняется и сослагательное наклонение глагола, и сохраняется черед рифмовки.

Некоторые специалисты характеризуют текст Корана как поэзию, а иные – как рифмованную прозу («садж»). Однако Коран, как следует из желания Всевышнего, не является поэтическим произведением. Нельзя его рассматривать всецело рифмованной прозой. Священный Коран представляет собой Божественный мессаж, словесное стройное откровение, позиционирующееся между двумя жанровыми характеристиками. Именно в этом заключается его оригинальность и беспрецедентность. В восточной поэтике, особенно в арабском литературоведении, когда речь идет о чудедействии Корана (о его неподражаемости, о запредельности подобного творения для человеческих сил и человеческого разума), подразумеваются именно эти ключевые свойства Корана, и, вдобавок, невыразимое словами, ненаблюдаемая во всех иных творениях человеческого пера божественная красота, сакральная грандиозность. Чудедействие как литературное понятие прилагается лишь к Корану, и только Священная Книга рассматривается и исследуется в этом аспекте. А все иные литературные произведения, образцы поэзии изучаются не как объект чудедейственного свойства, а с критериев художественного мастерства, красоты формы и значимости содержания, арсенала изобразительных средств, стилевых особенностей и других аспектов. Однако, сколько бы ни изучался Коран как чудедейственный феномен, в нем еще многие моменты остаются неразгаданными и, вероятно, останутся тайной навсегда.

Коран – Послание Аллаха. Он не плод пера поэта или прозаика. Коран превыше и того, и другого. Если произведение поэта – это воспевание любви, красоты, исповедь чувств, крик души человеческой, возносящийся к небу, ее мольба, обращение, ее бунт и протест против несправедливости, гнета, то Коран – ниспосланная Аллахом милость, благодать, спасительное откровение, исцеление и утешение.

XÜLASƏ

QUR'AN ALLAH KƏLAMIDIR O OXUNMALI VƏ ONA ƏMƏL EDİLMƏLİDİR

Akademik V.M.MƏMMƏDƏLİYEV

Qurani-kərim bir milyardan artıq insanın etiqad etdiyi islam dininin müqəddəs kitabı, ərəb ədəbi dilinin ən möhtəşəm abidəsi və səmavi kitablارın ən sonuncusudur. İlahi gözəlliyə malik olan bu əsər ulu tanrının öz möcüzəsi kimi milyonlarla insanın qəlbinə hakim kəsilmiş, onların canına, qanına hopmuş, beyninə nüfuz etmişdir. Quranın ilahi gözəlliyini təsdiq etməyə təkcə bu kifayətdir ki, ərəb dilini bilməyənlər belə onu dinləməkdən doymur, ən müqəddəs kəlam kimi cani-dildən ona qulaq asırlar. Hər gün yeyilən çörək insanın ürəyini vurmadiğı kimi, gündə bir neçə dəfə eşidilən Qurani-kərim də insanı yormur, əksinə ona mənəvi möhkəmlik, səbat və təsəlli bəxş edir, qarşısında əbədiyyətə doğru yeni, əsrarəngiz bir aləm açır. Məhz buna görə də Qurani-kərim oxunmalı və ona əməl olunmalıdır.

RESUME

THE HOLY QURAN HAS BEEN SENT BY ALLAH, IT MUST BE READ AND OBSERVED

Academician V.M.MAMMADALIEV

Koran - the holy book of Islam, which is acquired over a billion believers, the grandest monument of Arabic literary language and the last book of the heavenly messages. This is creature that possessing divine beauty, like the miracle of God, took possession of the souls of millions of people, came into their flesh and blood, and penetrates into their consciousness. To witness the divine beauty of the Koran, it is enough to note that the person who doesn't even know the Arabic language cannot be

satisfied of hearing magical music of its sound and listens to it spellbound. Like bread, daily partake of a person, not disgusted, and remains a desirable and does not tire after repeated attention to Koran, by contrast, gives a person spiritual power, strength and consolation, opens before him, a new, magical world, leading to eternity. And therefore the Holy Koran must be read and observed.

FELİ SÖZ YARADICILIĞINDA SÖZDÜZƏLDİCİ ROL OYNAYAN İSMİ-MƏFULLAR

dos. S.S.SÜLEYMANOV

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

Açar sözlər: məful, sifə, fel, söz yaradıcılığı

Ключевые слова: мафул, прилагательное, глаголь, словообразования

Keywords: maful, adjective, verb, word formation

İsmi-məful mücərrəd, daimi olmayan mənaya və bu mənə üzərində dayanan məchul subyektə (mübtədaya) dəlalət edən düzəltmə addır¹.

İsmi-failin iki məsələyə dəlalət etməsi zəruridir (mücərrəd mənə və bu mənənin istinad etdiyi subyekt). **محفوظ**، **مصروع** sözləri kimi. Məsələn:

العادلُ محفوظٌ برعايةِ ربِّه، الباغيُ مصروعٌ بجنائيهِ بغيه.

الحفظ məf'ulu iki məsələyə dəlalət edir; mücərrəd mənə (yəni **الحفظ**) və «**حفظ**» sözünün istinad etdiyi şəxs. Həmçinin «**مصروع**» da iki məsələyə dəlalət edir: mücərrəd mənə (**الصرع**), bir də ona aid olan şəxs. Digər bir misal: «**منسوب**» (fail) məf'ulunun şairin dilindən söylənməsi:

لا تلم المرء على فعله
وانت منسوبٌ الى مثله

Təsrif olunan, üçsəmitli keçmiş zaman felinin məsdərindən qiyasi «» modeli üzrə düzəlir.

محفوظ – **حَفِظَ** ، مصروع – **صَرَغَ** ، منسوبٌ – **نسب** ، معلومٌ – **علم** ، معروفٌ – **عرف** ، مجهولٌ – **جهل**

Düzəltmə bablarının indiki zaman prefiksini yerinə dammələnməmiş «mim» sonda əvvələ isə «fəthə» artırmaqla düzəlir. Məsələn, «**سارع**» dan məf'ul düzəltmək üçün onu indiki zamana salır (**يسارع**), sonradan isə sadaladığımız dəyişiklikləri ona daxil edirik. Nəticədə ismi-məful düzəldilir: «**مسارع**»

هَدَمَ - مُهَدِّمٌ (الخَيْرُ مُسَارِعُ اليك)

¹ عباس حسن؛ النحو الوافي؛ الجزء الثالث، الطبعة الثانية عشر

və ya

مستخرج – يستخرج – استخراج

cümlədə:

المستخرج من النفط في بلادنا يكفي حاجتنا

Məf'ulların digər qeyri-qiyasi modellərinə də rast gəlinir. Bunlar da mənaya və subyektə (şəxsə) dəlalət edir. Həmin modellərdən: «فَعِيلٌ»

«مَفْعُولٌ» mənasında; yaxud «فِعْلٌ»

مذبح – ذَبَحَ ، مكحول – كحيل ، مأكول – أكله – فُعِلَ ، مقتوص – قَنَصَ "فَعْلٌ"

Bütün bu göstərilənlər ismi-məf'ulun funksiyasını daşıyır, eyni zamanda məchul növ xəbərinin mübtədasını adlıq hala salır. İsmi-məf'ul öz əsl modelində olmaq şərti ilə, adlıq hala salınmış sözə əlavə oluna bilər².

«مَفْعُولٌ» qəlibində danışığ dilinə xas olan məsdər mənalı sözlər vardır. Həqiqətdə bunlar «مَفْعُولٌ» vəznində olan qeyri-qiyasi məsdərlərdir. Onlardan: معسور – معقول – مجلود – ميسور və s. göstərə bilərik; Məsələn:

"فلان لا معقول له ولا مجلود"

Demək olar ki, ismi-failin daşdığı funksiyaları, amillər vasitəsilə müxtəlif dəyişikliklərə düşməsi və s. ismi-məf'ulda da özünü göstərir.

«الـ» artiklindən təcrid olunmuş ismi-məf'ul, mübtədası güman olunan əvəzlik olarsa, onda həmin mübtədamı adlıq hala salır. Eyni zamanda, artıqlıq qəbul etməyən məfulun mübtədası görünən əvəzliklə ifadə olunarsa, yenə də həmin vəziyyət alınır, yəni mübtədə adlıq halda işlənir.

İsmi-məf'ul və onun əvəzləyicisi, məchul növdə olan məbni felin işini icra edərək məchul növdə olan xəbərin mübtədasını adlıq hala salır (əgər onun feli bir təsirlik halda olan söz tələb edərsə) məsələn:

الدرسُ مفهومةٌ أجزاؤه

Əgər onun feli təsirlik halda olan iki söz tələb edərsə, onda məchul növ xəbərin mübtədasını adlıq, ikincisini isə təsirlik hala salır. Məsələn:

هل المظنون الدرس سهلا

Əgər onun feli üç tamamlıq tələb edərsə, onda o, məchul növ xəbərin mübtədasını adlıq, iki tamamlığı isə təsirlik hala salır. Məsələn:

ما مخبر الطالب الدرس سهلا

«الـ» artikli ilə işlənən ismi-məf'ul sadalanan vəzifələri (ismi-faildə olduğu kimi) qeydsiz-şərtsiz yerinə yetirir. Əgər ismi-məf'ul artiklsiz işlə-

² احمد قبيش؛ "الكامل في النحو والصرف والاعراب" دمشق ص 331 ،

nərsə, onda göstərilən şərtlərin olması zəruriyyəti meydana çıxır. Bu şərtlərdən beşini göstərmişdir.

1) mənaya xələl gətirmədən indiki zamanı onun yerində işlənməsinin səhıhliyi;

2) sual, inkar, nida cümləsində işlənməsi, yaxud təyin olunanın təyini, ya da mübtədanın xəbəri olması;

3) kiçiltmə və əzizləmə formasında olmaması;

4) onunla tamamlığı arasına ara sözün daxil olmaması, amma ön qoşma və ön qoşmasının təsiri ilə yiyəlik hala düşmüş söz və zərf müstəsnaadır.

5) isim-məf'ulla onun tamamlığı arasına girmiş sifət olmasın.

Yuxarıda göstərilən hallarda ismi-məf'ulun məchul növ xəbərin mübtədasına əlavə olunması yolveriləndir. Bir şərtlə ki, ismi-məf'ulun forması əsl olsun. Məchul növ xəbərin mübtədası isə izafətin ikinci tərəfi olur, formal cəhətdən yiyəlik halda, sintaktik funksiya daşması cəhətdən adlıq halda olur (məşə etibarilə)³. Məsələn:

ان القويّ مساعدُ الزميل هل يشيع مظنونُ العوم نافعاً؟ أمْخَبَّرَ الطيارين الجوّ هادنا

Əgər ismi-məf'ulun forması əsl deyilsə, onda məchul növ xəbərin mübtədası ilə izafət yaratmır.

Əgər izafətin ikinci tərəfinin əlavəsi olarsa, onda həmin əlavə izafətin ikinci tərəfinin formal cəhətinə görə yiyəlik halda, əslinə görə isə adlıq halda işlənə bilər. Məsələn:

"ان القويّ مساعدُ الزميل و الزميلةُ"

"هل يشيع مظنونُ العوم البارِعُ نافعاً؟"

أمْخَبَّرَ الطيارين المسافرين – او المسافرين – الجوّ هادنا (بجر التابع او رفعه في كل ذلك و اشباهه)

“Səfərdə olan pilotlara havanın sakit olacağı xəbər verilmişdirmi?”

Bütün bu kimi cümlələrdə əlavə ya yiyəlik hala qoyulur, yaxud adlıq hala salınır⁴.

Yuxarıda barəsində söhbət edilənlər təsirli fellərdən düzələn ismi-məf'ullara xas xüsusiyyətlər idi. Əgər təsirsiz fellərdən söhbət gedirsə, onda onun mübtədası atılır və əvəzinə tamamlıqdan qeyri-başqa bir şey

³ احمد قبيش؛ " الكامل في النحو والصرف والاعراب مجاز في الآداب و دبلوم تربية مدرس اللغة العربية في ثانويات دمشق"

⁴ احمد قبيش؛ " الكامل في النحو والصرف والاعراب

əlavə olunur; məsələn, zərf, ön qoşma və onun yiyəlik hala saldığı söz yaxud ifadə və ya məsdər.... Bu zaman ismi-məf'ulun özü də təsirsiz olur. Onda ismi-məf'ul, tamamlığın olmadığı belə bir şəraitdə onun əvəzləməyə yararlı olan əşyalardan məchul növdə olan xəbərin mübtədasına ehtiyac duyur⁵. Məsələn:

اعتكف المريض في الغرفة ، يُعتكف في الغرفة معتكفٌ فيها

və yaxud digər bir misal:

إتسع المجال امام المخلص – يُتَّسَعُ امام المخلص – هل المُتَّسَعُ امام المخلص

Yuxarıda bəhs etmişdik ki, ismi-faillə baş verənlər isimi-məf'ulla da baş verir. Yəni birinciyə şamil edilən qrammatik ölçülər ikinci üçün də qanunauyğundur. İsmi-məf'ul da öz növbəsində məchul növ feldən düzəldiyi üçün məchul növ xəbərin mübtədasını adlıq hala salır.

Bu göstərilənlər ismi-məf'ulun adlıq hala salınmış sözü ilə, yəni məchul növdə olan xəbərin mübtədası ilə izafət təşkil edir:

الغرفة مفتوحة النواخذ

İsmi-failin bu cür müəyyən bir hadisəyə dəlalət edərək izafət əmələ gətirməsi daıldə, ümumiyyətlə, azlıq təşkil edir. Bu, yalnız sabitlik və daimilik olduğu şəraitdə ola bilər. İsmi-faillə, ismi-failə bənzər sifətlər arasındakı oxşar və fərqli cəhətləri müəyyənləşdirərkən bu məsələdən bəhs etmişdik⁶.

Deməli, ismi-məf'ul əsas etibarilə dəyişən mənaya dəlalət edir. (Belə ki, o, nə keçmiş, nə gələcək, nə də davamediciliyi əhatə etməyən abstrakt hadisə ilə əlaqədar olur)⁷. Müəyyən dəlilin olduğu şəraitdə, əgər daimilik və sabitlik nəzərdə tutularsa, bu zaman o, mənə cəhətdən «oxşar sifət»ə (صفة مشبهة) çevrilir və onun tələblərinə tabe olur. Əlbəttə, sabit və daimi mənaya keçməsi səbəbi ilə modelini dəyişdirmək düzgün sayılmadığından, öz əsil formasında qalmasına heç nə mane olmur.

Yalnız bənzər sifətlərə çevirmək məqsədi istisna olmaqla, ismi-məf'ulun adlıq hala salınmış söz ilə izafət təşkil etməməsi halları üstünlük təşkil edir. Oxşar sifət kimi işləndiyi halda, «mübtəda» sifətində, ondan sonrakı sözün adlıq hala salınması icazə verilir. Onu oxşar sifətin məchul

⁵ عباس حسن؛ النحو الوافي؛ الجزء الثالث، الطبعة الثانية عشر ص 276

⁶ عباس حسن؛ النحو الوافي؛ الجزء الثالث، الطبعة الثانية عشر

⁷ Семенов Д.В. Синтактик современного арабского языка, М.-Л., 1941, с.278

növ xəbərinin mübtədasi hesab etmək düzgün deyildir. Çünki oxşar sifət (صفة مشبهة) məchul növdə olan xəbərin mübtədasi qəti olaraq adlıq halda olmasını tələb etmir⁸. (Qeyd edək ki, bu zaman «oxşar sifət» ismi-məful şəklində işlənmişdir).

Müəyyən və «təmyiz» olarsa, «tamamlığa oxşar» (شبيه بالمفعول به) kimi təsirlik halda işlənməsi caizdir. Yaxud «qeyri-müəyyən olarsa» izafətin ikinci tərəfi kimi yiyəlik hala salına bilər. Məsələn:

انت مرموق الكلمة دائما ، مسموع الكلمة ، مُحَصَّنٌ خَلْقًا ، مَكْمَلٌ عِلْمًا
(المكاتة – الكلمة – خَلْقًا – عِلْمًا)

sözlərini «oxşar sifət»in mübtədasi kimi adlıq halda, izafətin ikinci tərəfi kimi yiyəlik halda, müəyyən olarsa, ya tamamlığın əvəzliyicisi, ya təmyiz, qeyri-müəyyən olarsa, «tamamlığa oxşar» kimi təsirlik halda işlənə bilər.

Qeyd etmək lazımdır ki, ismi-məfula bənzər sifətə çevirmək istəyi xaricində və sabitlik ifadə etməsinə dəlalət edən dəlilin olmaması şəraitində, ismi-məfulun adlıq halda olan sözə əlavə olunması dildə azlıq təşkil edir.

İsmi-məfula (çevrilmiş) bənzər sifətə çevrilmiş ismi-məfulun izah etdiyimiz kimi, əsl formasında qalması zəruridir. Eyni zamanda onun feli öz mənşəyinə görə bir tamamlıq tələb edən təsirli fel olmalıdır. Həm də həmin yeganə tamamlıq öz fleksiyasında yuxarıdakı üç cəhəti özündə birləşdirən səbəbiyyət olur⁹. Məsələn:

لا ينقضي يوم لا اراك فيه الا علمت انه مبتورُ القدرِ ، منحوس الحظرِ

Əgər onun feli təsirsiz olarsa, onda ondan fail və məfula oxşar sifətə keçməyə yararlı olan ismi-məful düzəlməz. Bu vəziyyət birdən artıq tamamlığı olan təsirli fellərə də şamil edilir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi ismi-məful müəyyən şərtlər və ölçülər çərçivəsində adlıq halda olan sözünə (مرفوع) əlavə edilə bilər.

Haşiyə: ərəb dilində feldən düzələn sifətlər içərisində leksik-qrammatik xüsusiyyətlərinin və modellərinin sabitliyi ilə fərqlənən ismi-fail və ismi-məfullar Azərbaycan dilindəki feli sifətin indiki və keçmiş zama-

⁸ عباس حسن؛ النحو الوافي؛ الجزء الثالث، الطبعة الثانية عشر ص 277

⁹ عباس حسن؛ النحو الوافي؛ الجزء الثالث، الطبعة الثانية عشر ص 278

nına və ya rus dilindəki «причастие действительного и страдательного залога» istilahları ilə əhatə edilən sifətlərə bənzəyir¹⁰.

Bu məqsədlə müqayisə etmək üçün Azərbaycan dilində feli sifətin bəzi xüsusiyyətlərini nəzərdən keçirək:

a) əşyanın hərəkətdə əks olunan əlamətini ifadə edir. Məsələn: çalışan tələbə, gülən uşaq, yazılması əsər və s.

b) an, ən (yan, yən) ikivariantlı şəkilçisi yalnız feli sifətə məxsusdur. Lakin nəqli keçmişə aid mış, miş, muş, müş, qəti gələcəyi bildirən acaq, acək (yacaq, yəcək), vacib formasının əlaməti malı, məli, lazım formasına məxsus ası, əsi yeri gəldikcə feli sifət şəkilçiləri kimi işlənir. Belə hallarda feli sifət əşyadan əvvəl gəlir, əşyadan sonra işləndikdə felin təsriflənən formasına çevrilir. Məsələn:

feli sifət	cümlə
yazılmış kitab	— Kitab yazılmışdır (xəbər forması)
dərilməli meyvə	— Meyvə dərilməlidir (vacib forması)
yazılması əsər	— Əsər yazılmasıdır (lazım forması)
görüləcək iş	— İş görüləcək (xəbər forması)

Mənsubiyyət şəkilçiləri ilə həmişə birlikdə işlənən diq, dik, duq, dük də feli sifət yaradır: oxuduğunuz məktəb, göndərdiyiniz məktub və s.

c) Bir sıra hallarda ətrafına söz toplayıb tərkib yaradır; məsələn: BDU-da oxuyan tələbə və s.

Feli sifəti sifətə yaxınlaşdırən cəhətlər bunlardır:

1) Həm feli sifət, həm də sifət əşyanın əlamətini bildirir: ağlağan (sifət) uşaq, ağlayan (feli sifət) uşaq və s.

2) Həm sifət, həm də feli sifət necə, nə cür? hansı? sualını tələb edir.

3) Hər ikisi aid olduğu isimdən əvvəl işlənir.

4) Hər ikisi cümlədə əsasən təyin vəzifəsi daşıyır. Məsələn:

Qaçğan at xoşuma gəlir. Qaçan at xoşuma gəlir.

5) Hər ikisi isimləşə bilir. Məsələn:

¹⁰ Ə.C.Məmmədov. "Ərəb dili". Maarif nəşriyyatı, Bakı, 1998, səh. 218.

Qırmızılar ağlara qalib gəldilər. Cəbhədə döyüşənlər böyük fədakarlıq göstərdilər.

Bu oxşar cəhətlər heç də feli sifətin sifətlə eyniləşdirmir. Feli sifət daha çox fellə bağlıdır, onun əhatəsindən kənara çıxma bilmir:

a) həm təsriflənən fellərdə, həm də feli sifətdə zaman anlayışı vardır¹¹. Mıış, miş, muş, müş və mənsubiyyət şəkilçiləri ilə işlənən dıq, dik, duq, dük qoşulan feli sifətlər keçmiş zamana aid olur. Məsələn: yazılmış kitab, yazdığım kitab və s.

An, ən (yan, yən) şəkilçili feli sifətlər indiki zamanı bildirir: gələn adam, oxuyan müğənni və s.

Acaq, əcək (yacaq, yəcək), malı, məli, ası, əsi şəkilçiləri ilə düzələn feli sifətlər gələcək zamanı ifadə edir: görülecək iş, yazılmalı məqalə, dəriləsi meyvə və s.

b) Həm təsriflənən fellər, həm də feli sifətlər təsirli yaxud təsirsiz olur: yazan (nəyi?) – təsirli, qaçan (haraya?) – təsirsiz.

c) Hər ikisi mənə növlərindən (məlum, məchul, qayıdış, icbar, qarşılıqlı müştərək) birini əks etdirir:

oxuyan müğənni (məlum növ)

yazılmış kitab (məchul növ)

açılmış gül (qayıdış növ)

yazdıran adam (icbar növ)

məktublaşan dostlar (qarşılıqlı-müştərək növ)

d) Hər ikisi ya təsdiqlik, ya da inkarlıq bildirir: çalışan tələbə (təsdiq), demədiyim söz (inkar) və s.

e) Hər ikisi ismin yönlük, təsirlik, yerlik və çıxışlıq hallarını idarə edir.

Bu cəhətləri sifətdə, hətta feldən düzələn sifətdə (ağlağan, süzgün, qırıcı və s.) də görmürük¹².

¹¹ H.Həsənov, K.Əliyev, F.Cəlilov. Azərbaycan dili. – Bakı: Azərbaycan Universiteti nəşriyyatı, 1989, s.84.

¹² H.Həsənov, K.Əliyev, F.Cəlilov. Azərbaycan dili. – Bakı, 1989, s.85.

XÜLASƏ

Feli söz yaradıcılığında məfullar feldən sifət düzəltməklə yanaşı, hərəkət və zaman ifadə edə bilir, sifət kimi təyinedici funksiya da daşıyır. Ərəb dilində feldən düzələn sifətlər içərisində leksik-qrammatik xüsusiyyətlərinin və modellərinin sabitliyi ilə fərqlənən ismi-fail və ismi-məfullar Azərbaycan dilindəki feli sifətin indiki və keçmiş zamanına və ya rus dilindəki «причастие действительного и страдательного залога» istilahları ilə əhatə edilən sifətlərə bənzəyir.

РЕЗЮМЕ

В отглагольном словообразовании мафулы (причастие прошедшего времени) помимо того, что образуют прилагательное от глагола, также как прилагательное выражают действие и время, неся определяющую функцию. В арабском языке исми-фаилы (причастие настоящего времени) и исми- мафулы (причастие прошедшего времени) отличаются стабильностью лексико-грамматических особенностей и моделей среди прилагательных, образованных от глагола. Грамматический анализ языков показал, что арабский фаил и мафул похожи на настоящее и прошедшее время причастия в Азербайджанском языке и на причастие действительного и страдательного залога в русском языке.

SUMMARY

In a verbal word combination mafuls (participle II) together with forming adjectives from verbs, also modify action and time, and has the function of modifier. In Arabic within the adjectives formed from verbs, participle I (ismi-fail) and participle II (ismi-məful), distinguished by the lexico-grammatical properties and the stability of models, resemble the present and past tense forms of participles in Azerbaijani, and the adjectives covering by the notions of “participles of active and passive voices” in Russian.

MƏHƏMMƏD İQBAL FƏLSƏFƏSİNDƏ İNSAN VƏ “MƏNLİK” DÜŞÜNCƏSİ

i.f.d. Mehriban QASIMOVA

BDU İlahiyyat Fakültəsi

Açar sözlər: İqbal, mənlik, insan, mütləq mən, eşq, Tanrı, müsəlmanlar.

Key words: Iqbal, self (ego), human, ultimate ego, love, God, Muslims.

“Milli düşüncəyə mənsub olanlar, millətlərini dünya arenasında layiqli şəkildə təmsil edənlərdir” fikri sadəcə siyasətçilərə, idmançı və sənət nümayəndələrinə, eləcə də dəqiq elmlərdə böyük nailiyyətlər əldə etmiş elm xadimlərinə aid deyildir. Şübhəsiz ki, burada poeziya aləmində roman və şeir kimi ədəbiyyat sahələrində əsərləri ilə böyük kütlələrə xitab edən, onlara dinamizm qazandıran şəxsiyyətlər də vardır. Hələ milli şüurun formalaşmasına təsir edən düşüncə insanları, millətin istiqlaliyyətinə təsir edən qələm ustaları da bu fikir ətrafında mövcud olması lazım olan insanlardır. Bütün bu xüsusiyyətləri diqqətə alaraq, sadəcə Pakistanın düşüncə inqilabçısı kimi deyil, eləcə də fəlsəfədə, xüsusilə din fəlsəfəsində özünə məxsus fəlsəfi düşüncələri ilə seçilən İqbal haqqında dərin tədqiqatlar aparılır və onun adı ilə bağlı məşhur tədqiqat mərkəzləri qurulur. İqbala qarşı olan bu maraq o qədər geniş vüsət tapmışdır ki, bir zamanlar ölkəsini müstəmləkəsi altına almış, maddi və mənəvi dəyər sistemini tənqid edən Qərb dünyası, bu gün onu sadəcə Pakistanın quruluşunda böyük rolu olmuş bir lider kimi deyil, eləcə də onunla bağlı elmi tezlər, kitablar və məqalələr yazılan, şeirləri müxtəlif dillərə tərcümə edilən universal bir şəxsiyyət kimi qiymətləndirir.

XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərin yaşamış Məhəmməd İqbal fəlsəfə tarixində özünə məxsus bir hərəkət başlatmışdır. Onun din fəlsəfəsinə aid qələmə aldığı əsərlərində Tanrı-insan münasibəti, dini təcrübə fikri orijinallığı ilə fərqlənir. Pakistanlı filosof insan psixologiyası, mənlik şüuru, eləcə də İslam təfəkküründə mənliyin mövqeyi ilə əlaqəli fikirlərini *İslamda Dini Təfəkkürün Yenidən Quruluşu* (The Reconstruction of Religious Thought in Islam) adlı əsərində daha geniş təhlil etmişdir. Bir çox islahatçı

müsəlman mütəfəkkirlər kimi İqbal da, problemin yeganə həllini Qur`anla aramızda mövcud olan dərin məsafənin aradan qaldırılmasında görürdü. Bu mənada demək olar ki, onun əsas prinsipi “Qur`ana dönüş” idi. Məsələn, Qur`anda hələ ortaya çıxmamış yüzlərlə bilgilərin olduğunu, Qur`an və sünnətin millətə etibar və qüdrət verdiyini ifadə etmiş və əgər istiqlalıyyət istəyirsənsə, Qur`andan ayrılmamağı məsləhət görmüşdür. Çünki Qur`anda “abu həyat” vardır [1, s. 55-56]. “Abu həyat” ifadəsi ilə o, Qur`anın hikmətini nəzərdə tutmuşdur. Belə ki, Qur`anın həyatı var edən sirlər kitabı olduğunu və hər bir faninin də sadəcə onunla əbədiyyətə qovuşa biləcəyini vurğulamışdır. İqbal, öz misralarında Qur`anın son dərəcə zəngin mahiyyət kəsb etdiyinə və millətlərin yüksəlişində də bu qüvvətli xüsusiyyətin təsirinə diqqət çəkmişdir [2, s. 115].

Məhəmməd İqbal fəlsəfəsinin Qur`an və klassik İslami mənbələrə əsaslanması ilə yanaşı, müasir fəlsəfə və elmin göstəricilərinə istinadən inkişaf etdirdiyi “Mənlik fəlsəfəsi” də, bu gün İslam təfəkküründə böyük mərhələ kimi qəbul edilir. Yaşadığı dövrdə müsəlmanların sosial-siyasi problemlərini təhqiq edib, onlara yaxından bələd olduğuna görə İqbal öz fəlsəfəsində daha çox şəxsiyyət probleminə toxunmağa çalışmışdır. Buna görə də o, müsəlmanların məhs şəxsiyyət zəifliyinə qarşı inkişaf etdirdiyi “şəxsiyyət, eqo, mənlik” kimi məfhumlarla fəlsəfəsi sistemini zənginləşdirmişdir. Çünki İqbal, cəmiyyətin dirçəlişini məhs onu meydana gətirən fərdlərin şəxsiyyət problemini aşmalarında görürdü. Belə ki, “mənlik” əsas reallıq idi ki, bütün fəaliyyətlərin mərkəzində yerləşirdi. İqbal fars dilində qələmə aldığı əsərlərində bu məfhumu “xodfi”, indigilis dilindəki əsərlərində isə “self” və “ego” kəlimələri ilə ifadə etmişdir. M. Aydın İqbalın “mənlik” düşüncəsini təhlil edərkən çox maraqlı bir analizdən çıxış etmişdir: “İqbala görə “mənlik” (“ənə” və ya “xodfi”) sezginin bizə bildirdiyi həqiqətdir. Bu həqiqət isə bütün fəaliyyətlərin mərkəzindədir. Hər insan müstəqil hüviyyətə sahib, hür bir “məndir”. Dünya da bir “məndən” ibarətdir. Allah isə Mütləq Məndir. Varlıq mərtəbələri arasındakı yeri nə qədər aşağı olsa da, hər atom da bir “məndir”. Demək ki, bütün hadisələri və faktları dərk edə bilmək üçün “məndən”, yəni “mənlik” məfhumundan başlamaq lazımdır” [3, s. 83]. Həqiqətən də, Məhəmməd İqbal fəlsəfəsinin mərkəzində “Mən”, “Eşq” və “Tanrı” məfhumlarını tapmaq mümkündür. Belə ki, “mən”, kainatdakı kiçik atomlardan “Mütləq Mən” olan Allaha qədər geniş iyerarxiyadakı varlıqların

özünü ifadə edir. Varlıq mərtəbəsində yer almış insan isə, Mütləq Mənə ən yaxın olan Məndir. Məhs buna görə də insan, hər əməlində Allahın mükəmməlliyindən pay almağa can atır. Çünki mənlik, Allahın təcəllilərindən biridir. Kantın əxlaq fəlsəfəsində, insanların “ən yüksək yaxşı” prinsipinə görə əxlaqlanmaq istəmələrini ifadə etdiyi zaman, bir baxıma Tanrının (ən yüksək yaxşı) varlığını sübut etməyə çalışırdı [4, s. 97-99; 5, s. 169-175]. “Allahın əxlaqı ilə əxlaqlanın” hədisinə əsaslandırmış olduğu mənlik düşüncəsində də İqbal, Allahı inkar edən dinən, “məni” inkar edən isə ona görə kafir olduğunu əsərlərində qeyd etmişdir [6, s. 38]. İqbalın fəlsəfəsindəki üçlük (Mən; Eşq; Tanrı) həqiqi mənada bir-biri ilə yaxından əlaqəlidir. Belə ki “mən” də, “eşq” də Tanrıda cəmlənmişdir.

İqbalın “mən” məfhumu ilə nəzərdə tutduğu şey, bir çox filosofun istifadə etdiyi “nəfs” məfhumuna uyğun gəldiyini demək mümkündür. Lakin təbiidir ki, İqbal “mən” məfhumuna müəyyən mənada fərqli funksiyalar və mənalar ətf etmişdir. Məsələn təsəvvüf fəlsəfəsində nəfs, insan bədənində Allah tərəfindən üflənən lətif bir cövhərdir. Burada nəfs, insanda fəsadlıq və pis əməllərlə ortaya çıxan bir fel olaraq ələ alınır [7, s. 545]. Buna görə də bir çox təsəvvüf və əxlaq kitablarında nəfsə qarşı mübarizə aparmaq tövsiyə edilmişdir. İslam fəlsəfəsində də nəfsin mahiyyəti və xüsusiyyətləri baxımından bir-birinə bənzər fikirlər söylənmişdir. Belə ki, onun fani olmayan bəsit bir cövhər olduğu, fiziki aləmlə metafizik aləm arasında körpü xüsusiyyəti oynadığı ifadə edilmişdir. İbn Sina isə, nəfsin qüvvələrindən bəhs edərkən, onun bədənədən ayrıldıqdan sonra da həyatına davam etməsini, onun mənəvi cövhər olması ilə yanaşı, müəyyən mənada ilahi mahiyyətə də sahib olması ilə izah etmişdir [8, s. 88-89]. Digər tərəfdən “nəfsini bilən, Rəbbini bilir” prinsipindən çıxış edərək, İbn Sina özünü bilməklə mənliyin bilinəcəyini və Rəbbin tanınacağını ifadə etmişdir [8, s. 41-44]. Bu məqamda İqbalın mənlik düşüncəsindəki ontoloji mənə ilə İbn Sinanın nəfs fikri arasında müəyyən bənzərliklər müşahidə edilir. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, südur nəzəriyyəsini müdafiə edən İslam filosofları əsasən kosmoloji məsələlərdən çıxış edərək insan problemini ələ alırdılar, lakin İqbal isə, insandan, insani təcrübədən yola çıxaraq metafizik problemləri həll etməyə çalışmışdır.

İnsan mənlik şüuruna sahib bir varlıq olduğuna görə, müstəqil mənələr olaraq hər birimiz, düşünən, inanan, əziyyət çəkən, ümid bəsləyən, alternativləri qiymətləndirə bilən varlıyıq. Yəni biz, bir sıra zehni və ya ruhi

hallara sahibik. Demək ki, “mənin” təcrübəsi, haldan hala keçir, durmadan dəyişir, davamlı olaraq meydana gəliş prosesində axıb gedir. Bununla da mən və ya mənlik, zehni hallar olaraq adlandırdığımız bu hadisələrin bütünü şəkildə özünü ifadə etmiş olur. Əslində zehni hallar, bir-birindən ayrı və qopmuş deyildir. Onlar bir-birinə nüfuz edir, bir-birini izah edirlər. İqbal zehni bütünlüyü fiziki bütünlükdən qəti şəkildə ayırır. Belə ki, bədən məkandan aslıdır, lakin zehin halları müstəqildir [9, s. 113]. Mənliyin diqqət çəkən ilk əsas xüsusiyyəti də məhs bu birlik və bütünlükdür. Belə ki İqbal, “mən”in birlik və bütünlüyünü ifadə edən əsas xüsusiyyətin, hər bir “mən”in unikallığını ortaya qoyan onun əsas mahiyyətində görür. Yəni qəti bir nəticə əldə etmək üçün, tək və ya eyni fikir silloqizmin bütün ilkinlərini qəbul etməlidir. Daha doğrusu İqbal deyir ki: “Mən “bütün insanların ölümlü olduğu” mühakiməsini qəbul etsəm də, digər tərəfdən “Sokrak insandır” mühakiməsini başqa biri qəbul edirsə, bu iki mühakimədən mənim üçün bir nəticə əldə etmək mümkün deyil. Bu o zaman mümkün olar ki, hər iki mühakiməni şəxsən mən özüm qəbul etmiş olum.” [9, s. 113]. İqbalın bu düşüncəsi eyni zamanda hiss və duyğuda, yəni arzu (desire) baxımından da özünü göstərmişdir. Belə ki, arzunun da əhəmiyyəti onun hər hansı bir “mənə” aid olmasından aslıdır. Məsələn bütün insanlıq eyni, tək bir şeyi arzu etmiş olsa belə, arzudakı məmnuniyyət duyğusu ayrı-ayrı “mən”lərdə eyni olmayacaqdır. Yəni hər hansı bir kəsin ağrısını, acısını anlamağa çalışmaq, onu hiss etmək demək deyildir. Bu mənada, hər bir kəsin ağrısı, sevgisi, həzzi tamamilə özünə aiddir və öz şəxsi “mən”inin ayrılmaz hissəsini təşkil edir.

İqbal mənliyin ikinci əsas xüsusiyyətini onun sonlu olmaqla bərabər müstəqil mərkəzə sahib olmasında görür. Belə ki mənlər arasında sıx əlaqələr bağı vardır. Lakin heç bir “mən”, bir digər mənin təcrübəsini yaşaya bilməz [9, s. 114]. Ümumiyyətlə mənlərarası əlaqələrdən bəhs edə bilmək üçün, əsas şərt fərdiyyət və müstəqillik fikrinin qəbul edilməsidir. Lakin bu o demək deyildir ki, mənlər bir-birinə qapalıdır. Leibnizin qapalı monadlar sistemi ilə İqbalın “mən” düşüncəsi arasında çox kəskin fərqlər var. Məsələn, Leibniz “monadı” (force) – “qüvvə”, “güc” mənasında əla alırdı ki, bu monadlar özünə qapalı bir kainat olduqları üçün, bir-birinə təsir etmə və ya təsirlənmədən uzaq idilər. Lakin onların hər biri öz daxilində müəyyən dəyişmələrə məruz da qala bilirdilər [10, s. 75]. Ümumiyyətlə İqbalın

“mənlik” fəlsəfəsi, xüsusilə Mütləq Həqiqətin “Mütləq Mən” olaraq varlıqlara mənliklərini qazandırma və eləcə də, inkişaf prosesində müəyyən bir “mən” iyerarxiyası ortaya qoyma düşüncəsi Qərb və Şərqi fəlsəfəsində bəzi fikirlərlə eyniləşdirilmişdir. Təbiidir ki, İqbal dünya fəlsəfəsindən təsirlənmiş, müəyyən mənada fikir alış-verişi etmişdir. Lakin o, məsələn qərb fəlsəfindən almış olduğu fikirləri öz düşüncə mədəniyyətinə uyğunlaşdırıb, onlara canlılıq və dinamizm qazandırmışdır. Məhs buna görə də onun fikirləri Qərb fəlsəfəsindən fərqlənmişdir.

İqbalın “mənlik” düşüncəsini üç başlıqda toplamaq mümkündür:

1. Hər mənliyin dərinliyində öz mənliyini bilmək və varlığının şüurunda olmaq fikri vardır [6, s. 295]. Bununla insan yaşamış olduğu böhranlara baxmayaraq, çətinliklərin öhdəsindən gəlməyi öyrənir. Yəni, mənliyini tərbiyə edib, məninin şüurunda olan insan, vücut qəliblərinin çərçivəsindən çıxıb bilir. Beləliklə də ona nəsim olanı, o, öz qüvvəti ilə aləmdən alır.

2. Hər mənliyin dərinliyində öz mənliyini ortaya çıxartmaq arzusu vardır. İqbal, bu düşüncəsini, hər zərrənin könlündə zühur arzusunun olması ilə ifadə etmiş və bu hadisəni budağı yarıb, ortaya çıxan gül gönçəsinə bənzətməmişdir [11, s. 58]. Hər səviyyədə ki mənlik belə bir istəyə sahib olub, öz-özünü ortaya çıxartmaq arzusu ilə yaşayar. İqbala görə “mən”, daim “Mütləq Mənə” çatmaq arzusundadır. Lakin O'na çatmaq, onunla eyniləşmək mənasında deyil, sadəcə olaraq mənliyini ən gözəl şəkildə reallaşdırıb, ortaya çıxartmaq və ilahi keyfiyyətlərə sahiblənmək mənasındadır. İqbala görə əgər bu arzu ortadan qalxarsa, həyatın bütün ağırları və çətinlikləri insanı məhv etmiş olar. Bu fikir əslində İslam düşüncəsindəki fitrət hadisəsinə də bənzəyir. Belə ki, fitrət, ilk yaradılış mənasına gəlməklə birlikdə, mütləq yoxluğun yarılarq, içindən varlığın çıxması hadisəsidir. İlk tərz, ilk şəkil, varlığın ilk saf halıdır. Məhs bu hal, İslam halıdır. Varlığın həqiqəti də budur. Dinə görə insan, bu saf fitrəti qoruyub, onu təkmilləşdirmək arzusunda olmalıdır.

3. Həqiqi mənliyə sahib olan insan, maddi mənada Haqqın hüzurunda yoxluğunu qəbul edər. Haqqın hüüzurunda yoxluğu qəbul etmək demək, eşqlə təfəkkürü birləşdirib, niyaz məqamından naz məqamına çıxmaq deməkdir [11, s. 59].

İqbal digər tərəfdən “mənliyin” möhkəmlənməsi üçün də müəyyən ölçülərdən bəhs etmişdir. Həqiqətən də var olanın varlığı kifayət etməz,

onun davamiyyəti üçün müəyyən keyfiyyətlərə sahib olması lazımdır. Məsələn İqbal, mənliyin möhkəmlənməsində əsas xüsusiyyətlərdən birinin “eşq” olduğunu söyləmişdir. Eşqsiz insan öz mənliyini inkişaf etdirə bilməz, çünki eşq, həyat qaynağıdır. “Mən”, eşq sayəsində digər mənlərlə əlaqə qurur və içtimai həyat bu şəkildə formalaşır. Belə ki eşq, Allahın dərgahında belə bitməyən, hər an daha da dərinləşən, Haqqın sonsuz dərinliklərində artıb, ümidlə dolan, cəsur bir eşqdır [2, s. 30-33]. Bu, eyni zamanda, İqbalın düşüncəsindəki “eşqin” passiv və sükunət halda olmadığını, onun aktiv bir eşq olduğunu da göstərir. Belə ki İqbal öz əsərlərində XX əsrin müsəlmanlarında belə bir eşqin olmadığını dilə gətirmişdir. Mənin möhkəmlənməsi üçün davamlı mücadilə içində olmağın və yeni arzular yaratmağın da vacib olduğunu İqbal *Əsrar və rumuz* əsərində “Arzu, mənliyi canlandıran, çöşdürən bir qüdrətdir; Könül, arzu yaratmaqdan aciz qaldığı zaman, qanadı qırılmış tək olur; Biz məqsədlər yaratdığımız üçün yaşırıq, biz arzunun işığı ilə aydınlanır, işıq saçırıq” [2, s. 35] kimi fikirlərlə ifadə etmişdir. Mənliyin möhkəmlənməsində mücadilə halının izahında İqbal çox maraqlı mövqedən çıxış etmişdir. O, mənliyin möhkəmlənməsinə əngəl olan ünsürlərlə mücadilə etməyə diqqət çəkmişdir. Bu ünsürlər isə İblisin şəxsində təcəssüm etmişdir. Hz. Adəmin cənnətdən çıxırılmasına səbəb olan İblis, əslində insanlara “yaxşı” və “pis” arasındakı fərqi seçməyi öyrətmişdir. Çünki, əgər bu hadisə baş verməsəydi, insanlar belə bir fərqi bilməyəcək və seçmə zövqündən xəbərsiz olacaqlardı. İblis insanı qısqandıdığı üçün, Allaha yox, insana düşman olmuşdur. Məhs bu prosesdə İblislə mücadilə, insanın mənliyini möhkəmlədir [6, s. 261].

Mənliyin möhkəmlənməsində digər əhəmiyyət kəsb edən amillərdən biri də, dünya nemətlərinə qəlbən bağlanmayıb, dünya həyatını tək bir məqsəd kimi görməməkdir. Çünki, sadəcə bu dünyanı qiymətli görüb, onun üçün yaşamaq, şirkdən başqa bir şey deyildir. Bu mənada fəqirlik (fəqr) mənliyin möhkəmlənməsinə təsir edən ünsürlərdəndir. İqbal həqiqi fəqrin nümunəsini Hz. Əlidə görürdü. O, dövrünün müsəlmanlarından çıxış edərək, onların zühd və fəqri, təbəllik və miskinliklə səhv saldığını ifadə etmişdir. Məhs buna görə də, onlar, fəqrin timsalı olan Hz. Əli və Səlmən Farisinin şəxsiyyətini öz ruhlarında daşıyamayacağını, eyni zamanda da dünyəvi səltənətin timsalı olan Hz. Süleymanın şəxsiyyətini öz dünyalarında təzahür etdirə bilməyəcəklərini qeyd etmişdir [11, s. 61].

Cəsarət olmadan maddi və mənəvi həyatda heç bir şeyə müvəffəq olmaq mümkün deyildir. İqbala görə cəsarət, sadəcə bəzi təhlükələri gözə almaq demək deyildir, cəsarət – çətin və ağır zamanlarda mənliyi vüqarla özündə tutmaqdır. İqbal bu mövqedə də, cəmiyyəti diqqətə alaraq, müsəlmanların cəsarətini sadəcə Haqq üçün olmasında və yatmış millətləri oyandırır, nicata çatdırmasında görmüşdür [2, s. 27]. Digər tərəfdən öz mənliyinin şüurunda olan insan, başqa mənələrə də hörmətlə yanaşar, könül qapısını onlara da açmış olar. Mənliyi qüvvətli olan insanın, bağlılaşma mələkəsi də qüvvətlidir. Çünki, könlüdə kin yoxdur. Mənliyi qüvvətli olan insan, eyni zamanda dünya məşəqqətlərinə də dözümlü olur və bundan şikayət etməz. Bütün bunlarla yanaşı mənliyin möhkəmlənməsində İqbal halal qazanca, maddi-mənəvi hər növ çalışqanlığa diqqət çəkmişdir.

Nəticə olaraq, İqbalın “mənlik” düşüncəsinin onun fəlsəfəsində əsas mərkəzlərdən birini təşkil etdiyini söyləmək mümkündür. Həqiqətən də, cəmiyyət filosofu olan İqbalın, cəmiyyəti təşkil edən insanı əsas alması mütləq idi. O, dövrünün müsəlman cəmiyyətində baş vermiş böhranları məhs “mənlik” düşüncəsinin zəifləməsində görmüşdür. Buna görə də, mənliyin formalaşması vacib məsələ olaraq onun qarşısında durmuşdur.

ƏDƏBİYYAT

1. Məhəmməd İqbal, *Yolcu, (Ey Şark kavimləri; Kölelik Kitabı)* çev: Ali Nihat Tarlan, İstanbul, 1976.
2. Məhəmməd İqbal, *Əsrar və Rumuz*, çev: Ali Nihat Tarlan, İstanbul, 2005.
3. Mehmet S. Aydın, “İqbal’in Felsefesinde İnsan”, *A.U.İ.Fakültesi Dergisi*, C: XXIX, Ankara, 1987
4. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 2002.
5. Ahmet Aslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara, 2010.
6. Məhəmməd İqbal, *Cavidnamə*, çev: Annemarie Schimmel, Ankara, 1989.
7. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, 1997.
8. Berrin Gürkan, *İbn Sina Felsefesinde İrade*, İstanbul, 2006

9. Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Feedbooks.

10. Veli Urhan, “Leibniz ve İkbale göre Tanrının Kişiliği”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 1999, sayı: XII

11. Cevdet Kılıç, “Muhammed İkbalin Düşüncesinde Benlik Felsefesi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 1999

SUMMARY

In this article has been illustrated Allama Iqbal's thought about human existence and his “ego” (self). The main subject of Iqbal's philosophy are Islam and Muslim. In *Asrar-i Khudi*, Iqbal has explained his philosophy of "Self". He proves by various means that the whole universe obeys the will of the "Self". According to Iqbal, a person must keep his individual characteristics intact but once this is achieved he should sacrifice his personal ambitions for the needs of the nation. Man cannot realize the "Self" out of society.

РЕЗЮМЕ

В данной статье рассматривается концепция личности человека. Мухаммад Икбал выдвигая концепцию личности человека, подчеркивает, что идеальным воплощением этой личности является «совершенный человек», который явится, чтобы указать миру путь спасения. «Наиполнейшая личность», по Икбалу, это Аллах, но «совершенство человека» в земных делах зависит лишь от него самого и от того, насколько он приблизится в своем самосовершенствовании к этой «полной личности».

Çара tövsiyə etdi: akademik V.M.Məmmədəliyev

KƏLAMDA BİLİK NƏZƏRİYYƏSİ

i.e.n. Adilə TAHİROVA
(BDU, İlahiyyat fakültəsi)

Açar sözlər: Bilik, epistemologiya, İslam, Kəlam.

Key words: Knowledge, epistemology, Islam, Kalam (theology).

Bilik nəzəriyyəsi (epistemologiya) hər hansı bir elm sahəsinin və ya düşüncə sisteminin anlaşılması və bütünlükdə öz sistemləri içərisində nə dərəcədə tutarlı olub olmadığını anlamaq üçün son dərəcə böyük önəm daşıyır. Bu məsələyə təmas edərkən İslam fəlsəfəsi və təsəvvüf kimi elm nəzəriyyələri kəlamın elm nəzəriyyəsindən xeyli fərqli olan elm sahələrinin fikirləri mövzu xaricində qalmışdır. Çünki İslam mütəkəllimlərinin elm nəzəriyyələri belə bir-birindən fərqlənir. Hətta eyni düşüncə məktəbi içərisində olan alimlərin hər birinin elm nəzəriyyəsini ayrı-ayrılıqda tədqiq etmək mümkündür. Bu məqalə elm nəzəriyyəsinin tarixinə, biliyin tərifinə, imkanını və qaynağı kimi əsas məsələlərinə kəlam prizmasından işıq tutur.

İslam terminologiyasında aralarında bəzi fərqlər olmaqla birlikdə əsasən *əl-ilm* və *əl-mərifə* termini ilə ifadə edilərək bilən ilə bilinən (obyekt) arasında münasibət mənasında izah edilmişdir. Elm lüğətdə şüur, əsər və əlamət, iki əşyanı bir-birindən ayıran əlamət mənasına gəlir. (1, XVII cild, 495) Qurani-Kərimdə sadəcə “elm” sözü 104 dəfə qeyd edilmişdir. (2, s. 607-608) Bu kökdən törəmiş digər sözlərə də Qurani-Kərimdə yüzlərlə ayədə təsadüf edilir. Bütün bunlar adı keçən terminin Qurani-Kərim qaynaqlı olub çox vurğulanan bir məsələ olduğuna işarə edir. Kəlamın bir elm kimi sistemləşdiyi dövrdən etibarən bu mövzu kəlam əsərlərinin ilk səhifələrində tədqiqat obyektinə çevrilmişdir. Teoloqlar bu məsələ ilə əlaqəli hicri III əsrdən başlayaraq sistemli şəkildə, xüsusilə məntiq və fəlsəfə ilə yaxından tanış olduqdan sonra kəlam tarixinə öz töhfələrini vermişlər.

Kələmdə bilik nəzəriyyəsi deyə bilinən bu məsələ fəlsəfədə *epistemologiya* bəhsində tədqiq edilir. Bilik hadisəsini tədqiq etmə fəlsəfi düşüncə ilə eyni dövrdə başlamışdır. Bu mövzuya miladdan əvvəl VI və V

əslərdə Yunan fəlsəfəsində sofistlər, Platon və Aristoteldə bir problem kimi yer verilmişdir. XIX əsrdə J.F.Ferrier tərəfindən qoyulan epistemologiya adı altında tədqiqindən əvvəl XVII əsrdə John Locke və XVIII əsrdə David Hume insan zehni və biliyin qaynağı məsələsini modern fəlsəfənin probleminə çevirmişdi. (3, s. 46)

Bilik nəzəriyyəsi və ya epistemologiyanın qısa tarixçəsi və İslami mənbələrdəki yerinə təmas etdikdən sonra biliyin nə mənaya gəldiyinə, əsas hədəfinə və bu nəzəriyyənin əsas problemlərinə nəzər salaq. Bilik, subyekt (insan) ilə obyekt (biliyin predmeti) arasında qurulan əlaqənin nəticəsidir. Biliyin əsasən bir hədəfi vardır, bu da doğruluqdur. Bilik, obyektinə uyğundursa doğrudur. Başqa bir ifadə ilə doğruluq, biliyin yönəldiyi obyektə uyğun olmasıdır. (4, s. 11-12)

Bilik nəzəriyyəsinin əsas problemləri bunlardır:

1. Biliyin imkanı məsələsi
2. Biliyin doğruluğu məsələsi
3. Biliyin qaynağı məsələsi
4. Biliyin hüdudları problemi

Biliyin imkanı və doğruluğu ilə əlaqəli doğru biliyin mümkün olmadığını və ya əldə edilən biliyin doğruluğundan şübhə etmənin zəruriliyini müdafiə edən axımlara fəlsəfədə verilən ümumi ad şübhəcilikdir (scepticism). Elmin mövzusu olan əşya və varlıqların həqiqətinin mümkün olmadığını irəli sürən Sofistlər olmuşdur. Kəlam tarixində isə İndiyyə, İnadiyyə, Laədiyyə kimi adlarla bu ümumi fəlsəfi axımın içərisində əşyanın həqiqətindən şübhə duyan qruplar çıxmışdır. Doğru biliyin əldə edilməsini mümkün görən fikirlər isə fəlsəfədə doqmatizm adı altında toplanmışdır. Kəlam elminə görə əşyanın həqiqəti vardır və bilinməsi mümkündür. (5, s. 5)

Biliyin qaynağı və meyarlarının nə olduğu məsələsi də fəlsəfədə mübahisə mövzusu olmuşdur. Bu müzakirələrin nəticəsi olaraq fəlsəfədə ortaya çıxmış cərəyanlardan biri olan rəşionalizmə görə biliyin qaynağı və meyarı ağıldır. Duyğu orqanlarının verdiyi məlumat insana və şərtlərə görə fərqlilik göstərdiyi üçün güvənilmir. Əsas nümayəndələri Sokrat, Platon, Aristotel, Dekart, Hegel sayılır. Doğru biliyin qaynağı və ölçüsü kimi təcrübəni qəbul edən və duyğu üzvlərinin verdiyi məlumatlara güvənən cərəyan isə empirizmdir. Əsas nümayəndələri J.Locke, D.Hume, Berkeley, Condillac hesab olunur. Bunları tənqid edib yeni bir sistem ortaya qoymaq istəyən kritisizmin

əsas nümayəndəsi isə Kantdır. Ona görə bilik üçün əsas material duyğulardan və təcrübədən gəlir. Bu müzakirələr nəticəsində ortaya çıxan başqa bir cərəyan isə intuisianismdir. Əsas nümayəndəsi Bergson olub hər şeyi qavramaq üçün sezgiyə ehtiyac olduğunu müdafiə edir.

Bu məsələ ərəbdilli mənbələrdə nazariyyətu-l-mərifə çərçivəsində müzakirə edilir. *İhata*, *vuquf*, *rusux* terminləri də bilənin yönəldiyi mövzunu qavraması ilə əlaqəli terminlərdir. Bilikdə qətilik dərəcəsi ilə əlaqəli *yəqin*, *zənn*, *şəkk*, *vəhm* terminləri də vardır. Bilənin yönəldiyi məsələni bütün yönləri və sahələri ilə əhatə edib anlamasına *ihata*, onu tam qavramasına *vuquf*, eyni mövzuda dərinləşib ixtisaslaşmasına *rusux* deyilir. (Ali-İmran 3/7) Bilmənin ziddi olaraq *cəhl* terminindən istifadə olunur. *Mərifət* termini elm mənasında istifadə olunsa da xüsusi mənalara vardır. Yaradılmışların Allahı tanıması ilə əlaqəli “alimə” feili deyil, “arafə” feili istifadə olunur. Yəni insanların biliyi haqqında mərifət termini, heç bir cəhətdən yaradılmışlara bənzəməyən Allahın qeyri-məhdud biliyi haqqında isə elm termini istifadə olunur. Çünki mərifət cüzi-bəsit varlıqların, elm isə küllimürəkkəb varlıqların idrak etməsi üçün istifadə olunur. Buna görə Allaha “alim” deyilir, “arif” deyilmir. Bütün bunlar elm məfhumunun daha geniş mənə daşdığını göstərir. (6, VI cild, 157-161) Qurani-Kərimdə bilik (elm) daha çox ilahi vəhydən qaynaqlanan, yəni Allahın verdiyi bilik şəklində istifadə olunur. Eyni zamanda ilahi mesaj insan biliyinə yol göstərərək doğru, gözəl və mükəmməl olana istiqamətləndirir.

İslam düşüncəsində bilik problemi kəlamî, fəlsəfi və psixoloji məzmun qazanmışdır. (3, s. 46) Kəlam alimlərinin bu məsələ ilə məşğul olmasının səbəblərindən biri də obyektiv biliyin imkanından şübhə duyan, biliyin tamamilə mümkün olmadığını düşünən və bilik qaynaqlarından bəzilərini qəbul etməyən axımlara (Sufestaiyyə, Laədriyyə, Bərahimə və s.) cavab verməkdir. Mötəzilə ilə birlikdə bu məsələ kəlam kitablarında müzakirə mövzusu olmuş, bir müddət sonra isə kəlam alimlərinin əsərlərinin ilk səhifələrində yer verilən mövzuya çevrilmişdir. Elm mənbəyi kimi elm nəzəriyyəsi və xüsusilə aqlın rolu haqqında kəlam məktəbləri içərisində ilk bəhs edənlər Mötəzilə alimləri olmaqla yanaşı Maturidi (v. 333/944), Əşəri (v. 324/936), Baqillani (v. 403/10102), Cüveyni (v. 478/1085), Şeyx Müfid (v. 413/1022), Şərif Mürtəza (v. 436/ 1044), Əbu Cəfər ət-Tusi (460/1067), Fəxrəddin ər-Razi (v. 606/1209) və Nəsirəddin Tusi (672/1274) kimi digər

İslam düşüncə məktəblərinin nümayəyəndələri də bu məsələyə önəm vermişdir.

Rağib əl-İsfahani əsərində elmin tərifi idrak edənle idrak edilən arasında münasibət olaraq vermişdir. (7, “elm” maddəsi) Biliyin (elmin) təriflərinə gəldikdə bəzi təriflər biləni, digər qrup təriflər bilinəni əsas qəbul edərək verilmişdir. Bundan başqa bilənlə bilinən arasındakı münasibətin vurğulandığı təriflər də vardır. Hətta elmin tərifi vermənin mümkün olmadığını qəbul edənlər də vardır. Bu fikrə demək olar ki, bütün İslam düşüncə məktəblərində rast gəlmək mümkündür. Ancaq hakim fikir biliyin tərifinin verilə biləcəyi istiqamətindədir. Bilik ilə əlaqəli təriflərdən bəzilərini nəzərdən keçirək:

1. Elm bilən ilə bilinən arasında münasibətdir.
2. Əsaslandırılmış doğru etiqaddır.
3. Doğruluğu və keçərliliyi dəlillərlə ortaya qoyulmuş olan həqiqətin (reallığın) ifadəsidir.
4. Öyrənmənin nəticəsində əldə edilən və qavranandır.

Elmin tərifinə gəldikdə məşhur Əşəri mütəkəllimi Fəxrəddin ər-Razi (v. 606/1210) elmin mahiyyətinin zəruri (bədihi) olaraq bilindiyyinin, tərifi vermənin mümkün olmadığı fikrini mənimsamışdır. Cüveyni (v. 478/1085) və Qəzzaliyə (v. 505/1111) görə elm zəruri (bədihi) olmasa da tərifi çox çətindir. Bununla birlikdə bəzi təriflər verilmişdir. Məsələn: Elm, aqlın və duyğuların sahəsinə girən hər şeyin elm vəsfinə sahib olan şəxsə tanınmasını təmin edən vəsfdir. Başqa bir tərifə gəldikdə elm, ziddinə ehtimal verməyəcək tərzdə mənaları bir-birindən fərqləndirmə vəsfidir. Kəlam alimlərinin biliyin (elmin) tərifi ilə əlaqəli söylədiklərini İslam düşüncə məktəblərinə görə belə qruplaşdırmaq mümkündür:

1. Mötəzilə mütəkəllimlərinin verdikləri tərif belədir: “Bir şeyə olduğu halıyla etiqad etməkdir.” Bu tərif Əbu Əli əl-Cübbai (v. 303/915), onun oğlu Əbu Haşim əl-Cübbai (v. 321/933) ilə Əbu-l-Qasım əl Bəlxinin (Kəbi) (v. 319/931) verdikləri təriflərdir. Bu tərif son dövr Mötəzilə alimlərindən Qazi Əbdülcabbar (v. 415/761) tərəfindən tənqid olunmuş və o, belə düzəliş etmişdir: “Bir obyekt olduğu şəkliylə bilən şəxsin qane olması və etiqad etməsidir.” (8, XII cild, s. 13) Görüldüyü kimi bu tərifləri digərlərindən fərqləndirən və vurğulanan əsas ifadə “etiqaddır”.

2. Əhli-sünnə məktəbinə mənsub kəlam alimlərinin verdikləri təriflərə gəldikdə Maturidi kəlam alimlərindən Əbu-l Muin ən-Nəsəfi elmi belə izah edir: İnsana hər hansı bir predmetin açıq-aydın olmasını təmin edən vəsfdir. (9, s. 11-12; 10, I cild, 9-37) Əşəri alimlərinin verdikləri təriflərdən bəzilərinə gəldikdə “bilik, bilinəni olduğu kimi idrak etmək, yəni anlamaqdır”. Başqa bir tərif isə “bilik, ona sahib olan şəxsin alim olmasını zəruri edir”. (11, s. 7-12; 6, s. 105.)

3. Şiə alimlərindən olan Əbu Cəfər ət-Tusinini verdiyi tərif belədir: “Elm bir şeyi olduğu kimi bilməkdir.” (12, s. 155-156) Əllamə Hilli, elmi təsəvvür və təsdiq olmaqla iki qismə ayırır. Onun elmə verdiyi tərifə gəldikdə “elm, nəfsi keyfiyyətlərdən ibarət olub insanın zehmində əşyanın surətinin hasil olmasıdır.” Bu təsəvvürə aid tərifdir. Təsdiq qisminə gəldikdə təsəvvür edilən iki şeydən biri ilə digəri arasında müsbət ya da mənfi bir nisbət varlığı haqqında dəqiq hökmdən ibarətdir. (13, s. 172)

Görüldüyü kimi İslam düşüncə məktəbləri nümayəndələri tərəfindən biliyə (elmə) çox sayda təriflər verilsə də bunlar arasından birini seçmək çox çətindir. Çünki bu təriflərin demək olar ki, hər biri digər mütəxəssislər tərəfindən bəzən haqlı, bəzən haqsız olaraq tənqid olunmuşdur. Hətta bir sıra alimlər yeni və qane edici bir tərif vermədən sadəcə əvvəlki tərifləri tənqid etməklə məşğul olmuşdur. Bundan başqa bu təriflərin bir çoxunda Allahın elmi ilə insanın elmini ayırmadan ümumi bir tərif verməyə təşəbbüs edilmişdir ki, bu da hadis varlığıyla qədim varlığın elmi arasındakı fərqlilikləri nəzərdən qaçırmaq kimi yanlış nəticəyə gətirmişdir.

Biliyin qaynağı məsələsinə gəldikdə Qurani-Kərimdə vəhy başda olmaqla duyğular, ağıl və qəlb olaraq tərif edilir. (əl-Əraf 7/179; Yunus 10/31; ən-Nəhl 16/78, 108; əl-İsra 17/36) Kəlama görə bilik mənbələri sağlam duyğu üzvləri (xəvassi-səlimə), doğru xəbər və ağıl şəklində təsnif edilə bilər. Təsəvvüf kimi digər İslami elmlərdə ilham və ya kəşf deyilən başqa bir bilik mənbəyi də qəbul edilmişdir. Xəbər başlığının tərifində İslam düşüncə məktəbləri arasında bir fərq olmayıb Şiə alimlər tərəfindən buraya İmamların sözləri də əlavə edilir. (14, s. 80)

İnsan öz xaricində olan əşya haqqındakı məlumatı duyğu üzvlərini istifadə edərək əldə edir. Bu məlumatlar sağlam duyğu orqanları ilə əldə edilsə zəruri bilik meydana gəlir. Görmə, eşitmə, iyləmə, dad bilmə, lamisə orqanları ilə təcrübə aləminə aid bilik əldə edilir. (15, s. 159-161) Elm əldə

etmə vasitələrindən biri olan ağıl isə duyğu orqanlarının idrak sahəsi xaricində qalan mücərrədləri qavramaq üçündür. Ağıl, maddi bir qüvvə olmayıb mücərrəd və ruhani bir cövhər, ilahi nurdur şəklində tərifi verənlər də vardır. Elm mənbələrinin üçüncüsü olan xəbər isə elm ifadə etməsi üçün doğru olmalıdır. Sadiq xəbər həqiqətə uyğun olan xəbərdir. Dini məlumatların çoxu doğru xəbər vasitəsilə gəlmişdir. Doğru xəbər iki qismə ayrılır: Mütəvatir xəbər, rəsulun xəbəri. Mütəvatir xəbər qəti bilik ifadə edir. Görülməyən, indiki və tarixdəki bir çox ölkə və şəxs haqqındakı xəbər mütəvatir xəbərdir. Əqaid məsələlərində mütəvatir xəbər dəlil olaraq istifadə olunur. Rəsulun xəbəri peyğəmbərliyi möcüzə ilə sabit olan rəsulun verdiyi xəbərdir.

Şiə kəlam alimlərinə görə də duyğu orqanları, ağıl və xəbər (vəhy) bilik mənbəyini təşkil edir. Digər kəlam məktəblərindən əsas fərq imamların verdikləri xəbərlərin də *nəss* çərçivəsində dəyərləndirilərək xəbərin sərhədinin daha geniş qəbul edilməsidir. Son dövr Şiə alimlərindən Cəfər əs-Sübhaninin qeyd etdiyinə görə vəhy- seçilmiş insanların qeyb aləmilə münasibət qurmasıdır. (16, s. 11)

Elm əldə etmə mənbələrindən biri isə ağıldır. İslam alimləri ağılı, insanın dini əmr və qadağalara tabe olaraq mükəlləf olması üçün əsas şərt görürlər. Əqli problemləri olan insanlara heç bir məsuliyyət və ya kəlam termini ilə təklif yüklənməz. Mötəzilə alimi Qazı Əbdülcabbara görə ağıl insanın düşünməsini və davranışlarından məsul tutula bilməsini mümkün hala gətirən müəyyən biliklərin məcmusundan ibarətdir. Şiə mütəkəllimlərinə görə ağıl, doğru ilə yanlış, yaxşı ilə pisi (həsən və qəbih) bir-birindən ayırd edən ilahi bir qüvvədir. Ağıl, külli olanları idrak etmək üçündür. (13, s. 144) Üsulü məktəbdən olan Şiə alimlər ağılı nəzəri və praktiki olmaqla ikiye ayırır. Nəzəri ağıl, bilinməsi zəruri olanların və hadisələrin idrakıdır. Praktiki ağıl isə yerinə yetirilməsi lazım olanların idrakıdır. Yəni ağılın bir əməlin işlənməsi və ya işlənməməsi haqqında verdiyi hökmdür. Əxbərilər fitri olan nəzəri ağılın hüccət olmasını inkar etmir, lakin praktiki ağılın dəlil olub olmamasında tərəddüd edirlər. (14, s. 58; 17, s. 187, 208) Maturidi alimlərdən Maturidi, ağılın eyni keyfiyyətdə olanları bir yerə toplayıb fərqli vəsflərdə olanları ayırma gücünü vurğulayır. Əşəri alimlərinə görə ağıl sayəsində insan öyrənmə və idrak qabiliyyətinə sahib olub zəruri bilik ona tabe olur. (6, s. 115-116) Kəlam alimlərinin əksəriyyəti ağılı insanda fitri

olaraq mövcud olan ruhi bir qüvvə kimi görünür və Allahın təsiri ilə fəaliyyət göstərdiyini qəbul edir. Ağılın cövhər və ya ərəz olması ilə əlaqəli müzakirələr olsa da qəti və ortaq bir fikrə varılmamışdır. İdrak qabiliyyətinin hər insanda eyni olub olmadığı da Mötəzilə və Əhli-sünnə alimlərinin müzakirə predmeti olmuşdur. Ağıl-vəhy münasibəti və ağla ayrılan rol İslam düşüncə məktəbləri arasında fikir ayrılıqlarına səbəb olmuş mövzulardandır. Məsələn mərifətullahın (Allahın varlığı və birliyinin bilinməsi) əqli olub olmadığı, yaxşı (həsən) və pisin (qəbih) meyarının ağıl yoxsa vəhy olduğu və xüsusilə səmiyyat mövzularından olmayan məsələlərin anlaşılması, izahı və əsaslandırılmasında da ağılın rolu kəlamın formalaşdığı ilk dövrlərdən etibarən tədqiq edilmişdir.

