

BAKI DÖVLƏT UNIVERSİTETİ

**İLAHİYYAT
FAKÜLTƏSİNİN
ELMİ MƏCMUƏSİ**

№ 24 • DEKABR (ARALIK) 2015

**BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ
İLƏHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN
ELMİ MƏCMUƏSİ**

REDAKTOR / EDİTÖR
Akademik V.M.Məmmədəliyev

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

REDAKSİYA HEYƏTİ (HAKEM KURULU)

Akademik Vasim Məmmədəliyev • Prof. Dr. Celal Erbay • Prof. Dr. Bedrettin Çetiner • Prof. Dr. Saffet Köse • Prof. Dr. Zekeriya Güler • Prof. Dr. Abdullah Kahraman • Prof. Dr. Mustafa Altundağ • Dos. Çimnaz Mirzəzadə • Dos. Mübariz Camalov • i.f.d. Namiq Abuzərov • i.f.d. Qoşqar Səlimli • i.f.d. Adilə Tahirova • i.f.d. Mehriban Qasımova • i.f.d. Aqil Şirinov • Dos. Nigar İsmayılzadə • i.f.d. Elnurə Əzizova • i.f.d. Ülkər Abuzərova • f.f.d. Mirmiyaz Mürsəlov • Yeganə Qaraşova

MƏCMUƏ İLƏ ƏLAQƏ (HABERLEŞME)

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

ISSN 2225-5567

Tiraj: 1000

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

№ 24•DEKABR (ARALIK) 2015 BAKI

İÇİNDƏKİLƏR

MÖVLANA CƏLALƏDDİN RUMİDƏ QADIN <i>Q.T.Məmmədaliyeva</i>	7
HZ. PEYGAMBERİN GÖNDERDİĞİ SERİYYELERİN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ VE SİFÜLBAHR SERİYYESİ <i>Osman AYDINLI</i>	15
QURANİ-KƏRİMİN NAZİL OLMASINDAN KİTABLAŞMASINA QƏDƏRKİ TARİXİ <i>Mirniyaz Mürsəl oğlu MÜRSƏLOV</i>	39
FƏZLUR RƏHMANA GÖRƏ İSLAM HÜQUQUNDA TOLERANTLIQ VƏ DİNİ AZLIQ HAQLARI <i>Mübariz Məhəmmədli oğlu CAMALOV</i>	51
MÖVZU HƏDİSLƏRİN UYDURULMA SƏBƏBLƏRİ <i>Qoşqar SƏLİMLİ</i>	65
RELIGIOUS RELATIONSHIPS BETWEEN TURKEY AND AZERBAIJAN <i>Namig ABUZAROV</i>	77
KLASSİK KƏLAM ƏDƏBİYYATINDA RƏDDİYYƏ ƏNƏNƏSİ VƏ NÜMUNƏLƏRİ <i>Adilə TAHİROVA</i>	87
İSLAM HÜQUQUNUN YARANMASINDAN ƏVVƏL ƏRƏBİSTAN YARIMADASINDA ETNİK VƏ ƏQİDƏVİ DURUM <i>Səbinə Həmid qızı MİRZƏYEVA</i>	97

ƏBU MƏNSUR ƏS-SƏALİBİ ƏDƏBİYYATŞÜNAS, DİLÇİ VƏ TARİXÇİ KİMİ <i>Solmaz HÜSEYNOVA</i>	107
AZƏRBAYCAN TOLERANTLIQ MODELİNƏ TƏSİR EDƏN DİNİ-MƏDƏNİ AMİLLƏR <i>Elnurə ƏZİZOVA</i>	113
ƏRƏB DİLİNDƏ “ƏN” BAĞLAYICISININ İŞTİRAKI İLƏ ƏMƏLƏ GƏLƏN CÜMLƏLƏR <i>Aynur Zahid qızı HÜSEYNOVA</i>	131
ƏHLİ SÜNNƏ VƏ İMAMİYYƏ MƏZHƏBİNƏ GÖRƏ QIZIN ÖVLADLARININ VARİSLİYİ <i>Aliyə Samir qızı MÜRSƏLOVA</i>	139
TƏHSİL İSLAHATLARININ SOSİOMƏDƏNİ PROBLEMLƏRİ <i>Müslüm NƏZƏROV</i>	147
İSLAMAQƏDƏRKİ ƏRƏB ƏSİLZADƏLƏRİNİN BƏŞƏRİ DƏYƏR KODEKSLƏRİ <i>Valeh VƏLİYEV</i>	157
İSLAM FƏLSƏFƏSİNİN İNKİŞAFI VƏ YENİ İSTİQAMƏTİNİN TƏŞƏKKÜLÜNDƏ ROL OYNAMIŞ ƏSAS AZƏRBAYCANLI FİLOSOFLAR <i>Anar QAFAROV</i>	167
MURRAY BOOKCHİNİN TOPLUM EKOLOJİ FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI <i>Faruk KURT</i>	191
DÜNYANIN ELMİ MƏNZƏRƏSİ HAQQINDA DÜŞÜNCƏLƏR <i>Əli BABAYEV</i>	203

**SPINOZANIN FƏLSƏFƏSİNDƏ İNTUİTİV İDRAK
(SCIENTIA İNTUİTİVA) PROBLEMİ**

Zaur Firidun oğlu RƏŞİDOV 211

**QƏDİM VƏ ORTA DÖVRLƏRDƏ KOSMOSENTRİZM
PROBLEMİNƏ MÜNASİBƏT**

Günay Kazım qızı ZEYNALOVA..... 225

İSLAM VE HİRİSTİYANLIQTA DÜNYA ÂHİRET DENGESİ

Ayhan İŞİK..... 239

**РЕЛИГИЯ КАК ДУХОВНЫЙ ФАКТОР
ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ**

Нармина Эльдар ызы МИКАЙЛОВА 255

MAX WEBER'İN DİN SOSİOLOJİSİ

Daşdemir MAHMANDAROV 271

**YENİYETMƏLƏRİN DOSTLUĞUNDA YAŞ
XÜSUSİYYƏTLƏRİNİN NƏZƏRƏ ALINMASI**

Arzu CAVADOVA..... 297

**ИНТЕРНЕТ И ПОЛИТИКА В КОНТЕКСТЕ
ИХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ**

L.T. FAYRUŞİNA..... 307

**YENİ MƏNƏBBƏT DASTANLARININ BƏZİ
POETİK ÜSLUB XÜSUSİYYƏTLƏRİ**

Cəmilə Çiçək (İSBƏNDİYAROVA) 315

**ANTİK DÖVR FƏLSƏFƏSİNDƏ VƏTƏNDAŞ
CƏMİYYƏTİ İDEYASI**

Fərhad Baloğlan oğlu HƏSƏNZADƏ 335

ZİYƏDDİN GÖYÜŞOVUN ETİKASINDA**FƏZİLƏT PROBLEMI**

Həsənov RƏHİM..... 343

İRAN TELEVİZİYASINDA XƏBƏR PAYLANMASI**MƏSƏLƏLƏRİ**

Hüseyn Nüsrət oğlu ZOLQƏDR, Ali TOLEİ 355

MÖVLANA CƏLALƏDDİN RUMİDƏ QADIN

Q. T. Məmmədəliyeva
BDU-nun baş müəllimi

Açar sözlər: Mövlana Cəlaləddin Rumi, sufilik, Məsnəvi, qadın, ilahi gözəllik.

Ключевые слова: Мовлана Джалаладдин Руми, суфизм, Маснави, женщина, божественная красота.

Key words: Mawlānā Jalāl ad-Dīn Rūmī, Sufism, Masnavi, woman, the Divine Beauty.

Sufi dünyagörüşündə qadının xüsusi yeri vardır. İslam tarixi boyunca çox sayda qadın sufinin olması bunu sübut edir. Belə ki, təsəvvüf tarixində Rabiətül-Ədəviyyə (ö. 185/801 [?]), imam Həsənin nəvəsi Həsən ibn Zeydin qızı Seyyidə Nəfisə (ö. 208 / 824), Nişapurlu Fatimə (ö. 849/ 234/235), Aişə əl-Mənnubiyyə (ö. 655/1257 [?]), Aişə əl-Bauniyyə (ö. 922/1516) və bir çox başqa sufi qadınlardan bəhs olunur. Türkiyəli tədqiqatçı Hatice Çubukcunun “İlk Dönem Hanım Sufiler” (İstanbul: İnsan yayınları, 2006) adlı əsərində təkcə hicri təqvimlə ilə ilk dörd əsrdə (miladi təqvimlə ilə VII-XI əsrlər) yaşamış 120 sufi qadından bəhs olunur.

Təsəvvüf tarixində Həkim Sənai kimi əsərlərində qadınlara qarşı antipatiya elementləri olan sufilərə rast gəlsək də, başda İbn Ərəbi olmaqla (9, 272, 426-435) çox sayda sufi mütəfəkkir öz düşüncə sistemlərində qadına müsbət yer vermişlər. Böyük sufilərin əsərlərinə diqqət yetirildikdə onların qadına baxışının birmənalı olmadığını görürük. Qadın elementinə xüsusi və uca bir məqam verən düşüncələrlə yanaşı, qadını “keçici dünya zövqləri” ilə eyniləşdirən görüşlərə də rast gəlmək mümkündür. Bənzər paradoksal münasibətə böyük sufi şair və mütəfəkkir Mövlana Cəlaləddin Ruminin (1207-1273) də əsərlərində rast gəlmək mümkündür.

Mənbələr Mövlananın ailəsində qadının xüsusi yerinin olduğunu bildirir. Belə ki “Sultanül-üləma” (alimlərin sultanı) kimi tanınan atası Bəhaəddin Vələd çox kiçik yaşlarında öz atasını itirmiş, onun təhsili ilə anası məşğul olmuşdur. Rəvayətə görə, anası atasının kitabxanasını göstərərək “Məni atana bu kitabxana səbəbilə verdilər. O, bu əsərləri oxuyaraq dünya və mənə elmlərini öyrənmişdi.” – demiş, beləcə kiçik

Bəhaəddini elm öyrənməyə ruhlandırılmışdı. Mövlananın öz anası Möminə Xatunun da onun həyatında müstəsna yeri olmuşdur (1, 105). Ruminin müridləri arasında da Nizam Xatun (Fəxrünnisa) kimi qadın müridlər olmuşdur.

Hər halda ailəsində qadınların mühüm mövqeyi Mövlananın da düşüncə sistemində öz təsirini göstərmişdir. Belə ki, ona görə qadınlıq və kişilik zahiri bir xarakter daşıyır, batində isə onlar vəhdət təşkil edirlər. Mövlana əslində qadın və kişi ayrılığının mahiyyət baxımından deyil, formal baxımdan olduğunu bildirir. Kainatdakı zahiri kəsrətin (çoxluğun) arxasındakı vəhdəti axtaran bu sufi mütəfəkkir kişi və ya qadın olmasından asılı olmayaraq, bütün insanların, hətta bütün varlıqların eyni ilahi həqiqətin təcəllasından ibarət olduğunu bildirir. O, Yaradan müraciətlə belə deyir:

مرد و زن چون یک شود آن یک تویی
چون که یکها محو شد آنک تویی

Kişi və qadın bir olanda, o bir Sənsən
Bir də yox olanda, qalan yalnız Sənsən (7, 87).

Ona görə vəhdət aləmində ikilik aradan qalxar. Beləcə kişi və qadın arasında ontoloji baxımdan fərq də qalmaz:

عاشقان اندر ریبوده از بتان روبندها
زانک در وحدت نباشد نقش های مرد و زن

Aşıqlər gözəllərin üzlərindən örtüləri götürüblər,
Çünki vəhdətdə kişi-qadın fərqi yoxdur (5, 46).

Məsnəvinin başqa bir yerində isə bu misralara rast gəlirik:

پرتو حق است آن معشوق نیست
خالق است آن گوییا مخلوق نیست

“Haqqın nurudur o, məşuq deyil,
Yaradandır sanki o, məxluq deyil” (7, 118).

Mövlanaya görə qadın incə bir varlıq olması baxımından Haqqın təcəlligahıdır:

رو و خال و ابرو و لب چون عقیق
گوییا حق تافت از پردهی رقیق

Üz, xal, qaş və əqiq kimi dodaq,
Sanki incə bir pərdədən parlamışdır Haqq (7, 778).

Sufi ədəbiyyatında bəzi qadınlar ilahi eşqin simvolu kimi qəbul edilmişlər. Bu qadın obrazlarının ən məşhuru Leyli obrazıdır. Leyli zahirən bəşəri eşqi təmsil etsə də, əslində ilahi eşqin simvolik ifadəsidir. Böyük şairimiz Məhəmməd Füzuli “Leyli və Məcnun” poemasının əvvəlindəki rübailərin birində bu həqiqəti belə ifadə etmişdir:

Tutsam tələbi-həqiqətə rahi-məcaz,
 Əfsanə bəhanəsilə ərz etsəm raz,
 Leyli səbəbilə vəsfin etsəm ağaz,
 Məcnun dili ilə etsəm izhari-niyaz (3, 10).

Mövlana da öz əsərlərində Leyliyə xüsusi qiymət vermiş, onu bəşəri bir eşq əfsanəsinin qəhrəmanı kimi deyil, ilahi eşqin təcəlligahı kimi qəbul etmişdir:

ابلهان گفتند مجنون را ز جهل
 حسن لیلی نیست چندان، هست سهل
 بهتر از وی صد هزاران دلریا
 هست همچون ماه اندر شهر ما
 گفت صورت کوزه است و حسن می
 می خدایم می دهد از نقش وی
 کوزه می بینی و لیکن آن شراب
 روی ننماید به چشم ناصواب

Cahil əbləhlər Məcnuna dedilər:
 Leylinin elə də gözəlliyi yoxdur.
 Ondan daha sevimli ayüzlü minlərcə gözəl var.
 Dedi ki: Surət kuzədir, gözəlliksə mey,
 Allah onun surətindən mənə içirir mey.
 Sən kuzəni görürsən, lakin o şərab,
 Düz olmayan gözə görünməz (7, 887).

Rumi qadına təkə metafiziki kontekstdə yanaşmır. O, həm də bir ana kimi qadının qiymətli olduğunu və hər bir insanın öz anasına borclu olduğunu vurğulayır:

حق مادر بعد از آن شد کان کریم
 کرد او را از جنین تو غریم
 Kərim olan Allahdan sonra haqqı gələndir ana,
 Ki səni körpəliyindən borclu etmişdir ona (7, 367).

Lakin qeyd etmək lazımdır ki, qadına verilən yüksək dəyərlə yanaşı, bir çox sufi mütəfəkkirdə olduğu kimi, Mövlananın əsərlərində də qadınlara qarşı zahirən paradoksal kimi görünən mənfi fikirlərə rast gəlirik. Belə ki, o, əsərlərində qadınlara bəzi zəif psixoloji xüsusiyyətlərinə də toxunur. Məsələn, onların kişilərə nisbətə daha inadkar olduğunu irəli sürür. “Fihi ma fih” adlı əsərində dünya ilə qadın arasında belə bir bənzərlik qurur:

“Qadın nədir, dünya nə? İstər de, istər demə. O, nədirsə, yenə odur; tutduğunu buraxmaz.” Bu fikirlərin davamında Rumi qadınlara başqa bir xüsusiyyətinə də diqqət çəkərək “Qadına gizlən deyə əmr etdikcə, onda özünü göstərmə istəyi meydana çıxar” (6, 34). Məsnəvinin müxtəlif yerlərində də bənzər mövqeyə rast gəlmək mümkündür:

اول و آخر هبوط من ز زن
چونک بودم روح و چون گشتم بدن
بشنو این زاری یوسف در عثار
یا بر آن یعقوب بی دل رحم آر
نالہ از اخوان کنم یا از زنان
کہ فکندندم چو آدم از جنان

“Qadındır səbəbi ilk və son enişimin,
Ruh ikən necə oldu bədənə büründüm mən.
Ya bu düşkün Yusifin ahu-zarın dinlə,
Ya da o qəmli Yaquba rəhm elə.
Qardaşlardanmı fəryad eləyim, yoxsa qadınlardanmı,
Adəm kimi cənnətdən düşmüşəm mən” (7, 1050).

Bu beytdə Mövlana Adəmin cənnətdən dünyaya düşməsinin günahını Hənvaya və onun timsalında qadınlara aid edir. Bəzi tədqiqatçılar Mövlananın və digər sufilərin qadınlarla əlaqəli mənfi ifadələrini yaşadıkları mühitlə əlaqələndirirlər (10, 55). Məşhur şərqşünas Annamari Şimmel (Annemarie Schimmel) isə bunu sufilikdəki “nəfs” məfhumu ilə əlaqələndirir. Təsəvvüfdə nəfs süfli dünyəvi arzuların və mənfi xüsusiyyətlərin mənbəyi hesab olunur. Nəfs ərəb dilində qadın cinsindədir. Bu baxımdan sufilər simvolik mənada qadındakı zəifliklərlə nəfs arasında əlaqə qurmuşlar. Nəfs də qadın kimi öz hiylələri ilə saf ruhu tələyə salmağa çalışır və beləcə onu dünyəvi həyatın əsirinə çevirir. Maraqlıdır ki, buna bənzər fikirlərə xristian mistiklərində də rast gəlmək mümkündür (9, 428-429). Lakin qeyd etmək lazımdır ki, Rumi-

nin qadınla əlaqəli bu ifadələri onun qadınlara verdiyi həqiqi qiymətdən çox, simvolik mənə daşıyır. Çünki yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi o, ilahi eşqin təcəlligahı hesab etməklə qadına yüksək qiymət vermişdir.

Nəticədə qeyd etmək mümkündür ki, Mövlana Cəlaləddin Rumi ümumilikdə insanlara məxsus bəzi mənfi xüsusiyyətlərə kişilərə nisbətən daha hissi varlıqlar olmaları səbəbilə qadınlarda daha çox rast gəlindiyini qəbul etsə də, ilahi ad və sifətlərin təcəlligahı kimi qəbul etdiyi qadınlara çox böyük dəyər vermiş və bunu müxtəlif əsərlərində dənə-dənə vurğulamışdır (8). Mövlananın qadınlara qarşı bu müsbət münasibəti onun düşüncələrinə əsaslanan Mövləviyyə təriqətində də davam etdirilmişdir. Belə ki, Təsəvvüf təriqətinin əksəriyyətindən fərqli olaraq Mövləvilikdə qadınlar şeyxlik məqamına qədər yüksələ bilmişlər. Bu təriqətdə Mövlananın oğlu Sultan Vələdin qızı Mütəhhərə Abidə Xatuna qədər gedib çıxan və “İnas Çələbiləri” kimi tanınan bir qol mövcud olmuşdur (4, 67).

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Çelebi Celaleddin B. Hz. Mevlânâ'nın Eserlerinde Kadın Konusuna Kısa Bir Bakış. II. Milletlerarası Mevlana Kongresi, 3-5 Mayıs 1990 [Selçuk Üniversitesi]. 1991.
2. Çubukcu Hatice. İlk Dönem Hanım Sufiler. İstanbul: İnsan yayımları, 2006
3. Füzuli Məhəmməd. Leyli və Məcnun. Əsərləri 6 cildə (II cild). tərtib edən: Həmid Araslı. Bakı: Şərq-Qərb 2005.
4. Gölpınarlı Abdülbaki. Mevlana Celaleddin. İstanbul 1959.
5. Rumi Mövlana Cəlaləddin. Divani-kəbir. haz. Abdülbaki Gölpınarlı, Eskişehir. c. 4.
6. Rumi Mövlana Cəlaləddin. Fihi ma fih. trc. Abdülbaki Gölpınarlı. http://www.recepsen.com/Hz.-Mevlana-Fihi_Ma-fih.pdf
7. Rumi Mövlana Cəlaləddin. *Məsnəviyi-mənəvi*, <http://www.sufism.ir/books/download/farsi/mathnavi/Masnavi.pdf>
8. Savab Faruq. Zən əz didəgahe Mövlanaye-Bəlx, <http://www.ariaye.com/dari8/zan/sawab.html>
9. Schimmel Annemarie. Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill : The University Of North Carolina 1975
10. Yılmaz Ömer. Hıristiyan Mistik ve İslam Tasavvuf Geleneğinde Kadın İmgesi ve Evlilik Konusuna Kısa Bir Bakış. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. Aralık 2012 13(2). Eskişehir 2012.

XÜLASƏ

Mövlana Cəlaləddin Ruminin əsərlərində, xüsusilə də onun şah əsəri olan Məsnəvidə qadınlara xüsusi qiymət verilmişdir. Belə ki, Mövlanaya görə qadın ilahi gözəlliyin təcəlli etdiyi bir varlıqdır. Mövlana qadının həm metafiziki, həm də dünyəvi mənada böyük dəyərə malik olduğunu irəli sürür. Lakin ona görə qadın kişidən daha emosional varlıq olduğu üçün bəzi insani zəifliklərə də malikdir. Bu baxımdan Mövlana qadının həm ilahi-ideal, həm də insani-real xüsusiyyətləri özündə cəm edən bir varlıq olduğunu irəli sürür. Ruminin qadınlara qarşı müsbət mövqeyi ondan sonra yaranmış Mövləviyyə təriqətində də davam etdirilmişdir.

RESUME

A special importance is attached to women in Mawlānā Jalāl ad-Dīn Rūmī's works, in particular, in his masterpiece *Masnavi*. According to Mawlānā, women are the manifestations of the Divine Beauty. Rūmī claims that women possess both metaphysical and worldly values. However, for him, because women are more emotional than men, they have some human weaknesses as well. In this context, according to Mawlānā, women possess both the ideal-divine and real-human characteristics. This positive approach of Rūmī towards women, had impacts on the Sufi order of Mawlāwiyya, which was later founded on the basis of his views.

РЕЗЮМЕ

В творчестве Мовлана Джалаладдин Руми, в частности, в его бессмертном произведении «Маснави» женщине отводится особое место. По мнению Мовлана, женщина создание, в котором проявляется божественная красота. Мовлана полагает, что женщина обладает большой ценностью как с божественной, так и со светской точки зрения. Однако, поскольку женщина эмоциональнее мужчины, то ей присущи некоторые людские слабости. Мовлана считает, что женщина вмещает в себя божественно идеальные и людские реальные свойства. Положительное отношение Джалаладдин Руми к женщине было продолжено в образовавшемся после него ордена «Мовлавийя».

Çapa tövsiyə etdi:

akademik V.M.Məmmədəliyev

H.Z. PEYGAMBER'İN GÖNDERDİĞİ SERİYYELERİN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ VE SÎFÛLBAHR SERİYYESİ

*Yrd. Doç. Dr. Osman AYDINLI
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi Bilim Dalı Öğretim Üyesi*

Anahtar Kelimeler: Seriyye, Gazve, Cihad, H.z. Muhammed, Ebu Ubeyde b. el-Cerrah, Sîfûlbahr

Key Words: Sariya, Ghazwa, Jihad, Prophet Muhammad, Abu Ubaidah ibn al-Jarrah, Sifulbahr

Ключевые слова: Сэрийе; Газве; Джихад; Пророк Мухаммед; Абу Убейде ибн аль-Джаррах; Сифульбахр.

GİRİŞ

H.z. Peygamber (s.a.v.)'in bizzat kendisinin katılarak komuta ettiği askerî ve siyasî harekâtlar olan gazveleri ile kendisinin katılmayıp da sancağı ahabından birisine teslim edip onun komutası altında gönderdiği askerî ve siyasî faaliyetler olan seriyyeleri, fethedildiği sahaya nispetle tarihte en az insan kanının döküldüğü ve en dikkat çekici askerî harekâtların başında gelmektedir. Biz bu makalemizde H.z. Peygamber'in gazvelerinden daha çok onun gönderdiği seriyyeler ve bu seriyyelerin karakteristik özellikleri ve gâyelerinden bahsederek bunlar içinde enteresan olaylara sahne olan Sîfûlbahr (Habat) seriyyesinin gönderilme amacı ve gerçekleşme şekli üzerinde duracağız. Gönderilen seriyyelerin tamamının sebepleri ve sayısı üzerinde durmak böyle bir araştırmanın sınırlarını aşacağı için bunların daha çok genel sebeplerinden bahsedeceğiz.

Sözlükte “gece yolculuğu yapmak veya yaptırmak, geceleyin yola çıkmak” anlamında serâ kökünden türeyen seriyye, “askerî birlik, silahlı tim, ordunun bir bölüğü” manalarına gelir. Bu askerî birliklere görevlerinin gereği olarak çok defa geceleyin yol almaları, gizli hareket etmeleri ve baskın şeklinde harekât planı yürütmeleri dolayısıyla seriyye denilmiştir. Terim olarak seriyye H.z. Peygamber'in bizzat katıl-

mayıp ashabından birinin kumandasında gönderdiği askerî birlikler anlamına gelmekle birlikte bunların hedef, harekât planları ve asker sayılarını Rasûlullâh (s.a.v.) belirlemiştir¹. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in bizzat katılmadığı bir takım seriyeler bazı kaynaklarda gazve olarak isimlendirilmiştir². Bu durum, bu seriyelerin özellikleri ve askerî harekâtın büyüklüğü ile ilgili de olabilir³. Ancak muahhar siyer âlimlerinden Zürkânî'nin, ilk siyer ve megâzî alimlerinin bu iki tabirin kullanımına pek dikkat etmeyip bu iki kelimeyi birbiri yerine kullandıkları⁴ tespiti dikkat çekmektedir. Zürkânî'nin ifade ettiği gibi, Rasûlullâh'ın katıldığı askerî ve siyasî hareketlere “gazve”, kendisinin katılmayıp da ashabından birinin komutasında gönderdiği askerî ve siyasî hareketlere “seriyye” denilmesinin⁵ asıl belirleyici tarif olduğunu biz de benimsiyoruz.

A- Hz. Peygamber'in Gönderdiği Seriyelerin Gayesi ve Karakteristik Özellikleri

Müslümanlar tarafından hayatın bir çok alanında örnek alınan Hz. Peygamber'in gazve ve seriyeleri İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren çeşitli nedenlerle müslümanların yaptıkları savaflara örneklik teşkil etmiştir. Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber'in askerî faaliyetleri daha sonraki dönemlerde müslümanların savaş telakkisini doğrudan etkilemiştir. Dolayısıyla gayri müslimlerin tutarsız ve mesnedsiz bir çok iddialarına karşı İslâm âlimleri, asırlardan beri Hz. Peygamber'in askerî faaliyetlerini çeşitli yönlerden incelemiş, onun bu konudaki uygulamalarını Kur'ân'da savaşla ilgili vazedilen prensiplerle karşılaştırmış ve her iki kaynakta belirtilen prensipleri esas alarak İslâm'da cihadın sebep ve sonuçlarına yönelik kâideler manzumesini ortaya koymaya çalışmışlardır⁶.

¹ Serdar Özdemir, “Seriyye”, *DİA*, XXXVI, 565.

² Mesela Mûte Seriyesi ilk kaynakların bazılarında gazve (bkz. Vâkıdî, *Kitâbü'l-megâzî*, II, 755; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, II, 373), bazılarında ise seriyye (bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâü'l-kübrâ*, II, 128) olarak adlandırılmaktadır.

³ Nitekim Mûte gibi Bi'rîmaüne ve Zâtüsselâsil gibi seriyelere bazı kaynaklarda kelimenin sözlük anlamından hareketle gazve adı verildiği gibi bunun, bu askerî harekâtların büyüklüğü ve özellikleri ile ilgili olduğu da söylenebilir. Yine kaynaklarda seriyye karşılığında bazan “ba's” (göndermek, sevk etmek) teriminin kullanıldığı, ayrıca “vak'a”, “yevm” gibi kelimelerin hem gazve hem de seriyye için kullanıldığı görülür (Özdemir, “Seriyye”, s. 565).

⁴ *Şerhu'l-mevâhibi'l-ledünniyye*, II, 280.

⁵ A.g.e., II, 280.

⁶ Bu konuda gerek İslam âlimleri gerekse müsteşriklerin yaklaşımı ile ilgili bkz. Muhammed Hamidullah, *Hazreti Peygamberin Savaşları*, İstanbul 1991, s. 13-14; Elşad Mahmudov, “Sebep ve Sonuçları Bağlamında Hz. Peygamber'in Savaşları (Gazve ve Seriyeleri) Üzerine Bazı Notlar ve İstatistikler”, *Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuası*, sa. 4, Sentyabr (Eylül)

Savaş hiç de arzu edilen bir şey olmamakla beraber insanlık tarihi boyunca ve hatta teknolojik-modern çağ diyebileceğimiz günümüzde bile kaçınılması mümkün olmayan bir olay mahiyetindedir. Bu gerçek karşısında zalimler ve doğru ile yanlış birbirinden ayıramayan acımasız ve vahşi tabiatlı insanlara savaş işini bırakıp insanlık onurunu, merhameti ve savaş ahlâkını ön planda tutan Hz. Muhammed (s.a.v)'in bu konudaki uygulamalarını görmezden gelmek büyük bir eksiklik ve haksızlık olur. Nitekim vahşi hayvanların bile ürperti duyacağı bir acımasızlıkla sadece savaşanlara karşı değil; suçlu suçsuz, kadın çocuk demeden her türlü mahlûkata karşı katliâm yapan ve savaş suçu işleyenlere karşı ancak vahiy alan ve insanlığın saadet ve iyiliğini dilemekten başka hiç bir şey düşünmeyen Hz. Peygamber'in savaş ve seriyyeleri Allah yolunda savaşan veya insanlık değerlerine saygılı olanlara savaşta takip etmeleri gereken en güzel ve en seçkin örneği sunmaktadır.

“Ben rahmet Peygamberiyim, ben harp peygamberiyim”⁷ diye buyuran ve Allah'ın ilahi tebliğini getiren en son elçi, hem âlemlere rahmet olacak, hem de Allah'ın askerini temsil edecektir. O bu hadisiyle her şeyin yerli yerinde ve lüzum ettiğinde kullanılması gerektiğine, birbirine zıt gibi görünen her iki sıfat ve niteliğin aynı yüksek otoritede birleşmesi ile hangi olayda hangisinin kullanılacağına vahyin kontrolündeki peygamberin karar vermesine ve onun örneğine işaret etmiştir⁸.

Son dönemlerde orduların büyüklüğü, modern silahlarla donatılmış olmaları, muhârebe imkan ve şekilleri çok değişmiş olsa bile insanın aslı, tabiatı ve harbin temel kuralları değişmemektedir. Bunun için son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v)'in gazve ve seriyyelerindeki savaş stratejileri, ortaya koyduğu prensip ve insanî değerler kıyâmete kadar tüm insanlık için üst düzeyde dersler çıkarılması gereken üstün değerlerin başında gelmektedir. Çünkü İslâm elçisi Hz. Muhammed (s.a.v)'in gazve ve seriyyeleri, gelmiş geçmiş ve günümüzün diğer bütün savaşları arasında en göze batan ve en zirvede yer alan savaşlar olarak insanoğlunun özellik ve karakteristiğini taşımaktadırlar. Zira o, savaşlarda insanî değerlere saygının yanında, gerek bizzat idare ettiği gazvelerde gerekse gönderdiği seriyyelerde kendi asker sayısından en az iki, üç, hatta on kat daha fazla düşmana karşı neredeyse hep muzaffer olmuştur. Nitekim o yüce peygamber on sene süren fiilî bir siyasî faaliyetten sonra son nefesini verdiği sırada iki milyon km²'ye yaklaşan sahada kurulu bir

2005, s. 55-56.

⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 395.

⁸ Hamidullah, *Hazreti Peygamberin Savaşları*, 15.

devlet idare etmekteydi⁹. Büyük bir sahanın fethedildiği bu gazve ve seriyyelerde müslümanların toplam şehit sayısı 350'yi, düşman tarafının kaybı ise 800 sayısını aşmamıştır¹⁰. Bu sonuç Hz. Peygamber'in insana verdiği değer en güzel numûnesini teşkil ederken, insan kanına verilen bu değer ve hürmetin bir eşine daha insanlık tarihinde rastlanmamıştır.

Hz. Peygamber'in gönderdiği seriyyeler hiç bir zaman savaşa ilk yol açan, savaşı isteyen ve ilk saldıran taraf olmamıştır. Müslümanlar hiç bir zaman düşmanlığı başlatan taraf değil, karşı tarafın onlara yönelik düşmanca ve saldırgan tavırlarına karşı kendilerini savunma ve askerî-siyasî faaliyetlerle meşru müdafaa hakkını kullanma davranışı içinde olmuşlardır. Nitekim Hz. Peygamber'in düşman üzerine seriyyeler göndermesi Medine'ye hicretten 7-8 ay sonra başlamıştır. Zira müslümanlar, kendilerine yaşama hakkı bile tanımayan Mekkeli müşriklerin baskıları sonucu onlara kucak açan ensarın şehri Medine'ye hicret etseler bile, müşrikler onlara bu şehirde de rahat vermemişlerdir. Medine'de İslâm devletinin kurulmasıyla başta Mekke müşrikleri, Medine'de yaşayan yahudiler ve Arabistan'da bulunan diğer müşrik Arap kabileleri olmak üzere bütün İslâm düşmanları kendileri için tehlikeli buldukları bu devleti daha doğmadan yok etmek istediler. İslâmiyet'i ve müslümanları ortadan kaldırma adına düşmanlardan gelen saldırı ve tehditler, taraflar arasında savaş halini doğurunca müslümanlar kendilerine yönelik tecavüzü önlemek, müdafaa haklarını kullanmak, canlarını ve mallarını korumak ve böylece İslâm'ı özgürce yaşamak, yaşatmak ve tebliğ etmek adına mecburen silâhli mücadeleye giriştiler. Bu mânada savaşın, yani cihadın İslâmî davet ve tebliğin devamlılığı için mutlak bir zaruret olduğu hakikati de ortaya çıkmış oldu. Ayrıca İslâm Devletler Hukuku'nda savaş sebebi, yani cihadın meşrû kılınma sebeplerinden biri olarak gösterilen düşmanlık, Hz. Peygamber'in hayatı ve peygamberlik mücadelesi boyunca çok sık karşılaştığı, sürekli karşı koymak zorunda olduğu bir davranış şekli olarak da göze çarpmaktadır¹¹.

Hz. Peygamber'in savaşları ve gönderdiği seriyyeler herşeyden önce, İslâm dini ve Yüce Allah'ın adını yeryüzünde yaymak, Arap toplumunu bir kardeşlik ve din çatısı altında birleştirmek, zulüm ve karanlıklar içinde kalmış zavallı insanlara İslâm

⁹ Hamidullah, *Hazreti Peygamberin Savaşları*, 20.

¹⁰ Sadece seriyyelerde müslümanlar toplam 200'e yakın, düşman ise 450'ye yakın kayıp vermiştir. Bu sayının içinde herhangi bir çatışma veya askerî bir hareket için değil, sadece karşı tarafın talebi üzerine İslâm'ı tebliğ için giden, ancak tuzağa düşürülüp ihanete uğrayan Bi'rîmaûne ve Recî' tebliğ seriyyelerinde şehit düşen 80'e yakın müslüman da vardır. Tüm gazve ve seriyyelerde müslüman ve düşman tarafın kayıpları ile ilgili geniş malumat için bkz. Hamidullah, *Hazreti Peygamberin Savaşları*, 20-22; Mahmudov, "Sebepler ve Sonuçları Bağlamında Hz. Peygamber'in Savaşları", s. 72-74, 76-91.

¹¹ Bkz. Mahmudov, "Sebepler ve Sonuçları Bağlamında Hz. Peygamber'in Savaşları", s. 61-62, 65-66.

nûru ve adâletini ulaştırıp onları aydınlığa çıkarmak, hak ile batılı birbirinden ayırıp hakkı üstün kılmak ve dünyevî nimetlerden daha çok Allah'ın rızasını kazanmak gayesini gütmüştür¹².

Hz. Peygamber'in gazveleri başta olmak üzere gönderdiği seriyyelerde asıl hedef, insanları öldürmek, ganimet elde etmek, bölgeyi tahrip etmek, savaşımlardan şahsî çıkar, maddî kazanç sağlamak veya intikam almak değil, aksine zulmü ortadan kaldırmak, inanç hürriyetini sağlamak, insanları hidayete kavuşturmak ve her türlü haksızlığı gidermektir. Buradan hareketle Hz. Peygamber'in gazve ve seriyyeleri genel olarak ele alındığında İslâm'da savaşın sebebinin inanmayanların müslümanlara savaş açması, karşı tarafın İslâm'a ve müslümanlara yönelik düşmanlığı ve İslâm'ı yaşama ve tanıma özgürlüğünün kısıtlanması olduğu söylenebilir¹³.

Hz. Peygamber'in gönderdiği seriyyeler gerek strateji ve savaş taktikleri gerekse dinî ve siyasî sonuçları bakımından büyük önem taşıdığı gibi kalıcı ve düzenli askerî gücün oluşumunda planlı tatbikat rolü oynamış, ayrıca askerî ve idarî açıdan da uygulamalı eğitim imkânı sağlamıştır¹⁴.

Hz. Peygamber'in gönderdiği seriyyelerin büyük bir kısmında asker sayısı 8 ile 100 kişi arasında değişkenlik göstermektedir. Bunun yanında asker sayısı 200, 300 ve 500'lü rakamlara ulaşan, hatta Mûte'yi de seriyyeler listesi içine alırsak 3000 kişilik askerî birliklerden oluşan büyük seriyyeler de vardır.

B- Seriyyelerin Genel ve Başlıca Gönderiliş Sebepleri

Kaynak ve araştırmaların sayıları hakkında farklı bilgiler verdiği¹⁵ Hz. Peygamber'in gönderdiği seriyyelerin önemli bir kısmı müslümanlara karşı düşmanlık besleyen ve onlara karşı her türlü siyasî ve iktisadî ambargo uygulayan veya saldırı hazırlığında olan düşmanlar üzerine olmuştur. Özellikle Mekke müşriklerinin başını çektiği

¹² Osman Aydın, *Aşere-i Mübeşşere'den Ümmetin Emini Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh*, s. 99-100.

¹³ Mahmudov, "Sebep ve Sonuçları Bağlamında Hz. Peygamber'in Savaşları", s. 71-72.

¹⁴ Özdemir, "Seriyye", s. 565.

¹⁵ Mesela İbn Hişâm (II, 608-9) büyüklü küçüklü seriyyelerin sayısını 38 olarak haber verirken, Vakıdî (I, 4-7) ve İbn Sa'd'ın (II, 5-6) her ikisi de bu sayıyı 47 olarak kaydetmektedirler. Bununla birlikte aynı eserlerde Vakıdî 55, İbn Sa'd ise 57 seriyye hakkında bilgi vermektedir. Yine muahhar tarihçilerden Şemseddin eş-Şâmî seriyyelerin sayısını 70 olarak gösterirken (*Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*, VI, 3) bu konu üzerinde çalışma yapan araştırmacılardan Elşad Mahmudov ise seriyyelerin sayısını 91 olarak tespit etmektedir ("Sebep ve Sonuçları Bağlamında Hz. Peygamber'in Savaşları", s. 72, 74). Seriyyelerin sayısı hususunda bu ihtilafın sebebi, bir kaynakta var olan seriyyenin bir başka kaynakta zikredilmemiş olması; seriyye olarak kabul edilen askerî faaliyetlerde ortak bir kabulün bulunmaması, yani bir kaynakta seriyye olarak kabul edilen bir vâkıanın bir başka yerde bu konuya dâhil edilmemesi veya zaman, mekan ve durum bakımından aynı ve birbirine benzer iki seriyyenin bir seriyye altında zikredilmiş olması kuvvetle muhtemeldir (Mahmudov, a.g.m., s. 74).

bu düşmanlık, ayrıca onlarla ittifak ve dayanışma içinde olan veya bazı maddî beklentiler karşılığında Medine ve dışındaki yahudilerle işbirliği yapan diğer müşrik kabilelerden geliyordu. Nitekim Hz. Peygamber Mekke müşriklerinin saldırı ve düşmanlıklarına son vermeleri için civar kabilelerle kurduğu diplomatik ilişkiler yanında müşrik Kureyş kervanlarını takip ve iktisadî baskı hedefli 7 seriyye¹⁶ göndermiştir. Ayrıca gerek Mekke müşrikleriyle gerekse Yahudilerle işbirliği içinde müslümanlara karşı düşmanca hareketler içine giren Hevâzin, Süleym, Gatafân, Esed ve Arabistan'ın kuzeyindeki Bizans'a bağlı Gassânî arapları başta olmak üzere bunlar üzerine de 14 seriyye¹⁷ yollamıştır. Müslümanların düşmanlarıyla işbirliği yapıp onlara yardım ve yataklık edenleri cezalandırmak üzere de 7 seriyye¹⁸ gönderdiği gibi Medine üzerine saldırı teşebbüsünde bulunanları takip etmek üzere 1 seriyye¹⁹ göndermiştir²⁰.