Ağıl-vəhy ətrafındakı müzakirələr İslam kəlamında ətraflı şəkildə müzakirə edilmiş və ağıl ilə vəhyə ayrılan rol məzhəblərin fikirləri arasındakı fərqlərin əsas səbəblərindən birini təşkil etmişdir. İslam düşüncə məktəblərindən bəzisi Mötəzilə kimi ağılı əhatə dairəsini xeyli geniş tutmuş, bir qismi isə Sələfiyyə kimi vəhyi ön plana çəkərək ağılın rolunu son dərəcə məhdudlaşdırmışdır. Bununla yanaşı Maturidiyyə və İmamiyyə kimi məktəblər isə orta yolu izləməyə çalışaraq daha məntiqli olan uzlaşdırıcı mövqe tutmuşdur. Bu müzakirələr xüsusilə mütəşabihət, hüsn-qubh məsələsi, mərifətullah və bir çox başqa mövzularda bariz görünür.

Qurani-Kərimdə biliyin dəyəri baxımından “elmdə qətilik” məfhumuna da yer verilmişdir. İlmə-l yəqin (qəti zehni bilik), aynə-l yəqin (qəti, açıq bir müşahidə), haqqa-l yəqin (qəti təcrübə) terminlərinin keçdiyi ayələr bunlardır: ət-Təkəsür 102/5, əl-Haqqa 69/51. “Qətilik” məfhumunun əksi olan zənn, şəkk və reyb terminlərindən əl-Bəqərə 2/2, Ali-İmran 3/9, ən-Nisa 4/157, əl-Ənam 6/16, Hud 11/62, İbrahim 14/10, ən-Nəcm 53/28 ayələrində bəhs olunur.

Ortaya çıxan suallardan biri də kəlam elminin bu məsələni tədqiq etməyə nə üçün ehtiyac hiss etdiyidir. Çünki Qurani-Kərim peyğəmbərin Allahdan aldığı bir xəbər növünü təşkil edir. Bu xəbərin qəti bilik ifadə etdiyini və doğru olduğunu əsaslandırmaq lazım gəlmişdi üçün ilk dövrlərdən etibarən kəlam alimləri bu mövzunu əsərlərində müzakirə etməyə başlamışlar. Bundan başqa kəlam elmində qəti biliyə ehtiyac vardır. Əqaid məsələləri qətilik ifadə etməlidir ki, bu əsaslara heç bir şübhə duymadan inanma imanının predmetinə çevrilsin. Allahın varlığı, peyğəmbərlik kimi məsələlərin

isbatı baxımından da qəti və doğru biliyə ehtiyac vardır. Bundan başqa İslam düşüncə məktəbləri arasındakı fərqləri daha yaxşı anlamaq üçün də məsələnin tədqiqinə ehtiyac duyulmuşdur. Bu məsələ sadəcə keçmişdə deyil, günümüzdə də aktuallığını qorumağa davam edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Zəbidi, **Tacu-l arus min cəvahiri-l qamus**, Daru-l fikr, Beyrut 1994.
2. Muhəmməd Fuad Əbdülbaqi, **əl-Mucəmu-l mufəhrəs liəlfazi-l Qurani-l Kərim**, Tehran 1372.
3. Bertrand Russel, **Theory of knowledge**, London 1992.
4. Ernst von Aster, **Bilgi teorisi ve mantık**, tərcümə edən: Macit Gökberk, İstanbul, Sosial yayınlar, 1994.
5. Taftazani, **Şərhu-l-əqaid** (Kəlam ilmi və İslam akaidi), Dergah yayınları, İstanbul 1999.
6. Necip Taylan, “Bilgi”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul 1992, VI/157-161
7. Ragib əl-İsfahani, **ət-Tərifat**, Beyrut 1983.
8. Qazı Əbdülcabbar, **əl-Muğni fi əbvabi-t tövhid və-l ədl**, Qahirə 1962.
9. Maturidi, **Kitab ət-tövhid**, təhqiq edənlər: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara, İsam yayınları, 2003.
10. Əbu-l Muin ən-Nəsəfi, **Təbsıratu-l ədillə**, təhqiq edən: Hüseyn Atay, Ankara 1993.
11. Cüveyni, **əl-İrşad**, Beyrut 1995.
12. Əbu Cəfər ət-Tusi, **əl-İqtisad fima yətəallaqu bi-l itiqad**, Nəcəf 1979.
13. Mutahhar Hilli, **Kəşf əl-Murad fi şərhi təcridi-l itaqad**, Qum 1366.
14. Adilə Tahirova, **Şii kəlam sisteminde bilgi kaynakları**, yüksek lisans tezi, Ankara 1999.
15. Nəsirəddin Tusi, **Təcridu-l-itiqad**, Məktəbətü-l-ilami-l İslam, çap olunduğu yer yoxdur, 1407/1986.
16. Cəfər əs-Sübhani, **Şiə əqidələrinin əsasları**, Tehran 2001.
17. Qaravi, **Masadiru-l-istinbat beynə-l usuliyin və-l əxbəriyyin**, Daru-l hadi, Beyrut 1992.

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена теме определения и происхождения знания, которое было обсуждено подробно в истории философии и богословия. Среди теологов нет единого определения данного понятия. Так Мутазилиты при определении знания установили отношение между двумя понятиями как знание и вера. Некоторые исследователи пришли к выводу о том, что трудно идентифицировать определение знания. Несмотря на некоторые различия в деталях среди Исламских богословов есть много точек соприкосновения относительно происхождения знания. Мы считаем, что прежде, чем прийти к какому либо выводу, следует исследовать аспекты этой проблемы в истории теологии.

SUMMARY

The article is written on the question of definition and origins of knowledge which was discussed at length in history of philosophy and theology. It is impossible to talk about unified definition of knowledge among theologians. For example Mutazilites conclusively established a relationship between the two concepts as knowledge and belief in definition of knowledge. Some researchers concluded that it is still difficult to identify the definition of knowledge. There is much common ground in the subject of origins of knowledge among Muslim theologians in spite of some detailed differences. Before we reach any conclusion, it is important to examine the aspects of this problem in history of theology.

Çapa tövsiyə etdi: akademik V.M.Məmmədəliyev

SİFƏ MOVSUFƏ (UZLAŞAN TƏYİNİ SÖZ BİRLƏŞMƏLƏRİ) ADLANAN QRAMMATİK HADİSƏLƏRDƏ FELİ SİFƏT TƏRKİBLƏRİ İLƏ İFADƏ OLUNAN TƏYİN

Qurbanəli Rəhman oğlu SÜLEYMANOV
filologiya elmləri namizədi

Azərbaycan dilində, o cümlədən bir çox dillərdə olduğu kimi, ərəb dilində də feli sifətlər eyni zamanda həm sifət, həm də fel xüsusiyyətlərinə malikdir. Elə buna görə də bu növ sifətlər təyin rolunda çıxış edərkən çox vaxt özündən sonra bir və ya bir neçə sözün, bir növ “izahedici tərkibin” gəlməsini şərtləndirir. Nəticədə əmələ gələn bütöv bir tərkib təyin (sifət) funksiyasını daşıyır. Misallara müraciət edək:

əl-ğulamul-qailu ğayrəs-səvabi – yalan danışan oğlan;

əl-əcuzul-baiətu küllə yaymin əhədən min əşyai beytiha liəlla yəmutə min-əl-cui – acından ölməmək üçün hər gün evinin əşyalarından birini satan qoca qadın;

əl-məqalatul-məktubətu ənil-ənbiyai – peyğəmbərlər haqqında yazılmış məqalələr və s.

Dildə feli sifətlərin, xüsusən də ismi-məfulların özündən sonra gələn təyinlənməyə (movsufəyə) qayıdan bitişik əvəzlikli önqoşma ilə tərkib yaratması hallarına tez-tez rast gəlinir. Bu vəziyyətdə çox zaman ismi-məfulun ön qoşmalı feldən yaranması tələb olunur. Bu birləşmələrdəki uzlaşma münasibətləri də maraqlıdır. Belə ki, sifət həmişə tək və müzəkkərdə olur, başqa təbirlə desək təyinlənməyə yalnız halda və müəyyənlik və qeyri-müəyyənlikdə uzlaşır, məsələn:

rəculun musəqun bihi – inanılmış (etibarlı) bir kişi;

əl-əbvabul-məxrucu minha – çıxış qapıları (1, s. 346);

əl-muşkilətul-muştəməlu əleyha – əhatə olunan problem;

əl-əzzəvacul-mutəxxəru ənhu – gecik(il)miş evlənmə;

ət-təlamizətul-muxtəfəru bihim – fəxr ediləsi tələbələr və s.

Bəzi hallarda belə tərkiblərdəki ön qoşmalar fələ aid olmasa da, məzmunundan çıxış edilərək artırılı bilər. Məsələn:

amilun movludun ləhu – uşağı olmuş (doğulmuş) işçi;
 əd-dələilul-mubaləğü fiha – şişirdiliş gösəticilər və s.

Bu tip feli sifət tərkiblərindən bəziləri dildə tez-tez işlədilməsi nəticəsində sabit frazeoloji ifadələrə çevrilmişdir. (2, s. 296) Məsələn:

əl-muəlləful-muşaru ileyhi – yuxarıda göstərilmiş əsər;
 əl-avladul-məzkurunə ədnahum – aşağıda adları qeyd olunmuş uşaqlar;
 əl-muəllifunəl-anifu zikruhum – qeyd edilmiş müəlliflər və s.

Qeyd edildiyi kimi, ərəb dilində bir sıra keyfiyyət bildirən sifətlər vardır ki, əslində feli sifət mənası daşıdıqlarından onlar da özlərindən sonra gələn sözü idarə edə bilir. Elə məhz bu xüsusiyyətlərinə görə də ərəb dilçiləri bu növ sifətləri sifətin müşəbbəhətun bil-fel – (felə, feli sifətə) bənzədilmiş sifət adlandırmışlar, məsələn:

ət-talibus-səmiu muhadaratil-müərrixil-iraqiyyi bihtimamin azimin – iraqı tarixçinin mühazirələrini böyük bir maraqla dinləyən tələbə;

suhufiyyunəl-qətilunə min qibəlil-əduvvil-ğadiri əsnaəl-əməli – iş başında ikən xain düşmən tərəfindən qətlə yetirilmiş jurnalistlərimiz və s.

Bu növ bir sıra sifətlər vardır ki, onlar dildə çox müstəqil birləşmələr şəklində yer alır. Məsələn:

əməhun cədirun bizzikri – qeyd olunması bir iş;
 əl-xutəbul-cədirətirətu bil-etibari – diqqətəlayiq çıxışlar;
 kətəbtu şeyən cədirən bil-ihtimami – mən diqqətəlayiq bir şey yazdım və s.

Təyin kimi işlənen işarə əvəzliyi (ismul-ışarəti)

Məlumdur ki, təyin anlayışına yanaşmanın ərəb dilçiliyində fərqli cəhətləri vardır. Lakin biz məsləyə ümumi dilçilik cəhətindən yanaşdıgımızdan, əsasən, burada qəbul olunmuş qaydalardan çıxış edərək ərəb dilində təyinin ifadə vasitələrindən biri kimi işarə əvəzliliklərindən də danışmağı məqsədəuyğun bilirik.

Azərbaycan ərəbşünaslarından Ə.Məmmədov işarə əvəzliliklərindən danışarkən yazır ki, işarə əvəzliyi təyin kimi işlədilməsi zamanı sifətdən fərqli olaraq təyin etdiyi ümumi isimdən əvvəldə gəlir. Təyin edilən söz daim artıqlıq qəbul edir. Tərəflər bir-birilə təkcə müəyyənlikdə deyil, həm də cins və kəmiyyətə görə də uzlaşır (2, s. 51).

Məlum olduğu kimi, Azərbaycan dilindəki işarə əvəzlilikləri qeyd olunan uzlaşma xüsusiyyətlərinin heç birinə malik deyil. Həm də o hər hansı sözlə atributiv əlaqəyə girərək sifətə xas olan “hansı?” sualına cavab verir. Ərəb dilində isə, göründüyü kimi, işarə əvəzlilikləri atributiv əlaqədə olduğu

sözlərlə bir çox cəhətdən uzlaşır. Təsniyə şəkli istisna olmaqla, yalnız hala görə təyin etdiyi sözlə uzlaşmayan işarə əvəzlilikləri bu xüsusiyyətləri ilə əslində sifətlərə çox yaxındır.

Ərəb dilində işarə əvəzlilikləri qeyd olunan uzlaşma münasibətlərinə uyğun müxtəlif formalara malikdir. Burada qeyd edilməlidir ki, ərəb dilçiliyində işarə əvəzliliklərindən danışarkən bunun çoxsaylı təzahür formaları, o cümlədən ilkin variantdakı şəkilləri ardıcılıqla sadalanır. İşarə əvəzliliklərinin çoxsaylı təzahür formaları bu kiçik məqalənin tədqiqat obyektii olmadığından burada yalnız müasir ərəb dilində qəbul olunmuş formalarının təyinin ifadə vasitəsi kimi işlənməsini nəzərdən keçirməyi məqsəduyğun saymışıq. Aşağıda gətirəcəyimiz misallarda ərəbcədən tərcümə zamanı bəzi hallarda rusca variantını da verəcəyik. Çünki ərəb dilindəki işarə əvəzliyinin yeri rus dilindəkinə uyğun gəlir:

həzəl-beytu – bu ev – этот дом;

hazaniş-şəbani – bu iki xalq – эти два народа;

zəlikəl-kitəbu la reybə fihî – bu o kitabdır ki, ona heç bir şübhə yoxdur (3, s. 123);

zəlikəl-luğaviyyu – o dilçi;

hatanil-fətatani – bu iki gənc qız;

zənnikəl-qərəviyyani – o iki kəndli;

tənnikəs-səfinətani – o iki gəmi;

haulail-muallimunə – bu müəllimlər;

həzihis-suhufu – bu qəzetlər;

ulaikəl-cünudu – o əsgərlər;

təlikəl-kəvakibu – o ulduzlar;

rəeytu həzeynit-təlibeyni əmsi –bu iki tələbəni dünən gördüm;

haulail-mühacirunə – bu mühacirlər;

zəlikəl-yaumu – o gün və s.

Misallardan da görüldüyü kimi təyin funksiyasını daşıyan işarə əvəzlilikləri ərəb və rus dillərində təyin etdiyi sözdən əvvəl gəlir.

Sözlərin bu düzümü yalnız üç halda pozula bilər. Bunun üçün təyin edilən söz və ya xüsusi isim ya bitişən əvəzlikli isim, ya da izafətin birinci tərəfi olmalıdır. əks halda söz birləşməsi deyil, cümlə əmələ gəlmiş olar. Məsələn:

Zeydun haza – bu Zeyd;

Aişətu həzihi – bu Aişə;

Bağdadu hazihi – bu Bağdad;
 qaləməkə haza – sənin bu qələmin;
 əl-Cəzirətu tilkə – o (həmin) əl-Cəzirə;
 duyfuhum haulai – onların bu qonaqları;
 qissətu Zeydin hazihi – Zeydin bu hekayəti;
 dəbbabatal-aduvvi tannikə – düşmənin o iki tankı və s.

Sayla ifadə olunan təyin

Qeyd edilməlidir ki, ümumi dilçilikdə təyinin ifadə vasitəsi kimi qəbul edilən nitq hissələrindən biri də saydır. Belə ki, sayların vasitəsilə hər hansı bir predmetin və ya təzahürün kəmiyyəti barədə bu və ya digər dərəcədə konkret məlumat verilir. Başqa təbirlə desək, saylar birgə işləndiyi sözü kəmiyyətcə təyin edir.

Azərbaycan dilində olduğu kimi, ərəb dilində də isim miqdar sayları, sıra sayları və qeyri-müəyyən saylarda təyinləne bilir.

Miqdar sayları ilə ifadə olunan təyin

Məlum olduğu kimi, ərəb dilində miqdar sayları təyin etdiyi isimlərlə müxtəlif növ söz birləşmələri yaradır. Bu mənada birinci qrup miqdar saylarına aid edilən əvvəli (ula) “bir” və sanin (saniyətun) “iki” sayları digər saylardan köklü şəkildə fərqlənir. “Ərəb dili” dərslində oxuyuruq: “Bu qrup saylar sifət xüsusiyyətinə malik olduğu üçün təyin etdiyi isimdən sonra gəlib, onunla məlum qaydalar əsasında uzlaşır. Eyni zamanda saylar isimlə əsasən məntiqi vurğu məqsədi ilə işlədilir. Adi hallarda ismin təkliyini bildirmək üçün tənvinlərin, ikilik formasını göstərmək üçün isə təsniyə formasının olması kifayətdir” (2, s. 148).

Beləliklə, “bir” və “iki” sayları təyinlənenlə yaratdığı birləşmə baxımından sifətlərdən fərqlənmir. Həm də bu saylar digər saylardan məntiqi vurğu funksiyasını daşması ilə də seçilir. Misallara müraciət edək:

kitabun – bir kitab, hər hansı bir kitab;
 kitabun vahidun – yalnız bir(cə) kitab;
 dəftəranı – iki dəftər, hər hansı iki dəftər;
 dəftəranis-nanı – yalnız iki(cə) dəftər;

in kanət illa sayhətən vahidətən fəiza hum cəmiun lədeyna muhdarunə – yalnız bir dəhşətli səs qopan (İsrafil axırınıcı dəfə surunu çalan) kimi onlar hamısı (haqq-hesab üçün) qarşımızda hazır edilmiş olurlar (4, s. 44) və s.

Digər qrupa daxil olan sayar isə ilkin variantında, adətən, sayılan isimlərdən əvvəl gələrək, onları məlum qaydalar üzrə idarə edirlər:

ərbətu tullabin – dörd tələbə;

səbu cəraidə – yeddi qəzet;

xəmsə aşrətə talibətən – on beş talibə (tələbə qız);

tisun və tisunə kursiyən – doxsan doqquz səndəl (stul);

səlasu miəti məktəbətən – üç yüz kitabxana;

ərbətu tullabin – dörd tələbə;

xəmsətu alafin və səlasu miəti tilmizin – beş min üç yüz şagird və s.

Bu sayların təyin etdikləri isimdən sonra işlənməsinə gəlincə, bu, əsasən, sayılan predmet və ya təzahür bu və ya digər formada müəyyənlik bildirdikdə baş verir. Yəni bu zaman yaranan birləşmə artıq müəyyən konkret anlayış ifadə edir. Bu birləşmə isə ya məlum ümumi anlayışları əks etdirir, yaxud da mətndə öncədən qeyd olunduğundan artıq məlum sayılır:

əl-cihatul-ərbəu – dörd tərəf (dünyanın dörd tərəfi);

əl-kəvakibut-tisətu – doqquz planet;

əl-əyyamul-işrunə – (məlum) iyirmi gün;

əl-ayatul-miətu vəl-ərbəə aşrətə – (məlum) yüz on dörd ayə;

əxəvatuhus-səlasu – onun üç bacısı;

əd-düvalul-xəmsu – beş dövlət;

fis-sininəl-ərbəi – dörd ildə və s.

Ərəb dilində təyin həmçinin qeyri-müəyyən miqdar sayları ilə də ifadə olunur. Bu növ sayları müəyyən mənada substantivləşmiş saylar da adlandırmaq olar, çünki onlar isimlərlə işləndiyi kimi, onlarsız da işlənebilir. Bu sayların təyin etdiyi sözlərlə əlaqəsinə gəlincə, bu ya izafət şəklində, ya da “min” ön qoşmasının köməyi ilə reallaşır, məsələn:

əşəratul-muəlliminə – onlarla müəllim;

miatul-muduni – yüzlərlə şəhər;

əl-alafu minəl-cundiyyinə – minlərlə əsgər;

əl-mələyinu minəl-əfğaniyyinəl-musliminə – milyonlarla müsəlman əfqanlı və s.

Ərəb dilində maraqlı məsələlərdən biri də il tarixlərinin miqdar sayları vasitəsilə ifadə olunmasıdır. Belə olduqda “sənətun” və ya “amun” sözləri özündən sonrakı tərkiblə izafət təşkil edir:

amə əlfeyni və səlasi miətin – iki min üç yüzüncü ildə;

sənətə əlfeyni və səlasin – iki min üçüncü ildə və s.

Nəticə olaraq deməliyə ki, sadə və mürəkkəb sifətlərə və onların ifadə vasitələrinə aid bu məqalədə bir sıra maraqlı doğuran məsələlərin tam şəkildə həll edilməsinin qeyri-mümkün olduğunu nəzərə alaraq yuxarıda qeyd edilənlərlə kifayətləndik.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Б.М.Гранде. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. Москва, 1963.
2. Ə.C.Məmmədov. Ərəb dili. Bakı, 1998.
3. В.Топалоğlu, Н.Караман. Sarf-Nahiv kitabı. Bakı, 1994.
4. Qurani-kərim. Surə 36 (Yasin surəsi), ayə 53. tərcümə edənlər: Z.M.Bünyadov və V.M.Məmmədəliyev. Bakı, 1997.

РЕЗЮМЕ

Qurbanəli SÜLEYMANOV

В статье исследуются прилагательные в арабском языке и выясняется их сходство с азербайджанским языком.

Поставленный вопрос рассматривается в сопоставлении с другими языками.

SUMMARY

Gurbanali SULEYMANOV

In article is researching adjectives in Arabian language also it is found out those adjectives in Arabian language same as in Azerbaijan language: simple, derivative and composite.

The brought attention to the question, excepting some moments, is similar on Arabian, Azerbaijani and other languages.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.n. dos., Ç.H.Mirzəzadə

AZƏRBAYCAN VƏ İNGİLİS DİLLƏRİNDƏ İNKARLIQ VƏ QADAĞANLIQ KONSTRUKSİYALARI

Yeganə QARAŞOVA
BDU İlahiyyat fakültəsi

Dildə inkar ilk növbədə məzmun və formanın, daha dəqiq desək, cümlə strukturunun və onun ifadə etdiyi fikrin qarşılıqlı münasibətləri planında ümumi dilçiliyin mühüm problemlərindən biridir. Ümumiyyətlə, inkar hələ qədim dövrlərdən əvvəlcə formal məntiqin, sonra isə həm də dilçiliyin tədqiqat obyektinə olmuş və bir çox cəhətdən kifayət qədər öyrənilmişdir. Buna baxmayaraq, inkarın hələ həm öyrənilməyən, həm də tam həllini tapmayan məsələləri qalmaqdadır. Məsələn, inkarın məntiqi-qrammatik kateqoriya kimi mahiyyəti, inkar cümlələrinin hansı meyarlara görə təsdiq cümlələrindən fərqləndirilməsi, cümlənin strukturunda və onun ifadə etdiyi fikirdə inkarın rolu, bəzi inkar vasitələrinin leksik və sintaktik tərkibinə görə eyni olan cümlənin iki səviyyədə üzvlənməsində neçə fəaliyyət göstərməsi kimi məsələlər bu sahədə olan çoxsaylı tədqiqatlara baxmayaraq, hələ də qəti həllini tapmamışdır.

İnkar cümlənin ifadə etdiyi fikrin strukturuna təsir edən və cümlənin strukturunun qurulmasında iştirak edən əsas vasitələrdən biridir. Buna görə də cümlənin və mühakimənin strukturunu müəyyənləşdirmək məqsədilə inkarın məntiqi-qrammatik kateqoriya kimi analizi çox vacibdir. Bu zaman inkarın cümlənin üzvlənməsinin sintaktik və məntiqi-qrammatik səviyyələrində fəaliyyəti problemi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Bununla yanaşı, əmr konstruksiyalarının inkarla ifadə edilən xüsusi forması kimi qadağan konstruksiyalarının da (onlar eyni zamanda inkar konstruksiyalarının xüsusi formasıdır) göstərilən səviyyələrdə öyrənilməsi inkarla bağlı məsələlərə xeyli aydınlıq gətirə bilər.

Azərbaycan və ingilis dillərində inkarlıq əsasən qrammatik kateqoriya səviyyəsində öyrənilmişdir. İnkar konstruksiyaları, xüsusilə də qadağan konstruksiyaları nə bu dillərdə ayrı-ayrılıqda, nə də müqayisəli şəkildə

tədqiq edilməmişdir. Halbuki istər inkar və qadağan konstruksiyalarında inkar vasitələrinin, onların xarakterik xüsusiyyətlərinin, istərsə də leksik və sintaktik tərkibinə görə eyni olan cümlənin məntiqi–qrammatik və sintaktik səviyyələrdə üzvlənməsinin qohum olmayan iki dilin materialları əsasında öyrənilməsi yalnız inkarla bağlı sadalanan məsələlərə aydınlıq gətirmir, həmçinin tipoloji baxımdan əhəmiyyətli faktlar əldə etməyə imkan verir. Bu baxımdan Azərbaycan və ingilis dillərində inkar və qadağan konstruksiyalarının öyrənilməsi çox aktualdır.

Məlumdur ki, müxtəlif strukturlara malik və müxtəlif dil ailələrinə mənsub olan iki dilin qarşılaşdırılması dillərin deyil, sistem və yarım sistemlərin müqayisəsindən sonra mümkün olmuşdur. Müqayisəli tipologiya genealoji baxımdan müxtəlif qruplara daxil olan dillərin tipoloji oxşarlıq və fərqliliklərini müəyyənləşdirir. O, yalnız məhdud sayda dillərin sistemində bəzi ümümiyyəti izomorfluğu üzə çıxara bilər. Lakin qarşılaşdırılan dillərin sayının məhdudluğu müqayisəli tipologiyaya dil universalilərini müəyyənləşdirməyə imkan verməsə də, məhdud sayda dillərin sistemlərinin öyrənilməsi əsasında əldə olunmuş nəticələr dil universalilərinin sonrakı mərhələdə üzə çıxarılması üçün struktur tipologiyaya imkan yaratmış olur. Bu məqsədlə də biz Azərbaycan və ingilis dillərində inkar və qadağan konstruksiyalarını məntiqi–qrammatik və sintaktik səviyyələrdə analiz edərək onların semantika və strukturunda tipoloji baxımdan oxşar və fərqli cəhətləri müəyyənləşdiririk.

Bu məqsədə nail olmaq üçün məqalədə inkar və qadağan konstruksiyalarında inkar və qadağanın eksplisit və implisit ifadə vasitələri, söyləmin məqsədinə görə cümlə tiplərinin–nəqli, əmr və sual cümlələrinin strukturunun qurulmasında bu vasitələrin rolu, inkarın köçürülməsi, inkari inkar konstruksiyaları, inkar və qadağanı intensivləşdirən vasitələr, inkar və qadağan konstruksiyalarında cümlənin konstruktiv əsası olan fellərin işlənməsinə qoyulan məhdudiyətlər və s. məsələlər öyrənilir.

Azərbaycan və ingilis dillərində inkar və qadağan konstruksiyaları müqayisəli şəkildə tədqiq edilir. Bu iki dilin materialları əsasında inkar və qadağanın ifadə vasitələri sistemləşdirilir, onların cümlənin strukturunun qurulmasına təsir göstərməsi və inkişafındakı ümumi meyillər, inkarın köçürülmə imkanları hərtərəfli araşdırılır, inkar konstruksiyaları çərçivəsində həmin dillərin tipoloji xüsusiyyətləri müəyyənləşdirilərək təsnif edilir.

Dilçiləri inkar ilk növbədə forma və məzmunun, yəni inkarın daxil olduğu cümlə strukturunun və bu cümlənin ifadə etdiyi fikrin qarşılıqlı münasibətləri planında maraqlandırır. Lakin inkar təkəcə dilçiliyin tədqiqat obyektidir, o daha əvvəllər formal məntiqdə öyrənilirdi. Odur ki, mövcud elmi ədəbiyyatda bu sahəyə də diqqət yetirilir.

Dilçilərin böyük bir hissəsi belə hesab edir ki, qrammatik kateqoriya kimi inkarlıq kateqoriyasının əsas məzmunu məntiqi inkardır. Bu fikir istər-istəməz məntiqi və dil inkarının bir-birinə hansı münasibətdə olmaları, onların bir-biri ilə hansı oxşar və bir-birindən hansı fərqli cəhətlərinin olması suallarını ortaya çıxarır.

Məntiqi inkarlıq kateqoriyası dil inkarlığı kateqoriyasının əsas məzmununu təşkil etsə də, onu tam əhatə etmir. Çünki məntiqi inkarlıq kateqoriyasından fərqli olaraq, dil inkarlığı kateqoriyası bir çox başqa funksiyalar da yerinə yetirir, nisbi müstəqilliyə və özünə xas olan məna tutumuna malikdir. Məsələn, inkar göstəricisinə malik olan cümlələrin heç də hamısı inkar mühakiməsinə müfəviq gəlmir, onlar təsdiq mühakiməsinə də uyğun gələ qadağan və sualın ifadə vasitəsi kimi dəfə çıxış edə bilirlər.

Məntiqi inkarlıq bütün dillərdə öz əksini tapdığından, dil universalisi hesab edilir. Dil inkarlığı kateqoriyasının məntiqi məzmununu mövcud olmamaq, mənfilik, məhrumluq, fərqlilik və s. təşkil edir. Lakin dil inkarlığının məzmununa etiraz, imtina, qadağan və s. mənalar da daxil ola bilər. İnkarnın forması müsbət semantikaya da malik olur. Bu, istər ayrı-ayrı leksik vahidləri, istərsə də bütöv sintaktik konstruksiyaları əhatə edə bilər.

Dil forması kimi qəbul etdiyimiz inkar təsdiq ilə birlikdə fikrin iki formasının-anlayış və muhakimənin təzahürüdür. Müqayisə et: Arı quş deyildir. Görüş baş tutdu-Görüş baş tutmadı. Bu baxımdan inkarı bütün dillər üçün ümumi olan formal universalisi kimi qəbul etmək olar. O, fikrin və onu ifadə edən cümlənin komponentidir. Odur ki, inkarı leksik mənanın və cümlə strukturunun (formasının) onun sintaktik səviyyəsində struktur-semantik modifikatoru hesab etmək olar.

Təsdiq və inkarın semantikasi cümlə-mühakimənin məntiqi xassəsidir. Lakin o eyni zamanda cümlənin də qrammatik xassəsidir, çünki təsdiq və inkarı bildirmək üçün cümlələrin xüsusi formaları mövcuddur. Cümlə strukturunun qurulmasında inkarın xüsusi rolu vardır. İnkarnın və təsdiq cümlələrinin bir-birinə qarşı qoyulması bütün dillərdə mövcuddur, lakin

inkarın ifadə yolları müxtəlif dillərdə müxtəlifdir. İnkarın həmçinin cümlə strukturunun onun məntiqi-qrammatik və sintaktik üzvlənmə səviyyələrində qurulmasında da rolu mühümdür. Cümlədə inkarın olub-olmaması cümlənin ifadə etdiyi mühakimənin keyfiyyətini müəyyənləşdirir. Məntiqdə isə təsdiq və inkar muhakimələrinin fərqi onların keyfiyyətə formal fərqi kimi müəyyənləşdirilir. Bununla bərabər, inkar onun işləndiyi cümlədə ifadə edilən fikrin strukturuna da təsir göstərir. Belə ki, inkardan məntiqi predikatın fikrin subyekt-predikat strukturunun komponenti kimi dil elementləri ilə nişanlanması vasitəsi olaraq istifadə edilir.¹

Bəzi dilçilər inkarı onun ifadəsi baxımından sintaktik kateqoriya hesab edirlər. Lakin inkarın ifadə vasitələrini sintaktik sinif kimi, elementlərin qapalı toplusu kimi təsəvvür etmək mümkün deyildir. İnkar heç də həmişə inkar vasitələri ilə reallaşmır, o, implisit şəkildə və ya digər dil vasitələri ilə də ifadə edilə bilər. Əslində inkar dildə həm leksik, həm də qrammatik, o cümlədən sintaktik vasitələrlə ifadə edilir. Odur ki, onu leksik-qrammatik kateqoriya adlandırmaq daha doğru olardı. Sintaktik kateqoriya ayrılıqda götürülmüş bir sözü deyil, bütöv cümləni xarakterizə etdiyindən, ona təsdiq və inkar konstruksiyalarının oppozisiyası müvafiq gəlir. Məhz bu baxımdan inkarı sintaktik kateqoriya hesab etmək olar.

Beləliklə, inkar dil universalisi kimi ən müxtəlif səviyyələrdə təzahür edir. İngilis və Azərbaycan dilləri müxtəlif tipli dillər olduğundan, onlarda inkarların ifadəsi də müxtəlif vasitələrlə reallaşır.

Hər bir inkar təsdiqdən irəli gəlir. İnkar cümləsi eynilə təsdiq cümləsi kimi qurulur. Onlar arasındakı fərq yalnız inkar cümləsində inkar göstəricisinin olmasındadır. Beləliklə hər bir dildə istənilən nəqli cümlənin əks mənalı korrelyatı vardır. O, inkar cümləsi adlanır.

İfadə edilmə baxımından inkar standart və qeyri-standart olur. Standart inkar məfhumu altında biz eksplisit inkarı, qeyri-standart inkar dedikdə isə impilisit inkarı nəzərdə tuturuq. O, birincidə bilavasitə inkar göstəriciləri ilə, ikincidə isə dolayıcı ilə, semantikasında inkar mənası, inkar çaları olan və bəzən də olmayan müxtəlif leksik və sintaktik vasitələr ilə reallaşır.

¹ Панфилов В.3. Гносеологические аспекты философских проблем языкознания. М.,1982,с.180-181

İnkâr göstəricisi müxtəlif mövqələrdə-prepozisiyada və ya postpozisiyada çıxış edə bilər. Prepozitiv inkâr göstəricisi analitik dillərdə, postpozitiv inkâr göstəricisi isə daha çox sintetik morfoloji baxımdan iltisacı quruluşlu dillərdə işlənir.

Azərbaycan dili sintetik quruluşa malik olduğu üçün eksplisit inkâr daha çox sintetik yolla – fellərə qoşulan –ma affiksi və onun allomorfları vasitəsi ilə ifadə edilir. Bundan başqa, inkâr vasitəsi kimi –sız affiksindən də istifadə olunur. Bu affiks yalnız adlara və zərflərin bir qisminə qoşula bilər və konstruksiyaya mənfilik mənası verir. Ərəb və fars dilindən alınmış sözlərdə bu funksiyaları fars mənşəli na-, bi- və ərəb mənşəli la- prefiksləri yerinə yetirir. Mənfilik mənası yaratmaq üçün ərəb mənşəli qeyri tərkibli konstruksiyalardan da istifadə olunur. Lakin bu sözün birləşmə imkanları çox məhduddur.

İngilis dilində inkâr mənası analitik yolla düzəlir və bu məqsədlə əsasən not inkarı və onun do not (don't), does not (doesn't), did not (didn't) birləşmələrindən və no inkâr əvəzliyindən istifadə olunur: It was not possible to change her room...(J.B.Priestley) “Onun otağını dəyişmək mümkün deyildi.”

Not inkarı bütün operatorlar ilə - köməkçi fel kimi çıxış edən do və have, eləcə də am, is, are, was, were, shall, should, will, would, can, could, may, might, must və ought sözləri ilə də birləşə bilər və konstruksiyada onlardan sonra işlənir. Bu sözlər əsas fel ilə birləşdikdə, not inkarı modal və ya köməkçi feldən sonra işlənir. Ümumiyyətlə, not inkarı qoşulduğu köməkçi sözlə birlikdə cümlədə mübtədadan sonra gəlir.

Not inkarı “can+infinitiv” birləşməsi ilə işləndikdə, konstruksiya hərəkətə dair təəccüb, şübhə bildirir: He can not finish his work tomorrow. “Ola bilməz ki, o, işini sabah qurtarsın”.

Bu inkâr “may+infinitiv” birləşməsi ilə işləndikdə, konstruksiya hərəkət haqqında fərziyyə, güman bildirir: He may not have been come to Moscow yesterday “O, ola bilər ki, dünən Moskvaya gəlməyib.”

Müəyyən bir hərəkətin icrasına zərurət olmaması not inkarının need modal feli ilə birləşdiyi konstruksiyalara ifadə edilə bilər: You needn't have sent the telegram yesterday “Dünən sizə teleqram göndərmək lazım deyildi”.

Not inkarı “ought+Perfect Infinitive” birləşməsi ilə işləndikdə, konstruksiya keçmişdə icra edilmiş hərəkətin qınandığını bildirir: This question ought not to have been discussed without me “Bu məsələ mənsiz müzakirə edilməməli idi”.

Lakin need və ought modal felləri vasitəsilə əmələ gələn belə konstruksiyalarda hər hansı şəkildə (istər qrammatik, istərsə də leksik yolla) gələcək zaman ifadə edilərsə, o zaman konstruksiya qadağan bildirir.

Xüsusi sual əvəzliyi olmayan inkarlı sual cümlələrində inkar göstəricisi qoşulduğu köməkçi və ya modal söz ilə birlikdə cümlənin əvvəlinə keçirilir, xüsusi sual əvəzliyi olan inkarlı sual cümlələrində isə inkar birləşməsi bu əvəzlikdən sonra gələ bilər: Didn't you meet him while you were in London? (C.Dickens) "Siz onunla Londonda olduğunuz müddətdə görüşmədinizmi?" Haven't you seen him? "Məgər siz onu görməmişiniz?"

Not inkarı only "yalnız, təkcə" bağlayıcısı ilə birləşərək not only...but [also]... konstruksiyasını yaradır. Belə tərkibli inversiv cümlələrdə keyfiyyət, iştirakçının və ya hərəkətin sayca bir olması inkar edilir: Not only her face, but her whole body, gave a sense of alacrity (S.Maugham) "Onun yalnız sifəti deyil, sanki bütün bədəni buna cəhd göstərirdi". Azərbaycan dilində bu konstruksiyanın eyni mənalı dəqiq qarşılığı vardır.

Azərbaycan dilində cümlədə inkar mənası yaratmaq üçün ona bir inkarın daxil edilməsi kifayətdir. Eyni bir üzvə aid olan iki inkar göstəricisi cümləyə təsdiq mənası verir. Lakin müşahidələr göstərir ki, Azərbaycan danışıq dilində bu normaya heç də həmişə riayət edilmir və bir çox hallarda ikiqat inkar cümlədə təsdiq deyil, inkar bildirmək üçün işlədilir: Nə dinmir, nə danışırm.

İngilis dilində konstruksiyada inkar mənası həmçinin inkar əvəzlilikləri, zərfləri və bağlayıcıları vasitəsi ilə də ifadə edilir. Həmin vasitələrə nobody, nothing, never, nowhere, no one, none, neither, neither....nor....və s. aiddir. Bu sözlər vasitəsi ilə reallaşan inkar cümlələrində fel yalnız təsdiq formasında işlənir, çünki ingilis dilində cümlədə yalnız bir inkar göstəricisi ola bilər: Oh, nobody reads him now...(E.Hemingway) "Eh, indi onu heç kim oxumur..."; But you've never been to South America (E.Hemingway) "Axı siz heç vaxt Cənubi Amerikada olmamısınız".

No inkarının köməyi ilə həmçinin no sooner...than...konstruksiyası əmələ gəlmişdir. Bu konstruksiyanın işləndiyi cümlələrdə inversiya tətbiq edilir: No sooner had we reached the town than we learned the news "Şəhərə çatar-çatmaz bu xəbəri eşitdik". Azərbaycan dilində belə cümlələr daha çox təsdiq formasında verilir: Şəhərə yenidən çatmışdıq ki, bu xəbəri eşitdik.

Azərbaycan dilində inkar konstruksiyaları deyil inkar mənalı sözünün köməyi ilə də əmələ gəlir. Bu söz isim və digər nitq hissələri ilə birləşərək işlənir,

yəni –ma affiksinin işlənmə bilmədiyi bütün hallarda bu sözdən istifadə olunur: O, səndələri sabah deyil, bu gün təhvil verməli idi. Məni deyil, səni axtarırlar.

Deyil inkarını konstruksiyada yox inkarı da əvəz edə bilər (onun cümlənin xəbəri kimi çıxış etməsi halı istisna olmaqla). Hər iki inkar onların cümlədə xəbər rolunda çıxış etməsi halı istisna olmaqla, bütün digər hallarda mürəkkəb konstruksiya təşkil edir və iki obyekt, əlamət. Kəmiyyət və s. -dən birinin inkar, digərinin isə təsdiq edildiyini bildirir.

Yox sözü semantik baxımdan çox mürəkkəbdir. Məsələn, təkrar formasında işlənərkən onun semantikasi daha dərinlərdə olur, ön plana isə təxminlik bildiren kəmiyyət mənası keçir: Onun yox-yox yetmiş yaş vardi (Onun ən azı yetmiş yaş vardi// Onun yaş yetmişdən az deyildir).

Dialoji nitqdə bu söz həm inkar, həm də təsdiq (aid olduğu söz inkar formasında olduqda) mənasında işləyə bilər. Müqayisə et: -Sən gedəcəksən? Yox! – Həsən də getməyəcək? –Yox! İkinci halda cümlə, zənnimizcə, iki cür başa düşülə bilər: a)Yox, gedəcək; b)Yox, getməyəcək.

Yuxarıda göstərilən bu bir neçə xüsusiyyət Azərbaycan dili üçün xarakterikdir və onları bu dilin tipoloji əlamətləri sırasına daxil etmək olar. Həmin xüsusiyyətlər ingilis dilində müşahidə edilmir.

Dildə inkarlıq xüsusi inkar göstəricisi olmadan təsdiq mənalı söz forması və ya bütöv bir sintaktik konstruksiya çərçivəsində də ifadə edilə bilər. Bu, inkarlığın implisit ifadə yoludur. İnkarlığın implisit ifadə vasitəsi kimi inkar semantikalı ayrı-ayrı leksik vahidlər, söz birləşmələri, intonasiya və bütöv cümlə də çıxış edə bilər.

Azərbaycan dilində konstruksiyada inkar mənası yaradan bu sözlərə əcəb, yaman, pis, ay, elə və s. sözləri aid etmək olar. Məsələn: Əcəb gəldi! (= Gəlmədi.) Yaman kitabdır! (Yaxşı kitab deyildir.) İmplicit inkarın ifadəsində həmişə xüsusi intonasiya iştirak edir: Ona yenə borc verəcəksən? – Tez verərəm! (=Verməyəcəm).

Bəzi dilçilərin fikrincə, inkar bildirmək üçün istifadə edilən inkar semantikalı leksik vahidlər, söz birləşmələri və frazeoloji birləşmələr müvafiq təsdiq formasına malik olurlar. Zənnimizcə, müəyyən istisnalar da mövcuddur. Məsələn, Azərbaycan dilində yaman və pis sözlərinin yaxşı təsdiq mənalı antonimi vardır. Digər tərəfdən, yaxşı sözü özü də ironik intonasiya ilə deyildikdə, inkar bildirir: Yaxşı düzəltədin! (İşi dolaşdırdın).

Həm yaman, həm də əcəb sözü intonasiyadan asılı olaraq təsdiq və ya inkar bildirə bilər, yəni potensial şəkildə onlarda həm təsdiq, həm də inkar mənaları vardır. (enantiosemiya).

İnkar konstruksiyası sual intonasiyası və sual ədatından istifadə edilməklə formaca təsdiq cümləsi şəklində də qurula bilər: -Bu gün bu əşyaları yeni binaya daşımaq lazımdır. – Buna vaxt var? (= Yoxdur).

İngilis dilində inkarlığın imlisit ifadəsinin leksik vasitələrinə misal olaraq to fail “baş tutmamaq” felini göstərmək olar: He failed to appear “O görünmədi”. Bu fel inkarın qrammatik formasını da qəbul edə bilər: Don’t fail to let me know “Mənə xəbər verməyi unutma”.

Hesab edirik ki, hardly “çətin (ki), az qala, güclə” sözünün də semantikasında inkar çaları var. Bu çalar özünü xüsusilə nisbi əvəzliliklər ilə birləşdikdə büruzə verir: They have hardly any money ”Onların çətin ki pulu olsun” (=Onların, çox güman ki, pulu yoxdur).

Guya, sanki, elə bil (ki) sözlərində ayrılıqda inkar mənası o qədər də hiss olunmur, lakin konstruksiyaya daxilində həmin sözlərdə inkar mənasının, inkar çalarının olması şübhə doğurmur: Guya bilir (=Bilmir). Bu fikir onunla da təsdiqlənir ki, həmin sözlərin inkar mənalı digər söz ilə birləşməsi təsdiq bildirir: Guya bilmir (=Bilir).

Həm Azərbaycan dilində, həm də ingilis dilində inkar cümləsi formaca sual cümləsi şəklində də qurula bilər: Bütün bunlara görə biz özümüz məsuliyyət daşıyırmıq? “Aren’t we all human being?”Biz hamımız bəşəri varlıq deyilikmi? Buradakı sual əslində ritorik sualdır və inkar cümləsinə ekspressivlik verməyə xidmət edir. Lakin inkar cümləsi ümumi və xüsusi sual cümləsi şəklində də qurula bilər: Qonaqları hələ yola salmamısınız? Don’t you think I’m right, Jake? (E.Hemingway) “Ceyk, sən hesab etmirsənmi ki, mən haqlıyam?”

Sual və inkarın iştirakı ilə qurulmuş cümlələrin bir tipi nida intonasiyası ilə deyildikdə, ekspressiv şəkildə təsdiq bildirir: Bu sözləri eşitdikdə, qan onun beyninə vurmadımı?! (=...qan onun beyninə vurdu).

Göründüyü kimi, ifadə planı bir çox hallarda uyğun gəlmir, yəni funksional dəyişiklik baş verir. Odur ki formaca inkar cümlələri təsdiq mənasına və əksinə, formaca təsdiq cümlələri inkar vasitələrindən istifadə edilmədən, inkar mənasına malik olurlar.

ƏDƏBİYYAT

1. Müasir Azərbaycan dilçiliyi və tipoloji tədqiqatlar. - Dil və ədəbiyyat. Nəzəri, elmi, metodik jurnal, 1998, N 2 (20), c.173-174.
2. İngilis və Azərbaycan dillərində inkar konstruksiyaları. - EA Dilçilik İnstitutunun dissertantlarının elmi konfransının tezisləri. 13-14 sentyabr 1999-cu il, c.4-5.
3. Azərbaycan və ingilis dillərində qadağan konstruksiyaları. - Tədqiqlər. N 5, 1999, c.272-277.
4. İnkarı inkar konstruksiyaları. - Tədqiqlər. 2000, N 1, c.31-39.
5. Cümlənin strukturunun qurulmasında inkarın rolu. - Tədqiqlər. 2000, N 1, c.39-57.

РЕЗЮМЕ

ОТРИЦАТЕЛЬНЫЕ И ЗАПРЕТИТЕЛЬНЫЕ КОНСТРУКЦИИ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ И АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКАХ

В настоящей статье впервые в языкознании в сравнительно-сопоставительном плане исследуются отрицательные и запретительные конструкции в азербайджанском и английском языках.

В статье обосновываются актуальность и научная новизна темы, определяются цели и задачи, теоретическая и практическая значимость, методы и источники исследования. Здесь также дается критический обзор, использованной научной литературы.

В этой статье излагаются отрицательные конструкции как объект сравнительно-сопоставительных и типологических исследований, выявляются средства отрицания в отрицательных конструкциях и их характерные особенности, анализируются отрицательность в типах предложений по целям высказывания, интенсивности в отрицательных конструкциях, конструкции, содержащие отрицание отрицания, перенос отрицания и роль отрицания в конструировании структуры предложения, которые представляют типологический интерес. На

основании полученных результатов здесь в рамках характерных черт отрицательных конструкций, составлен инвентарь типологических признаков азербайджанского и английского языков.

SUMMARY

NEGATIVE AND PROHIBITIVE CONSTRUCTIONS IN AZERBAIJANI AND ENGLISH

In the present thesis for the first time in linguistics in the comparative-contrastive aspect the negative and prohibitive constructions in Azerbaijani and English are investigated. The thesis consists of two chapters, extensive introduction, conclusion and list of the used literature.

In the Introduction topicality and scientific novelty of the theme are proved, the purposes and tasks, theoretical and practical importance, methods and sources of the research are defined. It includes also a critical survey of the used scientific literature.

“Negative constructions in Azerbaijani and English”. In this the thesis, which begins with the statement of the negative constructions as the object of comparative-contrastive and typological researches, the means of negation in negative constructions and their characteristic features are disclosed, negation in the various types of the sentences, intensity in negative constructions, constructions containing double negation, transfer of the negation, role of the negation in constructing structure of the sentences and many other questions representing typological interest are analyzed. On the basis of received results within the framework of the characteristic features of the negative constructions typological features of Azerbaijani and English are classified.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.n., dos. A.Abbasov

BEYTUL-HARAMIN DİYARI MƏKKƏ ETİMOLOJİ TƏHLİL İŞİĞINDA

Süsən Yusif qızı ASLANOVA

BDU, İlahiyyat fakültəsi

Sözün mənşəyini araşdıran müxtəlif tarixi dövrlərdə sözün ilkin fonetik, qrammatik və leksik-semantik variantlarını aşkara çıxaran elmi təhlili usul kimi etimoloji təhlil hər hansı bir sözün əmələ gəlməsi və inkişafı tarixi ilə məşğul olur. Etimologiya termini yunan termini olub etimon (etymon) “sözün əsas, əsil hissəsi” deməkdir.

Sözün qədim variantını aşkar etmək üçün dildə baş verən fonetik, leksik-semantik və qrammatik inkişaf prosesi əsas götürülməlidir. Bununla yanaşı bir sıra elmi prinsiplərə də əsaslanmaq lazım gəlir. Fonetik, semantik və morfoloji qanunlarla bağlı olan elmi prinsiplərə isnad olunmadan əsaslı etimoloji tədqiqat aparmaq qeyri-mümkündür.

Ən qədim dilçilik məktəblərində, istər Hind, istər Yunan, yaxud Roma olsun, etimoloji müşahidələr, axtarışlar və mühakimələr hələ eramızdan əvvəl təsadüf edilirdi. Buna görə də bəzi alimlər dilçiliyin kökünü etimologiya ilə bağlayırlar. Dilçiliyin bir şöbəsi kimi etimologiya da XIX əsrdən formalaşmağa başlamışdır.

Ərəb dilçilik elmində bu sahə ilə اشتقاق “törəmə, əmələ gəlmə” məfhumunu verən bir sahə məşğul olur.

Ərəb dilçilik mənbələrində اشتقاق haqqında belə deyilir:

هو نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتيهما معنى و تركيبا،
و "مطبعة" من " طبع" • ومغاير تهما في الصيغة ، نحو: اشتقاق كلمة " كاتب " من " كتب"

(Törəmə, yəni iştiaq bir sözün digər sözdən aralarında mənə və quruluş baxımından eyni, lakin morfoloji baxımdan fərqli formada olması deməkdir. Məsələn: “katib” sözünün “kətəbə” “mətbəə” sözünün “tabəa” sözlərindən törəməsi kimi.) Ərəb dilçilik məktəblərinin nümayəndələrindən bir çoxu bu

mövzuya dəyərli əsərlər həsr etmişlər. Bunlardan Bəsrə dilçilik məktəbinin yetirməsi, Sibəveyhinin əsərlərinin yayılmasında böyük rol oynamış Əl-Əxfəş əl-Aysatın leksikologiyaya dair yazdığı كتاب الاشتقاق (“Kitəb əl - iştıqəq”), dövrünün qrammatika elimin imamı sayılan Əl-Mubərrəd Məəmməd ibn Yəzid əl-Əzdinin eyni adlı əsəri, Bağdad qrammatika məktəbinin son nümayəndələrindən hesab edilən Əbulqasim Mahmud ibn Ömər əz-Zəməxşərinin “Əl-muştaqqat” (“Düzəltmə isimlər”) mövzusunu, eyni zamanda onun dörd hissədən ibarət olan “Əl-Mufassal” əsərinin birinci hissəsi, Misir dilçilik məktəbinin nümayəndəsi Əbu-Cəfər ən-Nəhhasın “Kitəb əl-İştıqəq” əsəri və digər əsərləri göstərmək olar. Bu əsərlərin sayını, dəqiq araşdırmalar aparılsa, istənilən qədər artırmaq olar. Çünki, hələ Bağdad dilçilik məktəbi yarandığı zaman bu sahədə fəaliyyət göstərmiş 2500 dilçinin adı məlum idi. Məsələn, təkcə Əz-Zəməxşərinin haqqında danışdığımız əsərinə Yəiş ibn Əli ibn Yəiş 10 cilddən ibarət şərh yazmışdır.

Düzəltmə isimlərə dair yazılan bu əsərlər bir kökdən düzələn və formaca son dərəcə müxtəlif şəkillərə malik olan sözlərin mənalarını bir kök mənaya aid olunması məqsədini güdür. Burada məşhur Misir dilçisi Əs-Suyutinin iştıqəq sahəsində Əl-Mubərrədin ən istedadlı şagirdi hesab olunan, ərəb dilçiliyində qrammatik səbəblər və vəznələr sahəsində nüfuza malik olmuş İbn Əs-Sərracın ərəbləşdirilmiş alınma sözləri zorla ərəb mənşəli söz kimi şərh edənlərə qarşı dediyi sözləri misal olaraq qeyd edir. O, bu kimi nəzəriyyəçilərə qarşı kəskin çıxış edərək belə deyərmiş ki, “belə cəhdlər quşu balınaya bənzətmək kimi bir şeydir.”¹

Düzəltmə isimlər (və ya düzəltmə sözlər) barəsində ilk ərəb dilçilik məktəblərindən sayılan Bəsrə və Kufə qrammatikləri müxtəlif fikirlərdə olmuşlar. Bəsrəlilər belə hesab edirlər ki, bütün sözlər məsdərlərdən törəmişlər. Kufəlilər isə feli əsas götürmüşlər.

Bəsrəlilərin əsaslandıqları elmi istinadlar belədir:

1 – məsdər mütləq bir zamanın əvəzidir, fel isə müəyyən bir zaman bildirir. Habelə mütləq zaman “müqəyyəd” zamanın əvəzidir, məsdər isə felin köküdür;

¹ İsamyl Şəmsin mühazirələrindən, 1972-1973

2 – məsdər isimdir, isim öz-özlüyündə mövcuddur və hərəkətə ehtiyac duymur. Lakin fel öz-özlüyündə mövcud ola bilmir və işin icrası üçün alətə ehtiyac duyar;

3 – məsdər fel ondan törəndiyi üçün “ mənəb” adlandırılmışdır;

4 – məsdər baş vermiş hadisənin və ya hərəkətin adını bildirir, fel isə eyni zamanda iki məqsəd daşıyır, yəni hərəkəti və onun baş verdiyi zamanı bildirir. Bu iki şeydən biri əsasdır ki, o da məsdərdir.

Daha sonra Bəsrəlilər məsdərin əvvəl yaranmasına sübut olaraq üç rəy də əlavə edərək yeddi metafizik səbəblərlə öz fikirlərini əsaslandırdılar.

Əsası Xəlib ibn Əhməd əl-Fərhadı və Sibəveyhi tərəfindən qoyulmuş Bəsrə dilçilik məktəbinin nümayəndələri hər hansı dil hadisəsinin qanuniləşdirilməsi əleyhinə olmuşlar. Onların fikrincə, hər hansı bir elmdə olduğu kimi qrammatikada da ümumi xarakter daşıyan dil hadisələri qanuniləşdirilməli və məntiq tələblərinə uyğun şərh edilməlidir. İstisnalara gəlicə, bunlar yalnız dilin səhvləri kimi qəbul edilməlidir. Bunlar ayrı-ayrı sözlər kimi yadda saxlanılmalıdır.

Qrammatik hadisələrin şərhində məntiq elmindən çıxış edən bəsrəlilərdən fərqli olaraq Kufə dilçilik məktəbi nümayəndələri dil hadisələrini müşayidə etməkdə güclü olmuşlar. Onlar dil mənəbləri ilə tanış olmaq üçün daha çox və daha uzun müddətdə qəbilələrə səfər edərmişlər. Kufə dilçilik məktəbinin banisi olan Əli ibn Həzmə əl-Kisəi haqqında deyilir ki, o, səfərlərinin birində eşitdiyi və ya müşahidə etdiyi dil hadisələrini qeyd almaq üçün on beş şüşə mürəkkəb işlədibmiş.

Bütün bu dilçilik məktəblərinin gəldiyi ümumi bir fikrə əsasən düzəltmə sözlər dörd yolla əmələ gəlir²:

- (ا) الاشتقاق الصغير الابدال اللغوي və ya الاشتقاق الاصغر
 (ب) الاشتقاق الاكبر və ya
 (ج) الاشتقاق الاكبر و القلب اللغوي
 (د) الاشتقاق الكبّار و النحت

Birinci növdə hər hansı bir kökdən yaranan sözlərdə kök samitlərinin qorunub saxlanması nəzərdə tutulur.

² الدكتور امين بديع يعقوب ، موسوعة النحو و الصرف و الاعراب ، انتشارات
 انتشارات الاستقلال ، طهران ، ص: ۹۲ - ۹۰

Törmənin ikinci növü sözdə bir hərfin başqa biri ilə əvəz olunmasıdır. Bu növ “ صرفي ” və “ لغوي ” olmaqla iki yerə ayrılır.

Üçüncü növü İbn Cinni “əl-iştiaq əl-əkbər” adlandırır. Burada iki söz iştirak edir: birisi kök, digəri isə فرع adlanır.

Dördüncü növdə isə mürəkkəb sözün meydana gəlməsi nəzərdə tutulur. Və bu kimi sözlər də dörd yolla düzəlir

نسبي، فعلى، اسمي və وصفي .

Məkkə xüsusi isim kimi coğrafi ad bildirir. Və bu sözün mənşəyini araşdırarkən onun مَكَّة “qurtum – qurtum içmək, sormaqla” felindən törəndiyi mülahizə olunur. Bu fikrin tərəfdarı Əbu Bəkr ibn əl-Ənbaridir. Digər bir tədqiqatçı əş-Şərqi ibn əl-Qəttami Məkkə adının mənşəyini belə izah edir:

انما سميت مكة لان العرب في الجاهلية كانت تقول :
لَا يَتَمَّ حَجْنَا حَتَّى نَأْتِيَ مَكَانَ الْكَعْبَةِ فَمَكَ فِيهِ، أَي نَصَفَّرَ صَفِيرَ الْمَكَاءِ حَوْلَ الْكَعْبَةِ،
وَكَانُوا يَصْرُخُونَ وَيَصْفِقُونَ بِأَيْدِيهِمْ إِذَا كَانُوا بِهَا . وَ الْمَكَاءُ طَائِرٌ يَأْوِي الرِّيَاضَ .

Cahiliyyə dövrünün ərəbləri belə deyirdilər ki, Həcc ziyarətimiz Kəbənin yerləşdiyi yerə gəlib çatdığımız və orada Kəbə ətrafında dolanaraq bağlarda sığınacaq tapmış Məkkə quşu kimi səs çıxardaraq qışqıraraq əl çalacağımız ilə başa çatırdı.

Yaqut əl-Həməvi “Mücəm əl-buldən” əsərində belə bir fikir irəli sürür ki, “Əl-Məkə” (təşdidsiz işlədildikdə) “fit” mənasını verir, təşdidlə işlədildikdə eyni adlı quşun səsini çıxarmaqlarının ifadə etmək məqsədini güdür.

Başqa bir qrup tədqiqatçılar Məkkənin bu adla adlandırılmasının səbəbini onun iki dağ arasında mövcud olan çökəklikdə yerləşməsində görürlər və bu da الموك adlanır. Bu söz ərəb və ya ərəbləşmiş söz olmasının fərqinə varmadan ərəblərin dilində işlədilmişdir.

Mülahizələrin bir çoxu Məkkənin ibadət yeri olduğundan və insanların buraya hər tərəfdən axışaraq gəldiyi, lakin suyunun az olması səbəbindən onların su mənbələri axtarmaları ilə məşğul olmaları ilə də izah olunur. Məkkə toponiminin başqa bir yozumu bir ibadət yeri və işlənmiş günahların əfv olunması baxımından insanların günahlarını onun “anasının döşünü əmən körpə” kimi sorması ilə əlaqələndirilir.

Məkkə toponiminə Ptolomeyin “Coğrafiya” kitabında da rast gəlinir. Makoraba (ماكورابا) adı altında qeyd olunmuş bu toponimin mənası “müqəddəs, haram” deməkdir. Sözün mənasından məlum olur ki, Həzrəti

Peyğəmbərin bisətindən çox – çox əvvəllər də bu yer ibadət yeri və dini bir mərkəz olmuşdur. Habelə görünür ki, bu adda cahiliyyə dövründə onun bir paytaxt kimi şöhrət tapmasının sirri olan “Beyt əl-atiq” ilə əlaqəsi vardır. Makoraba sözünə gəlincə, o, ərəblərə məlum olan “mafrab” kökünə yaxındır və Səba dövlətində hələ şahlara çevrilməmiş kahinlərin daşdığı ləqəbi ifadə edir. Çox güman ki, bu söz المقرب الى الله (“Allaha yaxın yer”) mənasını verir və müqəddəs bir şəhər olmuşdur.

Alman şərqşünası Karl Brokkelmann “Tərix əş – Şuub əl – isləmiyyə” əsərində qeyd edir ki, “Məkkə” sözü cənubi ərəb mənşəli مكرب və ya مقرب sözündən törəmişdir və الهيكل deməkdir. Digərləri isə onun babil dilində البيت mənasını verən مك kökündən olduğuna işarə edirlər. Bu fikirə Curci Zeydanın “Əl – arab qablə əl – isləm” əsərində rast gəlirik.

Məkkə Qurani – Kərimin mətnlərində بكة şəklində də qeyd olunmuşdur.

*ان اول بيت وضع للناس الذي ببكة مباركاً
و هو للعالمين * فيه آيات بينات مقام ابراهيم و من دخله
كان ءامناً و لله على الناس حُج البيت من استطاع
اليه سبيلاً و من كفر فان الله غني عن العالمين*³

(Həqiqətən insanlar üçün ilk bina olunan ev (məbəd) Məkkədəki evdir ki, o, şübhəsiz, bütün ələmlərdən ötrü bərəkət və doəru yol qaynağıdır. Orada aydın nişənelər – İbrahimin məqamı vardır. Oraya daxil olan şəxs əmin – əmanlıqdadır. Onun yoluna (ərzaq, minik və sağlamlıq baxımından) gücü çatan hər bir kəsin Həccə gedib o evi ziyarət etməsi insanların Allah qarşısında bərcudur. Kim bu bərcu inkar edərsə, özünə zülm etmiş olar. Allah ələmlərə (heç kəsə) möhtac deyildir.)

Bu evin və onun əhlinin fəzilətləri, onların ərəblərə bənzəmələri ondan irəli gəlir ki, onlar İbrahim əleyhissələmin şəriətinə tərəfdar, mütəşəkkil və müttəfiq idilər. Onlar övladlarını sünnet etdirir, müqəddəs məkanı ziyarət edir və ayinləri yerinə yetirir, ölümlərini kəfənə tutur, cənabət qüslü verirdilər. Bununla da onlar “hərbəzə” adlanan atəşpərəstlikdən təmizlənməmiş olurdular, öz qızlarına, yaxud qızının qızına, bacıya və bacılarının qızına evlənməkdən atəşpərəstlikdən uzaq olduqları kimi uzaqlaşırıdılar. Qurani-Kərim onların bu hərəkətlərini və gözəl seçimlərini qeyd edir ki, onlar şahidlərin və təsdiq

³القران الكريم، سورة آل عمران، الاينان ۹۷ - ۹۶

edənlərin müşahiyəti ilə evlənilir, üç dəfə talaq deyərək boşanırdılar. Bu barədə səhabələrdən biri olan Abdullah ibn Abbas bir kişinin ondan ərəblərin necə talaq verməsi barəsində soruşarkən demişdi: əgər bir kişi öz qadınını bir dəfə boşamış olarsa, onun üzərində haqqı vardır. Əgər ikinci dəfə boşayarsa, yenə də onun üzərində haqqı vardır. Lakin üçüncü dəfə boşayarsa, artıq o qadının yanına qayıda bilməz.

Yaqut əl-Həməvi Muğeyra ibn İbrahimdən başqa bir rəvayətində qeyd edir ki, Bəkkə Əl-Beytin yeridir, Məkkə də Əl-Qaryənin yeridir. Deyilənlərə görə Bəkkə بك felindən törəmişdir ki, onun da mənaları çoxdur. Bunlardan “maddi vəziyyəti pisləşmək”, “bir şeyi deşmək”, “(heyvanı) sürüb yormağ”, “toplaşmaq” mənalarıdır⁴. Bəkkə sözünün, çox güman ki, بك felinin sonuncu mənası ilə əlaqədar olması daha ağla batandır. Bunun da səbəbi, təbii ki, bu müqəddəs diyarın ziyarət zamanı insanlar toplusu ilə dolu olmasındadır. Yaqut əl-Həməvi bu xüsusda Yəhya ibn Əbu Ənisədən nəql edir ki, Bəkkə əl-Beytin yeri, Məkkə isə bütün müqəddəs yerdir, Bəkkə Kəbə və məscid deməkdir. Allah-Təala onu belə zikr edir⁵:

* وهو الذي كف ايديهم عنكم و ايديكم عنهم ببطن مكة من بعد أن اظفركم عليهم و كان الله بما تعلمون بصيرا*

(Sizin onlara (müşriklərə) qalib gədikdən sonra Məkkə vadisində (Hüdeybiyyədə) onları sizinlə, sizi də onlarla vuruşmağa qoymayan (onların əlini sizdən çəkən sizin də əlinizi onlardan çəkən) Odur. Allah sizin nə etdiyinizi görəndir!).

Burada بطن مكة dedikdə Məkkə vadisi nəzərdə tutulur.

Bəziləri belə hesab edir ki, Bəkkə elə Məkkənin özüdür, burada “mim” hərfi cənub sakinlərinin adəti üzrə “bə” ilə əvəz olunmuşdur. Doktor Cavad Əli belə hesab edir ki, Bəkkə “mim” hərfini “bə” ilə əvəz edən qəbilələrin ləhcələrindən birindən savayı bir şey deyildir. Allah-Təala öz müqəddəs kitabında bu yeri Əl-Muharram, habelə Əl-Beyt Əl-Haram kimi təşbihlərlə də adlandırmışdır:

* ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم*⁶

⁴ المنجد في اللغة و الاعلام، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ص ٤٥

⁵ القرآن الكريم، سورة الفتح، الآية ٢٤

⁶ القرآن الكريم، سورة ابراهيم، الآية ٣٧

(Rəbbimiz! Uşaqlarından bəzisini sənin Beyti-hərəminin (Kəbənin) yanında, əkinsiz bir vadidə (Məkkədə) yerləşdirmişəm namaz qılalar orada).

Tarixçilər Məkkəyə digər adlar da verildiyini qeyd edirlər, o cümlədən Ən-Nəssətu, Ən-Nəssəsətu, Əl-Bəssətu ifadələri buraya daxildir. Bu adlar “allahsızları nəhv edən şəhər” mənası ilə əlaqədar olan “bəssə” felindən törəmişdir. Deyirlər ki, onları hətta oradan çıxarıblar.

Buraya “Umm Rahim”, “Umm əl-Qura” adları da daxildir. Allah-Təala mübarək kitabında belə buyurmuşdur:

* لتتذرا م القرى و حولها *⁷

(Onu sənə Məkkə əhlini və ətrafındakı insanları (Allahın əzabı ilə) qorxutmaq üçün nazil etmişik.)

Məkkə eyni zamanda Miad və Əl-Hatimə ifadələri ilə də adlandırılıb. Ona görə ki, orada məskunlaşan dinsizlərin halını pis vəziyyətə salmış. Ona həm Əl-Beyt əl-Atiq (əl-Cəbabilərdən təmizləndiyi üçün), həm Əl-Haram (“müqəddəs yer”), habelə Salah, Əl-Bələb əl-Əmin, Əl-Urş, Əl-Qadis (günahlardan təmizlədiyinə görə) adları da verilirdi. Bu məkanda Abd əd-dər qəbiləsi yaşadığı üçün o həm də Kisə adlandırılmışdır.

Qurani-Kərimdə bu müqəddəs diyar “Əl-Bələd əl-Əmin” kimi zikr olunur.

* والتين والزيتون * و طور سينين * وهذا البلد الامين *⁸

(And olsun əncirə və zeytuna. And olsun Tur dağına. And olsun bu təhlükəsiz şəhərə.)

“Əl-beyt əl-atiq” kimi belə vəsf olunmuşdur:

* وليطوفوا بالبيت العتيق *⁹

(Qədim evi (Kəbəni) ziyarət etsinlər!)

“Əl-Bələd” kimi belə təqdim olunur :

* لا قسم بهذا البلد * وانت حلّ بهذا البلد *¹⁰

(And olsun bu şəhərə(Məkkəyə)! Sənin yaşadığın bu şəhərə!)

Məkkəyə verilən məcazi mənali adlardan digərləri “Əl-Bəssətu”, “Əl-Bəssəsətu” və “Ən-Nəssətu” ifadələridir ki, onların kökü qeyri salim fel

⁷ سورة الانعام ، الاية ٩٢

⁸ سورة التين ، الايات ١ – ٣

⁹ سورة الحج ، الاية ٢٩

¹⁰ سورة البلد ، الايتان ١ – ٢

qrupuna daxil olan eyni cinsli ikinci üçüncü kök samiti qovuşmuş mudaaf fel kökündən olan نَسَّ və بَسَّ fellərinə aiddir.

Birinci fel müdaaf kökdən olub, “tələb etmək, çalışmaq” deməkdir. Çox güman ki, bu şəhər allahsızları yerlə-yeksan etdiyinə görə “Əl-Bəssətü” və “Əl-Bəssəsətü” adlandırmışlar¹¹.

İkinci fel də müdaaf kökdəndir və bir çox mənələrdə işlədilir. Bu felin ilk mənası “qurumaq” (məsələn, نَسَّ الخبز في التَّنَوْر – Çörək təndirdə qurudu), digər bir mənası “susuzluğu armaq” (məsələn, نَسَّ فلان – Filankəsin susuzluğu artdı) sonuncu mənası “minik heyvanını sürüb aparmaq” kimi mənələri ifadə etməkdədir. Məkkəyi-Mukərrəmin adlarından birinin “Ən-Nəssətü” olması bu felin məhz sonuncu mənası olaraq bu müqəddəs yerin müşriklərdən təmizlənməsi münasibətilə əlaqələndirilir¹². Bu münasibətlə Qurani-Kərimdə deyilir:

* و بست الجبال بسًا *¹³

(Elə ki, dağlar dağım-dağım dağıldılar)

Ümumiyyətlə, məsələyə nəzər salsaq, bu müqəddəs ziyarət diyarının ərəb qələm sahibləri tərəfindən necə mədh olunduğunun şahidi olarıq. Cahiliyyə dövrünün şairlərindən Əl-Ə'şadan tutmuş ta müxtəlif istedad sahiblərinədək Beytul-Haramın diyarının şərinə bəlağət dolu gözəl-gözəl sözlər inci kimi misralara düzölmüş və ərəb ədəbiyyatının ən qiymətli nümunələri olaraq onların ədəbiyyat xəzinəsinə daxil olmuşdur.

Hz. Peyğəmbərimizin dünyaya göz açdığı torpaq barəsində demisdir ki, “Allah-Təalaya ən çox sevimli bir yer kimi Məkkə mənə də çox əziz və sevimidir, əgər müşriklər məni oradan çıxarmasaydılar, heç vaxt Məkkəni tərək etməzdim”.

Yaxud da Məkkəni xatırlayaraq deyir: “Kim bir saat Məkkənin istisinə dözərsə, yüz il cəhənnəm itisindən uzaq olar və yüz il cənnətə yaxınlaşar.”

Hz. Aişə öz xatirələrində Məkkəni belə yada salır: “Əgər hicrət olmasaydı, mən Məkkəni heç vaxt tərək etməzdim, o yeri ki, orada səmanı

¹¹ المعجم الوسيط، دار الدعوة، ستانبول – ۱۹۹۲، ص: ۵۶

¹² الطاهر بن احمد الزاوي الطربلسي، مختار القاموس، الدار العربية

للكتاب، ۱۹۸۱ – ۱۹۸۰ / ۱۳۹۰ – ۱۳۸۹، ص: ۵۲ – ۵۱

¹³ سورة الواقعة، الآية ۱۳

heç bir yerdə olduğu kimi yaxından görməmişəm, gecələr ayı Məkkədəki tək seyr etməmişəm.”

Məkkənin tarixinə nəzər yetirərkən bu yerə Himyər, Kində, Qəssan və Ləxm hökmdarlarının da ziyarətə gəldiklərinin və bu zaman qüreyşlilərin cahiliyyə dövründən qalmış “hums” məzhəblərini pislədikləri haqqında məlumatlara rast gəlirik.

Məqaləni sona yetirərək Müqəddəs Kəbəyi-Muazzəmənin yerləşdiyi Məkkə şəhərinin bir xüsusi isim olaraq etimoloji təhlil etməyə çalışdıq və eyni zamanda bu yerin ta qədimdən ziyarət məkanı olduğunun şahidi olduq.

ƏDƏBİYYAT

1. القرآن الكريم.
2. الدكتور امين بديع يعقوب ، موسوعة النحو و الصرف و الاعراب، . انتشارات الاستقلال، طهران
3. الطاهر بن احمد الزاوي الطربلسي ، مختار القاموس ، الدارالعربية. للكتاب، ١٩٨١ – ١٩٨٠ / ١٣٩٠ – ١٣٨٩
4. المعجم الوسيط ، دار الدعوة ، ستانبول – ١٩٩٢.
5. المنجد في اللغة و الاعلام ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٨٦.

РЕЗЮМЕ

В данной статье раскрываются разные подходы арабских лингвистов к вопросу о происхождении слова *Мекка*. Здесь необходимо учесть, что при изучении семитских корней приходится иметь дело с основами слов. При этом в основном указывается на происхождение этого слова от удвоенного корня. Такие корни также называют *verba mediae geminatae* “глаголы со средним удвоением”, т.е. соединение двух одинаковых конечных в один геминированный.

Это точка зрения большинства ученых. Имеются также другие предположения по отношению происхождения вышеуказанного слова.

SUMMARY

The different approaches of the Arabian linguistics on the question about the origin of word *Mecca* is revealed in given article. It is necessary to consider that while studying the Semitic roots it is essential to deal with bases of words. It is basically underlined that the origin of this word is originated from a dual root. Such roots are also named as “verba mediae geminatae” verbs with median doubling; i.e. the connection of two identical final in one geminated.

There are other assumptions related to the origin of above mentioned word too, as a subject of study in the light of word-formation of the Arabian roots.

Mecca is the original English transliteration of Arabic and is still most commonly used in English dictionaries, by international organizations in their English language literature and in academic writing. The city's formal name, *Makkah al-Mukarramah*, means "Mecca the Honored".

Çapa tövsiyə etdi: f.e.n. dos., Ç.H.Mirzəzadə

XƏLİFƏLƏRİN AZƏRBAYCANDA İSLAM SİYASƏTİ

Nərgiz ƏLİYEVƏ

Azərbaycan Milli Tarixi Muzeyi

Açar sözlər: Xilafət, Azərbaycan, orta əsrlər, islam mədəniyyəti

Ключевые слова: Халифат, Азербайджан, средние века, исламская культура

Key words: Caliphate, Azerbaijan, Middle Ages, Islam culture

İrənin sürətli fəthi, Sasani dövlətinin devrilməsi Azərbaycanın fəthinə yol açdı. İslamın Azərbaycana dini və siyasi fenomen kimi gəlməsi xəlifə Ömər (634-644) adı ilə bağlıdır. Xilafət ərazisində IX əsrə qədər (VII-IX əsrlər) müsəlman ruhani cəmiyyəti ilə ərəb dövlətinin funksiyaları fərqləndirilmirdi. Hesab edilirdi ki, idarəetmə “Allahın kitabı olan Quran” və Peyğəmbərdən (s.a.s.) olan sünnə əsasında qurulmalıdır. Eləcə də xəlifənin ruhani və siyasi funksiyaları arasında hədd qoyulmurdu. Təsadüfi deyil ki, Azərbaycanın fəthində böyük rol olmuş bu şəxsiyyət siyasi hakimiyyətin başçısı olmaqla yanaşı həm də əmir əl-möminin (yəni “möminlərin əmiri”) adlanırdı (1). Xəlifə Ömər Dərbənd hakimi Hörmüzanla Azərbaycan haqqında söhbətindən görünür ki, Xəlifə İrən və Azərbaycan bölgələrindən hansının fəthinə daha əvvəl başlamaq barədə xeyli götür-qoy etmişdir. O, Hörmüzandan soruşanda ki, “-Farsdanmı başlayım, yoxsa Azərbaycandan, yoxsa İsfahandanmı : Hörmüzan ona belə cavab verir: “Fars və Azərbaycan bir quşun iki qanadları, İsfahan isə başıdır. Zira başı kəsilən bir quşun uçması mümkün deyil.

İlk müsəlman fəthlərinin fəth etdikləri şəhərlərin əhalisi ilə bağladıkları sülh müqaviləsi islamın burada yayılması üçün dayaq nöqtəsi olmuşdur. Əhdnamə adlandırılan barış sazişlərindən biri Xəlifə Ömər sərkerdəsi olmuş Hüzeyfə ibn əl-Yəman ilə Ərdəbil əhalisi arasında bağlanmışdır. Peyğəmbər səhabəsinin sərkerdə olması adi bir hal idi. Xəlifə Ömər Azərbaycanın fəthinə göndərdiyi Numan ibn Mukri sərkerdəlikdən əvvəl peyğəmbərin səhabələrindən idi. Bu səhabə barədə tarixçi Ət-Təbəri belə

yazır: Hz.Ömər Hörmüzanla apardığı məşhur söhbətindən sonra Peyğəmbərin (s.a.s.) məscidinə gəlmiş və bu vaxt orada namaz qılan böyük səhabə Numan ibn Mukrinin yanında oturmuş və namazını bitirdikdən sonra onu “amil” (vergiyə nəzarət edən) təyin edəcəyəni söyləmişdi. Xilafətin siyasi tabeliyini qəbul etmiş tutulmuş torpaqlarda başlıca məqsədin vergi toplamaq olduğu bu dövrdə, həm mülki, həm hərbi hakimiyyət çox vaxt o yeri fəth etmiş hərbi başçıya həvalə edildiyi üçün “amil” və “əmir”(hərbi başçı) titulları “vali” (canişin) titulu əvəz edirdi (2) Səhabələr vergi yığmaqda olsa Allah yolunda qəza və cihad aparmağı daha şərəfli iş hesab etmişlər. Böyük səhabə Numan ibn Mukri belə düşündüyü üçün “Hz. peyğəmbərdən (s.a.s) aldığı uca ruh və özünə yapışan iman əsaləti ilə cavab vermiş və : “Məni vergi yığan göndərəcəksənsə xeyir, qəza və cihad üçün göndərəcəksənsə “bəli” cavabını vermişdi” (3). Göründüyü kimi, səhabə üçün Allah yolunda qəza və cihad etmək həyatın ən böyük qayəsi sayılırdı. Xəlifə tərəddüd etmədən : “Qəza və cihad üçün gedirsən” demişdi.

Azərbaycanda islamı yayan yüzlərcə səhabə olmuşdur. Onların arasında Səlman-i Fərisi, Əbu Hüreyrə, Abdulla ibn Ömər, Abdulla ibn Abbas, Abdulla ibn Əmr ibn əl-As, Hüzeyfə ibn əl-Yəman, Abdurrahman ibn Rəbiə əl-Bəhili, Səlman ibn Rəbiə əl-Bəhili səhabələrin ən görkəmli simalarından olmuşdur (4).

Orta əsrlər ərəb-coğrafiyaşünas səyyahları Xilafət şəhərlərinin təsvirini verərkən buradakı dini təriqətlərin durumuna da diqqət verirdilər, çünki dini-ziyalı mühit şəhərin abu-havasının göstəricisi idi. Şübhəsiz ki, bu işlərdə şəhərlərə təyin olunmuş imamlar böyük rol oynamışlar. Fəth olunmuş ölkələrə dini imamlar göndərmək isə Xəlifənin səlahiyyətində idi. İbn Səid xəbər verir ki, Xəlifə Ömər Xilafətin işlərini idarə edərkən bir dəfə Suriya canişinindən belə bir məktub alır: “Ərəblər bu ölkədə çoxalmış, şəhər ərəblərlə dolmuşdur, lakin onların burada imamları (ruhani başçıları-N.Ə.) yoxdur. Ya Əmirəl-Möminin! mənə kömək et, bizə müəllimlər göndər!” Xəlifə Ömər Quranı yaxşı bilənləri yanına çağıraraq onlardan soruşmuşdu: “Suriyaya getmək istərmisiniz? Onlardan ikisi- Əbu Əyyub və Ubey, birincisi qoca olduğuna, ikincisi isə xəstə olduğuna görə gedə bilmədi. Qalan üçü isə, o cümlədən Əbd ibn Səlman Suriyaya gedərək orada qaldı. Muqac əvvəlcə Suriyaya, sonra oradan Fələstinə getdi. Əbu Dərda isə Dəməşqdə qaldı. Başqa vilayətlərə də dini rəhbərlər göndərildi(5)

Xəlifə Ömər in xəlifəliyi dövründə Azərbaycana və oradakı islamlaşmaya ayrıca önəm verilirdi. O, dövrünün çox hörmətli adamı Peyğəmbərin səhabələrindən olan Əbdüləziz ibn Hatim ibn ən-Numanı buraya vali təyin etmişdi. Azərbaycanda islamın yayılmasında bu valinin xüsusi rolu olmuşdur. O, Azərbaycanda islami idarənin mərkəzi olan Ərdəbilə gəlmiş və onun bu gəlişi ilə şəhərdə yeni bir canlanma və islamiyyətin təbliğində yeni bir hərəkət başlamışdır. Ərəb müəllifi əl-Qalqəşandi qeyd edir ki, Azərbaycanda ilk məscid Ərdəbil şəhərində tikilmişdir (6). Azərbaycanın paytaxtı və alınmaz qalası olan Ərdəbil haqqında məlumat verən coğrafiyaşünas səyyah əl-Müqəddəsiyə (təqr.946-1000) görə şəhərdəki came məscidi hündür yerdə, istehkamin arxasında yerləşir (7) Yeni vali islamın yayılmasına ayrı bir önəm verdiyi kimi Azərbaycan şəhərlərində sıx tikinti fəaliyyəti ilə də məşğul olmuşdur. O, Ərdəbil şəhərini tikmiş, şəhərin divarlarını möhkəmlətdiyi kimi şəhər camesini də genişləndirmişdi. Prof. Z.Kitabçıya görə, artıq köhnə məscid getdikcə çoxalan müsəlman camaatının ehtiyacını ödəmədiyindən məscid genişləndirilirdi (4, s.87). Xəlifə Müaviyənin hakimiyyəti dövründə vali Əbdüləziz ibn Hatim ibn ən-Numan Bərdə şəhərini yeniləşdirmiş, onun ətrafındakı xəndəkləri dərinləşdirmişdi. O, buradakı valiliyi dövründə Beyləqan şəhərini də yenidən qurmuş, Dəbil şəhərinin məscidini genişləndirmişdi (8).

Xəlifə Ömər in xəlifəliyi dövründə Azərbaycanda islamın kök saldığı şəhərlər arasında Ərdəbil xüsusi statusa malik olmuşdur. Belə ki, ərəb fəthləri Azərbaycanın bu şəhərini özlərinə idarəçilik mərkəzi seçməklə yanaşı, həm də sərkərdələrin iqamətgahı kimi istifadə etmişlər. Bunu da qeyd edək ki, xərək divanları hələ Xəlifə Ömər in vaxtında Xilafətin mərkəzi rayonlarında uğurla olmasa da ərəb dilində aparılmağa başlamışdı (10).

Ərəb müəllifləri Azərbaycanda islamı yaymaqda xidməti olmuş bir sıra sərkərdələrin fəaliyyəti haqqında da məlumat vermişlər. Onlardan Bukeyr ibn Abdulla Muğana (3, s.157; 11, s.13), Suraka ibn Əmr Dərbəndə (Babul-Əbvaba) (3,s.155; 11, s.28), Abdurrahman ibn Rəbiə əl-Bəhili Azərbaycanın şərq sərhədlərinə (3, s.158; 11, s.44), Həbib ibn Məsləmə isə Tiflisə(3, s.157; 11, s.43) islamı yaymaq üçün göndərilmişdi.

Xəlifə Ömər in dövründə başlanan islamın təbliğini ondan sonra Xəlifə Osman davam etdirmişdir. Onun dövründə (644-656) islamiyyət siyasi və dini cəhətdən güclü mərkəzləşdirici faktora çevrilmiş Azərbaycanda bir çox

müsəlman ərəb əsgərləri və ailələri yerləşdirilmiş, islamın yayılması üçün uğurlu dövlət siyasəti həyata keçirilmişdir(4, s.74) Xəlifə Ömər və Xəlifə Osmanın hakimiyyəti illərində sərkərdə olmuş Hüzeyfə ibn əl-Yəman (ö.36/656) Nihavənd savaşıdan bir il sonra 22/642 –ci ildə Azərbaycana hücum edib onlarla sülh müqaviləsi bağlayan ilk sərkərdə olmuşdur. Hüzeyfə həm də Məhəmməd peyğəmbərin (s.a.s.) 14 ən yaxın səhabələrindən biri olmuşdur. Hz.Peyğəmbər və Xəlifə Ömər haqqında hədislər söyləyən bu sərkərdə- valinin əl-Buxari və Müslimin hədislər toplusunda 225 hədisi vardır.

İbn Şəmmə əl-Müqəddəsi Musa ibn İsmailə, o İbrahimə, İbrahim isə İbn Şihabə əsaslanaraq Ənəs ibn Malikin söylədiklərini belə nəql edirdi: Ərminiyyə və Azərbaycanla müharibə vaxtı İraq və Suriya əsgərləri Quranın düzgün oxunması haqqında mübahisə edirdilər. Bu vaxt həmin qoşunda olan Hüzeyfə ibn əl-Yəman belə mübahisələrin gələcəkdə baş verməməsi üçün Mədinəyə getmiş, o vaxtkı Xəlifə Osmana Quranın yeni tam və əsaslı şəkildə cəm edilməsi xahişi ilə müraciət etmişdi (12). Hüzeyfə ona demişdi: “Ya Əmirəl-Möminin! bizim dinimizdə olan bu şəri məhv et ki, Qurana qarşı mübahisəli fikirlərin artaraq yəhudi və xristianların mübahisəsinə bənzəyən mübahisələr yaranmasın (12; 5, s.77-78)

656-cı ildə Xəlifə Osman sui-qəsd nəticəsində öldürüldükdən sonra hakimiyyətə Əli ibn Əbu Talib sahib oldu. O, əl-Əşası Azərbaycanın hakimi təyin etdi. Əl-Əşas bura çatanda əhalinin əksəriyyətinin islamı qəbul etdiyinin və Quranı oxuduğunun şahidi oldu. O, Ərdəbildə əta və divan siyahısına salınmış ərəblərdən (dövlət xəzinəsi hesabına təqaüd və məvacib alanlar-N.Ə.) yerləşdirdi (9, s.818). Dövlət hesabına məvacib alanlar bu Xəlifədən əvvəl də Azərbaycana göndərilmişdi. Ömər dövründə Əşas dövlət xəzinəsinin hesabından maaş və təqaüd alan bir dəstə ərəbi Azərbaycana köçürtdürərək, onlara əmr etmişdi ki, buranın əhalisini islamı qəbul etməyə sövq etsinlər (9) Azərbaycanın, o cümlədən Ərdəbilin abadlaşdırılması və şəhərdə yeni məscidin tikilməsi Xəlifə Əlinin vaxtında da davam etdirilmiş, buradakı məscid isə sonralar böyüdüüb genişləndirilmişdi (9)

Xəlifə Əli Kufədə bir xarici tərəfindən qətlə yetirildikdən sonra qarışıqlıq olmuş və Xilafətə 661-ci ildən Müaviyyə (təqr.600-680) başçılıq etmişdir. O, xəlifə olduğu vaxt Azərbaycanda əsas Xəlifə Ömər tərəfindən qoyulmuş islam fəthləri və islamlaşmanı davam etdirmişdi. Onun sayəsində bir

çoxları müsəlmanlığı qəbul etmişdir (4, s.87) Xilafətin Azərbaycanda idarəçilik mərkəzi sayılan Ərdəbildən başlanaraq ölkənin bir çox şəhərlərində came və məscidlər tikilmişdir. Ərəb xilafətində ilk daxili çəkişmələr (556-661) nəticəsində Ərminiyyə və Azərbaycan ərəblərdən ayrılsa da, sonralar ərəb qoşunları ikinci dəfə bu ərazini tutmuşlar. İslamı qəbul etmiş digər ölkələrdə olduğu kimi, Azərbaycanda da şəhərlərin dağıdılması sözsüz ki, ərəblərin əvvəlki yürüşləri vaxtı bağlanmış müqavilənin şərtlərinə uyğun olaraq şəhər sakinlərinin qəbul etdikləri öhdəliklərin yerinə yetirilməməsi idi. Həmin vaxtdan sərkərdələrin öhdəsinə çətin vəzifə düşmüşdü; onlar hər vasitə ilə yerli sakinlərə islamı qəbul etdirməyə çalışırdılar, çünki zahirən elə gəlirdi ki, əhali islamı qəbul etmiş və müsəlman olmuşdur, lakin daxilən bütpərəst olaraq qalırdı. Ona görə də sərkərdələr əvvəllər bütələrin saxlandığı yerlərdə məscid tikdirərək əmr verirdilər ki, şəhər sakinləri hər cümə günü buraya ibadətə gəlsinlər, üstəlik də əmrə əlavə olaraq bildirilirdi ki, ibadətə gələn hər adama 2 dirhəm veriləcək (14).

Bunu da qeyd edək ki, Xəlifə Müaviyyənin hakimiyyəti dövründə yeni fəthlər davam etdirilmiş və islam dininin yayılmasına xüsusi fikir verilmişdir. Hələ 644-cü ildə Ərminiyyə ərazisində bizanslılarla vuruşan Həbib ibn Məsləmə onların hücumunun qarşısını aldıqdan sonra, Tiflisi fəth edir və şəhərin əhalisi ilə müqavilə bağlayır. Müqaviləyə görə, Tiflis öz ətrafı ilə birlikdə Xilafətin Arran vilayəti tərkibinə daxil olur. Müaviyyə dövründə Ərminiyyə əhalisi [sülh müqaviləsini] pozur və [Müaviyyə] Həbib ibn Məsləməni -o zaman Həbib Curzanda (ərəblərin Gürcüstana verdikləri ad-N.Ə.) [idi]- əl-Baba (Babul-Əbvab-N.Ə.) əmir təyin edir. Həbib yenidən Tiflis və ətraf dağların əhalisi ilə yazışmalar aparır... (13, s.121-123) Artıq bu dövrdə Tiflisdə müsəlmanlar var idi. Tiflis əhli onların nümayəndələri olan Təflini Həbib ibn Məsləmənin yanına göndərir. Ət-Təbəri bu yazışmaların mətnini əsərində verir. O yazır: "... [bir müddət] yazışdıqdan sonra [Həbib] onlarla qarşılıqlı müqavilə bağlayır:

“Bismillahi-r-rahmani-r-rəhim!

Həbib ibn Məsləmədən Hurmuz torpağı Curzanın Təflis əhalisinə !

Salamathıq [olsun] sizə!

Şükür edirəm sizə görə o [Allaha] ki, Ondan başqa bir ilahi yoxdur!

Sizin elçiniz Təfli yanımıza gəlib, haqqınızda bizə xəbər verdi və göndərdiyinizi də çatdırdı. Təfli adınızdan bildirdi ki, biz sizin zənn etdiyiniz kimi, [doğru dürüst] bir millət deyildik. Biz belə idik o vaxta kimi, ta ki, o böyük və qüdrətli Allah bizi [uzun müddət] azlıqda, zillətdə və cəhalətdə saxladıqdan sonra Hz. Məhəmmədin köməyilə, Allahın xeyir-duası və salamı olsun ona! – doğru yola çıxararaq, islamla gücləndirib şərəfli etdi.”

Təfli bildirdi ki, “Siz sülh arzusundasınız. Mən və mənimlə yanaşı iman gətirənlər [buna] razı olub, yanınıza Əbdü-r-Rəhman ibn Cəz əs-Suləmini göndərdim. O, ilahiyyat və Quran biliciləri arasında bizim ən yaxşı bilənimizdir. Onunla mən həm də sizin əmniyyətiniz haqqında öz fərmanımı göndərdim. Əgər razı olsanız onu sizə verər, yox əgər razı olmasanız, onda o sizə müvafiq olaraq müharibə elan edəcək! Allah xainləri sevmir...” (13, s.121-123) Məktubdan görünür ki, müsəlmanlar öndə gedənlərdən biri olan Təflini qiymətli hədiyyələrlə Həbib bin Məsləmənin yanına göndərərək öz əmniyyətlərinə inam verəcək yazılı bir sənəd istəmişlər. Digər tərəfdən aydın olur ki, Xəlifə Müaviyənin dövründə bölgələrin, o cümlədən Azərbaycanın fəthini davam etdirdikcə vali- sərkərdələr özləri ilə dinin mahiyyətini yerlərdə camaata başa salıb öyrədə biləcək Quran və ilahiyyat əhli, yəni hafizlər, qarelər göndərirdilər. Xəzərlər müsəlman ordusunu geri çəkməyə məcbur edəndə Xəlifə Mənsurun (136-58/754-75) vaxtında əlavə olaraq 7000 ərəb bu bölgəyə gətirilmişdi. Onları müşayət edən işçi qüvvəsi bu ərəblər üçün 3 şəhərcik (Kamax, Muhammadiyyə və Bab-Vak) tikmişlər (15). Bu məlumatda iki fakt diqqəti çəkir. Birincisi təqribən 10-15 il ərzində 24000 rəqəmindən sonra əlavə olaraq 7000 də əlavə olunur. Bu rəqəmə onlar üçün ev tikən işçi qüvvələrinin sayını da əlavə etsək böyük rəqəm alınır. Qeyd etmək lazımdır ki, Kamax, Məhəmmədiyyə və Bab-Vakda yaşayan ərəblər hələ XX əsrin əvvəllərində ərəb dilində danışır. Bu onu göstərir ki, buraya miqrasiya etmiş ərəblər məskunlaşdığı yerlərdə öz adət ənənələrini, dillərini saxlamışdılar.

Xilafətə daxil olmuş ölkələrdə, o cümlədən Azərbaycanda islam mədəniyyətinin yayılmasında Xəlifə Əbdülməlik ibn Mərvanın böyük rolu qeyd olunmalıdır. Onun ölkə daxilində apardığı islahatlar; xilafəti möhkəmləndirməyə və xilafətə daxil olan ölkələr arasında inzibati, siyasi vəhdət və mərkəziyyətin mənafeyinə tabe olan iqtisadi əlaqə yaratmaq üçün həyata keçirdiyi tədbirlər içərisində əlifba islahatı, divanların ərəbləşdirilməsi, ərəb dilinin

Xilafət dili élan edilməsi məsələləri olduqca mühüm yer tutur (16). Qeyd etmək lazımdır ki, Xəlifə Əbdülməlikin dövrünə qədər ordu işlərini idarə edən divandan başqa bütün divanlar keçmişdə olduğu kimi saxlanırdı (16, s. 77, 78). Xəlifə Əbdülməlikin əlifbanı dəyişdirmək, divanları ərəb dilində aparmaq haqqında 700-701-ci illərdə başlayan islahatının (17) müvəffəqiyyətlə həyata keçirilməsi böyük tədqiqat işləri aparmaya, mövcud elmi ədəbiyyatın xarici dillərdən ərəbcəyə tərcüməsini zəruri etmişdi. Azərbaycan şairi Xaqaninin əmisi Kafiəddin Şirvani haqqında yazdığı şeirdən görünür ki, VIII-IX əsrlərdən Aristotelin, Hippokratın və Platonun ərəb dilinə tərcümə olunmuş əsərləri Şirvanda geniş yayılmışdı.

Beləliklə, göründüyü kimi, Xəlifələrin Azərbaycanda siyasətinin əsasını islam dininin yayılmasını təmin etmək olmuşdur.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ MƏNBƏ VƏ ƏDƏBİYYAT

1. Петрушевский. Ислам в Иране в VII–XV веках. Л., 1966, стр. 38.
2. Vəlixanlı N.M. Ərəb xilafəti və Azərbaycan. Bakı, 1993, s.38.
3. Ət-Təbəri, Əbu Cəfər ibn Cərir. Tarix ər-rüsul va-l-müluk. II nəşri, Qahirə, Dərü-l-Məarif , IV c., 1970, s.142.
4. Prof.dr. Zekeriya Kitabçı. Azərbaycan-Harəzm və türk-oğuz boyları arasında islamiyyət. Konya, 2005, s. 65.
5. Остроумов Н.П. Исламоведение. Коранъ.Ташкент,1912, с .77.
6. Əl-Qalqəşəndi. Lubəb əl-Əlbab, s. 356.
7. Vəlixanlı N.M. IX-XII əsr ərəb coğrafiyaşünas səyyahları Azərbaycan haqqında. Bakı, 1974, s.133 .
8. Əl-Bəlazuri, Kitab futuh əl-buldən. Qahirə, 1956, I c., s. 519.
9. Əl-Bəlazuri. Kitab futuh əl-buldən. Qahirə, 1957, II c., s. 818.
10. Əl-Cəhşiyəri (hə).əl-Vuzara va-l-Kuttəb.əl-Qahirə, 1938, s. 138
11. İbn əl-Əsir, Kitab əl-kamil fi-t-tərix, III c., Beyrut, 1980, s.13
12. İbn Şammə əl-Müqəddəsi. Kitab əl-Murşid əl-vaciz. Ankara, 1982, s. 48
13. Ət-Təbəri.Tərix ər-rüsul va-l-müluk. Azərbaycanın ərəb işğalları dövrü tarixinə aid çıxarışlar. Ərəbcədən tərcümə edəni, ön söz, qeyd və şərhlərin müəllifi Cabir İsgəndərli.Qaynaqlar. B., 2005, s.121-123.

14. Абу Бакр Мухаммад ибн Джафар ан-Наршахи (ум. 348/960) «История Бухары// Общественные науки в Узбекистане. Ташкент,1997, № 9-10-11, с.68.

15. Əl-Yəqubi, Tarix , II c., s. 446.

16. Məhəmməd Azərli. Xəlifə Əbdülməlik ibn Mərvanın islahatı və Azərbaycan.Tarix İnstitutu, elmi arxiv №5678, B., 1964, s.78

17. Медников.А.Н. Православный Палестинский сборник.том ХУП, выпуск второй, Петербург, 1903,с.651.

РЕЗЮМЕ

ИСЛАМСКАЯ ПОЛИТИКА ХАЛИФОВ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

Нəргиз Ағасалим ғызы АЛИЕВА

В статье представляется анализ политики халифов после присоединения Азербайджана к территории Ислама. Проводя анализ деятельности халифов, живших и творивших в различные времена, мы видим, что основой политики халифов в Азербайджане было обеспечение распространения ислама.

RESUME

ISLAMIC POLITICS OF CALIPHS IN AZERBAIJAN

Nərgiz Aғasalim qızı ALIYEVA

In the article there are giving analyze of the Caliph's politics after the joining of Azerbaijan to the territory of Islam. Making analyze of Caliph's activity, lived and functioned in different periods, we consider, that the base of their policy in Azerbaijan is providing the spreading of Islam.

Çара tövsiyə etdi: akademik N.Vəlixanlı və t.e.d. prof., Ə.M.Rəcəbli

MAKİAVELLİ DÖVLƏT DÜŞÜNCƏSİ VƏ SİYASI ƏLVERİŞLİLİK PRİNSİPİ HAQQINDA

Əzimov K.,

fəlsəfə elmləri doktoru, professor, BDU

Əliyev Nazim,

Sosial elmlər və Beynəlxalq hüquq magistri,

Bonn Rayn Fridrik,

Vilhelms Universiteti

Açar sözlər: Makiavelli, siyasət, dövlətçilik düşüncəsi, hakimiyyət, siyasi əlverişlilik prinsipi

Ключевые слова: Макиавелли, идея государственности, политический режим, принцип политической целесообразности, государство и власть

Keywords: Machiavelli's idea on statecraft, political regime, the principle of political expediency, the state interests and power

Makiavellinin dövlətçilik ideyası dövlət strukturunda növbəti təməl daşı, siyasətin fəaliyyətinə rəhbərlik edən, hakimiyyət və özbaşınalıq arasındakı boşluğu dolduran siyasi əlverişlilik yaxud siyasi faydalılıq ideyasını ehtiva edir. Təbiətinə görə bunun mənası çox sadədir, lakin elmi ədəbiyyatda müxtəlif formalarda işlənmişdir. Bununla nəzərdə tutulur ki, dövlətin saxlanması “dövlət fəaliyyəti qanunu” [1] bütün maraqların üstündə durur. Daha yüksəkdə duran hər hansısa bir məqsəd naminə dövlətin qanunla hesablaşmamağa ixtiyarı var. [2]. Əsrlər boyunca “mənavi atası” Makiavelli olan *Ragione di stato* (dövlət düşüncəsi) bir növ, hakimiyyəti qurmaq, onu əldə saxlamaq və inkişaf etdirmək üçün nəzərdə tutulmuş müəyyən bir vasitənin daha geniş anlayışıdır. Makiavellinin siyasi fəlsəfəsi haqqında ən böyük səhvlərdən biri də onun dövlət düşüncəsinə münasibəti ətrafında mübahisə ilə bağlıdır. Makiavellinin siyasi məqsədinin səhv başa düşülməsinə “məhdudiyətsiz vasitələr”, “dövlətin tam qorunması” və s. kimi anlayışlar səbəb olmuşdur.

Axı nəzərə alsaq ki, dövlətin məqsədləri nəyin bahasına olursa-olsun qorunmalıdır (hətta öz xalqına qarşı qanlı vasitələr də bura aiddir və bu vasitələrin sərhədləri istismar, terror və istibdada qədərdir), bu zaman Makiavellinin tənqid olunması tamamilə düzgün ola bilər. Ancaq Makiavellinin dövləti qorumaq ideyasını *necessita* (zəruriyyət) anlayışı ilə vəhdətdə başa düşmək lazımdır, çünki məhz bu zəruriyyət onun üçün “bəraət” funksiyasını yerinə yetirir. Cinayətə və cinayətkara yalnız elə bir halda haqq qazandırılır ki, bu halda dövlətin qorunması üçün mənəviyyət və dinin qaydalarını pozmaqdan başqa seçim qalmır [5]. Florensiyalı üçün dövlətin siyasi məqsədi *vivere civile –vətəndaş həyatının* maraqları uğrunda hüquq və mənəviyyətə göz yuma bilər ki, məsələn yaxşı qaydalar qoysun, təbələri ilə düzgün rəftar etsin, xarici düşmənlərdən müdafiəni gücləndirsin, çiçəklənən iqtisadiyyatın əsaslarını qoysun və nəhayət, müharibə apara bilsin. Bir-birindən çox fərqlənən bu iki nöqtəyi-nəzər “*Hökmdar*” və “*Mülahizələr*” arasında ziddiyyətə aparıb çıxartdı. Aşağıda dövlətin və Makiavelli siyasətinin məqsədlərinin nə olduğu aydınlaşdırılacaqdır.

Əvvəldə də artıq xatırladığı kimi, siyasət və dövlət anlayışlarının hər ikisi Makiavelli üçün əhəmiyyətlidir. Beləliklə, Makiavellinin fikrincə, nə cəmiyyətin xoşbəxtliyi, nə də yaxşı həyat siyasət haqqında əsas təsəvvür yaradır, əksinə, “razi, müvəffəqiyyətli və uğura can atan xalq”ın [6] mənbəyi olaraq dövlət hakimiyyəti (gücü) bu təsəvvürü yaradır. Dövlətin əsası olan bu güc [8] hüququ qorumağa, ictimaiyyəti müdafiə etməyə və dəstəkləməyə imkan verir [9]. Makiavellinin fikrinə görə bu cür intizamlı cəmiyyət öz-özünə deyil, yalnız dövlət vasitəsilə qurula bilər. Buna bir tərəfdən siyasi tərbiyə, digər tərəfdən də davranış qaydalarına nəzarət və cərimə də kömək edir. İnsan yalnız dövlət vasitəsilə “yaxşı” varlığa, vətəndaşa [10] çevrildikdən sonra Makiavellinin insanda gördüyü ən böyük keyfiyyət doğacaqdır: bu, *virtu*-dur [11].

Virtu-nun (fədakarlıq, şücaət, igidlik) bu cür yaradılışı və tərbiyəsi florensiyalı üçün dövlətin öz-özlüyündə başa düşülən məqsədi idi. Ədəbiyyatda vətəndaş-respublika ənənəsi [12] adlandırılan bu konsept sadəcə olaraq güclü dövlət mexanizminin yaradılmasından daha yüksək məqsədi, respublikanın öz vətəndaşları tərəfindən müdafiə olunması məqsədini güdüdü. Makiavellinin təfəkkürünü başa düşmək üçün bu aspektin mühüm əhəmiyyəti var. Çünki ayrı-ayrı şəxslərdən *virtu*nun yüksək

səviyyəsini –məsələn Romul və Musa kimi dövlət banilərində olduğu kimi - gözlərkən, həmin xüsusiyyətin adı vətəndaşlar arasında tapılacağı, təbii ki, gözlənilən deyil. Əksinə, “bir çox insanlar yaxşidan daha çox pisə pərəstiş etdiklərinə” [13] görə ümumi istəyi rədd etməyə və “şərait tələb etdiyi qədər pisə pərəstişlərini davam etdirməyə” [14]. meyl edirlər.

Cəmiyyətdə *virtunu* tərbiyə etmək üçün Makiavellinin məsləhət gördüyü metodlar “dilemma”ya [15]. çevrilirlər. Onun heç bir yazısında bu metodlar aydın göstərilməmişdir, ancaq yenə də bu ideyaların qaydası eyni olaraq qalır: yaradıcının fəzilətindən (*virtusundan*) ayrılmaq və “daha pis vəziyyətə düşmək”. [16]. “Siyasətin xammalı” [17]., “siyasi enerji kimi bir şey” [18].– bunlar tam əhatəli ifadələr üçün bir neçə mənadır. [19].

“*virtu*” özünəməxsus siyasi mənada siyasi subyektin özünün bütün bacarığını özünüqoruma məqsədi və dünyanı qurmaq üçün istifadə etmək, öz qərarlarına heç vaxt ögey qalmamaq, əksinə fəaliyyətin bütün qaydalarını ətraf mühitə uyğunlaşdırmaq, əldə etdiklərinə görə öz aktivliyinə minnətdar olmaq bacarığıdır.” [20].

Hans Freyer “Makiavelli” kitabında *virtu* sözünü bu cür izah etmişdir. İntibahın bir təzahürü olan bu anlayış özündə həm də vətənpərvərliyi, ictimai düşüncəni və cəmiyyətin rifahı naminə öz maraqlarından keçməyə hazır olmağı əks etdirirdi. Makiavelli həm bütün xalqa, həm də ayrı-ayrı fərdlərə aid olan bütün bu keyfiyyətləri *virtu* ifadəsində birləşdirmişdi. Makiavellinin fikrincə, xalqda *virtu* olmadan heç bir dövlət öz daxili sabitliyini uzun müddət qoruya bilməz. [21]. Şəxsi eqoizmin kollektiv eqoizmə transformasiyası nəticəsində *virtu civile* (*vətəndaş comərddiyi*), xalq *virtusu* meydana çıxır. [22].

Artıq əvvəldə də qeyd olunduğu kimi *vətəndaş comərddiyinin* tərbiyəsi Makiavelli üçün dilemma təşkil edir. Çünki bir tərəfdən, o, vurğulayır ki, insanlar “təbiətən lovğa və etibarsızdırlar” [23], yalnız “çətin vəziyyətdə qalanda yaxşılıq etməyə məcbur olurlar” [24]. Digər tərəfdən isə, elan edir ki, yalnız vətəndaşlar dövlətin işində aktiv iştirak etdikdə və “öz hökumətlərinin xeyrinə” [25]. fəaliyyət göstərdikdə dövlət güc əldə etməyə nail ola bilər. Florensiyalı öz-özündən soruşur: bu xüsusiyyətləri təbiətə *virtu* keyfiyyətinin olmadığı bir kollektivdə necə yaratmaq və tərbiyyə etmək olar? İnsanların bəlaya düşər olmasına necə mane olmaq olar, onların ictimai maraqlarını inkişaf etdirməyə və vətəndaş böyüklüyünə nail olmağa necə məcbur etmək olar?

Burada sabit siyasi qayda-qanun, din və yaxşı adətlər, həmçinin hərbi nizam-intizam da mühüm rol oynayır, çünki *virtu* hər şeydən əvvəl müharibə bacarığı və hərbi güclə xarakterizə olunur. İlk dövrlərin fəvqəl *virtu*-daşıyıcıları florensiyalı üçün ibrətli nümunələrdir. Lakin hərbi güc sülhü pozmamalıdır, ancaq müharibə yolu ilə sülhə nail olmaq qaçılmaz olduqda istifadə olunmalıdır. Sülhü sevmək və müharibə aparmağı bacarmaq – bunlar azad dövləti qorumaq üçün Makiavellinin tərifli idi. [26]. Makiavelliyə görə azad dövlət xalqdan başqa bütün avtoritetlərdən azad olan dövlətdir. Bu kontekstdə azadlıq Fridrix Niçsedə olduğu kim özünüidarə ilə eyni məna daşıyır:

“Mən lap başlanğıcından başqa bir gücə tabe olan dövlətlərdən bəhs etmək istəmirəm; mən elə dövlətlərdən danışmaq istəyirəm ki, onlar yarandığı vaxtdan xarici asılılıqdan azaddır və öz istəklərinə görə respublika və yaxud monarxiya rejimi altında qurulmuşdur”.

Belə bir nəticə çıxır ki, Makiavellinin dövlət düşüncəsi yaxud dövlət ağılı mürəkkəb bir stukturdur və təkcə *Ragione di stato* (dövlət ağılı) ilə məhdudlaşa bilməz. Bu hissənin başlığı da oxucunu çaşıdır bilər, çünki burada “ağıl” “düşüncə” öz-özlüyündə Makiavelli dövlətinin məqsədi kimi başa düşülməlidir. Ciddi iyerarxiya dövlətin məqsədləri üçün ağır nəticələyə bilər və belə olan halda dövlətin təhlükəsizliyinin zirvədə olmasına yalnız ümid etmək olar. Yalnız dövlət quruluşundan danışıldıqda vətəndaş comərdliyinin tərbiyə olunması *uomo virtuoso* (fəzilətli-comərd insanın) şəxsiyyətində, yaxud da respublika formasında olmasından asılı olmayaraq dövlətin məqsədinə çevrilər.

Artıq qeyd etdiyimiz kimi, Makiavellinin dövlət nəzəriyyəsini şərh edərkən təkcə “*Hökmdar*” əsərinə istinad etmək doğru olmazdı. Birmənalı olaraq “*Hökmdar*” ən azından onun siyasi fikirlərinin əsaslarından ibarətdir, hər halda florensiyalı bu əsərdə hamının digər vasitələri inkar etdiyi vaxtda çətin və istisna hallar üçün nəzərdə tutulmuş siyasətdən bəhs edir. [28]. “*Mülahizələr*” əsərində siyasətin daha geniş anlayışı verilir, belə demək olar ki, bir millət siyasi fəaliyyət göstərməyə qabil olduğu halda siyasət həmin millətin mövcud normal halını əhatə edir. [29].

“*Hökmdarda*”da isə Makiavelli mükəmməl fəzilətin-comərdliyin (*virtu*), fəaliyyətə yüksək inamın axtarışındadır. Siyasi quruluş olan dövlət nəyin bahasına olursa olsun, xalqın siyasi enerjisi ilə müdafiə olunmalı, gücləndirilməlidir. Ancaq tarixi vəziyyət elə gətirə bilər ki, dövlət tam qorunmasına

başmayaraq çətin, istisna bir halda ola bilər, burada söhbət dövlətin mövcudluğunun təhlükədə olmasından gedir. Xülasə, Makiavelli elə bir “körpü”, elə bir vəziyyət düşünür ki, dövlət ya mövcudluğuna davam etməli, ya da məhv olmalıdır: bu vəziyyətdə dövləti qorumaq üçün başqa metod yoxdur. Makiavelli dövləti “ümumi tətbiq ediləsi qanunların qəbul olunmasını və mənimsənilməsinə mümkün edən, dövlət tərəfindən dəstəklənən siyasi hakimiyyətdir”. [30]. Bu dövlət təhlükə altında və yaxud dövlətlərin yeni qurulduğu vaxtdakı kimi yox dərəcəsinə olduqda, meydana siyasi despotizm və fəvqəl hal çıxır. Fridrix Maynekin sözlərinə görə isə, bu, belə səslənir:

“Dövlətin özünüidarə və irəliləmə kimi vacib motivləri dövlət adamını həm individual, həm də eyni anda universal xarakter daşıyan addımlar atmağa məcbur edir. Individual dedikdə, burada tamamilə özünəməxsus, düşdüyü vəziyyətə uyğunlaşmaq, məqsədə doğru gedən yolda olmaq və eyni zamanda da qüvvədə olan ümumi ictimai qaydaları və müsbət hüquq normalarını bəzən poza bilmək və daha çox şeylər nəzərdə tutulur. Universal xarakter isə, davamedici, bütün dövlətlər üçün ümumi əsas ötürücü mexanizmini daha üstün tutur.” [31].

Yenə də Makiavelli dövlətinin belə çox tənqid hədəfinə çevrilməsinə [32]. səbəb olan əsl məsələ hələ də həll olunmamış qalır: vətəndaşın şöhrətlənəcəyinə əmin olmaq üçün *virtu* xüsusiyyəti şöhrətpərəstliyə və yaxud tənbəlliyə meyilli olan insanın bayağılığına uzun müddət necə xidmət edə bilmişdir? Makiavelli “Hökmdar”-da və qismən də “Mülahizələr” əsərində yaxşı qanunlar və yaxşı ordu ilə cəmiyyətdə *virtunu* tərbiyələndirməyə qabil olan sabit dövlətdəki normal hallardan deyil, əksinə həmin dövlətdəki qeyri-ənənəvi vəziyyətlərdən, məsələn siyasi böhrandan bəhs edən bir ssenari qurmuşdur:

“Əgər ənənələr artıq insanların qaydaları cilovlaya bilməyəcəyi qədər pozulubsa, qaydalarla yanaşı böyük bir hökmranlıq – məhdudiyətsiz və nəhəng bir qüvvə ilə hakimiyyətin korlanmasının və şöhrətpərəstliyinin qarşısını alan bir kral yumruğu yaratmaq vacibdir.” [33].

Burada Makiavelli təkçə çökmüş siyasi qayda-qanunu yenidən bərpa etməyi deyil, onu təməldən qura bilən güclü fərdə ümid bəsləyir. Burada *uomo virtuoso* özünün həqiqi funksiyası olaraq bütün mənəvi və qeyri-mənəvi vasitələrin köməyi ilə cəmiyyəti böhrandan çıxarıb nizamlı bir gələcəyə aparan bir *hökmdardır*. [34]. Bundan sonra dövlətdə, ən azından

qurulduqdan sonra, *virtu* vətəndaş keyfiyyətinə (fəzilətinə) - *virtu civile* prinsipinə çevrilməlidir. [35].

“Əgər söhbət bütün gücə sahib olan və bütün qayda-qanunları qoyan bir fərddən getmirsə, hər hansısa bir respublika və ya krallığın başladığı vaxtdan yaxşı qaydada olması, yaxud mövcud qaydalardan qeyri-standart formaları qoruyub saxlaması kimi bir hal heç vaxt olmamışdır və bu, ümumi qaydadır. Heç vaxt da aydın fikirli şəxslər bir insanın krallıq və ya respublika qurmaq uğrunda qeyri-adi hərəkətlərini tənqid etməz.” [36].

Fəzilətli insan (*Uomo virtuoso*) ehtiyac olan istisna halda Makiavelli dövlətinin yenidən qurulmasını, daxili-siyasi süqutunu, ya da xarici-siyasi məğlubiyyətini qəbul edir: florensiyalının yaşadığı dövrdə də İtaliyanın həyatında eyni şey baş vermişdi. Beləcə, İtaliyanın siyasi cəhətdən istənilən şəkildə birləşməsinə qarşı olan siyasi qayda-qanunun tam fəlakətə uğraması yeni siyasi qayda-qanunun vacib şərtlərini və əsaslarını təşkil etmiş oldu:

“İndiyə qədər deyilənləri nəzərə aldıqda və İtaliyada dövrün şərtlərinin yeni rəhbərə itaət etməyə və ağıllı bir adamın özünə şöhrət və millətə üstünlük gətirən yeni quruluş yarada bilməsinə imkan verib-verməməsi barədə düşündükdə bir çox şərtlər meydana çıxır. Bu zaman, mənə elə gəlir ki, bundan ötrü sərfəli vaxt heç vaxt olmamışdır. [...] və yəqin ki beləcə, İtaliyalının rəhbər ruhu özünü göstərdi, İtaliya nə vaxtsa yəhudilərin başına gələndən daha çox darmadağın, əsarət altında, farslardan daha çox əzilmiş, afinalılardan daha çox parçalanmış, başsız, konstitusiyasız, döyülmüş, qarət olunmuş, dağıdılmış, əsarət altına alınmışdı – italyan xalqı hər üsulla məhv edilmiş olmalı idi.” [37].

Uğurlu siyasət, güc siyasəti İtaliyanı böhrandan çıxartmalı idi. Yalnız siyasətdə muxtariyyət prinsipinə əsaslanan bir dövlət bu məsələni həll etmək iqtidarında ola bilərdi: *Hökmdar* dövləti [38]. Qanuni dövlət əsaslarına cəhd etmədən bu tezisi Makiavellinin yalnız bir rəhbəri məsul hesab etdiyi “elmi mühakimə” ilə əvəz etmək olmaz. Bu dövləti *virtu*(fəzilət) və *fortuna*(tale) ilə müdafiə etmək çalışqan bir insanın vəzifəsi olmalıdır. Makiavelli bunu hakimin vəzifəsi ilə müqayisə edir: [39].

“Burada sözügedən xəstəliklərlə əvvəlcədən tanış olanda – bu, təbii ki çox ağıllı bir adama müyəssər olar – onları müalicə etmək asan olur. Lakin bunlarla tanış olmayıb hamının tanış olmasına qədər gözləyəndə artıq heç bir müalicə vasitəsi qalmır.” [40].

Bu həkim peşəkar olmalıdır, xəstəlik tələb etdikdə yandırmağa, zəhərləməyə və kəsməyə hazır olmalıdır. [41].

Makiavellinin yaşadığı dövrdə İtaliyada bu cür mükəmməl insan nümunəsi görmək olar. 1500-cü illərdə Florensiya hökuməti ölkənin sərhədləri çərçivəsində yeni və təhlükəli hərbi gücün - Sezar Borjyanın [42]. yaratdığı və getdikcə artan qarmaqarışlıq içində idi. Hərbi qələbələri sayəsində hersoq florensiyalılarla bir ittifaq yaratmağa nail oldu və öz şərtlərini bildirmək üçün diplomatik nümayəndə göndərilməsini tələb etdi. Hersoq Arno şəhəri ilə dostluq istəyirdi, ancaq Florensiya bu dostluğu istəməsəydi, o, respublikanı mümkün olan bütün vasitələrlə zərərsizləşdirməyə hazır idi: “Mən tutduğum əmələ görə Allah və insanlar tərəfindən bağışlanacağam,” [43]. bu sözlərlə Sezar onu nəzərdə tuturdu ki, onu Allah az ittiham edəcək, insanlar isə ondan daha az. Çünki Sezar bilirdi ki, qalib həmişə haqlıdır, həmişə bağışlanılır. Bu həssas tapşırıq üçün seçilmiş şəxs Makiavelli idi, o, 1502-ci ilin 5 oktyabrında tapşırıq aldı və iki gün sonra İmola hersoqu ilə görüşdü. [44].

Bir çox Makiavelli tədqiqatçılarının [45]. fikrincə bu elçilik Makiavellinin sonrakı həyatında mühüm rol oynadı, sonralar, o, öz dövrünün dövlətçiliyi üçün birbaşa müşahidəçi və məsləhətçi kimi çıxış etdi. Borjia sarayında tam 4 aylıq missiyası dövründə Makiavelli anladı ki, Hersoq yeni tərəqqipərvər sərkərdə (kondotyor) deyil, o, İtaliyanın yeni hökmdarıdır. [46]. Bütün arzularını həyata keçirməyə olan böyük ümid və xoşbəxtlik Makiavellinin gözündə hersoqun şəxsiyyəti məsələsini həll etmiş oldu. [47]. Rene König onu “əsl yerdəyişmə sənətkarı” [48], bioqrafiyasını yazan Sara Bradford isə hersoqu “siyasi qanqster” [49], adlandırır. O, öz şöhrətpərəst məqsədlərinə çatmaq üçün taleyin (*fortunanın*) [50], mərhəmətinə və fəvqəl *virtuya* sahib idi. Makiavelli “Hökmdar” əsərini Borjyanın işlərinə həsr etmiş və yazmışdır “[...] çünki mən yeni hökmrana öz [Sezar Borjia, N.Ə.] izi ilə getməkdən daha yaxşı məsləhət verə bilmərəm [...]”. [51]. “Hökmdar” əsərində Borjyanın amansız əməlləri təfəsilatı ilə təsvir olunmuşdur, bütün bunlar hersoqu əsl despot edir. Ancaq Makiavelli oxucunun gözündə möhkəm dəqiqlik nümayiş etdirir, hersoqun əməllərində insanın təbiətindən doğan qəzəbini aşkar edir. O, hersoqu amansız hökmdar kimi deyil, lazım gəldikdə amansız üsullara əl atmağı bacaran hökmdar kimi təsvir edir. Makiavelliyə görə, o, amansızlıq və qəzəbin öz təbiətinə hakim olmasına çox

imkan vermir, çünki özü öz təbiətinə hakimdir və mümkün olmadıqda belə soyuqqanlılıqla *səbəb və ehtiyacı* nəzərə alır. [52]. Bütün bunlar güman yaradır ki, Makiavelli yeni hökmdar timsalını Sezar Borjyanın nümunəsi üzərində yaratmaq istəyirdi [53], elə bir kökmdar ki, mümkün olduğu qədər yaxşılıq edər, lakin çətin vəziyyətdə olanda pisliklərdən də çəkinməz [54].

Bu hökmdarın güc aləti hiylə və qüdrət olmalı idi, dəqiq desək, əsl tiranla bağlı olan hər şey. Ancaq onun tirandan bir fərqi var idi – o özünün eqoistik həvəsindən daha yüksək məqsədlərə, vətəndaşın həyatının qurulması və yaxşılaşdırılmasına çalışırdı. Özbaşınalıq və dövlət məqsədi arasındakı bu görünməz fərq Makiavellinin dövlət ideyasının ən vacib meyarlarından birini təşkil edir. Yeni hökmdar gəmi kapitanı rolunu öz üzərinə götürür: o, həm dənizçilər, həm də gəmi və onun yükünə görə məsuliyyəti özü daşıyır. Hər bir siyasi mütəfəkkir kimi Makiavelli də hakimin nəzərə almalı olduğu atributları təqdim edir və kollektivin müdafiəsi üzərində qurulmalı olan güclü dövlət prioritetini ortaya qoyur.

Sezar Borjia tipik intibah hökmdarı idi və Makiavelli onu öz dövlətinin baş qəhrəmanı adlandırırdı. O, müstəqil hökmdar idi, ona iyerarxik cəmiyyətdəki Allah tərəfindən verilmiş mövqeyindən və öz ağalarından daha çox öz intellekti və maddi sərvətlərinə arxalanırdı. Bu yenilik prinsipi kralların əməllərini öncədən mühakimə etmirdi və öz yardıncılığı ilə vətəndaş yaşamının qurulmasını əsaslandırırırdı [55]. Axı antik dövrdən qalmış qanunlar əsrlərdən bəri təkrar olunurdu və Makiavelliyə görə yaxşı hökmdar öz xalqı üçün səxavətli nümunə olmaq əvəzinə effektiv və məqsədyönlü şəkildə işləməlidir. O, “bilməlidir ki, mübarizə üçün iki yol var: qanuni və zorakı. Birinci yol insanların adəti, ikincisi isə heyvanların tərzidir” [56] və heyvanların arasında “tülkü və şirdən nəsə götürmək lazımdır. Çünki şir tələdən qaçmır, tülkü isə özünü canavardan qoruya bilmir. Tülkü ağı tələni tanımaq, şir cildi isə canavarı ovlamaq üçün lazımdır.” [57] Bu hökmdar “sevilməli və qorxmalıdır” [58]. “əliaçıq” [59] və “zalım” [60] olmalıdır; Makiavellinin gəldiyi əxlaqı nəticə belədir: bir şirin gücü və hökmünü, bir tülkünün ağı və hiyləgərliyini, bir insanın mənəviyyatını özündə birləşdirmək. [61]. Kor-koranə antik dövrə, xüsusən də Siserona istinad edənlər bunun əksini iddia edirdilər [62].

Makiavelliyə görə hökmdarlar, respublika idarəçiləri və Musa kimi xalqı kələlikdən azad edən, təbəələrini dürüst qanunlarla idarə edən şəxslər

həqiqətən böyükdürlər [63]. Makiavelli “Hökmdar” əsərində sabit dövlətin qurulmasının ilkin şərtlərini aşkarlamağa çalışır, bu şərtlər florensiyalının şəxsi istəyi əsasında deyil, onun siyasi nəzəriyyələri və tarixi araşdırmalarının əsaslı mühakiməsi ilə formallaşa bilər. Makiavelli dövlətin inkişafı üçün başqa imkanları inkar etməsə də, ən effektiv yol kimi seçdiyi *comərd insan* vasitəsilə dövlətin müdafiəsi və qurulması metodlarını görür [64]. Siyasi çətinliyin daxili parçalanma, ya da udurulmuş müharibəyə görə yaranması əsas deyil, əsas odur ki, xalq özü bu əzabdan təkbaşına qurtula bilməz. Florensiyalıya görə nə vətəndaş comərdliyi, nə də hüquq düşüncəsi, onun nə möminliyi, nə də əxlaqı (bütün bu keyfiyyətlər yalnız dövlət sayəsində mümkündür) bir dövlətin fəvqəladə vəziyyətində siyasi əhəmiyyət daşımalıdır.[65]. Makiavelliyə görə dövlətə “yaxşı qanunlar və yaxşı sistem” [66]. bəxş etmək güclü hökmdarın vəzifəsi və funksiyasıdır. Sabitliyin müddətini *comərd insanın* təsadüfi mövcudluğu deyil, yalnız dövlət göstərə bilər.

“Uzun illər tabe olaraq təhlükəsiz yaşaya biləcəyi qanunlar vermək yollarını tapan xalq xoşbəxt xalqdır” [67].

Comərd insanın vəzifəyə gəlməsi üçün əsas şərt siyasi özbaşınalıq, siyasi və əxlaqi dağınıqlıqdır, bununla da siyasi dahiyənəliyi, hakimiyyət istəklərini və konstruktiv qabiliyyəti ən yaxşı şəkildə göstərmək və şan-şöhrətlə təbiiq etmək olar. Makiavelli “*Hökmdar*”da zəruri halların konseptini təqdim edir, burada bir tərəfdən dövləti təhlükə ilə üz-üzə qoyan özbaşınalıq, digər tərəfdən isə özündə elə azadlıq elementlərini əks etdirən *comərd insan* adi hakimiyyət istəyindən daha böyük məqsədlərə xidmət edir:

“Əgər bir hökmdar dünyəvi şöhrətə can atırsa, deməli, o, dağınıq bir hökuməti öz üzərinə götürməyi arzu etməlidir; ona görə yox ki, bu hökuməti Sezarın etdiyi kimi məhv etsin, ona görə ki, Romul kimi yenidən qursun.” [68].

Bundan ötrü Makiavelli İtaliyanın siyasi bazasında inkişafın vacibliyini düşünürdü ki, bununla da ölkənin yüksəlməsinə cəhd etmək üçün bir şans yaranardı [69]:

“Əgər kimsə düşünsə ki, tanrı İtaliyanı xilas etmək üçün onu çağırır, o zaman hadisələrin gedişi taleyi elə dəyişir ki, İtaliya hələ də ölü kimi yatır və vurulan zərbələrdən, Lombardiyanın talan və soyğunçuluğundan, Roma ərazisinin və Neapol krallığının çapqın və sümürməsindən xilas olmağı və uzun zaman içində dərinləşmiş yaralarının sağalmağını gözləyir. Baxın, xalq tanrını necə səs-ləyir. Allah xalqı zülmkarlıq və barbarların dəliqanlılığından

qurtarmaq üçün kimisə göndərər! Baxın, bayrağı qaldıracaq bir insan olarsa, o bayrağın arxasınca getmək necə də pərəstiş ediləndir”. [70].

Makiavelliyə görə *comərd insanın* əsas funksiyaları, vaciblik və fəaliyyət normaları bununla aydınlaşdırılır. Ancaq Makiavellinin ideal hökmdarının kim olması barədə sadə sual sona qədər cavablandırılmır. Bir neçə cümlə ilə desək, *comərd insan* adi istismardan daha yüksək məqsədləri olan qəsbkardır. Onun məqsədi güclü dövlət yaratmaqdır. Ancaq Makiavellinin siyasi ideyaları nə *comərd insanı* təmsil edə biləcək Lorenzo de Mediciyə, nə də Sezar Borjiaya ünvanlanmayıb. Makiavelli “Hökmdar” əsərinin XXVI fəslini *comərd insana* deyil, bütövlükdə italyan xalqının özünə ünvanlamışdı [71]. Beləcə hökmdar Makiavellinin ümidlərinin və konkret heç bir hakimin ədalətli olmamasından yaranan həsrətinin simvoluna çevrilir. Hökmdarın şəxsiyyətindən daha vacib olan nə var? Sual olunur: o, niyə belə edir? Onun davranış mühakiməsi nədir? Bu suala *comərd insanı* tənqid etməklə cavab tapmaq olar, onun mənəviyyatsızlığı və zorakılığını kor-koranə iddia etməklə yox.

ƏDƏBİYYAT

1. Meinecke, Friedrich: Die Idee des Staatsräson in der neueren Geschichte (Yeni tarixdə dövlət tədbirliliyi ideyası), düzəliş olunmuş 3-cü nəşr, Berlin 1929, səh.1.
2. müq.et. Schischkoff, Georgi (Nəşr.): Philosophisches Wörterbuch (Fəlsəfi lüğət), 22-ci nəşr, Stuttgart 1991, səh. 692
3. Virolı: From politics to Reason of State, səh.9. Makiavellinin dövlət düşüncəsi ideyasının davamı müq.et. nüm.: Berlin: Originalität Machiavellis (Makiavellinin orijinallığı), səh. 139; Ottmann: Geschichte des politischen Denkens, (Siyasi düşüncə tarixi), səh. 15. Fridrix Maynekin dövlət düşüncəsi haqqında əsəri Makiavellinin bu haqda münasibəti ilə bağlı növbəti tənqidi mübahisələrə təkan verdi; müq.et.nüm.: Preiser Wolfgang: Macht und Norm in der Völkerrechtsgeschichte. Kleine Schriften zur Entwicklungen der internationalen Rechtsordnung und ihrer Grundordnung (Beynəlxalq hüquq tarixinin gücü və normaları. Beynəlxalq hüquq nizamlamaları və onun əsaslarının inkişafına dair kiçik qeydlər.), Baden-Baden 1978, səh. 212 f.

4. *ragione di stato* ifadəsinə Makiavellinin əsərlərində heç bir yerdə açıq-aşkar rast gəlinmir. İlk dəfə Fransesco Guicciardininin “Dialogo del Reggimento di Frenzo” (1523-1527) (Florensiya rejiminin dialoqu) adlı əsərinin kontekstində rast gəlinir. Bu anlamın dəqiq yaranması Giovanni Boteronun “Della Ragion di Stato” (“Dövlət səbəbi”) (1589) kitabına borcludur. Əsərin alman dilinə tərcüməsi 1596-cı ildə “Gründlicher Bericht von Anordnung guter Policeyen und Regiments: auch Fürsten und Herren Stands” (“Yaxşı polis və rejimin mövqeyi haqqında əsaslı məlumat: həmçinin knyazlar və ağalar da aiddir”) başlığı altında nəşr olunmuşdur.

5. müq.et. Ottmann: Geschichte des politischen Denkens. (Siyasi təfəkkür tarixi), səh. 25

6. müq.et.nüm: Reinhard: Geschichte der Staatsgewalt (dövlət hakimiyyətinin tarixi), səh. 108; elə həmin yerdə: İtalyan humanizmindən fransız inqilabının qürubuna qədər: Fenske, Hans \ Mertens, Dieter \ Reynhard, Volfqanq \ Rosen, Klaus (Nəşr.): Geschichte der politischen Ideen. Von der Antike bis zur Gegenwart, (Siyasi ideyalar tarixi. Qədim dövrdən müasir dövrə qədər.) 5-ci nəşr, Frankfurt am Mayn 1996, səh. 251.

7. ²¹² Meinecke: Idee der Staatsräson, (Dövlət tədbirliliyi ideyası), səh. 13

8. Makiavellidə iki cür güc anlamı vardır: *potenza və forza (qüvvət və qüdrət)*. Qüvvət Makiavelliyə görə ümumi mənə daşıyır, qüdrət isə özündə siyasi-hərbi potensialı ehtiva edir; müq.et.nüm: Makiavelli: Principe, III, səh. 22; V, səh. 37; X, səh.65; XXI, səh.124 f.; Makiavelli: Discorsi, I, 1, səh. 9; I,6, səh.27f.; I, 21, səh.71; III, 15, səh.332f.

9. müq.et. Meinecke: Idee der Staatsräson, (Dövlət düşüncəsi ideyası), səh. 16

10. müq.et. Voigt: Im Zeichen des Staates, (Dövlətin nişanında), səh. 36

11. *la virtu*-nun italyancadan hərfi tərcüməsi: keyfiyyət, güc, qüvvə (Mənbə: Langenscheidt). Makiavellinin əsərlərinin alman dilinə tərcüməsində *virtunun* mənası şəxsi çalışqanlıq, iradə, güc, cəsarətli əməllər, və s. ilə sinonimdir. Makiavellinin əsərlərində *virtu* sözünün istinadları üçün nümunə olaraq müq.et. makiavelli: Principe, I, səh.19; VI, səh. 33,39 f., VII, səh.45; Makiavelli: Discorsi,I, 9, səh.37; I, 18, səh. 64; II, Ön söz, səh.160 f.

12. müq.et. nüm.Meinecke: Idee der Staatsräson, (Dövlət düşüncəsi ideyası), səh. 41; Münkler: Machiavelli. Səh. 321; Viroli: Die Idee der republikanischen Freiheit, (Respublika azadlığı ideyası), səh.10; elə həmin

yerdə: From Politics to Reason of State, səh. 128 ff.: Voigt: Im Zeichen des Staates, (Dövlətin nişanında), səh. 36.

13. Makiavelli: Discorsi, I,9, səh. 37.

14. elə orada: I, 3, səh.17

15. Skinner, Qunetin: Machiavelli zur Einführung (Übersetzung ins Deutsche von M.Suhr), (Başlangıçda Makiavelli. Alman dilinə tərcümə edən M.Suhr 3. Nəşriy. Hamburg 2001, səh. 88f.

16. Makiavelli: Discorsi, II, Ön söz, səh. 160ff.

17. Münkler: Machiavelli, səh. 325

18. Ottmann: Geschichte des politischen Denkens. (Siyasi düşüncə tarixi), səh. 21

19. Sosioloq Folker Drayer Makiavellini *virtu* anlayışının funksiyası və mənası haqqında geniş araşdırma aparır. Müq.et. Drayer: Architektur politischen Handelns (Siyasi davranış arxitekturası), səh. 292 f.

20. Freyer: Machiavelli, səh. 113

21. müq.et. Münkler: Machiavelli, səh.313

22. müq.et. elə orada: səh. 330

23. Makiavelli: Discorsi, I,29, səh. 83

24. elə orada: I,4, səh. 18

25. elə orada: I, 18, səh.66

26. müq.et. Kürnhardt: Zukunftsdenker (Gələcəyin mütəfəkkiri), səh.189.

27. Makiavelli: Discorsi, I,2, səh. 11

28. Makiavellinin əsərlərində istisna hallar müq.et. nüm: Makiavelli: Discorsi, I, Ön söz, səh.4; I,9, səh.36; I, 10, səh. 42; I, 18, səh.64; Makiavelli: Istorie fiorentine (Florensiyanın tarixi), cild 4, səh.150, 157f., 211; Machiavelli: Principe, VI, səh.33; XXVI, səh.139 f.

29. müq.et. Voigt: Im Zeichen des Staates, (Dövlətin nişanında), səh. 36. II Pincipe ilə ziddiyyət yaradan – *Discorsi*. Müq.et. nüm: Sasso: Machiavelli, səh.201; Ottmann: Geschichte des politischen Denkens. (Siyasi düşüncənin tarixi), səh. 51

30. Grauhan: Der “Staat” des Machiavelli (Makiavellinin “dövlət”i), səh. 123

31. Meinecke: Idee der Staatsräson (Dövlət tədbirliliyi ideyası), səh.2

32. Burada “amoralizm tezi”-nin bəzi nümayəndələri və Makiavelli ideyalarının egoist ağılıq konstruksiyaları nəzərdə tutulur; müq.et. nüm: König: Machiavelli, səh. 50f., 336f.; Sternberger: “Principe und der Begriff

des Politischen” (“Principe” və siyasi məna), səh. 14 ff.; Ottmann, Henning: Was ist neu im Denken Machiavellis? (Makiavelli təfəkküründə nə yenidir?): Münkler, Herfried\ Voigt, Rüdiger\ Valkenhaus, Ralf (Nəşr.): Demaskierung der Macht. Niccolo Machiavellis Staats- und Politikverständnis, (Hakimiyyətə inşası. Nikolo Makiavellinin dövlət və siyasət anlayışı), Baden-Baden 2004, səh.147 ff.; Reinhard: Vom italienischen Humanismus bis zum Vorabend der Französischen Revolution, (İtalyan humanizmindən fransız inqilabının qürubuna qədər),səh. 250; Ottmann: Geschichte des politischen Denkens, (Siyasi düşüncə tarixi), səh. 56 f.