Müslümanlara karşı düşmanca faaliyetler içine giren, saldıran veya saldırı planlayanlar üzerine gönderilen bu seriyyelerle, özellikle Kureyş kervanlarının geçtiği Suriye ticaret yolunu kontrol altına alıp onlara iktisadî açıdan büyük bir darbe vurma, düşmanca faaliyet içine giren diğer kabilelere de gözdağı verip bölgede müslümanların etkinliğini artırma ve üstünlüğü ele geçirme hedeflenmiştir²¹.

Rasûlullâh'ın gönderdiği diğer bir grup seriyye, elçi dokunulmazlığı gibi evrensel kabul gören uluslararası bir kuralı çiğneyerek gönderdiği elçilere zarar veren

¹⁶ Kureyş kervanlarını takip ve onlara gözdağı veren bu seriyyeleri şöyle sıralayabiliriz: Hamza b. Abdülmüttalib komutanlığında 'İs Seriyyesi, Sa'd b. Ebî Vakkâs komutanlığında Harrâr Seriyyesi, Abdullah b. Cahş komutanlığında Batn-ı Nahle Seriyyesi, Zeyd b. Hârise komutanlığında Karede Seriyyesi, Ubeyde b. Hâris komutanlığında Râbiğ Seriyyesi, Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh komutanlığına Sifûlbahr (Habat) Seriyyesi (eğer Cüheyne üzerine gönderildiği rivayetlerini (mesela bkz. Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, II, 774) değil de Kureyş kervanını takip rivayetlerini (mesela bkz. Buharî, *Megâzî*, 65) esas alırsak), Zeyd b. Hârise komutanlığında 'İs Seriyyesi.

¹⁷ Bu seriyyeler: Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh komutasında Zülkassa Seriyyesi, Zeyd b. Hârise komutasında Vâdilkurâ ve Medyen Seriyyeleri, Ömer b. Hattâb komutasında Türebe Seriyyesi, Ebû Bekir b. Ebû Kuhâfe komutasında Necid ve Benî Kilâb Seriyyeleri, Ali b. Ebû Tâlib komutasında Zâtüsselâsil, Benî Süleym ve Benî Has'am Seriyyeleri, Ebû Seleme b. Abdüsed komutasında Katan Seriyyesi, Beşîr b. Sa'd komutasında Yümn ve Cinâb Seriyyeleri, Alkame b. Mücezziz komutasında Habeş Seriyyesi, Ebû Âmir el-Eş'arî komutasında Evtâs Seriyyesi ve Amr b. el-Âs komutasında Zâtüsselâsil Seriyyesi'dir.

¹⁸ Bu seriyyeler: Ali b. Ebû Tâlib, Beşîr b. Sa'd ve Gâlib b. Abdullah komutalarında ayrı zamanlarda 3 defa gönderilen Fedek Seriyyeleri, Zeyd b. Hârise komutasında Benî Süleym Seriyyesi, Ukkâşe b. Mihsân komutasında Gamr Seriyyesi, Gâlib b. Abdullah komutasında Kedid Seriyyesi, Hâlid b. Velid komutasında Dûmetülcendel Seriyyesi'dir.

¹⁹ Hicretin 2. yılı başlarında Mekkeli müşriklerden Kürz b. Câbir el-Fihri'nin Medine dış mahallelerine yaptığı baskın sonucu yağmacıları yakalamak ve cezalandırmak üzere gönderilen seriyye.

²⁰ Mahmudov, "Sebep ve Sonuçları Bağlamında Hz. Peygamber'in Savaşları", s. 62-63.

²¹ Bkz. Özdemir, "Seriyye", s. 565.

düşmanları cezalandırmak için gönderdiği seriyyelerdir. Hz. Peygamber bu amaçla 3 ayrı seriyye²² göndermiştir²³.

Hz. Peygamber zekat vermeyi reddedenleri cezalandırmak amacıyla 1 seriyye²⁴, gerek düşmanı gâfil avlamak ve gerekse fazla kan dökülmeden istenilen sonuca ulaşmak için varmak istediği hedefi şaşırtmak gayesiyle de 1 seriyye²⁵ göndermiştir.

Bu seriyyelerin yanında müslümanlara düşmanlık besleyen kabilelerin kötülüklerinden emin olmak ve düşman hakkında gerekli bilgiler edinmek için istihbarat (haber toplamak) amaçlı seriyyeler gönderilmiştir. Bu amaçla Hz. Peygamber'in 9 seriyye²⁶ gönderdiği bilinmektedir²⁷.

Rasûlullâh (s.a.v.), İslâm'ı tebliğ için yola çıkan, ancak saldırı ve ihanete uğrayan Bi'rîmaûne ve Recî' Seriyyelerine rağmen İslâm'ı tebliğ ve dinin yayılması için her fırsatı değerlendirmiş ve bu amaçla bir çok seriyye²⁸ göndermiştir. Ayrıca bu dinin yayılmasının önündeki en büyük engellerden biri olan puta tapıcılığın kökünü Arap yarımadasından kazımak için de putların imhasına yönelik seriyyeler²⁹ göndermiştir.

Böylece Hz. Peygamber başta gazveler olmak üzere gönderdiği seriyyelerle Arap yarımadasının büyük kısmında İslâm'a ve müslümanlara karşı düşmanca hareket edenlerin direnişini kırmış, putperestliği yoketmiş, İslâmî tebliğin önündeki engelleri kaldırmayı başarmış ve bölgede müslümanların siyasî hakimiyetini tesis etmiştir³⁰.

²² Zeyd b. Hârîse komutanlığında Mûte ve Benî Cüzâm Seriyyeleri ile Dahhâk b. Süfyân komutanlığında Kuratâ Seriyyeleri.

²³ Mahmudov, "Sebeup ve Sonuçları Bağlamında Hz. Peygamber'in Savaşları", s. 63.

²⁴ Uyeyne b. Hısn komutanlığında Benî Temîm Seriyyesi.

²⁵ Ebû Katâde el-Ensârî komutanlığında Batn-ı İdam Seriyyesi.

²⁶ Tespit ettiğimiz istihbarat amaçlı gönderilen bu seriyyeler: Muhammed b. Mesleme komutanlığında Zülkassa Seriyyesi, Besbes b. Amr komutanlığında Bedir Seriyyesi, Abdullah b. Cahş komutanlığında Batn-ı Nahle Seriyyesi, Büreyde b. Husayb komutanlığında Benî Mustalik Seriyyesi, Zübeyr b. Avvâm komutanlığında Benî Kureyza Seriyyesi, Abdullah b. Revâha komutanlığında Hayber Seriyyesi, Havvât b. Cübeyr komutanlığında Benî Kureyza Seriyyesi, Abbâd b. Bişr komutanlığında Hayber (2 defa) ve Hudeybiye Seriyyeleridir.

²⁷ Mahmudov, "Sebeup ve Sonuçları Bağlamında Hz. Peygamber'in Savaşları", s. 63.

²⁸ Münzir b. Amr başkanlığındaki Bi'rîmaûne ve Âsım b. Sâbit başkanlığındaki Recî' Seriyyeleri'ne ek olarak Hâlid b. Velîd başkanlığında Benî Cezîme ve Benî Hârîs Seriyyeleri, Ali b. Ebû Tâlib başkanlığında Yemen Seriyyesi, Kâ'b b. Ümeyr başkanlığında Zâtütlâh Seriyyesi, Hâlid b. Saîd b. Âs başkanlığında 'Urene Seriyyeleri bu gaye için gönderilen seriyyeler arasındadır.

²⁹ Bu seriyyeler: Uzzâ ve Vedd putlarının yok edilmesi için ayrı ayrı 2 defa gönderilen Hâlid b. Velîd Seriyyeleri, Fûls putunun imhâsı için Ali b. Ebû Tâlib Seriyyesi, Menât putunun imhâsı için Sa'd b. Zeyd Seriyyesi, Zülhalasa putunun imhâsı için Cerîr b. Abdullah Seriyyesi, Suvâ' putunun imhâsı için Amr b. el-Âs Seriyyesi, Zülkeffeyn Putunun imhâsı için Tüfeyl b. Amr ed-Devîs Seriyyesi ve Lât Putunun imhâsı için Ebû Süfyân b. Harb - Muğîre b. Şu'be komutanlığındaki Seriyyelerdir.

³⁰ Bkz. Mahmudov, "Sebeup ve Sonuçları Bağlamında Hz. Peygamber'in Savaşları", s. 69.

C- Sifülbahr (Habat) Seriyyesi³¹

Seriyye kavramı, seriyyelerin karakteristik özellikleri ve genel olarak gönderiliş sebepleri üzerinde özetle durduktan sonra, bunlar içinde, gerek ismi ve gönderiliş tarihi gerekse komutanı ve gönderiliş sebebi hakkındaki tartışmaların yanında çok ilginç olaylara sahne olan “*Sifülbahr Seriyyesi*”ni incelemeye çalışacağız.

Öncelikle bu seriyyenin İslâm tarih kaynaklarında iki isimle kaydedildiğini görmekteyiz. Bazı kaynaklarda seriyye Kızıldeniz sahilinde bir mevkiye gönderilmesinden dolayı “*Sifülbahr Seriyyesi*” veya “*Sâhilülbahr Seriyyesi*” diye isimlendirilirken³², bir takım kaynaklarda ise sefer esnasında vuku bulan açlık sebebiyle birliğin ağaç yaprağı (habat) yiyerek hayatta kalmaya çalışmasından dolayı “*Habat Seriyyesi*” diye isimlendirilmiştir³³.

Seriyyenin komutanı olarak siyer ve meğâzi müellifleri neredeyse ittifakla, muhacirlerden ve Hz. Peygamber’in en yakın ashabından Ebû Ubeyde b. el-Cerrah (r.a.)’ı işaret ederken³⁴, Taberî bu seriyyenin komutanı olarak birinci rivayetinde Ebû Ubeyde b. el-Cerrah’ı, ikinci rivayetinde ise ensardan Kays b. Sa’d’ı göstermektedir³⁵. Taberî’deki bu farklı rivayeti nakleden İbn Hacer’in de işaret ettiği gibi, bu birliğin komutanının Kays b. Sa’d olduğu şeklindeki anlayış, haberi nakleden kişinin, seriyyenin

³¹ Bu bölüm, “Habat Seriyyesi”, *İLAM Araştırma Dergisi*, c. I, sa. 1, s. 141-151 (Ocak-Haziran 1996) İstanbul 1996. ünvanlı çalışmamızın tekrar gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş şeklidir.

³² Mesela bkz. İbn Hişâm, II, 632. Bu arada bizim söz konusu ettiğimiz bu seriyyeden önce, aynı şekilde Cüheyne kabilesinin deniz sahili arazisindeki ‘İs mevkinde hicretin 1.yılında Hz. Peygamber’in Hamza b. Abdülmuttalib komutasında Mekke ticaret kervanını sıkıştırmak için ilk olarak gönderdiği seriyyenin adı da kaynaklarda “*Sifülbahr Seriyyesi*” olarak geçmektedir (Bkz. Vâkıdî, I, 9-10; Taberî, II, 402). Dolayısıyla bu seriyye, hem yer hem de ad olarak aynı ismi taşıyan, ancak hicri 8. yılda gönderilen bizim bahsedeceğimiz seriyye ile karıştırılmamalıdır. Ayrıca Hudeybiye Antlaşması’nda, müslüman olup Medine’ye sığınanların Mekke’ye iade edilmesini öngören maddesi gereğince hicri 6. yılda Mekke’de müşrik zulmünden kaçan, ancak anlaşma gereği Medine’ye giremeyen Ebû Basîr’in Sifülbahr’de mevzilenerek Kureyş kervanları için bir tehdit unsuru olduğunu da (Elşad Mahmudov, “Sifülbahr Seriyyesi”, *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 156) belirtmek isteriz.

³³ Bkz. Vâkıdî, II, 774; İbn Sa’d, II, 132. Habat’ın bir yer ismi olduğunu söyleyen Yâkût el-Hamevî, bu yerin Cüheyne kabilesinin deniz tarafına gelen topraklarında Kabaliyye bölgesinde bulunduğunu ve Medine’ye 5 günlük uzaklıkta olduğunu kaydeder (*Mu’cemü’l-büldân*, II, 344). Yani Yâkût bu seriyyenin vuku bulan bir olay sebebiyle değil de, gittiği yerin ismine nispetle böyle bir isimlendirmeye tabi tutulduğunu ifade etmektedir. Ancak biz konu ile ilgili rivayetleri incelediğimizde seriyyenin Habat isminde bir yere gitmesinden değil, orada vuku bulan olaydan dolayı bu isimle anıldığı, daha sonra olayın geçtiği bu yerin, seferin ismine nispetle “Habat” diye meşhur olup bu şekilde isimlendirilmeye başladığı sonucuna vardık (Bkz. Aydınlı, s. 64).

³⁴ Bkz. Vâkıdî, II, 774; İbn Hişâm, II, 632; İbn Sa’d, III, 411; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 311; Buhârî, *Meğâzi*, 65; Müslim, *Sayd ve Zebâih*, 19; Belâzûrî, *Ensâbü’l-eyrâf*, I, 381; İbn Seyyidinnâs, *Uyunü’l-eser fi fütümi’l-meğâzi ve’ş-şemâil ve’s-siyer*, II, 216; İbn Kesîr, *es-Siratü’n-nebeviyye*, III, 522.

³⁵ Taberî, *Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk*, III, 32-33.

gidişi esnasında karşılaşılan açlık sırasında Kays b. Sa'd'ın bölge halkından satın aldığı develeri kesmesi ve arkadaşlarına ikram etmesi olayından kaynaklanmış olmalıdır³⁶.

Hz. Peygamber'in Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh komutasında gönderdiği bu seriyyenin zamanı ve kimin üzerine gönderildiği, birliğin piyade mi yoksa süvari birliği mi olduğu ve harekât esnasında yaşanan olayların akışı ile ilgili bazı yönlerden birbirinden farklı iki çeşit rivayet bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Vâkidî'nin Dâvud b. Kays, Mâlik b. Enes, İbrahim b. Muhammed el-Ensârî ve Hârice b. el-Hâris'ten, "Bu kişiler şöyle dediler:" şeklinde zikrettiği rivayet, ikincisi ise; Buhârî, Müslîm ve diğer bazı muhaddislerin Câbir b. Abdullah'tan naklen verdikleri haberlerdir. Bu konuda, İbn Hişâm yoluyla İbn İshâk'tan gelen Ubâde b. Sâmit hadisi de vardır. Fakat bu rivayette yukarıda belirtilen ihtilafli kısımlardan bahsedilmemiş olup, sadece diğer iki rivayet grubunun birbiri ile uzlaştığı kısımlar yer almıştır. Yeri gelince bu rivayetten de bahsedeceğiz.

Aslında bu rivayetlerin her biri kendi içinde tutarlıdır. Bahsettiğimiz iki rivayet grubu, işaret ettiğimiz farklılıkları olmakla birlikte, seriyyenin gidişi, gelişen olaylar ve dönüşü hususunda pek çok yönden birbirine benzemektedir. Böyle bir durumda bu rivayetlerden birisini tercih etmek yerine, her iki rivayetin farklılıklarını konuyu işlerken göstermek ve bazı muahhar kaynakların bu ihtilaflar hakkındaki görüşlerini ele alıp, bizim de vardığımız sonuçları zikrederek konuyu sunmak istiyoruz.

Sîfûlbahr seriyyesinin zamanı hakkında Câbir b. Abdullah'tan gelen rivayetlerde herhangi bir tarih yer almazken, Vâkidî *Megâzi*'sinde bu seriyyenin Mûte savaşından sonra Mekke'nin fethinden ise önce, hicretin 8. yılı Recep ayında vuku bulduğunu zikreder³⁷. Vâkidî'nin bu tespitinden hareketle, daha sonraki siyer, meğâzi ve tarih eserlerinin pek çoğu da bu seriyyeyi hicri 8. yıl olayları içinde zikretmişlerdir³⁸.

Seriyyenin sebebi ve kimin üzerine gönderildiğine gelince, İbn Hişâm yoluyla İbn İshâk'tan gelen haberde seriyyenin gönderiliş sebebinden bahsedilmeyip sadece Sîfûlbahr'a gönderildiği belirtilir³⁹. Vâkidî ise Ebû Ubeyde'nin muhacir ve ensardan müteşekkil 300 kişilik bir birliğin başında, deniz kenarında bulunan Cüheyneliler'in bir kolu üzerine gönderildiğini haber verir⁴⁰. Bu konuda hocası Vâkidî'nin yolunu

³⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, IX, 140.

³⁷ Vâkidî, I, 6.

³⁸ Mesela bkz. İbn Sa'd, II, 132; Belâzûrî, I, 381; Taberî, III, 32-33; İbn Seyyidinnâs, II, 216; İbn Kesîr, III, 522-3. İbn Habib eserinde (*el-Muhabber*, s. 118) ise bu seriyyeyi diğer müelliflerden farklı olarak hicri 4. yılda gösterir.

³⁹ İbn Hişâm, II, 632.

⁴⁰ Vâkidî, II, 774-5.

takip eden İbn Sa'd, aynı habere bir eklemeye bulunarak Cüheyne kabilesine mensup bu kolun deniz sahiline gelen el-Kabeliyye'de⁴¹ bulduklarını ve bu yerin Medine'ye 5 günlük bir mesafede yer aldığını bildirir⁴².

Buhârî, Müslim ve diğer hadis kaynaklarında, Amr b. Dînar'ın Câbir b. Abdullah'tan veya Ebû Zübeyr'in Câbir b. Abdullah'tan rivayet ettikleri hadislerde ise çok farklı bir sebep zikredilerek, seriyyenin deniz sahili kenarına Kureyş kervanını gözetlemek maksadıyla gittiği ifade edilir⁴³.

Zaman ve karşı taraf hususundaki bu farklı bilgiler, işaret ettiğimiz gibi muahhar âlimlerce tartışılmıştır. Bunlardan İbn Kesir, Câbir b. Abdullah'tan iki tarikle gelen bu rivayetleri ele aldıktan sonra haklı olarak, Hudeybiye Barış Andlaşması ile Mekkeliler'in ve Medine'deki müslümanların birbirinden emin olmak ve birbirine saldırmamak şartıyla 10 yıllığına anlaştıklarını, dolayısıyla bu seriyyenin Kureyş kervanı için yola çıktysa Hudeybiye Musalahâsı'ndan önce olması gerektiğini ifade eder. Fakat bu yorumu yapmakla birlikte, o da bu seriyyeyi Mûte savaşından hemen sonra zikreder. Niçin burada zikrettiğini de Hâfız Beyhakî'nin bu seriyyeyi Mûte'den sonra 8. yılda zikrettiğini, kendisinin de onun yolunu takip ederek burada ele aldığını açıklar⁴⁴. İbn Kesîr'in Vâkidî, İbn Sa'd ve daha bir çok siyer ve megâzî eserlerinde yer alıp, seriyyenin gönderildiği yeri ve ayı ile birlikte yılını veren rivayetlere hiç bir işaretle bulunmayışı dikkatimizi çekmiştir. Halbuki özellikle Vâkidî'nin rivayeti, söz konusu olan endişesini ortadan kaldıracak mahiyettedir.

Hadis kitaplarında aynı konuda yine Câbir b. Abdullah'tan nakledilen üçüncü bir rivayet mevcuttur. Câbir b. Abdullah'tan Vehb b. Keysân, ondan da İmâm Mâlik b. Enes'in aktardığı bu rivayet, kısmen Vâkidî'nin kitabında da yer alır. Bu haberde seriyyenin Kureyş kervanını gözetlemeye gittiğinden bahsedilmeyip, sadece deniz sahiline gönderildiği belirtilmektedir⁴⁵. Böylelikle Câbir b. Abdullah'tan gelen önceki rivayetler, seriyyenin niçin gönderildiği ve zamanı bakımından Vâkidî'nin

⁴¹ Yâkût el-Hamevî, el-Kabeyliyye'nin Medine'nin kuzeyinde, Medine ile Yenbu' arasında, yüksekçe bir yer olduğunu; Yenbu' tarafında olan kısmının el-Şavr, Medine vadilerine doğru uzanan kısmının ise el-Kabeliyye diye isimlendirildiğini ve bu yerin Şâm tarafından hududunun, Cüheyne'den Arakoğulları'na ait dağlardan biri olan Hutt dağından, hacıların geçtiği Şerefu's-Seyyâle isimindeki yer arasında olduğunu zikreder (IV, 307).

⁴² İbn Sa'd, II, 132. Ayrıca bkz. İbn Seyyidinnâs, II, 216.

⁴³ Buhârî, *Meğâzî*, 65; *Zebâih*, 12, *Cihad ve Siyer*, 124; Müslim, *Sayd ve Zebâih*, 17. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, III, 303-4, 311; Dârimî, *Sıfatü'n-nebi*, 24; Ebû Dâvud, *Et'ime*, 46; Nesâî, *Sayd*, 35.

⁴⁴ İbn Kesîr, III, 522-3.

⁴⁵ Vâkidî, II, 776-7; Buhârî, *Meğâzî*, 65; *Şirket*, 1. Ayrıca bkz. Dârimî, *Sıfatü'n-Nebi*, 24; Ahmed b. Hanbel, III, 306.

rivayeti ile ters düşseler bile, Câbir b. Abdullah'dan başka bir tarikle gelen ve Vâkidî'de de bulunan bu haber Vâkidî'nin önceki rivayetiyle ters düşmemektedir.

İbn Hacer bu seriyyenin niçin ve kimin üzerine gönderildiği konusunda gelen her iki haberin de zâhirde birbiriyle tenâkuz oluşturmadığını ve her iki rivayeti de birleştirmenin mümkün olduğunu, böylece bu seriyyenin hem Cüheyneliler, hem de oradan geçecek Kureyş kervanına baskın yapmak için gönderildiğinin anlaşılacağıni söyler. Fakat İbn Hacer Vâkidî ve İbn Sa'd'ın bu seriyyeyi 8. yıl Recep ayında göstermelerinin, bu seriyyenin Kureyş kervanına baskın düzenlemesini imkansız kıldığını, çünkü o sıra müslümanlar ile Mekkeli müşrikler arasında Hudeybiye Andlaşması'nın bulunduğunu, bu durumda bu seriyyenin Hudeybiye'den önce olması gerektiğini belirtir. İbn Hacer bununla beraber, bu seriyyenin herhangi bir olayla karşı karşıya gelmemesi ve bir yere baskın düzenlemeyip belirli bir yerde bir ay gibi bir süre beklemesinden bu birliğin, Cüheyneliler'in o sıra Kabeliyye topraklarından geçecek Kureyş kervanına yapmayı düşündükleri baskını önleyip, Kureyş kervanını (aralarında bulunan barış antlaşmasından dolayı) korumak üzere gittiği ihtimalinin de bulunduğunu söyler. Bu durumda İbn Sa'd'ın verdiği tarih ile olayın oluş tarzı arasında bir tenâkuzun oluşmayacağını belirtir⁴⁶. Fakat bize göre, İbn Hacer'in, bu birliğin Kureyş kervanının korunması için gidebileceği ihtimali pek inandırıcı değildir. Çünkü Hudeybiye Musalahası'nın böyle bir maddesi olmadığı gibi, antlaşmanın Medineliler'e böyle bir yükümlülük getirdiğinden hiç bahsedilmez.

Zürkânî eserinde İbn Hacer'in bu değerlendirmelerini verdikten sonra bu olayın, bazı ilim ehli tarafından, sulhun bozulması ile Mekke'nin Ramazan ayındaki fethi arasında cereyan ettiğini, bu durumda bu seriyyenin her iki gâye için, yani hem Cüheyneliler'le savaşmak, hem de Kureyş kervanına baskın yapmak için gönderilmesinin mümkün olduğunun söylendiğini belirtir⁴⁷.

Fakat biz Zürkânî'nin ilim ehlerinden bazılarına atfen aktardığı bu ihtimalin iki bakımdan imkansızlığına inanıyoruz. Çünkü Vâkidî, Hudeybiye Musalahası'nın bozulmasına sebep olan Beni Bekirler'in Kureyş'in de yardımı ile Huzaa kabilesine

⁴⁶ İbn Hacer, IX, 139-140.

⁴⁷ *Şerhu'l-Mevâhibü'l-Iedünniyye*, II, 280-281. Zürkânî aynı yerde, Sîfûlbahr'da niçin bir savaşın vukua gelmediğinin sebebi üzerinde durarak, önceden yapılmış bazı yorumları sıralar. İlim ehline yapıldığını bildirdiği bu yorumlardan biri, bu ay haram aylardan olduğu için baskın yapılamadığıdır. İkinci bir yorumu yapanlar ise çatışmanın olmayışını haram bir ayla irtibatlandırmazlar. Onlara göre bu konudaki ayet neshedilmiştir. Üçüncü bir yorumu yapanlar ise, birliğin oraya Recep ayında değil de Şaban ayında ulaştığı, dolayısıyla haram aydan çıktıklarını söylemişlerdir.

saldırması olayının, hicretin 8. yılı Şâban'ın 2'sinde vuku bulunduğunu zikreder⁴⁸. Bu rivayete göre, bu birliğin gönderildiği hicri 8. yıl Recep ayında Hudeybiye Andlaşması'nın halen yürürlükte olması gerekir. Dolayısıyla belirtilen bu tarihte Ebû Ubeyde seriyyesinin, aradaki anlaşma sebebiyle Kureyş kervanına baskın yapması mümkün değildir. Bu durumda Vâkidî'deki rivayette belirtildiği gibi bu seriyye ancak Cüheyneliler üzerine gitmiş olmalıdır.

Diğer taraftan bu seriyyenin Hudeybiye Andlaşması'nın bozulması ile Mekke'nin fethi zamanı arasında gönderilmesi süre bakımından da mümkün değildir. Çünkü Mekkeliler'in Hudeybiye Andlaşması'nı bozduğu hicri 8. yıl Şaban'ın 2'si ile Rasûlullâh (s.a.v.)'in Mekke üzerine fetih için yürüdüğü hicri 8. yıl 10 Ramazan tarihleri arasında 38 gün gibi bir zaman vardır. Daha sonra da göreceğimiz gibi, bu seriyyenin Medine'den çıkıp 5 günlük yolu gitmesi, orada en az 15 gün açlıkla mücadele etmesi, sonra buldukları dev gibi bir balıktan 15 gün veya 1 ay süreyle yiyerek sahilde gözetleme yapıp konaklamaları ve tekrar 5 günlük yolu geri dönmeleri, 40 günlük bir zamanı aşmaktadır ki, eğer bu birlik Hudeybiye Musalahası bozulduktan sonra yola çıkmışsa Rasûlullâh (s.a.v.) Mekke'ye hareket ederken Medine'ye ulaşmamış olması gerekir. Halbuki biz, Ebû Ubeyde ve beraberindeki as-haptan ileri gelenlerin, Mekke'nin fethi için Hz. Peygamberle birlikte Medine'den hareket ettiğini biliyoruz. Böylece Vâkidî ve diğer pek çok siyer ve megâzî eserlerinde yer alan, seriyyenin hicri 8. yıl Recep ayında Cüheyneliler'in bir kolu üzerine gönderildiği rivayetinin daha doğru olması gerektiğine inanıyoruz.

Vâkidî'deki rivayette bu seriyyenin Cüheyneliler'in bir kolu üzerine olduğu zikredilirken, bu kabileye hangi maksatla bir birlik gönderildiğinden bahsedilmez. Asım Köksal'ın da işaret ettiği gibi⁴⁹, Vâkidî bu olaydan kısa bir süre önce hicri 8. yıl Rebiülevvel ayında Ka'b b. Umeyr'in 14 kişilik bir seriyyenin başında Zâtıatlah üzerine gönderildiğini, Kudaa kabilesinin oturduğu bu bölgede heyetin saldırıya uğradığını ve biri hariç diğerlerinin şehit edildiğini kaydeder⁵⁰. Cüheyne kabilesi de Kudaa'nın bir koludur. Yine bu olaydan bir süre sonra Cemâziyelevvel ayında vuku bulan Mûte savaşında, içlerinde Behrâ, Beliyy, Belkâyn gibi Kudaalılar'a mensup kabileler Bizans saflarında müslümanlara karşı savaşmışlardı⁵¹. Bu durum bize, Rasûlullâh (s.a.v.)'in Kudaa kabilesinin bu düşmanca girişimleri ve onlara mensup

⁴⁸ Vâkidî, II, 783.

⁴⁹ Asım Köksal, *İslam Tarihi*, VIII, 121.

⁵⁰ Vâkidî, II, 753; İbn Sa'd, II, 127-8. Bu seriyyenin nereye, niçin gönderildiği hususunda daha geniş bir değerlendirme için bkz. Köksal, *İslam Tarihi*, VIII, 121-123.

⁵¹ Vâkidî, II, 760. Ayrıca bkz. İbn Haldûn, *el-İber*, II, 41.

Cüheyne kabilesinin Kabaliyye'de oturan kolunun da onlara destek verdiği, dolayısıyla Cüheyne'ye mensup bu kabileyi te'dip için Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh komutasındaki birliği göndermiş olması ihtimalini hatırlatıyor⁵².

Her ne kadar kaynaklarda, Cüheyne kabilesinin Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiği ilk zamanlarda İslâm hâkimiyetini kabul ederek onunla anlaşma yaptığı, bir müddet sonra müslüman olarak bir kısmının Medine'ye hicret ettiği, bundan böyle de İslâm'ın sadık taraftarı olarak kaldıkları ve Hz. Peygamberin onların faziletine dâir sözler söylediği⁵³, bilgileri olsa da kalabalık ve bir çok kolu olan Cüheyneliler'in tamamının böyle olduğu hakkında kesin bir bilgi yoktur. Zaten bu seriyye de tüm Cüheyneliler üzerine değil, onların Kabaliyye bölgesinde oturan kolu üzerine gönderilmiştir.

Ebû Ubeyde'nin komutanı olduğu Sifülbahr seriyyesinin asker sayısının 300 kişi olduğu bilgisine sahibiz⁵⁴. Hadis eserlerinde geçen rivayetlerde bu birliğin süvari birliği olduğu zikredilirken⁵⁵, Vâkıdî'deki rivayette ise yüklerini taşıyacak hayvanlardan başka bineklere bulunmadığı, dolayısıyla piyade oldukları kaydedilir⁵⁶. Seriyyede Hz. Ömer, Kays b. Sa'd b. Ubâde gibi ashâbın ileri gelenleri de bulunmaktadır⁵⁷.

Sefer sırasında ciddi bir açlıkla karşı karşıya kalan bu seriyyenin, yola çıkarken yanlarında ne kadar yiyecek taşıdıkları veya yiyeceklerinin mâhiyeti hususunda kaynaklarda farklı bilgiler yer alır. Müslim'deki bir rivayette, Hz. Peygamberin seriyye hareket ederken onlara bir cerib⁵⁸ hurma verdiği ve onların bundan başka yiyecekleri olmadığı belirtilir⁵⁹. Buhârî'de bulunan bir rivayette, yiyeceklerinin miktarından bahsedilmezken onları boyunlarında taşıdıkları ifadesi yer almaktadır⁶⁰. Vâkıdî'deki

⁵² Aydınli, s. 66.

⁵³ Bkz. İbn Sa'd, I, 233; Buhârî, *Menâkıb*, 6; Müslim, *Fezâilü's-sahâbe*, 188-190. Ayrıca bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 432, 438; Ahmet Önkal, "Cüheyne", *DİA*, VIII, 107.

⁵⁴ Bu sayı hususunda Câbir b. Abdullah'tan gelen bir rivayet hariç bütün rivayetler 300 sayısında ittifak halindedir. Bu rivayette ise birlikteki asker sayısının 310 kişi olduğu kaydedilir (Bkz. İbn Sa'd, II, 132; Nesâî, *Sayd*, 35).

⁵⁵ Buhârî, *Meğâzî*, 65; *Zebâih*, 12; Müslim, *Sayd ve Zebâih*, 17, 18, 21.

⁵⁶ Vâkıdî, II, 774.

⁵⁷ İbn Sa'd, II, 132.

⁵⁸ Araplar arasında hububat ölçüsü için kullanılan bir ölçü birimi olup Osmanlı Devleti zamanında Arap ülkelerinde 216 litrelik bir ağırlığa denk geliyordu. Bununla birlikte bu ölçü birimi asıl olarak Hz. Ömer zamanından itibaren İslâm dünyasında kullanılan bir alan ve hacim ölçüsü olup çeşitli bölgelerde devirlere göre farklılıklar arzeder. Ancak araştırdığımız ilk dönem için yaklaşık 1366 m²'yi ifade eder (Geniş bilgi için bkz. Mustafa Fayda, "Cerib", *DİA*, VII, 402).

⁵⁹ Müslim, *Sayd ve Zebâih*, 17.

⁶⁰ Buhârî, *Cihad ve Siyer*, 124.

rivayette ise, yiyeceklerinin miktarına işaret edilmemekle birlikte azıkları azalınca Ebû Ubeyde'nin bütün yiyeceklerin toplanmasını emrettiği haber verilmiştir⁶¹.

İbn Hacer'in de haklı bir şekilde işaret ettiği gibi bu rivayetleri cemedebiliriz. Buna göre Buhârî ve Vâkıdî'deki bilgilerden hareketle, onların yanında yalnız Rasûlullâh'ın verdiği bir cerib hurma olmadığı, aynı zamanda her askerin kendi azığının da bulunduğu anlaşılır. Müslim'in rivayetinden de yanlarındaki azığın çok fazla olmadığı, dolayısıyla Hz. Peygamber'in onlara katkı olması için bir cerib hurma verdiği sonucu çıkar⁶².

Medine'den hareket eden seriyye sahile doğru yol alırken, azıkları bitme noktasına gelmiş ve askerler şiddetli bir açlıkla yüzyüze gelmişlerdir. Bunun üzerine Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh, askerlerdeki bütün yiyeceklerin bir araya toplanmasını emretmiştir. Yiyecek maddeleri toplanınca iki dağarcık hurma ortaya çıktı. Ebu Ubeyde birliğine bu hurmadan önce avuç avuç verirken, azalınca daha da az vermek zorunda kaldı. Sonunda hurma o kadar azaldı ki, Ebû Ubeyde onlara günde bir tek hurma vermeye başladı⁶³. Müslim'de yer alan bir rivayette, onların kendilerine verilen bu tek hurmayı küçük çocuğun bir şeyi emdiği gibi emdikleri, sonra üstüne su içtikleri ve bu tek hurma ile bir gün yetinmek zorunda kaldıkları bilgisi vardır⁶⁴. Hatta İbn İshâk ve Vâkıdî'den gelen rivayetlerde, hurma bitme noktasına gelince Ebû Ubeyde'nin bir hurmayı üç kişi arasında bölüştürdüğü, sonunda onu bile bulamadıkları kaydedilir⁶⁵.

Sîfûlbahr seriyyesindeki İslâm birliği, yiyecek hiç bir şeyleri kalmayınca, ellerindeki sopalarla bölgedeki ağaç yapraklarını (habat) düşürüp yemeye başladılar. Hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerde, asaları ile düşürdükleri bu yaprakların kuru olduğu ve onları su ile ıslatıp yumuşattıktan sonra yedikleri bilgisi vardır⁶⁶. Fakat Vâkıdî'deki rivayette ise, o günlerde ağaçların filiz verme zamanı olduğu, dolayısıyla yaş yaprak yedikleri ve yaprak yemekten avurtlarının ot yiyen develerin dudakları gibi olduğu zikredilir⁶⁷. Hatta bu yüzden ağızları ve diş etlerinin

⁶¹ Vâkıdî, II, 774.

⁶² İbn Hacer, IX, 140. Ayrıca bkz. Aydınlı, s. 67.

⁶³ Vâkıdî, II, 774; İbn Hişâm, II, 632-3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 306; Buhârî, *Meğâzî*, 65; *Şerike*, 1. *Sahîh-i Müslim mütercim ve şârihi Ahmet Davudoğlu*, Ebû Ubeyde'nin bu konuda Rasûlullâh (s.a.v)'a uyduğunu, çünkü onun bunu bir çok yerde yaptığını ve yiyeceklerini böyle bir araya toplayan Eş'ariler'i medh-ü sena ettiğini açıklar (*Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, IX, 169).

⁶⁴ Müslim, *Sayd ve Zebâih*, 17. Ayrıca bkz. Ebû Dâvud, *Et'ime*, 46; Nesâî, *Sayd*, 35.

⁶⁵ Vâkıdî, II, 774; İbn Hişâm, II, 632-3.

⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 303-4, 311; Müslim, *Sayd ve Zebâih*, 17; Nesâî, *Sayd*, 35.

⁶⁷ Vâkıdî, II, 775.

cerahatlanıp iltihaplandığı haber verilir⁶⁸. Seriyye bu şekilde 15 güne yakın bir süre deniz kenarında açlıkla mücadele edip karınlarını yaprakla doyurmaya çalıştı. İşte bu yüzden kaynaklarda bu seriyye “Habat” ismiyle de kaydedilmiştir⁶⁹.

Taberî’de yer alan bir rivayette, Habat seriyyesinin 15 gün değil, tam üç ay boyunca sahilde yaprak yiyerek beklediği kaydı vardır⁷⁰. Taberî’deki bu zaman süresinin abartılı bir anlatım olması gerekir. Çünkü Hz. Peygamber bu seriyyenin gönderilmesinden iki ay bile geçmeden Mekke üzerine yürümüş, Ebû Ubeyde ve beraberindekiler de bu fetihle hazır bulunmuşlardır⁷¹.