33. Machiavelli: Discorsi, I, 18, səh.64

34. müq.et. Voigt: Im Zeichen des Staates. (Dövlətin nişanında), səh. 40.

35. müq.et. Ottmann: Geschichte des politischen Denkens (Siyasi düşüncə tarixi), səh.33.

36. Machiavelli: Discorsi, I, 9, səh.36.

37. Machiavelli: Principe, XXVI, səh.139.

38. müq.et. Buck: Machiavelli, səh.36.

39. müq.et. Kühnhardt: Zukunftsdenker, (Gələcəyin mütəfəkkiri) səh. 172.

40. Machiavelli: Principe, III, səh., 27.

41. müq.et. Berlin: Originalität Machiavellis, (Makiavellinin orijinallığı), səh. 132.

42. Bradford, Sarah tərəfindən Sezar Borjyanın müfəssəl bioqrafiyası nəşr olunmuşdur: CesareBorgia. Ein Leben in der Renaissance,(Sezar Borjia. İntibahda həyat) Hamburg 1979.

43. Borgia, Cesare: nəşr yeri və ili məlum deyil., sitat: Virolı: Lächeln des Niccolò, (Makiavellinin təbəssümü), səh. 72.

44. müq.et: Skinner: Machiavelli zur Einführung, (Giriş üçün Makiavelli), səh. 21.

45. müq.et.Nüm: König: Machiavelli, səh.50 və növbəti., 165; Skinner: Machiavelli zur Einführung, (Giriş üçün Makiavelli), səh.21, Ottmann: Geschichte des politischen Denkens (Siyasi düşüncə tarixi), səh. 19.

46. müq.et. Skinner: Machiavelli zur Einführung, (Giriş üçün Makiavelli), səh.22.

47. müq.et.nüm: Stolleis, Michael: Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit (İlkin yeni dövr üçün dövlət tədbirliliyi), Frankfurt am Main 1990, S. 25 f.; Skinner: Machiavelli zur Einführung, S. 22.

48. müq.et: König: Machiavelli, səh. 175.

49. Bradford: Cesare Borgia, səh. 13.

50. Sezar Borjyanın yüksəlməsində onun atası Papa VI Aleksand və Fransa kralının köməyi olmuşdur. Papanın qeyri-qanuni oğlu statusu olmadan sezar öz dövlətini qurmaq iqtidarında deyildi. Müq.et.nüm: Gilbert, Felix: Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth-Century Florence, Princeton 1965, səh. 264-269; Campagna, Norbert: Niccolò Machiavelli. Eine Einführung, (Giriş) Berlin 2003, səh. 125-127; Burckhardt: Kultur der Renaissance, (İntibah mədəniyyəti) səh. 141-145.

51. Machiavelli: Principe, VI, səh. 45

52. Ədəbiyyatda bu fikrə bir neçə müəllifdə rast gəlmək olar, müq. et.nüm: Hulliung, Mark: Citizen Machiavelli, Princeton / New Jersey 1983, səh. 192 və sonrakı iki səh.; Münkler: Machiavelli, səh. 310 və son.səh.; Sasso: Machiavelli, səh. 210. Digər müəlliflər isə Sezar Borjyanı tiranlıq timsalı kimi dəyərləndirirlər. müq. et.nüm: Machiavelli, S. 125 və son.səh.; König: Machiavelli, S. 330.

53. müq.et. nüm: Münkler: Machiavelli, S. 363; Sternberger, Dolf: Machiavelli oder die Dämonologik, (Makiavelli və ya demonologiya). Elə həmin: Drei Wurzeln der Politik (Siyasətin 3 kökü) (yazılar, cild. 2, yarım cild. 1), səh. 194-200; bir sıra müəlliflərə görə, Makiavelli uomo virtuoso üçün Borjyanı yox, kondotyor Castruccio Castracani nümunə kimi istifadə edirdi. Müq.et.nüm: Campagna: Machiavelli, Səh. 149 və son.səh.; Hoeges, Dirk: Zur Ästhetik der Macht (Hakimiyyət estetikası haqqında), elə orada (nəşr.) Das Leben Castruccio Castracanis aus Lucca. (Lukkalı Castruccio Castracanisın həyatı). Beschrieben von Niccolò Machiavelli und zugeeignet seinen besten Freunden Zanobi Buondelmonti und Luigi Alamanni, (Nikolo Makiavelli tərəfindən yazılmış və ən yaxşı dostları Zanobi Buondelmonti və Luici Alamanniyə həsr olunub.) Münhen 1998, Səh. 43-71; Sumberg, Theodore A.: Political Literature of Europe. Before and after Machiavelli, London 1993, S. 38. Bundan başqa həm də belə bir fakir var ki, kondotyor Francesco Sforza Makiavelliyə görə ideal hökmdar nümunəsi idi. Müq.et: Buck: Machiavelli, səh. 62 cə son.səh.

54. müq.et: Virolı: Lächeln des Niccolò, (Makiavellinin təbəssümü) səh. 203.

55. müq.et: Law: Fürst, (Knyaz) Səh. 22.

56. Machiavelli: Principe, XVIII, səh. 98.

57. elə orada. XVIII, səh.99

58. elə orada. XVII, səh.95

59. elə orada. XVI, səh. 91.

60. elə orada. XVII, səh. 94.

61. müq.et. Werle, Josef M. (Nəşr.): Machiavelli für Zeitgenossen: Macht, Moral, Klugheit. Ein philosophisches Lesebuch mit Texten von Niccolò Machiavelli, (Makiavelli müasirləri üçün: hakimiyyət, mənəviyyət, ağıl. Nikolo Makiavellinin mətnləri əsasında fəlsəfi kitab.) Francesco Guicciardini, Michel de Montaigne, Francis Bacon, Balthasar Gracián, Max Weber və André Comte-Sponville, München 2003, S. 497.

62. müq.et. Virolı: Lächeln des Niccolò, (Nikolonun təbəssümü) səh. 201.

63. müq.et.elə orada, səh. 13.

64. müq.et Münkler: Machiavelli, səh. 334.

65. müq.et. elə orada.səh. 335.

66. Machiavelli: Istorie fiorentine, (Florensiya tarixi) cild 4, səh. 211.

67. Machiavelli: Discorsi, I, 2, səh. 11.

68. elə orada, I, 10, səh. 42.

69. Makiavelliyə görə bir dövlətin zəifləməsi onun yüksəlməsinin önündə gedir. Bu ideya tarixi-fəlsəfi dövrüyyə modelini ortaya çıxarır, ancaq burda bu məsələnin dərinliklərinə gedilməyəcək, çünki bu tədqiqatın çərçivəsindən kənarıdır. Müq.et. Machiavelli: Istorie fiorentine, (Florensiya tarixi) cild 4, səh. 268.

70. Machiavelli: Principe, XXVI, səh. 139 və sonrakı.

71. müq.et. Münkler: Machiavelli, səh. 361.

MAKİAVELLİ DÖVLƏTÇİLİK DÜŞÜNCƏSİ VƏ SİYASİ ƏLVERİŞLİLİK PRİNSİPİ HAQQINDA

Əzimov K., fəlsəfə elmləri doktoru, professor, BDU
Əliyev Nazim, Sosial elmlər və Beynəlxalq hüquq magistri,
Bonn Rayn Fridrik, Vilhelms Universiteti

Makiavellinin dövlət düşüncəsi anlayışı dövlət strukturunda növbəti təməl daşı, siyasətin fəaliyyətinə rəhbərlik edən, hakimiyyət və özbaşınalıq arasındakı boşluğu dolduran siyasi əlverişlilik yaxud siyasi faydalılıq

prinsipini ehtiva edir. Təbiətinə görə bunun mənası çox sadədir, lakin elmi ədəbiyyatda müxtəlif formalarda işlənmişdir. Bununla nəzərdə tutulur ki, dövlətin saxlanmasında “dövlət fəaliyyəti qanunu” bütün maraqların üstündə durur. Daha yüksəkdə duran hər hansısa bir məqsəd naminə dövlətin qanunla hesablaşmamağa ixtiyarı var. Aşağıda dövlətin və Makievelli siyasətinin məqsədlərinin nə olduğu aydınlaşdırılacaqdır.

РЕЗЮМЕ

МЫСЛИ МАКИАВЕЛЛИ О ГОСУДАРСТВЕННОСТИ И ПРИНЦИПЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ

*Азимов К., Профессор, доктор философских наук, БГУ
Алиев Назим, магистр политических наук и международного права,
Бонн Райн Фридрих, Университет Вильгельма, Германия*

Политическая целесообразность или политическая выгодность в понимании Макиавелли есть то, что заполняет промежуток между самоуправством и властью, лежит в основе государственной структуры, управляет политической деятельностью. Природа этого понятия очень проста, однако в научной литературе по данному вопросу нет однозначного подхода. Имеется в виду, что превыше всех интересов стоит «закон функционирования государства». Во имя этого интереса государство может преступить другие интересы. Макиавелли понимает интересы государства через анализ понятия «необходимость». В статье анализируется понимание Макиавелли государственности и политики.

SUMMARY

MACHIAVELLI'S THOUGHTS ON THE STATECRAFT AND PRINCIPLES OF POLITICAL EXPEDIENCY

Azimov K. Professor, doctor of philosophical sciences, BSU
Aliyev Nazim, Master of Arts in Political sciences and International Law,
Bonn Ryan Frederick, University of Wilhelm, Germany

Political expediency or political benefit in the understanding of Machiavelli is what fills the gap between arbitrariness and power, on the one hand, and what lies at the heart of the state structure, and controls political activity, on the other hand. The nature of this concept is very simple, but in the scholarly literature on this issue there exists no single approach. This concept means that the "laws of the functioning of the state" exceed all other interests in a society. In the name of these interests the State may violate other social interests, even functioning morality in the given society. Machiavelli understands the interests of the state through the analysis of the concept of "necessity." The article examines the understanding of Machiavelli's government and politics.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. H.R.İmanov və f.e.n. dos., Q.Y.Abbasova

**AZƏRBAYCANDA DİNİ İNANCLARIN BƏZİ İBTİDAI
FORMALARINA BAXIŞ**
(Azıx mağarasında aparılan tədqiqat materialları əsasında)

Lalə MÖVSÜMOVA

*AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun
“Qloballaşma və informasiya cəmiyyətinin fəlsəfi
problemləri” şöbəsinin baş elmi işçisi, fəlsəfə elmləri doktoru*

Açar sözlər: ibtidai icma, din, ayin, ibtidai din, paleolit, mağara, Azıx, qədim abidə, azıxantrop.

Ключевые слова: первобытное общество, религия, обряд, первобытный культ, палеолит, пещера, Азых, древний памятник, азыхантроп.

Key words: primitive society, religion, rite, ancient cult, paleolith, cave, Azykh, ancient monument, azykh-anthropoid.

Bəşəriyyəti çoxdan rahat buraxmayan, mübahisəsiz olaraq ən mürəkkəb sayılan suallardan biri də dini inancların meydana gəlməsinin zamanı haqqında verilən sualdır (1). Görəsən, din başlanğıcdan mövcud olmuş, yoxsa o, insan təxəyyülünün özünün daha sonrakı tarixi inkişaf mərhələsində verdiyi məhsuludur? Bu sual ətrafında mübahisələr və çəkişmələr çoxlu yüzilliklər boyu sakitləşmək bilmir. Bu sual alim və mütəfəkkirləri antik dövrdə narahat etdiyi kimi (buna b.e.ə. VI əsrdə yaşamış Kolofonlu Ksenofon, b.e.ə. V əsrdə yaşamış Anaksaqor, b.e.ə. V-IV əsrlərdə yaşamış Demokrit kimi alim və mütəfəkkirləri misal göstərmək olar), bu gün də narahat etməkdədir (2; s. 156). Buna baxmayaraq, bu suala son təsdiqləyici, yaxud inkaredici cavab vermək üçün hələ də kifayət qədər əsaslı sübutlar toplanmamışdır.

Bu sual ətrafında disput elmdə iki müxtəlif istiqamət arasında aparılır. Bir istiqamətin alimləri, dini inancların artıq insanın tarix səhnəsinə gəlməsindən başlayaraq mövcud olduqlarına sübutlar gətirirlər. Onların əksinə olaraq, başqa istiqamətin alimləri bu fikir üstündə dayanırlar ki, bəşəriyyət tarixində çox uzun müddət – alt (yaxud ilk) paleolit (ən qədim daş) dövrünün

sonunadək davam edib mustye dövrünü (100-40 min il əvvələ qədər) də əhatə edən dinəqədərki dövr olmuşdur (3; s. 243).

Biz isə öz qarşımıza bu istiqamətlərdən birinin başqasından üstünlüyünü göstərmək məqsədi qoymuruq, yalnız artıq Azərbaycan Respublikası ərazisində aparılmış arxeoloji tədqiqatlar və onların nəticəsində üzə çıxarılmış maddi dəyərlər əsasında qoyulmuş məsələyə öz baxışımızı və bəzi alimlərin bu haqda fikirlərini göstərməyə çalışacağıq.

Hazırda biz Azərbaycanda yaşamış ən qədim insana dair arxeoloji materiallara malik dəqiq müəyyənləşdirilmiş və qərarlaşdırılmış zaman dayanacaqları (quruçay-olduvay; qədim, orta və son aşöl) haqqında bilgilər əldə etmişik. Aşkar edilmiş faktiki materiallar əsasında Azərbaycanda ibtidai insanın yaranması və həyatı, ölkənin ibtidai təbiətinin mənzərəsi bərpa edilib üzə çıxarılır (4; s. 15).

Ölkəmizdə daş dövrünün izlərinin axtarışına ilk dəfə 1953-cü ildə, təəssüf ki, artıq dünyasını dəyişmiş böyük alim, BDU-nun professoru, hər şeydən qabaq təcürbəçi bir insan olmuş M.M.Hüseynovun rəhbərliyi altında başlanmışdır. Artıq 1956-cı ildən Azərbaycan arxeoloqlarının əməyi sayəsində mədəniyyət layları olan dörd mağara məskəni kəşf edilmişdi: artıq qazılmış və öyrənilmiş Damcılı kahası, Daşsalahlı mağarası, habelə işlərin hələ 1960-cı ildə başlanıb yaxın vaxtadək öyrənilməsi davam edən Azıx və Tağlar mağaraları. Ancaq Ermənistanla Azərbaycan arasında Ermənistanın Azərbaycana ərazi iddiası ilə başladığı müharibə əzəli Azərbaycan torpaqlarının böyük hissəsinin, eləcə də Azərbaycanın bu ən qədim mədəniyyət abidələrinin olduğu ərazilərin işğalına gətirib çıxarmışdır.

Azərbaycanda ibtidai cəmiyyətin müxtəlif dini görüşlərinin mövcudluğuna şahidlik edən və tətbiq edilən maddi mədəniyyət qalıqlarına nəzər salaq.

Bu mənada istər Azərbaycanda, istərsə də dünyanın başqa yerlərində artıq kəşf edilmiş belə abidələr arasında yuxarıda adı çəkilmiş M.M.Hüseynovun kəşf etdiyi, özünün, həmkarlarının və şagirdlərinin diqqətlə öyrəndikləri Azıx mağarası xüsusi yer tutur. O, maddi materiallarının kəmiyyətinə (sayının çoxluğuna) və müxtəlifliyinə görə olduqca zəngindir. Onu ilk kəşf edən alimin qayğıkeşliklə «Azıx mağarasının incisi» adlandırdığı orta aşöl təbəqəsindən qazılıb çıxarılmış qədim insanın – azıxantropun alt çənə sümüyünün 40 min il yaşı var. Bu alt paleolit dövrünün ilk çoxlaylı düşərgəsidir. Onda 10 növbənöv alt paleolit layı (təbəqəsi) qeyd olunmuşdur ki,

onların ümumi gücü (qalınlığı) 14 metrdən çoxdur. Bu ən qədim insan məskəninin yaşı təxminən 2 milyon il müəyyən edilir (5; s. 35, 6; s. 187).

Həm görünüşünə, həm də düzəltdiyi materiala görə müxtəlif olan primitiv əmək alətləri ilə yanaşı, bu gizli anbarın qaya divarındakı tapıntı xüsusi maraq doğurur. Onda mağara ayılarının kəllə sümükləri müəyyən sıra ilə düzölmüşdür. Mağara adamı onları gizli saxlama yerinə qoyandan qabaq primitiv əmək alətləri ilə dərilərini və ətlərini bacardıqca təmizləmişdir. Bundan ötrü onları əvvəl bir az od üstündə tutub pörtmüşlər. Belə ki, məsələn, onlardan bəzilərində ayının qafa tasının rəngini dəyişmiş od izləri qalmaqdadır. Onlardan birində azıxantropun öz əli ilə cavən mağara ayısının sümüyünün iç hissəsində məharətlə açdığı 8 çərtik (naxış) var.

Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, kəllə sümükləri gizli anbara düşünülmüş şəkildə, müəyyən sıra ilə qoyulmuşdur. Böyük kəllə sümüyü peysər tərəfi üstündə (boyun fəqərələrinin olduğu tərəf üzərində), burun hissəsi yuxarı olmaqla üzü yarğanın bacasına (girişinə) çevrilmiş şəkildə qoyulmuşdur. Onun yanında başqa mağara ayılarının üst çənə sümüklərinin üç sınıq parçası vardı. Onlardan ikisi üst-üstə idi. Sümük şaxəsinin hissələrindən biri – sol hissə sağ hissənin üstündə dişləri aşağı yönəlmiş halda "X"-şəkilli çarpazlaşma yaratmışdı. Qeyd edək ki, onlar eyni bir ayının sümükləri idi. Üst çənənin kiçik qırıqları (sınıqları) və burun hissəsinin qırıqları yan-yana idilər. Yarğanın arxa planında boz aylara məxsus arxası üstə çevrilmiş iki kəllə sümüyü vardı. Bütün göstərilən kəllə sümükləri, demək olar ki, eyni üsulla kəsilib qısaltdılmışdır; onların hamısının alt və üst çənə sümükləri arada yoxdur.

İndi də çərtiklər (naxışlar) haqqında bir neçə söz deyək. Bunlar səkkiz çəp çərtikdən ibarət olub, birindən başqa hamısı şaquli istiqamətdə kəllə sümüyünün sağ hissəsində çətilmişdir. Onlardan altısı sağdan sola elə yerləşdirilmişdir ki, ikinci ilə üçüncü bir-biri ilə kəsişir. Yeddinci çərtik qafa tasının zirvəsində edilmişdir. O elə yerləşdirilmişdir ki, bütün qalan çərtiklərin ucları ona doğru yönəlmişdir.

Azıx mağarasındakı gizli saxlama yerində üzə çıxarılmış tapıntıların detallarla təsviri təsadüfən verilmir. Bu çərtiklərin təhlili, onların əlamətləri və diqqətlə yoxlanması onları ilk dəfə kəşf edənlərə belə bir nəticəyə gəlməyə imkan vermişdir ki, onlar hamısı, şübhəsiz, düşünülmüş şəkildə edilmiş, zərbədən qalan zədələrdən fərqlənir və sağalma izləri yoxdur. Burada artıq belə bir gümana düşmək mümkün olur ki, üzərində qabaqcadan diqqətlə iş

aparılaraq gizli rəfə düzülmüş kəllə sümükləri qədim azıxantropların, ola bilsin, hətta vəhşilər kultunun (vəhşilərə sitayişin), xüsusən ayı kultunun ayının kəllə sümüyünə xətti təsvirlər şəklində çəkilən rəsmlərin mücərrəd quraşdırması haqqında nəsə sirli təsəvvürləri ilə bağlıdır (5; s. 43-45).

Azıxda ayı kəllə sümükləri dəfinəsinin tapılması alimləri ayların bu növdən olan kultu ilə müqayisə aparmağa sövq edir.

Aynlar Yer kürəsinin ən azsaylı, eyni zamanda etnoqrafik cəhətdən ən maraqlı xalqlarından biridir (7; s. 119). Bu xalq Yaponiya arxipelaqının şimalındakı Hakkaydo adasında yaşayır. Ayı kultunun Avrasiya xalqları arasında, xüsusən Sibirə çoxlu bənzərləri var. Uzaq Şərqdə ayların ayı kultunun çox ünsürlərini başqa yerli xalqlar götürmüşlər. Aynların dini həyatının əsas mərasimlərindən biri ayı bayramı idi.

Ayı bayramı meşədən tutulub qəfəsdə saxlanan ayı balası yetkinləşdikdən sonra keçirilirdi. Bunun üçün iki-üç il vaxt keçməli idi. Aynlar belə hesab edirdilər ki, onlara görə, ayıdan ibarət olan tanrı onlara ət və dəri bəxş etmişdir. O tutulub insanların evinə gətiriləndə sevinir. Aynlar bu bayramın köməyli vəhşilərin baş ruhunun (ağa ruhunun) hörmətini qazanmaq istəyirdilər ki, o, öldürülmüş ayının ruhunu başqa maddi qiymətə, yəni başqa bir ayıya keçirsin və nəticədə onu da başqa meşə vəhşiləri kimi ovçulara göndərsin.

Ev şəraitində ayı balasını bəsləmək ağır əmək, xüsusi diqqət tələb edirdi. Ayı balasını, xüsusən onun insanlar arasında saxlandığı ilk aylarda yedizdirmək çox çətin bir məşğuliyyət idi. Nəzərə alınsa ki, o da insan kimi qidalandırılmalı olurdu, onda bu çətinlik daha yaxşı təsəvvür olunur. Bu məsuliyyətli və bir növ şərəfli iş qadınlara həvalə edilirdi. Onlar ayını gözədən qoymur, onun qayğısına qalır, onunla öz uşaqları ilə oynadıqları kimi oynayırdılar. Nə qədər ki, vəhşi bala balıq və bitki kökləri yeyə bilmirdi, onun üçün xüsusi olaraq süd anası – ayı balasını əmizdirən qadın seçirdilər. Təntənənin keçirilməli olduğu kənddə ayı bayramına qabaqcadan hazırlaşmağa başlayırdılar. Adətən bayrama 7-10 gün qalmış qadınlar bayram üçün oxlar (ox ucluqları) hazırlamağa başlayırdılar.

Bayram günündə bayramsayağı geyinmiş kişilər və qadınlar ayının böyüdüyü evə doğru axışırdılar. Onlar mərasimi – ayının öldürülməsi mərasimini gözləməkdə ikən onun keçəcəyi yerdə növbə ilə rəqs edirdilər. Ayı bayramının əsas günündə (vəhşinin öldürüldüyü gün) aynlar matəm paltarları geyinir, ayının olduğu qəfəsi dövrəyə alıb onun ətrafında oturur, diz

üstə çökərək, yaxud üz üstə torpağa yığılıb vəhşi üçün ağlamağa başlayırdılar. Onu yedizdirən qadın xüsusi matəmə qərq olurdu. Sonra, öldürülmüş ayının ətindən yemək hazırlanar hamı onu yeyəndə ayının süd anası o yeməyə əl vurmazdı.

Ayının ayın üzrə öldürüləcəyi yerə bir qoca yaxınlaşardı. O, öz üzünü Şərqə tərəf çevirib sanki ayıdan onun başına gətiriləcək işə görə üzr istəyərək vida nitqi söylərdi. Bundan sonra orada olanlardan vəhşini öldürməli olan kişini seçərdilər. Dirəyə bağlanmış ayını ya yaydan atılmış oxla, ya yaxın məsafədən ürəyinə bıçaq zərbəsi vurmaqla, ya da qansız yolla – boğmaq yolu ilə öldürərdilər. Tanrının (ayının) müqəddəs qanı torpağa düşməməli idi. Təzə qanı adətən ayın qabına yığardılar və onu icmanın yaşca böyük üzvü içərdi. Aynların təsəvvürlərinə görə, bu qan insana sirli qüvvələr verir, ovda müvəffəqiyyət qazanmağa kömək edir.

Sonra öldürülmüş vəhşinin üstündə dua oxunur və ətin bölüşdürülməsi başlanırdı. Ayının sümüklərini ətdən diqqətlə təmizləyirdilər. Ətdən yemək hazırlayıb dərhal yeyərdilər. Kəllə sümüyünü və başqa sümükləri (onları qabaqcadan bir-birindən ayırdılar) meşəyə, özünəməxsus ayı qəbristanı olan yerə aparırdılar. Hakkaydoda yaşayan aylar ayların kəllə sümüklərini çox vaxt mağaralara da yığardılar. Bu bayramın son günü olurdu (7; s. 119-121).

Əvvəllər mustye zamanında ayı kultunun mövcudluğu haqqında yürüdülmüş fərziyyə güclü şübhələrə məruz qalırdı, ancaq yaxınlarda aparılmış tədqiqatlar bu fərziyyənin xeyrinə yeni şəhadətlər verir. Mustye zamanında dini inancların mövcudluğuna inandırıcı şahidlik kimi heyvan, xüsusən ayı sümüklərinin Alp dağlarındakı Petersxele və Draxenlox mağaralarından tapılmasını göstərmək olar. Burada böyük miqdarda mağara ayısı sümükləri tapılmış, onların bir hissəsi müəyyən nizamla (qayda ilə) düzülmüşdür. Ayı sümükləri artıq neandertal cənəzləri ilə birlikdə Reqrdu mağarasında da (Cənubi Fransa, Dordon departamenti) tapılmışdır (3; s. 4; s. 301).

Bu faktlarla bağlı bir neçə baxış mövcuddur. Bəzi alimlər bu tapıntılarda ayı kultunun izlərini və bundan irəli gələn totemizm izini görürlər. Başqaları burada, sadəcə olaraq, neandertal ovçuların yemək ehtiyatını görürlər. Üçüncülər isə (A.Lerua-Qur'an), ümumiyyətlə ayı kəllə sümüklərinin belə yığılmasını min illər ərzində insanın heç bir iştirakı olmadan yaranmış təsadüfi, ayların qışlaması üçün yuva kimi bir şey sayır (8; s. 29). Biz isə birinci

baxışla razıyıq və Yer kürəsinin müxtəlif bucaqlarında olan bu çoxsaylı tapıntıların ayı kultunun (ayininin, ayıya sitayişin) əlaməti olduğunu deyirik.

Azıx mağarası zal adlandırılı bilən bir neçə hissədən ibarətdir. İstərdim ki, «qəbul zalı»nda olan çoxlu ocaqları xüsusilə qeyd edim. Bu ocaqlar, stratiqrafik cəhətdən müxtəlif zamanlara aid olmasından və həcmindən asılı olmayaraq, məhz bu zalda yerləşmişlər. Elə buradaca cənub qaya divarında yaxşı su yığılan bir çuxuru olan təbii çıxıntı üzə çıxarılmışdır. Bütünlükdə müxtəlif zamanlara aid beş ocaq aşkar edilmişdir. M.M.Hüseynov aşkar edilmiş ocaqlar haqqında məlumatların xülasəsini verərkən maraqlı nəticə çıxarır. O, belə hesab edir ki, Azıxın qədim adamları uzun tarixi müddət ərzində ocaq üçün yeri məhz «qəbul zalı»nda, mağaranın girişindən kifayət qədər uzaqda (mağaranın içindən 45 m-dən 50 m-dək aralı), amma həm də gizli anbarın və bulaq suyunun yaxınlığında təsadüfən seçməmişlər. Alim aşöl adamlarının həyatında ocaqların mühüm rol oynadığını qeyd edir və belə fərz edir ki, ocaqlar özünəməxsus bir kult (sitayiş obyektini) rolunu oynamışlar. Belə olduqda «qəbul zalı» da yalnız azıxantropun yaşayış yeri (mənzili) olmaqla qalmayıb, həm də onun özünəməxsus müqəddəs yeri – ayin keçirilən yeri olmuşdur (4; s. 48, 9; s. 165).

Od ayini, yaxud ailə ocağı ayini azıxantropun bütün mənəvi həyatında böyük rol oynamışdır. Od yalnız yemək hazırlamağa və yirtici vəhşiləri qorxudub qovmağa xidmət etmirdi, o həm də istilik mənbəyi idi. Buna uyğun olaraq od baş ailə tanrısı hesab edilir, ona insanların ruhlarla əlaqəsi məsələsində ünsiyyət vasitəsi rolu aid edilirdi. O da mümkündür ki, oda dini münasibət, əsas etibarilə, Yer kürəsinin başqa qədim xalqları arasında yayılmış oxşar ayinlərlə eyni imiş. Od ayininin əsas xüsusiyyəti o idi ki, ev ocağının ruhuna ailənin hər bir üzvü, yaşından və cinsindən asılı olmayaraq, istənilən vaxt diləklə müraciət edə bilirdi. Belə ki, od məskənin sakinlərinin hamısına, birinci növbədə ənənəvi olaraq yemək hazırlamaqla və odu qalamaqla məşğul olan qadınlara yaxın idi. Onlar odla «ünsiyyətə gir», ondan diləklər edə, od tanrısından məsləhətlər, gələcəkdən xəbərlər və b. ala bilirdilər. Qədim sakinlərin düşündüyünə görə, od bütün pis şeylər haqqında xəbərdarlıq edir və ailənin üzvlərini bütün mümkün xəstəliklərdən, bu xəstəliklərin daşıyıcısı olan şər ruhlardan qoruyurdu. Bununla bağlı olaraq bu ayinə xalq təbabətində böyük əhəmiyyət verilirdi. Belə ki, Azərbaycan əhalisi arasında yaranın qanını saxlamaq və dezinfeksiya etmək üçün onun

üstünə kül tökülməsi, təbii (pambıq) lifdən toxunmuş parçanı yandırır isti-isti yaranın üstünə qoyulması (buna «mücil» deyirlər) üsulu bu günədək tətbiq edilməkdədir. Bura xalq içərisində indi də qalmaqda olan şər ruhları (cinləri) qovmaq, qorxu, dəhşət hissini almaq (uzaqlaşdırmaq; buna adətən «qorxusunu almaq» deyirlər) üçün «çildağ» üsulundan istifadəni də əlavə etmək olar. Bu yolla insanın bədəninə girmiş şər ruhu – qulyabanını qovmağın mümkün olduğu düşünülür. Azərbaycanda sayı az olmayan isti dağ bulqları – istisular da şəfaverici hesab olunur. Od tanrısına qurbanlar kəsirdilər. Bu Azərbaycanın müxtəlif rayonlarında tapılan ocaqlarda böyük miqdarda külün, kömürün olduğundan da bilinir. Od ayini, ayı ayini, qadın ayini, əcdad ayini, Günəş ayini kimi başqa ayinlərlə sıx bağlı idi (10; s. 94-95).

Artıq yuxarıda qeyd olunduğu kimi, od ayı ayini ilə bağlı dini tədbirlərin keçirilməsində xüsusi rola malik idi. Ayının ətini bölərkən və onun kəllə sümüyünü ət parçalarından təmizləyərkən oddan istifadə edilirdi. Ayının ətinin müəyyən tikələri də oda qurban edilirdi.

Oda sitayiş qadına sitayişlə birbaşa bağlıdır. Məhz qadın odun qoruyucusu olmuş, o, gecə-gündüz odun keşiyini çəkmiş, onda öz həmcinsləri üçün yemək hazırlamış, qurbankəsmə mərasimi üçün içkilər hazırlarkən ona maqik ovsunlarla müraciət etmişdir. Qadınlar ibtidai insanların ovçuluq ekspedisiyalarında (səfərlərində) də fəal iştirak etmişlər. Bu zaman onların vəzifəsi dərinə emal etmək və əti hissə vermək (saxlamaq üçün qurutmaq) olurdu. Bitki qidası toplamaq da qadınların vəzifələrinin bir hissəsi idi (3; s. 357).

Qadının ətraf aləmin proses və hadisələri haqqında ibtidai kollektivlərin əməli fəaliyyətinin gedişində əldə olunmuş biliklərin toplanmasında və qorunub saxlanmasında rolunu yetərinə qiymətləndirmək çətin işdir. Yer kürəsinin bir çox başqa qədim sakinləri kimi, qədim Azərbaycan sakinləri olmuş ibtidai insanlar da qadını ilahiləşdirmişlər. Belə pərəstişin parlaq sübutu olaraq Azərbaycanın ən qədim insan məskəninə – Azıxda qadın fiqurunun (heykəlinin) olduğunu demək yerinə düşərdi. Burada «qəbul zalı»ndan mağaranın dərinliyinə (içərisinə) onu zalla birləşdirən, sahəsi 3000 m², hündürlüyü 3 m-dən 20 m-dək olan dar keçid var. Bu böyük zala daxil olan kimsəni sağda düz girişin qabağında dayanmış (yonulmuş) stalaktit (asılı heykəl) qarşılayır. Bu, örtüyə bürünmüş hündürlüyü 1,8 m olan qadın heykəlidir. Elə buradaca, bu heykəlin yan-yörəsində çoxlu rəngbərəng muncuqlar tapılmışdır. Bəlkə də, bu, qadınlar hamisi olan tanrıdır? Bəlkə qəbilənin qoruyucusudur? Fiqurun ətra-

finda aşkar edilmiş muncuqlar ondan xəbər verir ki, onun yanında müəyyən ayın rəqsləri keçirilmiş (edilmiş); mümkündür ki, qadınlar öz növbənöv bəzək əşyalarını, xüsusən muncuqlarını ona qurban etmişlər (9; s. 158).

İbtidai cəmiyyət dininin çox komponentləri sinifli formasiya sistemlərinə keçmişdir. Beləliklə, ibtidai icma quruluşunun dağılması və sinifli cəmiyyətin qurulmasının gedişində müxtəlif xalqlar arasında cürbəcür inanc və ayin sistemləri yarandı. Bu sistemlər özlərinin sosial-iqtisadi əsasının təkamülü prosesində qanunauyğun olaraq inkişaf edir və bir-birini əvəz edirdi. Bu dövrdə müxtəlif tayfaların sonrakı assimilyasiyası və bir-birinə qarışması baş verir, politeist (çoxallahlı) sistemlər yaranır. Zəruri olaraq tayfa baxışları və ayinlərinin (sitayış formalarının) qarşılıqlı olaraq qaynayıb-qarışması baş verir, öz mədəniyyətinə və inkişaf səviyyəsinə görə bir-birindən fərqlənən xalqların geniş təsəvvür və inanc mübadiləsi həyata keçirilir. Yalnız dövlət hakimiyyətinin mərkəzləşməsi ilə dinlərdə tədricən baş tanrı ayrılır. Beləliklə, sinifli cəmiyyətin meydana gəlməsi ilə inanc formaları yavaş-yavaş dəyişilir, dini təsəvvürlərin yeni ictimai münasibətləri, yeni sosial təyinatları əks etdirən mürəkkəb sistemləri meydana gəlir (3; s. 227, 8; s. 185).

Sinifli cəmiyyətlərin yuxarıda sadalanan bütün qədim dini sistemləri bir qayda olaraq daxilində formalaşdıqları etnik ərazinin hüdudlarından qırağa çıxmırdılar. Elmdə belə inanclar adətən sinifli cəmiyyətin milli, yaxud dövlət dinləri, az hallarda lokal-məhdud (yerli) dinlər adlanır. Bu dinlər sitayış ünsürlərini yenidən işləyib assimilyasiya etdikləri tayfa dinləri ilə genetik olaraq bağlıdır. Artıq yuxarıda qeyd olunduğu kimi, onlar sinifli cəmiyyətin və dövlətin təşəkkül tapması mərhələsində formalaşmışlar.

ƏDƏBİYYAT

1. Никонов К.И. Религиозен ли человек по природе? Москва: Знание, 1990, № 5, 64 с.
2. Древний мир. Энци. словарь. В 2 т. Т. 1. Москва, 1998, 509 с.
3. Токарев С.А. Ранние формы религии. Москва: Политиздат, 1990, 621 с.
4. Hüseynov M.M. Azərbaycanın arxeoloji abidələri: Qədim daş dövrü – orta əsrlər. Bakı: ADU, 1981, 89 s.

5. Гусейнов М.М. Древний палеолит Азербайджана: Культура Куручай и этапы ее развития. Баку: Элм, 1985, 96 с.

6. Azərbaycan tarixi. 7 cildə. C.1., Ən qədim tarixdən bizim eranın III əsri. Bakı: Elm, 2007, 560 s.

7. Спесваковский А.Б. Духи, оборотни, демоны и божества айнов. Москва: Наука, 1988, 205 с.

8. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. Издание четвертое, исправленное и дополненное. Москва: Политиздат, 1986, 576 с.

9. Гусейнов М.М. Древний палеолит Азербайджана (по материалам пещерных стоянок). НАНА, Ин-т Арх. и. Этно. Баку: Текнур, 2010, 220 с.

10. Quliyev N. Vəxtiyarov A. Azərbaycanca qədim dini inanclar və onların məişətdə qalıqları. Bakı, 1968.

11. Hüseynov M.M. Uzaq daş dövrü. Bakı: Gənclik, 19773, 71 s.

РЕЗЮМЕ

Л.МОВСУМОВА

В представленной статье анализируются остатки материальной культуры, свидетельствующие о существовании и практикующиеся в Азербайджане различных видов религиозных воззрений первобытного общества. В этом смысле особое место среди открытых памятников, как на территории Азербайджана, так и в мировом значении, занимает пещера Азых. В статье дается полное и детальное описание находок в пещере, представляется анализ и проводится аналогия отдельных видов культов в различных частях света, рассматриваются отличительные точки зрения ученых с мировым именем относительно первобытных культов.

SUMMARY***L.MOVSUMOVA***

In the presented article there are analysed the remainders of the material culture, being indicative of existence and practising the different types of the religious outlooks of the primitive society in Azerbaijan. In this sense the special place among the open monuments both in the territory of Azerbaijan, and of world importance, the cave Azykh takes. In the article there is given a full and detailed description of discovery in the cave, and introduced the analysis and is conducted an analogy of the separate types of cults in the different parts of the world, are considered the different excellent standpoints of the scientists with a world name in a field of the primitive cults.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. R.Mirzəzadə

İSLAMDA AİLƏ MƏFHUMU VƏ ONUN SOSIAL ANALİZİ

Xalidə Faiq qızı İSLAMZADƏ

İlahiyyat üzrə fəlsəfə doktoru

Açar sözlər: İslam, ailə, kəbin, boşanma

Key words: Islam, family, marriage, divorce

“İslamda ailə”- ən çox bəhs edilən şəri mövzulardandır. Mövzuyla əlaqədar maarifləndirmə işinin az olmamasına baxmayaraq, adicəkilən məfhuma dair bir çox təzadlı fikirlər mövcuddur. Elə bir çirkin vəziyyət yaranmışdır ki, hətta müsəlmanlar arasında da **İslama uyğun ailə** barədə xeyli yanlış düşüncələr içində olanlar var. Ailəyə aid səhvlərə yol verən müsəlmanların bəziləri bunu dini yöndən savadsızlığı, digərləri isə özlərinə sərf etdiyi üçün əslində İslam dinində olmayan bidətləri dinimizdə varmış kimi göstərərək həyatlarında tətbiq edir və bu yanlış yolu başqalarına da məsləhət edirlər. Unutmamalıyıq ki, cəmiyyət və dövlət ailələrdən təşkilirdir. Yazılanlarla bağlı deməliyik ki, ailələrin təməli sağlam və möhkəm olmadıqda bunun mənfi təsirləri bilavasitə cəmiyyətdə təzahür edir. O cəhətdən ailə mövzusu bəzilərinə çox bəsit görünсə də bütün bəşəriyyətə təsir etdiyindən ən aktual məsələlərdəndir. Ailə ilə əlaqədar ən çox mübahisə doğuran aşağıdakı suallara izahat verərək qaranlıq qalan məqamlara aydınlıq gətirmək zəruridir:

1) Nişanlıq dövründə kəbin kəsdirmək: Naməhrəm qadının əlini tutmaq haram olduğu üçün bəzi müsəlmanlar hələ evlənmədən nişanlıq dönəmində ikən nişanlısı ilə kəbin kəsdirirlər. Bu səhv addımı atmaq məsləhət deyil. Belə ki, “İslam hüququ” kitablarında da bildirilir ki, **nişanlıq dövrü** oğlanla qızın bir-birini daha yaxşı tanımasına yardım edərək onların xasiyyətlərinin uyğun olub-olmamasını anlamaq və ailənin möhkəm təməllər üzərində qurulması məqsədilə evlənmək niyyətində olanlara verilən müddətdir (1, s. 298). Bu səbəblə də kifayət qədər tanımadan, nişanlanan kimi dərhal kəbin kəsdirmək müdrək insanın əməli

deyil. Nəfsani hisslərə qapanaraq aşıq olduğu şəxslə toydan əvvəl nikah bağlayıb daha sonra isə həmin adamın özünə qətiyyənlə uyğun gəlmədiyini anlayanların sayı az deyil. Belə ki, nişanlılıq dönəmində kəbin kəsdirdikdən bir müddət sonra fikrini dəyişən qızlar vardır. Bu zaman əgər oğlan da ayrılmağın tərəfdarıdırsa, problem yoxdur. Lakin bəzən oğlan ayrılmaq istəmir. Qız onunla kəbin kəsdirdiyi üçün cinsi münasibətə girməməsinə baxmayaraq, şəriətə görə Allah qatında bu şəxsin həyat yoldaşı sayılır. Belə bir vəziyyət yarananda qız oğlandan onu boşamasını tələb etsə belə, qarşı tərəf boşamaqdan imtina edərsə, həmin xanım oğlanın zövcəsi hesab edilir. Həmçinin bu xanım əri onu boşamadan “onsuz da nişanlımla birlikdə olmamışam” düşüncəsi ilə başqasıyla ailə qurarsa, həmin qadının ikinci izdivacı batil sayılır (2, s. 210). Deyilənlərə diqqət yetirərək evlənməyə hazırlaşan qızlar tələsib toydan öncə nikah bağlamamalıdırlar. Nəzərə alınmalıdır ki, nişanlısının əlinin-əlinə dəyməsi zina deyildir. Amma kəbin kəsdirdiyi oğlan onu boşamadan xanımın başqasıyla ailə qurması isə İslam qaydalarına ziddir və bu əlaqəsi zina sayılır;

2) Mütə nikahı (siğə kəbini): “Mütə” kəlməsi “təməttü” sözü ilə eyni kökdən gələrək **faydalanmaq, istifadə etmək** deməkdir. Siğənin İslam dini baxımından doğru və ya yanlışlığı haqqında mübahisələr əfsus ki, günümüzdə də davam etməkdədir. Bəziləri mütənin dinimizdə varlığını iddia edərkən, digərləri onu cəfəngiyat hesab edirlər. Həqiqəti öyrənmək üçün İslam tarixini nəzərdən keçirək!

Mütə nikahı İslamdan əvvəl Cəhalət dövründə mövcud idi. Həmçinin İslamın başlanğıcında da vardı. Belə ki, İslamın ilk çağlarında dinimizi yaymaq üçün müsəlman kişilər cihadlara getmək məqsədilə səfərə çıxaraq xeyli müddət zövcəsiz qalmaq məcburiyyətində idilər. İslamı yeni qəbul etmiş kişilərin bəzilərinin imanı hələ ki, zəif idi. Belə bir vəziyyətdə dini duyğuları kifayət qədər güclü olmayan müsəlman kişilərin uzun müddət qadınısız qaldıqlarına görə zina edə biləcəkləri qorxusu vardı. Bu səbəblə İslamın ilk çağlarında “ən-Nisa” surəsinin 24-cü ayəsi ilə siğəyə rüsxət verilmişdi. Cihadlardakı qeyd olunan problemlə bağlı elə bir gərgin vəziyyət yaranmışdı ki, hətta məşhur səhabələrdən olan Abdullah ibn Məsud zinadan qorunmaq məqsədilə peyğəmbər Həzrət Məhəmməddən (s.ə.s.) kişilərin özlərini axtalamağına izin verməsini xahiş etmişdi. Rəsulullah (s.ə.s.) isə bunu qadağan etmişdi (3, Nikah, 1404). Çünki Allahın xəlq etdiyi surəti

dəyişdirmək, nəslin törəməsinin önünü kəsmək və canlıya əziyyət etmək dinimizdə caiz deyil. Dinimizin ilk vaxtlarında siğə kəbininə icazə verilşə də belə müvəqqəti izdivac hamıya deyil, yalnız bəzilərinə müəyyən şərtlər hasil olduqda izin verilirdi. Necəki şəriətimizə əsasən donuz ətini adi hallarda yemək haramdır, ancaq zərurət olduqda onu yemək caizdir. Məsələn: Məşədə azaraq günlərlə ac qalıb donuzdan başqa yeyilməli heçnə tapmadıqda. Eləcə də mütə nikahını da zərurət hallarında bağlamaq olardı. Məsələn: yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, cihadlarda uzun müddət qadinsız qaldıqda. Deyilənləri təsdiqləyən peyğəmbərimiz Həzrət Məhəmmədin (s.ə.s.) əmisi oğlu və təfsir elminin piri sayılan Abdullah ibn Abbasdan (r.a.) gələn rəvayət mövcuddur (4, s. 76). İslamın başlanğıcında dinimizi tələf edərək müsəlmanları məhv etmək istəyən düşmənlərin qarşısını almaq məqsədilə baş verən savaşlar nəticəsində İslam çox gücləndi, müsəlmanların sayı artdı. Bu zaman dinimizin yox edilməsi təhlükəsi aradan qaldırıldıqda, Rəsulullah (s.ə.s.) siğə kəbinini ləğv etdi. Belə ki, Həzrət Əli ibn Əbu Talib (r.a.) Abdullah ibn Abbasa (r.a.) Peyğəmbərimizin (s.ə.s.) Xeybər qəzvəsi günü (m.628-ci il) mütə nikahı bağlamağı və eşşək ətini yeməyi qadağan etdiyini bildirmişdi (5, Məqazi 38, Nikah 31; Nikah 29; Nikah 28; Nikah 71). Onu da qeyd edək ki, Xatəmül-Ənbiya (s.ə.s.) bunu özbaşına qadağan etməmiş, bu müvəqqəti izdivac Qurani-Kərim ayəsilə Allah tərəfindən ləğv edilmişdir. Deyilənləri isbat edən dəlillər: 1) Mütə kəbininə izin verən “ən-Nisa” surəsinin 24-cü ayəsinin mənsux (hökmü ortadan qaldırılmış) olduğunu təsdiqləyən sübutlar “talaq və miras” kimi hökmləri müsəlmanlara fərz qılan ayələrin nazil olmasıdır. Belə ki, mütə nikahında talaqa ehtiyac yoxdur. Siğənin qabaqcadan təyin edilən müddəti bitəndə belə nikaha girmiş kişi və qadın arasındakı əlaqə də kəsilir. Habelə bu nikahda qadın ərinə varis olmaq hüququndan da məhrumdur. “Ən-Nisa” surəsinin 24-cü ayəsindən sonra nazil olan talaq ilə mirasa dair ayələr mütə kəbinini nəsx etmişdir (hökmünü ləğv etmişdir) (6, s. 207).

3) Gizli kəbin: Hərdən bəzi şəxslərin öz mənfur əməllərinə don geydirərək dini əllərində oyuncaq halına gətirmələri kimi üzqızardıcı hallarla rastlaşırıq. Hətta, cəmiyyətdə özünü namaz qılan, oruc tutan və digər şəri hökmləri yerinə yetirərək Allahın əmrlərinə uyan insan kimi təqdim edənlərin əxlaqsız əməllər işlədikləri bəs deyil, hələ buna dini qiyafə də geydirmələrinin şahidi oluruq. Belə yolverilməz və neqativ hallardan biri də

gizli kəbindir. Qeyd edək ki, ailə İslamda müqəddəs müəssisədir. Lakin bəzi əxlaqsızlar dini qaydaları pozmadan evlənərək öz şəhvət duyğularını halal yolla təmin etmək əvəzinə, molla yanında gizli kəbin kəsdirərək belə rüsvayedicilərlə əlaqələrinin zina olmadıqlarını zənn edirlər. Onların nə qədər yanıdıklarını sübut edən dəlillərə baxaq! Bəzi mənəviyyatsızlar ciddi ailə qurmayaraq həm ailə məsuliyyəti daşımaq istəmirlər, həm də öz nəfsani hisslərindən də uzaq durmaq niyyətində deyillər. Onlar müəyyən qadınları valideynlərindən xəbərsiz gizli kəbinlə alırlar. Həmin qadınlarla bir neçə saatlıq haram əlaqədə olduqdan sonra hər biri öz evinə qayıdır. Yəni bu cütlük daimi kəbinlə evlənənlər kimi eyni evdə yaşamırlar. Bunlar məşuq həyatı yaşayanlar kimi öz şəhvət hisslərini təmin etdikdən sonra ər-arvadın bir-biri qarşısındakı cavabdehlik və ailəiçi vəzifələrini yerinə yetirmək istəmirlər. Belələri həyatlarını eyş-işrət içində keçirərək bu cür çirkin münasibətlərin Allah qatında halal sayıldığını hesab edirlər. Gizli kəbinin batil olduğunu təsdiqləyən ayə və peyğəmbər Həzrət Məhəmmədin (s.ə.s.) hədisləri mövcuddur. Qurani-Kərimdə Rəbbimiz subay kişi və ərşiz qadınları evləndirməyi nida edir “ən-Nur”, 24/32 (7, s. 353). “Ən-Nur” surəsinin 32-ci ayəsi ilə evləndirmə haqqı vəlilərə verilmiş və Rəsulullah buyurmuşdur: “Nikah ancaq vəli ilədir” (8, s. 393; 1, s. 305).

Daha bir misal:

– Peyğəmbər “Hansı qadın vəlisinin izni olmadan nikahlanarsa, onun nikahı batildir” – deyərək bunu üç dəfə təkrarladı (9, Nikah 20; Nikah 14).

Yuxarıdakı hədisdə “vəli” sözünün mənası **valideyn və digər ailə üzvləri** deməkdir. İslamda evliliyə yalnız zövq-səfa mənbəyi tərzində baxaraq bu müqəddəs müəssisəyə qeyri-ciddi yanaşmaq caiz deyildir. Hədisdə evlənmək istəyənlərin bir-birinə uyğun olub-olmamalarına dair ailə həyatı təcrübəsinə malik valideynlərin dəyərli məsləhətlərini və xeyirdualarını almadan izdivaca bəsit əyləncə şəklində yanaşmanın dinimizdə haramlığına diqqət çəkilir. Zinalarını ətrafdakılara guya halalmış kimi təqdim edərək özlərini şəri hökmlərə uyan kimi göstərən bir sıra riyakarlar növbəti üsula əl atırlar. Haqqında bəhs edilənlər nikahlarını valideynlərdən gizlədərək məqsədyönlü şəkildə gəlinin ailə üzvlərini tanımayan iki dırnaqarası şahid taparaq onların önündə saxta kəbin kəsdirirlər. Axı belə nikah necə məqbul sayıla bilər? Yalan üzərində qurulmuş bu sayaq fırıldaq izdivacın Allah qatında qəbul edildiyini hesab edənlər ya dini qaydalara

barmaqarası, oyuncaq kimi baxanlardır, ya da İslam dininin ehkamlarını yaxşı bilməyənlərdir. Müqəddəs kitabımızda bəyan edildiyi kimi:

-.....Çoxları (şəriəti) bilmədiklərindən nəfslərinin istəklərinə uyaraq düz yoldan azdırırlar.... “Əl-Ənam”, 6/119 (7, s. 142).

Allah-Təala nəfsani hissələrinə uyanları xəbərdar edir:

-.....(Nəfsinə) uyma, yoxsa səni Allahın yolundan sapdırar. Şübhəsiz ki, Allahın yolundan sapanları haqq-hesab gününü unutduqları üçün şiddətli əzab gözləyir! “Sad”, 38/26 (7, s. 453).

4) Evlənənlər arasındakı bərabərlik: İslam dininə görə, evlənən qızla oğlan arasında bərabərlik şərtidir. Sadə dildə desək evlənənlər bir-birinin tayı olmalıdır. Ailə qurmağa hazırlaşanların arasında uyğunluğun, bərabərliyin zəruriliyi “ən-Nur” surəsinin 3, 26-cı ayələrindən və peyğəmbər Həzrət Məhəmmədin (s.ə.s.) hədisindən məlumdur. Qurani-Kərimdə bəyan edilir:

-Zinakar kişi ancaq zinakar, yaxud müşrik qadınla evlənə bilər. Zinakar qadın da yalnız zinakar, yaxud müşrik kişiylə ərə gedə bilər. Bu (belə evlənmə), möminlərə haram edilmişdir. “Ən-Nur”, 24/3 (7, s. 349)

-Pis qadınlar pis kişilərə, pis kişilər isə pis qadınlara, eləcə də yaxşı qadınlar yaxşı kişilərə, yaxşı kişilər də yaxşı qadınlara layiqdirlər..... “Ən-Nur”, 24/26 (7, s. 351).

Həmçinin mövzu ilə bağlı hədisdə deyilir ki, Həzrət Peyğəmbər (s.ə.s.) Həzrət Əliyə (r.a.) buyurmuşdur: “Üç şeyi gecikdirmə: Vaxtı çatanda namazı, hazır olanda cənazəni və tayın olan qızı tapanda evlənməyi” (6, s. 133). Nəzərdən keçirdiyimiz ayələr və hədisdən aydın görünür ki, ailələrin bünövrəsinin möhkəmliyinə bilavasitə təsir etdiyi üçün ər-arvadın bir-birinə uyğunluğu İslam dinində önəm daşıyır. Şəriətimizdə bərabərlik bu xüsusiyyətlərdə aranır: Evlənmək istəyən oğlan və qızın dini, əxlaqi, iqtisadi, sosial, yəndən uyğun gəlmələrini böyük İslam alimləri vacib hesab etmişlər (1, s. 311). Maraqlıdır ki, İslam alimləri bunu əsrlər öncə söyləmişlər. Sivilisasiyanın ən üst mərtəbəsində duran ölkələrdən biri olan Amerika alimləri isə qeyd edilən fikrə ancaq XX əsrin sonunda gəlmişlər. Bu ştrix İslam dininə savadsız dırnaqarası mollaların uydurması kimi yanaşanlara düşüdüklərinin tam tərsini sübut edir. Eyni zamanda İslamın gətirdiyi ehkamların bütün əsrlər və millətlər üçün universallığını təsdiqləyir. Amerika alimləri uzun müddət ailə həyatlarını qoruya bilmiş 1000 evli cütlüklər üzərində araşdırma aparmışlar. Həmin cütlüklərdən həyatdakı

bitməz-tükənməz problemlərə rəğmən ailə ocağını necə qoruyub saxlamağı bacardıqlarını soruşmuşlar. Araşdırmalarının nəticəsində aydın olmuşdur ki, həmin şəxslər dini, iqtisadi, sosial və intellektual baxımdan eyni sinfə mənsubdurlar. Yəni tədqiqatlar nəticəsində aşkar edilmişdir ki, ər-arvad arasında oxşar cəhətlər nə qədər çoxdursa onların izdivacları da bir o qədər möhkəm olur.

5) Boşanmanın ailə fərdlərinə təsiri:

Ailələrin bir qisminin evlilik həyatının boşanma ilə nəticələndiyinin şahidiyik. Bəzi boşanmış şəxslərdən balalarının həmin vəziyyətə münasibətini soruşduqda, “uşaqlarımın heç vecinə də deyil”- cavabını alırıq. Bununla əlaqədar sual meydana gəlir ki, həqiqətənmi bu belədir? Boşanmanın övladlara mənfi təsiri yoxdurmu? Sözügedən mövzu barədə sosiologiya və tibb elmi üzrə araşdırmaların nəticələri vicdan sahiblərini təşvişə salır və həyacan zilini çalmağa vadar edir. Belə ki, psixanalitikanın banisi Ziqmund Freyd natamam ailələrdə (ancaq bir valideyndən ibarət ailədə) böyüyən övladların, daha dəqiq desək yalnız ana ilə yaşayan körpələrin əksəriyyətinin gələcəkdə homoseksualist olduqlarını söyləmişdir (10, s. 130). Çünki evdə uşağı pis əməllərdən çəkindirən güclü xarakterli atanın yoxluğu övladın tərbiyəsində ciddi deqradasiyaya səbəb ola bilər (11, s. 19). Alimin dediklərini təsdiq etmək məqsədilə çəkdiyi bir sıra misalların arasında məşhur rəssam Leonardo da Vinçinin (1452-1519) tərcümeyi-halı diqqəti cəlb edir. Dahi rəssam vələdi-zina (zinadan doğulan uşaq) idi. Bu səbəbdən 5 yaşına qədər yalnız anasının yanında böyümüşdür. Atasının öz qanuni həyat yoldaşından övladı olmadığından o, Leonardonu sonralar oğlu kimi qəbul etmişdir. 5 yaşından etibarən oğlan atası ilə birlikdə yaşamağa başlamasına baxmayaraq, əfsus ki, daha gec idi. Çünki insanda artıq 3-4 yaşına qədər xarici aləmə dair müəyyən təəssürat, hisslər formalaşır ki, bunu daha sonralar dəyişmək mümkün deyil. Uşaqların həyatlarının ilk illəri, həmin zamankı xatirələri, onların mənəvi inkişafına təsir edən ən önəmli dövrdür. Ziqmund Freyd bununla əlaqədar Leonardonun gələcəkdə homoseksualist həyatı keçirməsinin səbəbini onun 5 yaşına qədər məhz ata qayğısından məhrum qalmasıyla görə (12, s. 376-390).

Bundan əlavə boşanmış valideynlər yenidən, ikinci dəfə ailə qurduqda, onların övladları öz doğma ana-atalarının sevgisini yad kişi və qadınlarla, o cümlədən ögey bacı-qardaşlarla paylaşmaq istəmərlər. Ailə mütəxəssisi

N.Y.Solovyov boşanmanın uşaqların səhhətinə mənfi təsir bağışladığını qeyd edir. N.Y.Solovyov boşanmış ailələrdəki 3-6 yaşlı balaların özlərini günahkar hiss edərək ana-atasının ayrılmasına məhz onun səbəb olduğunu düşündüklərini bildirir. 7-11 yaşlı uşaqlar isə valideynlərinə qəzəb və inciklik hissini duyurlar. Natamam ailələrdəki övladların bəziləri dərslərini daha zəif oxumağa başlayır, nizam-intizama fikir vermir, evdən qaçırırlar. Həmin uşaqlar qorxu, inamsızlıq, tənhalıq hissini keçirərək özlərini bədbəxt hesab edirlər (13, s. 248-252).

Bütün yazılanları nəzərdən keçirdikdən sonra boşanmanın övladların psixikalarını zədələyərək həm özlərinə neqativ təsir bağışladığını, həm də cəmiyyət üçün təhlükə qurşağını təşkil etdiyini deməyə əsas verir. O zaman ailə qurmağa hazırlaşanlar ehtiraslarına uyaraq yalnız özlərini düşünməməli, həyat yoldaşı seçiminə xüsusi ciddiyyətlə yanaşmalı, boşanacaqları təqdirə övladlarına psixi travma yetirəcəklərini də nəzərə alaraq ailə ilə bağlı atılacaq addımın çox ciddi olduğunu dərk etməlidirlər. Habelə məqaləmizdə təqdim edilən şəri dəlillərdən də görüldüyü kimi, İslam dini ehkamları da mövzuyla əlaqədar deyilənləri təsdiqləyir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Hayreddin Karaman. Mukayeseli İslam hukuku. İstanbul: Nesil Yayınları, 1996, c. I.
2. Faruk Beşer. Hanımlara özel fetvalar. İstanbul: Nun Yayıncılık, 2007
3. Müslim. Nikah, 1404
4. İbn Həcər, Fəthul-Bari, c. XI
5. Buxari, Məqazi 38, Nikah 31; Müslim, Nikah 29; Tirmizi, Nikah 28; Nəsai, Nikah 71
6. Beyhəqi. Əs-Sünənül-Kübra 7, 207
7. V.M.Məmmədəliyev. Qurani-Kərim məali, 2007
8. İbnul-Hümmam. Fəthul-Qadir, c. II; Hayreddin Karaman. Mukayeseli İslam hukuku, c. I
9. Əbu Davud, Nikah 20; Tirmizi, Nikah 14
10. Зигмунд Фрейд. Психология бессознательного, Москва: Прогресс, 1989

11. Зигмунд Фрейд. Очерки по психологии сексуальности, перевод: М.В.Вульф, И.Д.Ермаков. Минск, 1990
12. Зигмунд Фрейд. Психоаналитические этюды. Минск: Беларусь, 1991
13. Т.М.Афанасьева. Семья. Москва: Просвещение, 1988

РЕЗЮМЕ

В статье излагаются основные принципы о глобальном значении правильно сформированной семьи в Исламской религии. Затронута актуальная проблема нашего времени как развод. Приводятся главные причины, отрицательно влияющие на прочность семей. В том числе представлены сведения о тяжелых последствиях распада семей, точнее влияния их на личности, как по отдельности, так и на общества в целом.

К тому же предьявляются факты, связанные с этапами при создании семей, обручение, а также разные формы брака: скрытый брак, временный брак известный под названием “мута”, равный брак. Сюда включены итоги анализа религиозных заповедей и научных фактов подтверждающие взгляды Исламского шариата о возникающих проблемах связанные с ошибками совершающихся со стороны членов семей.

Также предоставлены аяты Корана, хадисы Пророка Мухаммеда (с), а также комментарии ученых по теологии, психоаналитики, и социологии на данную тему.

SUMMARY

In the article it is explained basic principles about importance of the family built correctly in the Islam religion. Important problem of our time is touched to divorce. As well negative influencing causes to the durability of the family are shown. Information about heavy results of the disintegration of the families is presented too. Influences of these are presented to the persons and society.

Here facts are presented about stages of the building of the families: Engagement, secret-marriage and marriage-muta. Have been included dogmas of the Islam shariat and results of the analysis of the scientific facts here about problems occurring in the result of mistakes of the family members.

Also is referred to ayahs of Quran, Prophet's dikta, commentaries of theologians, sociologists, and psychoanalysts.

Çapa tövsiyə etdi: akademik V.M.Məmmədəliyev

S.H. NƏSR KONSEPSİYALARI: İSLAM FƏLSƏFƏSİNDƏ ELMLƏ DİNİN SİNTEZ PROBLEMI

Rasim Hacı Ağa oğlu MƏCİDOV

*BDU-nun Fəlsəfə tarixi və mədəniyyətşünaslıq
kafedrasının doktorantu*

E-mail: saxib97@rambler.ru

Açar sözlər: sivilizasiya, islam, fəlsəfə, elm, din, sufi, intuisiya, şərq, Европа.

Ключевые слова: цивилизация, ислам, философия, наука, религия, суфии, интуиция, восток, Европа.

Key words: civilzation, islam, philosophy, science, religion, sufi, intuition, east, europe.

İyirminci əsrin əvvəllərində yeni elmi kəşflər klassik dinlərə meydan oxumağa başladı. Belə olan halda bu dinlərin aparıcı qüvvələri (ilahiyyatçılar-R.M) alternativ cavab olaraq ideoloji islahatlara başlamaq məcburiyyətinə düşdülər. Bütün elm adamlarına, ilahiyyatçılara, yazıçılara, publisistlərə və digər ziyalı təbəqələrə sözün həqiqi mənasında mübahisə və mübarizə aparmaq üçün geniş meydan açıldı. Problemin XX əsrdə həll edilməməsi öz acı nəticələrini XXI əsrin əvvəllərində göstərməyə başladı və sivil dünyanı narahat edən bu problem (elmlə dinin sintezi-R.M) xalqların, dövlətlərin ümummillilik inkişaf strategiyasında önəmli yerə çıxdı. “Cəmiyyət elmi məhz onun praktik istifadə imkanlarına görə inkişaf etdirir, bu məqsədlə müxtəlif sosial institutlar fəaliyyət göstərməyə başlayır. Elm getdikcə daha çox dərəcədə fərdi hadisədən və ya kiçik qruplar miqyasından boyuk sosial sistemlər miqyasına keçir, ümumcəmiyyət hadisəsinə çevrilir”(2, 176).

Elmi-texniki inqilabın nailiyyətləri artdıqca dünyada yeni yaranan elmi nəzəriyyələr ilə dünya dinləri arasında müxtəlif səpkidə mübarizə və mübahisələr yaranırdı. “Çox vaxt bir çox alimlər Avropa ölkələrinin elm və texnologiya sahəsində inkişaf etməsi, İslam dünyasının isə müqayisədə geri qalması faktından çıxış edərək bunu xristianlıq və islam dini ilə

əlaqələndirməyə çalışırlar. Elmi təhlil əvəzinə ideologiyalaşdırılmış, psevdoelmi mülahizələr söylənməsinə tez-tez rast gəlmək olur. XX əsrin Parsons, Hantinqton kimi görkəmli sosioloqlarının da bəzən belə mövqedən çıxış etməsi təəccüb doğurmaya bilmir”(2,145).

Bu mülahizələr kontekstində biz elm və din arasında olan münasibətləri hər hansı bir elmi müstəvidə uyğunlaşdırmaq istəsək, İran filosofu Seyyid Hüseyn Həsrin “İnsan və təbiət”, “İslam və ekologiya”, “Kimdir insan” və İslam fəlsəfəsinin öyrənilməsində “müqayisə fəlsəfəsinin əhəmiyyəti” konsepsiyalarına nəzər salmağımız yerinə düşərdi. Belə ki, İslam dini ilə elm arasında olan münasibətləri yuxarıda göstərilən konsepsiyalar vasitəsilə dərk etməyə çalışan İran filosofu demək olar ki, əksər hallarda buna nail olmuşdur. Bu nöqteyi-nəzərdən filosofun elm və din haqqında fəlsəfi düşüncələri ilə tanış olmağımız bir daha bu mədəniyyətin (İslam mədəniyyətinin-R.M) yüksək olduğunu və müasir dövrün tələblərini cavablandıracağı bizə subut edəcəkdir.

Seyid Hüseyn Nəsr 1933-cü il 7 aprel Tehran şəhərində anadan olmuşdur. Ziyalı ailə mühitində böyüyən Nəsr 13 yaşında ikən Amerikaya göndərilmişdir. Orta məktəbi orda bitirdikdən sonra Massaçuset Texnoloji İnstitutuna qəbul olunmuşdur. Təhsilini davam etdirən Nəsr Harvard universitetində Şərqi fəlsəfəsi və dini tarixi ilə ciddi surətdə məşğul olmuşdur. S.H.Nəsrin həyat və yaradıcılığına əhəmiyyətli dərəcədə təsir edən fransız alimi Rene Genonu, Harvard universitetində İslam tarixi və müsəlman düşüncəsi problemləri ilə məşğul olan Q. Qibbini, tarixçi Con Şartonu , fəlsəfə və ilahiyyatdan dərs deyən Q. Volfson kimi müəllimləri göstərmək kifayət edər ki, Nəsrin maraq dairəsi və dünyagörüşü başa düşülsün.

Harvard universitetini bitirib fəlsəfə və tarix üzrə doktorluq dərəcəsini aldıqdan sonra 1958- ildə Nəsr İrana qayıdıb, Tehran universitetində fəlsəfə tarixindən dərs deməyə başladı və bir müddət sonra həmin təhsil ocağında rektor vəzifəsinə qədər yüksəldi. Müəyyən tarixi proseslər səbəbindən 1962-ildə yenidən Amerikaya qayıdan Nəsr Harvard universitetində mühazirələr oxumağa başladı. 1964- ildə Amerikada nəşr olunmuş “İslami kosmoloji doktrinalara müqəddimə”, “Üç müsəlman müdriki: İbn Sina, Sührəvərdi, İbn Ərəbi” əsərləri ona çox böyük məşhurluq gətirdi. Sonrakı yaradıcılıq mərhələlərində nümunə kimi “İnsanın təbiətlə toqquşması”, “Müasir insanın mənəvi böhranı” əsərlərini göstərmək olar. O, 1966- ildə oxuduğu

mühazirələrini toplum halına gətirərək “İslamın ideallığı və reallığı” adı altında kitabını Londonda nəşr etdirdi.

Ümumiyyətlə Nəsr fəlsəfəsini tədqiq edən bir çox filosoflar onu həmişə müsəlman fəlsəfəsinə yeni ruh, müasirlik və modernizm elementlərini gətirən elm adamı kimi təqdim edirdilər. Müasir rus filosofu K.A. Xromova “Seyyid Hüseyin Nəsrin fəlsəfi baxışları” əsərində bu barədə öz fikirlərini belə səciyələndirir:

“O, bu mühazirələr vaxtı özünü yeni, müasir islam ziyalısı kimi təqdim edirdi. O, subut elməyə çalışırdı ki, insani əhatə edən mühit onun təfəkkürü kimi dəyişkəndir, insan təbiəti elə təbiətin özü kimi dəyişməzdir. İnsan varlığı əbədi dəyişən dünyada dəyişməz olaraq qalır, fərdlər isə daim öz mənəvi dünyalarının axtarışındadırlar. Baxmayaraq ki, müasir sivilizasiya dəyərləri dinin təməlinə toxunur, insanın “mənəviyyətə” olan meyillənməsi azalmır. S.H.Nəsr Şərq mənəvi həyatının bütün sahələrində özünü “islam nəzər-nöqtəsi” formulunun ali hakimliyini qəbul edən tərəfdar kim göstərməyə çalışmışdır” (6,138).

Nəsrin işlədiyi əsərinin ümumi ideyası İslamda mistik ənənələri ön plana çəkməklə dini ideologiyayı yenidən qurmaq idi. Burada əsas məqsəd ağırlıq mərkəzlərini dində mövcud olan adət-ənənələrdən yeni dünya görüşlü, əxlaqi nəzəriyyələrə keçirmək olmuşdur. Dini dünyagörüşün bir başa əxlaqi-etik konsepsiyalara transformasiya olunması iqtisadiyyata və siyasətə aid olan bir çox problemlərin ağır böhran vəziyyətindən çıxmasına və yeniləşməsinə səbəb olurdu. Müasir elmlər insanın bioloji və kimyəvi strukturunu, onun hansı məkanda yerləşdiyini müəyyən edə bilər. Lakin bu elmlər insan kimdir, bundan əvvəl harada olmuş və bundan sonra harada olacaq suallarına cavab vermir. Belə şəraitdə insan haqqında tam və dolğun məlumat almaq üçün adi mənbələr kifayət etmir. Bu isə öz növbəsində bir çox sui-istifadələrə yol açır. Bu barədə S.H.Nəsr “İnsan kimdir” məqaləsində yazır: “İnsan yer üzündə özünü hər şeyin sahibi kimi aparır və elə hesab edir ki, təbiəti özü yaradıb və onun ağasıdır. O, bu hərəkətləri edərkən digər canlıların mövcudluğuna məsuliyyətsiz yanaşır və elmdə öz təsbitini tapmış qanunauyğun istifadə qaydalarından uzaqlaşır. Yer kürəsinə qarşı bu cür mövcud olan məhdudiyyətsiz hüquq və hakimiyyət sonda elə insanın özünün bu məkanda mövcudluğunu bütün istiqamətlərdə çətin və təhlükəli edir”(7).

Müasir insanın təbiətlə olan böhranlı münasibətlərin dərk edilməsi Nəsrin qurduğu nəzəriyyələrin çıxış nöqtəsi idi. Təbiətin gözəlliyini və harmoniyasının dağıdılması səbəblərini İran filosofu təbii sərvətlərin məsuliyyətsizlikcəsinə dağıdılmasında görür və insanın təbiətə münasibətini yalnız maddi varlanmaq üçün qurduğunu qeyd edirdi. Bu zaman mənəvi inkişafın vacibliyi yaddan çıxır və mənəviyyətə aid olan bütün parametrlər transformasiyaya uğrayıb çox əcaib şəklə düşürdü.

Bu düzgün olmayan hərəkətlər çox qəribə bir vəziyyətə gətirib çıxarırdı. Öz müasirliyi ilə öyünən insan təbiətin gözəlliyi ilə çox vəhşicəsinə hərəkət edir və hətta bütün bunlarla kifayətlənməyən insan öz hərəkətlərinə -- təbiət haqqında qəbul edilmiş elm növü sayılan, əqli idrak vasitəsi hesab edən rasionalizmdən istifadə etməklə -- haqq qazandırır və özünü müasir insan sayır.

Seyid Hüseyn Nəsrin yaradıcılığında rasionalizmə yanaşmanın öz xüsusiyyətləri, öz spesifikasi var. O, belə hesab edirdi ki, müasir elmdə hakim mövqə tutan "Təbiətə müqəddəs baxışların rədd edilməsi" nöqtəyi nəzəri ətraf mühitə olan münasibətlərin nəticəsidir. Bu münasibət biz yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi insanın təbiəti ram etmək və onun üzərində hakim mövqə tutmaq arzusundan irəli gəlir.

Ekoloji böhranın aradan qaldırılması yolunu Nəsr insanın təbiətə qarşı fəallığının azaldılmasında görürdü. Bu ancaq bir şərtlə, rasionalizmdən uzaqlaşmaq və müasir dövrdə insan şüurunda yaranmış təbiət münasibətlərini başqa şərtlərlə keçirilməsi ilə baş tuta bilərdi. Bu o deməkdir ki, bu mərhələdə elmlə dinin yenidən birləşdirilməsi iki istiqamətdə həyata keçirilməlidir. Birinci tələb təbiətin müqqədəsləşdirilməsi, onu dini təsəvvürlərin dərk edilməsi mühitinə qaytarılması, ikincisi isə elmi rasionallığın mahiyyət sərhinin dini şüur çərçivəsində hazırlanması olmuşdur. Əsas şərt müasir insanın həyatında elmin yerini müəyyən etməklə ona, yəni insana onun nüfuz dairəsini və bu nüfuzu işlətmə mexanizminin göstərilməsidir. Öz qarşısına elmlə dinin razılaşdırılması konsepsiyasını işləyib hazırlanmasını qoymuş Nəsr İslam dinində olan insan-təbiət münasibətlərini əsas götürmüşdür. Bu konsepsiyanın təməlini isə sufi ideyaları (təsəffüv elmi- R.M) təşkil edir və Nəsr məhz sufi ideyaları vasitəsilə bu konsepsiyanın işlənməsini daha məqbul saymışdır. O, belə hesab edirdi ki, dini ideologiyanın düzgün təsəvvür edilməməsi üzündən həm Qərbdə, həm də müsəlman

Şərqində bu problemin həllinin optimal yolu tapılmamışdır. Nəsrin əsas tənqid hədəfi elmlə dinin arasında əqidə sərhəddinin ilahiyyatçılar tərəfindən çəkilməsi idi. İran filosofu qeyd edirdi ki, müasir dini fikir təbiət elmlərini özündən kənar etməli və öz maraq dairəsini əxlaqi-mənəvi dəyərlər çərçivəsində görməlidir.

Bu proseslər əsasən orta əsrlərdə müsəlman dünyasında baş verdiyi üçün təbiət elmləri əsasən insanın əməli və praktiki faydasını ödəmək üçün vasitə hesab edilirdi. Bu cür konsepsiyaların Nəsr tərəfindən tənqid edilməsi onu göstərir ki, insan və təbiət (oxu elmlə-din. R.M) arasında olan münaqişənin əsas səbəbi də elə budur.

Bundan başqa İran filosofu qeyd edir ki, elmlə din arasında əyani sərhəd çəkmək islam dinində qəbul edilməzdir. Belə ki, bu dinin əsasını elm təşkil edir və buna görə də islam təlimi hər hansı bir elmi formaya qarşı bitərəf qala bilməz. Bu o deməkdir ki, hər hansı bir elmi nəzəriyyə və yaxud fəlsəfi doktrina yanılma kimi rədd edilməli ya da ki, ayrılmaz surətdə müsəlman dünyagörüşü sisteminə daxil edilməlidir. Lakin Nəsr belə hesab edirdi ki, bir çox müsəlman ilahiyyatçıları müasir elmin başa düşülməsi prosesi baş tutmamışdır. O müasir ilahiyyatçılığın əsas çatışmamazlığını dini ehkamların bir tərəfli olmasında, onların səmərəli əsaslandırılmamasında və bütün bunların insanın dini həyatında olan əhəmiyyətinin açılmamasında görürdü. Bunun nəticəsində bir çox müsəlman ideoloqları dinlə elmi səthi olaraq barişdırır və elmi nəzəriyyələri dinlə bağlayaraq çox sadə, adi, bəzən isə vulqar şərhələrə yol açır və dini həqiqətləri yeni elmi nailiyyətlərə transformasiya edirdilər. Məsələn hal-hazırda bir çox müsəlman ilahiyyatçıları Quran ayələrinin bəzi hissələrini modern şəkildə İslam şəriətinə uyğunlaşdırıb şərh edirlər. Müasir elmi kəşflərin Quranda göstərilməsi ideyalarını müdafiə etmək cəhdləri sanki günün əsas məsələsinə çevrilmişdir. Lakin bu ideoloqlar bir həqiqəti yaddan çıxarmışlar ki, Qurani-Kərimin əbədi və ali həqiqətlərini dəyişən və inkişaf edən elmi nəzəriyyələrlə müqayisə etmək yol verilməzdir. "Qısa şəkildə desək, islamın tərəfdarlarının əksəriyyəti islamın mütərəqqi bir din olduğunu dönə-dönə təkrarlasalar da, bütün böyük elmi kəşflərin Qurani-Kərimdə xatırlandığını böyük bir qürurla vurğulasalar da, yalnız yuxarıda qeyd etdiyimiz sahələrlə kifayətlənərək bu gün islam aləminin Qərb təfəkkürünün yedəyində getdiyini görmürlər. Qurani -Kərim bir əxlaq, ədəb-ərkan kodeksi olmaqdan daha çox, yüksək ideyalar

mənbəyidir! O, həm mənəviyyat, həm təfəkkür, həm də elm üçün istiqamət verən zəngin ayələr, işarələr sistemidir! Amma bunu dönə-dönə təkrar etməklə, böyük bir ısrarla sübutlar axtarmaqla, dünyanı təccübləndirməyə çalışmaq ifratçı imicindən başqa bir şey qazanmaq olmur, müdafinə mövqeyindən o yana bir addım da irəliləmək olmur”(1,56).

S.H. Nəsr isə elmlə dinin sintezinin çıxış bazasını müsəlmanların İslam haqqında olan “Dərk etmə yolu” konsepsiyasında görür və peyğəmbərin ən məşhur hədisi olan “Elm axtarışı ilə məşğul olmaq hər bir müsəlmanın dini borcudur” sözlərini ortaya qoyurdu. Bu təsəvvürlərə görə dərk etmə cəhdlərində insan Allahı tanıyır və sonrakı dərk etmə proseslərində elmlə yanaşı özünün xilas yollarını tapır. Bu yolla ətraf mühiti dərk edən insan sonda özünün mənəvi cəhətdən təkmilləşdirilməsini başa çatdırır. Başqa sözlə desək ətraf mühitin həqiqi gerçəkliyinin dərk edilməsi insanın oradakı mövcud olan dəyərlər sisteminə istiqamətlənməsi deməkdir. Bu nöqtəyindən nəzər insanın müasir elmlə İslam arasında olan münasibətlərinə daha çox etik-dəyərlər kontekstində baxmağa vadar edir. Bu ali həqiqətlərin dərk edilməsində insanın əsas dərk etmə qabiliyyətini Nəsr intellekt, yaxud da “İntellektual intuisiya” adlandırır. İntellektlə İntuisiyanı eyniləşdirmək xüsusi izah tələb edir. Məsələn ondadır ki, geniş yayılmış təsəvvürlərə görə intellekt düşünmə qabiliyyəti kimi başa düşülür. Nəsr isə intuisiyanı mənəvi görüntü, yaxud xüsusi növ olan təcrübə ilə dərk olunmayan ilahi həqiqətlərin görüntüləri kimi göstərir. Bu mənəvi təcrübə, keyfiyyət etibarlı ilə duyğu təcrübəsindən fərqlidir və onunla heç bir əlaqəsi yoxdur. ***İntellektual intuisiya insanın ürək və zəhnini nurlandıran, onun ruhunda elmin mövcudluğunu tapan, öz təbiət etibarlı ilə ani və birbaşa insan tərəfindən təcrübələr əsasında dadılan və çeynənən ümumiləşdirici bir hadisədir.*** İran filosofu çox təkidlə qeyd edir ki, intellektuallığı yalnız intuitiv dərk etmək kimi başa düşmək lazımdır. Çünki hal-hazırda diskursiv-analitik fəaliyyət ilə məşğul olan insanlar daima özlərini intuitiv olduğunu qeyd edirlər. Lakin onlar bu həqiqəti unutmuşlar ki, mənəvi təcrübə öz ali səviyyəsinə çatanda özü-özünə intellektuallığa və müdrikiyə malik olur. O diskursiv-analitik fəaliyyətin məhsulu deyil. İnsanların əksəriyyəti potensial intuisiyaya sahibdirlər, lakin real intuisiya yalnız ilahi tərəfindən seçilmiş ali və əbədi həqiqətləri dərk etmiş insanlara verilir. ”Dünyanı bir küll halında duyan, hiss edən insan onu rəşadət düşüncə ilə anlamaq üçün hissələrə

ayırdı. Bütöv dünya parça-parça oldu, hadisələr toplumuna çevrildi. İnsanın məni də parçalandı və yenidən rekonstruksiya olundu. Pozulmuş intuitiv ahəngin yeni rəasional ahənglə əvəzlənməsi üçün neçə-neçə minilliklər ərzində insanın rəasional quruculuq fəaliyyəti lazım gəldi.....Lakin insan yenə də bütövləşə bilmədi” (3,141).

Nəsrin elmlə dinin razılaşdırılma konsepsiyası rəasionalizmi və irrəasionalizmi rəədd edir və bunun izahı çox sadədir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi filosof bu konsepsiyanın işlənməsində sufi ideyalarından və ilahi həqiqətlərin dünyaya qarşı olan münasibətlər təsdiqində həm transsendent həm də ki, immanent ideyalarından geniş istifadə etmişdir. Ümumiyyətlə Nəsrin fəlsəfi marağı əsasən insanın təbiətlə olan münasibətini əhatə edir. Bu mövzunun aktualığı ondan irəli gəlir ki, təbiət haqqında olan elmlər müəasir elmlə dinin arasında olan mübahisələrin əsasını təşkil edir və bu mübahisələrin insan-təbiət çərçivəsində həllinin mümkünlüyünü aktuallaşdırır. Elmlə dinin münasibətlərinin belə şərhli müəasir təbiət elmləri ilə son dövrdə müsəlman fəlsəfəsində dünyanın təbiəti haqqında olan təsəvvürlərinin üst-üstə düşməsinə şərait yaradır. Beləliklə bu mövzuya toxunmaqla biz elm və din arasında olan münasibətlərə müəyyən mənada aydınlıq gətirməyə çalışdıq. Bu münaqişənin həllində razılaşdırılma konsepsiyasını müəasir dövrün filosofu Seyid Hüseyn Nəsr tərəfindən obyektiv baxışlar çərçivəsində salınması mövzunu daha maraqlı edir və bizə bu problemi qısa da olsa araşdırmağa şərait yaradır. Bu nəzəri baxışlar şərq ölkələrində geniş yayılmış praktikaya bir daha yeni kontekstdə nəzəri bazanı yaxınlaşdırır və münaqişəni əsas həll yollarını “insan-təbiət” münasibətləri çərçivəsində bizə göstərir. Ümumiyyətlə bu nəzəriyyə islam dini ilə müəasir elmi biri-birinə yaxınlaşdırarkən ən böyük problem sayılan ziddiyyət və çaşqınlıq konsepsiyalarını tamamilə aradan götürür və nəzəri-praktiki istiqamətə aydın surətdə müəyyənlik verir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. K. Bünyadzadə. İslam düşüncəsinin inkişaf mərhələləri. // Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər, № 1, 2010.

2. S. Xəlilov. Şərq və Qərb: ümumbəşəri ideala doğru. Fəlsəfi etüdlər. Azərbaycan Universiteti Bakı-2004.

3. S. Xəlilov. Baxış Bucağı .Fəlsəfi publisistika “Elm və təhsil” Bakı—2010.

4. Ian G. Barbour. Bilim və Din. Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma. (Çevirəni: Nebi Mehdi, Mübariz Camal. İnsan yayınları: istanbul, haziran 2004.)

5. Б.А.Алиева. Вера или Знание? Дагкнигоиздат, 1988 г.

6. К.А.Хромова. Философские воззрения Сеида Хосейна Насра. Москва 1991.

7. Who is Man? The Prennial Answerof Islam by Seyyed Hossein Nasr. Source: Studies in Comprative Religion, vol 2 № 1.© World Wisdom.Inc.

РЕЗЮМЕ

КОНЦЕПЦИИ С.Х.НАСРА: ПРОБЛЕМА СИНТЕЗА НАУКИ И РЕЛИГИИ В ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

*Докторант кафедры истории философии
и культурологии БГУ*

Расим Гаджи Ага МЕДЖИДОВ

Концепция согласования науки и религии, принадлежащая Насру, сосредоточивается в основном вокруг темы отношений человека с его природным окружением. Проблема взаимоотношений науки и религии в ее постановке иранским философом принимает вид проблемы взаимоотношений современного естественнонаучного знания и сложившихся в мусульманской традиции представлений о мире природы.

Исходя из этой позиции, в данной статье мы старались показать и одновременно изучить основные моменты данной проблемы.

RESUME

S.H. NASR CONCEPTIONS: THE PROBLEM OF SYNTHESIS OF SCIENCE AND RELIGION IN ISLAMIC PHILOSOPHY

Rasim Haji aga MEDJIDOV

*The doctoral candidate of Chair of history of philosophy
and cultural science of Baku State University*

The concept of coordination of science and the religion, belonging to Nasru, was concentrated basically around a theme of relations of the person with his natural environment. The problem of mutual relations of a science and religion in the statement by the Iranian philosopher becomes a problem of mutual relations of modern natural-science knowledge and the representations which have been developed in Muslim tradition on the nature of world. Based on this position, in the given article we tried to show and simultaneously to study basic points of the given problem.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.n., dos. Q.C.Mürşüdlü

ВЛИЯНИЕ ДЕМОКРАТИИ НА РЕАЛИЗАЦИЮ СВОБОД В РАЗЛИЧНЫХ СФЕРАХ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Гариб Вели оглы АЛЛАХВЕРДИЕВ

кандидат философских наук, доцент

Нахчыванский Государственный Университет

Açar sözlər: demokratiya, azadlıq, azadlığın inkişafına demokratiyanın təsiri

Ключевые слова: демократия, свобода, влияние демократии на развитие свободы

Keywords: democracy, freedom, influence of democracy on freedom development

Большие возможности, созданные демократией для свободы, нашли своё выражение главным образом в политике. Политический плюрализм как основная цель демократии реально обеспечивает развитие свободы. Так, существование в обществе различных социальных групп, слоев и этнических образований требует, в первую очередь, обеспечения правильного согласования их интересов в сфере политических отношений и, в целом, в политической жизни. С расширением сферы применения конституционных норм демократического характера в сфере политических отношений, увеличиваются политические права и свободы людей (свобода слова, многопартийность, защита прав человека со стороны государства, осуществление контроля за соблюдением свободной деятельности человека в условиях углубления принципа разделения властей, жесткое пресечение попыток, направленных против свобод человека и т.д.).

В условиях демократизации возможно обеспечение конструктивного взаимного диалога между различными мнениями, точками зрения и подходами, существующими в обществе, что имеет исключительное значение для поиска новых путей свободы и в целом социального

прогресса. Вместе с тем, демократия и политический плюрализм, являющиеся важными условиями реализации свобод индивидов, способствуют развитию политической культуры, глубокому проникновению общечеловеческих ценностей в сферу политики.

В целом реализация свободы неотделима от плюрализма, как одного из центральных принципов демократии. Плюрализм, будучи богатым по содержанию, предполагает создание условий для реализации разнообразных социальных и политических интересов в различных сферах общественной деятельности, устранение монопольных отношений между политическими субъектами, многопартийность, свободное объединение политических сил, свободу информации и гласность. Одним словом, плюралистическая демократия создаёт реальные условия для свободы выбора и деятельности социальных групп, социальных институтов и организаций в рамках законности и общих ценностей, принятых в обществе.

В связи с этим отметим, что осуществление плюрализма в обществе не происходит просто так. Для этого необходимо наличие целого ряда условий. Среди них особое место занимают соответствующие демократическим нормам свобода слова, свобода деятельности, свобода образования партий и обществ, защита прав человека государством [3, с.59].

Политический плюрализм, претворяющийся в жизнь в условиях демократии, находит своё выпуклое отображение в обеспечении представительства людей в разных партиях, объединениях и организациях. Это необходимое условие создания в стране общей солидарности и гражданского мира. Вместе с тем, нижеследующие важные формы проявления политического плюрализма такие, как право личности на свободное выражение своих идей и позиций, уважительное отношение к мнению оппонентов, учет их интересов, отказ от насильственного распространения своих взглядов и т.д., играют существенную роль в развитии свободы.

Демократизация в сфере политики своей главной целью имеет проведение глубоких и основательных реформ в политической системе, повышение роли избираемых органов, превращение политической системы в регулярно само-обновляющийся эффективный механизм.

Это, в свою очередь, означает ещё большее развитие политических свобод.

Демократизация политической жизни страны выражается в ускоренном обновлении политической системы в целом. Среди многочисленных направлений данного процесса основное место занимают совершенствование выборов и повышение роли избираемых органов, последовательное проведение в жизнь поставленных задач национального государственного строительства, обеспечение в политической сфере плюрализма, гласности, свободы слова и мысли.

Демократизация политических отношений постепенно ускоряет в стране процесс формирования правового государства и гражданского общества. Это очень важное направление ее положительного влияния на развитие свободы. Одной из первостепенных задач правового государства является организация защиты прав и свобод граждан, забота об их постоянном расширении. Здесь принцип верховенства закона, взятый за основу, препятствует созданию барьеров со стороны государственных органов или других лиц в реализации свобод граждан.

Демократическое правовое государство, будучи диаметрально противоположным авторитарно-бюрократическому режиму, обеспечивает принцип свободного выбора народом своей социальной организации. В таком обществе свободное волеизъявление народа играет роль основного правового источника. Одной из главных возможностей, созданных для свободы правовым государством, является реализация принципа свободы для всех при условии свободы каждого в отдельности.

Наряду с политической формой демократии, её другие формы (демократизация экономической, социальной и духовной сферы) с точки зрения развития свободы имеют исключительно важную роль. При таком подходе к проблеме, демократизация экономической жизни приобретает особое значение. Демократизация экономики предполагает выполнение нижеследующих задач, которые являются реальным фундаментом для проведения в жизнь экономических свобод: устранение государственной монополии над собственностью, повышение роли частной собственности, создание условий для свободного предпринимательства и свободной конкуренции, устранение господства

механических, административных методов в управлении экономикой, формирование спроса и предложения в экономике на основе принципа свободных отношений, предупреждение безосновательного вмешательства государства в экономику, вместе с тем при необходимости повышение его регулирующей роли, формирование регулируемой рыночной экономики и т.д. В настоящее время, такого рода реформы успешно проводятся в Азербайджанской Республике. Данный процесс оказывает ускоряющее воздействие на развитие экономических свобод членов нашего общества. Говоря о данном вопросе, следует отметить также успехи, достигнутые во внешнеэкономической деятельности на современном этапе. Авторитет Азербайджана, как среди стран региона, так и на международном уровне, неуклонно растёт. Наша страна является участником многих международных проектов в сфере нефти и газодобычи и других энергетических проектов. Все это, наряду с формированием больших доходов в экономике страны, даёт общий толчок для её развития, и в результате чего растёт благосостояние народа, а также расширяются возможности более полно реализовывать свои права и свободы.

Демократизация экономики, выступая единым целым с процессом информатизации, набирающим обороты на современном этапе, играет роль важного фактора развития, влияющего на экономические свободы членов общества. С укреплением рыночной экономики, становится необходимым создание эффективной системы информации. Для создания данной системы наша страна активно включается в процесс образования глобального информационного пространства. Таким образом, экономическая интеграция независимого Азербайджана в мировое сообщество стран интенсифицируется, и вместе с этим, ускоряется его сближение с единым всемирным электронным рынком.

Единство демократизации и свободы не ограничивается только сферой политических и экономических отношений. Это общий и многосторонний процесс, охватывающий все стороны и области общественной жизни. Это можно также отметить и на примере возрастающей демократизации социальной жизни нашей страны.

Демократизация в социальной жизни находит свое главное выражение в том, что последовательно реализуется направление на

согласование интересов каждого индивида или отдельных групп населения, устраняются негативные социальные результаты рыночных отношений (безработица, расслоение населения по социальному положению, переход основных социальных ценностей на задний план и т.д.), укрепляется социальная защита малоимущих слоев населения, проводится правильная национальная политика, согласовывающая интересы национальностей и этнических групп, проживающих на территории страны. Все это оказывает значительное стимулирующее воздействие на развитие свобод в социальной сфере.

Демократизация всё больше охватывает также и духовную сферу. Здесь главной целью является создание требуемой нравственной среды для всесторонней реализации способностей и талантов человека. С развитием демократизации в духовной жизни создаётся реальная гарантия для свободы творчества в науке, образовании и культуре, а также для проявления независимого мышления и конструктивного обсуждения, происходит коренное обновление в человеческом сознании и психологии. Следует отметить, что влияние демократизации на свободу в духовной сфере является особенно важным, так как она направлена на устранение состояния называемого «раздвоением сознания», выражающим ограничение свободы. Указанное состояние проявляется не только в индивидуальном сознании, но и в групповом, и в целом, в общественном сознании. «Раздвоение сознания» означает, что человек на официальных собраниях и в прессе говорит одно, а при разговоре с ближними и членами семьи совершенно другое. Такого рода противоречия, являясь ярыми врагами свободы, создают почву для конформизма» [5, с.59].

В целом расширение демократии в вышеуказанных сферах, создаёт более благоприятные условия для свободы личности, приводит к расширению творчества в основных областях деятельности человека, к устранению формализма и администрирования. Таким образом, она дает толчок для развития экономических, политических, социальных и духовных свобод, являющихся необходимым условием для нормальной деятельности человека. В связи с этим следует отметить, что обеспечение свободы личности считается высшей социальной ценностью

общества. Поэтому углубление демократии с точки зрения достижения этой цели имеет в исключительной степени важное значение.

Свободы, предоставляемые демократическим государством, можно условно разделить на три группы:

1) Социально-экономические права и свободы, определяющие отношения индивидов внутри гражданского общества (заключение коллективных договоров, участие в управлении предприятиями, свободное предпринимательство, неприкосновенность личной собственности и т.д.). 2) Политические права и свободы индивидов, входящих в политические объединения (право избрания и быть избранным, выражение своего мнения, право образования политических партий и других общественно-политических организаций, право собраний и демонстраций, свобода совести, свобода слова и печати). 3) Личные права и свободы человека как отдельного физического лица (государственная гарантия личной безопасности граждан и их жизни, добровольный выбор местожительства и др.) [2, с. 324-325].

В Конституции Азербайджанской Республики, являющейся по государственному строю демократической республикой, закреплены в правовом порядке широкомасштабные свободы граждан. Среди них можно указать такие как, неприкосновенность собственности и невозможность её применения против свободы, право граждан защищать свои свободы любыми средствами и методами, не противоречащими действующему законодательству, государственная гарантия защиты свобод граждан, неприкосновенности их чести и достоинства, свободы слова и мысли каждого, свобода совести, свобода собраний, свобода в получении информации, свобода творчества, право свободного предпринимательства и другие права [1, с.10-19]. Сказанное подтверждает, что Основной Закон нашей страны, опираясь на общечеловеческие ценности и традиции, для реализации еще большего развития демократии в нашем современном реальном обществе предоставляет совокупность широкомасштабных свобод для граждан нашей страны, обеспечивает их широкое и свободное участие в государственном и общественном управлении.

Основную цель и сущность демократии составляет претворение в жизнь принципа свободы. Речь идёт о предоставлении широких

возможностей каждому индивиду и форме социальных объединений в управлении, их активном участии в данном процессе. Большое преимущество демократии в этом отношении состоит в том, что она устраняет монополии во всех сферах общественной деятельности (в экономике, политике, социальной жизни, культуре, науке, образовании и т.д.), создаёт равные условия для всех в реализации своих жизненных сил и потенциала. Однако недостаточно рассматривать демократию только как механическую совокупность идей и принципов свободы. Наравне с этим в демократии должно делаться ударение на возведение идей свободы до уровня статуса закона, а также показываться практические методы их претворения в жизнь в обществе. Следует отметить, что демократия предполагает реализацию свободы посредством права. В этом смысле она реализует возможности независимого выбора поведения и поступков человека как определенный вид правовой свободы. Свобода, не регулируемая правовыми нормами, является проявлением не демократии, а произвола.

Последний момент выражает то, что демократия, принимая как руководящий принцип верховенство закона, отрицает понятие абсолютной свободы, рассматривает ее в относительном и конкретном смысле. Отсюда ясно, что свобода, достигая больших высот в демократическом строительстве, вместе с тем предполагает проведение какой-либо деятельности в рамках определённых правовых норм (т.е. при необходимости предполагает ограничение свободы). Известный специалист по теории демократии А.Токвиль писал: «Без преувеличения можно сказать, «что искусство и умение свободной жизни способны создавать чудеса, но вместе с тем, нет ничего более трудного, чем обучение свободной жизни» [4, с.189].

Следует принять к сведению, что настоящая демократическая система в управлении берет свободу в единстве с ответственностью, в противном случае свобода превращается в источник произвола и злоупотребления. Отсюда ясно, что индивид в условиях демократии должен реализовывать свои свободы в рамках определённой ответственности, достоинства и законности. Он также должен высоко ценить идею свободы, её действительную ценность и стремиться разумно её использовать во всех сферах деятельности человека (в

управлении, хозяйствовании, в коммерческих сделках, научной деятельности, в культуре и искусстве). Всё это является основными сторонами общего искусства свободы индивидов или социальных групп. Вышеотмеченное также показывает уровень защиты социальных субъектов существующего общества от опасности деспотизма и анархии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Конституция Азербайджанской Республики. Баку: «Ганун», 2005, 62с.
2. Эфендиев М. Основы политической науки. Баку: Политика, 2004, с. 603.
3. Ахмедов Т. Некоторые актуальные аспекты нравственно-правовых отношений // Философия и социально-политические науки. 2004, № 4, с.32-38.
4. Токвиль А. Демократия в Америке. М.: Весь мир, 2000, 565 с.
5. Уледов А.К. Духовное обновление общества. М.: Мысль, 1990, 334 с.

РЕЗЮМЕ

ВЛИЯНИЕ ДЕМОКРАТИИ НА РЕАЛИЗАЦИЮ СВОБОДЫ В РАЗЛИЧНЫХ СФЕРАХ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

В статье анализируется роль демократии в развитии свободы в политической, экономической, духовной и социальной сферах. Раскрываются неотделимость реализации свободы от плюрализма, возможности, которые последний создаёт для свободы в сфере политики, положительное влияние процесса формирования в стране правового государства и гражданского общества на развитие свободы, вследствие демократизации политических отношений.

Обосновывается наряду с политической формой демократии исключительная роль демократизации в экономической сфере в

процессе развития свободы, претворение в жизнь поставленных перед ней задач как основы экономической свободы.

SUMMARY

INFLUENCE OF DEMOCRACY ON THE REALIZATION OF FREEDOM IN VARIOUS SPHERES OF PUBLIC LIFE

The article deals with the role of democracy in developing the freedom in political, economic, moral and social spheres. It describes the inseparability of freedom realization from the pluralism, also the opportunities that the pluralism creates for the freedom in political spheres, shows the positive influence of the legal state and civil society construction processes on freedom development due to democratization of politic relations. In the article, along with the political form of democracy, a key role of democratization in the economic life for the development of freedom is stressed; also the implementation of its tasks is viewed as the basis of the economic freedom.

XÜLASƏ

İCTİMAİ HƏYATIN MÜXTƏLİF SAHƏLƏRİNDƏ AZADLIĞIN İNKİŞAFINA DEMOKRATİYANIN TƏSİRİ

Məqalədə cəmiyyətin siyasi, iqtisadi, mənəvi və sosial sahələrdə demokratiyanın rolu təhlil olunur. Burada demokratiya və plyuralizm anlayışları fərqləndirilir, azadlığın siyasət sahəsində açdığı imkanlardan bəhs edilir. Daha sonra ölkədə hüquqi dövlət və vətəndaş cəmiyyətinin formalaşması siyasi münasibətlərin demokratikləşmə şəraitində azadlığın inkişafına təsir etməsi barədə yazılır.

Demokratiyanın siyasi forması ilə yanaşı həm də iqtisadi sahədə azadlığın inkişafı nəticəsi olaraq demokratlaşmasının rolu və əhəmiyyəti əsaslandırılır, iqtisadi azadlığın əsası olan bir sıra vəzifələrin həyata keçirilməsi yolları açılır.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. K.Əzimov və f.e.n. dos., Q.Abbasova

İLK DÖNEM İSLAM TOPLUMU SAĞLIK SEKTÖRÜNDE HACAMATÇILIK

Dr. Elnurə ƏZİZOVA

Xəzər Universiteti

Anahtar kelimeler: hacamatçılık; tedavi; meslekler, ilk İslam toplumu

Key words: cupping; healing; occupations, first Muslim society

Eskiçağdan itibaren yakın geçmişe kadar pek çok kültürde birçok hastalığın tedavisinde uygulanan kan alma (phlebotomy) yöntemi¹, Arap yarımadasında da yaygın bir tedavi şekliydi. Nitekim Resûlullâh'ın şifanın üç şeyde: bal şerbeti, kan verme ve yaralı vücudun ateşle dağlanması olduğuna dair sözleri,² bölgedeki folklorik tıbbın üç temel tedavi vasıtasından birisinin kan verme olduğunu haber vermektedir. Şöyle ki baş ve diş ağrıları³, diğer ağrılara⁴, zehirlenmeye karşı⁵ ve hafızayı güçlendirme

¹ Meselâ eski Yunan-Roma tıbbında kan almanın sık kullanılan bir yöntem olduğuna dair bk. Ralph Jackson, *Roma İmparatorluğunda Doktorlar ve Hastalıklar* (trc. Şenol Mumcu), İstanbul 1999, s. 66-68; Paul Lewis, *Tıp tarihi* (trc. Nilgün Güdücü) İstanbul 1998, s. 22. Hacamat yaygın bir tedavi yöntemi olduğu içindir ki, Hipokrat'tan itibaren, Galen, İbn Mâseveyh, Ali b. Rabben et-Taberî, Buhtîşû b. Cibrâil, Huneyn b. İshâk, İbn Masse, İshâk b. İmrân, Kustâ b. Lûkâ, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, Fârâbî ve Ali b. Abbâs el-Mecûsî gibi eskiçağ ve ortaçağ tabipleri *kitâbu'l-fasd* veya *kitâb fi'l-hicâme* adıyla müstakil eser kaleme almışlardır. Bk. Fuat Sezgin, *Geschichte Des Arabischen Schrifttums*, I-XII, Leiden 1967-2000, Index, s. 291-322. Krş. Köşe, "Hacamat", *DİA*, XIV, 422.

² Bk. Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1992, "Tıb", 3; Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisabûrî (ö. 261/875), *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-V, İstanbul 1981, "Selâm", 71; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvîni (ö. 273/887), *Sünenü İbn Mâce* (thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî), I-IV, Riyad 1984, "Tıb", 23.

³ Bk. İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. İhsân Abbas), I-IX, Beyrut 1968, I, 447.

⁴ Buhârî, "Tıp", 15; Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992, "Tıp", 3.

⁵ Bk. İbn Sa'd, I, 447.

amacıyla⁶ iki omuz arası, boyun damarları, baş ve ayak gibi vücudun değişik kısımlarına hacamat uygulandığı bilinmektedir.⁷

Toplumda kabul gören ve sıkça uygulanan bir sağlık hizmeti olduğu anlaşılan kan alma işlemi tabipler tarafından değil, haccâm (حَجَّام) denilen hacamatçılar tarafından yapılmaktaydı. Öyle anlaşılıyor ki İslâm'ın zuhuru sırasında bu meslek, genellikle köle ve mevâli gibi toplumun hür tabakası dışından kişilerin yaptığı bir uğraşı olarak yaygındı. Hz. Peygamber döneminde hacamatçılık yaptığı bilinen şahısların biyografileriyle ilgili veriler bu tespiti destekler mahiyettedir. Meselâ, Hz. Peygamber'e hacamat yaptığı bilinen Ebû Taybe (Nâfi'), Evs kabilesinin Benî Hârise kolundan Muheyyesa (محيصة) b. Mes'ûd'un mevlâsıydı.⁸ Kaynaklarda hacamatçı olarak bahsi geçen Ebû Hind (Abdullah) de, Hazrec'in Benî Beyâde kolundan Ferve b. Amr el-Beyâdî'nin kölesiydi.⁹ Hz. Peygamber'in berberliğini de yaptığı bilinen¹⁰ Huzâalı sahabî Hırâş b. Ümeyye'den

⁶ İbn Mâce, "Tıp", 22.

⁷ Bk. Buhârî, "Tıp", 14; İbn Sa'd, I, 443-448; İbn Mâce, "Tıp", 21; Ebû Dâvûd, "Tıp", 4-5; İbn Habîb es-Sülemî, Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân (ö. 238/853), *Muhtasar fi't-tıbb- et-Tıbbü'n-nebevi* (thk. Câmilo Alvarez de Morales, Fernando Giron Irueste), Madrid 1992, s. 16-7.

⁸ Bk. İbn Sa'd, I, 443; İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî en-Nemerî (ö. 463/1071), *el-İsti'âb fi ma'rifeti'l-ashâb* (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), I-IV, Beyrut 1412, IV, 1464; İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim (ö. 630/1233), *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (thk. Halil Me'mun Şiha), I-V, Beyrut 1418/1997, IV, 218; İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe* (thk. Ali Muhammed Bicâvî), I-VIII, Beyrut 1992, VII, 233; Makrizî, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir (ö. 845/1442), *İmta'ü'l-esmâ' bimâ li'n-nebiyyi mine'l-ahvâl ve'l-embvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'* (thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemisî) I-XV, Beyrut 1420/1999, X, 43.

⁹ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdülmelik (ö. 213/828), *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sakkâ ve dğr.), Dimaşk-Beyrut 1424/2003, s. 542; İbn Sa'd, II, 202; Belâzürî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir (ö. 279/892), *Ensâbu'l-eşraf* (thk. Riyad Zirikli, Süheyl Zekkâr), I-XIII, Beyrut 1996, II, 128; Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid (ö. 310/923), *Târihü't-Taberî : Târihü'r-rusül ve'l-mülük* (thk. Ebu'l-Fazl İbrahim), I-XI, Beyrut t.y., II, 459-460; İbn Abdülber, *el-İsti'âb*, IV, 1772; İbnü'l-Esîr, *Üsd*, V, 122; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 445-446.

¹⁰ İbn Hişâm, s. 862-863; Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî (ö. 207/823), *el-Meğâzî* (thk. Marsden Jones), I-III, Beyrut 1984, II, 737; İbn Sa'd, II, 98; Taberî, *Târih*, II, 637.

bahseden bazı geç dönem biyografi müellifleri onun hacamatçı olduğunu kaydeder.¹¹ İslâm tarihinde savaşta ele geçirilen ve müslüman olan ilk esir olarak tanınan Hakem b. Keysân¹² ile ilgili İbn Hacer'in Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'den aktardığı rivayete göre, Hişâm b. Muğîre el-Mahzumî'nin kölesi olan Hakem hacamatçı olup, Câhiliye döneminde Hz. Osmân'ın kuaförlük yapan (mâşita) kızkardeşi Âmine bint Affân ile evliydi.¹³ İlk dönem tarihçilerinden Belâzürî, Âmine bint Affân'ın Benî Mahzûm kabilesinin halifi olan Abdullah b. Ebû Sa'd'dan önce Hakem b. Keysân ile evli olduğundan bahsetmekteyse de onların meslekleriyle ilgili herhangi bir bilgi aktarmamaktadır.¹⁴ Hakem b. Keysân'ın hacamatçı oluşuna dair İbn Hacer'in İbnü'l-Kelbî'den aktardığı rivayet dikkate alınırca, hacamatçılığın Mekkeliler arasında da bilinen ve uygulanan bir sağlık hizmeti olduğu söylenebilir.¹⁵ İbn Abdülber, nesebi hakkında kesin bilgilere rastlanmayan sahabeden Sâlim isimli bir hacamatçının Hz. Peygamber'den kan aldığını ve fanustaki kanı teberrüken içtiğini, Resûlullâh'ın da kan içilmesinin yasak olduğu hususunda kendisini uyardığını aktarmaktadır.¹⁶

Kaynaklarda hacamatçı olduğu belirtilen mezkur sahabiler dışında, ismi zikredilmeyen hacamatçı kölelerden de bahsedilir. Meselâ Evsli Râfi b. Hadîc'in miras olarak zirâî arsa, bir hacamatçı köle ve bir cariye bıraktığı rivayet edilir.¹⁷ Abdullah b. Abbâs'ın sahip olduğu üç hacamatçı köleden ikisi çalışarak İbn Abbâs'a vergi ödemekte, üçüncüsü ise bizzat kendisine ve

¹¹ Meselâ bk. İbnü'l-Esîr, *Üsd*, II, 113; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 269.

¹² 2/624 yılında Abdullah b. Cahş'ın kumandasındaki Batn-ı Nahle seriyesinde ilk müslüman ordusunca ele geçirilmiş ilk esirdir. Bk. İbn Hişâm, s. 509-510; İbn Sa'd, II, 10; Taberî, *Târih*, II, 413; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 109.

¹³ İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 109; VII, 475.

¹⁴ Bk. Belâzürî, *Ensâb*, VI, 96-97.

¹⁵ Öztürk, Hz. Peygamber'in hacamat olduğuna dair rivayetlerin genellikle Medîne dönemine ait olduğunu belirterek, Mekkelilerin hacamat yapmayı bilip bilmediklerinin araştırılmaya değer bir konu olduğunu ifade etmektedir. Bk. Öztürk, Levent, *Hz. Peygamber Döneminde Sağlık Hizmetlerinde Kadınların Yeri*, İstanbul 2001, s. 63-64.

¹⁶ İbn Abdülber, *el-İsti'âb*, II, 569; İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 13.

¹⁷ Bk. İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 241/855), *Müsned*, I-VI, Kahire 1313, IV, 141; Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-evsat* (thk. Abdulmuhsin b. İbrâhim el-Huseynî), I-X, Kahire 1415, IV, 275; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 267.

ailmesine hizmet etmekteydi.¹⁸ Sahabeden Ebû Cühayfe'nin (Vehb b. Abdullah) hacamatçı bir köle satın aldığından bahsedilmektedir.¹⁹

Rivayetlerin de desteklediği gibi İslâm'ın ilk yıllarında hacamatçılık genellikle köle ve mevali gibi toplumun sosyal statü açısından düşük tabakasından kişilerce iştilgal edilen bir meslekti. Hz. Peygamber'in teyzesi Fâhite bint Amr'a hibe ettiği genç köleyi hacamatçı, kasap ve kuyumcu eline teslim etmemesi konusunda uyardığına dair rivayetten hareketle²⁰, başkalarının vücudundan kan almakla uğraşmayı kendilerine yakıştırmayan hür Araplar arasında hacamatçılıkla iştilgal etmenin küçümsendiği söylenebilir.²¹ Câhiz'in kendi döneminde kasaplık, hacamatçılık, dericilik ve kuyumculuk gibi bayağı mesleklerin genellikle yahudiler tarafından iştilgal edilen zanaatlar olduğuna dair ifadelerinden²² hacamatçılığın daha sonraki dönemlerde de rağbet gören mesleklerden olmadığı anlaşılmaktadır.²³ Abbâsîler döneminin meşhur şairlerinden Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) ve Ebu'l-Atâhiyye (ö. 211/826) arasında geçen diyalogla ilgili İsfahânî'nin aktardığı rivayet, hacamatçılığın sosyal statü açısından düşük sayılan mesleklerden biri olarak icra edildiğini gösteren bir diğer haberdır. Bu rivayete göre, Bişr b. Mu'temir, Ebu'l-Atâhiyye'nin Allah yolunda yetim ve fukaraya hacamat uyguladığını duyar ve sebebini sorunca Ebu'l-Atâhiyye'nin dünya hayatının verdiği kibir ve kendini beğenmişlik gibi huylarını terk etmek ve amelikle sevap kazanmak için hacamat yaptığına dair cevabıyla karşılaşır. Bunun üzerine Bişr b. Mu'temir, kan alma zamanını, alınacak kan miktarını, alınan kanın gereğinden fazla veya az olduğu takdirde hacamat uygulanan şahsın

¹⁸ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (ö. 279/892), *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992, "Tıb", 12.

¹⁹ Buhârî, "Buyû", 25; İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 308-309.

²⁰ Bk. İbn Hanbel, *Müsned*, I, 17; Ebû Dâvûd, "İcâre" 7; Taberî, *Târih*, III, 386; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkâhîr Atâ), I-X, Mekke 1994, VI, 127; İbnü'l-Esîr, *Üsd*, V, 358; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 47.

²¹ Bk. İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim (ö. 630/1233), *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis ve'l-eser* (thk. Tâhir Ahmed Zâvî, Mahmûd Muhammed Tenâhî), I-V, Beyrut 1399, II, 394.

²² Bk. Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leyîsî (ö. 255/869), "er-Redd 'ala'n-Nasâra", *Resâil*, (thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn), I-IV, Kahire 1979, III, 316.

²³ Geniş bilgi için bk. Beg, "Fassâd, Hadjdjâm", *EI², Suppl.*, s. 303-304.

göreceği zararlarla ilgili bilgisi olup olmadığını sorar ve Ebü'l-Atâhiyye'nin olumsuz cevabı üzerine, onun maksadının nefsinin temizlemekten ziyade, yetim ve miskinlerin sırtından hacamatçılığı öğrenmek olduğunu söyler.²⁴

İşaret edilmesi gereken bir diğer husus, Hz. Peygamber döneminde tabiplik konusunda olduğu gibi hacamatçılıkta da meslek erbabının erkekler olduğu, gerek hür gerekse cariye olsun bu meslekle iştigal eden kadınlarla ilgili kaynaklarda herhangi bir veriye rastlanmadığıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in hanımı Ümmü Seleme'nin hacamatçı Ebû Taybe'ye hacamat yaptırması da,²⁵ hacamatçı kadınların bulunmadığını göstermektedir. Ebelik, hemşirelik ve sünnetçilik gibi devrin diğer sağlık hizmetlerinde rol alan kadınların hacamatçılıkla uğraşmamasının sebebi, büyük ihtimalle vücudun çeşitli yerlerinin bıçakla çizilmesi ve kan toplanmasıyla gerçekleştirilen bir meslek olan hacamatçılığın doğası gereği kadınların mizacına aykırılığıdır.

Daha önce de zikredildiği üzere, İslâm'ın zuhûru sırasında bölgede uygulandığı bilinen hacamat, sadece vücudun belli yerine kan toplanması maksadıyla yapılan kuru hacamat değil, kan alma maksadıyla vücudun kesilmiş belli kısımlarına ateş vasıtasıyla havası boşaltılmış şişe yerleştirmekle gerçekleştirilen kanlı hacamattır.²⁶ Hacamatçının fazla kanı gidererek vücudu rahatlattığını söyleyen²⁷ Hz. Peygamber'in oruçluken

²⁴ İsfahânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebü'l-Ferec (ö. 357/967), *el-Eğâni* (şrh. Abdülemir Ali Mihenna, Semîr Cabir), I-XXIV. Beyrut 1986, IV, 9-10.

²⁵ Müslim, "Selâm", 72, Ebû Dâvud, "Libâs", 32; İbn Mâce, "Tıb", 20; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 350; İbn Hibbân, Ebü'l-Hasan Alâeddin Ali b. Balaban b. Abdullah (ö. 739/1339), *Sahîhu İbn Hibbân* (thk. Şu'ayb el-Arnaût), I-XVIII, Beyrut 1414/1993, XII, 417; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkâhir Atâ), I-X, Mekke 1994, VII, 96; Ziyâeddin el-Makdisî, Ebû Abdullah Ziyaeddin Muhammed (ö. 643/1245), *et-Tıbbü'n-nebevi* (thk. Ebû Meryem Mecdi Fethi İbrahim), Tanta 1989, s. 68.

²⁶ Günümüzde kuru ve kanlı hacamat olarak ayrılan şişe çekme yöntemlerinden birincisinin Hz. Peygamber döneminde uygulandığına dair herhangi bir rivayete rastlanmamakta, işaret edildiği gibi kaynaklardaki veriler de hacamatçılığın kan alma maksadıyla yapılan bir yöntem olduğunu göstermektedir. İslâm dünyasında kan almakla uğraşan şahısların *fassâd*, kan almaksızın sadece vücudun belli kısımlarına kan toplanmasını sağlamak amacıyla şişe çekenlere ise *haccâm* diye ayrılması muhtemelen Asr-ı saadetten sonra ortaya çıkmıştır. Bk. Beg, "Fassâd, Hadjdjâm", *EI² Suppl.*, s. 303-304; Köşe, "Hacamat", *DİA*, XIV, 422.

²⁷ Bk. Tirmizî, "Tıb", 12; İbn Mâce, "Tıb", 20; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XI, 326.

hacamat yaptırdığı ve muhtemelen gereğinden fazla kan kaybettiği için baygınlık geçirdiğine²⁸ dair rivayetler de bölgede uygulananın kanlı hacamat oluşunu teyit etmektedir.

Boynuzdan (القَرْن) yapılmış fanus-*mihcem* (مَحْمَم)²⁹, derinin çizilmesi için kullanılan kesici alet-*mişrat* (مِشْرَط)³⁰ veya *mibzağ*'ın (مِزْغ)³¹ hacamat uygulanması sırasında ihtiyaç duyulan temel alet-edevatı oluşturmaktaydı. İbn Sa'd'dan gelen bir rivayet, Hz. Peygamber döneminde hacamatın uygulanma yöntemi, kullanılan alet-edevata dair fikir vermesi açısından önemlidir: "Sahabeden Semüre b. Cündeb'in anlattığına göre, Hz. Peygamber'den kan almak üzere gelen bir hacamatçı bıçağın bir ucuyla onun vücudunu yararak boynuzdan olan hacamat şişeleriyle yarıkların üzerini kapatırken hacamatla ilgili herhangi bir tasavvuru olmayan Benî Fezâreli bir bedevî içeri girip: "Yâ Resüllâh, bu adamın vücudunu çizmesine niçin müsaade ediyorsun" diye şaşkınlığını dile getirince, Hz. Peygamber bu işlemin hacamat diye adlandırıldığını ve uygulanan en iyi tedavi yollarından birisi olduğunu söyler."³²

Hacamat uygulanan bölgeye göre ücretinin değişip değişmediğine dair kaynaklarda herhangi bir veriye rastlanmamakla birlikte, hacamatçı bu sağlık hizmeti karşılığında belli bir bedel almaktaydı. Nitekim Hz. Peygamber kendisine hacamat yapmasına karşılık Ebû Taybe'ye bir veya iki sâ' hurma veya tahıl ödemiş³³, ayrıca efendileri olan Hâris oğullarından Ebû Taybe'nin

²⁸ Bk. İbn Sa'd, I, 444; İbn Hanbel, *Müsned*, I, 248; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XI, 148.

²⁹ Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferahidî (ö. 175/791), *Kitâbü'l-'Ayn* (thk. Mehdi Mahzûmî ve İbrâhim Samerrâî), I-VIII, Beyrut 1988, III, 87; Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ (ö. 313/925), *Muhtârü's-sihâh* (thk. Mahmûd Hâtır), Beyrut 1995, s. 53; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 347; İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (ö. 711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Beyrut t.y., XII, 117.

³⁰ Halîl b. Ahmed, VI, 234; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 125; İbn Manzûr, VII, 332.

³¹ Halîl b. Ahmed, IV, 385; Râzî, *Muhtâr*, s. 21; İbn Manzûr, VIII, 418.

³² İbn Sa'd, I, 444. İbn Sa'd rivayetinde kimliğiyle ilgili herhangi bir açıklama bulunmayan bedevînin Benî Fezâreli olduğuna dair ayrıntıyla bu rivayetin benzer versiyonu için bk. İbn Hanbel, *Müsned*, V, 9; Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed (ö. 405/1014), *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn* (thk. Mustafa Abdülkadir Atâ), I-IV, Beyrut 1411/1990, IV, 231-232; Beyhakî, IX, 339.

³³ Belâzürî, *Ensâb*, II, 153; İbn Sa'd, I, 443; İbn Abdülber, *el-İstiâb*, IV, 1490.

ödemekle mükellef olduğu vergisini düşürmelerini istemiştir.³⁴ Abdullah b. Abbâs'ın üç hacamatçı kölesinden biri kendisine ve ailesine hacamat yaptığına, diğer ikisinin onlara gelir temin ettiğine dair rivayet³⁵ de hacamatçılığın kazançlı iş kollarından olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BEG, M. A. J., “Fassâd, Hadjdjâm”, *EI², Suppl*, s. 303-304.

BELÂZÜRÎ, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir (ö. 279/892), *Ensâbu'l-esrâf* (thk. Riyad Zirikli, Süheyl Zekkâr, I-XIII, Beyrut 1996.

BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkâhir Atâ), I-X, Mekke 1994.

BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-Sahih*, I-VIII, İstanbul 1992.

CÂHİZ, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî (ö. 255/869), “er-Redd ‘ala'n-Nasâra”, *Resâil*, (thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn), I-IV, Kahire 1979.

EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992.

HÂKİM EN-NÎSABÛRÎ, Ebû Abdullah Muhammed (ö. 405/1014), *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn* (thk. Mustafa Abdülkadir Atâ), I-IV, Beyrut 1411/1990.

HALÎL B. AHMED, Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferahidî (ö. 175/791), *Kitâbü'l-'Ayn* (thk. Mehdi Mahzûmî ve İbrâhim Samerrâî), I-VIII, Beyrut 1988.

İBN ABDÛLBER, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî en-Nemerî (ö. 463/1071), *el-İsti'âb fî ma'rifeti'l-ashâb* (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), I-IV, Beyrut 1412.

³⁴ Bk. Hz. Peygamber'in Ebû Taybe'ye ödediği ücretin bir veya iki sâ' hurma veya yiyecek olduğuna dair kaynaklarda çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bk. Belâzürî, *Ensâb*, II, 153; İbn Sa'd, I, 444; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 174; İbn Abdilber, *el-İstiâb*, IV, 1490; Ziyâeddin el-Makdisî, *et-Tıbbü'n-nebevî*, s. 65; Makrizî, *İmtâ*, X, 45.

³⁵ Tirmizî, “Tıb”, 12.

İBN HABİB ES-SÜLEMÎ, Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân (ö. 238/853), *Muhtasar fi't-tubb- et-Tıbbü'n-nebevi* (thk. Câmilo Alvarez de Morales, Fernando Giron Irueste), Madrid 1992.

İBN HACER, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *el-İsâbe fi'temyizi's-sahâbe* (thk. Ali Muhammed Bicâvî), I-VIII, Beyrut 1992.

İBN HANBEL, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 241/855), *Müsned*, I-VI, Kahire 1313.

İBN HİBBÂN, Ebü'l-Hasan Alâeddin Ali b. Balaban b. Abdullah (ö. 739/1339), *Sahîhu İbn Hibbân* (thk. Şu'ayb el-Arnaût), I-XVIII, Beyrut 1414/1993.

İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdülmelik (ö. 213/828), *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sakkâ ve dğr.), Dımaşk-Beyrut 1424/2003.

İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvîni (ö. 273/887), *Sünenü İbn Mâce* (thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî), I-IV, Riyad 1984.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (ö. 711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Beyrut t.y.

İBN SA'D, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. İhsân Abbas), I-IX, Beyrut 1968.

İBNÜ'L-ESÎR, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim (ö. 630/1233), *en-Nihâye fi garibi'l-hadîs ve'l-eser* (thk. Tâhir Ahmed Zâvî, Mahmûd Muhammed Tenâhî), I-V, Beyrut 1399.

-----, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (thk. Halil Me'mun Şiha), I-V, Beyrut 1418/1997.

İSFAHÂNÎ, Ali b. Hüseyin b. Muhammed Ebü'l-Ferec (ö. 357/967), *el-Eğânî* (şrh. Abdülemir Ali Mihenna, Semîr Cabir), I-XXIV, Beyrut 1986.

JACKSON, Ralph, *Roma İmparatorluğunda Doktorlar ve Hastalıklar* (trc. Şenol Mumcu), İstanbul 1999, s. 66-68.

KÖŞE, Abdullah, "Hacamat", *DİA*, XIV, 422.

LEWIS, Paul, *Tip tarihi* (trc. Nilgün Güdücü) İstanbul 1998.

MAKRİZÎ, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir (ö. 845/1442), *İmta'ü'l-esmâ' bimâ li'n-nebiyyi mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-*

hafede ve'l-metâ' (thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî) I-XV, Beyrut 1420/1999.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsabûrî (ö. 261/875), *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-V, İstanbul 1981.

ÖZTÜRK, Levent, *Hz. Peygamber Döneminde Sağlık Hizmetlerinde Kadınların Yeri*, İstanbul 2001.

RÂZÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ (ö. 313/925), *Muhtârü's-sihâh* (thk. Mahmûd Hâtîr), Beyrut 1995.

SEZGİN, Fuat, *Geschichte Des Arabischen Schrifttums*, I-XII, Leiden 1967-2000.

TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-evsat* (thk. Abdulmuhsin b. İbrâhim el-Huseynî), I-X, Kahire 1415.

TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid (ö. 310/923), *Târihü't-Taberi : Târihü'r-rusül ve'l-mülûk* (thk. Ebu'l-Fazl İbrahim), I-XI, Beyrut t.y.

TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (ö. 279/892), *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992.

VÂKIDÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemî (ö. 207/823), *el-Meğâzî* (thk. Marsden Jones), I-III, Beyrut 1984.

ZİYÂEDDİN EL-MAKDÎSÎ, Ebû Abdullah Ziyaeddin Muhammed (ö. 643/1245), *et-Tıbbü'n-nebevi* (thk. Ebû Meryem Mecdi İbrahim), Tanta 1989.

ÖZET

Bu makalede ilk dönem İslam toplumunun sağlık sektöründe önemli bir yer işgal etmiş hacamatçılık mesleği incelenmiştir. Araştırmada hacamatçılığın bölgedeki folklorik tıbbın başlıca tedavi vasıtalarından biri olduğu ortaya konmuştur. Ayrıca toplumda kabul gören ve sıkça uygulanan bir sağlık hizmeti olmasına rağmen hacamatçılığın bir meslek olarak genellikle köle ve mevali gibi toplumun hür tabakası dışındaki kişilerin gerçekleştirdiği bir hizmet sektörü olduğu tespit edilmiştir.

RESUME

In this article the profession of cupping/stubbing which occupied an important place in health sector of the first Muslim community is examined. Cupping is shown to be one of the main treatment tools of the folkloric medicine in the region. In addition, despite its importance as a largely accepted and frequently applied health service, as a profession the cupping was a service sector generally performed by the people outside of free society, such as slaves and *mawâli*.

РЕЗЮМЕ

В статье исследуется профессия кровопускание, которая занимала важное место в секторе здравоохранения в период возникновения мусульманской общины. Как было установлено, кровопускание занимала важное место среди основных методов лечения в народной медицине региона. Кроме того, несмотря на свою важность и широкое признание в обществе как профессии, кровопускание был сектором услуг в котором были заняты люди бесправные, такие, как рабы и *мавали*.

Çара tövsiyə etdi: if.d. N.G.Abuzərov

MƏMMƏD SƏİD ORDUBADİNİN BAKIYA DÖNDÜKDƏN SONRAKI FƏALİYYƏTLƏRİ

Ramin SADIQOV

(Azərbaycan Müəllimlər İnstitutu
Şəki Filialının Tarix Müəllimi)

Açar Sözlər: Azərbaycan, Qəzet, Bolşevik, Redaktor, Roman.

Key Words: Azerbaijan, Newspaper, Bolshevik, Editor, Novel.

20-ci əsrin əvvəllərində Azərbaycan içtimai və siyasi həyatında aktiv rol oynayan, Azərbaycan ədəbiyyatında tarixi roman janrının banisi, əsərləri, məqalələri, şer və hekayələri ilə Bolşevizmin Azərbaycanda yerləşməsinə təbliğ etsə də milli kimlik, milli tarix və düşüncədən əsla vaz keçməyən önəmli şəxsiyyətlərdən birisi Məmməd Səid Ordubadi olmuşdur. Daha gənc yaşlarından Çar istibdad rejimini pisləyən, ardından İran İnqilabında iştirak edən və bu səbəbdən həbs edilib Rusiyaya sürgünə göndərilən, orada isə Bolşeviklərlə tanışan Ordubadi, bütün həyatı boyunca Azərbaycanın tərəqqisi üçün çalışdı, çox mühüm əsərlər qələmə aldı. 1917-ci ildə Bolşevik İnqilabı baş verdikdən sonra bir müddət Şimali Qafqazda yaşayan ədib, nəhayət 1920-ci ilin mayında Bakıya döndü. Azərbaycana döndükdən sonra 1930-cu illərə qədər ümumiyyətlə jurnalist olaraq fəaliyyət göstərdi və Bolşevizmin sadə xalq arasında yayılması üçün var gücü ilə çalışdı.

Məmməd Səid Ordubadi Bakıya döndükdən sonra dövrün ən mühüm yayım organlarında jurnalist kimi fəaliyyət göstərmişdir. *Kommunist*, *Füqərə Füyüzatı*, *Yeni Yol*, *Şərq Qadamı* kimi dərgi və qəzetlərdə mütəmadi olaraq ədibin şer, hekayə və yazıları dərc olunmuşdur. [1] Xüsusi ilə *Kommunist* qəzetində siyasi məqalələr yazan ədib, Sovet Rusiyasının yaxın və uzaq qonşularındakı siyasi, iqtisadi və içtimai hadisələri gündəlik olaraq Azərbaycan xalqına duyurmuşdur. Siyasi məqalələrlə yanaşı felyetonlar da yazan Ordubadi, bunları ümumiyyətlə “Hərdəmxəyal”, “Xırımxırda”, və “Xırdavatçı” kimi imzalarla nəşr etmişdir. Çox zəngin bir irsə sahib olan Məmməd Səidin *Kommunist* qəzetində nəşr olunmuş 463 felyetonu vardır. [2]

Ömrünün sonlarına qədər Azərbaycan mədəniyyətinin inkişafı üçün çalışan, sayısız məqalə, şer və felyetonlarla Azərbaycan xalqının könlündə taxt quran, “Dumanlı Təbriz” və “Qılınc və Qələm” romanları ilə Azərbaycan ədəbiyyatında tarixi roman janrının banisi olan Məmməd Səid Ordubadinin Bakıya döndükdən sonrakı fəaliyyətləri bu məqalədə anlatılmaqdadır.

Məmməd Səid Ordubadi 1920-ci ilin Mayın 2-də həyat yoldaşı Taisiya Vasilyevna Ordubadi ilə bərabər Bakıya döndü və birbaşa Bolşevik dostu Dadaş Bünyadzadənin yanına getdi. Ancaq bir zamanlar Şimali Qafqazda Bolşevizmin yerləşməsi üçün birlikdə mücadilə etdiyi dostu D.Bünyadzadə onu çox soğuq qarşıladı. Bu hadisə Ordubadını bir xeyli üzdü. Çünki böyük ümidlərlə gəldiyi Bakıda, bir Bolşevik dostu tərəfindən sayılmamaq ona elə təsir etmişdi ki, bir xatirəsində Bünyadzadənin xaraktercə iyrenc olduğunu söyləmiş və onu şəhvət mübtəlası biri olaraq adlandırmışdır. [3, 11-12]

Qalacaq yer problemini o dövrdə Bakıda yaşayan İran inqilabçılarının köməyi ilə həll edən Məmməd Səid, Bakıya dönüşünün beşinci günündə D. Bünyadzadə ilə görüşdü, sonra isə onun tapşırığı ilə *Bəsirət* adlı qəzetdə işləməyə başladı. Dönüşündən bir neçə gün sonra isə *Kommunist* qəzetində “Qırmızı Əsgər” adlı ilk şerini dərc etdirdi. Ardından o günlərdə Bakıda nəşr olunan *Əhrrar* qəzetində öncə redaktor müavini, sonra da baş redaktor oldu. [4, 94-95] Ordubadi bu qəzetdə daxili və xarici mövzularda məqalələr qələmə alırdı. Ancaq bir müddət sonra qəzet ciddi iqtisadi böhran yaşamağa başladı və 1920-ci ilin sonlarına doğru *Kommunist* qəzeti ilə birləşdirildi. Ordubadi iki qəzetin birləşdirilməsindən sonra *Kommunist* adıyla çıxan qəzetdə 1925-ci ilin oktyabrına qədər redaktor vəzifəsində çalışdı.

Kommunist qəzeti ilk dövrlər ciddi maliyyə sıxıntısı içində olduğundan sadəcə doqquz jurnalist ilə fəaliyyətini davam etdirirdi. Bu isə bir sıra önəmli mövzulara qəzetdə yer verilə bilməməsinə səbəb olurdu. Lakin Ordubadinin redaktorluğu dönəmində ciddi bir program uygulayan qəzet idarəsi, 1923-cü ildə jurnalist sayını otuza yüksəldə bilmişdi.

1922-ci ilin İyununda Bakı Kommunist Partiyası Mərkəzi Komitəsi, Azərbaycan Sənətkarlar İttifaqının nəşr etdiyi *Zəhmət* qəzetinin bağlanması və işçi problemlərinin *Kommunist* qəzetinin səhifələrində işıqlandırılmasına qərar verdi. Bu qərarın ardından *Kommunist* qəzeti, sənətkar və işçilərin problemlərini qəzet səhifələrində daha çox işıqlandırmaya başladı.

Kommunist qəzetində işlədiyi dövrdə Ordubadi qəzetin inkişafı üçün yeni strategiyalar üzərində düşünür, dünya hadisələrini və daxili məsələləri mənsətlərlə, şərhərlə oxuyucuya izah edirdi. Qəzetdəki məqalələr ümumiyyətlə, “Məmməd Səid Ordubadi”, “M.S.Ordubadi”, və “M. S.” imzaları ilə dərc olunurdu.

Sovetlər dönəmində aparılan tədqiqatlar göstərir ki, Məmməd Səid *Kommunist* qəzetində redaktor olduğu sıralarda Ruhulla Axundov, Əli Heydər Qarayev və Həbib Cəbiyev kimi Bolşevik liderlərlə bərabər işləmişdir. Ancaq bu tədqiqatlarda ədibin onlar haqqındakı düşüncələrinə, mülahizələrinə yer verilməmişdir. Halbuki Bakıya döndükdən sonra qələmə aldığı xatirələrdə, Ordubadinin bu insanlar haqqında müxtəlif fikirlər irəli sürdüyünü görmək mümkündür. Ədib, xüsusilə Bakının Sovetləşməsindən sonra, Sovet təbliğatı aparan vəzifəli şəxslərin Azərbaycan ziyalılarını təhqir etdiklərini və onları düşmən elan edərək politik bir xətəyə düşdüklərini söyləməkdədir. Hətta Əli Heydər Qarayevin qəsdən ziyalılar arasında Sovet düşmənçiliyi yaydığı, sonra da onların çoxunu inqilab düşməni adlandırdığını ifadə etməkdədir. Çox qəribədir ki, ədib bu kimi mənfi hadisələri gördüyü halda etiraz edə bilmədiyini də etiraf etmiş və “Amma mən bu gerçəkləri üst məqamlara söyləyəməzdim. Çünki Həbib Cəbiyev və Ruhulla Axundov mənə inqilab düşməni adlandırma bilirdilər” deyərək çarəsizliyini dilə gətirmişdir. [3, 21] Ordubadi ayrıca bu xainlərin, ziyalıları hökumətdən küstürmək üçün milli və mənəvi dəyərlərə dil uzatdıqlarını da iddia etmişdir.

Məmməd Səid *Kommunist* qəzetindən ayrıldıqdan sonra, Azərbaycan Kommunist Fırqəsi Mərkəzi Komitəsinin 5 Oktyabr 1925-ci il tarixli qərarı ilə *Yeni Yol* qəzetinin redaktoru təyin edildi. [5] Dövrün ədəbiyyat tənqidçisi Hidayət Əfəndiyev bu mövzuda belə deyirdi: “Kommunist Partiyasına girdikdən sonra Ordubadi qəzetçilik sahəsində göstərdiyi müvəffəqiyyətlərə görə *Kommunist* və *Yeni Yol* qəzetlərinə redaktor təyin edilmişdi.” [6]

Azərbaycanda Latin əlifbası ilə nəşr olunan ilk qəzet olan *Yeni Yol*, Ordubadinin redaktorluğu altında yeni əlifbanın təbliği və yayılmasında, cəhalətin aradan qaldırılmasında çox mühüm rol oynamışdır. Ordubadinin redaktorluğu dövründə qəzetin tirajı və keyfiyyəti də yüksəlmişdi. Bolşevizm əqidəsinə sadıq yeni jurnalistləri də bünyəsinə qatan qəzet, 5 May 1926-cı ildən etibarən yeni formatda nəşr edilməyə başlamış, 1924-də tirajı 1800 ikən, iki il içində tirajını 6000-ə qədər artırmış və dövrün ən çox nəşr edilən qəzeti ünvanını almışdır.