Açlıklarını bu şekilde bastırıp güçlerini korumaya çalışan mücahitler, gün geçtikçe güç ve hareket kabiliyetlerini yitirmekteydiler. Bu durum onlarda, düşmanla karşılaşılırsa bir şey yapamama endişesi doğurdu. Bu korku artınca, içlerinden Hazreç kabilesinin önde gelen lideri Sa’d b. Ubâde’nin oğlu Kays, civarda karşılığını Medine’ye dönünce hurma olarak vermek üzere kesimlik develer satacak birini aramaya başladı. O, böylelikle İslâm birliğini bu zor durumdan kurtarmak istiyordu. Sonunda bir Cüheyneli, alacağını Medine’de Kays’ın kabilesi Düleym oğullarının depolanmış dayanıklı hurmasından almak şartıyla 5 kesimlik deveyi sattı. Bir devenin bedeli 2 vesk⁷² hurma olarak belirlenmişti. Kays bunu babasının malından ödeyecekti. Cüheyneli Kays’tan, aralarındaki anlaşmaya birini şahit tutmasını isteyince, Kays o sırada orada hazır bulunan Hz. Ömer ile ensardan birini göstererek, istediğini seçmesini istedi. Fakat Hz. Ömer, malı olmayan Kays’ın babasının malından borçlanmış olmasından dolayı bu alış-verişe şiddetle karşı çıktı. Hatta onunla Kays arasında söz düellosu bile başladı. Sonunda Kays Hz. Ömer’e ağır sözler sarfetti ve ensardan olan sahabeyi şahit gösterip develeri aldı. Kays, etini müslümanlar arasında dağıtmak ve onları zor durumdan kurtarmak için her gün bir deve boğazlamaya başladı. Üç gün boyunca birer deve kestikten sonra dördüncü gün yine bir deveyi boğazlamak isteyince Ebû Ubeyde bunu yasakladı. Çünkü Hz. Ömer kendisine gelip Kays’ın yaptığı işin doğru olmadığını, babasının malından borçlanamayacağını söylemişti. Kays ise babasının her zaman kendine ait borçları ödediğini, fakir ve yoksulları yedirip giydirdiğini, dolayısıyla böyle bir insanın Allah yolundaki müca-

⁶⁸ Diyarbekrî, *Târîhu’l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs*, II, 75; Halebî, *İnsânu’l-uyûn fî sîrati’l-emîni’l-me’mûn*, III, 201.

⁶⁹ Bkz. İbn Sa’d, III, 411; Buhârî, *Meğâzî*, 65; Müslim, *Sayd ve Zebâih*, 18, 21; Nesâî, *Sayd*, 35.

⁷⁰ Taberî, III, 32.

⁷¹ Aydınlı, s. 69.

⁷² Vesik’in Asr-ı Saadet’te ne kadar bir ağırlığa tekabül ettiği hususunda tartışmalar olmakla birlikte, 1 vesik kabaca bir deve yükü ağırlık veya diğer bazı ölçümlerle kıyaslandığında 122,4 kg. civarında kuru gıda ağırlığı olduğu söylenebilir (Geniş bilgi için bkz. Cengiz Kallek, “Vesik”, *DİA*, XLIII, 70).

hitler için malından infak etmekten kesinlikle çekinmeyeceğini söyledi. Ebû Ubeyde Kays'ın bu sözleri üzerine ona yumuşak davranıp neredeyse izin verecek oldu. Fakat Hz. Ömer Kays'a yumuşak davranmaması konusunda ısrar etti. Sonuçta Ebû Ubeyde bundan sonra Kays'ın deve kesmesini yasakladı. Böylece Kays borç aldığı 5 deveden ikisini kesemedi⁷³.

Kays b. Sa'd'ın müslümanların ihtiyacı için boğazladığı deve sayısı Vâkıdî'nin rivayetinde 3 olarak gösterilirken, Buhârî ve Müslim'de yer alan rivayetlerde günde 3'er deve olmak üzere üç günde 9 deve kestiği kaydedilir⁷⁴. Zürcânî bu iki rivayeti cemetmenin mümkün olduğunu, böylece her iki rivayette verilen bilginin de doğru olacağını belirtir. Ona göre Kays b. Sa'd'ın yanında önceden 6 deve vardı. O bu develeri bir günde 3 tane olmak üzere (çünkü 300 kişiyi günde ancak 3 deve doyurur) iki günde boğazlayıp sonra Vâkıdî'de geçtiği gibi borçla 5 deve satın aldı. Bunlardan da 3'nü bir günde kesti. Ertesi gün kalanları boğazlamak isteyince bundan menedildi. Bu durumda onun 3 tane deve boğazladığını söyleyen rivayet onun sadece satın aldıklarından boğazladığını, 9 tanesini boğazladığını söyleyen rivayet ise kestiği bütün develerin sayısını belirtmiştir⁷⁵.

Ebû Ubeyde, Kays b. Sa'd'ın deve boğazlamasını yasaklayınca seriyedeki müslümanlar tekrar açlıkla karşı karşıya kaldılar ve açlıklarını yine yaprak yiyerek gidermeye çalıştılar. Bir müddet sonra sahile yüksek bir kum tepesi gibi, hatta bazı rivayetlere göre küçük bir dağ büyüklüğünde Anber (İspermeçet Balinası) denilen bir balık vurdu. Ebû Ubeyde ölü balığı görünce, ilk önce onun ölü bir balık olduğunu dolayısıyla yememeleri gerektiğini düşündü. Fakat daha sonra müslümanların içinde bulunduğu durumu gözönünde bulundurarak, kendilerinin Allah ve Rasûlü yolunda cihada çıkmış müslümanlar olduklarını, dolayısıyla böyle bir zarûret anında bu balıktan yiyebilecekleri kararına vardı⁷⁶.

Ebû Ubeyde'nin izni ile askerler balıktan doyuncaya kadar yediler. Sahilde kaldıkları müddetçe bu balığın etinden yiyip yağıyla yağlandılar. Böylece vücutları iyileşti, eski güç ve sıhhatlerine kavuştular. Müslim'de geçen bir rivayete göre 300 kişilik İslâm birliği bu balığın eti ve yağıyla dolgun birer vücuda sahip olmuşlardı. Balığın göz çukurundan testilerle yağ alırken, öküz büyüklüğünde et parçaları

⁷³Vâkıdî, II, 774-5; İbn Sa'd, II, 132. Ayrıca bkz. Aydınlı, s. 69-70.

⁷⁴Buhârî, *Meğâzî*, 65; Müslim, *Sayd ve Zebâih*, 19.

⁷⁵*Şerhu'l-mevâhibi'l-ledünniyye*, II, 282-3.

⁷⁶Vâkıdî, II, 776; İbn Hişâm, II, 632-3; İbn Sa'd, III, 411; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 311; Buhârî, *Meğâzî*, 65; Müslim, *Sayd ve Zebâih*, 17; Ebû Dâvud, *Et'ime*, 46.

keserek yiyorlardı⁷⁷. İbn Sa'd'da bulunan bir rivayete göre onlar aynı zamanda dönüşte de yemek için kestikleri bazı parçaları tuzlayıp kurutarak pastırma haline getirdiler. Bu etleri Medine'ye dönerken yiyerek tekrar bir açlıkla karşı karşıya gelme tehlikesinden kurtuldular⁷⁸.

Gerek siyer ve megâzî gerekse hadis eserlerinde yer alan rivayetlerde, bu balığın büyüklüğü konusunda insanı hayrette bırakacak anlatımlar vardır. Bu rivayetlere göre Ebû Ubeyde (r.a.) balığın büyüklüğünü ölçmek için sahabilerden balığın göz çukuruna oturmalarını istemiş, balığın göz çukuruna 13 kişi sığmıştır. Daha sonra balığın yüksekliğini ölçmek için iki kaburga kemiğini diklemesine çatmış, en uzun boylu sahibinin semerlenmiş yapılı bir deve üzerinde kemiklerin altından geçmesini istemiş, deve ve binicisi kemiklerin hiç bir yerine değmeden karşı tarafa geçmiştir⁷⁹.

Kaynaklarda seriyyenin balıkla beslendiği süre için 12 gün, yarım ay, 18 gün, 20 gün ve bir ay gibi rakamlar yer almaktadır. İbn Hacer bu rivayetleri teker teker ele alıp değerlendirmiş ve en doğrusunun 18 gün olabileceği sonucuna ulaşmıştır⁸⁰.

Ebû Ubeyde'nin komutasındaki bu birlik, sahilde geçirdiği bir ayı aşkın bir zamandan sonra herhangi bir hadise olmadan geri dönmüştür⁸¹. Muhtemelen düşman, müslümanların karşısına çıkmaya cesaret edememiş, böylece düşmana gözdağı verilerek istenilen sonuç elde edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamberin gazveleri ve gönderdiği seriyyelerin gâye ve hedefleri kısmında da işaret ettiğimiz gibi, bu İslâm

⁷⁷ Müslim, *Sayd ve Zebâih*, 17. Ayrıca bkz. Ebû Dâvud, *Et'ime*, 46.

⁷⁸ İbn Sa'd, III, 411.

⁷⁹ Vâkıdî, II, 774; İbn Hişâm, II, 633; İbn Sa'd, III, 411; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 303-4; Buhârî, *Zebâih*, 12; Müslim, *Sayd ve Zebâih*, 17; Nesâî, *Sayd*, 35. İbn Hacer'de kemiklerin altından geçen sahibinin, uzunluğu ile meşhur olan Kays b. Sa'd b. Ubâde olduğu belirtilmektedir (*Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, IX, 140). Gerek o kadar insanın bu balıktan günlerce yemesi, gerekse Ebû Ubeyde'nin balığın büyüklüğünü değişik metodlarla ölçmesi Anber denilen bu balığın bir tür büyük bir balina olduğunu göstermektedir. İbn Manzur, bunun oldukça büyük bir balık olduğunu ve derisinden "anber kalkanı" denilen bir cins kalkan yapıldığını belirtirken (*Lisânü'l-Arab*, IV, 610), İbn Hacer de büyüklüğüne işaret etmek için bu balığın 50 arşın (yaklaşık 26 metre) uzunlukta olduğunu belirtir (IX, 141). Davudoğlu her ne kadar bu balığa "mavi balina" demişse de (*Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, IX, 169) balığın özellikleri onun, ağırlığı 180 tona kadar ulaşabilen kuvvetle muhtemel bir "işpermeçet balinası" (Bu balık hakkında geniş bilgi için bkz. Gelişim-Hachette, *Alfabetik Genel Kültür Ansiklopedisi*, V, 2068) olabileceğini akla getirmektedir.

⁸⁰ *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, IX, 141.

⁸¹ İbn Sa'd, II, 132. Ayrıca bkz. İbn Seyyidinnâs, II, 216. İbn Sa'd (II, 132) ve Nesâî'de (*Sayd*, 35) yer alan bir rivayette ise Rasûlullâh'ın, onlara niçin geç kaldıklarını sorduğunda, "Kureyş kervanını takip ediyorduk" şeklinde cevap verdikleri zikredilir. Elşad Mahmudov da ("Seriyye", *DİA*, XXXVI, 156) gerek hadis eserlerinde gerekse İbn Sa'd'da geçen bu rivayeti esas alıp bu seriyyenin Kureyş kervanını takip için gittiği rivayetlerini tercih etmiştir. Halbuki yukarıda da açıkladığımız gibi bu seriyyenin Kureyş kervanını takibi imkansız olup, büyük bir ihtimalle müslümanlara karşı düşmanca hareketler içine giren Cüheyne kabilesinin bir kolunu te'dib için gitmiştir.

seriyyesinin, karşılıklarına çıkmayan ve sinmiş olan düşmana fırsattan istifade saldır-
mak veya âni bir baskın vermek yerine gözdağı verip güven ortamını sağladıktan
sonra geri dönmüş olması kuvvetle muhtemeldir.

Hz. Peygamber'in geç kalmaları sebebiyle haklarında tedirgin olduğu birlik⁸²
sağ sâlim geri dönünce, Rasûlullâh'a başlarından geçenleri, sahile vuran balık karşı-
sında Ebû Ubeyde'nin tutumunu ve ondan yemek zorunda kaldıklarını anlattılar.
Bunun üzerine Rasûlullâh (s.a.v.): "O, Allah'ın size gönderdiği bir rızıktır!" deyip,
yanlarında ondan bir parça kaldıysa kendisine de vermelerini istemiş, kendisine ba-
lıktan bir parça getirilince ondan yemiştir⁸³. Bu davranışıyla Ebû Ubeyde'nin vermiş
olduğu kararın yerinde olduğunu göstermiştir.

Bu arada Kays b. Sa'd'ın yaptıkları haber verince Hz. Peygamber onu: "O, cömert
bir evin ehliendir" diye övmüştür. Sa'd b. Ubâde de oğlunun yaptığı hareketi öğrenince
çok memnun olmuş ve onu tebrik etmiştir. Ardından Medine'ye gelen Cüheyneli'ye alaca-
ğını verdikten sonra, oğlu Kays'a da çok verimli dört hurma bahçesi hediye etmiştir⁸⁴.

D- Değerlendirme

Hz. Peygamber'in gazveleri ve kendisinin katılmayıp da ashabından birisinin
komutası altında gönderdiği askerî ve siyasî faaliyetler olan seriyyeleri, kısa zaman-
da elde edilen büyük başarının yanında dünya tarihinde en az insan kanının döküldü-
ğü, en dikkat çekici askerî ve siyasî harekâtların başında gelir.

Hz. Peygamber bu siyasî ve askerî harekâtlarda hiçbir zaman savaşa sebep olan
ve ilk saldıran bir kişi olmadığı gibi, ciddi bir sebep olmadan herhangi bir askerî
faaliyete de girişmemiştir. Onun bu askerî ve siyasî faaliyetlerde asıl gayesi, müslü-
manlara yönelik düşmanca hareketleri bertaraf etmek; barış için gerekli şartları sağ-
lamak, insan hak ve hürriyetlerini garanti altına almak ve İslâmî tebliğin önündeki
engelleri kaldırmaktı. O, bu harekâtlarla önce her türlü barış ve güven ortamını sağ-
lamaya çalışmış ve savaşa en son başvurup en az sayıda insan kanı dökerek Arap
toplumunu bir kardeşlik ve din çatısı altında birleştirmiştir. Böylece zulüm ve karan-
lık içinde kalmış insanlara İslâm'ın adâleti ve nurunu ulaştırıp kendisine verilen risâ-
let görevini hakkıyla yerine getirmiştir.

⁸² İbn Sa'd, II, 132.

⁸³ İbn Hişâm, II, 633; İbn Sa'd, III, 411; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 311; Buhârî, *Megâzi*, 65; Şerike, 1; Müslim, *Sayd ve Zebâih*, 17; Ebû Dâvud, *Et'ime*, 46; Nesâî, *Sayd*, 35.

⁸⁴ Vâkıdî, II, 775-6. Sa'd b. Ubâde bunu bir vesika halinde yazıp oğluna verdi. Kays da bu vesikayı Hz. Ebu Ubeyde'ye getirip şahit olmasını istedi. Ebu Ubeyde de bu isteği kabul edip vesikaya şahit olarak yazıldı (A.g.e.).

Hz. Peygamberin gönderdiği seriyyelerin en önemli bölümü, müslümanlara karşı düşmanca faaliyetler içine giren, onlara siyasî ve ekonomik ambargo uygulayan, saldıran, saldırı hazırlığında olan ve İslâm düşmanlarına yardım ve yataklık edenler üzerine olmuştur. Bunun yanında başlıca, gönderdiği elçilere zarar veren, düşmanlık besleyen kabilelerin kötülüklerinden emin olmak ve düşman hakkında gerekli bilgiler edinmek için istihbarat amaçlı, düşmanı gâfil avlamak ve fazla kan dökülmeden istenilen sonuca ulaşmak için hedef şaşırtma amaçlı seriyyeler de göndermiştir.

Hz. Peygamber'in gönderdiği seriyyeler içinde, müslümanlara karşı düşmanlık besleyen veya düşmana yardım edenlere karşı gönderilen seriyyelerden biri de Sîfulbahr Seriyyesi'dir. Bu seriyye Mûte savaşından sonra Mekke'nin fethinden ise önce, hicri 8. yıl Recep ayında Kızıldeniz sahili üzerindeki Cüheyne kabilesinin Kabaliyye bölgesinde oturan bir kolu üzerine gönderilmiştir.

Seriyyenin gerek açıklıkla imtihanı, gerekse deniz kenarına vuran büyük bir balık ile açıklıklarını gidermeleri gibi çok enterasan olaylara sahne olan bu askerî birliğin komutanı Ebû Ubeyde b. el-Cerrah, olaylar karşısında askerî dehâ ve kabiliyetini göstermiş, bu konuda ne kadar liyâkatli olduğunu ortaya koymuştur. Çünkü o, çok zor durumda kalmalarına rağmen Hz. Peygamber'in kendilerine verdiği görevi ne pahasına olursa olsun yerine getirmek için sabır ve sebat göstermiştir. Aynı zamanda aç kalarak ölümle burun buruna gelmelerine rağmen 300 kişilik bir askerî birliği iyi idare etmiş, önlerine çıkan bir meselede yerinde karar verme yeteneğini göstermiş ve emrindeki birlikte ciddi bir ihtilaf vuku bulmadan Medine'ye dönmüştür.

Aynı zamanda bu seriyye, kendi malı olmadığı halde başkasının malından borç vermek, ölü balık eti yemek, zarûret hallerinde ne tür şeylerin yenilip yenilemeyeceği veya ne kadar yenilebileceği gibi hususlarda İslâm hukuk biliminde bu ve benzeri sorunların çözümünde delil gösterilebilen olaylara sahne olmuştur.

BİBLİYOQRAFYA

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), I-VI, Kahire 1955.

Aydınlı, Osman, *Aşere-i Mübeşşere'den Ümmetin Emmini Ebu Ubeyde b. el-Cerrah*, İstanbul 2015.

Belâzûrî, Ahmet b. Yahya b. Câbir, *Ensâbü'l-eşraf*, (thk. Muhammed Hamidullah), I, Kahire 1959.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, İstanbul 1981.

Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, (thk. Mustafa Dîb el-Bûğâ), I-II, Dimeşk 1991.

Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, I-XI, İstanbul 1979.

Diyarbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan, *Târihu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs*, I-II, Beyrut ts.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî, *Sünen-i Ebû Dâvud*, I-II, Beyrut 1988.

Fayda, Mustafa, "Cerîb", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 402.

Gelişim-Hachette, "İspermeçet Balinası", *Alfabetik Genel Kültür Ansiklopedisi*, İstanbul 1983.

Halebî, Ali b. Burhaneddin, *İnsânu'l-uyûn fî sîrati'l-emîni'l-me'mûn* (es-Sîratü'l-Halebiyye), I-II, Beyrut 1980.

Hamidullah, Muhammed, *Hazreti Peygamberin Savaşları*, (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1991.

....., *İslam Peygamberi*, (trc. Salih Tuğ), I-II, İstanbul 2003.

İbn Habib, Ebû Ca'fer Muhammed, *el-Muhabber*, (thk. IlseLichtenstadter), Beyrut t.s.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XVII, Mısır 1959.

İbn Haldûn, Abdurrahmân, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âserahüm min zevi's-sultâni'l-ekber*, I-VII, Mısır 1867.

İbn Hibbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *es-Sîratü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, Beyrut 1987.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, (thk. Mustafa es-Sakka ve arkadaşları), I-II, Beyrut t.s.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil, *es-Sîratü'n-nebeviyye*, (thk. Mustafa Abdülvâhid), I-IV, Kahire 1964.

İbn Mâce, Hâfız Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, I-II, İstanbul 1981.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut t.s.

İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I- VIII, Beyrut t.s.

İbn Seyyidinnâs, Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed, *Uyûnü'l-eser fi fînûni'l-megâzi ve'-ş-şemâil ve'-s-siyer*, (thk. Muhammed el-Îd el-Hadravî - Muhyiddîn Mistû), I-II, Beyrut 1992.

Kallek, Cengiz, "Vesk", *DİA*, İstanbul 2013, XLIII, 70.

Köksal, M. Asım, *İslam Tarihi*, I-XII, İstanbul 1981.

Mahmudov, Elşad, "Sebeup ve Sonuçları Bağlamında Hz. Peygamber'in Savaşları (Gazve ve Seriyyeleri) Üzerine Bazı Notlar ve İstatistikler", *Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuası*, sa. 4, Sentyabr (Eylül) 2005, s. 55-96.

....., "Sifülbahr Seriyyesi", *DİA*, XXXVII, İstanbul 2009, s. 156-157.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslîm b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (thk. Muhammed Fuad Abdülbâki), I-V, Kahire 1991.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, I-V, Beyrut 1988.

Önkâl, Ahmet "Cüheyne", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 107.

Özdemir, Serdar, "Seriyye", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 565.

Şâmî, Şemseddin Muhammed b. Yusuf, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-'ibâd*, (nşr. Mustafa Abdülvâhid ve dğr.), I-X, Kahire 1395-1415/1975-1995.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-XIV, Kahire t.s.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-Sahîh*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Kemâl Yûsuf el-Hûd), I-V, Beyrut 1987.

Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-megâzi*, (thk. M. Jones), I-III, Beyrut 1984.

Yâkût el-Hamevî, Ebu Abdullah b. Abdullah, *Mu'cemü'l-büldân*, (thk. Ferid Abdülazîz el-Cündî), I-VII, Beyrut 1990.

Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî b. Yûsuf, *Şerhu'l-mevâhibi'l-ledünniyye*, I-VIII, Kahire 1325.

ÖZET

Hız. Peygamberin gazveleri başta olmak üzere kendisinin katılmayıp ashabından birinin komutasında gönderdiği seriyyeler dünya siyasi ve askerî tarihinde çok önemli bir yere sahiptir. Bu faaliyetlerde asıl hedef İslâm'ı tebliğ etmek, müslümanlara yönelik düşmanca hareketleri bertaraf edip İslâmî tebliğin önündeki engelleri kaldırmak ve barış için gerekli şartları sağlayarak insan hak ve hürriyetlerini garanti altına almak olmuştur. Bu harekâtlarda Hız. Peygamber ve ashabı ne ilk saldıran taraf olmuş ne de kan akıtma ve tahribata yönelmiştir. Bilakis elde edilen büyük başarıya veya fethedilen geniş toprak parçasına nispetle bu harekâtlar insanlık tarihinde en az kanın aktığı ve insan unsurunun ön planda tutulduğu askerî ve siyasi faaliyetlerin başında gelmiştir. Ashabın ileri gelenlerinden Ebû Ubeyde b. el-Cerrah'ın komutasındaki Sîfûlbahr seriyyesi de, gerek askerî sefer sırasında karşılaşılan ilginç olaylarla ve gerekse düşmana gözdağı vermekle yetinip herhangi bir savaş ve tahribat ortamı oluşturmadan sağ salim geri dönmesiyle bu tür seriyyelerin güzel örneklerinden birini teşkil etmektedir.

РЕЗЮМЕ

Характерические особенности военных походов Пророка Мухаммеда и военный поход Сифульбахр

Основными походами Пророка Мухаммеда в которых он лично не участвовал, управляли Его сахабы. Эти военные походы сыграли значительную роль в политической и военной истории мира. Главной целью этих походов были пропаганда Ислама, устранение враждебных действий против этой религии и препятствий мешающих его распространению. Восстановление мира и человеческих прав, тоже входили в поле зрения этих походов. Во время этих военных акций ни Пророк Мухаммед ни Его асхабы не нападали и не проливали кровь первыми, и не прибегали к деструктивным действиям. Несмотря на завоеванный успех и приобретение обширных земель, эти походы считаются в числе таких военных и политических действий, где человеческая смерть и кровопролитие составляют очень малый процент. Поход Сифульбахр, которым руководил один из известных асхабов Абу Убейда бин аль-Джаррах, является примером таких походов, в которых происходили интересные происшествия. В этом походе мусульмане довольствовались испугом врага. В ней не было никаких разрушений и все обошлось без кровопролития.

ABSTRACT

The Campaigns (ghazwa) in which the Prophet was present and the expeditions (sariya) which the Prophet sent under leadership of one of his Companions played an important role in political and military history of the world. The main goal of these activities was to promote Islam, remove obstacles for Islamic mission by eliminating hostilities towards Muslims, and guaranteeing human rights and freedoms through ensuring the necessary conditions for peace. During these activities the Prophet and his Companions neither were the first attacking side, nor who tended to cause bloodshed and destruction. But rather these activities were among those of military and political actions with less bloodshed and where human element was kept in the foreground. The Sifulbahr expedition which was sent under command of Abu Ubaidah ibn al-Jarrah, one of prominent Companions, represents one of the finest examples of this kind of expeditions during which the army encountered interesting events and turned back contented with intimidating enemy without creating any war and destruction environment.

Çapa tövsiyə etdi:

i.f.d. E.A.Əzizova

QURANI-KƏRİMİN NAZİL OLMASINDAN KİTABLAŞMASINA QƏDƏRKİ TARİXİ

f.f.d. Mirniyaz Mürsəl oğlu Mürsəlov
BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin
İslam Elmləri kafedrasının müəllimi

Açar sözlər: Quran, vəhy, müşəf, istinsah

Key words: Koran, vahy, mushaf, istinsah

Ключевые слова: Коран, вахий, мусхаф, истинсах

Quran kəlməsinin lüğəvi mənası və hansı kökdən törədiyi barədə İslam alimləri fərqli görüşlər irəli sürmüşdür. Bu görüşlərin ortaya qoyulmasında Quran kəlməsinin etimologiyasının da böyük rolu olmuşdur. Ümumi olaraq isə, əsləti etibarlı ilə bu kəlmənin həmzəli və həmzəsiz oxunması baxımından alimləri iki yerə ayırmaq mümkündür.

Quran kəlməsinin həmzəsiz olduğunu qəbul edənlərin fikrincə bu söz həmzəsiz olub, heç bir kökdən törəməmişdir. Quran Tövrat və İncil kimi Allahın kəlamına verilən xüsusi bir addır. Əgər bu kəlmə “oxudu” mənasını verən “qaraə” (قرأ) kökündən törəmiş olsaydı, hər oxunan şeyə Quran deyilməsi lazım gələrdi. Bu fikri Məhəmməd ibn İdris əş-Şafii (v.204/819) irəli sürmüşdür [29, 18].

Quran kəlməsinin hansı kökdən törəməsi barədə irəli sürülən başqa bir qənaətə görə bu kəlmə “qarinətun” (قرينة) isminin cəmi olan “qarainu” (قرائن) sözündən törəmişdir. Dəlil və sübut mənalalarına gələn bu sözün Qurana ad olaraq verilməsinin səbəbi də Qurandakı ayələrin əhatə etdiyi mövzular, nəzm, vəzn, fasilə və ahəng baxımından bir-birinə bənzəməsi və bir-birinə dəlil təşkil etməsidir. Göründüyü kimi “qarainu” (قرائن) kəlməsindəki həmzə kəlmənin əslində olmayıb “qarinətun” (قرينة) kökündəki “yə”nin (ي) yerinə gəlmişdir, “nun” (ن) hərfi isə, sözün kök samitlərindəndir. Bu fikir, Əbu Zəkəriyyə Yəhya ibn Ziyad əl-Fərraya (v. 207/822) aid edilməkdədir [3,31; 28, I, 51].

Qeyd edilən kateqoriyaya daxil olan bəzi alimlər Quran kəlməsinin “qaranə” (قرن) kökündən törədiyini söyləmişlər. Çünki bu kəlmə bir şeyi başqa bir şeyə

yaxınlaşdırmaq, birləşdirmək mənalarını verir. Qurandakı surələr və ayələr də birbirlərinə yaxınlıq və bərabərlik təşkil edirlər [26, I, 278]. Əbul-Həsən əl-Əş`əri (v. 324/936) bu fikri müdafiə etmişdir. Əbu Bəkr ibn Mücahid (ö.324/936) də, İmam Əbu Əmr ibn əl-Ə`lanın (v. 154/771) Quran kəlməsinin həmzəsiz oxunduğunu dəlil olaraq gətirmişdir [20, 29].

Quran kəlməsinin həmzəli olduğunu qəbul edənlərin qənaətinə isə bu söz “fu`lanu” (فُعْلَان) vəznində olub, həmzəlidir. Toplamaq mənasını verən “əl-qar`u” (الْقَرَاء) kəlməsindən törəmişdir [3, 31]. Bu fikri Əbu Übeyd əl-Qasım ibn Səllam (v. 224/839) və Əbu İshaq əz-Zəccac (v. 311/923) müdafiə etmişdir [5, 74]. Adları çəkilən alimlərə görə Quran qissə, əmr, nəhy, vaz, vaiz, surə və ayələri və ya özündən əvvəlki səmavi kitabların meyvələrini bir yerə topladığı üçün ona bu ad verilmişdir [29, 18]. Ərəblər də “qaraə” (قَرَأَ) felini toplamaq mənasında işlədərək “qara`tu-l-məə fi-l-havzi” (قَرَأْتُ الْمَاءَ فِي الْحَوْضِ) yəni “suyu hovuzda topladım” deyirlər [4, 41].

Quran kəlməsi “oxumaq” mənasını verən “qaraə” (قَرَأَ) kökündən törəmiş, الغفران vəznindən bir məsdərdir. Ancaq bu məsdər oxunan şey “əl-məqrüu” (المَقْرُوء) mənasında məful kimi işlədilmişdir. Bu fikri Əbul-Həsən Əli ibn Hazim əl-Lihyani (v. 215/830) müdafiə etmişdir [28, I, 52].

Quranın özü də aşağıda verəcəyimiz ayələri ilə bu fikri dəstəkləməkdədir:

ان علينا جمعه و قرأناه فاذا قرأناه فاتبع قرأه.

“Çünki onu (sənin qəlbində) cəm etmək, (dilində) oxutmaq Bizə aiddir. Biz onu (Cəbrailin dili ilə) oxutduğumuz zaman oxunmasını diqqətlə dinlə.” [əl-Qiyamət, 75/17-18]

İslam alimləri arasında ən güclü və özünə ən çox tərəfdar toplayan məhz bu fikrin olması qəbul edilməkdədir. Bu görüşə görə Quran kəlməsi “qaraə” (قَرَأَ) kökündən törəmiş, məful mənasını verən və Məhəmməd peyğəmbərə möcüzə olaraq nazil olan ilahi kəlamın adıdır [25, I, 7]. Quran kəlməsinin həmzəsiz oxunuşu sadəcə qiraəti yüngülləşdirmək üçündür və onun həmzəsiz olmasına dəlalət etmir [25, I, 7].

Qiraət imamlarının mövzuyla bağlı oxunuşlarına gəldikdə, İbn Kəsir öz qiraətində istər vəqf, istərsə də vəsl halında, Həmzə isə ancaq vəsl halında Quran kəlməsini həmzəsiz olaraq “Quranun” (قُرْآن) şəklində oxumuşdur. Digər qiraət imamları isə öz qiraətlərində Quran kəlməsini həmzə ilə “Qur`anun” (قُرْءَانٌ) şəklində oxumuşlar [17, 42].

İslam alimləri Qurani-Kərimin bəzi yönlərini və xüsusiyyətlərini nəzərə alaraq ona müxtəlif təriflər vermişlər. Onlardan bəzilərini qeyd etməyi məqsədəuyğun hesab edirik:

1. əl-Fatihə surəsinin əvvəlindən ən-Nas surəsinin sonuna qədər Məhəmməd peyğəmbərə endirilən kəlmələrdir [25, I, 10; 17, 42].

2. Məhəmməd peyğəmbərə endirilən, müşəflərdə yazılmış, mütəvatir olaraq bizə gəlib çatan kəlamın adıdır [8, I, 21].

3. Məhəmməd peyğəmbərə vəhy yolu ilə endirilən, müşəflərdə yazılmış, mütəvatir olaraq bizə gəlib çatan və oxunması ilə ibadət edilən ilahi bir kəlamdır [25, I, 12].

Təriflərə baxdıgımız zaman burada Qurani-Kərimin onu digər kitablardan fərqləndirən dörd əsas xüsusiyyəti diqqətimizi cəlb edir. Onlardan birincisi Qurani-Kərimin vəhy yolu ilə nazil olmasıdır ki, buradan da Quranın mənbəyinin məhz Allah-Təala olduğu başa düşülür. İkincisi, müşəflərdə yazılmış olması, yəni Qurandan başqa heç bir şeyin, hər hansı müqəddəs kəlamların belə ona qarışmaması deməkdir. Üçüncüsü, yəni mütəvatir olaraq bizə gəlib çatan dedikdə onun heç bir dəyişikliyə uğramadan, şaz (sənədi səhih olmayan) qiraətlərdən uzaq olması nəzərdə tutulur. Nəhayət dördüncü xüsusiyyət, oxunması ilə ibadət edilməsidir ki, bu da Quranın özündən başqa nə tərcüməsi, nə təfsiri, nə də qüdsi (məna etibarı ilə Allaha istinad edilən) hədislər ilə ibadətənin mümkün olmadığını göstərməkdədir.

İslam alimlərinin əksəriyyətinin fikrincə Quranın nazil olması üç mərhələdə həyata keçmişdir [30, 89-93]:

1) Birinci mərhələdə Quran cəm halında Lövhi-məhfuzə endirilmişdir. Bunu Allah-Təala əl-Vaqiə surəsinin 77-79-cu ayələrində belə açıqlamışdır:

“(Sizə oxunan) bu (kəlam) çox qiymətli Qurandır. (O, Allah dərğahında) qorunub saxlanılan bir kitabdır (Lövhi-məhfuzədir). Ona yalnız pak olanlar toxuna bilər. (O) aləmlərin Rəbbi tərəfindən nazil edilmişdir”.

Bəziləri Quranın bu ayələrdə Lövhi-məhfuzə endirilməsini deyil, Lövhi-məhfuzə mövcud olmasını bildirildiyini deyirlər [22, 47].

2) Qurani-Kərim ikinci mərhələdə yenə də cəm halında Lövhi-məhfuzədən dünya səmasındakı Beytül-izzə deyilən bir yerə endirilmişdir.

Bu barədə Allah-Təala (əd-Duxan surəsinin 3-cü ayəsində) “Biz Quranı mübarək bir gecədə endirdik”; (əl-Qədr surəsinin 1-ci ayəsində) “Biz Quranı Qədr gecəsində endirdik”; (əl-Bəqərə surəsinin 185-ci ayəsində isə) “Ramazan ayı Quranın nazil olduğu aydır” deyər buyurur. Göründüyü kimi bu üç ayənin üçündə də eyni gecədən söhbət gedir. Yəni o, Ramazan ayındakı gecələrdən biri olan və Allah-Təalanın mübarək olaraq adlandırdığı Qədr gecəsində endirilmişdir.

Burada diqqətimizi çəkən başqa bir xüsus vardır ki, o da bu ayələrdə Quranın bir gecədə endiyinin vurğulanmasıdır. Halbuki, biz Quranın Məhəmməd peyğəmbərə iyirmi üç il ərzində hissə-hissə endirildiyini bilirik.

Yuxarıdakı ayələrə baxdığımız zaman görürük ki, bu ayələrdə Quranın endirilməsi “ənzələ” (أَنْزَلَ) və “unzilə” (أَنْزِلَ) felləri ilə verilmişdir. Ərəb dilində bu fellər cəm halında endirilməni bildirmək məqsədi ilə işlədilir [27, 96]. Quranın endirilməsindən bəhs edən ayələrdə “inzal” (اِنْزَالًا) məsdərinin işlədilməsi belə nəticəyə gəlməyə əsas verir ki, buradakı endirilmənin cəm halında endirilmə şəklində anlamaq daha doğrudur.

3) Üçüncü, yəni Quranın endirilməsinin sonuncu mərhələsində, artıq Quran mücərrəd aləmdən müşəxxəs aləmə keçməyə başlamış və Allahın hidayəti insanlara gəlib çatmışdır. Bu mərhələdə Qurani-Kərim dünya səmasındakı Beytül-izzədə Cəbrayıl adlı mələyin vasitəsi ilə Məhəmməd peyğəmbərin qəlbinə təxminən iyirmi üç il ərzində hissə-hissə endirilmişdir. Mövzuyla bağlı ayələrdə “nuzzilə” (نُزِّلَ) felindən istifadə olunmuşdur. Ərəb dilində isə “nuzzilə” (نُزِّلَ) feli hissə-hissə endirilməni bildirmək məqsədi ilə işlədilir. Sözü gedən nüzul prosesini Allah-Təala əş-Şuəra surəsinin 192-194-cü ayələrində belə ifadə edir:

“Şühəsiz ki, bu (Quran) aləmlərin Rəbbi tərəfindən nazil edilmişdir. Onu (Ruhuləmin) Cəbrayıl (günahkarları Allahın əzabı ilə) qorxudan (xəbərdar edən) peyğəmbərlərdən olasan deyə, sənə qəlbinə endirdi”.

Bu ayələrdən də görüldüyü kimi Quranın Məhəmməd peyğəmbərə endirildiyi əsnada vəhyi ona Allahın vəhy mələyi Cəbrayıl çatdırmışdır. Çünki, Allahın da (əş-Şura surəsinin 51-ci ayəsində) buyurduğu kimi:

“Allah bir insanla ancaq vəhylə, yaxud pərdə arxasından danışar. Və ya bir elçi (mələk) göndərər ki, o da Allahın izni ilə (göndəriləni kimsəyə) Onun istədiyini vəhy edər...”

Mələk Cəbrayılın vəhyi necə alması qeyblə bağlı bir məsələ olduğu üçün bu barədə yalnız Peyğəmbərdən gələn xəbərlər əsasında bilgi almaq olar. Ancaq Peyğəmbər də bununla bağlı hər hansı bir məlumat verməmişdir. Ona görə də alimlər ancaq öz mülahizələrini söyləmişlər.

Alimlərdən Tiyybi bu barədə qəti fikr söyləməkdən çəkinərək bəlkə Cəbrayıl Quranı mənəvi bir şəkildə və sürətli olaraq almış və ya Lövhi-məfhuzdan əzbərləyərək peyğəmbərə gətirmişdir fikrini irəli sürmüşdür.

Beyhəqiyyə görə əl-Qədr surəsinin 1-ci ayəsindəki أَنْزَلْنَا kəlməsi “Biz mələyə Quranı eşitdirdik və onu anladıq. Sonra isə eşitdirdiyimizi və anladığımızı endirdik”, yəni Cəbrayıl Quranı bu şəkildə almışdır mənasını verir.

Vəhy sözü lüğətdə gizli danışmaq, əmr etmək, ilham etmək, işarə etmək, tələsmək, səsləmək, pıçıldamaq, məktub yazmaq [20, XV, 381-382] kimi mənalar verir.

Onu da qeyd etmək istərdik ki, islam alimləri arasında vəhyin təkcə Quran ilə məhdudlaşmadığı, Qurandan başqa da vəhyin olması xüsusunda fikir birliyi vardır. Ancaq alimlər bunların sayı və əhatə dairəsi haqqında ixtilaf etmişlər [10, 127]. Quran xaricində vəhyin varlığını qəbul edənlər, Quranda vəhyin sadəcə özü ilə məhdudlaşmadığına dair bir dəlilin nəyin ki, olmadığını, əksinə Peyğəmbərin Allah ilə Quran xaricində də əlaqəli olduğuna dair çox işarənin varlığını iddia edirlər [11, 106]. Bununla yanaşı klassik islam mənbələrinə Quran xaricində vəhyin varlığına aid rəvayətlər də mövcuddur. Peyğəmbərin “Mənə Quran və bir misli daha verilmişdir” [23, V, 10] buyurduğu nəql edilir. Qurtubi isə mövzu ilə bağlı fərqli bir rəvayət nəql etmişdir. Qurtubi təfsirində Həssən ibn Ətiyyənin “Rəsulullahə vəhy nazil olurdu (bu əsnada) Cəbrayıl ona vəhyi təfsir edəcək Sünnəti də gətirirdi” [33, I, 39] dediyini bildirir. Bu rəvayətə görə isə Məhəmməd peyğəmbərin Quranın təfsirinə dair söylədiklərinin ən azı vəhy məhsulu olduğu başa düşülür.

Digər klassik islam mənbələrindən də bu mövzu ilə bağlı başqa bir dəlili Əhli-beytdən nəql edilən “Allah Rəsulullahə Quranın tənzili ilə bərabər təvilini də öyrətdi” [31, I, 29] rəvayəti misal göstərə bilərik. Allahın Peyğəmbərlə olan əlaqəsi hər hansı bir şəkildə olursa olsun vəhy sayılacağına görə, bu rəvayəti Quran xaricində vəhyin varlığına dair dəlil göstərmək mümkündür. Bundan başqa Şeyx Saduqun, İmam Cəfər əs-Sadiqdən nəql etdiyi “Cəbrayılın Məhəmməd peyğəmbərə gətirdiyi Quran on yeddi min ayə idi” [34, IV, 446] şəklinə rəvayəti də buna dəlil ola bilər.

Ümumiyyətlə vəhyə, Allah-Təalanın peyğəmbərləri vasitəsi ilə insanlara göndərdiyi ilahi əmrdir, kimi yığcam bir şəkildə tərif verirlər [6, 53]. Daha geniş bir tərif versək: Vəhy – Uca Yaradanın ümumi olaraq varlıqlara hərəkət tərzlərini bildirməsi, xüsusi olaraq insanlara çatdırmaq istədiyi ilahi əmr və qadağaların, xəbərlərin hamısını vasitəli və vasitəsiz bir tərzdə gizli və sürətli bir yolla peyğəmbərlərinə çatdırmasıdır [6, 19-20].

Qurani-Kərim isə vəhyi: göylərə, yer üzünə, mələklərə, bal arısına, Musanın anasına və İsanın həvarilərinə [Məryəm 19/11; əl-Ənam 6/112; əz-Zilzal 99/3-4; ən-Nəhl 16/68; əl-Maidə 5/111] öz vəzifələrini və hərəkət tərzlərini bildirdiyi şəkildə tərif edir.

Tərifdə də bildirildiyi kimi vəhy vasitəsiz və vasitəli olmaq surəti ilə iki yerə ayrılır.

Vasitəsiz vəhy: Allahın hər hansı bir vasitəçi göndərmədən varlıqlarla bilavasitə qurduğu rabitəyə deyilir. Vəhyin bu növü varlıqlara öz hərəkət tərzlərini bildirir.

Məsələn: Qurani-Kərimdə vasitəsiz vəhyə bağlı aşağıdakı ayələri misal göstərmək olar:

Yerə və səmaya xitab edilərək:

يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا

“Məhz o gün yer öz xəbərlərini söyləyəcəkdir. Çünki (bunu) ona sənin Rəbbin vəhy etmişdir”.

وَ أَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا

“Və O, hər bir göyün işini özünə vəhy edib bildirdi”.

Canlılardan bal arısına:

وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ

“Və sənin Rəbbin bal arasına belə vəhy etdi: dağlarda, ağaclarla və (insanların) qurduqları çardaqlarda özünə evlər tik”.

Buna aid əl-Ənfal surəsinin 12-ci ayəsində mələklərə xitabı, əl-Maidə surəsinin 111-ci ayəsindəki İsanın həvarilərinə və əl-Qəsəs surəsinin 7-ci ayəsində Musanın anasına göndərilən xitabı misal verə bilərik.

Vasitəli vəhy: Allahın istədiyi şeyləri elçi vasitəsi ilə peyğəmbərlərinə bildirməsinə deyilir. Vəhy dedikdə dini termin kimi məhz bu vəhy nəzərdə tutulur. Vasitəli vəhy özü də üç yerə ayrılır:

1. Bilavasitə vəhy: Burada Allah bir başa və vasitəsiz bir şəkildə vəhy edərək insanla danışır. Bu zaman Allah bir başa çox sürətli və gizli bir şəkildə bəzi məlumatları insanın qəlbinə ilham [36, 54] etmişdir. Bu cür vəhy həm Məhəmmədə peyğəmbərə, həm də Musanın anasına, həm də İsanın həvarilərinə göndərilmişdir.

2. Pərdə arxasından vəhy: Vəhyin bu növü, cisim üzərində səs, kəlam və söz yaradıb eşitdirmək surəti ilə həyata keçir. Burada sözü eşidən söz sahibini görə bilməz [14, 222-225]. Ancaq özünə yaxın bir yerdən xitab edən gizli bir varlığın mövcud olduğunu hiss edər. Qurani-Kərim həm Musa, həm də Məhəmməd peyğəmbərə belə bir rabitə imkanı verildiyini bildirir.

3. Mələk vasitəsi ilə: Bu vəhy zamanı Peyğəmbər bəşəri xüsusiyyətlərdən təcrid olunub, qeyri-bəşəri aləmlə (mələklər aləmi ilə) əlaqə qurması ilə mümkündür [7, 24].

Məhəmməd peyğəmbər həm vasitəli, həm də vasitəsiz vəhy almışdır. Vasitəli vəhyin mələk vasitəsi ilə gəldiyini qeyd etmişdik. Bu vəhy Rəsulullahla mələk vasitəsi ilə və səs vasitəsi ilə gəlmişdir. Cəbrayıl bəzən öz surətində, bəzən də insan surətində vəhy gətirmişdir. Quran vəhy mələyinin Məhəmməd peyğəmbərə iki dəfə öz surətində vəhy gətirdiyini xəbər verir [1, I, 125].

Mənbələr vəhyin Peyğəmbərə bəzən də “zıncırov” və ya “zəng” səsinə bənzər bir səslə gəldiyini xəbər verir [6, 28-29]. Rəsulullahın qəbul edərkən ən çox əziyyət çəkdiyi vəhy növü məhz səs vasitəsi ilə gələn vəhydir. Bu vəhyi də gətirən Cəbrayıldır. Ancaq bu vəhydə vasitəçi mələk görünmədən səs eşidilir.

Peyğəmbər bəzən də vasitəçi olmadan “sadiq rəya”lar, nəbəvi ilham ilə, bir də pərdə arxasından danışaraq vəhy alırdı. Məhəmməd peyğəmbər vəhyi almağa elə sadiq rəyalar [2, 17] vasitəsi ilə başlamışdır. Sadiq rəyalar peyğəmbərin həyatında peyğəmbərlikdən əvvəlki ilk altı ayda görülmüşdür. Onu da qeyd edək ki, sadiq rəyalar vasitəsi ilə heç bir Quran ayəsi nazil olmamışdır [35, 37].

Nəbəvi ilhama gəldikdə bu təfəkkür etmədən bilginin bir başa qəlb yolu ilə bilinməsidir. Belə bir ilham həm peyğəmbərlərə, həm də insanlara gələ bilər. Ancaq peyğəmbərlərə gələn ilhama nəbəvi ilham deyilir.

Pərdə arxasından danışaraq vəhy alma: Bu növ vəhylər zamanı peyğəmbər Allah-Təalanın səsinə eşitdiyi halda onu görmür. Belə vəhyi yalnız Musa və Məhəmməd peyğəmbər almışdır. Peyğəmbərlər bu vəhyi aldıqları zaman bəşəri xüsusiyyətlərindən təcrid olunaraq maddi varlıqları tərk edib sanki ruhaniləşirlər. Məhəmməd peyğəmbər fərz namazları ilə əl-Bəqərə surəsinin son iki ayəsini bu vəhy növü ilə almışdır.

İlk nazil olan ayələrin əl-Ələq surəsinin ilk beş ayəsi [9, 1286] olduğu haqda alimlərin çoxu ittifaq etmişdir. Ancaq son ayənin hansı ayə olması haqqında müxtəlif fikirlər vardır. Bəzilərinə görə bu əl-Bəqərə surəsinin 281-ci ayəsi, bəzilərinə görə əl-Maidə surəsinin 3-cü ayəsi, bəzilərinə görə ən-Nisa surəsinin 176 və ya ən-Nəsr surəsinin 3-cü [28, I, 35-38] ayəsidir.

Qurani-Kərimin neçə il ərzində nazil olması haqqında bir neçə görüş vardır. Bu barədə ixtilafın yaranmasının əsas səbəbi isə Məhəmməd peyğəmbərin nübüvvətdən sonra Məkkədə neçə il yaşamasından qaynaqlanır. Bəziləri bu müddətin on, bəziləri on üç, bəziləri də on beş il olduğunu deyirlər. Ancaq bəzi mühəqqiqlər Məhəmməd peyğəmbərin Məkkədə on iki il beş ay on üç gün, Mədinədə isə doqquz il, doqquz ay doqquz gün yaşadığını qeyd edirlər [25, I, 44]. Bu görüş Məhəmməd peyğəmbərin nübüvvətindən sonra Məkkədə on üç, Mədinədə isə on il yaşadığı və beləliklə Quranın 23 il ərzində nazil olduğunu irəli surənlərin görüşünə daha yaxındır [24, XIX, 2].

Burada kiçik bir haşiyə çıxaraq Qurani-Kərimin günümüze qədər qorunaraq necə gəlib çatdığına dair münasibət bildirmək istərdik. Bildiyimiz kimi peyğəmbərə gələn vəhy həm əzbərlənməklə, həm də yazılmaq surəti ilə qorunurdu. Quranı ilk əzbərləyən məhz Peyğəmbər özü olmuşdur. Daha doğrusu Allah-Təala vəhy etdiyi

ayələri özünün də buyurduğu kimi peyğəmbərin qəlbinə yerləşdirirdi. Bu barədə əl-Ə'lə surəsinin 6-cı ayəsində “Biz sənə (Qurani) oxudacağıq və sən onu unutmayaçaqsan” buyurur. Bundan başqa peyğəmbər vəhy gəldiyi zaman onu unutmamaq üçün təkrar etdiyi zaman Allah-Təala “Ey Rəsulum, onu tələm-tələsik əzbərləmək üçün dilini tərپətmə! Çünki onu sənin qəlbində cəm etmək və onu (dilində) oxutmaq Bizə aiddir!” buyurur [əl-Qiyamə 16-17].

Beləliklə də Quranın peyğəmbərin qəlbində qorunmasının təminatçısının Allah-Təala olduğu buradan aydın olur.

Buna baxmayaraq hər il Ramazan ayında mələk Cəbrayıl gəlib o vaxta qədər nazil olan ayələri peyğəmbərlə birlikdə bir-birinə oxuyurdular [20, VII, 167]. Rəsulullahın vəfat etdiyi ildə isə bu hadisə iki dəfə təkrar olmuşdur və onlar Qurani iki dəfə xətm etmişlər.

Peyğəmbərlə yanaşı Qurani yüzlərlə səhabə əzbərləyirdi. Onlardan dörd Raşidi xəlifəsi ilə yanaşı, Təlhə, İbn Məsud, Hüzeyfə, Salim, Əbu Hüzeyrə, Abdullah ibn Saib, Abdullah ibn Abbas, Abdullah ibn Amr əl-As, Abdullah ibn Zübeyr, Abdullah ibn Ömər, Muaz ibn Cəbəl, Zeyd ibn Sabit, Übey ibn Kəb, Aişə, Həfsə və Ümmü Sələmənin [16, 45] adlarını çəkmək olar.

Qeyd etdiyimiz kimi Rəsulullah eyni zamanda gələn ayələri vəhy katibləri dediyimiz oxumağı və yazmağı bilən səhabələrinə yazdırırdı [37, II, 64]. Onların sayı mənbələrə görə təxminən 40 nəfər olub. Onlardan da yenə 4 xəlifənin, Muğirə ibn Şöbənin, Muaz ibn Cəbəlin, Abdullah ibn Rəvahanın, Məhəmməd ibn Məsləmənin [32, 225] adlarını çəkmək olar.

Yazılan ayələr peyğəmbərə oxunur, əgər səhv olurdusa düzəldilirdi. Bu yolla endirilən vəhy müxtəlif sahifələrə köçürüldükdən sonra səhabələrə paylanırdı.

Quranın cəm edilməsi, yəni müşəf şəklində toplanması 1-ci Raşidi xəlifə Əbu Bəkrin zamanında baş verdi. Quranın cəm edilməsinin əsas səbəblərindən biri hicri 12-ci, miladi 633-cü ildə Müseyləmətül-kəzzab adı ilə məşhur olan Müseyləmə və ordusu ilə Yəməmə müharibəsində [18, II, 360-364] Qurani əzbər bilən çoxlu səhabənin şəhid [19, VI, 330] olmasıdır. Ömər ibn Xəttabın təklifi ilə Əbu Bəkr (əvvəlcə tərəddüd etsə də) buna razılıq verdi və bu iş Zeyd ibn Sabitin başçılığı ilə yaradılmış komissiyaya [13, 52] tapşırıldı. Zeyd Quranın cəm edilməsində aşağıdakı şərtləri qoydu: Quran ayələri gətirən şəxslər onu peyğəmbərin hüzurunda həm yazmış, həm də əzbərləmiş olmalı idilər. Və bu ayələrin peyğəmbərin hüzurunda yazılıb-yazılmadığını sübut etmək üçün iki şahid tələb olunurdu. Bundan sonra Zeyd Quran mətnlərini dərinin üstünə yazdıraraq yeni bir nüsxə meydana gətirdi.

Toplanan bu Quran öncə xəlifə Əbu Bəkrə [15, 151], sonra 2-ci xəlifə Ömərə, daha sonra Həfsəyə (Ömərin qızına) [25, I, 247; 13, 52] verilmişdir.

Quranın üçüncü xəlifə Osman ibn Əffanın dönəmində istinsaxına, yəni çoxaldılmasına isə iki səbəb göstərilir. Birinci səbəb Quran müəllimləri tələbələrə müxtəlif səhabələrin oxuma tərzini öyrədirdi. Buna görə də tələbələr arasında fikir ayrılığı yaranmışdı. Biri o birinin oxuma tərzini inkar edirdi. İkinci səbəb Azərbaycan və Ermənistan səfərlərində iştirak edən iraqlı və suriyalı əsgərlər Quranı fərqli surətdə oxumuşlar. Hər bir qrup öz qiraətinin doğru olduğunu iddia etmişdir. Bunu görən Hüzeyfə ibn Yəman məsələni Osman ibn Əffana xəbər vermişdir. Hüzeyfənin bu xəbərdarlığından sonra Osman Həfsəyə xəbər göndərərək geri qaytarmaq şərti ilə Müshəfi ona göndərməsini tələb etdi. Bundan sonra Osman Zeyd ibn Sabit, Abdullah ibn Zübeyr, Səid ibn əl-As və Abdurrahman ibn əl-Harisədən [21, 19] ibarət bir komissiya yaratdı. Komissiya Quranın çoxaldılmasında aşağıdakı prinsipləri əsas aldı:

1. Əbu Bəkr zamanında toplanan Quran əsas alınmalıdır [22, I, 20].
2. Peyğəmbərin vəfatından əvvəl Cəbrayılla oxuduğu qiraət tərzi əsas alınmalıdır.
3. Komissiya üzvləri hər hansı bir fikir ayrılığına düşsələr Qureyş ləhcəsi əsas alınmalıdır [15, 258].
4. Bir neçə Müshəf yazılaraq müxtəlif bölgələrə göndərilməli və qiraəti bu nüsxəyə uyğun olmayan digər müshəf və səhifələr yox edilməlidir.
5. Təfsir və açıqlama məqsədi ilə yazılan bəzi xüsusi qeydlər çoxaldılan müshəflərə yazılmamalıdır [12, 191-192].

Zeyd ibn Sabitin başçılıq etdiyi komissiya Quranın istinsaxını, yəni çoxaldılmasını beş il ərzində həyata keçirdi. Çoxaldılan bu nüsxələrin sayı haqqında fərqli rəvayətlər olsa da, əsasən, qəbul edilən görüş bu nüsxələrin sayının yeddi ədəd olmasıdır. Bunlardan biri Mədinədə saxlanmaqla digərləri Məkkə, Kufə, Bəsrə, Şam, Yəmən və Bəhreynə göndərilmişdir [5, 156].

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT:

1. Bəkir. Topaloğlu. və digəriləri. İslam dinin əsasları. trc. Adilə Tahirova, Bakı: Nurlar, 2010, 2 cild.
2. Bilmen. Ömer Nasuhi. Tefsir tarihi: usul-i tefsir veya mukaddime-i ilm-i tefsir. Ankara: Diyanet İşleri Reisliđi, 1955, 180 s.
3. Cerrahođlu. İsmail. Tefsir usulü. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, 352 s.
4. Demirci. Muhsin. Kur'an müteşabihleri üzerine. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996, 200 s.
5. Demirci. Muhsin. Kur'an tarihi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1997, 261 s.
6. Demirci. Muhsin. Tefsir usulü ve tarihi, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1998, 314 s.
7. Duman. M. Zeki. Vahiy gerçeđi. Ankara: Fecr Yayınları, 1997, 218 s.
8. Elmalalı. Hamdi Yazır. Hak dini Kur'an dili. İstanbul: Nebiođlu Neşriyat, 1960, 9 cild.
9. Esed. Muhammed. Kur'an mesajı: meal – tefsir. trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 2004, 1375 s.
10. Güngör. Mevlüt. «Kur'an'a göre Kur'an'dan başka vahiy var mıdır?», Tefsirin dünü ve bugünü sempozyumu, Samsun, 1992, s.
11. Habibov. Aslan. İlk dönem şfi'nin tefsir anlayışı, AÜ. SBE., Ankara, 2007, 290 s.
12. Karaçam. İsmail. Kur'an-i kerim'in nüzulü ve kıraatı: Kur'an-ı kerim'in indiđi yedi harf ve okunduđu yedi kıraat. Konya: Nedve Yayınları, 1974, 431 s.
13. Maşalı. Mehmet Emin. Kur'an'ın metin yapısı – mushaf tarihi ve imlası-, Ankara: Avrasya Yayıncılık, 2004, 431 s.
14. Soyalan. Mehmet Yaşar. Vahiy savunması: Kur'an dışı vahyin imkânsızlıđı, İstanbul: Anka Yayınları, 2005, 710 s.
15. Şen. Ziya. Kur'an'ın metinleşme süreci. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, 309 s.
16. Watt. W.M. Kur'an'a giriş. trc. Süleyman Kalkan, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006, 271 s.
17. Yüksel. Ali Osman. İbn Cezeri ve tayyibetü'n-neşr. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1996, 461 s.

18. ابن الاسير، الكامل في التاريخ، تحقيق: حليل مامون شها ، بيروت، دار المعرفة، 1422\2002، 9 ج. 18.
19. ابن منظور. لسان ابن كسير، البداية و النهاية، بيروت، مكتبة المعارف، 1981، 21 ج. 19. العرب، بيروت: دار صادر، 1955، 15 ج.
20. 362 ص. ابو بكر عبد الله بن سليمان بن اشعاس ابن ابو داوود. كتاب المصاحف، ليدن: بريل، 1937، 20.
21. ابو جعفر بن جرير محمد بن جرير بن يزيد طبري. جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت: دار الفكر، 1984، 30 ج.
22. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني. سنن أبي داود، بيروت: دار الفكر، 1410\1990، 5 ج. 22.
23. شرح كيرماني، القاهرة، 1937، 25 ج. البخاري ابو عبد الله. صحيح البخاري في 23.
24. الزرقاني محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1943، 2 ج. 24.
25. الزركشي أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957، 536 ص. 25.
26. الزمخشري أبو القاسم جار الله محمود بن عمر. الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت، 1987، 3 ج. 26.
27. السيوطي جلال الدين. الاتقان في علوم القرآن، بيروت: المكتبة الثقافية، 1973، 2 ج. 27.
28. الصالح صبحي. مباحث في علوم القرآن، بيروت: دار العلم، 1969، 388 ص. 28.
29. عبيدات محمود سالم. دراسات في علوم القرآن، عمان: دار عماد للنشر والتوزيع ، 1990، 2 ج. 29.
30. العياشي محمد بن مسعود. تفسير العياشي، تحقيق: هاشم رسولي محلي، بيروت، مؤسسة العالم للمطبوع، 1991، 2 ج. 30.
31. عيسى احمد عبد الرحمن. كتاب الوحي، الرياض: دار اللواء، 1980، 566 ص. 31.
32. القرطبي محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لاحكام القرآن، القاهرة: دار القلم، 1966، 20 ج. 32.
33. كليني ابو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق. الاصول من الكافي، تصحيح: علي اكبر الغفاري، بيروت: دار سعاب، 1980، 4 ج. 33.
34. مباحث في علوم القرآن ، بيروت : مؤسسة الرسالة، 1981، 400 ص. مناع القطان. 34.
35. نجار عبد المجيد. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بيروت: دار القرب الإسلامي، 1987، 139 ص. 35.
36. اليعقوبي احمد بن اسحاق. تاريخ يعقوبي، ترجمه: محمد ابراهيم، تهران: بنكاه ترجمه و نشر كتاب، 1964، 2 ج. 36.

XÜLASƏ

Bu məqalədə Quran sözünün lüğəvi və terminoloji mənalarına aydınlıq gətirdikdən sonra onu Məhəmməd peyğəmbərə qədərki və Məhəmməd Peyğəmbərə nazil olma mərhələləri araşdırılmışdır. Quran əvvəlcə lövhi-məhfuzə, sonra dünya səmasındakı Beytul-İzzə adlanan yerə, ondan sonra da 23 il ərzində hissə-hissə Məhəmməd Peyğəmbərə endirilmişdir.

Quranın kitab şəklində cəm edilməsi birinci Rəşidi xəlifəsi Əbu Bəkrin rəhbərliyi ilə həyata keçirilmişdir. Quranın istinsaxı, yəni çoxaldılması isə üçüncü Rəşidi xəlifəsi Osman ibn Əffanın əmri ilə baş tutmuşdur.

SUMMARY

The article focuses on the clarification of the linguistic and terminological meanings of the word “The Koran” as well as on its stages of revelation to Prophet Muhammad and before him. At first, the Koran was descended to the lawh al-mahfuz, then to the place in the world’s sky called Bait al-Izza, and at last, to the Prophet Muhammad in parts, gradually over a period of 23 years.

The Koran was firstly collected in a single manuscript during the first Rashidi Caliph Abu Bakr’s reign. The Istinsakh of the Koran (its copying) was realized by the order of the third Rashidi Caliph Uthman ibn Affan.

РЕЗЮМЕ

После того как была принесена ясность в лингвистические и терминологические смыслы слова Коран были исследованы период до пророка Мухаммеда и период откровения пророка Мухаммеда в этой статье. Коран был написан в начале на ловхи-махфуз, затем помещен на небо мирское названное бейтуль-изза, и в итоге снисходил пророку Мухаммеду по частям в течение 23-х лет.

Собрание Корана в виде книги состоялось под руководством первого Халифа Рашиди Абу Бакра. Истинсах Корана, то есть его воспроизведение состоялось уже под руководством третьего Халифа Рашиди Усман бин Аффана.

Çapa tövsiyə etdi:

i.f.d.A.M.Şirinov

FƏZLUR RƏHMƏNA GÖRƏ İSLAM HÜQUQUNDA TOLERANTLIQ VƏ DİNİ AZLIQ HAQLARI

i.f.d., dos. Mübariz Məhəmmədli oğlu Camalov

BDU İlahiyyat fakültəsinin müəllimi

mubarizcamal@hotmail.com

Açar sözlər: Fəzlur Rəhman, İslam hüququ, tolerantlıq, dini azlıqlar

Keywords: Fazlur Rahman, Islamic jurisprudence, tolerance, religious minorities

Ключевые слова: Фазлур Рахман, Исламское право, толерантность, религиозные меньшинства

Tolerantlıq sözü Latın dilindəki *tolerare* felindən törəyib, söykənmək, dözmək, həzm etmək kimi mənalara gəlir.¹ Bir termin kimi tolerantlıq başqasının azadlıq və hüququna hörmət göstərməkdir. Bu termin din sözü ilə bir tərkibdə dini tolerantlıq mənasında daha çox istifadə edilir. Dini tolerantlıq hər bir din mənsubunu öz mövqeyində qəbul etmə və bunu həyata keçirmə düşüncədir. Bununla birlikdə tolerantlıq sərhədsiz bir anlayış da deyil.

İslamda dini tolerantlıq “*Dində məcburiyyət (zorakılıq) yoxdur. Artıq doğruluq (iman) azgınlıqdan (küfrdən) ayırd edildi. Hər kəs Taqutu (Şeytanı və ya bütləri) inkar edib Allaha iman gətirsə, o, artıq (qırılmaq bilməyən) ən möhkəm bir ipdən (dəstəkdən) yapışmış olur. Allah (hər şeyi olduğu kimi) eşidəndir, biləndir!*” (Bəqərə, 2/256) ayəsi ilə prinsip və təcrübə kimi ortaya qoyulmuşdur. Müsəlmanların siyasi və hərbi güc əldə etməsindən sonra nazil olan bu ayə həzrət Peyğəmbər tərəfindən fərqli din mənsublarına qarşı tətbiq olunmuşdur. Müfəssirlər də ayədəki ‘məcburiyyət’ sözünü təfsir edərkən dinin sahəsinin məcburi deyil, ixtiyari olduğundan çıxış edərək heç kimin İslam dinini qəbul etməyə məcbur edilməyəcəyini vurğulamışlar.²

¹ Ömer A. Hoşgörü ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açından Analitik bir Yaklaşım // Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas: 2001, № 2, s. 361.

² Şengül İ. Kur'an Kaynaklı Hışğörü ve Hürriyet // Diyanet İlmî Dergisi, 1995, № 1, s. 18-19.

Kafirun surəsinin 6-cı ayəsi də dini tolerantlığın əsasını dəstəkləyən başqa bir hökm gətirmişdir. Ayədə *“Elə isə sizin dininiz sizə, mənim dinim də mənə”* buyurularaq insanların fərqli inanclara sahib ola biləcəkləri təsdiqlənmişdir. Bu inanc və anlayışlar nə qədər yanlış olsa da, varlıqları inkar edilə bilməz.

Praktik həyatda da həzrət Peyğəmbər və onun davamçıları Qur`anın gətirdiyi bu düsturu mümkün olduğu qədər tətbiq etməyə çalışmışlar. Xüsusilə, həzrət Peyğəmbərin qeyri-müsəlmanlarla bağladığı müqavilələrdə qarşı tərəfə heç bir təzyiq göstərmədiyi çoxsaylı hadisələrdə öz əksini tapmışdır.³ Hətta Hudeybiyə müqaviləsi əsnasında onun adının qarşısındakı `rəsul` sözünün müqavilə mətnindən çıxarılmasına belə etiraz etməmişdir.⁴

Azlıq bir ölkədə sayca çox olan kütləyə nisbətən din, dil, irq kimi fərqliliklərə sahib az sayda olan xalq, camaat və topluluqlara verilən addır. Bu termin XVI əsrdə avropada dini fərqlilikləri ifadə etmək üçün ortaya çıxarılmış və o zamandan bəri istifadə edilmişdir. Ancaq zamanla azlıq sadəcə din deyil, dil, irq və mədəniyyət fərqliliyi göstərən qruplar üçün də işlədilmişdir. Beləliklə literaturda dini azlıq, milli azlıq kimi terminlərə rast gəlmək mümkündür. İslam dünyasına gəlincə, azlıq bir termin kimi yeni-yeni tələffüz edilsə də, əslində, mahiyyət etibarilə İslamın ilk dövrlərindən etibarən mövcud olmuşdur. Klassik fiqh ədəbiyyatında azlıq dini fərqliliyi ifadə etmək üçün istifadə edilmiş və bunlara, yəni İslam ölkəsində yaşayan qeyri-müsəlmanlara `zimmi` adı verilmişdir. Avropadan fərqli olaraq İslam dünyasında azlıq məfumu dini fərqlilik üçün istifadə edilmiş, dil, irq və mədəniyyət kimi fərqliliklər burada nəzərə alınmamışdır. Çünki, İslam dininin gətirdiyi dəyər anlayışına görə, insanlar dil və irq kimi doğuşdan gələn xüsusiyyətlərə görə təsnif olunmaz. İnsanlar yalnız Allaha qarşı təqvalı olmaqla bir-birindən fərqlənə bilər. Bunun isə insanın əldə edəcəyi haqlara hər hansı bir təsiri yoxdur.⁵

Burada onu da qeyd etmək lazımdır ki, son dövrlərdə yaygınlaşan `azlıq fiqhi` termini zimmiləri ifadə etmək üçün deyil, əksinə, qeyri-müsəlman ölkələrdə yaşayan və bu ölkələrin şərtlərinə görə azlıq olan müsəlmanların qarşılaşdıqları müxtəlif fiqhi çətinliklərin həlli ilə bağlı bir məfumdur. Ama biz burada İslam ölkəsində yaşayan qeyri din mənsublarının sahib olduğu haqlardan danışacağıq.

³ Söylemez M. İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörü // İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010, № 22, s. 101.

⁴ Hamidullah M. Hudeybe Antlaşması, TDV İslam Ansiklopedisi: İstanbul, c. 18, s. 298.

⁵ Esed N. İslamda Azınlıklar // Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1997, № 4, s. 257.

İslam ümumbəşəri bir din olduğu üçün onun gətirdiyi hökmlər sadəcə müəyyən bir bölgə, din yaxud millətlə bağlı deyil, bütün bəşəriyyəti əhatə edir. Buna görə də, xüsusilə, hüquq sahəsində İslam ölkəsində yaşayan qeyri-müsəlmanlarla bağlı çoxsaylı hökmlər mövcuddur. Bunun ən gözəl nümunəsini İslamın ilk dövrlərində görmək mümkündür. Belə ki, həzrət Peyğəmbər Mədinəyə hicrət edib ilk İslam dövlətini qurduqdan sonra həm Mədinədə yaşayan, həm də bütün Hicaz bölgəsindəki yəhudi və xristianlarla qonşuluq və siyasi əlaqələr qurmağa çalışmışdır. Şübhəsiz bu əsnada mənfi münasibətlər də yaranmışdır. Məsələn, Mədinə xristianları müsəlmanlarla birgə yaşamağı qəbul etməyib, Məkkəyə köçmüş və hətta Uhud döyüşündə müsəlmanlara qarşı müşrik ordusu arasında yer almışdır. Ancaq bu, həzrət Peyğəmbərin onlarla sülh çərçivəsində münasibət qurma cəhdində olmadığını göstərmir. Çünki həzrət Peyğəmbərin, xüsusilə, əhli-kitab olaraq adlandırılan yəhudi və xristianlara yaxın münasibəti tarixən məlumdur. Hətta, Məkkə dövründə müsəlmanların müşrik zülmündən qaçıb sığınmışları ilk yer xristian bir ölkə olan Həbəşistan olmuşdur. Həzrət Peyğəmbər əshabını oraya göndərərək belə buyurmuşdur: *“Allah düşdüyünüz çətinlikdən xilas olmanız üçün bir yol göstərənə qədər Həbəşistana köçsəniz yaxşı olar. Çünki orada yandıqlardan heç birinə zülm etməyən bir hökmdar var”*.⁶

Mədinəyə hicrətdən sonra isə həzrət Peyğəmbərin xristianlarla ilk təması onları İslama dəvət etmək olmuşdur. Bunun üçün həzrət Peyğəmbər qonşu xristian ölkələrin rəhbərlərinə ayrı-ayrılıqda İslama dəvət məktubları göndərmişdir. Bunların bir qismi bu dəvətə hədiyyələrlə cavab vermiş, bir qismi isə təklifi rədd etmişdir. Eyni şəkildə, Mədinə ətrafındakı xristian qəbilələrdən İslamı qəbul edən, sülh müqaviləsi bağlayan yaxud döyüşdə məğlub olaraq İslam hakimiyyətinə tabe olanlar olmuşdur. Bunlardan Nəcran xristianları ilə bağlanan sülh müqaviləsində də din xadimlərinə və kilsələrə toxunulmayacağı və ibadətlə bağlı tam azadlıq veriləcəyi sənədləşdirilmişdir.⁷

Bundan əlavə, Mədinədə yəhudilərin ibadət etdiyi və təhsil fəaliyyətləri ilə məşğul olduğu Beytul-Midras adlı bir müəssisələri vardı. Həzrət Peyğəmbər buraya müdaxilə etməyərək, onlara həm ibadət, həm də təhsil azadlığı vermişdir. Hətta bəzən buraya gələrək, yəhudiləri ziyarət etmişdir.⁸ Həzrət Peyğəmbərin Məscidi-Nəbəvidə ibadət etmək istəyən Nəcran xristianlarına icazə verməsi,⁹ Xeybəri fəthində ələ

⁶ Sarıçam İ. Həzrət Məhəmməd və ümumbəşəri dəvəti. Bakı: İpək yolu nəşriyyatı, 2013, s. 120.

⁷ Öztürk L. İslam Toplumunda Hristiyanlara Gösterilen Hoşgörü Örnəkləri -İlk Beş Asır- // Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, № 4, s. 27.

⁸ Önkal A. Beytulmidras, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 6, s. 95.

⁹ Sarıçam İ. Həzrət Məhəmməd və ümumbəşəri dəvəti, s. 281.

keçirilən Tövrat nüsxələrini yəhudilərə qaytarması¹⁰ isə fərqli din mənsublarının ibadətlərinə və müqəddəs dəyərlərinə göstərilən hörmətin başqa bir nümunəsidir.

İslam hüququnun dövlət anlayışına görə bir dövlət hakimiyyət, ölkə və xalqdan meydana gəlir. Bunlardan hakimiyyət ünsürü Allah və Peyğəmbər adına idarəçilərə aiddir. Peyğəmbər ona inananlardan beyət alaraq ilk İslam dövlətini qurmuş, xəlifə və sultanlar da bu əsasdan çıxış edərək İslam cəmiyyətlərini idarə etmişdir.

Ölkə isə müəyyən bir siyasi hakimiyyət altında birləşən xalqın yerləşdiyi ərazini bildirir. İslami anlayışa görə müsəlmanlar arasında mənəvi bir bağ olduğu üçün İslam hökmlərinin tətbiq olunması baxımından dünya darul-islam və darul-hərb olmaqla iki qismə ayrılmışdır. Burada müsəlmanların can və mal təhlükəsizliyi içində olduqları və İslam dinini yaşaya bildikləri ölkə darul-islam, yəni İslam ölkəsi adlandırılmışdır.

Bir İslam ölkəsində yaşayan xalq İslama görə üç qismə ayrılır. Bunlar müsəlmanlar, zimmilər və müstəmənlərdir. Müsəlmanlar İslamı qəbul edən və onlara İslam hökmlərinin tətbiq olunduğu insanlardır. Zimmilər İslam ölkəsinin vətəndaşlığını qəbul edən qeyri-müsəlmanlardır. Müstəmənlər isə İslam ölkəsinin vətəndaşlığını qəbul etməməklə birlikdə İslam ölkəsinə girmək və orada müvəqqəti yaşamaq icazəsi almış qeyri-müsəlmanlardır. Zimmilər İslam ölkəsi vətəndaşı olduqları üçün birbaşa dinlə bağlı olmayan ictimai işlərdə çalışa bilərlər. Ancaq dövlət başçılığı və qazilik kimi dinlə əlaqəli yüksək vəzifələrə gətirilmələri qəbul edilməmişdir. Bununla birlikdə zimmilər şəxsi haqq və azadlıqlardan eynilə müsəlmanlar kimi faydalana bilərlər. Burada səyahət və məskən haqqı ilə bağlı yeganə istisna zimmilərin Hicaz bölgəsinə buraxılmamasıdır. Mal, can, namus və məskən toxunulmazlığı baxımından müsəlmanla zimmilər arasında bir fərq yoxdur. Zimmilərə din və vicdan azadlığı verilər, ibadətlərini sərbəst yerinə yetirə biləcəkləri kimi, evlənmə, boşanma, nəfəqə və miras kimi hüquqi mövzularda da öz dini anlayışlarına görə əməl edə bilərlər.

İslam hüququnda dini azlıqların haqları Qur`anın gətirdiyi `dində məcburiyyət yoxdur` prinsipinə əsaslanır. Bundan çıxış edən İslam dövlətləri İslam ölkəsində yaşayan qeyri-müsəlmanlarla zimmət müqaviləsi bağlayaraq, onlardan cizyə və xərac alma əsasında onların can və mal təhlükəsizliyini təminat altına almışdır. Zimmilərin bu şəkildə fərqli təsnif edilmələri insan ayrı-seçkiliyi deyil, İslam ölkəsində yaşayan qeyri-müsəlmanları tanıma və onların haqlarını qoruma məqsədini güdmüşdür. Məhz buna bağlı olaraq, tarix boyunca İslam ölkələrində yaşayan azlıqlar, əksər hal-

¹⁰ Sarıçam İ. Həzrət Məhəmməd və ümumbəşəri dəvəti, s. 265.

larda, assimilyasiyaya məruz qalmamış, əksinə, əsrlər boyunca İslam ölkəsində yaşayan millətlər öz din, adət-ənənə və dillərini qorumuşlar.¹¹

Fəzlur Rəhman dini azlıqlar haqqında 'Non-Muslim Minorities in an Islamic State' adlı bir məqalə qələmə almışdır. O, bu məqaləni Tomas Mişelin 'The Rights of Non-Muslims in Islam: An Opening Statement' adlı məqaləsinə cavab olaraq yazmışdır.¹² Fəzlur Rəhman bu məqaləsindəki əsas müddəasını bütün cəmiyyətlərdə mövcud olan ümumbəşəri dəyərlərə əsaslandırır. Onun fikrinə görə sekular dəyərlərə sahib olanların irəli sürdükləri əsaslar da, nəticə etibarilə, ilahi dinlərin gətirdiyi prinsiplərdə qeyd edilmişdir. Ancaq, ümumiyyətlə, dini azlıqların haqları ilə bağlı əsas problem müxtəlif dinlərin gətirdiyi qanun-qaydalar arsındakı ilk baxışda kiçik görünən, əslində isə həll edilməsi çox çətin olan fərqlərdir. Fəzlur Rəhman hinduların hindu olmayanlara və yəhudilərin yəhudi olmayanlara qarşı baxış tərzini buna nümunə kimi göstərir.

Fəzlur Rəhman bütün dinlərin gətirdiyi ümumbəşəri dəyərlərin zəruriliyini qeyd edərək, əvvəlcə Qur`ani-Kərimdə digər din mənsublarına qarşı münasibətə yer verir. Məhz bununla bağlı olaraq Qur`ani-Kərimin özü haqqında bildirdiyi və onun bu mövzuda ilk ağıla gələn xüsusiyyəti daha öncə bəşəriyyətə göndərilməmiş yeni bir kitab olmamasıdır.¹³ Qur`ani-Kərimin bu açıq-aşkar bəyanına görə bütün dinlər eyni ilahi mənbədən gələn ümumbəşəri qanunlar mənzuməsi olmuşdur. Beləliklə, digər din mənsublarının həqiqətin öz əllərində olduğu iddiasının əksinə, Qur`ani-Kərim başlanğıcdan etibarən hidayət yolunun ümumbəşəri olduğunu bildirmiş¹⁴ və

¹¹ Özel A. Müste`men, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 32, s. 140-143; Yaman A. Zimmi, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 44, s. 434-438.

¹² Rahman F. İslam Toplumunda Gayrimüslim Azınlıklar, tərc: Levent Öztürk // İstem, 2004, № 4, s. 269.

¹³ "Cəbrailə düşmən olan kimsəyə de ki, onu (Qur`anı) özündən əvvəlki kitabları təsdiqləyici, möminlər üçün isə hidayət və müjdəci olaraq Allahın izni ilə sənin qəlbinə o nazil etmişdir." əl-Bəqərə, 2/97; "Biz (Qur`anı) sənə haqq olaraq, özündən əvvəlki kitabı (bütün ilahi kitabları) təsdiq edən və onu qoruyan olaraq endirdik." əl-Maidə, 5/48; "Bu (Quran) da mübarək, özündən əvvəlkiləri təsdiq edən bir kitabdır ki, onu sənə Məkkə əhlini və ətrafındakı insanları (Allahın əzabı ilə) qorxutmaq üçün nazil etmişik." əl-Ənam, 6/92. Bunlar kimi bir çox ayədə Qur`anın əvvəlki ilahi kitabların təsdiqləyicisi və bir baxıma onlarla eyni dəvəti edən bir kitab olduğu qeyd olunmuşdur.