Məmməd Səid bu xüsusda qələmə aldığı “*Yeni Yol Qəzeti Necə Böyüdü*” adlı məqaləsində, “Bir çox çətinlikdən sonra Azərbaycan işçi və kəndliləri arasına girərək inkişafa davam etdi” deyirdi. [7, 117] Həqiqətən Ordubadinin redaktorluğu altındakı qəzet, Rusiyadan başqa, Fransa, Almaniya, İran və Türkiyədə də oxunurdu.

1929-cu ilə qədər *Yeni Yol* qəzetində redaktorluq vəzifəsini icra edən Ordubadi, işini çox sevdiyindən illik məzuniyyətində belə qəzet çalışmalarından uzaq qala bilmir, tez tez görüş və təkliflərini redaksiya heyətinə göndərirdi. Məsələn, 1928-ci ilin Avqustunda məzuniyyət tətili üçün Dilicana gedən ədib, qəzet çalışanlarından İsrafil Cahangirova göndərdiyi məktubda belə deyirdi:

“İsrafil Dilicanda böyük rahatlıq var. Burada *Yeni Yol* qəzetini hər gün oxuyuram. Lakin bir şeyə diqqət etməyiniz lazımdır: qəzet günlük həyatı əks etdirməkdən xeyli uzaqlaşdır. Qəzeti günlük həyata yaxınlaşdır. Birinci səhifəyə diqqət etməlisən. Məlumat toplamaq və keyfiyyəti yüksəltmək üçün maddi məsələdə cimrilik etməyin. Önəmli gördüyünüz hər xəbəri yazmağa çalışın.” [8]

1930-cu ilin əvvəllərində Azərbaycanda bir çox sahədə yeniliklər baş verirdi. Məmməd Səid Ordubadi də məqalə və əsərləri ilə bu yeniləşmənin hər sahəsində aktiv rol almağa can atırdı. 1930-cu ildə Bakıda açılan “RV-8” radio stansiyasının qısa zaman içində xalq arasında tanınmasında Ordubadinin çox böyük bir rolu olmuşdur. [9] Belə ki, uzun bir müddət radyonun mədəniyyət şöbəsinə başçılıq edən Ordubadi, eyni zamanda Azərbaycan Radyosunun ədəbi və siyasi proqramlar şöbəsini də idarə edirdi. Radyonun yayıma başladığı ilk dövrlərdə, ümumiyyətlə kiçik həcmli hekayələr qələmə alan ədib, bu hekayələr ilə din və din istismarçıları, imperialist dövlətləri, köhnə adət və ənənələri kəskin tənqid edir, xalqın yeni Sovet həyatını mənimsəməsi üçün var qüvvəsi ilə çalışırdı.

Məmməd Səid Ordubadi 1930-cu ildən etibarən tarixi romanlar və opera senaryoları qələmə almaya başladı. Müslüm Maqomayevin bəstələdiyi “Nərgiz” operasının senaryosunun Ordubadi tərəfindən yazıldığı bilinməkdədir. Əsər ilk dəfə 28 Aprel 1935-ci ildə Azərbaycan Opera və Balet Teatrında, 1937-ci ildə isə Moskvada səhnəyə qoyulmuşdu.

Bütün Sovet ölkələrini bürüyən repressiya günlərində Azərbaycanda da yazıçı, şair və ümumiyyətlə ziyalılar diqqətlə təqib olunmaya başlanmışdı.

“Repressiya dalğası” bir müddət sonra Azərbaycan Yazıçılar İttifaqına da sıçradı. Beləliklə ziyalıların tənqidi, əsərlərinin incələnməsi, həbsi və edamına qədər varan müxtəlif qeyri adi hadisələr tarixin qara səhifəsinə yazıldı. “Repressiya dalğasının” qara günlərində öldürülməyən bir neçə qələm sahibindən birisi də Məmməd Səid Ordubadi idi. Ancaq ədibin arxiv sənədlərinə göz gəzdirdikdə, ona qarşı çox kəskin suçlama və təhdidlərini edildiyini görmək mümkündür. Hətta repressiya günlərindən bir neçə il əvvəldən belə Ordubadiyə qarşı Yazıçılar İttifaqında soyuq münasibət bəsləyən məsləkdaşları mövcud idi. Məsələn, 1934-cü ildə müalicə üçün Yazıçılar İttifaqına ərizə ilə müraciət edən Məmməd Səidə, Süleyman Rüstəmin bu kimi ifadələrlə qarşı çıxdığı arxiv qədlərində yer almışdır. Ordubadinin ərizəsinə baxıldığı iclasda S. Rüstəm: “O bizdən nə istəyir? Qızıllarını xərcləyib müalicəyə getsin!” cavabını vermişdi. [10]

Ayrıca repressiya günlərində bəzi adamlara sifarişlə məqalələr yazdırılaraq, ziyalıların millətçi, İslamçı, inqilab düşməni deyə damğalanması moda halına gəlmişdi. 27 Mart 1937-ci ildə keçirilən Azərbaycan Sovet Yazıçıları İttifaqının III. ilcası əslində çoxdan bəri hazırlanmaqda olan fırtınanın da başlanğıcı oldu. Bu iclasda Azərbaycan Yazıçılar İttifaqı nümayəndələrinin əsərləri müzakirə edildi, yazıçı və şairlər tənqid atəşinə tutuldu. Azərbaycan Yazıçılar İttifaqının sədri S. Şamilov nitqində bəzi yazıçıları kəskin tənqit etdi. [11] Əslində bu iclasda Ordubadinin adı çəkilməsə də, onun *Qanlı Sənələr* əsəri o dövrdə pislənmiş, ədib millətçiliklə suçlanmışdır. [11, 63]

Lakin Məmməd Səid Ordubadi, ona qarşı olan bu soyuq münasibətlərə bir mənə verə bilmirdi. Belə ki, 16 İyun 1940-cı ildə Azərbaycan Kommunist Partiyası birinci katibi Mir Cəfər Bağırova göndərdiyi iki səhifəlik məktubda bu soyuq münasibətdən vaz keçilməsini tələb edirdi. Ədib məktubunda bu xüsuslara diqqət çəkirdi:

“Mən indiyə qədər şəxsi işlərimdən ötrü heç bir yerə, heç bir kimsəyə müraciət etməmişəm. Fəqət sizin mənə qarşı olan son tənqidlərinizdən sonra Azərnəşrin münasibəti də xeyli dəyişmişdir. Dumanlı Təbriz əsərinə görə yüzlərcə təbrik məktubları almışam. Amma Azərnəşr mənimlə bağladığı müqaviləni pozub. Romanın dördüncü cildini nəşr etmək üçün müqavilə bağlamır.” [12]

Gerçəkdən də *Dumanlı Təbriz* romanının dördüncü cildi yazıldığı tarixdən on il sonra, yəni 1948-ci ildə nəşr edilmişdir. Bütün bunlardan

anlaşıldığı kimi, hər nə qədər Bolşevizm ideallarının atəşli təbliğatçısı olsa da, repressiya günlərində Məmməd Səid Ordubadiyə qarşı da bəzi tənqidlər olmuşdur. “Repressiya dalğası” səngiyəndən sonra isə bütün ittifaqda sağ qalan ziyalıların mükafatlandırılması tədbirləri gündəmə gəlmişdi. Məmməd Səid də ödülləndirilənlər arasında idi. 1938-ci ildə Moskvada təşkil olunan “Azərbaycan Sənət Günləri”ndə Ordubadi “Şərəf” ordeni ilə təltif edildi. Ardından eyni il içində Azərbaycan Ali Soveti Milli Məclis seçimlərində iştirak edərək Gəncə şəhərindən millətvəkili seçildi. [13] 18 İyunda məclisin açılış nitqi də, məhz ən yaşlı vəkil olan Ordubadiyə verildi. Ədib nitqində belə deyirdi:

“Bugün həyatımın ən böyük günüdür. Bugün özümü cavan hiss edirəm. Mən daha uzun illər çiçək kimi açan Sovet Azərbaycanına və xalqına xidmət edəcəyəm. Özümü güclü və enerjili hiss edirəm” [7, 197]

20 İyun 1939-cu ildə Azərbaycan Sovet Respublikası Xalq Komissarlığı, böyük ədəbi əsərlər müəllifi və Azərbaycan Xalq Sənətkarı Ordubadının, elm, təhsil, mədəniyyət və ədəbiyyat sahəsindəki fəaliyyətlərinə görə “M-1” məşını ilə təltif edilməsinə qərar verdi.

22 İyun 1941-ci ildə Alman orduları Sovet İttifaqına təcavüz etdilər. O günlərdə bütün ittifaq ərazisində olduğu kimi, Azərbaycanda da Alman faşizmi pislənir, elm və mədəniyyət ocaqlarında faşizm əleyhinə tədbirlər, seminarlar və iclaslar keçirilirdi. Məmməd Səid Ordubadi müharibə günlərində əsasən kiçik həcmli hekayələr və məqalələr yazaraq, ayrıca radyoda proqramlar hazırlayaraq xalqı müharibəyə səsləyirdi. “Canavarsan Canavar”, “Hitler Cənnətindən”, “Tazə Təbabət” kimi satirik hekayələr yazan ədib, müharibəyə olan nifrətini göstərirdi. “Serjant İvanov adına Körpələr Evi” adlı hekayə isə, Ordubadının müharibə illərində qələmə aldığı ən mühüm əsərlərindən biri idi. Şübhəsiz ki, o dövrlər xalqı cəsarətləndirmək üçün xalq qəhrəmanlarına və tarixi şəxsiyyətlərə aid məqalələr yazmaq ən çox bəyənilən təbliğat vasitəsi idi. Məmməd Səid də bu vasitədən istifadə edərək, silsilə məqalələr qələmə almışdı. Bu məqalələrdə ümumiyyətlə vətən sevgisinə, vətəni hər şeydən uca tutmağa və vətən üçün candan keçməyə diqqət çəkilirdi. “Qara Məlik (1941)”, “Camal (1941)”, “Səttar Xan (1942)”, “Tarix və Qələbə (1942)”, “Vaqif bir dövlət adamı kimi (1943)” kimi silsilə qəhrəmanlıq məqalələri, onun müharibə illərində qələmə aldığı başlıca əsərlərdəndir.

9 Fevral 1947-ci ildə Azərbaycan Ali Məclisinə yenidən seçkilər keçirildi. Məmməd Səid bu dəfə doğulub böyüdüüyü Ordubaddan məclisə deputat seçildi. [14, 123] Eyni ilin Mart ayında etibarən bütün respublikada ədibin 75 yaşı ilə əlaqədar tədbirlər keçirilməyə başlandı. Qəzet və dərgilərdə ədib haqqında məqalələr, xatirələr dərc edildi, kənd və şəhərlərdə konfranslar, universitetlərdə ədiblə görüşlər keçirildi. 31 Martda Azərbaycan Dövlət Teatrının binasında böyük bir yubiley gecəsi qeyd olundu. Yazıçılar, şairlər, siyasətçilər Ordubadını təbrik etdilər, ayrıca Sovet İttifaqının digər bölgələrindən gələn təbrik məktubları oxundu.

Ordubadi ömrünün sonuna qədər yazmağa davam etdi, irəliləmiş yaşına baxmayaraq qələmi əlindən buraxmadı. 1950-ci ilin başlarından etibarən xəstəliyə yaxalandı, Aprelin sonuna doğru xəstəliyi şiddətləndi. 1 May günü isə dünyaya vida etdi. Həyat yoldaşı Taisiya Vasilyevna onun son anlarını belə xatırlayır:

“1 May işçi bayramını izledikdən sonra otağına gətirdik. Yanında iki tanışı vardı. Çox dalğındı, heç danışmırdı. Müsafirilər getdikdən sonra mənə, “Başımı tut, qollarının arasına al. Artıq gedirəm, vidalaşaq. Əbədiyyən ayrılıram...” dedi və son nəfəsini verdi.” [15]

Mayın 3-də Azərbaycan Dövlət Filarmoniyası binasında ədiblə vida mərasimi keçirildi. Mərasimə Azərbaycan Kommunist Partiyasının məsul işçiləri, millətvekilləri, Azərbaycan Yazıçılar İttifaqı nümayəndələri, Azərbaycan Elmlər Akademiyası idarə heyəti üzvləri, qohumları, yaxınları və Bakı sakinləri iştirak etdilər. Görkəmli ədib Fəxri Xiyabanda mərasimlə torpağa tapşırıldı. [16]

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

- 1- Atif Zeynalli, “Görkəmli Ədib”, *Ədəbiyyat və İncəsənət*, 4 Avqust 1962.
- 2- Camal Məhərrəmli, M. S. Ordubadi bir Jurnalist Kimi”, *Ədəbiyyat və İncəsənət*, 1 May 1964.
- 3- Naile Səmədova, *Xatirələr*, Bakı 2008.
- 4- “Məmməd Səid Ordubadi”, *Azərbaycan Məktəbi*, n:4, 1947.
- 5- ARFAƏİ, fond 14/648, arxiv 16/95 (865).

6- Salman Mümtaz adına Azərbaycan Dövlət Ədəbiyyat və İncəsənət Arxivi, fond 245/82, iş 48, vərəq 41.

7- Tofiq Rüstəmov, *Alovlarda Bərkiyən Qələm*, Bakı 1981.

8- Abbas Zamanov, “Redaktorun bir mektubu”, *Ədəbiyyat və İncəsənət*, 18 Noyabr 1972.

9- Əfrasiyab Bədəlbəyli, “Musiqi ilə döyünən ürək”, *Ədəbiyyat və İncəsənət*, 18 Noyabr 1972.

10-M. Arif, “Büyük Yazıçı, Maraglı Şəxsiyyət”, *Ədəbiyyat və İncəsənət*, 4 Noyabr 1972.

11-ARFAƏİ, Arxiv 16, qeyd 62/540.

12-S. Şamilov, “SSRI Yazıçılar İttifaqı IV. Plenumunun Yekunları və Vəzifələrimiz”, *Ədəbiyyat*, 27 Mart 1937.

13-Yavuz Axundlu, *Məmməd Səid Ordubadi (Həyatı, mühiti və Yaradıcılığı)*, Bakı 1997.

14-ARFAƏİ, Arxiv 16, qeyd 23/176/14374.

15-ARFAƏİ, Arxiv 16, qeyd 24/199.

16-Cəfər Xəndan, “Ədibin Həyat və Yaradıcılığı”, *İnqilab və Mədəniyyət*, N: 4, 1947.

17-Taisiya Vasilyevna Ordubadi, “Unuda Bilmərəm”, *Ədəbiyyat və İncəsənət*, 18 Noyabr 1972.

18-“Ordubadi'nin Dəfni”, *Azərbaycan Gəncləri*, 4 May 1950.

SUMMARY

After the invasion of Azerbaijan by the Bolshevick Russia returning back to Baku Mammad Said Ordubadi had worked in different newspapers and magazines as an editor or the editor-in-chief by the beginning of 1930. Since 1930 working in literature sphere and creating many prominent and famous novels, the writer devoted his life to the development of Azerbaijan society. So, the further activities of Ordubadi have been reflected in this article after his return back to Azerbaijan in 1920.

РЕЗЮМЕ

После оккупации Азербайджана со стороны Большевитской России Мамед Саид Ордубади вернулся в Баку. До начала 1930 года работал на должности редактора или главного редактора в разных газетах. И после 1930 года, литератор пишущий в области литературы выдающиеся произведения, служил высшему развитию Азербайджанского общества. Итак, в этой статье, нашло свое отражение, последующая деятельность Ордубади после возвращения в Азербайджан в 1920 году.

Çара tövsiyə etdi: f.e.d. F.Q.İsmayılov

ЧЕЛОВЕК И КУЛЬТУРА В ПЕРИОД ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Фахрия Азулла кызы МАМЕДЗАДЕ

*Институт Философии, Социологии и Права
Диссертант, мл. науч. сотрудник отдела «Этики»*

Açar sözlər: insan, sivilizasiya, mədəniyyət, dialoq

Ключевые слова: человек, цивилизация, культура, диалог

Key words: man, civilization, culture, dialogue

В ходе стремительно наступающей глобализации в исторический процесс все активнее вовлекаются и другие культурные миры. Если даже предположить, что закат западной культуры неминуем, то вовсе не исключено, что знамя дальнейшего развития человечества из ее слабеющих рук подхватят выходцы из Индии или Китая. Уже сейчас они успешно конкурируют с европейцами как на рынке труда, так и в производственной сфере, и неотвратно несут свои национальные обычаи и культурные традиции стареющему Западу.

Нетрудно заметить, что неудержимая экспансия модернизации и сопутствующей ей вестернизации стран Азии, а также неумолимый диктат современных экономических отношений бесповоротно втягивают новые регионы в воронку индустриальных и постиндустриальных изменений. С новыми технологиями приходит и новый стиль жизни - вертикальные гонки по небоскреbam всемирного муравейника. И хотя перемены начались сравнительно недавно, они происходят настолько быстро, что не исключено, что в самое непродолжительное время в результате успешной интеграции в наш «новый прекрасный мир» из культурных традиций Востока сохранятся разве что особенности той или иной национальной кухни.

Ритм современного существования губителен для рафинированной восточной культуры созерцания, он враждебен накопленному там в течение тысячелетий духовному опыту и сложившемуся под его

влиянием укладу жизни. И поэтому наряду с нивелирующими личность тенденциями развития нашего сверх-механизированного общества в итоге грозит уничтожить все имеющиеся различия, кроме, вероятно, расовых.

Незападный мир готов принять западную технологию, те или иные экономические институты, некоторые внешние атрибуты, такие как одежды, манеры поведения, массовую культуру и т.д. Именно синтез «японского духа» с западным техническим гением по формуле «японский дух - западная техника» вылился в «японское чудо», выдвинувшее Страну восходящего солнца на первые роли в мировой экономике. В этом вопросе был прав аятолла Хомейни, который заявил корреспонденту газеты «Коррьере дела сера» Ориане Фаллачи: «Вещи - это хорошая сторона Запада... Мы не боимся ни вашей науки, ни вашей техники. Мы страшимся ваших идей и ваших обычаев. Политически и социально это значит, что мы опасаемся вас... Отныне мы будем выступать против тех, кто провоцирует нас справа и слева, здесь и там»(3, 1).

Технологии, экономические институты, разного рода внешние атрибуты, лежащие на поверхности, можно заимствовать, не подвергая народы риску духовного закабаления. Что касается социокультурного и духовного достояния различных народов, то в этом аспекте невозможно создать некое единое человечество, основанное на уничтожении или нивелировке всех и вся под один ранжир. Более того, как верно отметил К.Ясперс, «обязательный для всех единый мировой порядок (в отличие от мировой империи) возможен именно в том случае, если многочисленные верования останутся свободными в своей исторической коммуникации, не составляя единого объективного общезначимого содержания веры» (9, 238). Важно осознать, что различия, специфичность, уникальность, особость не всегда и не обязательно означают отсталость от т.н. передовых культур, и не обязательно стремиться к тому, чтобы догнать или пергнать их. Во всемирно-историческом плане не совсем корректно делить историю на хорошие и плохие, светлые и темные периоды, на низшие и высшие ступени с т.зр. морально-нравственного совершенства и несовершенства народов. В этом смысле, по-видимому, был прав Н.С.Трубецкой, который писал:

«Момент оценки должен быть раз и навсегда изгнан из этнологии и истории культуры, как и вообще из всех эволюционных наук, ибо оценка всегда основана на эгоцентризме. Нет высших и низших. Есть только похожие и непохожие. Объявлять похожих на нас высшими, а непохожих - низшими - произвольно, ненаучно, наивно, наконец, просто глупо» (7, 33).

Одной из основных ценностей современности выступает культурный и религиозный плюрализм, а он подразумевает по меньшей мере неоднозначное отношение к такой ценности как свобода.

В свое время Кант считал возможным так сформулировать общую задачу человечества: «Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую его побуждает природа, - достижение всеобщего правового гражданского общества. Только в обществе ...в котором максимальная свобода над внешними законами сочетается с непреодолимым принуждением, т.е. совершенно справедливое гражданское устройство, должно быть высшей задачей для человеческого рода» (2, 12-13).

Западу противостоит социальность, которая по самой своей природе не благоприятствует формированию личности. Основная особенность «азиатского» типа социальной организации - в социальной роли общности, и прежде всего, олицетворяющей ее власти, как гаранта и самого смысла общественного воспроизводства. Власть, в первую очередь государство, выступает здесь как особая сила, фактически превращающая социум в условие своего собственного существования. Такой вариант развития обуславливает весьма ограниченную социальную и политическую эмансипацию человека, слабую выделенность индивида из общности.

Достоинству человека в наибольшей степени отвечает именно свобода, а принцип свободы наиболее полно воплощает в социальности правовое государство. Поскольку человек как уникальное духовно-телесное существо универсален, логично будет предположить, что сообщество людей в масштабах всего мира должно стремиться к какому-то устройству, основанному на принципе свободы.

Можно ли утверждать, что сегодняшнее противостояние цивилизаций сводится к борьбе принципов свободы и несвободы? Дело в том,

что сегодняшний Запад подходит на роль олицетворения и миссионера свободы с существенными оговорками.

Нельзя не видеть, что сегодня западная цивилизация в известной степени извращает смысл свободы. Еще в 30-е годы прошлого столетия Э.Фромм описал явление, названное им «бегством от свободы». Это явление характерно и для сегодняшнего дня. Разница в том, что если тогда человек позволял манипулировать собой и был готов принести свою свободу в дар тоталитарной власти, то ныне такое манипулирование осуществляется массовым обществом.

Все прочнее укореняющееся и все шире распространяющееся безрелигиозное сознание выступает сейчас как одна из основных характеристик западной цивилизации. Неслучайно именно безрелигиозность сопутствует явлению, которое с легкой руки Ортеги-и-Гассета стало называться «восстанием масс». Речь идет о вытеснении подлинной культуры «культурой массовой», т.е. по существу квази-или псевдокультурой. Для нее характерен нравственный релятивизм, который легко переходит в нигилизм.

Ее господство ведет к тому, что сфера человеческого духа оказывается перед угрозой развития или насаждения «плоских» моделей личности, «человека развлекающегося», или «человека забавляющегося». Развитие таких моделей как результат наступления унифицирующей глобально-информационной и развлекающей среды с их манипулированием сознанием человека обуславливает падение интеллектуально-нравственного уровня личности, снижения свободы как общественного идеала. Для духовной и культурной ситуации современного запада во многом характерны свобода от всего, что выше человека, истолкование свободы исключительно как «свободы от». Таким образом, выпускается на волю множество разрушительных сил, которые, будучи неестественными нравственными нормами, оборачиваются произволом, свободой от ответственности в первую очередь.

Свою роль в наступлении на религиозные и культурные основания социума сыграл и техногенный характер современной цивилизации. Неслучайно строго судил западную цивилизацию Папа Иоанн Павел II. По его мнению, она выхолащивает человеческую личность, сводя человека только к функциям производителя и потребителя. С тревогой

говорил он о том, что на Западе «сильны течения, которые метят в самые основы человеческой морали, направленные на семью, и популяризуют моральную вседозволенность». Он не скрывал своих опасений: «не является ли это ... новым образом тоталитаризма, прикрываемого видимостью демократии?» Действительно, в современном гражданском обществе на Западе вполне ясно прослеживается тенденция к эрозии его основ. В известной степени деградируют сами базисные социально-политические ценности Запада: демократический принцип искажается вследствие реального контроля над обществом тех или иных господствующих групп, манипулирующих массами с помощью денег, политических технологий и электронных СМИ. Человек массового общества, эта по сути карикатура на замысел Бога о человеке, не способен к подлинно гражданской жизни. Поэтому встает и важнейший вопрос о том, каковы шансы для сохранения в этих условиях подлинно правового государства. Пока что правовой порядок на Западе в целом функционирует, однако нет уверенности, что это не происходит в какой-то степени в силу инерции.

Все сказанное обосновывает сомнения в том, что западная цивилизация в своем нынешнем виде может мыслиться в качестве маяка свободы для всего остального мира. Неудивительно, что в полемике с крайностями западоцентризма некоторые исследователи, как например, И.Следзевский, возвращаются к таким вопросам: «Что такое индивид в системе массовой культуры? Это объект или субъект?» Вопросы вполне оправданные, поскольку манипуляции массовым социумом сознанием человека во многом способствует превращению его фактически в объект с характерными ложными формами сознания.

Правда, в современном развитом мире наблюдается и другая тенденция. Если господство масскультуры ведет к загниванию культуры и вырождению цивилизации, то эта другая тенденция противостоит таким процессам. Она связана с возникновением постэкономической цивилизации, которая обуславливает появление новой элиты – основанной на обладании знаниями и творческом характере труда и поэтому развивающей свой личностный, человеческий потенциал. Однако победа этой второй тенденции зависит во многом от осознанного усилия человека к нравственному совершенствованию себя и мира.

Итак, если нельзя определенно утверждать, что на Западе эксперимент человечества со свободой не удался, то незавершенность этого эксперимента и его непростые перспективы очевидны. Противостояние незападного мира Западу представляется в свете сказанного как борьба тех, кто по существу не знаком со свободой, с теми, кто уже в известной мере пресытился ею. Понятно, конечно, что и такое противостояние опасно - причем как для западной цивилизации, так и для мира человека в целом. В любом случае восстановление диалога цивилизаций жизненно необходимо.

Итак, духовное неблагополучие и неопределенность будущего Западной цивилизации, основанной на принципе свободы; неблагоприятные для этого принципа реалии складывающегося глобального мира; сбой в диалоге цивилизаций; надвигающийся экологический кризис - такова картина сегодняшнего мира.

Эту картину едва ли можно назвать обнадеживающей. Вместе с тем, конечно, говорить о развитии событий по худшему сценарию, ведущему к гибели мира человека, пока не стоит лишь как о вероятности. Какие сюрпризы преподнесет будущее, неизвестно. Но важно подчеркнуть, что такая вероятность может осуществиться. И если это случится, равнодушие человечества к нравственному самоизменению, несомненно, будет одной из основных причин.

Таким образом, человека можно рассматривать, как основание своего собственного развития, как субъекта, что не исключает и противоположных возможностей, т.е. деградации, саморазрушения. Человек обладает уникальной способностью - воспроизводить свои способности как субъекта свободы. Свобода не состояние, но процесс. Она, прежде всего, результат собственного саморазвития человека и одновременно его предпосылка. Необходимость принципиально новых знаний осознается в условиях кризиса традиционализма, в условиях большого общества. Между тем эта проблема выходит на первый план в условиях возрастающей динамики общественной жизни, развития человеческой свободы, превращения этого процесса в предмет критического рассмотрения.

Сложное общество носит иерархический характер. В основе ее лежит личностная культура. Этот уровень служит основой для

сообщества в целом, основой потоков диалогов, пронизывающих все сообщество, его отношений с другими сообществами.

Развитие, усложнение диалога обновляет культуру, формирует новых людей, новых субъектов, нового человека-субъекта как фокус развития общества. Откуда берется эта потребность в новом человеке в традиционном обществе, потребность, которая подтачивает традиционализм? Обычный ответ на этот вопрос заключается в том, что новый человек растет под воздействием роста материального производства. Однако думать так, это значит ставить телегу впереди лошади. Разве за развитием материального производства не стоят люди, умелые субъекты, которые выходят за рамки ранее сложившихся потребностей, за ранее сложившиеся ценности? Люди, которые развивали производство, торговлю и т.д., тем самым отвечали на угрозы новых противоречий, на новые опасности.

Социокультурное воспроизводство общества, его развитие зависят от прогресса человеческих способностей, от напряженного стремления значительных масс людей, составляющих это общество, к новым решениям, от способности к конструктивной критике архаичной культуры

Современность характеризуется глубокими сдвигами в ценностях, осознанием ценностей критического рассмотрения культуры, способностью формировать концептуальное отношение к миру. Оно направлено, прежде всего, на развитие способностей субъекта решать все жизненно важные проблемы, на движение человека от рассудка к вершинам разума. Изменения в культуре, характеризующие современность, были связаны с появлением жизненно важных проблем качественно нового типа. Существование такого рода событий не укладывается в схему, провозглашающую господство материального производства.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Диалог цивилизаций: Восток – Запад // В. Ф., 1988 № 2
2. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. М., 1966. т. 6
3. Corriere della sera (газета), 26.09.1979

4. Лазебникова А. Ю., Савельева О. О., Ерохина Е. В., Захаров А. В. Массовая культура. М., 2005
5. Межуев В. Н., Диалог между цивилизациями как философская проблема // «Вестник МГУ», 2004, № 1
6. Сорокин П. А. Кризис нашего времени / Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992
7. Трубецкой Н. С. Европа и человечество // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990
8. Элиас Н. О процессе цивилизации. М. – СПб, 2001. т. 1
9. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991

XÜLASƏ

QLOBALLAŞAN DÖVRDƏ İNSAN VƏ MƏDƏNİYYƏT

Məqalədə mədəniyyət anlayışının geniş və çoxşaxəli spektora malik olması ilə bağlı nəzəri müddəalar təhlil edilir.

Qloballaşma şəraitində maddi və mənəvi mədəniyyətin formalaşmasında elmin yaradıcı əhəmiyyətini xüsusi qeyd edən müəllif insan və mədəniyyət probleminin qarşılıqlı əlaqəsi məsələlərini ön plana çəkir. Burada həmçinin adıçəkilən problemlərin bütün dövrdə həm nəzəri həm praktiki cəhətdən aktualıq kəsb edildiyi xüsusi vurğulanır.

SUMMARY

PEOPLE AND CULTURE IN THE GLOBALIZATION

This article is about belonging of the culture to the wide notion. In forming of material and moral culture underline the importance of scientific creation and enlighten the globalization. The actuality of culture finds its reflection in this article.

ROMANTİZM FƏLSƏFƏSİNDƏ ANTROPOSİGENEZİS PROBLEMİ

A.S.MƏMMƏDOVA

*AMEA Fəlsəfə, Sosialologiya və Hüquq
İnstitutu, Böyük elmi işçi*

E-mail: mamedov.afaq@yandex.ru

Açar sözlər: romantizm, romantizm fəlsəfəsi, sosimədəni cərəyan, romantizm ənənələri, din.

Ключевые слова: Романтизм, культурно-исторического типа, философия романтизма, социокультурное течение, романтические традиции.

Keywords: Romanticism, philosophical romanticism, romantic inclination, social views, romantic inclination, hermeneutica, irrational development of the world

Romantizm fəlsəfəsində antropoloji problemlər ən mühüm fundamental məsələ kimi tədqiqata cəlb olunur. Romantiklər insanı təkrar olunmaz ayrıca fərd kimi konkret tarixi məkandan ayırır və onu bütün sosial rollardan təcriddə öyrənməyə cəhd edirlər. İnsan sanki, onu əsir edən gerçəklikdən təcrid olunaraq unikallığına, azadlığına və özünəməxsusluğuna qovuşur. Romantizmdə əvvəlki antropoloji təlimlərlə müqayisədə tamamilə yeni, özünəməxsus, bitkin şəxsiyyət konsepsiyası formalaşmışdır.

Romantizm fəlsəfəsində insanın sosial, bioloji tərəfləri deyil mənəvi psixoloji səpgiləri konkret məkan və zaman çərçivəsindən azad və maddi asılılıqların fəvqündə mücərrəd varlıq kimi tədqiqata cəlb olundu. Romantizm fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndəsi Novalis insanın daxili-ruhi aləmini Universumun analoji modeli hesab edirdi. Onun fikrincə, insan Mütləq həqiqətin öyrənilməsinin ən əlverişli və yeganə mənbəyidir. Universumun sirləri insanın daxili dünyasının ənginliklərində gizlənilir. İnsan mənəvi aləmini, öz məninə kəşf etdikcə Mütləq Mən-i və əksinə,

təbiəti, varlığın sirlərini açdıqca özünü dərk etməyə nail olur. Novalis “Fraqmentlər” də yazırdı: “İnsan üçün ən böyük sirr elə onun özüdür” [8, s.107]. İnsanı mistikləşdirən Göte onu “Faust”da yarımallah, ilahiyyatın canlı surəti adlandırdı. Romantik filosoflar insanın mənəvi aləminin sirlərini universumun sirləri ilə eyniləşdirərək idrak obyektini insanın psixi dünyasına, mənəvi aləminə yönəldirdilər. Novalis qeyd edir ki, biz aləmi o zaman dərk edəcəyik ki, artıq özümüzü anlamış olaq, çünki biz vahid tamın ayrılmaz hissələriyik [bax:5, s. 31]. Bu nöqtəyindənərdən insan ən gizlin sirlərin açarıdır. Romantiklərə görə dünyanın dərkini özünüdərkədən başlayır. İnsan özünü dərk etdikdən sonra aləmin qaranlıq sirlərini anlayacaqdır.

Helderlin qeyd edirdi ki, “dünyanı özündə tapa bilmirsənsə, onu kənarında axtarmaq əbəsdır”. Azərbaycan Romantizminin görkəmli nümayəndəsi Məhəmməd Hadi də insanı “Kisvani-məhdud”da (dar paltar) sonsuzluq kimi anlayırdı. Filosofun fikrincə, insan öz daxilində sirlili bir dünya gizlədən kiçik zərrədir. “Könlümdə var künuzi-sərair cahan” deyən şair “Əndişeyi-həyat” şerində yazırdı:

Nə aləmi-əkbərsən, əya adəmi-mövcud!

Nə layətənahisən, əya heykəli-məhdud!

Bir zərrəsən! Afaqi-xəyalında həzəran-

Xurşidi-həqiqət oluyor şəşəfşan. [2, s.200-201]

Novalisin (1772-1801) şəxsiyyət konsepsiyasında insan dünyanın mərkəzidir, varlığın bütün sirləri onda ifadə olunur. «Fraqmentlər»-də romantik filosof yazırdı ki, «Ən ecazkar və əbədi fenomen bizim şəxsi varlığımızdır. İnsan üçün ən böyük sirr onun özüdür» «Kimsə sirrə yiyələndi. Saisdə ilahənin örtüyünü qaldırdı Lakin nə gördü. Möcüzə. Öz-özünü» [5.s.32]

Fəlsəfə tarixində insan varlığı bütün filosofların fikirlərində daim bu və ya digər dərəcədə diqqət mərkəzində olmuşdur. Lakin Novalis qədər insan varlığını sevərək tədqiq edən, ona ehtiram bəsləyərək etiqad obyektinə çevirən filosofa təsadüf etmək çətindir. Novalis fəlsəfəsində insan müqəddəs varlıq, ilahi kimi pərəstişə və səcdəolunmaya layiqdir «Dünyada yalnız bir məbəd mövcuddur və bu məbəd insan bədənidir. Bu yüksək obrazdan müqəddəs heç bir şey yoxdur. İnsan qarşısında

səcdəyə getmə canlı surətdə onun müqəddəsliyinin qəbul edilməsidir. İnsan bədənində toxunarkən səma ilə təmasda olursan». [8. s-97]

Romantik filosof insanı mikrokosm kimi qiymətlədirərək hesab edirdi ki, ağıl, təfəkkür və fantaziya bu Mən-in ayrıca funksiyalarıdır. Novalisdə insan ruhu yaradıcı başlanğıcın sonsuz imkanlarını özündə əks etdirən vasitəçidir. Yaradıcılıq prosesində «Mən» və dünya münasibətlərinin bütün görünən və görünməyən tərəfləri fərdin dünyagörüşü səviyyəsində ifadə olunur. Yaradıcılıq mənəvi fəaliyyətin ali sferası elmin, dinin və fəlsəfənin yayılmasını reallaşdırır. Novalis də belə hesab edirdi ki, yaradıcı insana xüsusi missiya müncər edilmişdir. «Şair və kahin əvvəl eyni bir şəxsə yerləşirdi, sonralar isə onların hər biri müstəqil oldu. Amma əsl şair elə həmin kahin qalır necə ki, əsl kahin həmişə şair qaldığı kimi. Görəsən gələcəkdə şeylərin əvvəlki vəziyyəti bərpa olunarmı» [8.c.98] Novalisin insana «heyranlığı» onun ölümlü sonlu varlıq kimi qəbul etməməsi üçün də zəmin yaradır. O, insanın ölümünü yoxluq kimi deyil həyatını dəyişmə, yaşamaq formasının, şəklinin dəyişdirilməsi kimi dəyərləndirir. Onun fikrincə, «Ölüm bizim həyatımızın romantikləşdirilmiş prinsipi, ölümdən sonrakı həyatdır. Həyat ölüm vasitəsilə güclənir». [8.s.49] Romantiklərin ölümə fəlsəfi münasibəti onu (ölüm nəzərdə tutulur) qorxu ilə qarşılamağı, vahimə şəklində qavranılmasını dəf edir. O, ölümə «məhvölma», «yoxolma» kimi deyil «həyatı dəyişmə», maddi-fiziki həyatın mənəvi-ruhi həyatla əvəzlənməsi kimi şərh edir. Novalisin ölüm (həyatını dəyişmə) haqqındakı fikirləri sonralar Şopenhauerin intihar fəlsəfəsi üçün ideya mənbəyi olmuşdur.

Novalisin «Magiya idealizmi» konsepsiyasında əsas ideya «dünyanı romantikləşdirmə» idi. Novalis «Romantikləşdirmə» deyərəkən real olanla ideal olanla, transendental kateqoriyaların həyati-praktiki anlayışlarla integrasiyasını adidən transsendentala qədər yüksəlməsini və təcrübədən əvvəl mövcud olanların (zahirə) önə gətirilməsini nəzərdə tutur. Romantik filosof bu fikrini aşağıdakı istinad edilmiş sitatda aydınlandır. «Dünya romantikləşdirilməlidir. Bunun sayəsində o, öz əvvəlki ilkin mənasını əldə edir. Romantikləşmə keyfiyyət potensiallaşması deməkdir. Bu əməliyyatda aşağı kateqoriyalı fərdiyyətlər nisbətən yüksəklərlə eyniləşir» [8.c.47] Novalis bu «əməliyyatın hələ dərk

olunmadığını» qeyd edərək onun aydın təsəvvürünü verə bilməsədə zəruriliyini vurğulayır. «Burda mən adiyə (gündəlik olana) yüksək mənə verirəm, gündəlik olanı sirli qışa ilə bürüyürəm, məlum və anlaşıqlı olana anlaşılmazlıq cazibəsi, sonluya sonsuzluq mənası verirəm. Romantikləşmə elə budur. Əksinə, ali, aqlasığmazla mistik və sonsuzla əməliyyat apararkən, yəni onları loqarifmaya salarkən-onlar adiləşirlər» [8.c.47] Novalisə görə romantikləşdirilmiş bu dünyada insan şəxsiyyəti öz magik potensiallarını (imkanlarını) yenidən əldə edir. İnsan ruhu dünyanın adi gündəlik qavranılması üzərində yüksəlmək bacarığı, sirli və «gizli» mənasına yiyələnmək qabiliyyəti onun magik qüvvələrinin təzahürlərindəndir. Əslində, dünya özünün ilkin mənasında yalnız o adama magik və gözəl görünür ki o, dünyanı yalnız empirik planda qəbul etməyə vərdis edib. Romantik üçün aləmin sehrlili və gözəl görünüşü onun təbii vəziyyətidir. İnsan dünyasına öz iradəsinə müvafiq yaşayır. «Dünya mən necə istəyirəmsə elə də olmalıdır» [8.s.138]

Fixte məntiqindən çıxış edən Novalis məntiqi yolla belə qənaətə gəlir ki, əgər dünya subyektin iradəsinin təzahürüdürsə, deməli insanın cismi bu dünyanın ayrılmaz hissəsi kimi subyektivə tabedir. İnsan cismi cüzi obyektiv əlamətlərə malikdir. Çünki insan ruhun şüursuz fəaliyyətinin məhsuludur. Novalisə görə hər şey insan ruhunun fəaliyyətindən yaranır. Ona görə də, filosofun fikrincə, maq, yaxud romantik, yəni əslində öz iradəsini güclü məşq etdirmiş istənilən insan öz bədəninə mütləq hakimi olmaq iqtidarındadır. Bu baxımdan Novalis sehrbaz ilə adi insan arasında fərq qoymur. Onu üçün öz cismimizdə iradəmizin vərdis etdiyi təsir sərhədləri kifayət qədər nisbidir, və aradan qaldırılması öz cəhdlərimizdən asılıdır. Bu yolla təbiətdən asılılığa son qoya bilər. Novalis insanın iradəsinin bir dəfəlik gücü ilə bədəninin itmiş üzvlərini bərpa və ya əksinə ömrünə son qoya bilmək iqtidarını istisna etmir. O, Fixte fəlsəfəsinə analogi olaraq belə filir irəli sürür ki, «Tamamilə mümkündür ki o, (insan) materiyanı canlandırmaq iqtidarında olacaq, öz hisslərini isə bu materiyyaya istədiyi formaları vermək üçün məcbur edə biləcək və sözün əsl mənasında özü yaratdığı dünyada yaşayacaq» [6.s.193] Deməli, «insan üçün qeyri-mümkün heç bir şey yoxdur» [6.s.178]

Maarifçiliyin rasinalist ideologiyasının böhrana uğraması, Fransa inqilabının utopiyaları doğrultmaması yeni ictimai, iqtisadi, mənəvi

qanunların yaradılması zərurətini ortaya qoyurdu. Alman fəlsəfəsində Kant və Fixtenin genişlənmiş nüfuzu romantik idealizmin ideya nəzəri mənbəyi kimi dəyərləndirilir. Xüsusilə, erkən dövrlərdə romantiklər onların (Kant və Fixte nəzərdə tutulur) insan məni haqqındakı fikirlərini ideallaşdırır insan şüurunun həqiqətin meyarı kimi dəyərləndirmələrini təqdir edirdilər. Lakin obyektiv aləmin insanın dərkə və təsvirini ehtiva edən subyektiv qavrayışı ilə məhdudlaşa bilməzdilər.

Romantiklər belə hesab edirdilər ki, insan və onu əhatə edən gerçəkliyin görünən və görünməyən tərəfləri, irreal və qeyri-şüuri səpgisi, məntiqi düşüncələri və məntiqə sığmayan arzuları, təxəyyülü, hiss və duyğuları, davranışının motivasiyası və stimullarının təkcə elmi izahı kifayət deyildir, və bu baxımdan bədii təsvir vasitələri, incəsənət daha geniş imkanlara malikdir. İncəsənət müəllifin şüuri və qeyri-şüuri tərəflərini, ağıllığın və duyğularının açarı ola bilər. Yəqin bu səbəbdəndir ki, romantik qəhrəmanların əksəriyyəti rəssam, şair, bəstəçi bir sözlə, yaradıcı insanlardır. İnsanın bu cəhətdən dərkə rəssam və irrəssam idrakın sintezində daha əlverişlidir. Romantiklərə görə, insan təbiət və sənət münasibətlərində və hər hansı fəvqəladə situasiyalarda öz varlığını açır, kəşf edir. O, cəmiyyətin qanunlarından fərqli özünün daxili hissələri, qanunları ilə hərəkət edir. İnsan uzun, sakit ilk baxışda xoşbəxt həyat sürə bilər. İnsanların əksəriyyəti maddi qayğılarının sərhədindən kənara çıxma bilmir, mənəvi aləmin səsinə dinləyənlər isə, azlıq təşkil edir. Maddi tələbat və cəmiyyətdə yüksək status mənəviyyət insanlarını narahat etmir, onlar insanlığa əvəzsiz xidmət edir, əksərən dünyanın ədalətsizliklərinə qarşı mübarizədə tək qalırlar. Romantiklərin fikrincə, məhz bu cür insanlar bəşər nəslinin gözəl nümunələri kimi təqdir olunmalıdır, onlar romantik qəhrəmanlardır. Romantiklərin qəhrəmanları adi insan deyil, yaradıcılıqla məşğul olan rəssamlar, şair, bəstəçi və filosof təbiətli dahidirlər. Romantizmde şəxsiyyət sosial, psixoloji, mənəvi və hətta fizioloji cəhətdən inkişaf etmiş mükəmməl insandır. Əksərən romantik sənətkarın, müəllifin öz fərdi məninin ifadəçisinə çevrilən şəxsiyyət tipi passiv kütlə şüurunun bir elementi, çoxluqdan biri deyil. O, öz iradəsini əksəriyyətə qarşı qoymağı bacaran, cəmiyyətə fərdi tələbat və istəklərini dikte edən, ictimai proseslərin məcarasını yönləndirən, fəlsəfi düşüncənə, tarixin obyektinə

olmaqdan çox subyekti kimi özünü təsdiq edən sosial, siyasi, mənəvi, psixoloji bir sözlə hərtərəfli inkişaf etmiş universal varlıqdır.

Romantizmin bədii və fəlsəfi nəzəri estetik əsaslarının formalaşmasında ilkin alman romantiklərindən Vilhelm Vakenroderin (1773-1798) mühüm rolu olmuşdur. Vakenroderdə insan problemi xüsusi mahiyyət kəsb edir və bədii fəlsəfi yaradıcılığın əsasına çevrilir. Təbiət, sevgi, fantaziya, romantik ironiya insan şəxsiyyəti fenomenin mahiyyətinin dərinə yönəldilir. Vakenroder demək olar ki, yeganə romantikdir ki, öz qəhrəmanını real konkret tarixi və sosial kontekstdə işləyir. Bu cəhət onun dünyagörüşündəki təzadların inkişafı və həllində sezilir. Onun qəhrəmanları bir tərəfdən xəyalpərvər, seyrçi kimi gerçəkliyi idealizə edir, bir tərəfdən isə gerçəkliyin fəal iştirakçısı kimi ondan yüksəklikdə dayanmağı bacarırlar. İnsan qəlbində sevinc və ağrı, təbiilik və sünülük, gülüş və kədər tez-tez yaxınlaşır və doğmalaşır. Vakenroder romantik şairənəliyin bütün tərəflərinin Helderlində ümumiləşdiyinə inanır. Ona görə, şair romantik insanın İdeal obrazıdır. Romantiklər üçün insan məişət qayğılarının mənəvi baxışında buxovlanmayan «göyləri» unutmayan, xəyalları ilə yaşayan mənəvi varlıqdır. Romantik qəhrəmana şər, demonik qüvvələr məlumdur, lakin bu təhlükə onun həyatı hissələrinin məhv edə bilmir. Çünki hətta ən böyük qorxu həyatdan mərhum olma – ölüm romantik üçün təhlükə deyildir. Şleqel yunan komediyalarının estetik dəyərindən bəhs edərək, insan ruhunun təzadlı vəziyyətlərini müqayisə edir və vurğulayırdı ki, insanın həqiqi gücü onun xeyirin simvolu olan sevincindədir. İnsan həyatı ruhu ilə vəhdət təşkil etdiyi üçün onun həyatdakı sevinci də ruhunu rəqnəqləndirir, onun ülvüyyətə yüksəldir. Ağrı isə onu ağırlaşdırır və sarsıdır.

Şəxsiyyət və cəmiyyət haqqında romantik konsepsiyada azadlıq insan mahiyyətindən təcridə götürülmür, əksinə, əsas insani dəyər kimi əsaslandırılır. Şleqelə görə azadlıq hüdudların ləğvində təzahür edir. Onun fikrincə, «Azadlıq – bütün stimullar və hərəkətlərdən asılı olmayaraq, özü öz üzərində mənən hökmran olmaq, bütün fəaliyyəti və var qüvvəni ilahi qanuna tabe etdirməkdir» [7. s.190] Şleqel qeyd edirdi ki, «Şəxsiyyət şəxsi iradəsi ilə daxili və xarici hədlərdən xilas olaraq tam daxili və xarici azadlığına nail olur. Daxili azadlığı hesabına özünü xəşbəxt hesab edir» [8.c.54] Xarici azadlıq insanı gerçəklik qadağaları

qarşısında öz hüquqlarından imtina etməməyi tələq edir. «Gözəllik və azadlığın sevinci ondadır ki, insanın azad və təbii harmonik inkişafını təmin edir» [7. s.191] Şleqel fəlsəfəsində azadlıq iradənin təzahürü, yaradıcılıq yolunu müəyyənləşdirməsidir. Azadlıq insanın təbii mahiyyəti və digər canlılardan əsas fərqi. Azadlıq obyektiv mənadan çox subyektiv anlam kəsb edir. Qeyd edək ki, azadlığın subyektiv əsası fərdin özündərk səviyyəsi, özünqiyətləndirmə, həyatdakı statusu və fəaliyyətindən asılı olaraq müəyyənləşir. Bundan başqa subyektiv azadlığının şəxsi və sosial əsasları onun sosiallaşması, ictimai həyatda iştirakçılıq səviyyəsinə uyğunlaşır. Şleqel azadlığın pozitiv (nədən) və neqativ nəyə, nə üçün) tərəflərindən bəhs edir. İqtisadi, siyasi, və digər növlərindən çox mənəvi və əxlaqi azadlıq romantik fəlsəfənin predmetinə daxil edilir. Lakin Romantizmdə azadlıq məsuliyyət ilə uzlaşır. Şleqel qeyd edirdi ki, «yer elementlərinə əsas iki cəhət xasdır. Özünümüdafiə və fərdi inkişaf. Daha sonralar bir element də əlavə olunur. İtirilmiş azadlığın bərpası və təbii azad dünyaya qayıdış». [7. s.191] Filosof hesab edirdi ki yaradılmışlar içində yalnız insan ən ali məqsəd kimi ilahi azadlığa qovuşa bilər. Azadlıq insanın mahiyyəti və təbiətini müəyyənləşdirir. Azadlıq insanın daxili mənidir. Bu baxımdan insan azad olmağa «məhkumdur». İnsan ona qanun və qadağalar diktə edən sosial gerçəklikdən təcriddə mövcud deyildir. Bu mənada insanın azadlıq arzusu və onu reallaşdırmaq mücadiləsi sonsuz və əbədidir. Daxili azadlıq hissi isə həmişə onunladır. «Ayrıca insan deyil bütövlükdə bəşəriyyət pozitiv azadlıq hüququnu əldə etməli, onu formalaşdırmalı, inkişaf etdirməli və həyatına daxil etməlidir» [7. s.191] Şleqelə görə, insanın ümumi fəaliyyət sferası əməli və idraki və tarixi sahələrə ayrılır. Fəlsəfə tarixinin əsas məsələsi azadlıq məsələsidir.

Azadlıq Azərbaycan romantiklərinin yaradıcılığında da əsas yeri tutur. Hadi «Beşikdən qəbrə qədər bəşərin əhvalı əsərində» insanın təbii azadlıq hüququnun mahiyyətindən, formalaşdırılması və inkişafından bəhs edir. Hadidə belə bir maraqlı və özünəməxsus fikir səslənir ki, azadlıq insanın təbii mahiyyətindədir, o, fitrən hürr varlıqdır. Lakin doğulduğu andan onun təbii azadlıq hüquqlarını dərk etmir, məhdudlaşdırır, insanı əsarətə alışdırırlar. Körpənin bələnməsi, nənnidə “həbs olunması”, onun məhkumluğa öyrədilməsi təbii hürryyətinin boğulma-

sına dəlalət edir. Nənnidə yırğalanarkən körpənin sakitləşməsi güclülər qarşısında haqqın qorxub geri çəkilməsinə bənzəyir. [Bax:3. s.78]

İnsan makrokosmos kimi alman yazıçısı və filosofu Vakenroder Lyudviq Tikin fəlsəfi əsərlərində xüsusi tədqiq olunur. Tikin fikrincə, incəsənət insani hisslərdə əvvəlcədən mövcud olub, gözəl əsərləri seyr edəndə və ya musiqi dinlədikdə rıqqətə gəlir. İnsanı sənətdən heç bir qüvvə ayıra bilməz. İnsan sənətə səcdə etməlidir, onda Allahını görməlidir. Sənətin dili ilə Allahla danışmalıdır, pərəstiş və səcdə isə insanın sənəti qəbul etməsində vasitədir. XIX əsr ingilis estetik fikrinin görkəmli nümayəndəsi mütəfəkkir, şair dramaturq Semuel Kolric Romantizm ideyalarının İngiltərədə yayılmasında mühüm rolunu oynamışdır. Kolric obyektiv təbiət və subyektiv zəka arasında kəskin fərq qoyurdu. O, belə hesab edirdi ki, insanın təkrarsızlığı, xüsusiliyi təbii inkişafın yüksək mərhələsində meydana çıxmışdır. Bu məsələni şair-filosof ruh və təbiət münasibəti kontekstində həll edir. «Dünyanın dərk prosesi subyektin özündərk prosesindən başlayır. Kolricdə bütöv yaradılışın ayrı-ayrı elementlərinin dərkidir. Beləliklə, insan təbiətdən ayrılır, təbiət isə yenidən onda mövcud olur. «Əgər ideal olanlar təbiətdə reallaşırsa, onda reallıq insanda subyektivləşir, idealizə edilir» [6.s.133]

İngilis Romantizminin nümayəndəsi Tomas Karleyl də antropoloji baxışlarında maraqlı mülahizələrlə çıxış edir. O, insanın məqsəd və məramını ilahi missiya ilə əlaqələndirir. «Şübhə ola bilməz ki, insan sual vermək, öyrənmək üçün deyil əməl üçündür... İnsanın inamı dağları aşır» [7.s.76] Onun fikrincə, elmlər mühakimədə deyil insan qəlbində və xarakterində doğulur. İntuisiya insana yeni dünya kəşf etməyə imkan verir. Filosofun fikrincə, ən kiçik zərrəcik belə kainat materiyasının bütün xassələrini daşıyır. Ruh və təbiət təbətən vəhdət təşkil etsələr də daxilən ziddiyyətliyə malikdir. Bütövlükdə dünya kimi hər bir hadisə də təkrar olunmazdır. İnsan inkişafının yüksək mərhələsində fərdiyyətə çevrilir. O, kainatın gizli şifrələrini açmağa xidmət edir. Simvollar bu ilahi ideyalardır. Bunlar dini mahiyyət daşıdığından onların sirri ancaq allaha məlumdur. Karleylin inamına görə ruh bütün formalarda insanın xarici hisslərində və ya təxəyyülündə aydınlaşır. Onlar daxili və xarici dəyərlərə malikdir. Daxili ilahi ideyaların müqəddəs borc, qəhrəmanlıq müba-

rizəsi və qətiyyətliyiində ifadə olunur. Dünya tarixində qəhrəmanlar və qəhrəmanlıqlar ilahinin qisməti və ya təyinatı ilə müəyyənləşir.

İnsan kainatı simvollar kosmosudur. İnsan simvollarla əhatə olunmuşdur. Özünün ali məqsədinə çatmaq üçün «insan özünü hər cür müvəqqəti xarici təzahürlərə deyil, böyük dünya qanunu ilə bağlamalıdır» [6.s.78] İnsan ilahinin nəfəsidir. Zaman və məkan anlayışı insan təfəkkürünün formaları kimi yalnız onun üçün müəyyən məna kəsb edir. Allah üçün «nə vaxt» və «harda» lokallığı mövcud deyildir, ona əbədilik və sonsuzluq kateqoriyası müncər edilir. Ancaq peyğəmbərlər, mistiklər və qəhrəmanlar əbədiyyətə qovuşaraq zaman və məkan hüdudlarını aşdı bilərlər. Karleylə görə dünyada ilkin mövcudat fəvqalədə və dünyaüstü ruh olan Allahdır. İdrak isə yalnız bu ruhun dərkinə yönəlmişdir. «Qüdrətin (allah nəzərdə tutulur) nəfəsi bizi zəkalandırır» [6] İnsan şeylərin əsl mahiyyətini dərk etməyə qadir deyildir. Lakin burda ziddiyyət meydana çıxır. Bir tərəfdən insanın idraki fəaliyyəti ilahi qüdrətlə əlaqələndirilir, digər tərəfdən isə o məhdudlaşdırılır.

Beləliklə, Karleyl insan həyatını sonsuzluqla, Kainatla əlaqələndirir. Fərdiyyət makrokosmun ayrılmaz vahidi olan mikrokosm kimi çıxış edir. Kosmik həyat iyerarxiya şəklindədir. Bu səbəbdən Karleyl inqilabları pisləyirdi ki, onlar həyatın orqanik mərkəzinə xələl gətirir. Karleyl kimi bir qism romantiklər cəmiyyəti inqilab və ya qiyam yolu ilə dəyişdirməyin əleyhinə idilər. Onların fikrincə, inqilab və ya sıçrayışlar yolu ilə cəmiyyəti dəyişdirmək təbii harmonik inkişafa zidd olduğuna görə insanın fərdi mənəvi-əxlaqi hissələri ilə ictimai davranışı arasındakı vəhdəti pozur, həyatda qarışıqlıq yaradır. (Xüsusilə, bu fikir Şillerin “Sadələvh və sentimental poeziya haqqında” əsərində səslənir) İnqilabın tərəfdarı olmayan bəzi romantiklər ictimai fikirdə qərarlaşmış ənənəvi əxlaqi norma və dəyərləri dəyişmək, yeni insan tərbiyə etmək, daha humanist və dövrlə səsləşən estetik ideallar yaratmaqla təcridən, təkamül yolu ilə cəmiyyəti yeniləşdirməyi tövsüyə edirdilər. Çünki inqilablar heç də həmişə gözlənilən nəticəni vermir.

Fransa inqilabının təəssübkeşləri olan romantiklər ondan çox şey gözləyirdilər L.Tik Vakenroderə yazdığı məktubda Fransa inqilabını (1797) sıx izlədiyini, əgər gözlənilməli nəticələr verməzsə “bütün dünyaya nifrət edəcəyini” [bax: 4, s.74] bildirirdi.

Romantizm fəlsəfəsində insan təbiətlə, bütövlükdə kainatla harmonik vəhdət təşkil edir. Amerika romantik fəlsəfənin nümayəndəsi, təbiətşünas və yazıçı Henri Toro (1817-1862) yazırdı ki, «Mən təbiəti ona görə sevirəm ki, o, insanla ziddiyyət təşkil edir, o insanın gizləndiyi sığınacaqdır. Heç bir təsisat ora girə bilmir, onun üzərində qüvvəyə malik deyil. Burada hüquqlar fərqlidir. Təbiətdə mən sinə dolusu nəfəs alıram. Əgər dünya yalnız insan hakimiyyətinə tabe olsaydı onda mən bütün ümüdlərimi itirərdim. İnsan dünyası mənim məhbəsim, təbiət isə azadlıqdır» [6. s.78] Toro fəlsəfəsinin çıxış nöqtəsi Amerika cəmiyyətinin əxlaqi prinsiplərinin tənqidi idi. Toro belə hesab edirdi ki, insanın əxlaqi təmizlənməsi özünüdərk, təbiətə arasıkəsilməz ünsüyyəti, və ədalətsiz cəmiyyətə yadlaşması ilə bağlıdır. Toronun fikrincə, insan təbiətə yaxınlaşdıqca kosmik nizamla əlaqəsini dərk edir. Bu ideyalar insanın tənhalığına haqq şazandırır, qəlbində təcəssüm olunan təbii harmoniyaya qovuşması kimi izah edilir. Toro təbiətə insan ruhu ictimai həyat kimi müraciət edir. Götenin (1749-1832) ədəbi-fəlsəfi yaradıcılığında da insanın təbiətlə vahidliyinə dair fikirlər əsas yer tutur. Onun fikrincə, aləmin dərk o zaman mümkündür ki, bütün təbiiliyi qoruyaraq, şeyləri olduğu kimi görəsən, «ideyalarda yaşayaraq», hadisələri ayrılıqda, mühakimə biliyinə əsasən hissələrlə deyil, bütövlükdə, tam şəkildə götürəsən, Allah və dünya, dil və şeylər, xarici hadisələr və subyektiv yaşantılar dualizmindən öyrənəsən. Təbiət və insan idrakı dərin uzlaşdırılmışdır, (görünən və görün, günəşin işığı və göz kimi), buna görə də insanın təbiəti dərk etməsi, Göteyə görə, elə təbiətin insan vasitəsi ilə özünü dərk etməsidir. Bir tərəfdən, zahir və batının, görünən və görünməyənin, mahiyyət və hadisənin bütövlükdə üst-üstə düşməsini, eyniyyətini qeyd edən Göte digər tərəfdən, təbiətə sirlər xəzinəsi, əsrarəngizlik kimi yanaşaraq onun əxlaqda inikası və dünyada parlaq təzahürlərinin insan tərəfindən dərkini vurğulayır. Bütün yaradıcılığı boyu romantik qarşısına belə bir ali məqsəd qoymuşdur ki, insanın nəyə qadir olduğunu göstərsin; o necə düşünsün, necə davransın ki, «insanlar əşyaviləşməsin, əşyalar insaniləşsin» [7. s.168] Göte yazırdı ki, «insanlara anadangəlmə belə bir keyfiyyət xasdır ki onların idrakına yaxın kifayət etmir. Həmçinin, o ki, bizim qavradığımız hadisələr yaxın əhatəmizdə olduğundan biz ondan ciddi cəhdlə özü-özünü açmağı, izah etməyi tələb edə bilərik. Göteyə görə insan

qeyri-mümkünün mümkün olduğuna inanmalıdır. Yoxsa o, tədqiqat aparmaz. Bununla yanaşı düşünüən insan təəccüblü özəlliklərə malikdir. Hətta problem çözlənəndə və həqiqətə nail olanda belə o fantaziya obrazları ilə düşünür, ondan əl çəkmir. Göte tənqidi təfəkkürü insan nəslinin üstünlüyü kimi dəyərləndirir. İstənilən sezmə, müşahidə, təbiətin qavranılması təbiət hadisələrindən təcriddə deyil onunla bilavasitə təmas və hissi təəssüratlarla mümkündür. Müxtəliflilik və çoxobrazlılığına baxmayaraq təbiətin bütün şeyləri vəhdət prinsipinə malikdir. Göte inanırdı ki, hissi gerçəklikdən təcriddə, abstraksiyalar sferasında dərk etmə yanlış nəticələrə səbəb olur. Göteyə görə, təbiət insan üçün ilahi nizamın işarələrinin təcəssümçüsüdür. İnsan bilavasitə təbiətlə təmasda olarkən hadisələrin qanunauyğunluqlarında nizamın olduğunu sezir.

Romantiklər Maarifçilərdən fərqli olaraq bu və ya digər milli mədəniyyətin vahid mənəvi birliyinə əsaslanaraq insanın bu vahid «hübbülbəşər» (Hadi) universal subyekti kimi qavrayırdılar. Bu baxımdan, Şərq, o cümlədən, Azərbaycan romantikləri üçün Qərb şəxsiyyət, ictimai və siyasi idarəetmə tipi ideal, və əksinə, Qərb romantikləri üçün sosial maddi məngənədə mənəvi simasını itirən vətəndaşları üçün Şərq müdrüklüyü, qədim ənənələrə sadiqliyi, mənəvi resursları örnək olaraq qurtuluş yolu kimi dəyərləndirilir. Ehtimal ki bir mədəniyyətin digəri üçün ideal seçilməsi fərdi və Milli özündərki əsaslandırır, təəssübkeşliyə səbəb olur və beləliklə həsəd və təcridə ifrat halda paxıllığı doğurur. Burada vurğulamaq yerinə düşərdi ki, söhbət hər hansı mədəniyyətin assimilyasından, birinin digərinə inteqrasiyasından getmir, əksinə, özünü islah üçün mənəvi dayaq olaraq digərinə örnək kimi tövsüyə edilir, sosial fəaliyyətin motivasiyası və sövqedicisi kimi dəyərləndirilir. «Hindlilərin qədim dinləri və müdrüklüyü haqqında» əsərində qədim Şərq dinlərində fərdiyyətçilik probleminin qoyuluşuna diqqəti çəkir. Xüsusilə, ilahi və insanın birliyi – panteizm, insanın fərdi ruhunun (atman) kamilləşdirməsi və ilahi ruhda nıcatına qovuşması (moqşa) onun azadlığı kimi qiymətləndirilir. Nəfsə qalib gəlmə iradənin tərbiyəsi, şəxsiyyətin mənəvi bacarıqlarının inkişafı Şleqelin xüsusi diqqət çəkdiyi məqamlardan idi. Məlumdur ki, azadlıq problemi Romantizmdə universal mahiyyət kəsb edir və fərqi qeyri ənənəvi səpgilərdən təfsir olunur. Bu mənada qərbin Şərqi qədim dinlərinə istinad etməsinin digər səbəbləri də aydınlaşır.

Azərbaycan romantiklərinin insan konsepsiyası, şəxsiyyət ideali milli, konkret tarixi spesifikaya malik olmaqla Avropa romantiklərinin lirik qəhrəmanından fərqlənsə də, irreal mücərrəd və «hübbülbəşər» (Hadi) olması ilə sələfləri ilə uzlaşır. Azərbaycan romantiklərindən Məhəmməd Hadi, Hüseyn Cavid, Abbas Səhhət, Cəfər Cabbarlı və digərlərini şəxsiyyətə dair fikir və mülahizələri Romantizm ənənələrinə söykənsədə, özünəməxsusluğu və rəngarəngliyi ilə seçilir. Azərbaycan Romantizmində Avropada olduğu kimi insan substansional və antoloji fəlsəfi kateqoriya kimi tədqiqata cəlb olunmasada onun fəlsəfi, psixoloji, mənəvi əxlaqi, sosial, siyasi mahiyyətinə dair maraqlı mühakimələr irəli sürülmüşdür. [Bax:3., s.68]

Azərbaycanda Romantizm fəlsəfəsinin nümayəndəsi Cavidin insanı fəlsəfi, daxilən zəngin hadisələrin mürəkkəb sistemində bəzən əzilərək, mənliyi aşınan, və bəzən də müdrikləşərək müasirlərinə örnək olan romantik lirik qəhrəmandır. Onun qəhrəmanları bütün hissələrini çıpaqlığı ilə təcəssüm etdirən, hər bir insanın öz əksini görə biləcəyi həyati obrazlardır. Cavidin romantizm fəlsəfəsində özünü dərk etməklə, mələk və ya iblis olduğunu anlamağa çalışan insan, ağıl və hissələrin nümunəsində pragmatiklik və romantikliyin qarşılaşdırılması, sevginin ülvülüyi və kamillik kimi problemlər araşdırılır. Cavid heç bir həqiqəti, ideya tapıntısını oxucuya ehkam kimi təqdim etməyə çalışmış, əksinə, onu şübhələr içərisində saxlayır, daim axtarışa sövq edir. «Sormayın əsla, kiməm mən? Ya nəyəm? ... Mən nəyim? Kəndim də bilməm vəz keçin! Sən kimsən boş bir sual insan için». [1. c-2, s.168] Müəllif qəhrəmanlarının həyatını yaşayır və ya əksinə, qəhrəmanlar müəllifinin özündərk problemini açmağa çalışırlar. Özündərk prosesində qəhrəmanların çəkdiyi sarsıntılar onların iztirabına səbəb olur, kədər isə müdriklilik əlaməti bəxş edir. Romantik qəhrəman özünü tanımağa çalışan, varlığının mahiyyətini müəyyən etməyə, anlamağa cəhd edən fəlsəfi tədqiqat obyektini kimi mənalandırılır və eləcə də, subyekt kimi çıxış edir. Cavid yəqinləşdirir ki, insan nə mələk nə də iblisdir, hər ikisinin vəhdətidir. Azərin simasında təsdiqlənən bu qənaət belə ifadə olunur: «Sən nə mələksən nə də qaplansan, nə gülsən nə tikan... yalnız insansan!» [1. c-2, s.168] İnsanın səadəti isə mütləq anlamda mümkün deyildir. Xoşbəxtlik ancaq keçid anlarından, dayanıqsız məqamlardan ibarətdir. Cavid

sonucda belə bir nəticəyə varır ki, «İnsan o vaxt xoşbəxt ola bilər ki, dünyaya heç gəlməyəydi» [1. c-2, s.268]

Romantiklərə qədər insan varlığı əsasən təbii və ya müəyyən konkret tarixi dövrün məhsulu, sosial varlıq kimi tədqiqat obyektinə olmuştur. Romantizm unikal mövcudluq kimi insan haqqındakı təsəvvürləri genişləndirdi. Romantizm diqqəti insanın daxili dünyası, duyğuları və cəmiyyətdəki rolu məsələsinə yönəltdi. Romantiklər insanı ayrıca fərd, təkrar olunmaz və vahid universal varlıq kimi tədqiq etməyə istiqamətləndilər.