¹⁴ "Biz səni bütün insanlara müjdə verən, qorxudan bir peyğəmbər olaraq göndərdik. Lakin insanların əksəriyyəti (bunu) bilməz!" Səbə, 34/28; "De: "Ey insanlar! Mən Allahın sizin hamınıza göndərilmiş peyğəmbəriyəm..." əl-Əraf, 7/158; "Bu (Qur`an) isə aləmlərə yalnız bir öyüd-nəsihətdir!" Yusuf, 12/104; "Aləmləri (insanları və cinləri Allahın əzabı ilə) qorxutmaq üçün Quranı Öz bəndəsinə (Muhəmmədə) nazil edən Allah nə qədər uludur!" əl-Furqan, 25/1.

üstünlüyün millətə yaxud inanc qruplarına görə deyil, bu hidayət yolundakı məqama görə müəyyənləşəcəyini elan etmişdir.¹⁵ Bunun zəruri nəticəsi kimi Qur`anın gətirdiyi iman anlayışına görə bütün peyğəmbərlərə inanmaq şərtidir.¹⁶

Fəzlur Rəhman İslamın digər dinlərə münasibətini göstərmək üçün Həcc surəsinin 40-cı ayəsinə diqqət çəkir: *‘O kəslər ki, haqsız yerə, ancaq “Rəbbimiz Allahdır” - dediklərinə görə yurdlarından (Məkkədən) çıxarıldılar. Əgər Allah insanların bir qismini digər qismi ilə (müşrikləri möminlərlə) dəf etməsəydi, sözsüz ki, içərisində Allahın adı çox zikr olunan soməələr (rahiblərin yaşadığı monastırlar), kilsələr, məbədlər (yəhudi məbədləri) və məscidlər dağılıb gedərdi (darmadağın edilərdi). Allah Ona (öz dininə) yardım edənlərə, şübhəsiz ki, yardım edər. Həqiqətən, Allah yenilməz qüvvət, qüdrət sahibidir!’. Bu ayədə Allaha ibadət edilən məkanların bir yerdə sadalanması və hamısının qorunmağa layiq olduğunun bildirilməsi dinlər-arası münasibətlər və xüsusilə, azlıq haqları baxımından əhəmiyyətlidir. Azlıqların digər əsas haqları ilə birlikdə din seçmə haqları da Qur`an tərəfindən mühafizə altına alınmışdır. Yeri gəlmişkən, Fəzlur Rəhman dini azlıq haqlarından bəhs edərkən məsələni beş təməl haqq çərçivəsində də ələ alır. Məlum olduğu kimi bu beş əsas haqq can, din, mal, namus/nəsil və ağıldır.¹⁷*

Tomas Mişel öz məqaləsində azlıq haqları ilə bağlı çox sayda problem qeyd etsə də¹⁸ Fəzlur Rəhman İslam cəmiyyətlərində yaşayan qeyri-müsəlman azlıq haqları ilə bağlı bu tənqidləri altı sərlövhədə cəmləşdirir. Bunlar əhli-kitabın statusu, dini qayda-qanunların tətbiqi olunması, nəzəriyyə ilə praktika arasındakı uçurum, ayrışçılıq, ibadət azadlığı və din təbliğidir.

Əhli-kitab. İslam cəmiyyətlərində yaşayan əhli-kitabın hüquqlarından danışılanda ilk ağıla gələn məsələ cizyə vergisidir. Çünki bir çox qərbli tədqiqatçı əhli-

¹⁵ “Ey insanlar! Biz sizi bir kişi və bir qadıncan yaratdıq. Sonra bir-birinizi tanıyasınız deyər, sizi xalqlara və qəbilələrə ayırdıq. Allah yanında ən hörmətli olanınız Allahdan ən çox qorxanınızdır. Həqiqətən, Allah (hər şeyi) biləndir, (hər şeydən) xəbərdardır.” əl-Hucurat, 49/13.

¹⁶ “Hər kim Allaha, onun mələklərinə və peyğəmbərlərinə, Cəbrailə və Mikailə düşməndirsə, şübhəsiz, Allah da (belə) kafirlərə düşməndir.” əl-Bəqərə, 2/98; “Allahı və peyğəmbərlərini inkar edənlər, Allahı peyğəmbərlərindən ayırmaq istəyənlər. “Biz peyğəmbərlərdən bəzisi-nə inanır, bəzilərinə isə inanmırıq”, - deyənlər və bunun (iman ilə küfr) arasında bir yol tapmaq istəyənlər. Bütün bunlar, həqiqətən, kafirdirlər. Biz (axirətdə) kafirlərdən ötrü alçalıcı əzab hazırlamışıq!” ən-Nisa, 4/150-151.

¹⁷ Rahman F. İslam Toplumunda Gayrimüslim Azınlıklar, s. 272.

¹⁸ Mişel T. İslamda Gayrimüslimlerin Hakları, (tərcümə: Öztürk L. – Kamacı F.) // İstem, Konya: 2003, № 2.

kitabdan alınan cizyə vergisini, ümumilikdə, insan hüquqları, xüsusilə də din azadlığı baxımından tənqid edir. Əvvəlcə qeyd etmək lazımdır ki, cizyə müasir dövrdə qüvvədə olmayan bir qanundur. Bununla birlikdə, tarixi gerçəkliyi və dini əsasları sabitdir. Cizyəni bir vergi növü kimi qiymətləndirmək lazımdır. Tarix boyunca müxtəlif formalarda vergilər mövcud olmuşdur. İslamdan əvvəl Bizans, Roma və Sasani imperiyalarında müxtəlif adlarda cizyəyə bənzər (tributum capitus-baş vergisi) vergilər qoyulurdu. İslamda cizyə ilk dəfə Mədinə dövrünün son illərində tətbiq olunmuşdur. Mədinə şəhər dövləti qurulduğu zaman burada müsəlmanlarla birgə az miqdarda xristiyan və çox sayda yəhudi yaşayırdı. Mədinə müqaviləsində bunların dini, siyasi və iqtisadi bərabər hüquqluluqları haqqında maddələr qoyulmuşdu. Yəhudilərin Mədinədən sürgün edilməsinə qədər də cizyə vergisi tətbiq olunmamışdı. Cizyə vergisinin Məkkənin fəthindən sonrakı dövət məktublarında qeyd edildiyini görürük. Bununla birlikdə, cizyə vergisinin ilk tətbiq olunma tarixi dəqiq məlum olmasa da, xüsusilə, Təbuk səfəri ərəfəsində və sonrasında İslamı qəbul etməyib müsəlmanların himayəsini qəbul edənlərdən cizyə alınmışdır. Burada əsas məsələ cizyə vergisinin nəyin qarşılığında alınmasıdır. Bəzi alimlərə görə cizyə qeyri-müsəlman vətəndaşların İslam dinini qəbul etməmələri səbəbilə onlara verilən bir növ cəzadır. Bu anlayışın əsas səbəbi kimi müsəlmanlarla qeyri-müsəlmanlar arasındakı müəyyən dövrlərdəki gərginlik göstərilir¹⁹. Bununla əlaqədar Tövbə surəsinin 29-cu ayəsinin məsələ ilə bağlı sərt ifadələri də diqqəti cəlb edir: *`Kitab əhlindən Allaha və qiyamət gününə iman gətirməyən, Allahın və Peyğəmbərinin haram buyurduqlarını haram bilməyən və haqq dini (islami) qəbul etməyənlərlə zəlil vəziyyətə düşüb öz alləri ilə cizyə verincəyə qədər vuruşun`*. Cizyənin Qur`andakı dəlili kimi qəbul olunan bu ayədə *`zəlil vəziyyətə düşüb`* ifadəsi cizyə vergisinin məcburi və qarşı tərəfi alçaldan xüsusiyyətini göstərir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır bu ayəni təfsir edərkən buradakı əhli-kitabın haqqa qarşı çıxan, tərbiyəsiz, təcavüzkar kimi xüsusiyyətlərinə diqqət çəkir.²⁰ Bakuvi isə həmin ayənin təfsirində cizyə vergisinin müsəlmanlarla əhd bağladıkları halda bu əhdi pozub xəyanət edən əhli-kitaba aid olduğunu qeyd edir: *`Allah-Təalaya və axirət gününə iman gətirməyib, Allah-Təalanın və onun peyğəmbərinin haram etdiyi şeyləri haram etməyib müsəlman olmayan şəxslərlə cihad edin. Əhli-kitabdan olan bu şəxslər o şəxslərdir ki, sizinlə*

¹⁹ Güner O. Bir Muafiyet Vergisi Olarak Cizye: Tarihsel ve Kavramsal Bir Okuma // Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, № 22, s. 60-62.

²⁰ Elmalılı M.H.Y. Hak dini Kur`an dili: 10 cildə, IV c., İstanbul: Azim Dağıtım, s. 313.

əhd bağladıqları halda, ona xəyanət ediblər. Əgər xəyanət etsələr, zəlil olaraq cizyə verməyə razı olub, cizyə verənə qədər, gərək, onlarla savaşımsınız.²¹

Osman Güner `Bir muafiyet vergisi olaraq cizye: tarixsel ve kavramsal bir okuma` adlı məqaləsində qeyri-müsəlmanlardan alınan cizyənin nəyin qarşılığında alındığını tədqiq edərkən məzhəblərin bu mövzudakı fərqli görüşlərini belə xülasə edir: *Maliki fəqihlər cizyəni qeyri-müsəlmanların öldürülməmələrinin əvəzi kimi gördükləri halda şafii və hənəbililər həm öldürülməmələrinin həm də İslam torpaqlarında yaşamalarının əvəzi hesab edirlər. Hənəfilərə görə isə qeyri-müsəlmanlar cizyəni həm canlarının və mallarının qorunması, həm də vətəndaş olaraq yaşadıkları İslam ölkəsinə `yardım etmə` məsuliyyətinin bir nəticəsi kimi qiymətləndirirlər*.²²

Cizyə almağın səbəbinin bu vergini verənlərin qorunub himayə edilməsi olduğunu həzrət Peyğəmbərin təbiiqlərində görmək mümkündür. Həzrət Peyğəmbər Teyma yəhudiləri ilə bağladığı müqavilədə cizyənin qarşılığının himayə olduğunu bildirmişdir: *Onlara himayədarlıq etmək bizim vəzifəmiz, cizyə vermək isə onların vəzifələridir*. Bu hədisdə qeyri-müsəlmanlardan alınan cizyə vergisinin onların dini azadlıqları ilə əlaqəli olmadığını görmək mümkündür. Yərmuk döyüşü ərəfəsində baş verən hadisə isə məsələni daha da aydınlaşdırır. Əvvəlcə Xalid ibn Vəlidin Şam vilayətinin fəthi əsnasında Dəməşq əhalisinə yazdığı əhdnaməyə baxmaq lazımdır: *Rəhman və Rəhim olan Allahın adıyla! Bu, Xalid ibn Vəlidin şəhərə girdiyi zaman Dəməşq əhalisinə verdiyi əhdnamədir. O, canlarına və mallarına toxunulmayacağı, kilsələri, qala divarları və evlərinin dağıdılmayacağı və evlərinin əllərindən alınmayacağına dair onlara əman vermişdir. Onlar bu şərtlərlə Allahın əhdi və Onun Peyğəmbərinin xəlifələrinin və möminlərin zimmətindədirlər. Əgər cizyələrini verərlərsə, onlara sadəcə xoş rəftar göstəriləcək*.²³ Məktubda diqqəti cəlb edən ilk məqam əhalinin can, mal və din kimi əsas hüquqlarına hörmətlə yanaşmadır. İkinci nöqtə isə bütün bunların əvəzində qeyri-müsəlman əhalinin cizyə verməsidir. Cizyə qarşılığında müsəlmanların onları qoruyacağıının sübutu isə bir neçə ay sonra baş verən hadisədə özünü göstərmişdir. Müsəlmanlar Yərmuk döyüşünə getmək üçün böyük bir ordu hazırlayırdılar. Buna görə də bütün əsgərlərini bir yerə toplama zərurəti yaranmışdı. Beləliklə, Ubeydə ibn Cərrah Dəməşq və ətrafında fəth olunan torpaq-

²¹ Bakuvi M.K. Kəşfül-Həqayiq an-nukəqil-Ayat vəd-Dəqaiq: 3 cildde, I c., Bakı: Şərq-Qərb Mətbəəsi, 2014, s. 512.

²² Güner O. Bir Muafiyet Vergisi Olaraq Cizye: Tarixsel ve Kavramsal Bir Okuma, s. 67.

²³ Aydınlı O. Ebu Ubeyde bin el-Cerrah. İstanbul: İFAV, 2015, s. 149.

lardakı ordu komandirlərini döyüşə çağırdığı və buradakı qeyri-müsəlmanlardan alınan cizyənin, onları qoruma imkanları olmadığı üçün geri qaytarılmasını əmr etdiyi məktubunda belə yazırdı: *'Bu döyüşə görə sizə kömək edə bilməyəcək və sizi qoruya bilməyəcəyik. Bu səbəblə sizdən aldığımız malları da geri veririk'*. Bundan sonra qeyri-müsəlman əhalidən yığılan vergilər geri qaytarılmışdır. Müsəlmanların bu hərəkəti yerli əhalini böyük rəğbətə səbəb olmuşdur.²⁴

Cizyə haqqında son olaraq bunu demək mümkündür: Müsəlmanların idarəsi altında yaşayan qeyri-müsəlmanların cizyə vergisi məsuliyyəti olmuşdur. Qur`andakı əlaqədar ayədə də qeyd edildiyi kimi, cizyə vergisi İslam hakimiyyətini qəbul etmə və bu hakimiyyətə boyun əymə xüsusiyyəti daşıyır. Bunun əvəzində isə müsəlmanlar qeyri-müsəlmanların haqlarına hörmətlə yanaşmalı, hətta onları qorumalıdır. Digər tərəfdən, İslam dövlətinə qarşı vergi məsuliyyəti sadəcə qeyri-müsəlmanlara aid olmayıb, müsəlmanlar vergi verməklə məsuldurlar. Üstəlik müsəlmanların məsul olduğu zəkatın cizyədən qat-qat çox olduğu da unudulmamalıdır. Müasir dövrdə də bütün ölkələr müxtəlif adlar altından insanlardan vergi alırlar. Məsələn, bir ölkədə vətəndaşlığı olmayan insanlar burada yaşamaq üçün müəyyən məbləğ ödəmək məcburiyyətindədirlər. Beləliklə, cizyə vergisi, əsla, insan hüquqları pozuntusu kimi qiymətləndirilə bilməz.

Dini qayda-qanunların tətbiq olunması. Tomas Mişelin işarə etdiyi ikinci məsələ İslam şəriətinin hansı hökmlərinin qeyri-müsəlmanlara aid olmasının naməlum olmasıdır. Müəllifin iddia etdiyinə görə bu qarışıqlıq müsəlman cəmiyyətlərində yaşayan qeyri-müsəlmanların özlərini narahat və əndişəli hiss etmələrinə səbəb olur. Məsələn, Ramazan ayında qida alqı-satqısı və istehlakı kimi mövzularla bağlı dini qayda-qanunların qeyri-müsəlmanları narahat etdiyi iddia olunur.²⁵ Burada onu qeyd etmək lazımdır ki, bu məsələlərin bir çoxu İslam dini ilə bağlı deyil, İslam dünyasının müxtəlif yerlərindəki ənənələrlə bağlıdır. Məsələn, Ramazan ayında qida alqı-satqısı və oruc tutmayanların yeyib-içməsi ilə bağlı qadağanedici hüquqi bir hökm yoxdur. Sadəcə, Ramazan ayında oruc tutanlara hörmət əlaməti olaraq oruc tutmayanların açıq-aşkar yeyib-içməməsi ənənəsi mövcuddur. Bu isə əxlaqi bir məsələdir. Fəzlur Rəhman isə bu məsələni başqa zəminə daşıyaraq hüquqi hökmlərin üstündə əxlaqi dəyərlərin əhəmiyyətini vurğulayır. O, bunun üçün iki Qur`an termininə, *məruf* və *mümkər* terminlərinə diqqət çəkir. İnsanlararası münasibətlərin bu terminlər əsasında tənzimlənməsi Qur`anın hədəfi olan cəmiyyətin meydana gəlməsinə əsas

²⁴ Güner O. Bir Muafiyet Vergisi Olaraq Cizyeye: Tarihsel ve Kavramsal Bir Okuma, s. 69.

²⁵ Mişel T. İslamda Gayrimüslimlərin Hakları, s. 187.

təşkil edər. Məsələn, əhli-kitab öz dinlərini heç bir qorxu olmadan yaşamaladırlar. Buradan çıxış edərək, qərbli qadınların geyim sərbəstliyi hökmünü də əldə etmək mümkündür. Ancaq qeyri-müsəlmanlar öz dinlərinin icazə verib İslamın qəbul etmədiyi həyat tərzini müsəlmanlarla münaqişə yaratmayacaq şəkildə yaşamaladırlar. Fəzlur Rəhmana görə məhz belə bir yanaşma mərufun tələbi olub, sağlam ağıl sahibi bütün insanların qəbul edəcəyi bir həqiqətdir.²⁶

Nəzəriyyə ilə praktika arasındakı uçurum. Tomas Mişelə görə İslam qeyri-müsəlmanların haqları ilə bağlı ədalətli hökmlər gətirmiş və onların hüquqlarını layiqincə qorumuşdur. Ancaq müsəlmanlar qeyri-müsəlmanların hüquqlarını qoruyan bu nəzəriyyəni praktikada tam tətbiq etməmişlər. Əslində, Tomas Mişelin bu tənqidi cavabı da əhatə edir. Belə ki, müəllifin də qeyd etdiyi kimi, İslam şəriətində qeyri-müsəlmanların hüquqlarını qoruyan ədalətli qanunlar mövcuddur, hətta bu hüquqların tapdalanması İslam şəriətinə ziddir.²⁷ Müsəlmanların bu qaydaları tam tətbiq etməmələrinə gəlincə, bunu sadəcə qeyri-müsəlmanların hüquqlarına xas olan bir problem kimi görməmək lazımdır. İslam şəriətinin bütün sahələrinin mükəmməl tətbiq olunduğunu kim iddia edə bilər? Fəzlur Rəhman da bu həqiqəti dilə gətirərək bu problemin bütün din mənsublarına aid olduğunu qeyd edir və bu kimi məsələlərin həlli üçün müsəlmanların təkrar Qur`ana qayıtmalı olduqlarını qeyd edir.²⁸

Ayrıseçkilik. Tomas Mişel İslam cəmiyyətlərində işə qəbul sahəsində və daha sonra da karyera yüksəlişində qeyri-müsəlmanlara nəzərən müsəlmanlara üstünlük verildiyini qeyd edir.²⁹ Mövzu başlığı fərqli olsa da müəllifin işarə etdiyi bu məsələ də mahiyyət etibarilə nəzəriyyə ilə praktika arasındakı uyuşmazlığın məhsuludur. Halbuki, İslam dininin bu məsələyə münasibətinin çox həssas olduğu hamıya məlumdur. Maidə surəsinin 8-ci ayəsində bu mövzuya belə işarə edilir: *`Ey iman gətirənlər! Allah qarşısında (borcunuzu yerinə yetirməkdə) sabitqədəm və ədalətli şahidlər olun. Hər hansı bir camaata qarşı olan kininiz sizi ədalətsizliyə sövq etməsin. Ədalətli olun. Bu, təqvvaya daha yaxındır. Allahdan qorxun. Allah etdiklərinizdən xəbərdardır!`* Fəzlur Rəhman bu ayəyə işarə edərək İslamdakı ləyaqət anlayışının, hətta düşmənləri də əhatə etdiyini qeyd edir.³⁰

²⁶ Rahman F. İslam Toplumunda Gayrimüslim Azınlıklar, s. 278.

²⁷ Mişel T. İslamda Gayrimüslimlerin Hakları, s. 187.

²⁸ Rahman F. İslam Toplumunda Gayrimüslim Azınlıklar, s. 279.

²⁹ Mişel T. İslamda Gayrimüslimlerin Hakları, s. 188.

³⁰ Rahman F. İslam Toplumunda Gayrimüslim Azınlıklar, s. 279.

İbadət azadlığı və din təbliği. İslamın azadlıq anlayışının əsasında inanc azadlığının olduğunu demək mümkündür. Qur`ani-Kərimdəki `istəyən inanar, istəyən inkar edər³¹ və ya `dini qəbul etmədə məcburiyyət olmaz³² şəklindəki aşkar prinsipləri buna misal kimi qeyd edə bilərik. Başqa din mənsublarının dəyərlərinə hörmət göstərmə və hətta onları qorumanın belə müsəlmanların vəzifəsi olduğunu yuxarıda qeyd etmişdik.

Nəticə olaraq demək olar ki, tolerantlıq bir cəmiyyətin sahib olduğu ən ülvi dəyərdir. Bunun fərqlində olan müsəlmanlar Qur`anın açıq bir şəkildə əmr etdiyi, Peyğəmbərin də öz həyatında bunun necə tətbiq olunacağını göstərdiyi dini tolerantlığı dinin əsaslarından biri kimi qəbul etmiş və bunu diqqətlə tətbiq etmək üçün əllərindən gələni əsirgəməmişlər.

³¹ Kəhf, 18/29.

³² Bəqərə, 2/256.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Aslan Ö. Hoşgörü ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açından Analitik bir Yaklaşım // Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas: 2001, № 2.
2. Aydınli O. Ebu Ubeyde bin el-Cerrah. İstanbul: İFAV, 2015.
3. Bakuvi M.K. Kəşfül-Həqayiq an-nukəqil-Ayat vəd-Dəqaiq: 3 cildə, Bakı: Şərq-Qərb Mətbəəsi, 2014.
4. Bünyadov Z., Məmmədliyev V. Qur`ani-Kərim və Azərbaycan dilinə tərcüməsi, Bakı: Nurlar, 2014.
5. Elmalılı M.H.Y. Hak dini Kur`an dili: 10 cildə, İstanbul: Azim Dağıtım.
6. Esed N. İslamda Azınlıklar // Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1997, № 4.
7. Güner O. Bir Muafiyet Vergisi Olarak Cizye: Tarihsel ve Kavramsal Bir Okuma // Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, № 22.
8. Hamidullah M. Hudeyibe Antlaşması, TDV İslam Ansiklopedisi: İstanbul.
9. Mişel T. İslamda Gayrimüslimlerin Hakları, (tərcümə: Öztürk L. – Kamacı F.) // İstem, Konya: 2003, № 2.
10. Önkal A. Beytulmidras, TDV İslam Ansiklopedisi.
11. Özel A. Müste`men, TDV İslam Ansiklopedisi.
12. Öztürk L. İslam Toplumunda Hristiyanlara Gösterilen Hoşgörü Örnekleri -İlk Beş Asır- // Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, № 4.
13. Rahman F. İslam Toplumunda Gayrimüslim Azınlıklar, tərc: Levent Öztürk // İstem, 2004, № 4.
14. Sarıçam İ. Həzrət Məhəmməd və ümumbəşəri dəvəti. Bakı: İpəkyolu nəşriyyatı, 2013.
15. Söylemez M. İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörü // İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010, № 22.
16. Şengül İ. Kur`an Kaynaklı Höşgörü ve Hürriyet // Diyanet İlmi Dergisi, 1995, № 1.
17. Yaman A. Zimmi, TDV İslam Ansiklopedisi.

XÜLASƏ

Fəzlur Rəhmana görə İslam hüququnda tolerantlıq və dini azlıq haqları

Dini tolerantlıq hər hansı bir din mənsubunun başqa dindən olanlara və ya hər hansı bir dini qəbul etməyə nə qarşı dözümlü və xoşgürülü davranmasıdır. Bu eyni zamanda dini azlıqların hüquqları ilə bağlı bir məfhumdur. İslam dini bu baxımdan kifayət qədər ümumbəşəri dəyərləri əhatə edir. Bu məqalə XX əsrin görkəmli İslam alimlərindən olan Fəzlur Rəhmanın dini tolerantlıq və azlıq haqları ilə bağlı görüşlərini araşdırır. Müəllifə görə İslam cəmiyyətlərində dini tolerantlıq və azlıq haqları ilə bağlı müəyyən qüsurlar olsa da İslam dini, xüsusilə, Qur`ani-Kərim bu dəyərlərə böyük üstünlük verir.

RESUME

Religious tolerance and minority rights in Islamic law according to Rahman

Fəzlur

Religious tolerance is to be enduring and tolerant to followers of other religions or non-believers. This is also a concept related to the rights of religious minorities. Islam covers rather universal values in this subject. This article examines religious tolerance and minority rights according to Fazlur Rahman who is one of the leading Islamic scholars of the twentieth century. According to the author although in Muslim societies have some flaws regarding minority rights and religious tolerance Islam, especially, Holy Koran gives great importance to these values.

РЕЗИОМЕ

Религиозная терпимость является длительным и терпимы к последователям других религий или неверующих. Это также концепция, связанные с правами религиозных меньшинств. Ислам охватывает достаточно универсальные ценности в этой теме. Эта статья рассматривает религиозную терпимость и права меньшинств в соответствии с Фазлур Рахман, который является одним из ведущих исламских ученых двадцатого века. По мнению автора, хотя мусульманские общества имеют некоторые недостатки, касающиеся прав меньшинств и религиозной терпимости ислама, особенно, Коран придает большое значение этому значению.

Çapa tövsiyə etdi:

i.f.d A.M.Şirinov

MÖVZU HƏDİSLƏRİN UYDURULMA SƏBƏBLƏRİ

i.f.d. Səlimli Qoşqar
BDU İlahiyyat fakültəsi

Açar sözlər: Mövzu; Hədis; Uydurma; İslam; Məzhəblər.

Ключевые слова: Мауду; Хадис; Вымысел; Ислам; Секты.

Key words: Maudu; Hadith; Falsification; İslam; Denominatons.

A. Mövzu Hədisin Tərifı

Mövzu sözü lüğətdə yerinə qoymaq, bir şəxsi olduğu mərtəbədən aşağı düşürmək, borcundan bir miqdar əksiltmək, təhqir etmək və uydurmaq mənalарına gələn *vada`a* felindən əmələ gələn bir kəlmədir. Hədis terminalogiyasında isə müxtəlif məqsədlərlə uydurularaq Hz. Peyğəmbərə (ə) iftira və aid edilərək rəvayət olunan sözlərə mövzu (uydurma) hədis deyilir.¹ Bununla birlikdə səhabələrə və onlardan sonrakı bəzi şəxslərə aidmiş kimi göstərilən bir çox sözlər də *mövzu* kəlməsinin əhatə dairəsinə girməkdədir. Bəzi hədis alimləri, mövzu hədisləri zəif hədislərin ən pisi olaraq qəbul edən mühəddislərə etiraz etmiş, Hz. Peyğəmbərin adından uydurulan sözlərin həqiqi hədislərlə əlaqəsinin olmadığına görə, onlara hədis demənin doğru olmadığını bildirmişdirlər. Bir rəvayətin mövzu olduğu *batil* və *məsnu* kəlmələri ilə də ifadə edilir, hədis uyduran şəxsə də *vazza`* deyilir.² İslam düşmanlığı, firqə və məzhəb təəssübü, qəbilə, dil, region və ya lider olaraq qəbul edilən insanları öymə düşüncəsi, mövqe və dünyavi mənfəətlər və cahillik kimi müxtəlif səbəblərlə Hz. Peyğəmbərin (ə) adından hədis uydurulmuşdur.

İsnadsız hədisin qəbul edilməyəcəyinə görə, Hz. Peyğəmbərin adından uydurulan bu sözlərə rəğbət qazandırmaq məqsədilə onlara saxta isnadlar əlavə olunmuş və bunlar insanlar arasında yayılmışdır. Bu şəkildə Hz. Peyğəmbərə iftira edilərək, onun adından uydurulan, sonra isə saxta isnadlarla müsəlmanlar arasında yayılan rəvayətlərə də *mövzu hədis* adı verilmişdir. Mövzu hədislərin Hz. Peyğəmbərlə heç bir əlaqəsi yoxdur. Buna görə bu rəvayətlərə hədis deyilməsi doğru deyil. Mövzu hədislərin Hz. Peyğəmbərə aid olan hədislərə bənzəyən tək cəhəti isnad və mətndən ibarət olmasıdır.

¹ Uğur, Müctəba, *Ansiklopedik Hadis Sözlüğü*, Ankara, 1992, s. 226.

² Kandemir, M. Yaşar, "Mevzu", DİA, XXIX, s. 493.

Lakin hədis deyə uydurulmuş sözlərin isnadı da saxtadır və Hz. Peyğəmbərin adından uydurulan sözlərin dərəcəsinə yüksəldilmək məqsədilə uydurulmuşdur.³

B. Hədis uydurma fəaliyyətinin başlaması

Mövzu hədislərin nə zaman ortaya çıxdığını demək çətindir. Lakin Hz. Peyğəmbərin tərbiyyəsi altında yetişən, varını-yoxunu İslam dini uğrunda fəda edən səhabələrin, bu pis işi ilk dəfə başlatdıqlarını düşünmək yanlışdır. Çünki onların imanı Hz. Peyğəmbərin adından hədis uydurub, uydurduqlarını müsəlmanlar arasında yaymalarına əngəl təşkil edir. Ayrıca onların hamısı Rəsulullahın (ə) bu sözlərini bilən insanlardır:

إِنَّ كَذِبًا عَلَيَّ لَيْسَ كَكَذِبِ عَلَيَّ أَحَدٍ مِّنْ كَذَبِ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

"Şübhə yoxdur ki, mənim adımdan yalan söyləmək başqa bir şəxsin adından yalan söyləmək kimi deyildir. Kim mənim adımdan bilə-bilə yalan danışarsa, cəhənnəmdəki yerinə hazırlaşsın."⁴

Bununla birlikdə səhabələrin əksəriyyəti İslam dininin əsasları olan Qurani Kərim və sünnəni yaymaq mövzusunda müstəsna dərəcədə səy göstərmişdirlər. Onların hamısı, bu iki əsasın əmrləri əsasında yaşamışdılar. Buna görə də, səhabələrin Quran və sünnəyə zidd hərəkət edərək Hz. Peyğəmbərin adından yalan söyləmələri bir o qədər də ağıla batan deyil.⁵

Hədis uydurma işinin nə vaxt başladığı məsələsi, hədis elmi ilə məşğul olan bəzi alimlər arasında da ixtilafa səbəb olmuşdur. Hələ Hz. Peyğəmbər həyatda ikən, Mədinə ətrafındakı bir qəbiləni, Rəsulullah (ə) tərəfindən təyin edilmiş bir məmur olduğunu söyləyərək aldatmaq istəyən şəxslə əlaqədar rəvayəti əsas alan və hədis uydurma fəaliyyətinin bu şəkildə başladığını deyən **İbn Xəzm**, **Əhməd Əmin**, **Siddiqi**, **Əbu Zəhv** və **Ədləbi** kimi müəlliflər var. Bu fikirdə olan alimlər "*mən kəzəbə*" hədisinə əsaslanaraq, bunun hədisin bəzi rəvayətlərində də keçdiyini üzrə, Rəsulullah (ə) zamanında uydurulan hədis səbəbi ilə söyləndiyini bildirirlər.⁶

³ Uğur, a. k. ə., s. 226.

⁴ Buhari, Muhammed b. İsmail (v. 256/870), *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih*, (çeviri, tahrir ve notlar Abdullah Feyzi Kocaer), Hüner yayınları, Konya, 2004, s. 236 Hadis N 665.

⁵ Kandihlevi, M. Yusuf, *Muhtasar Hayatü's-Sahabe*, Ravza yayınları, (tercümə: Mustafa Kasadar; Osman; Rahmi Eyidenbilir), İstanbul, 2000, s. 44-48.

⁶ İbnu'l-Kayyim el-Cevziyyə, *Uydurma Hadisleri Tanıma Yolları*, (tercümə ve tahrir: Hanifi Akın), Karınca yayınları, İstanbul, 2004, s. 49; Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, Rağbet yayınları, İstanbul, 2001, s. 15.

Xuləfay-i Raşidin, Hz. Peyğəmbərdən eşitmədikləri bəzi hədisləri rəvayət edənlərlə qarşılaşdıqları zaman bunları Rəsulullahdan (ə) eşitdiklərinə dair şahid gətirmələrini istəmiş, çox hədis rəvayət edənləri bu mövzuda daha diqqətli olmağa dəvət etmiş, bəzən də onlara bu sözləri Rəsulullahdan (ə) bilavasitə eşitdikləri haqqında and içdirmişdirlər. Səhabələrin bu sahədəki diqqəti, hədis uydurmağa uyğun bir zəminin yaranmasına mane olmuşdur. Hz. Osmanın şəhid edilməsi ilə "fitnə" adlandırılan böyük ixtilaf başlamış, bir müddət sonra Hz. Əlini təkfir edən Xəvaric ilə Hz. Əbu Bəkir və Ömərə söyən bir çox firqə, Qədəriyyə, Mürciə, Cəhmiyyə və Müşəbbihə kimi batil məzhəblər ortaya çıxmışdır. Hədis uydurma hərəkəti, səhabə əsrinin sonu və böyük tabii dörvünün başlanğıcı olan belə bir böhranlı zamanda müxtəlif təsirlərlə başlayıb inkişaf etmişdir. Bu dövr müxtəlif qrup və firqələrin ortaya çıxdığı, diqqətsiz və səmimi olmayan hədis tələbələrinin çoxaldığı bir əsrdir.

Yuxarıda qeyd olunanlarla birlikdə bəzi alimlər hədis uydurma fəaliyyətinin başlanğıcı olaraq h. 40/m. 660-cı ili tarixini göstərməkdədirlər. Misal üçün Əccac əl-Xətib, fitnələrlə əlaqədar ümumi məlumatları bildirdikdən sonra, hədis uydurma fəaliyyətinin hicri birinci əsrin ilk yarısından bir müddət əvvəl başladığını bildirərkən, Subai isə sünnənin saflığını qoruduğu dövrün bitdiyi və uydurma hədis fəaliyyətlərinin başladığı ilin h. 40/m. 660 olduğuna işarə etmişdir. Əzəmi də uydurma hədis fəaliyyətinin daha çox h. 40/m. 660-cı illərdə başladığını deyir. Əbu Şəhbə də hədis uydurma fəaliyyətinin h. 40/660 ilində başladığını bildirir. Görüldüyü kimi h. 40/m. 660 ilini başlanğıc olaraq verənlərin bir hissəsi, qəti olaraq bu tarixdən etibarən başladığını deyərəkən, bir hissəsi bu hərəkətin Hz. Osman dönəmindəki fitnə dövründə başladığını söyləmişdirlər.⁷

C. Hədis uydurmanın səbəbləri

Kim olursa olsun, hədis uyduranları bu pis əməli etməyə sövq etdən bəzi səbəblər vardır. Bunlar *əsbəbul-vəz* deyilir. Hədis uydurma səbəblərinin ən başlıcaları bunlardır:

1. İslam düşmənçiliyi

Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s.) Mədinəyə hicrətindən sonra qurulan İslam dövləti qısa bir zamanda çox güclənmişdi. Bu dövlət, onun vəfatından sonra, çox keçmədən bütün Ərəbistan yarımadasını əhatə etdiyi kimi, İran və Xorasan torpaqlarına qədər sər-

⁷ İbnu'l-Kayyim el-Cevziyyə, *Uydurma Hədisləri Tanıma Yolları*, s. 50.

hədlərini genişlətdi. Süqut edən imperiyalar, yox olan səltənatlar, puç olan mənfəətlər İslam düşmənçiliyinə çevrildi. Digər tərəfdən İslama zərər verə bilməyənlər, onun güclənməsinə mane ola bilmədiklərinə görə, onu içəridən yox etmək məqsədilə iman əsaslarında fəsad törətmək; beləliklə də İslam birliyini parçalamaq yoluna müraciət etdilər. Belələrinin əksəriyyəti müsəlman kimi davranaraq, İslama yad olan bir çox fikir və xurafatları, hədis maskası altında İslam dininə aidmiş kimi göstərdilər.⁸

Müsəlmanların idarəsi altında olmaqla bərabər, əldən verdikləri etibar və əvvəlki dəbdəbəli həyatlarını təkrarən ələ keçirmək xəyalı ilə İslamı mənimsəyə bilməyənlər, güclü olan dövləti maddi gücləri ilə yıxa bilməyəcəklərini anlamış, hilə və fitnə-fəsad yolları ilə İslam inancını zəiflətmə və yox etmə imkanlarını axtarmağa başlamışdılar. İslam qaynaqlarında **zındıq (cəmi: zənədiqa)** adlandırılan bu insanlar, dini təhrif etmək, İslamı gülünc vəziyyətə salaraq lağa qoymaq və bu şəkildə xalqın qəlbinə din haqqında bəzi şübhələr salmaq fikrinə düşdülər.⁹

Qur`ani-Kərimə hücumlar edərək məqsədlərinə nail ola bilməyəcəklərini anlayan zındıqlar, daha asan şəkildə təhrif edə biləcəklərini düşündükləri hədislərə yönəldilər. Fəaliyyətlərini daha çox müsəlman pərdəsi altında davam etdirməklə bərabər, Allaha və axirət gününə inanmayan bu İslam düşmənləri bəzən zahid və sufi, bəzən də elmi bir İslam alimi və mütəfəkkiri maskası ilə qarşımıza çıxırlar.

İslama zidd mövqedə olan insanlar, hədislər üzərindəki təhriflərini müxtəlif hiylələrə müraciət edərək həyata keçirməyə çalışırdılar. Belə ki, zındıqlardan birisi, içərisini xurafatlarla və dini zəiflədən bəyanlarla doldurduğu kitabını, bir ağac oyuğunun içinə qoyaraq üstünü qurğuşunla örtmüş, bir müddət sonra da ortaya çıxaraq yuxusunda filan yerdəki ağacın içində olan bir kitabın ona göndərildiyini və onun içindəki hökmlərin tətbiq olunmasının əmr olduğunu iddia etmişdi.¹⁰

2. Firqə, məzhəb, qəbilə, dil və ya regionu, ya da məzhəb imamlarını müdafiə istəyi

Hz. Osmanın şəhid edilməsindən sonra (h. 35 / 655) ortaya çıxan müxtəlif firqələr, öz fikirlərini yaya bilmək üçün iki mənbəyə müraciət etdilər. Qur`ani-Kərim və hədislər. Onların etmək istədiyi bu idi: Qur`ani-Kərimi öz görüşləri istiqamətində

⁸ a. k. ə., s. 54.

⁹ İbn Quteybə, Əbu Muhəmməd Abdullah b. Müslim (v. 276/889), *Təvilü Müxtəlifil-Hədis*, Misir, 1966, s. 279.

¹⁰ əl-Ədəvi, Abdullah b. Hüseyin Xatir əl-Məliki, *Laqtud-dürər bi şərhi mətni Nuxbətül-fikər*, Misir, 1322, s. 72, 73.

yozmaq; onların fikirlərini dəstəkləyən hədisləri yaymaq; görüşlərinə zidd olan hədisləri öz fikirlərinə uyğunlaşdırmaq. Nəticədə isə, düşüncələri ilə üst-üstə düşən hədis olmadığı zaman onları uydurmaq. Tövbə edən qoca bir **xaricinin** sözləri bunu təsdiq edir: "Dininizi kimlərdən öyrəndiyinizə diqqət edin. Çünki biz bir şey istədiyimizdə, onu hədis şəklində deyirdik."¹¹

Lakin Qur`ani-Kərim hafizlərinin, onun rəvayət və tilavəti ilə məşğul olanların çox olması, onların bu istiqamtdə irəli getmələrinə mane olmuşdur. Fəqət hədislərin hamısının, o dövrdə -Qur`ani-Kərimdə olduğu kimi- hələ müəyyən kitablara yazılmaması, onlarda bəzi təhriflərin əmələ gətirilməsinə imkan verirdi. Bu vəziyyətdən istifadə edən batil fırqələr, hədislər üzərindəki təhriflərini iki şəkildə həyat keçirmişdirlər:

a) Ehtiyaclarına uyğun olmayan və mənfəətləti ilə üst-üstə düşməyən hədislərin, Hz. Peyğəmbərə aid olduğunu inkar edərək, uydurulduqlarını iddia etmişdirlər.

b) Fikirlərini dəstəkləmək üçün, davamlı şəkildə dini mətnlərə ehtiyac duyduqlarından, rəqiblərinin qarşısında dəlil olması məqsədi ilə hədislər uyduraraq, bunların Hz. Peyğəmbərə aid olduğunu demişdirlər.

3. İslam dininə xidmət etmə arzusu

İslam dininə xidmət məqsədi ilə bir çox hədis uyduran, beləliklə Allah qatında qiymətli bir iş gördüyünü zənn edən bəzi zahid və sufilər, fəzilətli əməllər mövzusunda hədis uydurmanın dini baxımdan bir probleminin olmadığını düşündüklərinə görə, ən kiçik bir yaxşılıq edənə Hz. Peyğəmbərin dili ilə cənnətin qapılarını açmış, ən xırda bir günah edənə də cəhənnəmin dibinə atmışdılar. Nəticədə isə yerinə yetirilməsi mümkün olmayacaq qədər çox ibadət növü ortaya çıxmışdır. Bu cür uydurmaların ən bariz xüsusiyyəti mübaliğə (bir hadisəni şişirtmə) olduğundan, misal üçün *quşluq* namazını tərif edildiyi şəkildə qılana *yetmiş peyğəmbər* savabı verilmiş, siqaret tüstüsünün girdiyi bədəndən imanın çıxacağı deyilmişdir. Bu rəvayətlər daha çox namaz, oruc və Qur`an oxuma kimi ibadətlərlə əlaqədardır. Məsələn Meysərə b. Əbdurəbbih adlı yalançı "Kim bu surəni oxusa, bu qədər savab qazanar." şəklindəki sözləri, insanları Qur`an oxumağa təşviq etmək üçün uydurduğunu demişdir. Gündəlik həyatlarında yalan danışmaqdan çəkinən bu insanların dini yaşatmaq məqsədi ilə hədis uydurmaqda bir problem görməmələri onları din üçün zərərli bir sinifə çevirmişdir.¹²

¹¹ İbnul-Cövzi, Əbul-Fərəc Cəmaləddin əl-Qurəşi (597/1201), *Mövzuat*, Matbaatul-Məcd, 1386-1388 / 1966-1968, s. 38.

¹² DİA, "Mevzu", XXIX, s. 494.

Görüldüyü kimi, Allah rızası üçün hədis uydurduqlarını və bunun mükafatını gözlədiklərini deyəcək qədər şüursuz olan bu qafil müsəlmanlar, gözəl niyyətlə istifadə etdikləri yalanın, pis niyyətlə də istifadə ediləcəyini və nəticə etibarını ilə bu işin xeyrindən çox şərə səbəb olacağını düşünmürdülər. Hətta bu əməlin çox çirkin bir iş olduğunu, Hz. Peyğəmbərin buna təşəbbüs edənə cəhənnəmlə təhdid etdiyini söyləyənlərə də bu cavabı verirdilər: "bu təhdid onun əleyhində yalan deyənləri nəzərdə tutur; biz isə onun lehində yalan deyir və dini gücləndiririk. Haqqa zidd olan bir sözüümüz yoxdur."¹³

4. Şəxsi mənfəət arzusu

Məsciddə vəz edənlərin, öz moizələrini daha təsirli etmək üçün müraciət etdikləri yollardan birisi insanları həyəcanlandıran hədisləri uydurmaqdır. Belələri camaata xitablarında, onların dini duyğularını və həyəcanlarını qabardaraq dinə maraqlarını artırmaq məqsədini güdürdülər. İçlərində bu yolla məşhur olub şöhrət və sərvət əldə etmək istəyənlər də vardır. Bunlara qissə danışan mənasında *qassas* deyilir. Bu sözün cəmi *qəssas*dır.¹⁴

5. Xəlifə və əmirlərə yaxınlaşma istəyi

Bir mənfəət təmin etmə ümidi ilə məşhur və varlı adamlara yaxınlaşan, onların arzuları istiqamətində hərəkət edənlər hər dövrdə olmuşlar. Hədis uydurma hərəkətinin başlamasından etibarən, müsəlmanlar arasında da belələri ortaya çıxmışdır. Xəlifə və ya əmirlərin istəklərinə görə fitva verənlər, lazım gəldiyində hədis uydurmaqdan da çəkinməmişlər. Bu mövzuda Qiyas b. İbrahim saxtakarlığı çox məşhurdur. Qiyas bir gün xəlifə Mehdiyənin yanına gəlir, onun göyərçin yarışdırdığını görəncə, dərhal Hz. Peyğəmbərə qədər gedib çatan bir sənəd deyir, sonra da Peyğəmbərimizin (s.ə.s.) "Ox, dəvə, at və quş yarışdıranlardan başqası üçün mükafat almaq halal deyildir." dediyini rəvayət edir. Mehdi o dəqiqə Qiyasa on min dirhəm verir. Fəqət hədisin əslində olmayan "quş" hissəsini Qiyasın uydurduğunu anladığında "Sənin bu başın var ha? O bir yalançı başıdır!" deyərək hüzarından qovur. Hədis uydurmağa səbəb olduqlarına görə də göyərçinləri kəsdirir.¹⁵

6. Milliyyətçilik duyğularının təsirləri

Əməvilərin dövründə bir çox ölkələrin qısa bir zaman ərzində fəth olunduğunu və müxtəlif millətlərin İslam dini ətrafında birləşdiyini görürük. Böyük bir

¹³ Kandemir, M. Yaşar, *Mevzu hadisler (Menşei, tanıma yolları, Tenkidi)*, Ankara, 1991, s. 58.

¹⁴ Uğur, a. k. ə., s. 228.

¹⁵ a. k. ə., s. 228.

imperiyayı itirən farslar köhnə səltənətlərini unuda bilmir, itirdikləri hökmranlığı yenidən əldə etmək üçün çarələr axtarırdılar.

Əməvilərin bu sahədəki yanlış siyasəti, farslarda olduğu qədər, İslamı hələ təzə qəbul edən digər bəzi millətlərdə də milliyyətçilik duyğusunun inkişaf etməsinə səbəb olmuşdur. Çünki Əməvilər, böyük bir imperiyayı meydana gətirən digər ünsürləri -İslamın bunu qəti şəkildə qadağan etməsinə baxmayaraq- ərəblərdən daha aşağı səviyyədə qəbul edirdilər. Məhz bu faktordan istifadə edən Abbasilər, ərəb olmayan ünsürlərin köməyi ilə hakimiyyəti əldə etmişdilər. Müxtəlif ünsürlərə əsaslanan yeni dövlət, canları bahasına iqtidar imkanını onlara verən millətlərə son dərəcə tolerantlıq davranmalı idi. Abbasilərin bu münasibəti Əməvilər dövründəki ərəblik təəssübünü və ərəblərin siyasi nüfuzunu aradan qaldırmışdı. Bu sərbəst şəraitə bağlı olaraq, başqa millətlərə mənsub olan adamlar, ərəblərə qarşı öz milli ənənələrini, tarixi şəərəflərini və dillərini açıq bir şəkildə müdafiyyə qalxdılar. Bu zəmində meydana gələn münaqişələr hər iki tərəfin bir-birini təhqir edərək alçaltmasına gətirib çıxardı. Hər iki tərəf öz fikirlərinin müdafiəsi naminə hədislər uydurmağa başladı.

İstər ərəblərin digər millətlərdən üstün sayıldığı dövrlərdə, istərsə ərəblərlə digər ünsürlər arasında hər hansı bir fərq olmadığı zamanlarda, ərəblik məfkurəsi tərəftarlarının uydurduğu hədislər vardır. Misal üçün *"ərəblərin insanların ən xeyirlisi olduğu"*nu bəyan edən və *"Hz. Peyğəmbərin ərəb, Qur`ani-Kərimin və cənnət dilinin də ərəbcə olması səbəbi ilə ərəblərin sevilməsinə"* əmr edən hədislər bu qəbildəndir.

Ərəb dilini tərifləyən mövzu hədisləri uyduranlar, bununla birlikdə digər dilləri tənqid edən "hədisləri" uyrumağı da unutmamışdılar. Bunlardan birinə görə: *"Allah-Taala, dillərin içində ən çox farscadan nifrət edir; şeytanlar Xuzistanlıların dilində, cəhənnəmlilər Buxaraluların dilində, cənnətliklər də ərəblərin dilində danışarlar."*¹⁶

Farslar da buna dərhal cavab verməkdən geri qalmamışdırlar. Belə ki, bu hədis onun qarşılığıdır: *"Ərşin ətrafındakı mələklər farsca danışarlar. Uca Allah içərisində mülayimlik olan bir şeyi vəhy edəcəyi zaman, onu farsca olaraq vəhy edər. İçərisində şiddət (qəzəb) olan bir şey vəhy edəcəyi zaman da onu ərəbcə nazil edər."*

Lakin qeyd etmək lazımdır ki, bunu demək olar ki, müxtəlif ölkələr və qəbilələr haqqında uydurulmuş sayısız-hesabsız uydurma rəvayətlərlə bərabər, Hz. Peyğəmbərin tərifinə layiq olmuş şəhərlərə dair hədislər də vardır.¹⁷

¹⁶ İbn Kayyim, a. k. ə., s. 58.

¹⁷ Kandemir, *Mevzu hadisler*, s. 48-51.

7. Kəlam və fiqh məzhəbləri və hədis uydurmadakı yerləri

Aralarında Hz. Peyğəmbərin olduğu dövrlərdə İslam dininin əsaslarını öyrənməklə məşğul olan səhəbələr problem sayılacaq məsələlərlə bir o qədər də qarşılaşmırdılar. Daha sonrakı dövrlərin ən mühüm problemləri halına gələn məsələlər, onları maraqlandırmamışdır. Onlar, bu cür məsələlər haqqında Qur'an və hədislərdə verilən məlumatlardan başqa heç bir şeyə müraciət etməmişdirlər.¹⁸ Bununla bərabər, səhəbələr hər hansı bir problemlə qarşılaşdıqları zaman, onu dərhal həll etmə imkanına malik idilər. Lakin İslamın sərhədlərinin genişlənməsi nəticəsində müxtəlif din və məzhəb mənsublarının çeşidli fikir və fəlsəfələri ilə qarışıldığı zaman, ortaya bəzi yeni məsələlər çıxmışdır. Allahın sifətləri zati ilə eynidir, yoxsa yox? Qur'an məxluqdurmu? İnsan öz əməllərinin xalığıdırmi? və s.

Beləliklə əmələ gələn kəlam məzhəblərindən – məsələn mötəzilə kimi- bəziləri, bəzi vaxtlar hakim zümrə tərəfindən rəsmən himayə edilmiş, daha təsirli olma imkanını əldə etmiş, nəticə etibarı ilə də digər məzhəblərlə aralarında mövcud olan ixtilaf və fikir ayrılıqları daha da böyümüşdür. Bütün bu münaqişə və rəqabətlər səbəbi ilədir ki, hər məzhəb -siyasi qruplarda da olduğu kimi- öz fikirlərini Peyğəmbər sözü ilə dəstəkləmək yoluna müraciət etmişdir. Misal üçün qədər və ya cəbr (icbar) və ixtiyar (iradə) məsələlərində ixtilafa düşən bəzi kəlamçılar məzhəbi gücləndirən hədisləri uydurmaqda bir problem görməmişdir. O xüsusda Peyğəmbər (s.ə.s.) bir söz söyləməmiş olsa belə – hətta imamlarının adına qədər – onları tərifləyən, müxaliflərinə isə lənət yağdıran sözlərinə nəbəvi bir mahiyyət vermişdirlər.¹⁹

Xülafayi-Raşidin dövrünün axırlarına yaxın və xüsusilə Əməvilər zamanında qəza və qədər münaqişələri çoxalmış, səhəbələrdən Abdullah b. Abbas (v. 68/687), Abdullah b. Ömər (v. 74/693), Cabir b. Abdullah (v. 74/693) və Vasilə b. əl-Əsqa (v. 83/702) kimilərin və tabiun böyüklərinin şiddətlə mübarizə aparmalarına baxmayaraq **qədəriyyə** və **mürəcio** məzhəbləri meydana gəlmişdir. Qədəriyyə məzhəbinin mənsublarının, məzhəblərini təbliğ məqsədi ilə bir çox hədis uydurduqları bilinməkdədir. Belə ki, qədəri məzhəbində ikən tövbə edərək onlardan ayrılan Əbu Rəca Muhrizin (h. II/III əsrlər) belə dediyi rəvayət edilir: "Qədəriyyə mənsublarından qətiyyə bir şey rəvayət etməyin. Vallahi biz, insanları məzhəbimizə cəlb etmək üçün hədislər uydurur və bu hərəkətimizlə də savab qazanacağımızı umardıq. Mən - bu yol ilə – qədəriyyə məzhəbinə dörd min nəfəri cəlb etdim."²⁰

Mürəcio məzhəbində olanlar da eyni üsula müraciət edərək məzhəblərinin lehində hədislər uydurmuşlar. Hədis uydurma məharəti ilə məşhur olan Muhəmməd

¹⁸ Əbu Zəhrə, Muhəmməd Əhməd, *əl-Məzəhibul-İsləmiyyə*, Misir, tarixsiz, s. 162.

¹⁹ Əhməd Əmin, *Fəcrul-İslam*, Misir, 1959, s. 214.

²⁰ İbn Əbi Hatim, Əbu Muhəmməd Əbdürrəhman ər-Razi (h. 327/938), *əl-Cərh vət-Tadil*, I-V, Heydərabad, 1952, I, s. 32.

b. Qasım ət-Təyqani mürciə məzhəbinin başçılarından idi. Bu məzhəbin tərəftarları imanın artıb əskilməyəcəyi görüşünü müdafiə edirlər. Uydurma hədislər haqqında olan kitablarda (mövzuat) çox rast gəlinən bu cür uydurmaları onların icad etdiyi böyük bir ehtimaldır. Belə ki, raviləri arasında Muhəmməd b. Qasım ət-Təyqani olduğuna görə uydurma sayılan bu mövzu hədis də, onların öz müxaliflərinə qarşı nə qədər amansız olduqlarını göstərir: "İmanın artıq əksiləcəyini zənn edən şəxs bunu bilsin ki, imanın çoxu nifaq, azı isə küfrdür. Bu fikrindən dönməyənin boynunu qılıncla vurun. Bunlar Rəhmanın düşmənləridir..."²¹

Hicri ikinci əsrin əvvəllərində Əməvi idarəsinin hakim olduğu dövrlərdə **cəbriyyə** və **mötəzilə** məzhəbləri ortaya çıxmışdır. Cəhm b. Səfvanın (v. 128/745) cəbriyyə məzhəbinin fikirlərini inkişaf etirməsindən sonra mötəzilə məzhəbi də onunla birləşdi. Allah Taalanın sifətlərini qəbul etməyərək, onların məcazi olduğunu və quldakı sifətlərin Allahda olmayacağını deyən cəbriyyəçilərlə, davamçıları olan mötəzililər, Qur'ani-Kərimin məxluq olduğu iddiasını ortaya ataraq Abbasi xəlifələrindən Məmun, Mötəsim və Vasiqin köməklili ilə müxaliflərinə qarşı müharibə elan etdilər.²² Başda İmam Əhməd b. Hənbəl (v. 241/855) olmaq üzrə bir çox İslam aliminin qəbul etməyə məcbur edildiyi bu məsələ haqqında, onun tərəfdarları və müxalifləri tərəfindən hədislər uydurulmuşdur. Zəhəbinin (v. 748/1347) ifadəsinə görə, "**hadisul-xayl**" deyə məşhur olan uydurma rəvayəti, Qur'ani-Kərimin məxluq olduğunu isbat etmək istəyən cəhmiyyə, digər adı ilə cəbriyyə məzhəbi tərəfdarları uydurmuşdurlar.²³ Bu rəvayətə görə Allah Taala öz nəfsini yaratmaq üçün əvvəlcə bir at yaratmış və onu sürmüş, at tərləyəndən sonra da nəfsini ondan yaratmışdır. İbn Ərraqın "bunu uydurana Allah lənət eləsin. Çünki bunu nə bir müsəlman, nə zarafatçı bir insan, nə də ki, ağılı olan bir adam uydura bilər."²⁴ dediyi bu rəvayəti uydurmaqla ittiham olunan Muhəmməd b. Şüca əs-Səlcinin (v. 266/880) bir mötəzilə tərəfdarı olması da Zəhəbinin iddiasını gücləndirməkdədir.

Bu məzhəblərin müxaliflərinin də hədis uydurmaqda geri qalmadığı müşahidə olunur. Qur'ani-Kərimin məxluq olmadığını, bunu iddia edənlərin kafir olduğunu bildirən bir çox rəvayətə rast gələ bilərik. Bunlardan birində, Hz. Peyğəmbərin, ümmətindən Qur'ani-Kərimin məxluq olduğunu deyənlərin gələcəyini, bu iddia sahiblə-

²¹ İbn Ərraq, Əbül-Həsən Əli b. Muhəmməd əl-Kinani (v. 963/1556), *Tənzihuş-şəriatil-mərfua anil-əxbariş-şəniatil-mövzua*, Misir, 1375, s. 149.

²² Əbu Zəhrə, a. k. ə., s. 248.

²³ Zəhəbi, Əbu Abdullah Muhəmməd b. Əhməd (v. 748/1347), *Mizanul-İtidal fi naqdir-rical*, I-III, Misir, 1325, III, s. 72.

²⁴ İbn Ərraq, a. k. ə., I, s. 134.

rinin kafir sayılacağı və xanımlarının onlardan boş olacağını, mömin bir qadının elə bir kafirin nikahı altında olmamasının vacib olduğunu xəbər verdiyi bildirir. ²⁵

Kəlam məzhəblərində olduğu kimi, fiqh məzhəblərində də müxtəlif təsirlərlə təfriqələr meydana gəlmişdir. Bu məzhəblərin imamları dinə və sünnəyə nə qədər bağlı və təfriqə fikrindən nə dərəcədə uzaq olsalar da, onların ardıcılıqları arasında məzhəb təəssübü səbəbi ilə hədis uyduranlar olmuşdur. Bu cərəyanlar, məzhəblərin yarandığı dövrlərdə və xüsusilə də imam Əbu Hənifənin (v. 150/767) zamanında qorxunc dərəcədə yayılmışdır. Uydurma fəaliyyəti hənəfi və şafii məzhəbinin tərəfdarları arasındakı bəzi cahil qrupların aralarında olan şiddətli bir rəqabətin izlərini də daşımaqdadır. Aşağıda göstərilən uydurma xəbər, hənəfi olan Məmun b. Əhməd əl-Hərəviyə (v. 250/864-dən sonra) aiddir. ²⁶ Bu uydurma rəvayətə görə, Hz. Peyğəmbər Əbu Hənifənin gələcəyini xəbər verərək belə deyib: "Ümmətimdən Muhəmməd b. İdris (Şafii) adlı bir şəxs zühur edəcəkdir. O ümmətim üçün şeytandan daha zərərli olacaqdır. Yenə ümmətimdən Əbu Hənifə deyilən bir şəxs gələcəkdir ki, o ümmətimin işığıdır." ²⁷ Mövzuat əsərlərində Əbu Hənifə və digər məzhəb imamlarına həsr olunan bir çox uydurma rəvayətə rast gəlmək mümkündür.

Müxtəlif məzhəblərin dəstəmaz, namaz və bunlar kimi ibadətlərin ifa şəkilləri haqqında və tamamilə təfərrüata dair bir-birlərindən fərqli bəzi görüşləri vardır. Məzhəb fanatiklərinin bəziləri, bunun kimi bəsit məsələləri böyüdərək əsas problemə çevirmiş və məzhəblərinin tətbiqatını təsdiq edən hədisləri uydurmaqdan çəkinməmişlər. Misal üçün: "Rükuda əllərini qaldıran adamın namazı səhih deyil."; "ağıza və buruna üç dəfə su almaq fərzdır."; "İbn Ömər demişdir ki, mən Hz. Peyğəmbərin, Əbu Bəkir və Ömər arxasında namaz qıldım, bəsmələni cəhri (uca səslə) oxudular." ²⁸

²⁵ İbn Ərraq, a. k. ə., I, s. 134.

²⁶ Zəhəbi, a. k. ə., III, s. 429.

²⁷ İbn Ərraq, *Tənzihuş-şəriə*, II, s. 30.

²⁸ Zəhəbi, *Mizan*, I, s. 475.

BİBLİOQRAFIYA

1. Buhari, Muhammed b. İsmail (v. 256/870), *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih*, (çeviri, tahrir ve notlar Abdullah Feyzi Kocaer), Hüner yayınları, Konya, 2004.
2. Kandemir, M. Yaşar, "*Mevzu*", DİA, XXIX, 2004.
3. Əbu Zəhrə, Muhəmməd Əhməd, *əl-Məzəhibul-İsləmiyyə*, Misir, tarixsiz.
4. əl-Ədəvi, Abdullah b. Hüseyin Xatir əl-Məliki, *Laqtud-dürər bi şərhi mətni Nuhbətül-fikər*, Misir, 1322.
5. Əhməd Əmin, *Fəcrul-İslam*, Misir, 1959.
6. İbn Ərraq, Əbül-Həsən Əli b. Muhəmməd əl-Kinani (v. 963/1556), *Tənzihuş-şəriatil-mərfua anil-əxbariş-şəniatil-mövzua*, Misir, 1375.
7. İbnul-Cövzi, Əbul-Fərəc Cəmləddin əl-Qurəşi (597/1201), *Mövzuat*, Matbaatul-Məcd, 1386-1388 / 1966-1968.
8. İbn Əbi Hatim, Əbu Muhəmməd Əbdürrəhman ər-Razi (h. 327/938), *əl-Cərh vət-Tadil*, I-V, Heydərabad, 1952.
9. İbnul-Kayyim el-Cevziyyə, *Uydurma Hadisleri Tanıma Yolları*, (tercümə və tahrir: Hanifi Akın), Karınca yayınları, İstanbul, 2004.
10. İbn Quteybə, Əbu Muhəmməd Abdullah b. Müslim (v. 276/889), *Təvilü Müxtəlif-Hədis*, Misir, 1966.
11. Kandihlevi, M. Yusuf, *Muhtasar Hayatü's-Sahabe*, Ravza yayınları, (tercümə: Mustafa Kasadar; Osman; Rahmi Eyidenbilir), İstanbul, 2000.
12. Kandemir M. Yaşar, *Mevzu Hadisler (Menşei - Tanıma yolları - Tenkidi)*, Gaye Matbaacılık, Ankara, 1991.
13. Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Sözlüğü*, Ankara, 1992.
14. Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, Rağbet yayınları, İstanbul, 2001.
15. Zəhəbi, Əbu Abdullah Muhəmməd b. Əhməd (v. 748/1347), *Mizanul-İtidal fi naqdir-rical*, I-III, Misir, 1325.

NƏTİCƏ

Məlumdur ki, Qur`ani-Kərimin ilahi bir kəlam və Allahın xüsusi mühafizəsi altında olması, onun təhrif olmasına böyük bir maneə təşkil etmişdir.

Hər şeydən əvvəl bəzi müsəlmanların savadsızlığı, mənfəətpərəstliyi, məzhəb təəssübü, yanlış milliyyətçilik anlayışı və s. nəticəsində Hz. Peyğəmbərin hədisləri arasına mövzu rəvayətlər də daxil edilmişdir.

Tarix boyu İslam dinini zəiflətmək və onu müsəlmanların nəzərində dəyərsiz vəziyyətə salmaq istəyənlər bu fəaliyyətlərdə yaxından iştirak etmiş və bəzən bu məramlarını dilə gətirmişlər.

Biz bu məqalədə mövzu hədislərin məfhumu mənası, hədis uydurma fəaliyyətinin başlanması və bunun səbəblərini araşdıraraq, bu mövzuya elmi baxımdan yanaşmağa çalışdıq.

РЕЗЮМЕ

Как известно Коран – это божественное писание, которое находится под защитой самого Аллаха, и поэтому ее невозможно исказить.

К сожалению в результате безграмотности, невежества, неправильного понимания национальных ценностей и корыстолюбия в ряды изречений Пророка Мухаммеда проникли искаженные хадисы.

За всю историю Ислама возникли враждебные к нему течения старавшиеся ради его ослабления и внесения в сердца мусульман чувств недоверия к своей религии.

В этой статье изложены терминологические и смысловые обозначения термина *мауду*, начало движения вымышленных хадисов и их причины.

RESUME

It is known that the Qur`an`s being a divine word and under the protection of Allah, has protected it from distortion. Firstly, at the result of some Muslims` ignorance, sectarian fanaticism, self-interest, false nationalism concepts, etc., some forged hadiths were fabricated and falsely attributed to the Prophet Muhammad.

Throughout history, those who wanted to weaken Islam and trivialize it in the eyes of Muslims, actively took part in these activities and sometimes openly expressed their intention.

In this article, by investigating the conceptual meaning of the term`the forged hadith` as well as the beginning of hadith fabrication and its reasons, I have attempted to approach the subject academically.

RELIGIOUS RELATIONSHIPS BETWEEN TURKEY AND AZERBAIJAN

By Namig Abuzarov Ph.D
Baku State University

Key words: Azerbaijan, Turkey, Theology, and Religion

Açar sözlər: Azərbaycan, Türkiyə, Teologiya və Din

Ключевые слова: Религия; Теология; Ислам.

After the fall of the Soviet Union in 1991, Azerbaijan regained its independence. Throughout the seventy years of colonialism, the Soviet atheist ideology was imposed on Azerbaijani Muslim people through education and other means. Although the Soviet atheist ideology succeeded to a limited extent, the majority of Azerbaijani people managed to preserve their Muslim identity, at least at a cultural level. This encouraged the neighbouring countries like Turkey, Iran and some Arab-speaking countries to take part in shaping Islam in Azerbaijan since 1991.

Despite the fact that nearly 99% of Azerbaijani people are Muslim, the Republic of Azerbaijan is constitutionally secular.¹ So, it is equidistant from all religious divisions regardless of their origin. The constitution of the republic of Azerbaijan ensures the liberty of worship to everyone. Under the article 48 of the constitution (freedom of conscience) everyone has the right to choose or “define his/her attitude to religion, to profess, individually or together with others, any religion or to profess no religion, to express and spread one's beliefs concerning religion.” According to paragraphs 1-3 of article 18 of the constitution, religion in the Azerbaijan Republic is separated from state and all religions are equal before the law.²

Turkey, likewise, is constitutionally secular and is committed to adopt western values, like democracy, human rights etc. Moreover, Turkey has at least 85 years of experience in enabling the religion (Islam) to coexist with secularism. This sets a

¹ According to a 2009 Pew Research Center report, 99.2% of the Azerbaijani population is at least nominally Muslim. (Retrieved from <http://www.pewforum.org/files/2009/10/Muslimpopulation.pdf>)

² http://azerbaijan.az/portal/General/Constitution/doc/constitution_e.pdf

precedent for Muslim-majority countries like Azerbaijan, which strive to remain secular but at the same time preserve its historical traditions and values, including its Muslim identity. Externally, Turkey shares its experience and extends its influence via official government agency on religious affairs and through the activities of Turkish social religious movements. Both of these channels are the main focus of this investigation. Hence, the influence of the Turkish governmental and social movements in shaping Islam in Azerbaijan takes several shapes and it requires multifaceted approach.

Before everything else, it is needed to note that, the religious relationship between Azerbaijan and Turkey possesses unique characteristic that sets it apart from the relationships with other neighboring countries. There are some many factors in its uniqueness. Firstly, both countries share the same ethnic root that plays central role in their realtionships. Common ethnicity and language among those factors that link together Azerbaijanis and Turkish people regardless of their sectarian background.

The most ardent representatives of the Shiite Muslims, which constitute a majority of Azerbaijan's Muslim population (65-70%), inhabit the southern regions bordering Iran. The Sunnis (30-35%) predominantly live in the northern regions neighboring Russia's Dagestan.³ So, Shiite understanding of Islam sets religious tone in Azerbaijan. A reference to the Shi'a-Sunni division, however, should not be overestimated. Many in Azerbaijan would find it difficult to distinguish between the two branches of Islam or even to identify their adherence to one of the branches.⁴

Nevertheless according to a survey conducted in 2003, 64% of respondents in Azerbaijan declared a positive attitude towards Turkey, which appeared to be most popular among residents of Baku and western Azerbaijan. The Absheron Peninsula, which is inhabited predominantly by Shiite Muslims, was also more pro-Turkish than pro-Iranian.⁵ Nearly the same result applies to Turkish people as well. In a survey conducted by A&G in Turkey in 2006, 71.4% of respondents believed that Azerbaijan is the first country among nine countries that considered as their 'friend'.⁶ Above-mentioned relations between Turkey and Azerbaijan trace back to

³ Bert MIDDEL, (Netherlands) Rapporteur, *State and Religion in the Black Sea Region*, NATO Parliamentary Assembly, 28 August 2007, p.6.

⁴ Bert MIDDEL, (Netherlands) Rapporteur, 'State and Religion in the Black Sea Region', NATO Parliamentary Assembly, 28 August 2007, p.6.

⁵ Jerzy Rohozinski, *Azerbaijan and Turkey*, CES Report, Part II, Warsaw 2008, p. 9.

⁶ *Halk Ab'ye guvenmiyor*, Milliyet, 24 October 2006, Retrieved from: <http://www.milliyet.com/2006/10/24/siyaset/asiy.html>

the early and mid-1990s and over the course of time it became much stronger by cultural, economical and political relations and paved the way for religious relations.

Turkish religious activities in Azerbaijan are carried out primarily through two channels: the governmental and the non-governmental. In both cases, these activities tend to be accommodating toward the state and to follow Azerbaijani laws and requirements.⁷

The governmental activities are conducted mainly under the supervision of the Turkish Diyanet Foundation. The foundation that helps and supports Presidency of Religious Affairs (under the Government of Turkey) in introducing Islam with its genuine characteristics and enlightening society about religion, building and equipping mosques in needed locations, opening and running medical centers for the indigent, delivering the almsgiving (*zakat* and *fitrah*) made by Muslim citizens to the needy according to the rules, and developing social aid and relief services.⁸

Turkish Diyanet Foundation provides thousands of Turkish and foreign students with scholarships and dormitories to attend universities in Turkey and overseas. Since the early 90s it has established 9 high schools and 7 faculties of theology in 10 predominantly Muslim-majority countries including Azerbaijan, Kyrgyzstan, Kazakhstan, Romania, Bulgaria, Somalia, Haiti, Pakistan, Malaysia and Bangladesh.⁹

In 1992 Turkish Diyanet Foundation signed a contract with Ministry of Education of the Republic of Azerbaijan and Baku State University to found the Faculty of Theology. In accordance with the terms of the contract, Turkish professors were invited to the Faculty of Theology to teach Islamic sciences to Azerbaijani students.

The former minister of the State Committee for Work with Religious Organizations (SCWRA), Rafiq Aliyev signed a contract on March 2003 with the former minister of the Presidency of Religious Affairs of the Republic of Turkey (Diyanet İşleri Başkanlığı), Mehmet Nuri Yılmaz on cooperation in the field of religious education.¹⁰

The contract that signed between two countries suggested the following obligations viz.

⁷ Svante E. Cornell, *The Politicization of Islam in Azerbaijan*, p. 50. Washington 2006.

⁸ Ömer Turan, (2008) 'The Turkish Diyanet Foundation', *The Muslim World*, vol. 98, no.2, p. 370, (28 March 2015) Retrieved from <http://onlinelibrary.wiley.com>

⁹ These numbers and data are from Türkiye Diyanet Foundation website. (29 March 2015) Retrieved from <http://www.diyantevakfi.org.tr/site/icerik/egitim-ogretim-faaliyetleri-1077>

¹⁰ This document is available as a DOC(X) format on the official website of the State Committee for Work with Religious Organizations of the Republic of Azerbaijan. (20 December 2014) Retrieved from <http://scwra.gov.az/docs/150/>

1) Personell of the Turkish Diyanet Foundation who are going to work in the institutions of Azerbaijan will be invited to the country with the cooperation of the SCWRA.

2) The Turkish religious personnel including educators, clergies and instructors can organize varies seminars and courses to improve the educational program of Azerbaijani clergies.

3) The personnel appointed by the Presidency of Religious Affairs of the Republic of Turkey, can work in Azerbaijan only with the consent of SCWRA,

4) Turkish clergies can preach in the mosques that built by Turkish Diyanet Foundation in Azerbaijan namely Shehidler, Garachukhur, Mehdiabad, Ilahiyyat (in Baku), Kazim Karabekir (in Nakhchivan), Leki (in Aghdash), Gusar, Yevlax, until the concrete needs of the field of religious education are determined,

5) The parties will also cooperate in improving the quality of religious educators who are citizens of the Republic of Azerbaijan in Turkey,

6) However, with the consent of the parties and, if deemed necessary, the possibilities of Azerbaijani students to study in the Faculties of Theology in Turkey will be investigated,

7) The parties will also continue to cooperate in providing opportunities for the graduates of the Faculty of Theology of the Baku State University (BSU) to do a master's degree and a PhD in varies universities of Turkey,

8) The parties will cooperate untill the Azerbaijani academic staff replaces the Turkish instructors who currently teach in the Faculty of Theology of BSU.

9) Turkish Diyanet Foundation and SCWRA will also cooperate, if necessary, in the field of religious tourism and pilgrimage.

10)The parties will also agreed to cooperate in providing Azerbaijani people with religious literature and prevent the religious literature that has a negative impact on society.¹¹

The document signed between Turkey and Azerbaijan is a milestone in the history of religious relationships between two countries. According to the terms of this agreement, it would be processed for five years, and if parties declared no intention to cancel the agreement, it would be automatically extended for the next five years.¹²

Under the contract Turkish clergies (imams) fulfilled their contractual obligations and preached for ten years in varies mosques of Azerbaijan that were

¹¹ Retrieved from <http://scwra.gov.az/docs/150/>?

¹² Ibid.

built by Turkish Diyanet Foundation. In 2013 Turkish imams left their positions for Azerbaijani imams. During their tenure, Turkish imams delivered speeches (khutbah) in the Friday ceremony (juma) and lead the community during the Friday communal worship.

Turkish Islam is based on the more moderate Hanafi school of Sunni Islam, so, the emphases in sermons are put on moral, social and economic issues. Hence, as in Turkey, Turkish imams in Azerbaijan tend to avoid discussions on controversial and political topics during their Friday speeches. Instead they talk about general moral and ethical obligations of Muslims. They disapprove any sort of violence and call for order and moderation. The majority of the audience of Turkish mosques consisted of studying or working Turks in Azerbaijan, but also young and educated Azerbaijanis.¹³ However this picture has been changed since Turkish imams left the country. Today, Salafi interpretation and appearance set religious tone in the mosques that built by the Turkish Diyanet Foundation in Baku.

Turkish Diyanet Foundation found the Faculty of Theology in cooperation with Baku State University in 1992. In the late 90s and early 2000s the instructors of the Faculty of Theology were predominantly comprised of Turkish professors. Over the course of this period approximately 20 alumni received their Ph.D degrees on religious studies from different universities of Turkey, and due to limited capacity, only a few of them could take part in the Faculty of Theology. Since 2005 Azerbaijani theologians who came back after receiving their doctorate degrees have also taken part in various universities and the academic institutions of Azerbaijan especially in different departments of Azerbaijan National Academy of Science (ANAS).

The education system in the Republic of Azerbaijan is constitutionally separated from religion.¹⁴ So, religious education is not allowed both in government-run and private schools in Azerbaijan. This poses a significant challenge to the theologians, because they cannot teach in schools. Therefore, some of the graduates of The Faculty of Theology either change their areas of expertise by taking a two-year course on literature or history, or they chose to work in various areas. Mosques and the State Committee for Work with Religious Organizations (SCWRA) are only fields in which graduates of the Faculty of Theology are able to work. In other

¹³ Svante E. Cornell, *The Politicization of Islam in Azerbaijan*, p. 50. Washington 2006.

¹⁴ *Azərbaycan Respublikasında din-dövlət münasibətlərini tənzimləyən rəsmi sənədlər*, Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi, Baku 2004. p. 7.

words, there is a limited number of job opportunities or vacancies for the alumni of the Faculty of Theology in SCWRA or in the mosques.

The alumni of the Faculty of Theology are in majority in the SCWRA. This stems from the curriculum that the Faculty of Theology provides, and the vision that the students form there.

It is important to note that both the curriculum and the textbooks of the Faculty of Theology changed over the course of its history. In the late 90s and early 2000s the Faculty of Theology of BSU used similar or even identical curriculum to those of Theology Faculties of Turkey. However, when the Azerbaijani instructors replaced the Turkish professors between 2006 and 2010 the curriculum and the textbooks of the Theology Faculty were developed in accordance with religious background of the Azerbaijani students. In other words, the Turkish professors developed a new curriculum and wrote new textbooks jointly with Azerbaijani faculties. The new textbooks covered not only the four sunni schools, but also Ja`fari school of the Shiites, the second largest denominations of Islam that, as it was mentioned, sets religious tone in Azerbaijan with 65% of the population.

Unlike other faculties of Theology in Azerbaijan, the Faculty of Theology of BSU offers Islamic sciences including exegesis of Quran (al-tafsir), Islamic jurisprudence (al-fiqh), Islamic theology (al-kalam), the sayings of the Prophet (hadith) etc. in a comparative manner. In addition to Islamic sciences, the students of Theology Faculty are taught courses like philosophy, logic, religious sociology, religious psychology and the history of major living religions that enable them to evaluate religious topics from various perspectives. The vision that the students form in the Theology Faculty also enables them to be tolerant along with being religious experts. "A considerable part of the specialist here (the SCWRA) are the alumni of the Faculty of Theology of BSU, and they are modernists," says Mubariz Gurbanli, the head of the SCWRA in one of his interviews.¹⁵

The Academic Journal of the Faculty of Theology also provides a realm for the researchers of Azerbaijan, Turkey and Iran to publish their scholarly articles.¹⁶ This academic journal is a peer-reviewed periodical in which scholarly papers on religions, social sciences and humanities have been published since 2005. The

¹⁵ Mubariz Gurbanli gave this interview to the website "Modern.az" on 10.01.15. Retrieved from <http://modern.az/articles/70337/1/> 04.03.15.

¹⁶ The Academic Journal of the Faculty of Theology of BSU, Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsinin Elmi Məcmuəsi, (ISSN: 2225-5567).

principal purposes of the journal are to fill the gap left by atheist Soviet Regime that based on the ideology of Marxism-Leninism and made atheism its official doctrine, and to give researchers a venue to introduce new researches, and to contribute to the religious field with their scholarly articles on an academic level. The Academic Journal of Theology Faculty is also among scientific magazines operated at the system of the Ministry of Education of Azerbaijan Republic and recognized by the Higher Attestation Commission¹⁷, which makes the journal attractive to the local Ph.D students and researchers to publish their scholarly articles on religious and social sciences.

Why did the former President of Azerbaijan, Heydar Aliyev, support the Faculty of Theology? According to Celal Erbay¹⁸ who was a vice dean of the Theology Faculty during the presidential tenure of Heydar Aliyev, only the well-educated teachers, can provide the Azerbaijani nation with proper religious knowledge. Similarly, the people can only be enlightened on religion by the qualified experts who received their religious education from the institutions that operate under legislation of the Republic of Azerbaijan. Therefore, the former President, Heydar Aliyev supported the Faculty of Theology.¹⁹

¹⁷ Scientific Magazines, the Ministry of Education of Azerbaijan Republic. Retrieved from <http://www.edu.gov.az/view.php?lang=en&menu=330> 28.12. 14

¹⁸ *Celal Erbay'ın Özgeçmişi*, Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsinin Elmi Məcmuəsi, Bakı 2005, pp. 9-13.