Romantizm fəlsəfəsində mənəviyyata ictimai və maddi başlanğıcla müqayisədə üstünlük verirdilər. İnsana məxsus olan bütün mənəvi keyfiyyətlər ilk öncə sənətdə və poeziyada öz təcəssümünü tapırdı, insana aid olan ali və gözəl hisslər maddi-bioloji tələbatların fəvqündə mənalandırılır və başlıca mənəvi dəyər kimi izah olunurdu. Romantizm fəlsəfəsində insan öz aliliyinə və ilahiliyinə qovuşur. Romantizm fəlsəfi dövr olmaq etibarilə, az tədqiq olunsa da özündən sonrakı fəlsəfi təlimlərə səmərəli təsir göstərdi. Romantiklər insana ayrıca fərd, tarixin və bütövlükdə dünyanın subyektinə kimi yanaşmaqla, insanı başlıca problem kimi tədqiq edən fəlsəfi cərəyanların ideya mənbəyinə çevrildilər. Romantik filosoflar XIX-XX əsrlər fəlsəfəsinin antropoloji əsaslarının formalaşmasına bilavasitə təsir göstərdilər.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Cavid Hüseyn, Əsərləri 4 cildə, Bakı, Azərnaşr, 1982, I cild, 321 səh., II cild, 392 s., Bakı, Yazıçı, 1982, III cild, 1984, 377 səh., IV cild, 1984, 320 s.
2. Məhəmməd H., Seçilmiş əsərləri, 1-ci c., Bakı, Elm, 1978, Elm, 470 s.
3. Məmmədova A.S. XX əsr Azərbaycan Romantizminin fəlsəfəsi (Məhəmməd Hadi irsinin tədqiqi əsasında) Bakı, «İqtisad Universiteti» nəş. 2003, 168 s
4. Дмитриев А.С., Проблемы иенского романтизма, Москва, Моск. Ун-та, 1975, 264с.
5. Литературные манифесты западноевропейских романтиков, Москва, МГУ, 1980, 638 с.

6. Philosophical romanticism, Routledge, 2006, 304 p.
7. Manfred Frank. The philosophical foundations of early German romanticism, SUNY Press, 2004, 286 p.
8. Novalis. Schriften Hg. J. Minor. Jena, 1923. Bd. 2.S.179, Fragment 21.

РЕЗЮМЕ

ПРОБЛЕМА АНТРОПОСОЦИОГЕНЕЗА В ФИЛОСОФСКОМ РОМАНТИЗМЕ

Как универсальный феномен в глобально-культурном пространстве романтизм, начиная с середины XVIII века, выступал на протяжении двух столетий в качестве ведущего историко-культурного движения в различных областях духовной культуры.

Проблема антропосоциогенеза была одной из основных в философии романтизма. Философы-романтики полагали, что человек как единица универсума является носителем тайн бытия и небытия. Познание человека есть познание вселенной. Человек, познающий себя, осознавая бесконечность и величие собственных индивидуальных возможностей, становится не столько объектом, сколько субъектом общественных отношений, возвышаясь до уровня героя и гения, становится в состоянии направлять исторический процесс. Индивидуальное самопознание выступает также в качестве основы национальной идентификации. Романтики, подходившие к человеку как к отдельному индивиду, как к субъекту истории и мира в целом, послужили идейной основой для последующих течений (экзистенциализма, персонализма) и оказали непосредственное влияние на формирование антропологических основ философии XIX-XX вв.

ABSTRACT**ANTROPOSOTSIIGENEZA PROBLEM IN PHILOSOPHICAL
ROMANTICISM**

As a universal phenomenon in the global-cultural space of romanticism, from the middle of the XVIII century, acted for two centuries as a leading historical and cultural movement in various areas of culture. Antroposotsiogeneza problem was one of the basic problem in philosophy of Romanticism. Romantic philosophers believed that man as a unit of the universe is a carrier of the mysteries of existence and nonexistence. Human knowledge is knowledge of the universe. Man, know yourself, recognizing your own greatness and infinity of individual empowerment, it is not so much the subject as a subject of public relations, rising to the level of the hero and genius, is able to direct the historical process. Individual self-knowledge serves as the basis of national identity. Romance, suited to the man as an individual, as to the subject of history and the world at large, served as the ideological basis for the subsequent flows (existentialism, personalism) and had a direct influence on the anthropological foundations of the philosophy of XIX - XX centuries.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. Z.Ə.Quluzadə və f.e.d. Z.Q.Məmmədəliyev

YƏHUDİ HÜQUQUNDA EDAM HÖKMÜNƏ QISA BAXIŞ

Məhəmmədrza Zakir ABBASƏLİ

*AMEA Əlyazmalar İnstitutunun dissertantı,
Azad İslam Universiteti Kazerun filialının müəllimi*

E-mail: reza.zaker@yahoo.com

Açar sözlər: Cəzalanma, yəhud, Tövrat, Telmud, daşqalaq, yandırmaq, dar ağacından asmaq, boyun vurmaq və boğmaq.

Ключевые слова: наказание, иудейский, Тора, Талмуд, забрасывание камнями, сожжение, повешение, казнь и удушение.

Key words: punishment, Judaic, Torah, the Talmud, throwing of stones, hanging, burning up, beheading and stifle.

Yəhudilik İbrahim dinləri arasında, şəriət əsasında qurulmuş ən qədim dinlərdən biridir. Yəhudi şəriətinin sərlövhəsi, Musa peyğəmbərin Sina dağında aldığı iki lövhədən ibarətdir ki, onda 10 ilahi fərman həkk olmuşdu. Həqiqətdə həmin on fərman yəhud şəriətinin mənşəyidir. Bu fərmanlarda cəza hökmləri xüsusi yer tutur. Küfr etmək; şənbə günü hörmətsizlik; qətl; zina və oğurluq kimi cinayətlərdən, həmin on fərmanda nəhy olunmuş və şəriətin başqa sahələrində də onlar üçün cəza təyin olunmuşdur. Edam hökmü də Tövrat və Telmudda nəzərdə tutulmuş yəhud cəzalanma qanununun maddələrindən (mövzularından) biridir. Bu cəza hökmü daşqalaq, yandırmaq, dar ağacından asmaq, boyun vurmaq və boğmaq kimi müxtəlif üsullarla icra olunduğundan, həmin üsullarla tanış olacağıq. Yəhudi hüququnda cəza hökmlərinin ədalət və insanpərvərlik yolu ilə həyata keçirilməsində böyük səylərin göstərilməsinə baxmayaraq, yəhudilik tarixi mənbələrindən əldə olunan məlumat tam başqa bir şeydən xəbər verir.

1. Yəhud dinində şəriətin əhəmiyyəti

Yəhud dinində şəriətin xüsusi əhəmiyyəti (1) vardır. Telmudun tədvinində (yazılmasında) yorulmaq bilmədən göstərilən səy bir tərəfdən, Tövra-

tın məzmun və möhtəvası da başqa tərəfdən, bu mühüm işə açıq aydın sübutdur. Yəhudilər özləri ilə dəfələrlə əhd bağlamışdılar ki, Musa peyğəmbərin vasitəsilə çatdırılmış ilahi qanunlara uyğun hərəkət edəcəklər. Onlar daima özlərinə söz verirdilər ki, yəhud dininin bütün göstəriş və qayda-qanunlarına təslim olub ona əməl etsinlər. (2) Beş kitabdan ibarət olan, Əhdi-ətiq kitablarından, yəni İbri kitabının əsasını təşkil edən yaranış səfəri, çıxış səfəri, Laviyan səfəri, ədədlər səfəri və təsniyə səfəri kitabından ümumilikdə 613 hökm istifadə etmək mümkündür. (3) Mişnah kitabı 216-cı ildə Radi Yəhuda Hənasi adlı yəhudi alimi tərəfindən yazılmışdır. Mişnah kitabının yazılışında 150 yəhudi alimi iştirak etmişdir ki, onlar “müəllimlər” adlandırılırdılar. (4) Müəllimlər yəhud hüququnu 6 bölmə, 63 məqalə və 524 fəsildə Mişnah kitabında topladılar. Mişnah kitabının şərhə ehtiyacı olmuş və yəhud alimləri ona arami dilində şərhlər yazaraq Gomara adlandırdılar. İki Mişnah və Gomara kitabınının tərkibindən nəhəng Telmud kitabı yarandı. Həqiqətdə Telmud kitabı, yəhudi alimlər tərəfindən Əhdi-ətiqə yazılmış ictimai, əxlaqi, əqidə və hüquq kimi müxtəlif mövzulardan ibarət geniş təfsirdir. Cəza qanunları və onunla bağlı məsələlər kitabın əsas hissəsini təşkil edir. Kitadın bu hissəsində Əhdi-ətiq (Tövrət) və Telmudda nəzərdə tutulmuş edam hökmünə, həmçinin onun icra olunma üsuluna nəzər salaq.

2. Edam hökmünün icra olunmasının yolları və onun xüsusiyyətləri

Yəhudi məhkəmələrində 23 hakimdən ibarət “sənhədra qətna (yəhudi alimlərin kiçik cəmiyyəti)” adı ilə tanınmış xüsusi bir məhkəmə mövcud idi ki, edam hökmü ilə nəticələnmə bilən cinayətləri araşdırırdı.(5) Tövratda bir çox cinayətlər üçün edam cəzası nəzərdə tutulmuşdur. İbn Meymunun fikrincə Tövratda 36 cinayətə görə edam hökmü vardır ki, onlardan bəzilərinə işarə edirik: Qətl (adam öldürmək) (6), insan oğurluğu (7), cadugərlik (8), küfr etmək (9), ərli qadınla zina etmək (10), ata-ananı vurmaq (11), ata-ananı lənətləmək (nifrin etmək)(12), heyvanla cinsi əlaqədə olmaq (13) və nişanlı qızla zina etmək. (14) Telmud və Tövratda nəzərdə tutulmuş edam hökmləri bir qədər fərqli görsənir. Tövratda daşqalaq və yandırmaq yolu ilə edam açıq-aydın qeyd olunmuşdur. Qılıncla öldürmə və dar ağacından asmaq da bəzi yerlərdə icazə verilir. (15) Telmudda ölümə məhkum olmuş cinayətkarların edamı üçün 4 yol nəzərdə tutulmuşdur. Həmin yollar aşağıdakılardan ibarətdir: Daşqalaq, yandırmaq, boyun vurmaq və boğmaq. Bu 4 üsulun ən ağır daşqalaq, ən yüngül isə boğmaqdır.

Telmud alimləri edam hökmünü icra etmək üçün, iki qaydanı (qanunu) əsas tutub, o qaydalara uyğun hökmün icrasının necəliyində islahatlar aparırdılar:

1. “Başqalarını sevmək”, “Başqasını da özün kimi sev”. Telmud alimləri bu qanunu, hətta edama məhkum olunmuş cinayətkarların bərəsində də tətbiq olunmasını lazım bilirlər. (16) Onlar deyirlər: Ölümə məhkum olunmuş insanı elə sev ki, mümkün olan ən insani ölüm yolunu onun üçün istəyəsən.

2. Edam, Allahın öldürməyinə bənzəməlidir (təbii olmalıdır). Yəni Allah öldürərkən zahiri görünüşün təbii və sağlam qaldığı kimi, məhkəmənin hökmü əsasında edamın icrasında da bədən müslə (tikə-tikə) olmamalıdır. (17, s.284) İndi isə bura qədər deyilən məsələləri nəzərə alaraq, edam hökmünün icrası üçün nəzərdə tutulmuş üsullara qısa nəzər salaq.

2.1. Daşqalaq

Tövratda bəzi edam hökmlərinin icrası üçün, daşqalaq üsulu nəzərdə tutulmuşdur. Məsələn: cadugərlik (18), küfr etmək (19), bütprəstlik (20), namusa aid cinayətlər (21) və s. Daşqalağın icrasında qeyd olunmuşdur ki, bütün əhali iştirak etməli və daş atmaqla cinayətkarı öldürməlidirlər. (19) Bu müqəddəs kitabın müxtəlif ayələrində daşqalağın icrası barədə məlumat verilmişdir. (22) Telmudda 18 cinayət üçün cəzaların sırasında ən ağır cəza kimi tanınan daşqalaq hökmü nəzərdə tutulmuşdur. Həmin hökm Tövratda da gəlmişdir, yalnız bu fərqlə ki, Telmudda daşqalaq başqa mənaya təfsir olunmuşdur. Telmud alimlərinin nəzərinə görə, belə cinayətkarı edam etmək üçün, əhalinin toplanıb ona daş atmaları lazım deyil, bəlkə daşqalaq üçün bir yer hazırlayıb, cinayətkarı onun üstündən aşağı atıb öldürmək olar.

Yuxarıda dediyimiz, edam üçün nəzərdə tutulmuş yer o qədər hündür olmamalıdır ki, cinayətkar oradan atılarkən bədəni parçalansın, eləcə də o qədər alçaq (aşağı) olmamalıdır ki, cinayətkar atıldıqda dərhal ölməsin. Bu təfsirdə hökmün icrasında əhalinin iştirakı öz əhəmiyyətini itirsə də, Tövratda nəzərdə tutulan daşqalaq üsulunda isə məhkuma atılan ilk daş şahidlər (əhali) tərəfindən atılır. Telmuddakı üsulda da edam hökmü şahidlərin vəsi-təsilə həyata keçirilir. İbn Meymun bu nəzəriyyənin izahında belə yazır: Həqiqətdə, daşın məhkuma atılması, yaxud məhkumun daşa atılması (onun hündürlükdən atılması) arasında heç bir fərq yoxdur. (20)

2.2. Yandırmaq

Yandırmaq şiddət baxımından, edamın ikinci dərəcəli cəza növüdür. Tövrata görə bu cəza növü iki cinayət üçün nəzərdə tutulmuşdur:

1) Kahin qız zina edərkən; (23)

2) Kişi, qadın və onun anası ilə cinsi əlaqədə olarsa. (24) Telmudda bəyan olunmuşdur ki, kişinin qızı, nəvələri, qızlığı (arvadının qızı), arvadının nəvələri, qaynanası, qaynanasının anası və qaynatasının anası da həmin hökmə tabedir. (20)

Telmud hüquqşünaslarının nəzərinə əsasən, edam zamanı cinayətkarın bədəni parçalanmamalıdır. Lakin belə bir sual irəli gəlir, cinayətkarı necə yandırmaq olar ki, onun bədəni yanıb külə dönməsin?! Telmud alimləri bu üsuldən istifadə edirdilər: Yandırılmaq yolu ilə edama məhkum olunmuş cinayətkarı dizlərinin yuxarısına qədər palçıqda basdırıb, sonra onun boynuna iki dəsmal (ip, kəndir) bağlayıb, dəsmalların hər birinin ucu iki şahidin əlində olur və onlar dəsmalı iki müxtəlif tərəfə, cinayətkar ağzını açana qədər dartırdılar. Daha sonra bağırsaqlarına çata biləcək yanan fitili onun ağzına qoyurdular. Bu edam növü daha çox “boğmaq” üsuluna oxşayır. Aydındır ki, yanan fitil cinayətkarın boğazına girən kimi sönəcək və o boğulduğu üçün dərhal öləcəkdir. (25) Əlbəttə, qeyd etməliyə ki, yandırməyin bu növü, yəhudilərin iki əsas firqəsi (məzhəbi), yəni Səduqilər və Fərisilər arasında eyni deyildir. Çünki, Səduqi məzhəbinin məhkəmələri cinayətkarı qədim üsulla edam edirdilər.

2.3. Boynu qılıncla vurmaq

Şiddət baxımından üçüncü dərəcəli olan boynu qılıncla vurmaq üsulu, iki cinayət barədə icra olunurdu:

1) Bütpərəstliyi qəbul etmək; (24)

2) Bilərəkdən adam öldürmək. (25)

Bilərəkdən törədilmiş qətl barədə Telmudun təfsiri (21.12) belədir: *“Tövrat, sahibinin əli ilə öldürülmüş kölə barədə demişdir ki, onun intiqamı alınmalıdır.”* (26) Eləcə də, Allah barədə demişdir: Qılıncla intiqam alır. (27) Məqtulun kölə, yaxud azad insan olmasına baxmayaraq, qatil qılıncla edam olmalıdır. Bununla belə, Tövrat qatilin edamı barədə xüsusi edam növü nəzərdə tutmamışdır. Lakin belə bir ehtimal vardır ki, qatilin edam hökmü qisas (intiqam) formasında olmuşdur. Yəni, məqtulun öldürüldüyü şəkildə, qatili də öldürüldülər.

Belə hökmün icrası barədə məlumat verilməmişdir. Lakin əldə olunan məlumata görə yəhudi padşahı, qatili, onun (məqtulu) öldürdüyü şəkildə edam edirmiş. Bütün bunlara baxmayaraq, bu növ edam təkcə qətl barədə

icra olunmurdu. Bəlkə, padşahın, üsyançılar və dövlət əleyhinə çevrilmiş cəhdi göstərən insanları, hətta məhkəmə tərəfindən məhkum olmadan qılıncla edam etmək ixtiyarı var idi. (28) Əlbəttə, qeyd etməliyik ki, bu iş Tövrat və Telmudda yazılmış ədalət prinsipi ilə ciddi ziddiyyətdədir.

2.4. Boğmaq

Edamın dördüncü və ən yüngül növü boğmaq idi. Bu cəza növü atananı döymək (11), insan oğurluğu (7), ərli qadınla zina (29), kahin qızla zina və sair kimi cinayətlərə görə istifadə olunurdu.

Yəhudi hüquqşünasları boğmaq yolu ilə edam etməyi edamın ən insanpərvər növü hesab edir və belə düşünürdülər ki, bu üsul başqa üsullara nisbətən daha az məhvedici qabiliyyətinə malikdir. Buna görə də, cəzası edam olan cinayətlərlə üzləşdikdə, əgər edam üsulu Tövratda müəyyən edilməmişdirsə, cinayətkarın xeyrinə təfsir edib, onu boğmaq üsulu ilə edam edirdilər. (29)

Hökmü icra etməyin yolu belə idi ki, məhkumu dizinə qədər palçıqda basdırıb, iki dəsmalı onun boğazına dolayırdılar. Daha sonra, onun əleyhinə şəhadət vermiş şahidlər dəsmalı iki tərəfdən tutub, məhkum boğulana qədər dartırdılar.

2.5. Dar ağacından asmaq

Dar ağacından asmaq hökmü müqəddəs kitabda bir çox cinayətlər barədə gəlməyinə baxmayaraq, bütün maddələrdə yəhudi qanunu kimi gəlməmişdir. Buna görə də həmin cəzanı müqəddəs kitabda, aşağıdakı ünvanlar altında qeyd etmək olar.

Bu hökm bəzi vaxtlar qeyri yəhudilər arasında, yəni öz şəriət və qanunlarına əməl edən insanlar barədə icra olunurdu. Məsələn, Xəşayar şahın əmiri ilə misirlilər (30), fələstinlilər və farsların (31) dar ağacından asılmaqlarını qeyd etmək olar ki, bu barədə 6-cı ayədə deyilir: Onu, başqa kişi üçün düzəltdiyi dar ağacından asın.

Bu qanun bəzi vaxtlarda qeyri yəhudi qanunu kimi, Bəni İsrail tayfasının arasında icra olunurdu. Fars padşahı Daryuş məbədlərin bərpasına fərman verib bildirdi ki, onunla müxaliflik edən cəzası dar ağacından asılmaqdır. (32) Bəzi vaxtlarda qanundan və ya məhkəmənin səlahiyyətlərindən kənar, padşahın əli ilə icra olunmuşdur. (33) Məsələn, Ay padşahının Yuşeyin əli ilə asılması kimi. (34)

Musa peyğəmbərin şəriətinə əsasən, Tövrat kitabında yalnız bir yerdə dardan asmaq caizdir: Bəzi cinayətlərdə, edam hökmü icra olunduqdan sonra, əhalini həmən cinayətdən çəkəndirmək və onların qəlbində qorxu yaratmaq üçün, edam olunmuş məhkumun cəsədini dardan asırdılar. Əlbəttə, onun cəsədi gecə dar ağacında qalmamaq şərtilə, yəni həmən gün onu dar ağacından endirib dəfn etməlidirlər. (15)

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Elen Entermen. Yəhudi inancları və dinləri. Rza Fərzinin tərcüməsi. Qum: 1385.
2. Müqəddəs kitab, Peyğəmbərin son kitabı. 12-ci hissə, 29-cu ayə.
3. Robert Hyum. Dünyanın diri dinləri. Əbdürrəhim Qovahinin tərcüməsi. Tehran: 1382.
4. Məhəmməd Cavad Məşkur. Dinlərin xülasəsi. Tehran: 1369.
5. Adin Aştayn Saltiz. Telmuda bir baxış. Qum: 1383.
6. Ədədlər səfəri. 35-ci hissə, ayə 31.
7. Çıxış səfəri. 21-ci hissə, ayə 16.
8. Çıxış səfəri. 21-ci hissə, ayə 18.
9. Laviyan səfəri. 24-cü hissə, ayə 14.
10. Laviyan səfəri. 24-cü hissə, ayə 10.
11. Çıxış səfəri. 21-ci hissə, ayə 15.
12. Çıxış səfəri. 21-ci hissə, ayə 17.
13. Laviyan səfəri. 20-ci hissə, ayə 15-16.
14. Təsniyə səfəri. 22-ci hissə, ayə 25.
15. Təsniyə səfəri, 21-ci hissə, ayə 22-23.
16. Laviyan səfəri, 19-cu hissə, ayə 18.
17. Hüseyin Süleymani, Yəhud dinində cəza ədaləti, Qum, 1384, səh.284.
18. Laviyan səfəri, 20-ci hissə, ayə 27.
19. Laviyan səfəri, 24-cü hissə, ayə 16.
20. Laviyan səfəri, 24-cü hissə, ayə 5.
21. Təsniyə səfəri, 22-ci hissə, ayə 21.
22. Laviyan səfəri, 24-cü hissə, ayə 23.

23. Laviyan səfəri, 21-ci hissə, ayə 9.
24. Laviyan səfəri, 20-ci hissə, ayə 14.
25. Təsniyə səfəri, 13-cü hissə, ayə 15.
26. Çıxış səfəri, 21-ci hissə, ayə 12.
27. Çıxış səfəri, 21-ci hissə, ayə 20.
28. Laviyan səfəri, 26-cı hissə, ayə 25.
29. Main., Yad, Melakhim 3:8, Sanh., 14:2, cf. Ibid.
30. Yaranış səfəri, 40-cı hissə, ayə 22.
31. İkinci Samuel, 21-ci hissə, ayə 6-12.
32. Ester, 7-ci hissə, ayə 9.
33. Əzra, 6-cı hissə, ayə 11.
34. Yuşə, 8-ci hissə, ayə 29.

SUMMARY

SURVEY OF DEATH SENTENCE IN JUDAIC LAW

Muhammadsəza Zakir ABBASALI
Dissertant of Institute of Manuscripts
named after M.Fuzuli under NASA
e-mail: reza.zakir@yahoo.com

Judaism is the most ancient of Avraam's religions. Shariat of this religion is reflected in ten commandments. Death sentences take special place in these commandments. Crimes such as blasphemy, adultery, murder and stealing are prohibited. Punishment measures for these crimes are given in Torah and the Talmud. Punishment measures such as throwing of stones, burning up, hanging, beheading and stifle are provided for grave and light crimes. The given article deals with the execution of some punishment measures which prevented people from committing crimes.

РЕЗЮМЕ**ОБЗОР СМЕРТНОГО ПРИГОВОРА В ИУДЕЙСКОМ ПРАВЕ**

Мухаммедрза Закир АББАСАЛИ

Диссертант Института Рукописей

им.М.Физули при НАНА

e-mail: reza.zakir@yahoo.com

Иудаизм – самая древняя из религий Авраама. Шариат этой религии нашел отражение в десяти заповедях. Особое место в этих заповедях занимают смертные приговоры. Запрещены такие преступления, как богохульство, прелюбодеяние, убийство и воровство. В Торе и Талмуде приводятся меры наказания за эти преступления. За тяжкие и незначительные преступления предусмотрены такие меры наказания, как забрасывание камнями, сожжение, повешение, казнь и удушение. В данной статье говорится об исполнении отдельных мер наказания, которые удерживали людей от совершения преступлений.

Çара tövsiyə etdi: i.f.d. Z.A.Əbilova

QUR'AN TƏFSİRİ BARƏDƏ ÜÇ NÖV YANAŞMA

Məryəm İSHAQZADƏ

(AMEA Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı)

Açar sözlər: Qur'an, təfsir, yanaşma, metod

Ключевые слова: Коран, комментарий, подход, метод

Keywords: Koran, commentary, approach, method

Qur'anı-Kərim bəşəri düzgün yola yönəldən səmavi kitab olmaqla yanaşı, gerçəkliyə geniş çərçivədə və əqli-məntiqi yöndə yanaşır (1.s.275). Qur'an başqa kitablar kimi sırf xüsusi zümrə və dairələr üçün nəzərdə tutulmayıb. O, hamı və hər bir kəs üçün mənəvi şəfa və səadət qaynağıdır. Burada Qur'anın batini mənə qatları ilə tanış olan hər bir kəs üçün ibrət vardır, hər kəs öz bilik səviyyəsi və nəfsi paklıq dərəcəsinə görə ondan bəhrələnməyə bilər və bu baxımdan onun doğru təfsiri və anlamı olduqca ciddi bir məsələdir. Bu məsələdə dərin dini biliklə yanaşı, özünəməxsus yanaşma tələb olunur (2.s.2-3).

Qur'ani-Kərim öz ümumiləşdirici dərin məzmununu və zəngin dəyərləri ilə seçilir, hər bir kəs həm öz istedad, məlumat və elmi səviyyəsinə, həm də etiqad və mövqeyinə uyğun olaraq burada bəhs edilən məsələləri dərk edib anlaya bilər. Quranın təfsiri barədə müxtəlif yanaşmaların olması təbii bir haldır və onlar arasında adətən üç yanaşma diqqəti cəlb edir (3. s. 141):

1. Təfrit yönümlü yanaşma
2. İfrat yönümlü yanaşma
3. Mötədil orta yönümlü yanaşma.

1. Birinci yanaşma adətən Qur'anın təfsirindən çəkinməyə təkid edir.

Bu yanaşmaya əsaslananlar belə düşünürlər ki, heç kəsə Qur'anı təfsir etməyə icazə verilmir. Fiqh, nəhv və hədis sahəsində geniş mə'lumata malik olan alimlər səhəbələrədən və onların ardıcıllarından bu barədə müxtəlif fikirlər nəql etmişlər (4.s.93). Təbəri öz məşhur təfsirində həmin şəxslərin bir qisminə işarə edərək yazır: "Abdulla ibn Ömər in dediyinə görə, Mədinədə bir sıra fəqihlər təfsir barədə mülahizələrə çox mühafizəkarcasına

yanaşır, buna imkan vermirdilər. Həmin fəqihlərdən Salim ibn Abdulla, Qasim ibn Məhəmməd, Səid ibn Müseyyib və s.-nin adını çəkmək olar” (5.c.1.s.62). Təbəri eyni zamanda Yəhya ibn Səiddən belə nəql edir. “Bir nəfər Səid Müseyyibdən Qur’andan bir ayənin mənası barədə soruşur. O, cavabında deyir ki, Qur’an barədə heç nə danışmıram.”

Məsələyə aydınlıq gətirmək üçün Qur’anın təfsirindən çəkinmənin səbəbinə qısaca da olsa toxunmaq. Bir sıra şəxslərin Qur’anın təfsirindən çəkinməsinin kökündə bəzi amillər dayanır. Sələflərdən nəql edilən həmin amilləri nəzərdən keçirsək məsələyə aydınlıq gətirə bilərik. Əmin Xuli bunlardan bəzilərinə işarə edir ki, biz onları olduğu kimi xatırlayırıq: “İslamın başlanğıcında dini qorxu hissənin güclü olması, intellektual yanaşmanın azlığı və elmi tələbatın məhdudluğu müsəlmanların təfsirdən çəkinməsinə səbəb olmuşdu, onlara belə bir fikir aşılırdı ki, təfsir Allah kəlamına şəhadət verməkdir. O, insanlara sözlə xitab etmişdir, deməli, biz təfsirlə onun sözlərini təsdiq edirik və burada heç bir cüzi yanlışlığa yol vermək olmaz.” Buna görə ilkin müsəlmanlar Qur’anın təfsiri barədə Peyğəmbər (s) vasitəsilə onlara anlaşılan mətləblərdən savayı, başqa söz demirdilər. Həmin səbəbə görə, ilkin təfsir Peyğəmbərdən gətirilən rəvayət şəklində təzahür etmişdir (6.s.28).

O, burada dörd amilə işarə edir:

Birinci amil: dini məsuliyyət və ehtiyat (dini qorxu).

İslamın başlanğıcında səhabə və onların davamçılarından bir qismi dini qorxu və ehtiyat üzündən Qur’anın təfsiri ilə bağlı dillərinə bir şey gətirməkdən çəkinmişlər, bu barədə susmaq məcburiyyətində qalmışlar. Bu nigarançılıq və qorxunun kökündə bir məsələ dayanırdı: onların təfsiri ictimaiyyətdə mexaniki olaraq nəbəvi hədisin nişanəsi kimi qəbul edilə bilərdi (1.s.284).

İkinci amil: düşüncə səviyyəsində olan fərq.

Qur’anın təfsirindən çəkinməyin ikinci amili bu yöndə təşəbbüs göstərənlərin düşüncə səviyyəsində olan fərqlə bağlıdır. İnsanların düşüncə və məlumat səviyyəsi müxtəlif olduğundan, onların bu və ya digər məsələni anlaması da müxtəlif olur və bu təbii haldır. Peyğəmbər (s) və onun səhabələrinin eyni düşüncə səviyyəsinə malik olduğunu iddia etmək olmaz.

Səhabə dövrünün məşhur təfsirçilərindən olan sünnət əhli Ömər hər hansı bir ayənin məna və məqsədini təfsir etməkdə acizlik göstərərkən bu məsələdə dərin və geniş bilgisi ilə hamı tərəfindən qəbul edilən İbn Abbasa

müraciət edirdilər. Bəzən o da bir şey bilmədiyini söyləyir, Qur'an ayəsinin ümumi mənasından çıxış edərək onu izah edirdi (2.s.5).

Bu məsələ bizlərə bir həqiqəti çatdırır ki, öncəliklə bütün müsəlmanların Qur'anın təfsirinə ehtiyacları vardır. İkincisi, Qur'an ayələrinin dərki baxımından səhabələr arasında fərqlər olmuşdur və onlardan hər biri öz məlumatına uyğun olaraq həmin ayələri izah etmiş və onlardan bəhrələnmişlər. Çünki onların bir qismi ərəb dilini daha dərinlən mənimsəmiş, bir qismi isə belə olmamışdır; eyni zamanda bir qismi Peyğəmbərlə (s) çox ünsiyyətdə olmuş, bir qismi isə onunla az söhbət etmişdir. Bundan başqa səhabələrin elmi məlumat və əqli istedadı da eyni səviyyədə olmamışdır (7.s.24).

Üçüncü amil: Qur'an təfsirinə ehtiyacın məhdudluğu.

Bu amil də nəqli və rəvayət tipli təfsirlə kifayətlənməyə və ictihad yolu ilə şərhə diqqət yetirməməyə səbəb olmuşdur. İkinci amildə işarə edildiyi kimi, səhabə və onların ardıcılıklarının məlumatları və düşüncə səviyyəsi az idi. İslamın başlanğıcında onlar başqa xalqların düşüncə məktəbləri ilə hələ tanış deyildilər, ona görə Qur'anla qarşılaşanda ortaya çox sual çıxmırdı. Onlar məhdud bir çərçivədə müsəlmanların müəyyən sorğularını cavablandırmaq üçün sələflərdən rəvayət edilən təfsirlə kifayətlənirdilər. Əlbəttə Peyğəmbərdən (s) rəvayət edilən təfsirlərin miqdarı barədə fikir ayrılığı vardır ki, ona sonra işarə ediləcək (8.s.48).

Dördüncü amil: Allahın istəyinə şahidlik iddiası .

Başqa bir dəstənin Qur'anın təfsirindən çəkinməsinin səbəbinin kökündə belə bir məqam dayanır: məlumdur ki, əslində təfsir Allahın istədiyi mətləbi anlamaq deməkdir. Ayənin məqsədini dəqiq bilmədən onu yanlış izah etmək Allahın adından hökm vermək kimi dəyərləndirilə bilər. Həmin yanlış iddiaya yol verməmək üçün təfsirdən çəkinirdilər (4.s.93). Qur'an ayəsində bu barədə xəbərdarlıq səslənir: “De: – Allah bunu sizə deməyə izn verdimi, yoxsa ona iftira yaxırsınız?” (Yunus: 59). Bəziləri həmin ayənin təsiri ilə ehtiyatlanaraq Qur'anın təfsirindən çəkinmişlər.

2. Təfsir barədə ifratyönümlü yanaşma:

Qur'an təfsirini rəva bilməyən və təfrit mövqeyində dayanan birinci dəstənin müqabilində başqa bir zümrə vardır ki, onların fikrincə, geniş ədəbi bilgiyə malik olan hər bir kəs Qur'anın təfsirinə girişə bilər. Əlbəttə, bu iddianın qəbul edilməsi çox çətindir. Həmin fikri söyləyənlər təfsir elminin mahiyyət, hüdud və məsuliyyətinə nəzər salsaydılar, heç vaxt belə bir iddianı

dilə gətirməzdilər. Təfsirin əhatə çevrəsi geniş və dərin olmaqla onun məqsədi təkcə ayələrdəki ədəbi incəlikləri, burada işlənən dil-üslub xüsusiyyətlərini, o cümlədən sözlərin leksik mənasını, istiarə və kinayələri aşkar etmək deyil (1.s.276).

Qur'ani-Kərim insanları doğru yola yönəldən hidayətəddici kitabdır və onun təfsiri sözlərin sıralanması, istiarə və kinayələrin açıqlanması ilə məhdudlaşa bilməz (2.s.18). Bu kitab bəşərə daha yaxşı və sağlam yaşam yolunu anladır. Qur'ani-Kərim sonuncu peyğəmbərin möcüzəsi sayılır, ona görə bu kitaba tək-tək fərdlərin düşüncə səviyyəsini əks etdirən dar bir mövqedən baxmaq həmin müqəddəs kitabın dərəcə və etibarını aşağı salmaq deməkdir. Deməli, təfsirə ifrat yöndə yanaşmaq – yəni ədəbi biliyə malik olan hər kəsin onu təfsir edə biləcəyini iddia etmək çox yanlışdır.

3. Təfsir barədə mötədil – orta yönümlü yanaşma:

Beləliklə, islam mədəniyyətində və düşüncə tərzində hər iki – ifrat və təfrit yönümlü yanaşma məqbul deyildir və təbiidir ki, bu iki təzadlı qütb arasında orta və mötədil bir yanaşma da mövcuddur. Təfsir prosesi də həmin ənənədən kənar qalmamışdır. Təfsirdə ifrat və təfrit yönümlü yanaşmadan fərqli olaraq mötədil yönümlü yanaşma da ortaya çıxdı: həmin yanaşmaya görə, sərt mühafizəkarlıq göstərərək təfsirdən çəkinmək doğru olmadığı kimi, onu adiləşdirərək hər bir kəsin səthi düşüncə səviyyəsinə endirmək də yolverilməzdir (3.s.142).

Burada başqa məqamlara da diqqət yetirmək lazımdır. Əgər təfsir yalnız ayələrin rəvayətlər əsasında şərhilə məhdudlaşarsa, həmin ayələrdə insanlara lazım olan bir çox rəşadət mətləblər nəzərdən qaçmış olar. Nəticə etibarilə Qur'andan doğru-düzgün və səmərəli şəkildə bəhrələnməkdən məhrum olarıq. Əgər müəyyən mənəvi zəmin olmadan və zəruri intellektual baza yaratmadan Qur'anın təfsirinə girişsək yenə səhvə yol verə bilərik. Rəşadət İsfəhani bu barədə belə yazır: “Bəzi alimlər təfsirdə ifrat və təfrit yönümlü iki zümrənin mövqeyini aydınlaşdırarkən onların məsələyə səthi yanaşmasını göstərirlər. Hər kim ona bəlli olan məlumatla kifayətlənərsə, bir çox lazımı məsələləri nəzərdən qaçırmış olar. Hər kim bu cür məsələnin təhlilini dərin məlumatı olmayan başqa bir kimsəyə həvalə edərsə, həmin adamı böyük yalnızlığa sürükləmiş olar” (3. s. 215)

Sözü gedən iki zümrədən birisi Qur'an qapısını ona üz tutanlara bağlayır, Allah kəlamı insanlar üçün dərkənməz müəmma kimi qalır; o birisi

isə ərəb dilini bilən hər kəs üçün fəhm qapısını açır. Ancaq gerçəklik belə deyildir. Qur'ani-Kərim nə hər bir kəsin məlumat əldə etmədən və düşünmədən başa düşəcəyi sadə bir kitab, nə də fəhm, dərk və dialoq qanunundan uzaq müəmmalı, dolaşq və anlaşılmaz bir qaynaqdır. Qur'an açıq-aydın olmaqla yanaşı, dərin və yüksək maarifə malikdir. Onu təfsir etmək və açıqlamaq mümkündür. Qur'an zülmət müqabilində aydın nurdur, onun dərin mənə qatlarını anlamaq üçün təfsirə ehtiyac duyulur (9.c.1.s.54) Ancaq bu o demək deyildir ki, məlumatsız hər bir kəs bu ciddi məsələyə girişə bilər.

Təfsir elmi əsaslara və dini maarifə söykənir və Allah kəlamı zənn və gümandan uzaqdır. Qur'an barədə elmsiz danışmaq günaha – yəni yanlışlığa gətirib çıxarır. İmam Sadiq bir rəvayətdə öz əcdadları yolu ilə Peyğəmbərin adından belə nəql edir: “Zənn və gümandan uzaqlaş, çünki zənn və gümana güvənmək yalanların ən yalanıdır.” (10. c. 18. s. 38) Şiə mənbələrinə görə, Zeyd Şəham belə nəql edir ki, İmam Bağır İraq mədrəsəsində səhabə davamçılarından olan Qütadə ibn Düaməyə belə deyib: “Ey Qütadə! Sən Bəsrənin fəqihisən və Qur'anın təfsiri ilə məşğul olduğunu eşitmişəm. Sən onu öz bildiyin kimi təfsir edirsən, yə'ni öz gümanına görə izah edirsən” Ondan bir ayənin təfsirini soruşduqda yanlış cavab verir və imam ona irad tutur: “Vay sənənin halına! Qur'anı öz bildiyin kimi təfsir edirsən, bununla sən özünü də, başqalarını da həlak etmiş olursan” (11. s. 142)

Şiə mənbələri üzərində aparılan araşdırmalar göstərir ki, əhli-beytin təfsir metodu əsasən Qur'an ayələrinin mənaları üzərində qurulmuş, onların söz baxımından təhlilinə az yer verilmişdir. Bunun səbəbi odur ki, ayələrin dil və söz baxımından təfsiri ilə daha çox dilçilər məşğul olmuşlar. Ancaq Qur'anın mə'nəvi təfsiri üçün dərin biliklə yanaşı, Qur'an maarifinin ruhu ilə tanışlıq lazımdır. Bu səmavi kitabın mənasını tək-cə bəşəri bilik təcrübəsi ilə anlamaq yetərli deyil, bunun üçün haqqı zikr edən pak qəlb və uca ağıl sahiblərinə ehtiyac vardır. Bu baxımdan əhli-beytin mə'nəvi dərəcəsi diqqəti cəlb edir və Peyğəmbər öz məşhur “səqəleyn” hədisində onları Qur'andan, Qur'anı isə onlardan ayırmır (9.c.1.s.87).

Başqa bir yandan, övliya və məsum hesab edilən kəslər Qur'anın tər-cumanı sayılır, yə'ni Qur'anın elmi dəyərləri onların vasitəsilə başqalarına çatdırılır. Şiələrə görə, onlar Qur'anın batini mənə qatlarını daha dərindən

anlayırlar. Qur'anın təfsiri qaçılmazdır və bu səmavi kitab tərcümanların köməyi ilə açıqlanır.(12. xütbə. 125)

Heç kəsin öz nəfsindən doğan xəyallarını və başqalarının hay-küyündən gələn duyğuları Qur'ana aid etməyə, onları Allahın kəlamı kimi qələmə verməyə haqqı yoxdur. Belə bir cəhd, həzrəti Əlinin(ə) buyurduğu kimi cəhalət və şaşqınlıqdır.

Nəticə: Qur'an təfsirində üç yanaşma ilə tanış olduq və bunlardan ikisi – yəni ifrat və təfrit məqbul sayılmır, mötədil orta yol ən münasib metod sayıla bilər. Təfsirə ciddi, mükəmməl və hərtərəfli yanaşmasaq, Allah kəlamında yer alan zəngin və tükənməz dəyərlərin böyük bir qismindən yetərincə bəhrələnmə bilmərik. Eyni zamanda qəlbən haqqa yaxın olmayanlar Qur'anın mənəvi təfsirinə girişə bilməzlər və bu cəhətə görə övliyalar üstün məqama malikdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Doktor Məhəmməd Ələvi Müqəddəm. Məktəbə-əql dər təfsir. “Dər qələmrovə -bəlağət”. Məşhəd: Astane-Qodse-Rəzəvi. 1372
2. Seyyid Cəmişid Əbzari. Amuzeşə-təfsirə-təhliliyə-Qoran. Qum.1418
3. Raqib İsfəhani. Müfrədati-Əlfazül-Qur'an. Dəməşq: Darül- qələm; Beyrut: Darüş-şamiyyə.1400.
4. Rağib İsfəhani. Müqəddemeyi-Cameüt-təfsir. Məşhəd. 1408
5. Təbəri Əbu Cəfər Məhəmməd. Cameül-bəyan fi təfsiri-Qur'an. Beyrut: Darül-mərifət. 1400.
6. ət-Təhuli Əmin. ət-Təfsir.Beyrut: Darül-kitabül-Lobnani. 1982.
7. Seyyid Məhəmməd Baqir Müctəba. Se məqalə dər tarixi-təfsir və nəhv. Məşhəd: Bonyadi-Qur'an.1362.
8. Doktor Məhəmməd Hüseyin Zəhəbi. ət-Təfsir vəl-Mufəssirun. Məşhəd: Cameül- rizəviyyəül-islamiyyə. 1418. c. 1.
9. Abdulla Cavadi Amuli. Təsnim: Təfsiri-Qur'ani-Kərim. Qum: Mərkəzi-nəşri -İsra.1379.
10. Amili Şeyx Hürr. Vəsailüş-şiə. Məşhəd: Moəsseseyi-Ali-beyt. 1409.
11. Koleyni Məhəmməd ibn Yəqub. Rovzeyi-kafi. Tehran: Darül-kitabül-islamiyyə. 1365.
12. Məhəmməd Dəşti. Nəhcül-bəlağə. Beyrut: İntişariti-Darül-elm.1386.

РЕЗЮМЕ

ТРИ ПОДХОДА В КОММЕНТАРИИ КОРАНА

В статье анализирована система основных традиционных подходов, предпринятых в комментариях Священного Писания мусульман. Еще в начале ислама было сформировано три подхода для комментария Корана:

1. Первый подход заключался в максимальном воздержании от комментария Корана во избежание возможных неверных интерпретаций и заблуждений.

2. Второй подход, в противовес к первому, позволяет любому человеку комментировать стихи Корана.

3. Третий подход в отличие от первого и второго, предлагает более уравновешанный вариант, так как воздержание от комментария Корана может лишить людей возможности понимать смысл его текста; следовательно, по второму подходу, если любой непросвещенный человек будет комментировать Коран, то это неизбежно приведет к извращению букв и смысла Корана.

ABSTRACT

THREE APPROACH IN COMMENTARY OF HOLY KORAN

Main approach's in Koranic Commentary has been analyzed in this paper. This system will contain three methods in Commentary of Koran.

The first excessive (Arabian "ifrat") approach is based on abstention from Commentary of Koran to avoid the error and mistake. Second defective (Arabian "tafrit") method is justified in allow everyone Commentary the Korāñhe third moderate (Arabian "etedal") approach unlike that first and second methods, has been based on principle of equilibrium: the first method can be deprive the knowledge of Koranic meaning, but the second method allow illiterate person for falsification essential idea of the Word of God.

SOSYAL HAYATIN BİR YÜZÜ OLARAK TİYATRO VE AZERBAJYCAN-TÜRK HALK OYUNLARI

Yasmina MƏLİKOVA

Teatrşünas, Teatr Xadimləri İttifaqının üzvü

Açar sözlər: teatr, xalq, mədəniyyət

Key words: theatre, folk, culture

Tiyatro sözü, yunanca Tanrı anlamına gələn “THOES” kelimesindən gəlmişdir. Bu kelime «hayretle baxılan şey, hayret verici olaylar, tamaşa etmək» anlamına gəlir. XIX. yüzyl ilə XX. yüzylın başları arasında yaşamış olan ünlü Fransız tarixçisi və eleştirmeni Brunetier tiyatro hakkında şöyle diyor: “Tiyatro sahnesi insanın ferdi ya da sosyal, her türlü gizli veya açık hayatını yansıttığı sihirli bir aynadır. Biz bu aynada başkalarını, bizden ayrı veya uzak olanların maceralarını seyrederken, aynı zamanda kendi kendimizi de seyretmekte olduğumuzu belki fark etmeyiz.” (1. s. 8) Diğer taraftan tiyatro insandan ve insan hayatından bahseden sanattır. Tiyatro ilkel insan ve o insanın baş vurduğu sihir ile başlıyor. Sihrin en önemli unsuru da taklittir. Taklit insanların hayatında büyük önemi haizdir. Tiyatro sanatının bünyesinde hem çocuk oyunları, hem de sihiri ihtiva eden bir yücelik var.

Folklörümüzün eski türlerinden biri olarak oyunlar şimdiki Azerbaycan topraklarında eski Türk kabilelerinin ilkin yerleşim döneminden başlayarak büyük ilerleme kaydetmiştir. Eski etnosların bu oyunları kaynağı itibariyle belirli gelişme aşamasında iletişim aracı olan ilkin danslarla sıkı şekilde bağlantılıdır. Günümüzde pek çok eski kaya resimlerinin yanı sıra, ayrıca Kobustan ve Kelbecer kaya resimlerinde ilkel halk oyunlarının belirli izleri ve bu oyunların tüm resimleri yansıtılmıştır. Genellikle eski halkların taş kitabeleri halk oyununun detaylarını bize ulaştıran en itibarlı kaynaklardır. Zikr olunan taş kitabelerde daha ilkin etnoslar arasında iletişim aracı olan dil doğmadan önce, oyunların ifade aracı olduğu görülmektedir. Toplum geliştikçe, konuşma ve dil gelişme kaydettikçe oyunlar da ilk biçimini değiştirerek boş zamanların eğlence aracı haline gelmiştir. “Oyun” sözü

Türkçe oynamak fiilinden türevidir. Türk dilli halklar arasında “oy”un akıl, hikmet gibi anlamlar taşımaktadır. Aklın hareket vasıtası ile ifade edilmesi ise oyunların ortaya çıkmasında önemli kıstas olmuştur. Hareket ise danslardan ayrılmış oyunlarda bile başlıca unsurdur. Genellikle oyunu hareketsiz tasavvur etmek imkansızdır.

Görüldüğü üzere tiyatro kaynağı itibariyle halk oyunlarına dayanmaktadır. Halk oyunları Türk toplumlarında sosyal hayatın bir yüzü olarak büyük önemi haizdir. Bu nedenle makalemizin bundan sonraki kısmında tarihi bir gerçeklik olarak Azerbaycan-Türk halk oyunlarından bahsetmenin bu konuya ilişkin düşünce ve fikirlerin tartışılmasının daha uygun olacağını düşünüyoruz.

Azerbaycan halk oyunlarının öğrenilmesi alanında çeşitli yıllarda pek çok çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar sırasında farklı oyunlar bir araya getirilerek irdelenmiş, onlar hakkında veriler yayınlanmıştır. Bu alanda daha verimli çalışmalar E.Aslanov tarafından yapılmıştır. O, «Halk oyun temaşa kültürümüzde deyim ve adların izahlı kitabı»nı neşretmiştir. O, pek çok halk oyununun anlamını izah etmiş, unutulmakta olan halk oyun ve temsillerini derlemiştir.

Azerbaycan ve Türk oyunları çabukluk, güzellik aşılaman, yüksek insânî duygular telkin eden, kötüyü cezalandırmayı, iyiyi korumayı, ona yardım etmeyi terennüm eden folklor çeşitlerindedir. Oyunda bazen çok eski dönemin sosyal hayatının bir yüzü, bir anı öylesine eğlendirici olarak tanımlanmaktadır ki, onun aracılığıyla genel kültür düzeyini, inkişafını, büyük bir dönemin toplumsal seciyesini belirlemek mümkün gözükmektedir.

Azerbaycan ve Türk Halk Tiyatrolarının her biri realizmden ve optimizmden etkilenmiştir. Meşhur alim olan J. E. Bertels şöyle diyor: “...Doğu tiyatrosunun büyük geleceği olacaktır. O, sahne ile seyirci alanlarını birbiri ile kavuşturarak en zor olanı başarmıştır.” (2, N. 435)

Araştırmacıların görüşlerine göre halk tiyatrosunun köylerde gelişmiş olması bu tür oyunların farklı yönünü ortaya koymaktadır. Halbuki, anılan zaman zarfında misteriyalar (dini tiyatrolar) büyük ve küçük kentlerde gelişmiş ve şekillenmişler. Ama bu bir gerçektir ki, halk kitlesinin tiyatro sanatına gösterdiği ilgi zikredilen temsillerde ortaya çıkmıştır. Söz konusu tiyatro dini içerikli olmasına rağmen, halkın yeteneğinin ortaya çıkmasında güzellik duygusunun önemli rolü olmuştur. Belirtmek gerekir ki, dramaturji

açından misteriyalar çok basit özellikler taşır. Anılan tiyatro türünde her şey şematik ve göreceli idi. Ama bu tiyatrodaki aynı zamanda derin tradeji ruh yüksekliği de öne çıkmıştır.

Prof. Dr. Maarife HACIYEVA'nın «Azerbaycan Folklor ve Etnoqrafiya Sözlüğü»nde Şebek adıyla anılan dini tiyatro şöyle tanımlanmaktadır: «Eskiden Azerbaycan'da vefat eden meşhur insanlar için ağlayıp matem tutmak bir gelenek haline gelmiştir. Bu taziye merasimine «Yuğ» deniliyordu.

«Yuğ» kelimesinin ölü için yas tutmak anlamında olduğuna ilk defa meşhur «Kültiğin» abidesinde rastlanır». (3, s. 144) Belirtmek gerekir ki, Bakü'de de «Yuğ»ismi ile anılan ilginç yönlü, kendine has estetiği olan, temalarında mistik ve real dünyaları birleştiren tek öncü bir tiyatro mevcuttur. Ünlü rejisör Vaqif İbrahimoglu bu tiyatronun müellifi ve sanat yönetmenidir. O, «Yuğ» tiyatrosunda Doğulu ve Batılı ünlü yazarların eserlerini sahneleştirip seyircilere sunuyor. Bu temalardan N. Gogol'in «Viy», Orhan Fikretoğlu'nun «Tas», F.Kafka'nın, G. Mopassan'ın, Sügoro Yamomoto'nun, K. Abdulla'nın, R. Desnos'un eserlerini göstermek olar. Şunu da söylemek gerekir ki, «Yuğ» tiyatrosunda eski Türk halk unsurları ve psikosofi ismi ile anılan postmodernizm yönü karşılıklı şekilde birleşmektedir. Sonradan bu tür tiyatroya şebek oyunları eklenmiştir. Şöyle ki, «Muhammed», «Hz. Ali», «Hz. Hasan», «Hz. Hüseyin»in ölümünü yansıtan törenler için özel nazm eserler- mersiyeler yazılmış ve bütün bunlar şebek tiyatrosunun ana konusunu oluşturmuştur.

Şebek sözü Arapça «benzer» demektir. Şebek dini-misteriya temsilidir ve Meydan Tiyatrosunun bir şeklidir. Orta Doğuda, aynı zamanda Azerbaycanda geniş yayılmıştır. Şebek temsillerinin kendine has dramaturji ve tiyatro poetiği mevcuttur. Şebeklerin ana konusunu İmam Hüseyin'in taraftarları ile Yezid, onun orduları arasındaki mücadeleler oluşturur.

Bazı siyasi ve dini içerik taşıyan bu olay İslama Kerbelâ Faciası olarak dahil oldu. 15. yüzyıldan itibaren Şiilerin Kerbelâ Faciası her yıl geniş yayılmıştır. Şebek temsilleri daha da gelişerek pek çok bölgelere yayılırdı. Aynı zamanda, Azerbaycan'ın özellikle Güney bölgesinde Muharrem ayında Şebek temsilleri sergilenmeye başladı. Şebek temsillerinin organizatörüne Şebekgerdan denir. Şebekgerdan kendisi esas rolleri ifa etmekle iştirakçılar arasında rol bölgüsünü gerçekleştirir. Şebekçi aktörler susuzluk azaplarını,

İmam evlatlarının yaşadıkları psikoloji sarsıntıları ustaca ve yetenekli bir şekilde ifa etmişler. Uzun yıllar Şebəh törenlerinde özellikle aza kafilesi ve dervişler de etkin şekilde iştirak etmişler. Dervişler hem tek, hem de toplu şekilde şehirleri, köyleri dolaşır, heyecanlı bir sesle imamları vafedən kasidelər okur, Kerbelə faciəsi ilə ilgili rivayətlər söyləyirdi, aza kafilesi şəhərin və köyün tüm sokaklarında yürürdü. Halk arasında «Ali Ekberin şəhit olması», «Hz. Abbasın şəhit olması», «İmam Hüseyinin şəhit olması», «Esirlerin dönmesi», «Hürün şəhadəti», «Medinə seferi», «Kerbelə müsibəti» və bu kimi faciə təmsilləri mevcuttur.

Şebəh təmsillərində aslan, güvercin kimi rəmzi tiplər də istifadə edilir. Aslan İmam Hüseyin kanının qoruyucusu, güvercin isə melekələrin rəmzidir. Şebəhələr Aşura girdikdən itibərən 10 gün olaraq davam edirdi. Aşuranın 9 günündən 10 gününə keçən zaman «katil» təmsilləri oynanılır. Bu oyun «Eydi gətildi», «İmam Hüseyin Şəhadəti» də adlanır. Şebəh təmsilləri Azərbaycan peşəkar teatr və dramaturjiyə yaranması üçün qüvvətli bir zəmin olmasa da, teatr düşüncələrinin yaşanmasını, inkişafını təqdim edir.

«Azərbaycan xalq teatrının inkişafı, tamamilə dünyəvi mahiyyət daşıyan xalq adət və gələnlərinə, onun türkələrində əsaslanmasının yanı sıra, dini mahiyyətdə olan misteriyaların da bu prosesdə belirgin rolü və təsiri vardır».

İslam'ın "Muharremlik" Şii mətəm töreninin içeriğini kutsal azapkeşlərin ölümünə ağlamak təşkil edir. XV-XVI yüzillərdən itibərən Azərbaycan'ın müxtəlif bölgələrində belə mərasimlər təşkil olunur.

Gerçəkdən, "Muharremlik" törenlərində tarixi mətəm törenlərindən gələn qədim konular, yeni fikir, ızdırab və şəhidlik mövzusu belirgin bir şəkildə ortaya çıxarılır. Oyun biçim və fikir baxımından zəngindir.

Şebəh oyunlarından biri olan "Zeynəb'in Kufə'yə Səferi" adlı mətnini göz önündə bulunduralım:

Rövzəhan: Aşura günü Zöhre kimi kiçik qızlar Abbas'ın ətrafında dolanırlardı, Abbas'ı kəndlərinə ümit bilirdilər. Amma, kamer dəmi dahi şəhid olduktan sonra kiçik qızlar gəlirdilər və Zeynəb'ə sığınmaya girdilər.

Güzel kabrine kurban, Hüseyin!

Gülün mislidir, arvanı kədərli,dir,

Zeynep Kerbelə'dən ayrılır.

Ođlu ölen nineleri, kardeři ölen ablaları
Hareket verirlerdi sudi Kufa.

O merdi resul ki, verdi berayin bu dađ
Ninelerin, ablaların yürekleri bişker dađ dađlar.
Onları getirin, getirin dai Kerbela'da huzur verin
Gözleri baksın o yaralı vücutlara, biister ağlasınlar.

Deyir, rehlici o saranı katli vaktini dađdan buri verdirende
Her bülbül kendi gülünü görende,

O zırınıcı zarelerden döküdüler toprakların üstüne.

Her bülbül kendi gülünü buldu, böyle mırıldanırlar. Ama gördüler ki, iki hanım elleri koynunda dolaşmaktalar.

Onların biri Zeynepti, kahraman-ı Kerbela. Böyle hey söylerdi:
«Hüseyn, neredesin, bana ses ver yaralı kardeş!»

Ey derdi olanlar, meriz olanlar, hacez olanlar, Eđer derdiniz yar ise, yapışın Zeyneb'in dameninden.

İmam Zaman buyurdu, o alemen:

"Derdiniz olduğunda yapışın Zeyneb'in dameninden".

... taşların altından böyle ses gelir:

"Ey gülsü tađda, oz gülünü arayan kardeşim,
Hayran dolanma çölleri, ey mihriban kardeşim,
Gel çek kenara okları, mızrak kırıklarını,
Gör cismimi ne hala salıp, tutiyan kardeşim"

Zeynep mütereddid oldu o ses gelen yere.

Gördü bir cenaze kalıp taşların altında, heymelerin altında.

(İltifası dua. Ben rica ederim iki dakika mumları hamunt eylesem, demek olur ki, azabı mensurei başlanır, bu yerde görelim Zeynep'ten derdimizi alabilirlik, derman ala biliriz dertlerimiz).

Ađlar Zeynebin hatıratı bu deşte nazarında gilvelendi.

Bir güldü Zeynep, Abdullah Cafer'in evine aruz gitmişti.

Arap'tan bir tane resmi var: biri aruz gitti bir hanevan deyen,

Yedi gün gitmezler onun evine.

Zeynep üç gün idi Abdullah Cafer'in evine gelin gitmişti.

Hızza söyler: "Gördüm hanım böyle ağlayır.

Zeynep, neden böyle rahatsızsın?"

Ađlaya-ađlaya dedi: "Hızza, üç gündür kardeşim Hüseyini görmemişim".

Deyir, "arz eyledim"- hanım rahatsız olma sen,
İlan ederim agahuva, billahi davet ederim, gelir".
Der, çıktım menzilden, gelirem sud-i dudiman,
İmam Hüseyin gördüm, agahu billah yolda ağlaya-ağlaya gelir".
Sen de bana hay ver Hüseyin!

Koro: "Hüseyin vay!"

Rövzehan: (Beh-beh. Beni şevke getiren mırıldamalarınız)
Söyler, gördüm azade billah desmali (mendili) koyup gözlerine
Böyle yana-yana ağlıyor.

Arz eyledim: "Abbasi neden böyle ağlarsın?"

Buyurdu: "Şimdi üç günde kardeşimi Zeynep'i gördüm".

Arz eyledim: "Zeynep'te böyle ağlıyor,

Öyle bil kardeşimi görmemişim".

Bu an İmam dahil oldu Zeynep'in odasına, gördü hanım uyuklar.

Ama, göyçeneden gün düşüp Zeyneb'in yüzüne.

Deyir: ağa, yorganı çektir başına, dayandı güneşin mukabilinde.

Dedi: "Kardeşim yüzüne gün düşmesin ay, Allah!"

Deyir, birden Zeynep gözlerini açtı,

Gördü kardeşi duruyor güneşin mukabilinde.

Böyle moralsiz kalktı uykudan, kollarını saldı Hüseyinin boynuna:

"Kardeş, Allah senin payın benden almasın,

Hüseyin bir gün olaydı, ben de senin yanında olaydım". Bu anda

hatırladı:

"Hüseyin, Hüseyin, eğer o günü elemeyeydi, senin cenazen

benim önünde.

Hüseyin, kalk, eyle çare bu çaresizlere."

Bindirdiler küçük kızları küçük minaçelere. "Ey vay, Hüseyin!"

Aklını hırdaşa batırıp mızraklara, Zeynep el yana-yan okur.

Bir de gördük ki, İmam Hüseyinin küçük kızlarından biri koş-a koş-a
gelip. (Allah, ne edeyim, görmüşüz bir evde bir tane aziz dünyadan gitse,

Eğer küçük yavrusu evinde olsa, o gelende derler: cenazenin üzerini
örtün, gelip bu vecde görmesin.)

Zeynep dedi: "Hüseyinin küçük yavrusu gelir,

Ne edeyim, ne meşale var, ne kefen var" . . . (4, s. 71)

Metnin yorumu:

Gördüğümüz üzere, Şebah dini tiyatrosunun bu örneğinde İmam Hüseyin'in hayatından, ölümünden sahneler var, kardeşi Zeyneple olan diyalog da çok ilgi çekicidir. Zeynep kardeşini yaralı buluyor ve gözünün önünde geçmiş hatıralar canlanıyor.

Burada Kerbelada baş veren musibetler ön plana çekilmiştir, aynı zamanda eskide zavallı kadınların acılı talihleri, onların çaresizliği göz önünde bulunulmuşturmaktadır.

Kardeşine karşı büyük sevgi, şefkat, onu yaralı gördüğü zaman merhamet duygusu, çocukları kötülüklerden korumak, eşit gelenek-göreneklerin korunması ve insanların en başlıcası savaş zamanı yaşadıkları zorluklar ve üzüntüler bu temsilde esas konulardır.

Şebah oyunlarından konu itibarıyla ilginç olan bu temaşanın metni ağıtlar şeklinde oynanılır. Türk Halk Tiyatrosu ile kıyaslama yaparken onu belirtmek gerekir ki, Türkiye'de «Şebah» dini tiyatrosunun gelenekleri o kadar da gelişmemiştir. Anılan tiyatroları kıyaslarken benzer özelliklerinden farklı özelliklerin daha fazla olduğu gözlenmektedir.

Şebah dini tiyatro olmakla beraber Dervişliği de kapsamaktadır. Dervişlik pek çok zaman anılan temsillerin ayrılmaz türü olarak tanınmaktadır.

Derviş kelime anlamıyla «tasavvuf edebiyatında tarikatlardan birine giren kimse» dir. (5, s. 38)

Bu kavramı Prof. Dr. Maarife Hacıyevanın sözlüğünde görmekteyiz. Derviş yerine aptal, mürid de denilir. Tasavvufta böyle insan dünya varlığından geçmeğe meyl eden kimsedir. Kendini unutan, Hakk yolunda gerçek yolcu olan ve dini felsefeye dayanarak «vahdet-i vücud» prensibi ile yaşayan kimseye derviş denilir.

Başka deyimle «derviş» dünya ile ilgisini kesip, Tanrıya bağlanmış, Fars dilinde «yoksul», «dilenci» anlamında kullanılır. Bir anlamı da kapı ağzında yatan demektir.

Tekke aşıkları da «derviş», «dervişlik» kavramını şiirlerinde kullanmış, bu manevi hal hakkında kendi yorumlarını öne sürmüşler. Ünlü aşık Pir Sultan Abdalın dervişlik hakkında olan şiirine bakalım:

Bu dervişlik bir dilektir

Bilene büyük devlettir

Yensiz Yakasız gömlektir
Giyemezsin demedim mi?

Dervişler harabat olur
Hak katında hürmet olur
Muhabbet baldan tatlıdır
Doyamazsın demedim mi?

Aşığın bu mısralarda kastettiği dervişlik ruh zenginliğinden, manevi refahtan bahsetmektedir. Aynı zamanda dervişlik makamına ulaşan kimse bu dünyanın varlığını, maddi tarafını düşünmeyen, yoksul olsa da mutlu olandır, gömleği «yensiz yakasız»dır. Onun için asıl mutluluk Allahı bulmaktır, ona kulluk ve itaat etmektir, kendisi için daha büyük şeref ve vazife görmüyor, artık diğer bütün anlamlar, dünyevi kavramlar ve problemler ona göre boş ve küçük gözüküyor. Dervişliğin asıl fikri bu şiirde ustalıklı açıklanmaktadır.

İkinci dörtlükte ise dervişliğin Allah huzurunda «hürmet», saygı bulunmasından, ilahi konuşmalarının, din ve yol arkadaşlarının «muhabbetleri baldan tatlı» olmasından söz edilmektedir. Ve asıl derviş, gerçek yolcu (salık) bu konuşmalardan doyamaz, onları yine ve yine duymak, kendinden geçirmek ister. Camide, yolda rastladığı böyle bir manevi, ahlak ve Allah dostu derviş için vazgeçilmez bir buluntudur. Bundan dolayı iyi bilgili, safalı, kalbi ışıqla muhatap dervişlikte ikinci önemli makamdır, derviş için aynı fikirleri paylaşacak insanlar büyük önem taşır.

Dervişlikle ilgili diğer bir şiir örneğini göz önünde bulundurmaya gerekiyor. Bu şiir nutuk türündedir, bir hitabet çeşididir. Eskiden hatibler nutuk söylediler. Prof.Dr. Maarife Hacıyeva «nutuk» şiir türünü böyle açıklamaktadır: «...pirlerin veya tarikat büyüklerinin tarikata yeni giren dervişlere, tarikat adabını öğretmek için söyledikleri eğitici mahiyetteki şiirleridir» (5, s. 107) Çoğu zaman belli bir beste olmadan sabsız söylenir.

Gam yeme divane gönül
Herkes ettiğini bulur
Kimseye hile eyleme
Ettiğin yoluna gelir.

İnsan Hakkı bulmayınca
Haktan Kerem olmayınca
Ya ölmeyince.
Her kişi de kul mu olur

Bu şiirden böyle bir kanaata gelmek olur ki, eğer bu dünyada iyilik veya kötülük işlerseniz onların karşılığı seni mutlaka bulur, manevi yönden yaptıklarına göre ödüllendir, veya cezalanırsın. Her şey, her kes kendi yerini bulup orada kalmalıdır, böylece kainatta denge bozulmaz. Şiirde Allahın kulu olmak «her kişinin işi» olmadığından bahsediliyor, bunun için sabır, kuvvet ve saf iman önemlidir. Hakk katına ulaşmak için bir çok zevklerden vazgeçmek gerekiyor, dervişlik makamına ulaşmak için bütün dervişler bu kolay olmayan yoldan geçmelidir. Böylece dervişlikten konuşunca ünlü düşünce insanı ve büyük türk şairi Mevlana Celaleddin Rumi hakkında söz etmek gerekiyor.

Mevlevi tarikatının kurucusu, Doğuda ünlü olan alim ve din adamı Mevlana'nın ismi ile sema meclisleri, semazen dansları da bağlıdır.

Bu meclisler Doğu Tiyatrosunun elementlerini de kapsamaktadır. Semazen dans ettiği zaman bu dünya ile ilahi dünyanın bir-birine bağlı olduğunu, bir-birinden etkilendiğini göstermektedir. Var olan dünya ile manevi dünyanın karşılaşması, sufi görüşlerine göre:

«Var olan dünya yok,
Yok olan dünya var».

Başka bir görüşe göre dönen dervişlerin elleri ilginç durum almaktadır ve bu durumun da kendi anlamı ve felsefesi vardır: dervişin bir eli semaya yöneliktir, «Allahın merhametini, hayır duasını diler». (6, s. 4) Öbür eli ise yere perpendikulyar yönelmiş ve bu hal «semanın hayır duasını aşağı dünyaya göndermektedir». (6, s. 41) Bütün hareketler yavaş ilahi müzik havaları altında, daha çok ney sesi ile icra olunur. Ve sufi tarikatının psikolojisini, «muteffik estetik sistemi»ni aksettirmektedir.

Sonuç

Yapılan araştırmalar sonucunda Azerbaycan və Türk Halk Temaşaları eski tarihe sahip olduğu görülmektedir. Ayrıca, her iki tiyatronun benzer ve farklı yönleri mevcuttur. Çalışmanın önemini metinlerin yorumunun

hem tarihi, hem de bilimsel açıdan incelenmiş olması hususu oluşturmaktadır. Makalede dini tiyatro geleneğinin mükemmel örneği olarak bilinen “Şebeh” ve “Dervişlik” den de bazı örnekler verilmiştir.

Ayrıca Doğuda ve Azerbaycanda tiyatro sanatının eskiden var olduğu ve Azerbaycan tiyatrosunun Doğu kültürünün belirli bir yönünü oluşturduğu da gelinen sonuçlar arasındadır.

Makalede Azerbaycan ve Türk tiyatrosundan alınan çeşitli metin örnekleri, onların kıyaslanması açısından bir yeniliktir ve bu husus iki ülke tiyatrolarının incelemelerine yardımcı olacak, bu yönde yapılan araştırmalara ışık tutacaktır.

KAYNAKÇA

1. Tiyatro için pratik el kitabı, Ankara, Gençlik və Halk Kitapları Dizisi, 1987.
2. Elesger Nağıyev'in elyazmaları, Azerbaycan'ın merkezi devlet incesanat arşivi, N. 435.
3. Maarife Hacıyeva, «Azerbaycan Folklor ve Etnografya Sözlüğü», T.C.Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1999.
4. Efsane Babayeva, «Azerbaycanda İslam Ve Müzik», Bakü, Nurlan, 2001.
5. Maarife Hacıyeva «Örneklerle Folklor Halk ve Tekke Edebiyatı Sözlüğü», Azerbaycan Devlet Neşriyatı, Bakü, 2002.
6. Aydın Talıbov, “Dönen dervişlerin sema meclislerinde temaşa elementleri” Kobıstan, Bakü, 1988 № 4.
7. Qafarlı Vidadi, “Azərbaycan tiyatrosunun genesisinə dair” AMİA haberleri (Hümanitar ilimler dizisi), Bakü, №1, 2005.