¹⁹ Celal Erbay, 'Heydar Aliyev ve Devlet-Din Munasibetlerinde Azerbaycan Modeli' s. 156 (154-158) Heydər Əliyev və Din siyasəti: gerçəklər və perspektivlər, Beynəlxalq konfrans, 3-4 Aprel, Bakı 2007.

REFERENCES

Bert MIDDEL, (Netherlands) Rapporteur, *State and Religion in the Black Sea Region*, NATO Parliamentary Assembly, 28 August 2007, p.6.

Jerzy Rohozinski, *Azerbaijan and Turkey*, CES Report, Part II, Warsaw 2008, p. 9.

Halk Ab'ye güvenmiyor, Milliyet, 24 October 2006, Retrieved from:
<http://www.milliyet.com/2006/10/24/siyaset/asiy.html>

Svante E. Cornell, *The Politicization of Islam in Azerbaijan*, p. 50. Washington 2006.

Ömer Turan, (2008) 'The Turkish Diyanet Foundation', *The Muslim World*, vol. 98, no.2, p. 370, (28 March 2015) Retrieved from <http://onlinelibrary.wiley.com>

These numbers and data are from Türkiye Diyanet Foundation website. (29 March 2015) Retrieved from <http://www.diyantevakfi.org.tr/site/icerik/egitim-ogretim-faaliyetleri-1077>

The document is available as a DOC(X) format on the official website of the State Committee for Work with Religious Organizations of the Republic of Azerbaijan. (20 December 2014) Retrieved from <http://scwra.gov.az/docs/150/>

Svante E. Cornell, *The Politicization of Islam in Azerbaijan*, Washington 2006.
Azərbaycan Respublikasında din-dövlət münasibətlərini tənzimləyən rəsmi sənədlər, Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi, Bakı 2004.

Mubariz Gurbanli gave this interview to the website "Modern.az" on 10.01.15. Retrieved from <http://modern.az/articles/70337/1/> 04.03.15.

The Academic Journal of the Faculty of Theology of BSU, Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsinin Elmi Məcmuəsi, (ISSN: 2225-5567).

Scientific Magazines, the Ministry of Education of Azerbaijan Republic. Retrieved from <http://www.edu.gov.az/view.php?lang=en&menu=330> 28.12. 14

Celal Erbay'ın Özgeçmişi, Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsinin Elmi Məcmuəsi, Bakı 2005, pp. 9-13.

Celal Erbay, 'Heydar Aliyev ve Devlet-Din Munasibetlerinde Azerbaycan Modeli' s. 156 (154-158) Heydər Əliyev ve Din siyasəti: gerçəklər ve perspektivlər, Beynelxalq konfrans, 3-4 Aprel, Bakı 2007.

<http://www.pewforum.org/files/2009/10/Muslimpopulation.pdf>

http://azerbaijan.az/portal/General/Constitution/doc/constitution_e.pdf

RESUME

The religious relationship between Azerbaijan and Turkey possesses unique characteristic that sets it apart from the relationships with other neighboring countries. There are some many factors in its uniqueness. Firstly, both countries share the same ethnic root that plays central role in their realtionships. Common ethnicity and language among those factors that link together Azerbaijanis and Turkish people regardless of their sectarian background. The faculty of Theology at Baku State University is a solid bridge between the two countries that operates under legislation of the Republic of Azerbaijan.

XÜLASƏ

Azərbaycan və Türkiyə iqtisadiyyat və mədəniyyət kimi həyatın müxtəlif sahələrində olduğu kimi dini sahədə də əməkdaşlıq edir. Dini sahədəki əməkdaşlığın özünəməxsus xarakteri vardır. Belə ki, Bakı Dövlət Universitetinin İlahiyyat fakültəsi bu əməkdaşlığın ən bariz əlamətidir. İlahiyyat fakültəsi açıldığı tarixdən etibarən Azərbaycan Respublikasının və Təhsil Nazirliyinin qanunları çərçivəsində fəaliyyət göstərən rəsmi dövlət fakültəsidir. Bu fakültədə təhsil alan tələbələr dini ekspert kimi formalaşır və dini məsələləri elmi baxımdan təhlil etmək bacarığına yiyələnirlər.

РЕЗЮМЕ

Отношения между Турцией и Азербайджаном развиваются не только в области политики, экономики и культуры, но и в области религии. Лучшим примером этому является Факультет теологии при БГУ, который был учрежден взаимной инициативой Бакинского Государственного Университета и Турецким Фондом Религии. Этот факультет, со дня своего образования ведет свою деятельность в рамках законов Азербайджанской Республики. Образование в этом факультете не имеет никакой связи с радикализмом и сектантством.

Çapa tövsiyə etdi:

Dos. M.M. Camalov

KLASSİK KƏLAM ƏDƏBİYYATINDA RƏDDİYYƏ ƏNƏNƏSİ VƏ NÜMUNƏLƏRİ

i.f.d. dosent əvəzi Adilə Tahirova
BDU İlahiyyat fakültəsinin
İslam elmləri kafedrasının müəllimi

Açar sözlər: Kəlam, məzhəblər, rəddiyyə, İslam elmləri

Keywords: Kalam (theology), madhabs, raddiyya (refutation), Islamic sciences

Ключевые слова: Теология, течения, опровержение, исламские науки

Rəddiyyə termini ərəbcə “rəddə” feilindən düzəlib yanlış meydana çıxarmaq, dəlillərlə çürütmək mənalарına gəlib ziddi isə qəbul etməkdir. “Rəddun alə” qəbul etməmək, rədd etmək, “rəddun ila” isə cavab vermək, qarşılıq vermək deməkdir. Terminoloji baxımdan rəddiyyə bir düşüncəni və ya təlimi zidd fikirlə çürütmək, müdafiə etmək məqsədilə söylənən söz, yazılan məqalə və ya kitabdır. Klassik İslam ədəbiyyatında fikrini dəlillərlə çürütmək məqsədilə müxalif insana verilən cavabı ifadə edir.¹ İslam tarixində rəddiyyə yazma ənənəsi həz. Peyğəmbərin vəfatından sonra müsəlmanlar arasında meydana çıxan ixtilafarla başlamışdır. Fəthlər nəticəsində müxtəlif əqidə və fəlsəfələri olan cəmiyyətlərlə qarşılaşdıqdan sonra İslam alimləri və digər əqidələrə mənsub olanlar bir-birlərini tənqid edən əsərlər qələmə almışlar.²

Klassik kəlam ədəbiyyatında rəddiyyə əsərlər geniş formada yayılmışdır. D. Gimaretin də bildirdiyi kimi İslamda kəlam elmi (dialektike) polemika və müdafiə (apologetique) xarakterinə sahib olmasıyla bilinir.³ Yazılı dialoq olan İslam rəddiyyə ədəbiyyatının çox zəngin olması bu fikri dəstəkləyir.

Rəddiyyə ənənəsindən nümunələr vermək bu kitabların yazılış xüsusiyyətləri, səbəbləri haqqında fikir əldə etməyə kömək edər. Klassik dövrdə rəddiyələrin önəmini ifadə etmək üçün idarəçilərin bir yerə ordu göndərərəkən yanlarında müxaliflərə qarşı rəddiyyə elmini bilən alimlər göndərməsi faktını qeyd etmək yetərlidir.

¹ Hançerlioğlu. Felsefə Ansiklopedisi. İstanbul, 1978, 5/308; İbn Nədim. Fihrist, səh. 132.

² Ətraflı məlumat üçün baxın: Sinanoğlu M. Reddiye // TDV İslam Aniklopedisi, İstanbul, 2007, XXXIV/516.

³ Gimaret D. Radd // Encyclopaedia of Islam 2 (EI2), Leiden, 1979, VIII/363.

Rəddiyyə ənənəsində nəqz, tənəqüz, təhafut, risalə ilə... kimi bir fikri rədd etmə məqsədi daşıyan terminologiya mövcud olsa da, İslamın ilk dövründə (II-IV əsrlər) yazılan əsərlər əsasən “kitabur-rədd alə ...” (...ə cavab) adını daşıyır. İbn Kuteybənin Kitabı ixtilafil-ləfz və rədd aləl-cəhmiyyə və l-muşəbbihə, Xəyyatın Kitabul-İntisar və rədd alə İbnir-Ravəndi, Əşərinin Kitabul-lümə fir-rədd alə əhliz-zeyğ və l-bidə, Baqillaninin Kitabut-təmhid fir-rədd aləl-mulhidə və l-müəttilə kimi rədd ifadəsinin bir və ya iki sözdən sonra qoyulduğu rəddiyyə əsərləri də vardır. Rəddiyyə əsərləri nümunələrdən də göründüyü kimi bəzən bir şəxsə etiraz məqsədi ilə yazılmışdır, bəzən isə bir qrup, cərəyan və ya məzhəbi tənqid etmə və dəlillərini yanlış çıxartmaq üçün qələmə alınmışdır. İslam məzhəbləri ilə yanaşı digər dinlərə də cavab məqsədini daşıyan əsərlərə də rast gəlmək mümkündür.

Cədəl və münazirə sadəcə teoloji müzakirədə deyil, yazılı teoloji ədəbiyyatda da önəmli yer tutur. Sual-cavab qəlibindən ibarət olan mübahisə metodu, məzmun və şəkil olaraq bütün elmi sahələrdə ilk dövr İslam ədəbiyyatına təsir etmişdir. İslam rəddiyyə ənənəsində əsasən bu formadan istifadə olunduğu müşahidə edilir. Rəddiyyələrin ortaq, şablon modelindən bəhs etmək çətin olsa da, əsasən iki ana modeldən söz etmək mümkündür. Birincisi, xitab etdiyi qrupun və ya insanın bilindiği iki nəfərlik dialoqdur. Burada müəllif müxalifin iddialarına “o dedi” (qalə) şəklində başlayır və sonra “ona deyilir” (yuqalu ləhu) ilə cavab verilir. İkinci model isə ssenari şəklində qurulan məsail və əcvibə (sual və cavablar) formasında olub müəllif özü suallar verib cavablar verir. Rəddiyyələrdə xitab edilən və müxalif fikirlər istiqamət vericidir. Rəddiyyə əsərlərində istifadə edilən metodu belə xülasə etmək mümkündür: Müəllif müərizinin (opponentin) etiraz edə bilməyəcəyi dərəcədə qəbul etdiyi məsələləri isbat üçün irəli sürür. Müxalifinin ziddiyyətlərini, dəlillərinin çürük olduğunu, təlil, istiqra və təmsil (analogiya) yolu ilə meydana çıxarıb fikirlərinin etibarsızlığını isbat etməyə çalışır. Bütün kəlam əsərlərində, əsasən də rəddiyyələrdə doğru yoldan sapmış müxaliflərin fikirlərini çürüdərkən hökm çıxarmada cədəl və nəzər ilə iddianı yox etmək üçün dəlili boş çıxarma yolundan, formal məntiq və söz oyunlarından istifadə olunur. Kəlam alimləri istidlal və isbat üsullarını tətbiq edir.⁴

Nümunələr verərkən əvvəlcə mövzusunə görə qruplaşdırılaraq nümunələr verilmişdir. Sonra isə daha geniş təsnif, yazan müəllifin məzhəbinə görə bir yerə toplanmışdır. Adı keçən əsərlərdən bəzisinin mənbələrdə adları qeyd olunmuş, lakin günümüzə qədər gəlib çatmamışdır.

⁴ Kahveci N. Şia ve Mutezile'nin reddiye literatürü üzerine çalışma // Dini Araştırmalar, cild: 8, səh. 69-91.

a. Mövzusunə görə olan qruplaşdırma.

İslam məzhəblərinə yönəlmiş rəddiyyələrdən Qədəriyyə, Cəbriyyə, Cəhmiyyəyə qarşı yazılmış rəddiyyə nümunələri:

1. Həsən əl-Bəsri, Risalə fi-l qədər (Əməvi xəlifəsi Əbdülməlik ibn Mərvanın suallarına cavab olaraq yazılmışdır.)
2. Züərə ibn Əyun, əl-İstitaə və-l cəbr.
3. Əmr ibn Übeyd, ər-Rədd alə-l qədəriyyə.
4. Əbu Bəkir əl-Əsəm, ər-Rədd alə-l mucbirə.
5. Əbu-l Hüzeyl Əllaf, ər-Rədd alə-l Qədəriyyə və-l Mucbirə.
6. Qasım ər-Rəssi, ər-Rədd alə-l mucbirə.
7. İbn Əbu Xatim ər-Razi, ər-Rədd alə-l Cəhmiyyə.

Müşəbbihə və Mücəssiməyə qarşı yazılmış rəddiyyə nümunələri:

1. Sümamə ibn Əsrəs, ər-Rədd alə-l Müşəbbihə.
2. Əbu Cəfər əl-İsqafi, ər-Rədd alə-l Müşəbbihə.
3. Cahiz, ər-Rədd alə-l Müşəbbihə.
4. İbn Quteybə, ər-Rədd alə-l Müşəbbihə.

Mötəziləni hədəf alan rəddiyyə əsərlərdən bəzi nümunələr:

1. Hişam ibn Həkəm, ər-Rədd alə-l Mutəzilə.
2. Əbu Bəkir ər-Razi, əl-İntiqad və-t təhrir alə-l Mutəzilə; ər-Rədd alə-l Cahiz; ər-Rədd alə Əbu-l Qasım əl-Bəlxi.
3. Əbdülqahir əl-Bağdadi, Fədainu-l Mutəzilə.

Xaricilərə qarşı yazılmış rəddiyyə nümunələri:

1. Zırar ibn Əmr, ər-Rədd alə-l Xəvaric.
2. Bişr ibn Mutəmir, ər-Rədd alə-l Xəvaric.
3. Qasım ər-Rəssi, əl-Kamilu-l munir fi isbati vilayəti əmiri-l muminin Əli ibn Əbu Talib və-r rəddi alə-l Xəvaric.
4. Fəzl ibn Şazan, Kitabu-r rədd alə Yəman ibn Rəbab əl-Xarici.

Şiəliyin müxtəlif qollarına və şəxslərə qarşı yazılmış rəddiyyə nümunələri:

1. Bişr ibn Mutəmir, Kitab ər-Rədd alə Hişam ibn Həkəm.
2. Dırar ibn Əmr, Kitabu-r rədd alə-r Rafiza və-l Həşviyyə.
3. Qəzzali, Fədainu-l Batiniyyə.

4. İbn Malik əl-Həmmadi əl-Yəmani, Kəşfu əsrari-l Batiniyyə və əxbari-l Qəramita.

5. Hişam ibn Həkəm, Kitabur-rədd ələ Hişam əl-Cəvaliqi; Kitabur-rədd ələ Şeytani-t Taq.

6. Səd ibn Abdullah əl-Qummi, ər-Rədd ələ-l Ğulat.

7. Həsən ibn Səid, ər-Rədd ələ-l Ğulat.

İndi isə klassik dövəmdə İslam fırqələrinin öz aralarında bir-birlərinə yazdıqları rəddiyyələrdən nümunələr verək. Bəzən digər din nümayəndələrinə qarşı rəddiyyələrə də rast gəlmək mümkündür. Bu alimlər və əsərləri şübhəsiz ki, rəddiyyə ənənəsinə dair nümunələrin sadəcə kiçik bir hissəsidir.⁵ Bu təsnifləndirmədə müəllifin məzhəbi əsas alınaraq qruplaşdırılmışdır.⁶

b) Müəllifin məzhəbinə görə qruplaşdırma.

Şiəliyin müxtəlif qollarını təmsil edən alimlərin yazdıqları rəddiyyə əsərlərdən bəziləri:

1. Zeyd ibn Əli, Risalə fil-İmamə. (Mötəzilə alimi Vasıl ibn Ətaya qarşı yazılmışdır).

2. Əli ibn Nuçam əl-Qummi əl-Bəcəli əl-Əhval (v. 160/177), Kitabur-rədd ələ-l Mutəzilə fi imamətil-məfzul.

3. Hişam ibn Həkəm (ö. 199/816), Kitabur-rədd ələ Hişam əl-Cəvaliqi, Kitabur-rədd ələş-şeytanit-Taq, Kitabur-rədd ələ mən qalə bi imamətil-məfzul, Kitabul-vəsiyyə və-rədd ələ mən ənkerahə, Kitabur-rədd ələ-l Mutəzilə, Kitabur-Rədd ələ-z-Zənadiqa.⁷

4. Məhəmməd ibn Əbdürrəhman ibn Qübbəh. Əvvəlcə Mötəzilədən olub sonradan Şiəliyə keçənlərdəndir. Kitabur-rədd ələ-z-Zeydiyyə, Kitabur-rədd ələ Əbu Əli əl-Cubbai.⁸

⁵ Adları keçən şiə alimlərdən bir çoxu və digərlərinin əsərləri haqqında məlumat üçün baxın: Tahirova A. Şiə kəlam elminin ortaya çıxması və inkişafı // BDU-nun İlahiyyat fakultəsinin «Elmi məcmuəsi» № 5, Bakı: Nurlar, 2006, səh. 105-118.

⁶ Müəlliflərin məzhəbinə görə olan təsnifləndirmədə bu məqalədəki materiallardan da istifadə olunmuşdur. Kahveci. Şiə və Mutezile'nin reddiye literatürü üzerine çalışma // Dini Araştırmalar, cild: 8, səh. 69-91.

⁷ İbn Nədim. Fihrist. səh. 217; Tusi. Fihrist. səh. 207; Nəcəşi. Rical. II/397, № 1165; Sədr. Təsisuş-Şiə li ulumul-İslam. səh. 360; Muhsin əl-Emin. Əyanuş-Şiə. I/134; ən-Nəşşar. Nəşətul-fikril-fəlsəfi fil-İslam. II/169, 198.

⁸ İbn Nədim. Fihrist. səh. 219; Nəcəşi. Rical. II/105, № 1024.

5. Əbul-Həsən Əhməd ibn Yəhya ər-Ravəndi (205-245/820-859), Kitabur rədd aləl-Mutəzilə fil-vəd vəl-mənzilə beynəl-mənziləteyn.

6. İsmail ibn Əli ibn İshaq ibn Əbi Səhl ibn Növbəxti (ö. 310/922), Kitabur-rədd alə Mucəbbirə fil-məxluq, Kitabur-rədd alə əshabis-sifat, Kitabur-rədd aləl-Yəhud.

7. Əbu Məhəmməd Həsən ibn Musa ən-Növbəxti (ö. 311/923), ər-Rədd alə Huzeyl ibn Əllaf, ər-Rədd alə əshabil-mənzilə beynəl-mənziləteyn fil-vəid, ər-Rədd alə əshabit-tənasüx, ər-Rədd aləl-Mücəssəmə, ər-Rədd aləl-Ğulət adlı kəlam elminə aid əsərləri ilə başqa sahələrdə də kitablar yazdığından bəhs olunur.⁹

8. Fadl ibn Şazan ibn Xəlil ən-Nişaburi (ö. 260/873), Kitabur-rədd aləl-Ğulət, Kitabur-rədd aləl-Batiniyyə vəl-Qəramitə, Kitabur-rədd aləl-Həsən əl-Bəsri fit-təfdil, ər-Rədd alə əhlit-tədil, Kitabur-rədd aləl-Yaman ibn Rəbab əl-xarici, Kitabur-rədd aləl-Murciə, Kitabur-rədd aləl-Həşviyyə.

9. Qasım ər-Rəssi (169-246/785-860), ər-Rədd alər-Rəvafiz min əshabil-ğuluvv, ər-Rədd aləl-mucəbbirə, əl-Kamilul-munir fir-rədd aləl-Xəvaric, ər-Rədd alən-nasara.

10. Əbu Abdullah Qummi Hüseyin ibn İşqib (ö. 270/883-dən sonra), ər-Rədd aləz Zeydiyyə

11. Məhəmməd ibn Qübbə ər-Razi (ö. 317/929), ər-Rədd aləz-Zeydiyyə.

Mötəzilə alimlərin yazdığı bəzi rəddiyyə əsərlər:

1. Əbu Bəkir Əsam (200/815), Kitabur-rədd alə Hişam fit-təşbih, Kitabur-rədd aləz-Zənadiqa.

2. Bişr ibn Mutəmir (210/825), Kitabur-rədd alə Hişam ibn Həkəm, Kitabur-rədd aləl-Xəvaric, Kitabur-rədd aləl-Murciə, Kitabur-rədd aləl-Məcus.

3. Əbu Hüseyin Əbdürrəhim ibn Məhəmməd ibn Osman əl-Xəyyat (ö. 300/912), Kitabul-intisar vər-rədd alə İbn ər-Ravəndi.

4. Zırar ibn Əmr, Kitabur-rədd alə Muammər ibn Abbad, Kitabur-rədd aləl-Cəhmiyyə, Kitabur-rədd aləd-Dəhriyyə.

5. Bağdad Mötəziləsinin qurucusu olan Bişr ibn Mutəmir (v. 210/825), Kitabur-rədd alə Əbul-Huzeyl, Kitabur-rədd alə-n Nazzam, Kitabur-rədd aləl-Əsam fil-imamə.

6. Əbu Cəfər İsqafi (v. 239/854), Kitabur-rədd alə Osmaniyyə (Cahizin Osmaniyyə əsərinə yazılmış rəddiyyədir.)

⁹ Tusi. Fihrist. səh. 75; Nəcəşi. Rical. I/179, № 146; İbn Nədim. Fihrist. səh. 220; Sədr. Təsis əş-Şiə li ulumul-İslam. səh. 369; Muhsin əl-Əmin. Əyanuş-Şiə. I/135.

7. Əbu Haşim Cübbai (ö. 321/933), Kitab fir-rədd alə Əbil-Hüzeyl, ər-Rədd aləl-Əşəri fir-ruyə, ər-Rədd alə Əbil-Həsən əl-Xəyyat.

8. Əbu Osman Cahiz (159-255/766-870), Kitabur-rədd aləl-Cəhmiyyə, Kitabur-rədd aləl-Muşəbbihə.

9. Əbu Osman Əmr ibn Übeyd (80-144/699-761), Kitabur-rədd aləl-Qədəriyyə.

10. Əbul-Hüzeyl Əllaf (ö. 235/850), Kitab fir-rədd aləl-məcus, Kitabur-rədd alə əhlil-ədyan, Kitabur-rədd aləl-mulhidin, ər-Rədd aləs-sufistaiyyə.

11. İbrahim ən-Nəzzam, Kitabur-rədd aləd-Dəhriyyə.

İlk dövr kəlam alimlərinin Allahın varlığı və birliyi, nübüvvət kimi mövzularda digər din mənsublarını tənqid etdikləri görülür. Dəhriyyə, Sənəviyyə, Məcusiyyə, təbiətçilər, Xristianlıq, Yəhudilik, Brahmanizmin fikirləri bu dövrdə geniş formada tənqid olunmuşdur. Bərahimənin nübüvvətlə əlaqəli düşüncələri ilk dövrlərdə yazılmış bir çox əsərdə tənqid hədəfi olmuşdur. Bu məsələ müstəqil əsərlərlə yanaşı bir çox əsərin mövzuları arasında da yer almışdır. Bərahimə aqlın yetərli olduğunu, dinlərə və peyğəmbərlərə ehtiyac olmadığını söyləyirdi. İslam əqidəsinə uyğun olmayan bu fikirlərlə ilk intellektual mübarizəni aparənlər arasında Mötəzilə alimlərini misal vermək mümkündür. Əbu Mənsur əl-Maturidi (v. h. 333/m. 944) və Əbu-l-Muin ən-Nəsəfi (v. h. 508/m. 1115) də nübüvvət mövzusuna əsərlərində digər mövzulardan daha çox yer verdiklərini söyləyirlər. Buna səbəb olaraq yaşadıkları dövrdə ilhad (dindən dönmə) hadisələrinin artdığını, xüsusilə peyğəmbərlik məsələsində inkarçıların etirazlarının olduğunu dilə gətirir və nübüvvət əleydarlarının yanlış fikirlərini rədd etməyi, iftiralərina cavab vermə hədəfini güddüklərini ifadə edirlər.¹⁰ Ümumiyyətlə nübüvvəti inkar edən cərəyanlardan başda Bərahimə olmaqla Süməniyyə, Sufistaiyyə, Tabiiyyun, İbahiiyyə, Sabiiyyə, Dəhriyyənin adlarını çəkmək mümkündür. Qazı Əbdülcabbar Bərahimənin iddialərindən bir çox yerdə bəhs etmiş, *əl-Muğninin* XV cildinin ayrı bir bölümündə dəyərləndirib cavablar vermişdir. O, başqa alimlər tərəfindən Bərahiməyə verilən cavablardan da iqtibaslar vermişdir. Bu da Qazının dövründə nübüvvət əleyhinə fikirlərin yayıldığını və bu fikirlərə qarşı etiraz və rədd məqsədi daşıyan əsərlərin yazıldığını göstərir. Mötəzilə kəlamçıları Zənadiqə hərəkatı ilə böyük bir əzmlə mübarizə apararaq heresioqrafik mətnlərdəki ilhadi fikirləri rədd etmiş və bəzən zındıq siyahıları tərtib etmişlər.¹¹ Qazı, kəlama

¹⁰ Əbu-l-Muin ən-Nəsəfi, *Təbsıratu-l-ədillə*, I, 534-535.

¹¹ Kutluer İ. Akıl ve İtikad, s. 13. Məsələn Qazı Əbdülcabbarın tərtib etdiyi zındıq siyahısı üçün bax. Qazı Əbdülcabbar, *əl-Muğni fi əbvabi-t-tövhid və-l-ədl*, V cild, s. 9.

aid əsərlərindən biri olan *Təsbitü dələili-n-nübüvvə* peyğəmbərliyi inkar edən Məkkəli müşriklərə, həzrət Muhəmmədin (s.a.s.) peyğəmbərliyini qəbul etməyən xristian və yəhudilərə, peyğəmbərlik əqidəsini bütünlüklə rədd edən Bərahimə və Dəhriyyəyə qarşı İslamın irəli sürdüyü nübüvvət anlayışını müdafiə etmək üçün qələmə aldığı ifadə edir.¹²

Son dövrlərdə isə Bəhailik, Vəhhabilik, Qadiyanilik axımlarına qarşı yazılmış əsərlərə rast gəlmək mümkündür.

Görüldüyü kimi müsəlman kəlamçılar sadəcə digər məzhəblərə və dinlərə deyil, öz məzhəblərindən olan düşüncə adamlarına qarşı da etirazlar irəli sürmüşlər. Bu, İslamda olan düşüncə azadlığı və yaradılmış sərbəst düşüncə və elmi mühitə dəlalət edir.

Rəddiyyə əsərlərində istifadə olunan əsas metod, etiraz edilən məsələlərin ziddiyyətlərini, dəlillərinin çürük olduğunu məntiq qaydalarına əsasən ortaya qoyaraq müxaliflərin yanlış söylədiyi nəticəsinə varmaqdır. Burada dəlili boşa çıxarma və iddianı yox etmək üçün cədəl, nəzər, istidlal metodundan, formal məntiqdən istifadə olunur. Fəlsəfə ilə kəlamın məzc olduğu dövrdən etibarən rəddiyyə müəllifləri də ağıldan və əqli dəlillərdən geniş istifadə etməyə başlamışlar.

¹² Ətraflı məlumat üçün bax: Təhirova A. Qazı Əbdülcabbarın əsərlərinin işığında nübüvvəti rədd edən mühlid cərəyanlardan Bərahimə və ona verilən cavablar // BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin «Elmi məcmuəsi» № 09, Bakı: Nurlar, 2008 (aprel), s. 67-83.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. əl-Əmin, Muhsin. Əyanuş-Şiə. I-XI cild, Beyrut, 1983.
2. ən-Nəsəfi, Əbu-l-Muin. Təbsıratu-l-ədillə, təhqiq edən: Claude Salame, Dəməşq 1990.
3. ən-Nəşşar, Əli Sami. Nəşətul-fikril-fəlsəfi fil-İslam. I-III cild, Qahirə, 1977.
4. əs-Sadr Həsən. Təsisuş-Şiə li ulumil-İslam. Beyrut, 1981.
5. ət-Tusi, Əbu Cəfər. Fihrist. Beyrut, 1983.
6. Gimaret D. Radd // Encyclopaedia of Islam 2 (EI2), Leiden, 1979, VIII/363.
7. Hançerlioğlu, Orhan. Felsefe Ansiklopedisi. İstanbul, 1978, 5/308.
8. İbn Nədim. Fihrist, Beyrut, 1994.
9. Kahveci, Niyazi. Şiə ve Mutezilenin reddiye literatürü üzerine çalışma // Dini Araştırmalar, cilt: 8, səh. 23, 69-91.
10. Kutluer, İlhan. Akıl ve İtikad (Kelam-felsefe ilişkileri üzerine araştırmalar), İz yayıncılık, İstanbul 1998.
11. Qazı Əbdülcabbar. əl-Muğni fi əbvabi-t-tövhid və-l-ədl, Qahirə 1962-1965.
12. Nəcəşi. Rical. I-II, Beyrut, 1988.
13. Sinanoğlu, Mustafa. Reddiye // TDV İslam Aniklopedisi, İstanbul, 2007, XXXIV/516-521.
14. Tahirova Adilə // Qazı Əbdülcabbarın əsərlərinin işığında nübüvvəti rədd edən mülhid cərəyanlardan Bərahimə və ona verilən cavablar // BDU-nun İlahiyyat fakultəsinin «Elmi məcmuəsi» № 09, Bakı: Nurlar, 2008 (aprel), s. 67-83.
15. Tahirova Adilə // Şiə kəlam elminin ortaya çıxması və inkişafı // BDU-nun İlahiyyat fakultəsinin «Elmi məcmuəsi» № 5, Bakı: Nurlar, 2006, səh. 105-118.

XÜLASƏ

Məqalə klassik kəlam ədəbiyyatında rəddiyyə ənənəsindən və nümunələrindən bəhs edir. Rəddiyyə bir düşüncə və ya fikrə etiraz etmə məqsədini daşıyır. Məqalədə rəddiyyələrin yazılış tərz, metodu da tədqiq edilir. Burada rəddiyyələr mövzusunə və onları yazan müəllifin məzhəbinə görə təsnifata tabe tutularaq nümunələr verilmişdir. Məzhəblər tarixi və kəlam elmlərində önəmli yer tutan rəddiyyə ənənəsinin son dövrdəki nümunələri məqalənin tədqiqat obyektinə xaricində qalmışdır. Təbii ki, klassik dövrdə yazılan rəddiyyələrlə günümüzdə yazılmış rəddiyyə nümunələri metod baxımından fərqlidir. Bu məsələyə qıscaca təmas edilsə də geniş yer verilməmişdir.

RESUME

The article includes refutations (raddiya) in early Islamic literature and its examples. Refutation is the term used for criticizing some idea of a person or group and answering them especially in early Islamic theology. The types and methods of the works are investigated in this article. It is focused mainly on the works written in early Islamic theology. In this article they are grouped according to the content or writer's believe. The works written in modern Islamic literature differ significantly.

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена опровержениям в период ранней исламской теологии. Опровержение (раддия)- термин используемый для опровержения и критики "возражений" со стороны групп или людей. В статье исследуются методы и свойства присущие этим работам. В статье они сгруппированы по типам контекста и вере автора. Работы-опровержения авторов позднего периода исламской теологии не являются объектом тщательного обсуждения в данной статье.

Çapa tövsiyə etdi:

i.f.d.A.M.Şirinov

İSLAM HÜQUQUNUN YARANMASINDAN ƏVVƏL ƏRƏBİSTAN YARIMADASINDA ETNİK VƏ ƏQİDƏVİ DURUM

i.f.d. dosent Mirzəyeva Səbinə Həmid qızı

Bakı Dövlət Universiteti Dillər kafedrası

mirzoyeva76@mail.ru

Açar sözlər: qəbilə, ada, iman, ailə, Ərəbistan

Keywords: tribe, peninsula, belief, family, Arabia.

Ключевые слова: племя, полуостров, верование, семья, Аравия.

Bəzi müasir tarixçilər "ərəb" kəlməsinin mənşəyini açıqlayarkən adətən bu sözü "səhra" məfhumu ilə bağlayır və bununla Ərəbistan yarımadasının səhra bölgələrinin sakinlərini, Şam və Sinay yarımadası bədəvilərini nəzərdə tutduqlarını iddia edirlər. Belə bir fikir yaranır ki, "ərəb ölkələri" dedikdə Asiyanın cənub-qərbində yerləşən torpaqların bir hissəsi - bir tərəfdən Qırmızı dəniz, cənubdan Hind okeanı və şərqdən ərəb körfəzini əhatə edən torpaqları nəzərdə tutulur. Lakin ərəblərin bir vaxt yaşamış olduqları torpaqların bütünlüklə səhradan ibarət olduğunu hesab etmək düzgün deyildir. Buranın dağlıq, qumsal, münbit, düzən, yüksəklik və aran yerləri olmuşdur. Buna görə də, tarixçilər ta qədimdən bu bölgəni Tihamə, Hicaz, Nəcd, Yəməni və Urudə (sahil boyu) hissələrinə bölürdülər. Sahilboyu torpaqlar və xüsusən də Yəməni ərazisi torpaqlarının münbitliyi və məhsuldarlığı ilə fərqlənirdi. Belə ki, cənubda Hədrəmutu, şərqdə isə əl-İhsanı, qərb sahili boyu Tilal və Kusbeyn olmaqla bu məhsuldar ərazini bütünlükdə "bilad əl-ərəb əs-səidə" (xoşbəxt ərəb ölkələri) adlandırırdılar. Bu bölgənin sakinlərini "ərəb" adlandırılır və onlar Sam bin Nuhun adı ilə əlaqələndirilərək sami xalqlardan biri hesab olunurdu. Lakin bunu da qeyd etmək lazımdır ki, sami adlandırılan millətlərin hamısı doğrudan da, Sam nəslindən deyildir... Samilərin əsl vətəni indiki ərəb ölkələri olmuş, ərəb dili isə əsil sami dillərə ən yaxın olan dildir. Ən məşhur ərəb qəbilələri - Yəməndə sakin olmuş Həmir və Kəhlani-Qəhtanilər və yaxud "əl-ərəb əl-aribə" (əsil ərəblər) hesab olunurlar. Tarixçilərin fikrincə, onlar qədimdə Fərat boyundan köçərək, əvvəllər Yəmənin Kəhlan bölgəsində sakin olmuş, sonra səhraya səpələnərək, Sənanın

qərbindəki Həmir bölgəsində yerləşmiş, daha sonra isə onlardan yeni-yeni tayfalar qoparaq səhraya köçmüş, bədəvi həyatı sürməyə başlamışlar. Rəbiə, Əhmar, İyyad və Müzərr-Ədnani qəbilələri və yaxud (əl-ərəb əl-müstərabə) "sonradan ərəbləşmiş ərəblər" adlandırılırdılar. Onlar Məkkə və Hicazda inkişaf etmiş, sonra ərəbistan yarımadasının səhra bölgələrinə- mərkəzi və şimal bölgələrinə yayılmış və qəhtanilərlə qaynayıb qarışmışlar. Tədricən həmir tayfasından Qüzaə, kəhlani nəslindən- həmdan, tayy, məzhic, kində, ləhm və əzd tayfaları ayrılmış, onlardan isə Övs və Xəzrəc qəbilələri və qəssanilər yaranmışdır (2,352). Bizə gəlib çatmış məlumatlara görə bu bölgədə hələ bizim eradan iki min il qabaq parlaq mədəniyyət nümunələri mövcud olmuşdur. Qədim Ərəbistanda bu erkən mədəniyyətin meydana gəlməsində torpaqların münbitliyi və yerli sakinlərin qonşu xalqlarla yaratdığı siyasi və ticari əlaqələrin rolu mühüm olmuşdur.

Məlum olduğu kimi, islamdan qabaqkı dövrdə ərəblər mərkəzləşdirilmiş dövlət formasına malik olmamış, müstəqil siyasi qurumlardan ibarət qəbilələr sistemində istinad etmişlər. Görünür ki, ərəblər cahiliyyə dövründə özlərinin sözü əsil mənasında vahid ümmət olduğunu hələ dərk etməmiş, hakim şüur forması müəyyən qəbilələrə mənsubluq şüuru olmuşdur. Bu qəbilə ilə fəxr etmək, onu xarici düşməndən qorumaq, onun təəssübünü çəkmək hakim şüur formasının özəyini təşkil etmişdir.

Ərəbistan yarımadasının sakinləri islamdan qabaq etnik nöqtəyi-nəzərindən də vahid bir tam təşkil etmirdilər - cənub bölgələrinin ərəbləri qədimdən bəri həbəşlərlə və digər Şərqi Afrika xalqları ilə qaynayıb qarışmışdı. Beləliklə, öz rəng və xilqətləri baxımından, şimal ərəblərindən fərqlənirdilər. Dil baxımından, cənub qəbilələrinin dili həbəş-sami əlamətləri daşıyır və ibri və nəbəti dillərinə yaxın olan şimal dilindən seçilirdi. Ərəbistan yarımadasında bütün bölgə əhalisini bir siyasi— dini qurum daxilində birləşdirəcək müəyyən aparıcı qüvvə yox idi. Qəbilələr arasında tez-tez baş verən çəkişmələr və münaqişələr nəticəsində təcridlilik cərəyanları güclənmiş, burada - cənubda məmalik Yəmən, şimal-şərqdə Hiyrə məmləkəti, şimal-qərbdə Qəssanilər dövləti kimi ayrı-ayrı dövlətciklər meydana gəlmişdi. Yarımadanın mərkəzində isə əsil qəbilə həyatı çiçəklənməkdə davam edirdi. Hicaz, Məkkə, Mədinə və Taif kim bir neçə şəhər istisna olmaqla, yerli sakinlərin əksəriyyəti qəbilə mənsubiyyəti zəminində birləşərək yaşayırdı.