SUMMARY

Folk theatre is such a field of oral folk works, which includes together both theatre art and literature, being based on actor mastership and is the theme, the subject of wide scientific researches recently. Scientific-theoretical searches in this field were conducted by aspect scientists, specialists in literature, theatre, were made definite efforts for practical

progress of problem. The book was elaborated by the subject "The text's comparative analysis of Azerbaijanian and Turkish folk theatre performances". The foundation of scientific searches make up, form were deeply explored texts of Azerbaijanian and Turkish folk games and public merry-makings, ceremonies with dances, entertainments. The present work consists of introduction, three parts, conclusion, dictionary and were associated with the subject photos. In the introduction the author understands texts of Azerbaijanian folk stagings and crowd scenes (form and content), reflects significant images, important traits. In the article was given the comparative character of theatre models and pictures of two fraternal nations, were shown their similar and characteristic features, main features of Azeri and Turkish national heroes are elucidated and analyzed in texts on content, form and meaning.

АННОТАЦИЯ

Народный театр – такая область устного народного творчества, которая охватывает воедино театральное искусство и литературу, основываясь на актерском мастерстве и являясь в последние годы темой широких научных исследований. Научно-теоретические поиски в этой области проведены со стороны ученых, литераторов, театроведов, были сделаны определенные усилия с целью практического развития вопроса. Статья разработана на тему «Сравнительный анализ текстов в азербайджанских и турецких фольклорных спектаклях». Основу научных поисков составляют глубоко исследованные тексты азербайджанских и турецких народных игр и гуляний, церемоний с танцами, развлечений.

Автор высказывает мысль о том, что в дальнейшем над азербайджанским и турецким народными театрами должна быть проведена широкая научная работа, серьезные исследования по их сравнению. Следует дать разбор на основе прямого и переносного значения слов, рассмотрения формы, сюжета, идеи и содержания театральных текстов с исторической и литературной точек зрения.

İSMAİLİYYƏ TƏRİQƏTİ

Nuranə Akif qızı HƏSƏNOVA

AMEA-nın Məhəmməd Füzuli adına

Əlyazmalar İnstitutunun dissertantı,

nuranehesenova@rambler.ru

Açar sözlər: İsmailiyyə, təriqət, inanc

Ключевые слова: Исмаилизм. ветвь, вера

Key words: Ismailism, branch, belief

İsmail b. Cəfər əs- Sadiqın adı ilə bağlı olub, imamiyyədən sonra bu gün də mövcud olan ən böyük şiə məzhəbli təriqətdir.

Bu təriqət: "Qurani-kərimin zahiri yəni anlaşılan mənası olduğu kimi, batini yəni gizli, daxili mənası da vardır. Batini mənası lazımdır, zahiri mənası lazım deyil" deyərək Məcusilikdə və müxtəlif batil dinlərdəki inancları İslam dinindənmiş kimi göstərməyə çalışdıqları üçün Batiniyyə, yeddinci imam olaraq Cəfər-əs- Sadiqın oğlu İsmaili qəbul etdiklərinə görə İsmailiyyə və şəriət sahibi yalnız yeddi peyğəmbərdir dediklərinə görə Səbiyyə; haramları mübah (halal) saydıqlarına görə Hurumiyyə; qırmızı geyindikləri üçün Muhəmmirə; həqiqətlərin sadəcə imamdan öyrəniləcəyinə inandıqlarına görə Təlimiyyə; təriqətin yaradıcılarından Həmdan Kərmətin adına istinadən Kərəmitə; Babək Hürremiyə tabe olduqları üçün Babəkiyyə; tiryək istifadə etdikləri üçün Həşhəşiyə kimi adlarla tanınır. (1. səh 177)

Ən birinci iranlı bir Məcusi olub, "Qəddəh" deyə tanınan Meymun bin Deysan tərəfindən ortaya qoyulan batini fikirlər İranda yayılmağa başladı. Yeni müsəlman olanlar arasında tərəftar tapdı. Həzrəti Əlini sevdini deyib digər Əshabı- kirama söyən insanların altıncı imam olaraq qəbul etdiyi Cəfər əs-Sadiqın 765- ci ildə (h.148) vəfatından sonra yeddinci imamın, Cəfər əs-Sadiqın böyük oğlu İsmail olduğunu iddia edərək, yeddinci imam Musa Əl-Kazımın imamətini qəbul edən İmamiyyə (İsnə aşəriyyə) təriqətindən ayrılaraq İsmailiyyə adını aldılar.

Altıncı imam Cəfər-əs-Sadiqın ogullarından ən böyüyü İsmailin imam olması əvəzinə Musa el- Kazımın imam seçilməsi mövzusunda müxtəlif

səbəblər irəli sürülmüşdür. Bunların arasında iki fikir həqiqətə daha uyğun hesab edilir:

- 1) İsmail atası Cəfər əs-Sadiqdən üç il əvvəl vəfat etmişdir.
- 2) İsmailin içki və qadın düşkünü olan və imamın (ə) lənətlədiyi Əbu Xəttab əl-Əsədi ilə dostluq etdiyinə görə imamətdən məhrum edilmişdir.

Başqa bir rəvayətə görə isə İsmail imam Cəfər əs-Sadiqin vəfatından (765m.) beş il sonra Bəsrədə görünmüşdür. Ümumiyyətlə İsmailin imamətini iddia edənlər arasında onun ölüb-ölmədiyi ixtilaflıdır. Ölmədiyini irəli sürən az bir topluluğa qarşı onun babasından öncə öldüyünü, özü üçün olan imamət vəzifəsini övladlarına ötürdüyünü söyləyən və İsmailin qulu Mübarəkə istinadən Mübarəkiyyə adlanan qrup daha çoxdur. Əsl İsmailiyyəni təşkil edən bu təriqətə görə İsmail bin Cəfər adına qurulan bu təriqət daha sonra oğlu Məhəmməd bin İsmail əl-Məktum ilə davam etdirilmişdir. Məhəmməd bin İsmail Abbasi xəlifəsi Harun ər-rəşidin zamanında düşmənlərindən qorunmaq üçün Mədinədən uzaqlaşaraq Rey yaxud Dəylmə getmiş, sonra Nişapura yerləşmişdir. (2. səh 70)

İsmailiyyə imamları Cəfər əs-Sadiqin ölümündən etibarən Ubeydullah el-Mehdinin Şimali Afrikada meydana çıxmasına qədər gizlənmişlər. Məzhəb mənsubları bu dövrdə Məhəmməd əl-Məktumdan sonra Abdullah əl-Vəfi, Əhməd b. Abdullah ət-Taqi və Hüseyin b. Əhməd ər-Radinin imam olduğunu və vəzifənin ardıcıl olaraq davam etdiyini irəli sürsələr də bu imamların tarixi şəxsiyyətlər yoxsa hərəkətin qurucuları tərəfindən uydurulmuş xəyali şəxsiyyətlər olması aydın deyildir. Çünki bu dövrdə “dai”lər tərəfindən idarə olunan bu təriqət bir çox qaranlıq mərhələlərdən keçmişdi. Təriqətin ranmasından sonrakı yarım əsr ərzində ismaili imamları gizləndilər. (2.səh.71) Ümumiyyətlə uzun çəkən bu gizlənmə dövrü, Fatimi xəlifələrinin nəsəblərinin Hz. Məhəmmədə çatıb, çatmaması mövzusunda müxtəlif şübhələrin yaranmasına imkan yaratmışdır.

Qurduqları gizli təşkilat olan “Dai”nin bu təriqətin yayılmasında rolu çox böyük olmuşdur. Dai təşkilatının üzvləri özlərini dailər adlandırırdılar. Bu dailər Kufə, Bəsrə, İran, Yəmən, Bəhreyn və Şimali Afrika kimi müsəlman ölkələrə gedərək fikirlərini gizləncə yayırdılar.

Getdikləri yerlərdə əvvəl ibadət və xeyir işlərlə məşğul olaraq ətrafdakılara görə təsəvvüf camaatı kimi görünərək, cahil xalqdan ixtilaflı və şübhələndirici suallar soruşaraq fitnə toxumlarını əkdilər. Təriqət Kufədə

Həmdan Kəramət, Reydə Xələf adlı bir dəvətçi, fars bölgəsində (Xorasan, Nişapur, Mərvəruz) Əbdan qardaşlarından biri tərəfindən inkişaf etdirilmişdir. Sonralar bölgələrə görə müxtəlif adlar altında dövlətlər qurdular. 891- ci ildə (h. 278) Bəhreyn bölgəsində Qarmatilər dövlətini qurdular. Əhli-sünnə olan müsəlmanlara zülm və işgəncə etdilər. 929 (h. 317) cu ildə Məkkəyi-mükərrəməni darmadağın edib Həcərəul-Əsvədi yerindən sökərək Bəsrə yaxınlığında Hicr şəhərinə apardılar. 910 (h. 298) ci ildə Misirdə gizli yollardan iqtidarı ələ keçirib Fatimi Dövlətini qurdular. Abbasilərə və Səlcuklara qarşı uzun zaman mübarizə edib, dövlətlərinin sərhədlərini genişləndirməyə çalışmışlar. (1.səh.177)

İsmailiyyə təriqətində olan fikir ayrılıqlarına görə müxtəlif fırqələrə bölündülər. Bunların birincisi Bəhreyn qarmatiləridir. Sonralar isə Nizarilər və Müstaililər adlı iki böyük fırqəyə ayrıldılar.

Müstənsir öləndən sonra Fatimilər dövlətində hakimiyyət üstündə iki qardaş Nizar və Müstəbillah arasında mübarizə başlayır. Müstəbillah qardaşını zindana salır. Nizar zindandan qaçaraq Ələmut qalasına sığınır. Bu dövrdə Səlcuqlu vəziri Nizamülmülkün tələbək dostu olan Həsən Səbbah Nizamülmülkdən inciyəndən sonra Misirə gedir və ismaililiyi qəbul edir. İsmail-Daisi adını alır. İsmaililərin ikinci önəmli qolu olan Nizarilər təriqətinin başına keçir. Həsən Səbbahın liderliyindəki Nizarilər gizli-gizli İran və Suriyada fəaliyyət göstərməyə başladılar. Həsən Səbbah bir müddətdən sonra İrana qayıdıb, 1081 – ci ildə İsmailiyyə dövlətini qurur. Ələmut qalasını paytaxt etdi. Bəzi mənbələrdə onun həтта Fədayin adlı terror təşkilatı qurması barədə məlumatlar vardır. Bu mənbələrdə adı çəkilən terror təşkilatının çoxlu müsəlmanı, dövlət adamını və alimi şəhid etməsi göstərilir. Əhli-sünnət alimlərinin kitablarını oxumağı və onlarla görüşməyi qəti şəkildə qadağan edir. Nəhayət bu dövlətin hakimiyyətinə Moğol hökmdarı Hülakinin 1256 – ci ildə Ələmut qalasını zəbt etməsiylə son qoyuldu. Bundan sonra Nizarilər adıyla bilinən Səbbahilər öz aralarında ikiye bölündülər. (1. səh 178) Azlıq təşkil edən qrup 18- ci əsrdə dağıldı. Böyük qrup isə birinci Ağa Xanın liderliyində 1840-cı ildə İrandan Hindistana köçür. Bu gün Nizarilərin bu qolunun Hindistan, İran, Afrika və Suriyanın bəzi regionlarında milyonlarla tərəfdarı vardır. Hiindistanda Nizarilər Müəllimlər (Hocalar) deyə tanınır. Ağa Xanları isə rühani liderləri olaraq tanınırlar. Bu gündə yaşayan son Ağa Xan yenə də müxtəlif fəaliyyətləri ilə məşhurdur.

Əvvəllər Müştailər adı altında Yəmənə gedən İsmaililər fəaliyyət sahələrini genişləndirib, Hindistan tərəfinə keçdilər və burada özlərinə çoxlu tərəfdar topladılar. Hal-hazırda Hindistanda Bohra və ya Bohara adıyla bilinen çoxlu tərəfdarı olan Hindistan İsmaililəri sonralar Davudi və Süleymani adı altında iki qrupa bölündülər. Davudilər Hindistanda qalır, Süleymanilər Yəmənə qayıdır. Bu gün Davudilərin mərkəzi Hindistanda, Süleymanilərinki Yəməndədir. Dövrümüzdə təqribən on beş milyon İsmailiyyə təriqətinə mənsub müsəlman vardır. Başçıları məşhur Ağa Xandır. (6.səh.32). Dünyada tanınmış şəxslərdən olan Pakistan dövlətinin qurucusu Məhəmməd Əli Cinah İsmailiyyə təriqətinə mənsub şəxslərdəndir.

İsmaililərin görüşlərini yaymaq üçün qəbul etdikləri təməl prinsipləri və müxtəlif addımlardan meydana gələn təşkilatları vardır. Prinsipləri bunlardır:

1. Dini savadı olan şəxslərlə danışılmasın. Din alimi olan yerdə gizlənilsin.

2. Qarşıdakı şəxsin arzusuna və istəyinə görə danışılacaq.

3. Müsəlmanlar islam dininin əmrləri və qadağaları mövzusunda şübhəyə salınacaq.

4. Sirlər yadlara deyilməyəcək və sirlər yalnız təriqəti qəbul edənə veriləcək

5. Aldatmaq üçün əvvəl hər kəsin inandığı şeyləri müdafiə edəcəklər.

6. İbadətlərə ehtiyac yoxdur, qəlbin təmiz olsun bədsir deyiləcək

İsmaililərin inancları aşağıdakılardır :

1. Yaradıcı yəni Allah nə vardır, nə də yoxdur. Nə alimdir, nə cahildir, nə qadirdir, nə acizdir. Bütün sifətləri belədir. Çünki bunlar var desək məxluqlara oxşadılmış olar. Yoxdur desək, yoxluq adı işlənər. Yaradan qadim, başlanğıcı olmayan da deyidir. Hadis yəni sonradan olan da deyildir.

2. Qurani Kərimin bir zahiri mənası bir də batini mənası vardır. Batin daxili, öz mənası lazımdır. Qozun qabığı deyil içini lazımdır deyərək Qurani Kərim ayətlərini özlərinə məxsus izah edirlər.

3. Yeddi rəqəmi onlar üçün müqəddəsdir. Çünkü aləmin nizamı və tarixi hadisələr yeddi rəqəmi üstündə qurulmuşdur. Allah küllü ağıl, nəfs, əsl maddə, fəza, zaman, yerüzü ələmi və insanlıq olaraq yeddi təcəlli qəbul edirlər. Yer üzü ələminin özlərinə Natiq adı verilən din gətirmiş yeddi peyğəmbəri var. Hər peyğəmbər arasında yeddi imam, hər dövrdə olması vacib olan imamların sayı yeddidir.

4. Axirət həyatını inkar edən İsmailillər; Cənnət, Cəhənnəm, yenidən dirilmə, həşr, məhşər, mizan və sirat olması mümkün olmayan şeylərdir. Cənnət bu dünyadakı nemətlər, cəhənnəm isə dünyada edilən, ibadətlərin və haramlardan çəkinmənin verdiyi sızıntılar və əziyyətlərdir.

5. Namaz və zəkat kimi ibadət və haramlar Allahın yaxın dostları üçün deyildir. Bir çox haramları mübah hesab edirlər.

6. Yeddinci imam olaraq İsmail bin Cəfər Sadiqi qəbul edirlər.

Təməl görüşləri bunlardır:

1. Vəlayət – islamın birinci dirəyidir.

2. Namaz – gündə üç dəfə qılınır.

3. Zəkat – Dailər tərəfindən alınır, camaatın işləri üçün Dai-mütləqə təslim edilir.

4. Oruc - Ramazan ayında 30 gün, hər ayın ilk və sonuncu cümə axşamları tutulur.

5. Həcc – Məkkəyə həcc məcburidir, həmçinin Kərbəla və digər məşhur ziyarətgahları ziyarət edirlər.

6. Cihad – nəfsləri, malları və həyatları üçün cihad edirlər. İmam və Dai istəyəndə fərzdır.

Sünnələr kimi bunlarda muta nigahını qəbul etmirlər. (5.səh.131)

İsmaililərin kitabı Kitabul-Cinandır. Qurani – Kərimdən sonra ikinci müqəddəs kitab sayılır. Kitabın içində sufi şerhlər vardır. (7.net. səh)

ƏDƏBİYYAT

1. Yeni Rehber Ansiklopedisi 10 Turkiye Gazetesi, İstanbul 1993.
2. İslam Ensiklopedisi, İslam Alemleri Tarih, Coğrafiya, Etnoqrafiya və bioqrafiya luğati. 5/2. cilt. İstanbul , Milli Egitim Basinevi, 1993.
3. Turkiye Diyanet vakfi. İslam Ansiklopedisi , Cild 23.İstanbul 2001.
4. Turkiye Diyanet vakfi. İslam Ansiklopedisi , Cild 11..İstanbul 1995.
5. Ethem Ruhi Fıçlalı, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, İzmir 2004
6. Şerafeddin Gölcük, Kelam Tarihi (Kişiler, Görüşler, Eserler), Konya 1992
7. المستنصر بالله بن مَعَدَّ نزار المصطفى لدين الله نسبة إلى الإسماعيلية الشيعية النزارية طائفة من
/http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%86%D8%B2%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%A9 / son bax: 14.07.2011

SUMMARY

THE ARTICLE IS DEVOTED TO THE ANALYSES OF THE BRANCH OF ISMAILISM

It is the second largest branch of Shia Islam, after the mainstream *Ithnaashariyya*. The Ismaili get their name from their acceptance of Ismail ibn Jafar as the appointed spiritual successor *Imam* to Jafar as- Sadiq. They differ from the Twelvers, who accept Musa al- Kazım, younger brother of Ismail, as the true Imam.

РЕЗЮМЕ

СТАТЬЯ ПОСВЯЩЕНА ИССЛЕДОВАНИЯМ ВЕТВИ ИСМАИЛИЗМА

Это - вторая по величине ветвь Ислама шиа, после господствующего Иснашария. Исмэйли получили своё название от принятия Исмэйла ибн Джафар, назначенный духовным Имамом, преемника к Джафар как - Садиг. Они отличаются от Иснашария (Twelvers), кто принимает Муса ал-Казима, младшего брата Исмэйла, как истинного Имама.

Çара tövsiyə etdi: f.e.d. Kamandar Kazım oğlu Şərifov

“ƏL-ƏMR BİL-MƏRUF VƏN-NƏHY ANİL-MÜNKƏR” PEYĞƏMBƏR HƏDİSLƏRİNDƏ

Əsgər ABİDZADƏ

Açar sözlər: əmr, məruf, münkər, hədis, islam, fərizə.

Ключевые слова: амр, маруф, мункар, хадис, ислам, деяния.

Key words: amr, maruf, munkar, hadith, islam, deeds.

Ən qədim zamanlardan etibarən insan cəmiyyətində haqqın, ədalətin, gözəl insani əlaqın bərqərar olunması, insanları bəd əməllərdən, ədavətdən, düşmənçilikdən uzaqlaşdırmaq məqsədilə Allah-təala zaman-zaman yer üzünə peyğəmbərlər göndərmişdir. Peyğəmbərlər öz missiyalarına uyğun olaraq, insanları pis əməllərdən çəkindirərək, yaxşı işlər görməyə çağırmışdır. Bu da islam dininin əsas təməl qanunlarından olmuşdur. Bununla əlaqədar İmam Qəzzali belə yazır: “Marufu emr edip münkerden nehy etmək dində en büyük kutub noktasını teşkil eder. Allah-Tealanın Peyqamberler göndermesinin en mühüm sebebi de budur. Şayet marufu emr edip münkerden nehy etmək ortadan kaldırılıp, ilm ve amel ihmal edilseydi, Peyqamberlik ataletə, diyanet cöküntüyə uğrar, ihtilaf çoxalır, sapıklık yayılır, cehalet ortalığa kapalar, fəsad her tarafa sirayət edərdi. Her ne kadar bu bataklığa daldıqları için kiyamete kadar farkında olmasalar da, bozqunluklar çoğalar, memleketler harab olur ve insanlar helake diderler” (5,II,755).

Yaxşı işlərə əmr etmək, pis işlərdən çəkindirmək həm cəmiyyətin sağlamlığı və xoşbəxtliyinin zəmini, həm də fərdi və ictimai vəzifədir. “Ancaq cəmiyyətin sağlamlığı ədalətin, xeyirxahlığın bərqərar olmasilə gerçəkləşir... İnsan öz xeyirxah hərəkəti, fəaliyyətilə varlığını təmin edir, davam etdirir” (11, 118).

Dini ehkamlar və bu ehkamlardan irəli gələn qanunlara əməl edən cəmiyyəti başqa cəmiyyətlərdən fərqləndirən ən başlıca özəlliklər yaxşı işlərə əmr etmək, pis işlərdən çəkindirmək fərizələridir. Yaranışın əvvəlindən başlayaraq indiyə qədər bu cəmiyyətin qurulması uğrunda insanların çalışdıqları və bir çoxunun bu yolda canlarından və mallarından keçdiyi bir toplumdur.

Bəşər övladının sağlamlığını və əminamanlığını ardıcıl olaraq təmin edən həmin cəmiyyətin qanunlarıdır. Ancaq onu da qeyd etmək lazımdır ki, bu qanunları icra edənlər onları təkbaşına həyata keçirə bilməzlər. İnsanlar bütövlükdə əmr və məruf ilə nəhy an münkər qaydalarını düzgün yerinə yetirib, onları hər cür əyintilərdən qorusa insan övladının sağlamlığı və təhlükəsizliyi təmin edilmiş olar.

Belə bir cəmiyyətin qurulması, əl-əmr bil-məruf və n-nəhy anil-münkər fərizələrinin həyata keçirilməsi və islam dininin qələbəsi uğrunda mübarizə aparmış Allahın sonuncu elçisi Məhəmməd peyğəmbər (s) şərafli bir həyat yaşamışdır. “Bu həyatı yaşayan insan bəşəriyyətə Allahın ən mükəmməl dini olan islamiyyəti təbliğ etmiş, Allah qullarına nemət və ehsanını Onunla təməmlənmişdir. O, insanları tək olan Allahın ətrafında birliyə dəvət etmiş, bir-birini sevən, məhəbbət və şəfqətlərini bir-birindən əsirgəməyən fəzilət sahibi bir ümmət – bir islam cəmiyyəti yaratmışdır. Onun böyüklüyü – insanları gözəl üsullarla, doğru yollar vasitəsilə yaxşılığa dəvət etməsi idi” (4, 5).

Məhəmməd peyğəmbərin (s) hər bir əməli və hər bir kəlamı Allah-Təalanın hökmünün həyata keçirilməsinə və bəndələrin islah olunmasına yönəldilmişdir. Onun hədisləri, o cümlədən əl-əmr bil-məruf və n-nəhy anil-münkərlə bağlı söylədiyi kəlamları Allah-Təalanın bütün bəşəriyyətə göndərdiyi, islam dininin müqəddəs kitabında deyilənlərin nəticəsi olaraq deyilmişdir. Aydın həqiqətdir ki, alimlər “Sünnə ilahi vəhyin əsəridir” (2, 5) demişlər.

Quranın ən-Nəcm surəsində isə “sünnə” ilə bağlı belə deyilir:

وما ينطق عن الهوى ان هو إلا وحي يوحى (النجم، ٣ – ٤)

“O (Peyğəmbər), həvavü həvəslə danışmır. Bu (Allahdan) təlqin olunan vəhydən başqa bir şey deyildir”.

“Hədis kəlməsi, əslində ümumi olaraq dini və ya qeyri-dini mahiyyətdə təbliğ və rəvayət mənasında olub, sonradan xüsusiləşərək Peyğəmbərin (s) və səhabələrinin iş və sözləri ilə bağlı xəbər mənasını almışdır. Müsəlmanların dini nağıllarının hamısına birlikdə bu ikinci mənada olaraq hədis və bununla ilgili elmə də elmül-hədis deyilir” (7, 5/1, 47).

Məhəmmədəhsən Qəmbərlinin sözləri ilə desək “...hədislər həzrəti Peyğəmbərin bu və ya digər dini və dünyəvi məsələlərə münasibətinin sözlə ifadəsidir və yaxud hədislər hz. Peyğəmbərin öz dedikləri və ya səhabələrinin onun iş, hal, hərəkəti ilə bağlı dediklərini özündə ehtiva edən rəvayətlər toplusudur” (9, 39-40).

Məhəmməd peyğəmbərin hədislərindəki ümimbəşəri dəyərlər sırasında yaxşılığa əmr etmək, pis işlərdən çəkəndirmək fərizələri xüsusi yer tutur. Peyğəmbərin bu mövzuda deyilmiş hədislərindən birinə müraciət edək:

(15, XI, 398) لا تزال امتي بخير ما امروا بالمعروف و نهوا عن المنكر

“Mənim ümmətim nə qədər yaxşı əməllərə əmr edib, pis əməllərdən çəkəndirsə, bir o qədər də sağlamlıqda və xeyirdə yaşayacaqdır”.

Bu hədisdə Allahın Rəsulu öz ümmətinin sağlamlığını, xoş güzəranını, xeyir və saədət içində yaşamasını əmr bil-məruf və nəhy anil-münkərdə görür. Odur ki, O öz ümmətinin xoşbəxtliyi üçün onları xeyirli işlər görməyə, insanları pis əməllərindən çəkəndirməyə çağırmışdır. Bununla da, peyğəmbər insanların qəlbində xeyirxahlıq duyğuları oyatmağa, biri-birinə qarşı dost, qardaş münasibətləri oyatmağa çalışmışdır. “Ancaq cəmiyyətin sağlamlığı ədalətin xeyirxahlığın bərqərar olunması ilə gerçəkləşir. Xeyirxahlıq yaxşılıq etdikləri adamlara dostluq hissələri bəsləyirlər, onlara xoş günlər arzulayırlar. Onlar yaxşılıq etməyi sevirlər” (11, 118).

Peyğəmbərin (s) daha bir kəlamına müraciət edək:

من رأى منكراً فليغيره بيده، فان لم يسطع فبلسانه، فان لم يستطع فبقلبه، و ذلك اضعف الايمان
(6, I, 242)

“Sizdən biriniz hər-hansı bir münkər (pis və şəri olmayanı) görərsə onu əlilə dəyişdirsin (fəal şəkildə əli ilə müdaxilə etsin). Əgər buna gücü çatmazsa, onu dili ilə dəyişdirsin (öyüt verməklə aradan qaldırsın). Əgər buna da gücü çatmasa, artıq qəlbilə onu yaxşı görməyib qəbul etməsin. Bu isə imanın ən zəif dərəcəsidir”.

Peyğəmbər əleyhissalam öz missiyasına uyğun olaraq, cəmiyyəti Allah-Təalanın müqəddəs kitabında (ət-Tövbə, 9/67,71,112 və s.) deyildiyi kimi hər cür pis əməllərdən, yəni dini adət-ənənələrə uyğun gəlməyən, şəri olmayan, inkar edilən işlərdən təmizləməyə, münkər əməllərin yox edilməsinə, insanların mənəvi-əxlaqi saflığına çalışmışdır. O, Qurani-Kərimə əsasən nəyi əmr etmişsə gözəl, qadağan etdiyi isə münkərdir.

“Quranın özündə də Peyğəmbər deyimləri, fikirləri, əməlləri ilə müsəlmanlara örnək, nümunə kimi təqdim edilir. Allah Quranı Peyğəmbərə nazil etmişdir ki, insanlar üçün müəyyən edilmiş əmr və qadağaları onlara izah etsin, ixtilafda olduqları məsələləri onlara açıqlasın, ayələri onlara oxusun, onları pis əməllərdən təmizləsin, onlara Quranı və hikməti öyrətsin” (13, 246).

Müqəddəs Quranda Allah-Təala möminlərə belə əmr edir: “Peyğəmbər sizə nə verirsə onu götürün, nəyi qadağan edirsə, ondan çəkinin” (əl-Həşr,59/17).

İslam dini kimi uca bir dinin əmr və qadağalarının nəzarət altına almaq, əmrləri öyrətmək və tətbiq etmək, qadağalardan çəkirmək qədər ağır və çətin vəzifəni bir zümrənin öhdəsinə buraxmaq doğru deyildir. Bu məsələlərlə bağlı Quran ayələrində (Fətir,35/15) deyildiyi kimi bu ülvü vəzifənin həyata keçirilməsində hər kəs məsuliyyət daşmalıdır. Peyğəmbər (s) cəmiyyətin üzvlərini bir gəmidə səfər edən insanlara bənzədərək, deyilənləri çox uğurlu və sadə bir şəkildə izah etmişdir. Əgər sənişinlərdən biri gəmini deşməyə başlayarsa və ona heç kəs mane olmazsa, bu zaman həmin adam və gəmidə olan bütün sənişinlər dənizdə boğulub ölə bilər.

Odur ki, cəmiyyətdə olan pis əməllərin aradan qaldırılmasında kiçikdən böyüyə qədər hər kəsin dini və insanlıq borcudur.

Deyilənlərlə əlaqədar Eynülqüzzat Həmədani elmin rolunu dəyərləndirir: “İndi, ey əziz dost, elm iki növdür: birisi budur ki, Haqqın iradə, istək və rızasının nədən ibarət olduğunu biləsən. Onun nəyi istəmədiyini və nədən ikrah duyduğunu ayırd edəsən. Haqqın əmr etdiyini əməldə yerinə yetirəsən, rədd etdiyini isə tərək edəsən. Deməli, bu keyfiyyətə malik olmayan elm insanla onun öyrənmək istədiyi həqiqət arasında bir maneə və pərdə olur” (3, 60).

İnsanları yaxşı və xeyirxah işlər görüb, pis əməllərdən çəkindirən daha bir hədisə müraciət edək:

من امر بالمعروف و نهى عن المنكر فهو خليفة الله في أرضه و خليفة رسول الله و خليفة كتابه
(14, IV, 484)

“Yaxşı işlərə əmr edib, pis işlərdən çəkindirənlər Allahın yer üzündə xəlifələri, Onun kitabının və Allahın Rəsulunun xəlifələridirlər”.

Bu hədisdən görüldüyü kimi yaxşı və xeyirxah işləri görməyə əmr edən və pis əməllərdən çəkindirən kəslərə nə qədər yüksək dəyər və məqam verilir. Quran və hədislərdə deyilən bu fərizələri yerinə yetirən insanlar yer üzündə Allahın və onun Rəsulunun Xəlifəsi, onların köməkçiləri və Qurani-Kərimi ən çox sevənlər hesab edilir. Çünki bu fərizələr cəmiyyətdə mənəvi sağlamlığı, əmin-amanlığı və gözəl əxlaqi keyfiyyətləri təmin edən başlıca amillərdir. Bu amillər olmadan cəmiyyətdə ədalətsizlik, hərcmərclik, quldurluq və s. baş alıb gedər. Allah-Təala öz peyğəmbərlərini cəmiyyətdə pis əməllərin artdığı biq zamanda çoxalarkən göndərmişdir ki, onları aradan

qaldırsın. İbn Teymiyyə isə özünün “Yaxşılığa əmr edib pisləkdən çəkəndirmək” risaləsində belə demişdir: “Yaxşılığı əmr edib, pisləkdən çəkəndirmək Allahın kitablarını göndərdiyi peyğəmbərlərin əsas məqsədidir və o dinin özüdür” (12, 6).

İstər yuxarıda verilmiş kəlamlardan, istərsə də alimlərin dedikləri yaxşılığa əmr edib pisləkdən çəkəndirmək fərizələrinin cəmiyyət üçün nə dərəcədə əhəmiyyətli və zəruri olduğu aydınlaşır. Peyğəmbər salavatullahın hədislərində deyildiyi kimi yaxşılığa əmr edib, pisləkdən çəkəndirməyin özü cihatdır. Allahın Rəsulu cihadla bağlı belə demişdir:

الجهاد اربع: الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والصدق في مواطن الصبر و شتاتان الفاسق
(17, hədis 1338)

“Cihad dörd cürdür: 1. Yaxşı işlərə əmr etmək; 2. Pis işlərdən çəkəndirmək; 3. Səbr etmə yerlərində düz olmaq; 4. Fasiq insanları sevməmək və onlardan uzaq olmaq”.

Cihad dedikdə, bütün qüvvələri və imkanları səfərbər edərək, islamın qələbəsi, yayılması və təntənəsi uğrunda aparılan müqəddəs müharibə başa düşülür. M.Qəmbərli haqlı olaraq yazır ki, “Allah yolunda cihad dedikdə ancaq əlinə silah alıb savaşa bulunmaq kimi başa düşülməməlidir. O daha çox Allahın bəşər övladı qarşısına qoyduğu tələblərin, hökmlərin yerinə yetirilməsi uğrunda ciddi-cəhdləri nəzərdə tutulur” (9, 81).

Başqa bir mənbədə isə cihadla bağlı belə deyilir: “İslamın yayılması və təntənəsi naminə göstərilən cəhd, yəni bütün qüvvə və imkanların sərf edilməsi müsəlman dini icmasının başlıca vəzifələrindən biridir. Əvvəllər cihad dedikdə əsas müsəlman dövlətinin hərbi, vuruş əməliyyatları nəzərdə tutulurdu. Sözün bu baxımdan mənası qeyri-müsəlmanlar üçün əsas mənaya çevrilmiş və onlarda “Müqəddəs müharibə”, “Qəzavat” adı almışdır. IX-X əsrlərdən başlayaraq cihad məfhumu yeni məzmun kəsb etmiş, onun ən yüksək forması olan “Mənəvi” cihad təsəvvürü yaranmışdır ki, bu da Allah yolunda möminlərin, din xadimlərinin özlərinin daxilən təmizlənməsidir” (10, 647).

Deyilənlərlə yanaşı islam ensiklopediyasında qeyd edildiyi kimi cihad əl-əmr bil-məruf və n-nəhy anil-münkərin bir hissəsi hesab edilir (7,139).

Allahın Rəsulu başqa bir hədisində bütün əməlləri və Allah yolunda cihadı əmr bil-məruf və nəhiy anil-münkərə nisbətdə dənizin bir damlası kimi dəyərləndirmişdir:

ما اعمال البرّ عند الجهاد في سبيل الله الا كنفسه في بحر لحيّ و ما جمع اعمال البرّ و الجهاد في سبيل الله

عند الامر بالمعروف و النهي عن المنكر الا كنفثة في بحر لحي (5, II, 763)

“Bütün əməllər, Allah yolunda cihada nisbətə böyük dənizlərin yanında bir damla su kimidir. Allah yolunda cihad da daxil olmaqla bütün əməllər əmr bil-məruf və nəhiy anil-münkərə nisbətə yenə bir damla kimidir”.

Başqa bir mənbədə isə cihadın ehtiva etdiyi məsələləri aşağıdakı kimi şərh etmişdir: “Cihad kelime olarak “güç ve çaba sarfetme, bir işi başarmak için bütün imkanları kullanma” anlamına gelen cehd kökünden töremiş bir kavram olup islami literatürde “dini ilimleri öğrenip ona göre yaşama, dini başkalarına öğretme, iyiliği emr edip, kötülüğü engelleme (emr bil-maruf nehy anil-münker), islami tebliğ etme, nefse ve dış düşmanlara karşı mücadile verme” kibi oldukça geniş kapsamlı anlamda kullanılmıştır. Silahlı mücadile (savaş) ise sadece onun bir boyutunu ifade etmektedir” (8, 67).

Peyğəmbər (s) cihadla bağlı daha bir hədisində belə demişdir:

ان رجلاً سأل النبي (ص) و قد وضع رجله في الغرز: اى الجهاد افضل؟ قال: كلمة حق عند سلطان جائر

“Peyğəmbər (s) heyvana minmək üçün ayağını üzəngiyə qoyanda bir nəfər ondan soruşdu: Hansı cihad daha yaxşıdır? O, dedi: Ədalətsiz hökmdar qarşısında haqq sözü söyləmək”.

Hər hansı bir dövlətdə rəhbərliyi öz üzərinə götürmüş hər-hansı bir şəxs böyük və məsuliyyətli bir işin altına girmiş olur. Qiyamət günü sorğu-sual edilərkən hər bir insan öz himayəsində olanlara görə cavab verməli olacaqlar. Ailə başçısı olan ata öz həyat yoldaşı və övladlarına görə və müəyyən bir idarənin başçısı orada çalışan hər bir işçisinə görə cavabdehdir. Dövlət başçısı isə bu dövlətdə yaşayan hər bir şəxsə görə məsuliyyət daşıyır.

İbn Ömər (a.r.) belə bir hədis rəvayət edir. Peyğəmbər (s) buyurdu: “Hər biriniz çobansınız (başçısınız) və hər biriniz də əli altında olanlardan məsuldur. Kişi öz ailəsində çobandır (başçıdır) və ailəsində olanlara görə məsuldur. Qadın ərinin evində çobandır (başçıdır) və (evinə və uşaqlarına) görə məsuldur. Qulluqçu da çobandır (başçıdır) və öz ağasının malını qorumaqla məsuldur. (Ən nəhayət) isə sizlərdən hər biriniz çobansınız (başçısınız) və hər biriniz də öz əli altında olanlara görə cavabdehdir” (12, 371-372).

Deməli hər bir başçı və ya hökmdar öz tabeliyində olan insanları ədalətlə idarə etməli və onların bütün problemləri ilə bağlı məsuliyyət

daşmalıdır. Əgər hökmdar dövlətin idarə edilməsində ədalətsizliyə yol verirsə, bu zaman nə qədər zülmkar hökmdar olmasından asılı olmayaraq onun yanlış əməllərini, zülmünü üzünə qarşı söyləməklə hökmdarın ədalətsizliyinə qarşı çıxmaq ən böyük cihaddır. Bu cihad da hökmdarı pis əməllərdən, zülmədən və ədalətsizlikdən çəkəndirməyə yönəldilmiş ciddi-cihddir. Bu da öz növbəsində yaxşı əməlləri əmr edib, pis işlərdən çəkəndirməyin ən üstün dərəcəsidir. Eyni zamanda Peyğəmbər (s) onu da bildirir ki, hər bir başçının və hökmdarın doğru-düzgün nəsihətlərə ehtiyacı vardır. Belə nəsihətləri və məsləhətləri hökmdarlara möminlər və alimlər verə bilərlər. Onlar hökmdarların ədalətsizliklərini onların üzünə deməkdən çəkinməməli və onları pis əməllərdən uzaqlaşdırmaq üçün onlara kömək etməlidirlər.

Digər tərəfdən hədisdə deyildiyi kimi insanın müsibət və ya sevinc çağlarında səbirlə olmaq, eləcə də pis əməl sahibi olan adamlara olan nifrətini göstərməmək kimi çətin hallarda insanın öz hisslərinə nəzarət etməsi də bir növ cihad sayılır.

Yaxşı və pis işlərin görülməsindəki şəriklik haqqında Peyğəmbər (s) belə demişdir:

من أمر بمعروف أو نهى عن منكر أو دلّ على خير أو أشار به فهو شريك و من أمر بسوء أو دلّ عليه أو أشار به فهو شريك (15, 11, 398)

“Yaxşı işə əmr edən, pis işdən çəkəndirən və ya bir yaxşılığa yol göstərən şəxs o yaxşı işə şərikdir. Pis işə əmr edən, o işə yol göstərən və ya ona işarə edən həmin işə şərikdir”.

Bu hədisdə deyildiyi kimi Allahın Rəsulu yaxşı və bəyənilən işlərə əmr edənləri, onlara yol göstərən və hətta işarə edənləri yaxşı adamlar kimi qəbul edir. Tərsinə pis və lazımsız işləri görməyi əmr edən, onlara yol göstərən və ya işarə edən adamları pis əməllər görənlər kimi qəbul edir, çünki bu peyğəmbərlərin missiyasının ziddinə olan fəaliyyətdir. Əgər Peyğəmbər (s) yaxşı işləri imkan daxilində etməyi lazım bilirsə pis əməllərin görülməsini qəti qadağan edir: “Allahın Rəsulu bizlərə əmr etdiyi şeyləri bacardığımız qədər yerinə yetirməyi buyurmuşdur. Lakin qadağalara gəldikdə isə onlardan uzaq durmağınızı (bir-başa çəkinməyinizi) əmr etmişdir” (12, 7-8).

Günahlar başlıca olaraq “əmr olunanın tərki edilməsindən” və “qadağaların edilməsindən” irəli gəlir. İbn Qəyyum (a.r.) yazır: “Əmr olunanı tərki etmək, günahı etməkdən daha şiddətlidir” (12, 9).

Əmr bil-məruf və nəhy anil-münkərin insanlara xeyirxahlıq gətirməsi və cəmiyyətdə əmin-amanlığın yaradılmasında başlıca fərz olması haqqında Peyğəmbər (s) belə demişdir:

لا يزال الناس بخير ما أمروا بالمعروف و نهوا عن المنكر و تعاونوا على البر و التقوى، فإذا لم يفعلوا ذلك،

نزعت عنهم البركات و سلط بعضهم على بعض و لم يكن لهم ناصر في (16, X, 94)
الارض و لا في السماء

“İnsanların xeyri onlar mərufa əmr və nəhydən münkər edənə qədər və bir-birlərinə yardım edənədək əskilməz. Bu işləri görməzlərsə bərəkət onlardan alınır. Onların bir hissəsi o birilərin üstünə basqın edər, yerdə və göydə heç kimsə onlara yardımçı olmaz”.

Bu hədisdə irəli sürülmüş məsələlər cəmiyyətin başlıca problemlərindəndir. İnsanları yaxşı işlərə yönəltmək, pis işlərdən çəkəndirmək və insanlar arasında xoş mərəmlə əməkdaşlığın və qarşılıqlı yardımın çoxaldılması cəmiyyətdə xeyirxahlığa, bərəkətə və məhsul bolluğuna gətirib çıxaracaqdır. İnsanlar biri-birinə münasibətdə xeyirxahlığa və həmrəyliyə rəvac verərlərsə, islam dininin ehkamlarına əməl edərlərsə, cəmiyyətdə xoşbəxt həyat tərzinin yaradılmasına nail ola bilərlər.

Beləliklə, “Allaha və Onun Rəsuluna inam elə bütün xeyir əməllərin başlanğıcıdır desək yanılmırıq. Çünki Allah və Rəsuluna inam onlardan gələn hökm, hikmət və ehkamlara əməl etməyi zəruri edir. Bu hökmlər isə insanı ancaq xeyirxahlığa, əməlisaleh olmağa sövq edir. Allaha, Onun Rəsuluna inam yoxsa, insanın əməllərində xeyirxahlıq axtarmağa dəyməz. Çünki xeyirxahlığı necə, nə vaxt və kimlərə etmək yolları məhz o hökm və ehkamlarda öz ifadəsini tapmışdır. Bunlardan kənar “xeyirxahlıqların” məqsəd və mahiyyəti başqadır – insanın öz fərdi dünyəvi istəklərinə xidmət üçündür. Fərdi istəklər isə çoxşaxəlidir” (9, 81).

ƏDƏBİYYAT

1. Quran (Z.M.Bünyadov və V.M.Məmmədəliyevin tərcüməsi). Bakı, 2008.
2. Ekrem Ziya. Hadis tarihi. Konya, 1990.
3. Eynəlquzzat Həmədəni. Təməhidat. Bakı, 2006.

4. Əli Himmət Bərki, Osman Kəskioğlu. Xatəmül-ənbiya Həzrəti Məhəmməd və həyatı. Ankara, 1997.
5. İmam Gazali. İhya ulumid-din. İc. İstanbul, 1985.
6. İmam-ı Nevevi. Riyazüs-salihin. İstanbul, tarixsiz.
7. İslam ansiklopedisi. II c. (Emir bil-maruf nehiy anil-münker, Mustafa Çağrıcı). İstanbul, 1995.
8. Köse Saffet. İslam hukuku açısından din ve vicdan hürriyeti. Bakı, 2002.
9. Məhəmmədhəsən Qəmbərli. Həzrəti Məhəmmədin hədislərində ümumbəşəri dəyərlər. Bakı, 2006.
10. Qazi hacı Mirəziz Seyidzadə. İslami söhbətlər. I hissə. Bakı, 2003.
11. Mustafayeva Leyla. Aristotel etikası. Bakı, 2006.
12. Əhli sünnə vəl-camaat sələfi salihin əqidəsi qadağalardan çəkinmək. Bakı, 2009.
13. Əliyev Rafiq. İslam. Bakı, 2004.
14. اسلامی سید حسن. "امر بمعروف و نهی از منکر". تهران، ۱۳۸۳.
15. الحر العاملي الشيخ محمد بن الحسن. وسائل الشيعة. تهران، ۱۴۰۱.
16. علامه مجلسی ملا محمد باقر. بحار الانوار. بیروت، ۱۴۰۴.
17. نهج الفصاحة منسوب به حضرت رسول کریم، تالستان، ۱۳۶۳.

РЕЗЮМЕ

«АЛ-АМР БИЛ-МАРУФ ВАН-НАХЙ АНИЛ-МУНКАР» В ХАДИСАХ ПРОРОКА

Аскер АБИДЗАДЕ

С древних времен Аллах время от времени посылал на землю пророков с целью воцарения истины, справедливости, прекрасной гуманной нравственности в человеческом обществе и отдаления людей от плохих деяний, неприязни и вражды. В соответствии со своей миссией пророки, удерживая людей от плохих поступков, призывали к совершению благих деяний. И это является одним из основных законов исламской религии.

Призыв к совершению благих дел и удержание от плохих является одним из обязательных столпов исламской религии и основным предписанием мусульманского права.

В данной статье комментируются хадисы пророка Мухаммеда о предписаниях «Ал-амр бил-маруф ван-нахй анил-мункар».

SUMMARY

“AL-AMR BIL-MARUF VAN-NAHY ANIL-MUNKAR” IN PROPHET’S HADITHES

Asgar ABIDZADEH

From ancient times from time to time Allah sent prophets to the earth with the aim of establishment of truth, justice and fine human morality in the human society and restraint people from evil deeds, enmity and hostility. In accordance with their mission prophets, restraining people from evil deeds called up to do good ones. And this is one of the basic laws of Islamic religion.

Appeal to do good deeds and restraint from bad ones is one of the obligatory columns of Islamic religion and main order of Muslim law.

In the given article Prophet’s hadithes about “Al-amr bil-maruf van-nahy anil-munkar” regulations are commented.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. K.Şərifov

ŞEYX MAHMUD ŞƏBÜSTƏRİNİN “GÜLŞƏNİ-RAZ” ƏSƏRİNDƏ TƏFƏKKÜRÜN TƏTBİQİ TƏRİFİ

Qadir HÜSEYNZADƏ

AMEA Əlyazmalar İnstitutu

Açar sözlər: Şhabustari, sufizim, “mən”, “Gülşəni-raz”, filosofiya

Key words: Shabustari, sufizm, “men” philosophical viewz, Gulshany raz, The applied definition

Ключевые слова: Шабустари, суфизм, «мен» (я), «Гюльшани раз», философские, взгляды

Şeyx Mahmud Şəbüstəri (1287-1320) cəmi 33 il yaşasa da, zəmanəsinin məşhur alim və şeyxlərindən biri olmuşdur. O, bilik və dünyagörüşünü artırmaq üçün bir çox müsəlman ölkələrini kəndbəkənd, şəhərbəşəhər gəzmiş, həmin yerlərin alimləri və arifləri ilə görüşmüşdür. Panteizmin görkəmli nümayəndəsi olan Şəbüstəri fars dilində yazdığı “Səadətnamə”, “Həqqül-yəqin fi mərifəti-rəbbilaləmin” kimi əsərlərin müəllifidir. Parlaq zəka sahibi olan alimin ən məşhur əsəri nəzmlə məsnəvi şəkildə qələmə aldığı “Gülşəni-raz” əsəridir. Şəbüstəri burada sufizmlə bağlı bir sıra mətləbləri açıqlamış və bu əsəri ilə özünə əbədi şöhrət qazandırmışdır. Əsərin əvvəlində alim öncə təfəkkürün mahiyyətini açıqlayaraq bu məsələ ilə bağlı vəhdəti-vücut nəzəriyyəsinə əsaslanan fikirlərini yığcam şəkildə ortaya qoymuşdur. Əsərdəki təfəkkürlə bağlı ilk sualın cavabında o, yazır:

به جزو اندر بدين كلّ مطلق

تفکر رفتن از باطل سوي حق

Təfəkkür batıldən (yalandan) həqiqətə doğru getməkdir,

Cüzdə küllü görməkdir (1. s. 20).

Şəbüstəriyə görə, təkallahlıların mehriban Allaha tərəf yol göstəricisi olan təfəkkür puç və batil düşüncələrə göz yumulması, onların bir kənara buraxılması, hüsn və bəsirət gözünün Allahın müqəddəs zatına tərəf yönləndirilməsidir. Bu fikir hədislərdə aşağıdakı kimi verilmişdir:

“Düşünmək insanı irəliyə getməyə və hədəfə yol tapmağa bələdçilik edir”.

“Düşünmək hikmət yaradır”.

“Düşünmək bəsirət və aydın görmənin əvvəlidir”.

“Bir an düşünmək bir illik ibadətdən yaxşıdır”.

Şeyx Mahmud Şəbüstəri təfəkkür və onun mənası ilə bağlı suala cavab olaraq fikirlərini aşağıdakı beytlərdə ifadə etmişdir:

چنين گفتند در هنگام تعريف
نخستين نام او باشد «تذکر»
بود نام وي اندر عرف «عبرت»
به نزد اهل عقل آمد «تفکر»
شود تصديق نامفهوم، مفهوم
نتیجه چیست؟ فرزند، اي برادر!
بود محتاج استعمال قانون
هر آيينه که باشد محض تقليد

حکیمان کاندین کردند تصنیف
که چون حاصل شود در دل «تصور»
وز او چون بگذري هنگام فکرت
تصور کان بود بهر «تدبیر»
ز ترتیب تصورهاي معلوم
مقدم چون پدر، تالی چو مادر
ولي ترتیب مذکور از چه و چون
دگر باره در آن چون نیست تالیید

Bu barədə kitab yazan müdriklər

Onun haqqında belə demişlər:

Könüldə bir təsəvvür (istək) meydana gəldimi,

Onun ilk adı təfəkkür (xatırlama) olur.

Elə ki düşüncəyə dalaraq bu mərhələdən keçdin,

Onun adı, adətən, “ibrət” olur.

Fikirləşmək üçün olan təsəvvür

Ağıl sahiblərində düşüncəyə çevrilir.

Məlum təsəvvürlərin (xatırlanması) nizamlanması ilə

Anlaşılmayan şey anlaşılır.

Başlanğıc ata, sonra isə ana olduğu üçün

Nəticə də övladdır, ay qardaş.

Amma bir hökm çıxarmaq üçün edilən bu nizam

Məntiq elminin tətbiqindən asılıdır.

Bir də ki əgər hər hansı bir işdə (Allahın) hökmü olmasa,

O, adı bir güzgüyə (varlığı təqlid edən aynaya) bənzər (1. s. 21).

Şeyx Mahmud Şəbüstəri yuxarıda verilmiş beytlərdə dünyanın gəliş-gedişi və Allahın təkliyinə, vəhdətinə necə yol tapmaq barədə alimlərin düşüncə və fikirlərini şərh edir, bu mövzu ilə bağlı mütəfəkkir alim daha sonra yazır:

چو موسی یک نفس ترک عصا کن
درختی گویدت: «اَئِي أَنَا اللهُ»

رهي دور و دراز است اين رها کن
درآ در وادي ايمن كه ناگاه

Bu, çox uzaq və uzun bir yoldur, onu burax,

Musa kimi bir zaman əsanı al.

Bir zaman Eymən vadisinə gəl ki,

Ağac da sənə: “Mən Allaham”,-desin (1, s. 21).

Şeyx Mahmud Şəbüstəri yuxarıdakı misralarla bildirmək istəyir ki, insanlar fəlsəfə, isbat, ağıl, çərçivə, səbəb və nəticə vasitələri ilə və ya müəyyən təsəvvürlər yolu ilə qeyri-müəyyən təsdiqini aydınlaşdırmaqla Allaha yaxınlaşa və məsələnin mahiyyətini dərk edə bilməzlər. Əsas məqsədə (vəhdətə) yetişmək üçün onları bir tərəfə qoymaq lazımdır. Allah seçdiyi bəndə olan Musanı öz görüşünə çatdırmaq üçün “Taha” surəsinin 11-14-cü ayələrində buyurmuşdur:

“Ey Musa! Mənəm, sənin Allahınam. Ayaqqabını çıxar, çünki sən müqəddəs Tur vadisindəsən və mən səni seçmişəm. Vəhy olunana qulaq as. Mənəm, mən Allaham ki, məndən başqa Allah yoxdur. Mənə pərəstiş et və məni yada salaraq namaz qıl.”

Yuxarıdakı nümunədəki birinci beytdə verilən “Musa kimi bir an əsadan uzaq ol” misrasının mənası “Ey Musa, özünü adi şeylərdən və həyatın və dünyanın cari aidiyyatlarından azad elə” deməkdir ki, yalnız bu yolla insan öz həqiqi yaradıcısının vüsəlinə yetişə bilər:

نخستین نظره بر نور وجود است
ز هر چیزی که دید، اول خدا دید

محقق را که وحدت در شهود است
ولی کز معرفت نور و صفا دید

Vəhdətin (birliyin) şahidi olan, həqiqəti görən insan

İlk baxışda varlıqdakı nuru görür.

Mərifətdən nur və səfa görən hər bir ürək (sahibi)

Nəyi gördü, onda Allahı gördü (1, s. 21.)

Şeyx Mahmud yazır ki, ürəyin gözü, batinin səfası və imanın nuru ilə Allahın görüşünə nail olanlar hər bir addımdan qabaq müqəddəs Allahın zatını görürlər. Daha sonra zahirdə görünənləri və kölgələri müşahidə edirlər. Çünki haqq olan Allah günəşdir, görüntülər isə onun kölgəsidir. Kölgənin günəşdən qabaq üzə çıxması mümkün deyil. Allah Qurani-

Kərimdə “Nur” surəsinin 35-ci ayəsində buyurur: “Allah göyün və yerin nurudur... O, istədiyini öz nuruna tərəf yönləndirər”.

Həzrət Əliyə (ə) aid edilən bir hədisdə deyilir:

“Hər şeydən qabaq, hər şeyin yanında və hər şeydən sonra Allahu gördüm”.

Şəbüstəri “Gülşəni-raz”da təfəkkürlə bağlı fikirlərini davam etdirərək daha sonra yazır:

پس آن گه لمعه‌ای از برق تائید

بود فکر نکو را شرط تجوید

Yaxşı düşüncə üçün birinci şərt təcriddir (ayırd etmədir)

Ondan sonra (Allahın) təsdiq işığının qığılcımıdır (1, s. 22).

Mömin özünü və təkliyini başa düşənə qədər həqiqi vəhdətə yetişə bilməz. Əksinə, dəlil, sübut, ağıl, xəyal, kitab, dəftər, ata-ana yolu ilə yetişdiyi Allaha qovuşar və ona etiqad edər. Ancaq sevimli Peyğəmbərin (s) qaydası ilə yaxşı əməllə mənəviyyat yolunu tutsa, qəlbinin gözü iman nuruna açılar, həqiqi Allahını tanımaq ona nəsim olar. Dua edərkən dediyimiz kimi:

“Allahım! Başqasından tam ayırmaqla məni özünə tərəf yönləndir. Qəlbimizin gözlərini nurunla özünə tərəf işıqlandır ki, gözlərimiz qarşısındakı nur pərdələrini yarıb əzəmətli varlığıma yetişək, ruhlarımız pak izzətinə qovuşsun”.

Agah olduqdan, mərifətə yetişdikdən və həzrət Haqqı qəlbin gözü, imanın nuru ilə gördükdən sonra artıq insanın fikri, əməlləri və davranışı düzgün olur, Quran və Peyğəmbərin yoluna baxışı dəyişir. Bu barədə Qurani-Kərimin “Zümər” surəsinin 22-ci ayəsində Allah buyurur: “Məgər Allahın, köksünü İslam üçün açdığı və Rəbbinin nura yönəltdiyi şəxs (kafirlə eyni ola bilərmi)? Qəlbi Allahın Zikrinə qarşı sərt olanların vay halına! Onlar həqiqətən azğınlıq içindədirlər”.

Şeyx Mahmud aşağıdakı beytlərində yuxarıdakı mətləblərə işarə edərək yazır:

ز استعمالِ منطق هیچ نگشود
نمی‌بیند ز اشیاء غیر امکان
وز این حیران شده در ذات واجب
گاهی اندر تسلسل گشته محبوس
فرو پیچید پایش در تسلسل

هر آن کس را که ایزد راه ننمود
حکیم فلسفی چون هست حیران
ز امکان می‌کند اثبات واجب
گاهی از دور دارد سیر معکوس
چو عقلش کرد در هستی تو غلّ

Əgər Allah birinə yol göstərmədisə,
 O adam məntiqlə heç nəyi (heç bir qapını) aç bilməz.
 Filosof heyrət içində olduğundan
 İmkan aləmindən başqa, heç nəyi görmür.
 O, Vacibi (Allahı) mümkünlə sübut etməyə çalışır,
 Buna görə də Vacibin zəti məsələsində çaşqın qalır.
 Bəzən dövrəyə qapılıraq əks tərəfə hərəkət edir,
 Bəzən də silsiləyə (zəncirə) bağlanır, orada həbsdə qalır.
 Ağlı varlığın dərinliyinə daldığı üçün
 Ayağı zəncirdə dolaşıbdır (1, s. 22).

Bu beytlərdən çıxan məna bütövlükdə belədir: “Sən pak və safsan! Bələdçilik etmədiyin bir kəsin yolları necə də keçilməzdir. Ancaq haqq yolunu hidayət etdiyin şəxsin yolu necə də aydın və işıqlıdır!”

Daha sonra Şəbüstəri Yaradan haqqında yazır:

ظهور جمله‌ی اشیا به ضدّ است ولی حقّ را نه مانند و نه ندّ است

Bütün əşyalar ziddi ilə ortaya çıxar,
 Lakin Allahın nə bənzəri, nə də ziddi vardır (1, s.22).

Bütün zühurlar və insan, heyvan və bitki varlığının yetkinliyinin hamısı qarşılıq, ziddiyyət və təzadlara sahibdir, qarşıdır, yoxluqdur. Ancaq Allah varlığın, yoxluğun və tərkibin qarşısında belə deyil.

Bir hədisdə deyildiyi kimi: “Məxluqatı öz başına buraxdı. Onların vasitəsi ilə özünün ağılığına pərdə çəkdi. Əzəli olmaqda taysız olan yeganə Allah odur, allahlıqda kimsə onun şəriki deyil. Allahlıqda və dünyanı idarə etməkdə tayı-bərabəri yoxdur. Ziddiyyətli şeyləri ayrıca yaratdığına görə məlum olur ki, onun qarşılığı yoxdur, işləri bir-birinə bağladığına görə məlum olur ki, yaxını yoxdur.”¹

“Bütün əşyaların varlığı ziddiyyətdədir” qənaətində olan Şeyx Mahmud Şəbüstəri daha sonra yazır:

چو نبوّد ذاتِ حق را شبه و همتا ندانم تا چگونه داند آن را
 ندارد ممکن از واجب نمونه چگونه راندش آخر چگونه؟

Allahın zatının bənzəri və ziddi olmadığı üçün,
 Bilmirəm ki, sən Onu necə qavraya bilərsən?
 Mümkün olan şey Vacibə nümunə ola bilməz,

Belə olduqda insan Onu necə qavraya bilər, necə? (1, s. 22).

Şeyx Mahmud yazır ki, Allahın zatının, sifətlərinin və kamalının başqasına aid edilməsi mümkün deyil, çünki onun misalı və nümunəsi yoxdur. Əksinə, ola bilər ki, onun mövqeyi və kamallarından nümunə daşıyanlar olsun. Bu barədə həzrət Əmirəlmömindən (ə) söylənilən bir hədisdə deyilir:

“Allahın əzəmətini aqlınla ölçməyə qalxsan, nəticədə məhvə və yolunu azmışlığa düşər olarsan”.

Şeyx Mahmud Şəbüstəri növbəti beytində yazır:

به نور شمع جوید در بیابان! زهی نادان که او خورشید تابان

O, necə ağılsız adamdır ki, parlaq günəşi

Şam işığı ilə səhrada axtarır (1, s. 22).

Şair kinayə ilə bildirir ki, məgər biyabanda şamin işığı ilə Günəşi tapmaq olar? Günəş məhz öz şüalarının nuru ilə tapılır. Günəşin tanınması onun özü ilədir. Allahın tanınması da başqa bir şeylə deyil, onun zati ilə mümkün olur. Bir duada deyildiyi kimi: “Vücutunda sənə ehtiyacı olan sənə necə yetə bilər?! Səni tanıdım, sənə pənah gətirdim. Sən məni özünə yönləndirdin, məni özünə səslədin. Əgər sən olmasaydın, səni tanımazdım.”

Şəbüstəri bu mövzunun dərk üçün aşağıdakı təmsili nümunə olaraq verir:

شعاع او به يك منوال بودي اگر خورشید بر يك حال بودي
نبودي هیچ فرق مغز با پوست ندانستی کسی کاین پرتو اوست

Əgər günəş yalnız bir halda olsaydı,

İşığı da eyni cür olardı.

(Onda) heç kəs bilməzdi ki, bu, onun işığıdır,

(Onda) bir şeyin içi ilə qabığı arasında da heç bir fərq olmazdı (1, s. 22-23).

Allah varlıq dünyasını təzad və ziddiyyətlərlə qarışdırmışdır ki, özündə bu cür ziddiyyətin olmadığı ortaya çıxsın. Bununla bağlı Həzrət Əli (ə) “Nəhcülbəlağə”nin xütbələrinin birində belə buyurur: “Varlığı dərk etməklə və tanımaqla anlamaq olar ki, Onun tanınmağa ehtiyacı yoxdur. Onun müxtəlif işlər arasında yaratdığı ziddiyyətlərdən anlamaq olar ki, Onun

qarşılığı yoxdur. Əşyalar arasında bağlılıq qurmaqla başa düşmək olar ki, Onun misli, bənzəri yoxdur.”

Yuxarıdakı beytlərdə Şeyx Mahmud Şəbüstəriyə görə, insanların Allahın yaratdığı Günəşi tanımalarının səbəbi odur ki, bütün dünyada o, eyni gediş və görünüşə sahib deyil. Ancaq hər zaman və daim təcəllidə olan və varlıq dünyasının hər şeyinə öz nurlu şüalarını bəxş edən Allahın ziddiyyəti yoxdur:

حق اندر وي ز پيدايي است پنهان

جهان، جمله فروغ نورِ حق دان

نبايد اندر او تغيير و تبديل

چو نور حق ندارد نقل و تحویل

Bütün dünyanı Tanrı nurunun işığı bil,

Allah onda aşkarda olduğu üçün gizlidir.

Allahın nuru nə verilər, nə də ötürülər,

Buna görə də onda heç bir dəyişiklik olmaz (1, s. 23).

Müəllif bu beytlərdə Qurani-Kərimin “Nur” surəsinin 25-ci ayəsinə işarə edir və onunla bağlı şərhini verir. Həmin surədə Allah buyurmuşdur: “Allah göylərin və yerin nurudur. Onun nuru sanki çıraq qabında nə şərqdə, nə də qərbdə bitən xoş zeytun ağacından olan parlaq ulduz şüşə içində yanan çıraqdır. Bu məsafədədir ki, yağı oda çatmır, ancaq işıqlıq bağışlayır, şenliyə nur verir. Allah kimi istəsə, öz nuru ilə ona yol göstərir. Allahın bu misalları insanlar üçündür. Allah hər şeyi bilir.”

Şəbüstəri burada “Nur” surəsinin 25-ci ayəsinə işarə edərək yazır ki, Allahın insanların halları üzərində iradəsi olmasa, onlar İlahi nurları müşahidə etməkdən məhrum olarlar:

به ذات خویشتن پیوسته قائم

تو پنداری جهان خود هست دایم

Sən düşünürsən ki, dünya öz-özünə daima durur,

Və öz varlığı ilə həmişə möhkəmdir (1, s. 23).

Bu dünyada ancaq zahiri görünələr dünyanı öz zatlارına bağlı hesab edirlər. Onun Allaha bağlılığını dərk etmirlər, halbuki bəsirət, təfəkkür gözü və iman nuru ilə baxsalar, onlara dəqiq məlum olar ki, dünya daim Onun zatına bağlıdır və mövcuddur. Bu barədə Qurani-Kərimin “Yunis” surəsinin 25-ci ayəsində Allah buyurur: “Doğrudan da, dünya həyatının misalı göydən

yerə endirdiyimiz su kimidir. İnsanların və heyvanların istifadə etdikləri yaşıllıq və torpaq onunla qarışdı. Yer öz halını alandan və bəzənəndən sonra onun əhalisi elə zənn etdi ki, onların ona gücləri yetir. Gecə, ya gündüz bizim əmrimiz gəldi; yeri elə biçdik ki, sanki, dünən mövcud deyildi. Bu yolla yanlış düşünənlərə öz əlamətimizi aydın şəkildə ortaya qoyuruq.”

Bugünkü dünyada bəziləri elə düşünürlər ki, bəşər ağılı və dəlilləri əsasında bizi məqsədə yetirə bilirlər. Halbuku ağılı allahlığa deyil, bəndəliyə yol göstərmək üçündür. Buna görə də Şəbüstəri aşağıdakı beytlərdə yazır:

بسی سرگشتگی در پیش دارد	کسی کو عقل دور اندیش دارد
یکی شد فلسفی، دیگر حلّولی	ز دور اندیشی عقل فضولی
برو از بهر او چشمی اگر جوی	خرد را نیست تاب نور آن روی
ز وحدت دیدن حق شد معطل	دو چشم فلسفی چون بود احوّل
ز يك چشمی است ادراکات تنزیه	ز نابینایی آمد رایبی تشبیه

Kimin ki uzağı düşünən ağılı vardır,

Qarşıda çox çaşdırıcı şeylərlə üzləşəcəkdir.

Bu cür çox uzun-uzadı düşüncələrə görə

Biri filosof, o biri isə hüluli oldu.

Ağılda elə bir güc yoxdur ki, o, üzün nurunu görə bilsin,

Get, bunun üçün başqa bir göz axtar.

Filosofun iki gözü də çaş olduğu üçün

Allahı bir görə bilmir.

Təsbih korluqdan irəli gəlir,

Tənzih isə təkgözlü olmaqdan yararır (1, s.23).

Şəbüstəri burada göstərir ki, dəlil, fəlsəfə və ağılı əhli Allahın zatını və kamallarını göstərmək üçün misallardan və bənzətmələrdən istifadə edirlər. Bunun səbəbi odur ki, onların qəlb və bəsirət gözü açılmamışdır. Ancaq hər yolla Allahı vəhdətdə və çoxluqda göstərməyə çalışırlar. Halbuku bəsirət gözü açıq olanlar başa düşürlər ki, misal və tənqidi sözlərlə məxluq Xaliqə yetişə bilməz:

Tənasüx ona görə küfr və batil oldu ki,

O, dargözlülükdən hasil oldu (1, s. 23).

ƏDƏBİYYAT

1. Şeyx Mahmud Şəbüstəri “Gülşəni raz”. Tərcümə edən: Professor-doktor Möhsün Nağısoylu. “Nurlan” nəşriyyatı. Bakı, 2005.
2. Qurani-Kərim.
3. “Nəhcülbəlağə”, təfsir və tərcümə: Məhəmməd Təqi Cəfəri, Tehran, 1376.
4. شرح مفاتيح الاعجاز (گلشن راز)، محمد لاهیجی دکتر محمدرضا خالقی و عفت کرباسی، 1385، چاپ خاشع شرکت قلم تهران.

РЕЗЮМЕ

ПРИКЛАДНОЕ ОПИСАНИЕ РАЗУМА В ПРОИЗВЕДЕНИИ «ГЮЛЬШАНИ РАЗ» ШЕЙХА МАХМУДА ШАБУСТАРИ

Кадыр ГУСЕЙНЗАДЕ

Статья посвящена прикладному описанию разума на основании стихов Корана и хадисов в произведении «Гюльшани раз» Шейха Махмуда Шабустари. Заодно речь идет в целом о духовных и поэтических ценностях творчества поэта - философа Ш.М.Шабустари, с помощью которого можно познать и понимать учения суфизма.

SUMMARY

THE APPLIED DEFINITION OF THE THINKING IN THE "GULSHANY RAZ" OF SHEIKH MAHMUD SHABUSTERI

Kadur HUSEYNZADA

The article has been devoted to the applied definition of the thinking according to Koran`s verses and hadiths in Sheikh Mahmud Shabusteri`s "Gulshany raz". At the same time, what is of concern here is the moral and poetical value of the thought system of Sh.M.Shabustari through which we can know and understand the doctrine of mysticism.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. M.Nağısoylu