Qədim Ərəbistanın ən mühüm əlamətlərindən biri dini etiqadlar çoxluğu idi. Yerli əhalinin müəyyən hissəsi yəhudi dininə etiqad bəsləyirdi. Yəhudiləri bəzən Allahın Xəlili İbrahim əl-İbrinin şərəfinə "ibranilər", bəzən Yəqub peyğəmbərin ləqəbi ilə Bənu İsrail, digər hallarda isə, Yəqub peyğəmbərin on iki övladından biri

olan Yəhudanın adı ilə yəhudi adlandırıldılar. Bəzi tarixçilər göstərmişlər ki, İbrahim Xəlil miladdan qabaq təxminən iyirminci əsrdə Babilistanda olmuş müşayiətçiləri ilə birlikdə Babili tərəkətmiş və ərəb aləminə gəlib çıxmışdı. Yəqub peyğəmbərdən törənmiş yəhudilər isə eramızdan qabaq 1220-ci ilə qədər Misirdə qalmış, sonra Musa peyğəmbərin başçılığı altında Fironun təqiblərindən yaxa qurtararaq bu ölkəni tərəkətmiş və Sinay yarımadasına, daha sonra isə "vəd olunmuş torpağa" "Kənanə və ya Fələstinə gəlib çıxmışlar. Burada möhtəşəm bir dövlət qurmuş, Davud və Süleyman peyğəmbərlər bu dövlətin mülkləri olmuşlar. Yəhudilər sayca artırdılar Fələstin torpağı onlara dərəcəlik etdikcə onlar qonşu ölkələrə - Misirə, İraqa və digər ölkələrə hicrət etməyə başlamışlar. Süleyman peyğəmbərin vəfatından sonra-təxminən eramızdan qabaq 933-cü ildə yəhudilərin daxilində parçalanma baş vermişdir. Fələstin torpağında iki yəhudi mülkəti meydana gəlir - paytaxtı Urşəlim olmaqla cənubda Yəhudə mülkəti və paytaxtı Samirə və ya Şəmrün olmaqla şimalda İsrail mülkəti (8,142)

Hələ qədim zamanlardan etibarən Ərəbistanda yəhudilərin Tiyma, Fədək, Xeybər, Yəsrib, Vadi-l-qura, Yəmən, Nəcran və digər bölgələrdə düşərgələri vardı. Hicazda yurd salmış yəhudilər ticarət və əkinçiliklə, zireh qayımaq, bahalı daş-qaş alveri ilə məşğul olur, əkinçilikdə yeni alət və üsullar icad edirdilər. Lakin yəhudi düşərgələri yalnız Hicazda yox, cənubda da mövcud idi. Nəcrandan şimalda yerləşən bənu Kənanə və yarımadaının mərkəzində - Mədinənin şərqində və Məkkənin şimal-şərqində yerləşən Kində, Nəcrandan şimal-şərqdə yerləşən Bənu Hərəs bin Kəəb belə düşərgələrdən idi. Tarixçilər qeyd edirlər ki, Zu Nuvas qədim Yəmən mülki ailəsinin üzvlərindən olmuş, yəhudiliyi öz atası Tübban Əsəd bin Kəəbdən əxz etmişdi. O isə birinci həmirli idi ki, yəhudiliyi qəbul etmiş və onu öz mülkətində yaymağa başlamışdı. Bu dövrdə Nəcran xristianlığın mühüm mərkəzlərindən biri idi. Kim Nəcrana gəlirdisə onu xristianlığı qəbul etməyə dəvət edirdilər.

Yəhudiliyin cənub ərəb dövlətlərinə nə vaxt nüfuz etməsi haqda tarixçilər müxtəlif fikirlər irəli sürürlər. Lakin əksər alimlərin fikrincə, yəhudilər bu bölgəyə tədricən daxil olmuş, miladın beşinci əsrinin sonlarında, altıncı əsrin əvvəllərində bu proses başa çatmışdır. Yəhudiliyin bu bölgədə sürətlə yayılmasının səbəblərini isə adətən, yəhudi tacir və emissarlarının burada apardığı məqsədyönlü təbliğatla, bəzi ərəb tayfalarının xristian dövlətlərinə düşmən münasibəti, bu təlimin bəsitliyi və ərəb tərəkətçülüğü üçün cazibədarlığı ilə izah edirlər. Tarixçilərin fikrincə, birinci əsrdən etibarən xristianlıq ərəblər arasında geniş yayılmağa başlayır. Lakin onun sözün əsil mənasında yayılması miladın dördüncü əsridə başa çatmışdır. Hirə, ərəb ölkələrin-

də xristianlığın başlıca mərkəzlərindən biri idi. Hirənin əsl sakinlərini "ibad" adı ilə tanınmış tayfa təşkil edirdi (4,213) Cürçi Zeydan özünün "Tarixu-l-ərəb qablə-l-islam" kitabında belə bir fikir söyləyir: "Hirə sakinlərinin "əsil özəyini ibad" (qullar, kölələr) təşkil edirdilər". İbadların mənşəyi haqda müxtəlif fikirlər mövcuddur. Bəziləri deyirlər ki, "ibad" deyərkən ümumiyyətlə hiyrə xristianları nəzərdə tutulurlar. Əslində isə onlar ərəb mənşəli qəbilələrdən törənənlərdir ki, Hirədə xristianlıq zəminində birləşmişlər, lakin bütün bunlara baxmayaraq nə yəhudilik, nə də xristianlıq ərəblər arasında büt-pərəstlik ənənələrini sarsıda bilməmişdi (9,89) Büt-pərəstlik ərəb təfəkkürdə dərin kök salmış, ərəb qəbilələrinin həyat tərzində dərin iz buraxmışdı. Başlıca ziyarət yeri olan Kəbə hələ də bütlərin qorunduğu yer olaraq qalırdı. Zəvvarlar həcc mövsümündə onları ziyarət etməyə can atır, bütlərin ətrafında bazarlar qurur hər tayfa öz bütünü müqəddəsləşdirərək onunla öyünür, ona qurbanlar kəsir, fal oxları atırdılar. Həmişə öz sərbəstliyi ilə fərqlənən ərəb təfəkkürü, bu sərbəstliyə xələl gətirə biləcək hər bir ibadətlər və qanunlar çərçivəsinə girməkdən qəti imtina edərək, əcdadlarının dinini davam etdirməyi və sərbəst həyat sürməyi üstün tuturdular. Ərəblərin səhranın sərt şəraitində formalaşmış olan kobud, amansız, lakin azad həyat təzi, bu azadlığı azacıq belə məhdudlaşdırıla biləcək hər hansı qanunlar məcmusuna boyun əyməkdən imtina edirdi. Kənardan gələrək ərəblərin arasında məskən salmış əcnəbi carçıların gətirmiş olduğu yad dinlərə ərəblər ikrah hissi ilə yanaşırdılar. Məkkədə hökmranlıq edən ilk tayfa - Əməliyə, sonra isə Cürhüm tayfası idi. İbrahim peyğəmbər övladı İsmaili - anası Həcərlə birlikdə burada sakin olmuş, Həcər burada İsmaili Cürhümdən olan bir qadınla evləndirmişdi. Sonra İbrahim iki dəfə Məkkəni ziyarət etmiş, ikinci dəfə ziyarət edərkən Allah-təala ona Beyti tikməyi əmr etmişdir. Böyük ərhim selindən sonra Xüzaə tayfası da Məkkəyə yollanaraq, onun ətrafında məskən salır. Məkkə ibadətəhəsinə rəhbərlik uğrunda çəkişmədə Cürhümlər məğlub olduqdan sonra Xüzaə Beytə rəhbərliyi ələ ala bilmişdir. Burada birinci hökmdar Ömər bin Lühey olmuştur. Rəvayətə görə, o İbrahimin hənif dinini dəyişərək burada büt-pərəstliyi yaymışdır. Hicaz bölgəsində büt-pərəstlik xüsusilə dərin kök salmışdır. Bunu qeyd etmək kifayətdir ki, xüsusi məşhur olan iki Qüreyş məbədinin (Səfa və Mərvə) hər ikisi daş adı daşıyırdı İbn Hişam ibn İshaq istinadən yazır ki, Bənu israil tayfasına Məkkə darısqallıq edərək müxtəlif tayfalar buradan köçərkən, hərəmə ehtiram əlaməti olaraq özləri ilə bir parça daş aparardılar. Müqəddəsləşdirilərək ilahilik səviyyəsinə qaldırılan daşlar həm sabit, həm də daşınılan olurdu. Sabit daşlar haqqında İbn Səəd yazır: "Adəm həcc ziyarəti edərək qara daşı Əbu Qubeyyə qoydu. Bu daş qaranlıq gecələrdə Məkkə əhlinə işıq verirdi.

İslamın zühuruna dörd il qalmış Qüreyş onu Əbu Qübeysdən düşürtdü. "Cahiliyyə ədəbiyyatından məlum olur ki, yəqus bütünü ərəblər özləri ilə qəbilələrarası müharibələrə aparardılar. Ət-Təbərinin yazdığına görə Əbu Süfyan Ühüd döyüşünə özü ilə Lat və Üzza bütllərini götürmüşdü. Hətta Bədr döyüşündə o, Peyğəmbərə xitabən qışqırmış: "İlla ləna üzza və la üza ləkum" (Üzza yalnız bizimlədir, sizin qüdrətiniz yoxdur) (6,34) Ərəbistanın siyasi-mədəni mərkəzi olan Məkkə bütperəstliyin beşiyi idi. Bayram günləri Məkkənin dar küçələri xüsusilə izdihamlı olur, müxtəlif qəbilələrin rəhbərləri əlvan rənglərə boyanmış dəvələri buraya gətirir, Qüreyş qadınları dəf çalır sevinc sədələri ucaldırdılar. Deyilənlərə görə, ərəblər, bir vaxt Nuh qövminün qəbul etmiş olduğu bütlləri seçmişdilər. Əmicin Lühey bütlləri Kəbəyə daxil etdikdən sonra Hüzeyl tayfası Siva-şiddət, Məzhəc qəbiləsi Yəqus - mərifət, Yəuq - zəhmət və çətinlik, Nisr isə qüvvət və sürət rəmzi sayılırdı. İslama-qədərki Məkkədə Kəbə daşından başqa, müxtəlif tayfa və qəbilələri təmsil edən üç yüzdən artıq bütün olması və burada zəməzəm quyusunun mövcud olması buranı az qala ümumərəb ziyarətghına çevirmiş və burada hər bir tayfa öz məbuduna sitayiş etmək imkanı əldə etmişdi.

İlahiyyət elmləri sahəsində "Fətrə" anlamı ilə peyğəmbərlər arasında baş vermiş fasilə nəzərdə tutulur. Tarixçilərin fikrincə, məhz bu fasilə dövründə ərəblərin yaddaşında sabiq nəsillərlə varislik əlaqəsi kəsilmiş və onların təfəkkür tərzinin başlıca xüsusiyyətini "biliksizlik" (cəhl), "şəkk və şübhə" (reyb) təşkil etməyə başlamışdır. Bu dövrün səciyyəvi əlamətləri Quranda "cahiliyyə təkəbbürü" (26, 48/26), "cahiliyyə hökmü" (26, 5/50), "cahiliyyə açıq-saçıqlığı" (26, 33/33) kimi insanlığa yaraşmayan xüsusiyyətlərlə səciyyələndirilir. Bu xüsusiyyətlər cahiliyyə təfəkkür tərzini və dəyərlər sistemini islam mənəviyyəti prinsipləri ilə ziddiyyət təşkil edən mənəvi dəyərlər sistemi kimi səciyyələndirməyə əsas verir. Mütəxəssislər islamdan qabaqkı ərəblərin mədəni həyatını xarakterizə edərək onu "bədəvi" sosial-mədəni həyatı adlandırmışdır. Məsələn, rus-sovet şərqşünası P.A.Gryazneviç yazır ki. "Qəbilələr arasında təsərrüfat formaları və etiqadlar sahəsində kəskin fərqlərə baxmayaraq islamdan qabaqkı ərəbistan bənzər mənəvi- hüquqi normalara və dünyagörüşü sisteminə malik olan vahid etnik-mədəni ümumilik təşkil edirdi ki, bu ümumiliyi şərti olaraq "bədəvilik" (bədavə) adlandırmaq olar: "Doğrudan da, guya cahiliyyə dövrünə xas olmuş bir sırf "ərəb" dünyagörüşü sistemi haqqında danışmaq düzgün olmazdı. Belə ki, islamın zühuru ərəfəsində ərəblərin öz etnik ümumiliyi haqqında şüur və təsəvvürləri sosial əlaqələr məcmusunun tamamilə başqa səviyyəsindən - "bədəvilik" səviyyəsindən qidalanmaqda idi. Nəzərdən qaçımaq olmaz ki, bu

ad da şərti xarakter daşıyır (8,121) Belə ki, nə qədər təəccüblü olsa belə bədəvi ərəblərin (əl-ərəb) ictimai-mədəni həyatında hökm sürməkdə olan amillər arasında birləşdirici amillərdənsə ayırıcı amillər çoxluq təşkil edirdi. Burada hökm sürən birləşdirici amillərin ən başlıcası ərəb dilinin hamı üçün anlaşılıqlı olması, sosial-psi-xoloji xarakterin bir sıra ünsürləri - "İbrahimin və İsmailin vəsiyyətləri haqqında nə-sillər dəyişdikcə yenidən bərpa olunan xatirələr və onların həyata keçirdikləri ayin və ibadətlər - Kəbə evinə ehtiram göstərilməsi, onun ətrafında təvaf etmək, həcc və ümrə ziyarətləri, Ərəfat və Müzdəlifədə vüquf, Allaha qurbanlar kəsilməsi və s. təşkil edirdi. Onları bir- birindən ayıran və bir-birinə qarşı qoyan əsas amillər isə dini etiqadlar sahəsində müxtəliflik, özlərinin ümumi əcdadlarını unutmuş olmaları, özlərinin ayrı-ayrı əsil-nəsəbə mənsub olduqları barədə təsəvvürlər və onlarla bağlı olan qəbilə təəssübkeşliyindən ibarət idi.

Sosial-iqtisadi həyatın ümumiliyi- Yarımadaanın və xüsusilə də daxili Ərəbis-tanda köçəri qəbilələrin geniş ərazilərə nəzarət etdiyinə baxmayaraq ümumi əhalinin ictimai-iqtisadi həyatında aparıcı rolu şəhərlərin oturaq əhalisi (əhl əl-qura) oynayırdı. Yarımadaanın oturaq və köçəri əhalisi arasında say nisbəti dəyişkən xarakter daşıyırdı. Tədqiqatçılar xristian erasının ilk əsrlərindən Yarımada əhalisi arasında müəyyən bir bədəviləşmə prosesinin genişlənməkdə olduğunu qeyd edirlər. Bu dövrün ən iri iqtisadi mərkəzləri - Məkkə və Mədinə (Yəsrib) müntəzəm ticarət yollarının kəsişdiyi yerlərdə, vadilərdə yerləşirdi və müxtəlif coğrafi zonaları bir-biri ilə bağlayan və ticarət prosesində ötürücü və ya vasitəçi rolunu da bu şəhərlər oynayırdı. Məsələn, qüreyşlilər böyük gəlirlər gətirən daxili və xarici karvan ticarətinə nəzarət edirdi. Şəhərlərdə sənətkarlıq müəyyən dərəcədə yayılmışdı. Bir iqtisadi mərkəz kimi Taifin də öz yeri var idi. Onu bəzən Məkkə ilə müqayisə edir və deyirdilər: iki Məkkə (məkkəteyni), iki şəhər (qaryəteyni) Quran Taifi həmçinin "iki şəhərdən biri" kimi səciyyələndirir (26,43/31) Sosial-iqtisadi həyatın qeyd edilən gerçəkliklərinə ictimai həyatın başlıca prinsipi - qan qohumluğu əlaqələri (rabitət əd-dəmi və-l-manasibi) daha uyğun idi. Əhalinin müxtəlif səviyyələrindən olan qrup və birliklərini ifadə etmək üçün ərəb dilində xüsusi istilahlər mövcud deyildi. "Qəbilə" istilahı yalnız bədəvilərin eyni qan qohumluğu əlaqələrinə malik olan qruplarını ərazi ümumiliyinə (şəəb) qarşı qoymaq məqsədilə işlədilir: əşirə, bənu amm, bətn və s. müxtəlif səviyyəli birlikləri yox, qan qohumluğu əlaqələrinin müxtəlif xətlərini və tayfa və nəsil səviyyəsində qarışıqlıq öhdəliklərini bildirirdi. Yuxarıda qeyd olunanlarla yanaşı müxtəlif qəbilə və tayfalar arasında müttəfiqlik əlaqələri də (rabitət ət-təhalüf) mövcud idi. Müəyyən səbəblər üzündən zəifləmiş və mütəmadi şəkildə təkrarlanan

qəbilələrarası vuruşmalarda öz rəqiblərinə qarşı dura bilməyən qəbilələrin daha böyük və daha güclü qəbilələr ətrafında birləşməsi halları ilə müşayiət olunurdu. Bu qəbildən olan əlaqələr, məsələn, haris və məzhic qəbilələri arasında mövcud idi. Belə əlaqələr qəbilə ilə tayfa və yaxud qəbilə ilə digər qəbilənin ayrı-ayrı üzvləri arasında fəaliyyət göstərə bilərdi. Geniş miqyasda yayılmış olan "himayədarlıq əlaqəsi" (rabitət əl-vəla) bunu nəzərdə tuturdu ki, azadlığa buraxılmış sabiq qul və ya kölələr himayə altında olanlar (mövla, məvali) statusu ilə həmin tayfanın üzvlüyünə qəbul edilirdilər. Rəsmi olaraq "məvali" statusu onların qəbilənin digər üzvlərinin malik olduğu bütün hüquqlarını təmin edirdisə də əməli işdə mövcud adət-ənənə və ictimai rəy onların yalnız dar mənada hüquqi müdafiəsinə zəmanət verə bilərdi (7,56). Psixoloji cəhətdən məvalinin hüquqları daima pozulurdu; qəbilənin digər üzvləri onlara həqarətlə baxmaqda davam edirdi. Məsələn, vuruşmalarda şücaət göstərməklə özü üçün azadlıq qazanmış kölə qadından doğulmuş Əntərə bin Şəddad bütün bunlara baxmayaraq həm qəbilələrinin tənəsindən yaxa qurtara bilməmişdi. Bir sosial əlaqə növü olaraq "himayədarlıq əlaqələri" bədəvi cəmiyyətində dərin kök salmış və dəyişməkdə olan tarixi şəraitə uyğunlaşmaq qabiliyyəti nümayiş etdirirdi.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Asim Göksal, Hz. Muhammed ve İslamiyyet, Medine devri, II. İstanbul:1998, 216s.
2. Aydın Akif TDV İslam Ansiklopedisi, Kadın maddəsi, XXIX, səh, 86-94
3. Bilmen Ömer Nasuhi. Büyük islam ilmihali. İstanbul: Şenyıldız, 1997, 536 s.
4. İlmihal. İslam ve toplum 2 cildde. İstanbul: 1999, II-ci cild, 550 s.
5. Kıyıcı Selahattin. İslam hukukunda örf ve adetler. İstanbul: Çağaloğlu, n.i.y., 143 s.
6. Keskiöğlü Osman. Fıkıh tarihi ve islam hukuku. Ankara: Ayyıldız matbaası, 1985, 279 s.
7. Академия Наук СССР Институт Востоковедения. Религия и общественная Мысль Народов Востока. Москва: 1971, 254 стр.
8. Нейл Смелзер. Социология, Москва: 1994, 480 стр.
9. Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность. Москва: Наука, 254 стр.
10. Рустамов. Ю.И.Ислам и общесвенная мысльсовременнойТурции. Баку: 1980, 159стр.

XÜLASƏ

İslam hüququnun yaranmasından qabaq Ərəbistan yarımadasında etnik və əqidəvi durum

Açar sözlər: qəbilə, ada, iman, ailə, Ərəbistan

Məlumdur ki, islamdan əvvəlki dövrlərdə ərəblər vahid dövlət formasında deyil, qəbilələrdən ibarət idi. Qədim Ərəbistanın ən mühüm əlamətlərindən biri dini etiqadlar çoxluğu idi. Yerli əhalinin müəyyən hissəsi yəhudi dininə etiqad bəsləyirdi. Yəhudiləri bəzən Allahın Xəlili İbrahim əl-İbrinin şərəfinə "ibranilər", bəzən Yəqub peyğəmbərin ləqəbi ilə Bənu İsrail, digər hallarda isə, Yəqub peyğəmbərin on iki övladından biri olan Yəhudənin adı ilə yəhudi adlandırırdılar. Ərəb yarımadasının geniş ərazisi olmasına baxmayaraq, xüsusi ilə də daxili hissəsində sosial iqtisadi həyata nəzarət köçəri tayfaların əlində idi. Ərəb dilində müxtəlif səviyyəli qrup və icmaları ifadə etmək üçün müxtəlif anlayışlar mövcud idi. "Qəbilə" istilahı yalnız bədəvilərin eyni qan qohumluğu əlaqələrinə malik olan qruplarını ərazi ümumiliyinə (şəəb) qarşı qoymaq məqsədilə işlədilir: əşirə, bənu amm, bətn və s. müxtəlif səviyyəli birlikləri yox, qan qohumluğu əlaqələrinin müxtəlif xətlərini və tayfa və nəsil səviyyəsində qarışıqlı öhdəliklərini bildirirdi

SUMMARY

Ethnic and ideological situation in the Arabian Peninsula in the period before the advent of Islamic law

As is known, in pre-Islamic times the Arabs had a centralized form of the state, the system consisted of tribes with an independent political unit. One of the important features of the ancient Arab world are numerous religious beliefs. Certain part of the local population professed the Jewish faith. Jews sometimes called "Ibrahim" is honor of the God of Ibrahim al-Khalili Ibrini sometimes nicknamed the Prophet Yagub – Byanu İsrail, sometimes on behalf of one of the two sons of the Prophet Yaqub, Judah – the Jews. Despite the fact that larges areas of the Arabian Peninsula, and especially the inside part, controlled the nomadic tribes of the leading role in the socio-economic life of the population played a sedentary population of cites (eclalqur). There were special concepts in the Arabic language for the expression of groups and communities at various levels. The notion of "tribe" is used only when the opposition group Bedouin possessed territorial community (Schaab): not ahira, beni um, betn, etc.

РЕЗЮМЕ

Этническая и идеологическая ситуация на Аравийском Полуострове в период до появления Исламского права

Как известно, в доисламский период арабы не обладали централизованной формой государства, состояли из системы племен с независимым политическим устройством. Одним из важных признаков древнего арабского мира являлось многочисленность религиозных убеждений. Определенная часть местного населения исповедовала иудейскую веру. Евреев иногда называли «ибрахимами» в честь Бога ХалилиИбрахима аль-Ибрини, иногда по прозвищу пророка Ягуба – БянуИсраил, иногда по имени одного из двух сыновей пророка Ягуба, Иуды – иудеями. Несмотря на то, что обширные территории Аравийского полуострова, и в особенности внутреннюю его часть, контролировали кочевые племена ведущую роль в общественно-экономической жизни населения играло оседлое население городов (эхл аль-гура). В арабском языке для выражения групп и общностей различного уровня существовали специальные понятия. Понятие «племя» использовалось лишь при противопоставлении группы бедуинов обладавшим единокровным родством территориальной общности (шааб): не аширя, бениамм, бент и пр.

Çара tövsiyə etdi:

i.f.d. A.M.Şirinov

ƏBU MƏNSUR ƏS-SƏALİBİ ƏDƏBİYYATŞÜNAS, DİLÇİ VƏ TARİXÇİ KİMİ

dos. Solmaz Hüseynova
BDU İlahiyyat fakültəsi

Açar sözlər: Ərəb dilçiləri, əs-Səalibi, Şahnamə

Ключевые слова: Арабские языковеды, ас-Саалиби, Шахнаме

Key words: Arabic linguists, Al-Saalibi, Shahname

Əbu Mənsur Əbdülməlik ibn Məhəmməd əs-Səalibi 961-ci ildə Nişapurda anadan olmuşdur. O, ilk təhsilini bu şəhərdə almış, ərəb dilini, İran və Orta Asiya xalqlarının ədəbiyyat və tarixini dərinləndirən öyrənmişdir. Əs-Səalibi ərəb elmində istedadlı dilçi və ədəbiyyatşünas kimi tanınır. Bir sıra ədəbiyyat tarixçilərinin qeyd etdiyinə görə, o həm də görkəmli şair və yazıçı olmuşdur.

Onun əs-Səalibi (hərfən tülküyə aid) təxəllüsü tülkü dərilərindən kürklər tikib onların ticarəti ilə məşğul olması ilə əlaqədardır. Əs-Səalibi Şərqi bir çox yerlərinə - Ərəbistan yarımadasına, İran, İspaniya, Xorasan, Mavəraunnəhr, Xorəzmə, Buxaraya səfər etmişdir.(3, 97)

Müxtəlif alimlər əs-Səalibinin əsərlərinin müxtəlif sayda olduğunu qeyd edir. Bu mənbələrdən onların ümumi sayının təxminən 88 olması nəticəsinə gəlmək olur. Aşağıda onun ən əhəmiyyətli və maraqlı əsərləri haqqında qısa şəkildə məlumat verəcəyik.

İlk olaraq onun yaradıcılığında xüsusi yer tutan *بيتمة الدهر في محاسن أهل العصر* “Dövrün nadir incisi öz əsrinin layiqli (adamları) haqqında” əsərin adını çəkək. Bu əsər Orta əsrlərdə ərəb poeziyasını öyrənmək üçün əsas mənbələrdən sayılır.(5, 246) Doktor Şauqi Dayf bu kitabı Əbu-l-Fərəc əl-İsfahaninin “Kitəbu-l-əğəni” (“Mahnılar kitabı”) ilə bir sırada görür.(10, 145)

Qeyd olunduğu kimi, əs-Səalibi məşhur dilçi idi. Onun dilçilik sahəsində əsas işi olan *فقه اللغة و سر العربية* “Dil qaydası və ərəb dilinin sirləri” kitabı sayılır. Bu iri həcmli leksikoqrafik əsərdir. Bu iş onu göstərir ki, müəllif, demək olar ki, bütün Orta əsr ərəb dilçilərinin əsərlərindən xəbərdar idi. Öz kitabında 300-dən artıq dilçinin əsərlərinə əsaslanmışdır. Fikirlərini sübut etmək üçün alim Qurani-Kərimdən

misallar gətirir. Onun bu əsərində 500-dən çox Quran ayəsindən istifadə olunmuşdur. “Fiqhu-l-luğa va sirru-l-arabiyyə”nin birinci hissəsində sinonimlər, omonimlər üzrə zəngin leksik material toplanmışdır. (9, 21) Kitabın ikinci hissəsi “Sirru-l-arabiyyə” adlanır, burada ismi-məfulların, təsniyənin işlədilməsi və hərflər haqqında məlumat verilir. (9, 383)

Alimin maraqlı əsərlərindən biri də *غرر البلاغة و طرف البراعة* “Bələğətin ən yaxşı nümunələri və gözəl nitqin nadir inciləri”dir. Hacı Xəlifə Mustafa ibn Abdullah Katib Çələbi (1609-1657) bu əsəri *الدرر اللالی و الدرر* “Mirvari və qiymətli daşlar” adlandırmışdır.

Adı çəkilmiş əsər öz həcminə görə bir-birindən fərqlənən 10 fəsildən ibarətdir. Əsərin 9 fəslində görkəmli şəxsiyyətlərin (peyğəmbər, şah, xəlifə, vəzir, ədəbiyyatşünasların) ağıllı və müdrik deyimləri öz yerini tapmışdır. 10-cu fəsil isə ərəb və ərəbdilli şairlərin şeirlərindən parçaları ehtiva edir.

Maraq doğuran başqa bir əsər *كتاب المحاضرة و التمثيل* “Ağıllı söhbətlər və ibrətli hekayələr” kitabıdır. Kabus ibn Vuşmiqirə həsr olunmuşdur. Deməli, 403\1032-ci ildə yazılmışdır. 1961-ci ildə Qahirədə “Ət-təmsil va-l-muhadara” adı altında nəşr edilmişdir. Bu, dörd fəsildən ibarət bir müntəxəbatdır.

Burada tematik prinsip əsasında atalar sözləri və zərb-məsəllər, aforizmlər və şeir parçaları toplanmışdır. Kitabda həmçinin islamdan sonrakı ərəb və ərəbdilli şairlərin şeir və hikmətli sözləri, filosofların aforizmləri yer almışdır. Həm ərəb xalq məsəllərinə, həm də əcəm xalqlarının şifahi yaradıcılıq nümunələrinə rast gəlmək olar. Müəllif hər hansı bir əşyanın adını çəkir, sonra isə onun haqqında deyilmiş hikmətli söz və ya şeir parçasını misal gətirərək həmin şeirin müəllifi barədə məlumat verir.

Əs-Səalibinin *كنز الكتاب* “Katiblər üçün xəzinə” kitabı da əhəmmiyyətli əsərlərdəndir. Bu əsər 250 müəllifin əsərlərindən 2500 parça və nümunəni əhatə edir. Əsər katiblər üçün nəzərdə tutulmuşdur. Katiblər sözün, yazının ustası olmalı idilər, çünki məktublar və rəsmi sənədlər təmtəraqa (səcdə) yazılırdı. Belə məktublara Qurani-Kərimdən ayələr, hədislər və müxtəlif şeir parçaları əlavə edilirdi. Əs-Səalibi bu əsəri bir müntəxəbat-arayış kitabçası kimi yazmışdı ki, katiblərin işini yüngülləşdirsin. “Kunzu-l-kuttəb” orada toplanan parçaların məzmununa görə 15 fəslə bölünür: I fəsil. Məktubun və şeirin yazılmasında ustalığ və məharət haqqında; II fəsil. Salamlamaq və hədiyyə etməkdə məharət haqqında; III fəsil. Başsağlığı və elegiya (mərsiyyə tərzində şeir); IV fəsil. Üzrxahlıq və rəhimdillik oyma və kömək haqqında; V fəsil. Alicənab davranış haqqında; və s.

Haqqında danışdığımız əsər məktublaların tərtib olunması sənətinin inkişafında böyük rol oynamış və katiblər ondan çox istifadə etmişlər.

Əs-Səalibinin كتاب الامثال adlı kitabı ilk dəfə 1909-cu ildə Qahirədə çap edilmişdir. Burada ərəb atalar sözləri və məsəlləri toplanmışdır ki, məzmununa görə onlar səkkiz hissəyə ayrılmışdır: 1. Aqlın və biliyin ləyaqəti haqqında məsəllər; 2. Alicə-nablıq; 3. Dilin ədəbi; 4. Qəlbin ədəbi; 5. Ləyaqətli davranış; 6. Gözəl həyat haqqında məsəllər; 7. Xeyirxah siyasət; 8. Gözəl nitq barəsindəki məsəllər.

Əs-Səalibinin dəyərli əsərlərindən biri də أحسن لكم عن نبي (صلى الله عليه وسلم) و الكتاب و البلغاء و الحكماء و العلماء و الوزراء و ملوك الاسلام الصحابة و التابعيين و ملوك الجاهلية

“Peyğəmbərin (sallallahu əleyhi və səlləm), onun səhabələrinin, davamçılarının, islamdan əvvəlki mülüklərin, vəzirlərin, katiblərin, natiqlərin, müdriklərin və alimlərin ən yaxşı sözləri” adlanır. Bu kitabın ərəbcə mətni və latıncaya tərcüməsi Hollandiyada nəşr olunmuşdur.

Adı çəkilən əsərlərlə yanaşı əs-Səalibinin yaratdığı bir sıra başqa əsərlərin adlarını da qeyd etmək olar: الاقتباس من القرآن “Qurandan iqtibaslar”, مكارم الاخلاق “Əxlaqın kəraməti”, سراج الملوك “Şahlar üçün çırağ” (bu əsər həm də كتاب الملوك “Şahlar üçün kitab” adlanır), العمر مراسم “Həyatın dövrləri”, سرالحقيقة “Həqiqətin sirri”.

Alimin ən maraqlı və diqqəti cəlb edən əsərlərindən biri غرر أخبار ملوك الفرس و سيرهم “İran şahları haqqında ən yaxşı məlumatlar və onların tarixi”dir. Hacı Xəlifə və Brokkelman bu əsəri “Şahların tarixi” adlandırırlar. O həm də “Əs-Səalibinin Şahnaməsi” kimi də məşhurdur.

Əsərin müqəddiməsində əs-Səalibi göstərir ki, bu əsər Mahmud Qəznəvinin qardaşı Əbu Müzəffər Nəsr ibn Nəsrəddinin əmri ilə qələmə alınmışdır. Kitab iki hissədən ibarət olmuşdur, bizə isə onun yalnız birinci hissəsi, yəni İran şahlarının tarixi gəlib çatmışdır.

Maraqlıdır ki, məhz bu zaman Firdovsi öz “Şahnamə”sini yaratmış və təxminən 1010-cu ildə onu Mahmud Qəznəviyə təqdim etmişdir.(4, 57) Beləliklə, bu mövzuya iki əsər həsr edilmiş, onlardan biri böyük qardaşa, digəri isə kiçik qardaşa təqdim edilmişdir. Birinci əsər nəsr əsəridir, özü də ərəb dilindədir. İkinci isə nəzm əsəridir, yəni şeirlə yazılmışdır və fars dilindədir. Əs-Səalibinin “Şahnamə”si 54 fəsildən ibarətdir.

Əs-Səalibinin “Şahnamə”sindəki əlavə fəsillər peyğəmbərlərə - Yusifə, Davuda və Misir fironlarına həsr olunmuşdur.

Əs-Səalibinin “Şahnamə”sində Suriya və İraqda hökmdarlıq edən yəmən və ərəb şahlarının, qədim yunan şahlarının (İskəndər, Ptolomey), imperatorların (Avqust, Konstantin, Yustinian) tarixi qısa şəkildə təsvir edilmişdir. Üç əlavə fəsil hindlilərin, çinlilərin və türklərin dinləri və adət-ənənələri haqqında məlumatları əhatə edir.

Əs-Səalibi “Şahnamə”ni yaradarkən bir sıra alimlərin əsərlərindən bəhrələnmişdir, Həməzə əl-İsfahani, Cərir ət-Təbrizi də bunların arasındadır. Bu dövrdə Əbu Reyhan əl-Biruninin də “Əl-əsər əl-haviq anil-qusuri-l-xəliyə” əsəri də Firdovsi və əs-Səalibinin əsərlərindəki məlumatlarla eynilik təşkil edir, çünki onların yazılmasında eyni mənbələrdən istifadə edilmişdir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT:

1. Qurani-Kərim. Azərbaycan dilinə tərcümə, tərcüməçilər: akad. Z.M.Bünyadov, akad. V.M. Məmmədəliyev
2. Məmmədəliyev V.M.. Ərəb dilçiliyi, Bakı, 1985
3. Абдуллаев И. Поэзия на арабском языке в Средней Азии и Хорасане X-начала XI века, Ташкент, 1984
4. Османов М.-Н. О. Фирдоуси. Жизнь и творчество, Москва, 1959
5. Фильштинский И.М.. История арабской литературы. X-XVIII века, Москва, 1991
6. القرآن الكريم
7. الفرج الاصفهاني ، كتاب الأغاني ، بيروت، 1957 أبو
8. يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، بيروت ، 1973 الثعالبي ابو منصور،
9. ، بيروت، 1998 الثعالبي ابو منصور، فقه اللغة و سر العربية.
10. ضيف شوقي ، الفن و مذاهبه في النثر العربي ، القاهرة، 1960.

XÜLASƏ

Əbu Mənsur əs-Səalibi ədəbiyyatşünas, dilçi və tarixçi kimi

Məqalədə məşhur ərəb dilçisi və ədəbiyyatşünası Əbu Mənsur əs-Səalibinin yaradıcılığı haqqında bəhs edilir. Burada onun yazdığı əsərlərin sayı və istiqamətləri barəsində ümumi məlumat verilir, və bu əsərlərin ən mühüm və maraqlı olanları araşdırılır.

РЕЗЮМЕ

Абу Мансур ас-Саалиби как литературовед, языковед и историк

В статье говорится о творчестве известного арабского языковеда и литературоведа Абу Мансура ас-Саалиби. Здесь даются общие сведения о количестве написанных им трудов и их направлении, а также анализируются самые важные и интересные из них.

RESUME

Abu Mansur Al-Saalibi as a historian, literary scholar and linguist

This article is about the scientific works of famous arabic literary scholar Abu Mansur Al-Saalibi. It refers the general information of his scientific works and the lines of his researches, analysing and highlighting the most important and readable parts of his works.

Çapa tövsiyə etdi:

f.f.d. A.Z.Hüseynova

AZƏRBAYCAN TOLERANTLIQ MODELİNƏ TƏSİR EDƏN DİNİ-MƏDƏNİ AMİLLƏR

i.f.d. Elnurə Əzizova
Xəzər Universiteti

Anahtar sözlər: dini hoşgörü, Azərbaycan

Açar sözlər: dini tolerantlıq, Azərbaycan

Key words: religious tolerance, Azerbaijan

Ключевые слова: религиозная терпимость, Азербайджан

Qloballaşan dünyada çoxmədəniyyətli və demokratik cəmiyyətlərin əsas dəyərlərindən biri kimi dini dözümlülük son illərdə əhəmiyyəti gedərək artan mövzularından birinə çevrilmişdir. Şübhə yoxdur ki, müxtəlif “kiçik dünyalardan” – fərqli inanc və düşüncə qruplarından – ibarət böyük cəmiyyətlərin varlığı və davamiyyəti yalnız fərqliliklər arasında qarşılıqlı hörmətin təsis və davamlılığının təmini ilə mümkündür. İnsanlararası münasibətlərin tənzimlənməsində bir dəyər olaraq dini dözümlülüğün diqqətə alınmaması halında isə cəmiyyət və dövlətlərin daxili münaqişə, müharibə, qarşılıqlı dözümsüzlük və s. neqativ hallara məruz qalması labüddür.

Mövzunun çoxşaxəli olması səbəbi ilə ənənəvi olaraq onu dini, fəlsəfi və əxlaqi zəmində tədqiq edən dinşünas və filosoflar ordusuna demokratiya və pluralist cəmiyyət arasındakı münasibətlər, dövlət və konstitusiya modelləri, milli və qlobal təhlükəsizlik, beynəlxalq münasibətlər və diplomatiya nöqtəyi-nəzərindən tədqiq edən hüquqşünas və politoloqlar da qoşulmuşdur¹.

¹ Tolerantlığın imkanı, əhəmiyyəti və tələblərinin təhlilinə dair son dövrlərdə aparılmış mühüm tədqiqatlardan biri kimi “Mühakimə olunan tolerantlıq” adlı əsərdə tolerantlığın siyasi və sosial stabillik üçün əhəmiyyəti, buna bağlı olaraq siyasət elmləri, fəlsəfə, sosiologiya, teologiya və s. sahələr arasında multidisiplinar bir sahə kimi tədqiqinin vacibliyi müzakirə olunarkən tolerantlığın məhdudiyətləri, institusional tolerantlıq məsələləri təhlil olunur (bxn. Ingrid Greppell, *Toleration on Trial*, UK 2008), Glen Neweyin “Fəzilət, ağıl və tolerantlıq: Tolerantlığın əxlaq və siyasət fəlsəfəsindəki yeri” adlı əsərində müasir demokratik və multikultural cəmiyyətin mühüm müzakirə mövzularından biri kimi tolerantlığın əxlaq və siyasət fəlsəfəsi zəminində əsaslandırılması məsələsi gündəmə gətirilir və tolerantlığın detallı təhlili aparılır. (Glen Newey, *Virtue, Reason and Toleration: The Place of Toleration in Ethical and Political Philosophy*, 1999).

Təsadüfi deyil ki, dünyanın qabaqcıl təhsil və tədqiqat mərkəzlərində din, münaqişə və sülh yaratmanın qarşılıqlı əlaqələrini tədqiq edən araşdırma mərkəzlərinin sayı hər keçən gün artmaqda, din/inanc əsaslı dözümsüzlük beynəlxalq səviyyədə siyasət sahəsinə hər gün daha çox daxil olmaqdadır. Dini dözümlülük və yaxud daha qlobal adı ilə dini tolerantlıq lüğətdə fərqli və zidd olan inanc və düşüncələrə sahib insanlara qarşı sərt və qatı fikirli olmamaq, hörmət, səbr, asanlıq, mülayimlik, dözümlülük və anlayış nümayiş etdirmək, bağışlamaq, narahat olmamaq, məhdudiyət qoymamaq və izin vermək kimi müsbət mənalarla yanaşı, əhəmiyyət verməmək, görməməzliyə vurmaq, etinasız qalmaq vs. mənfi çalarları da ehtiva edir.² Bu da dini tolerantlığın çoxmədəniyyətli cəmiyyətlərin dəyərlər sisteminin təsisindəki roluna və əhəmiyyətinə dair bir-birindən fərqli və müəyyən mənada zidd mülahizələrin yaranmasına əsas verir.

Bu mülahizələrin təməlinəki sual dini tolerantlığın hüquqi kimliyə malik təşkilatların müqavilə və tədbirlərinin məhsulu, yoxsa ayrı-ayrı fərdlərin əxlaqi davranışlarının nəticəsi olduğu məsələsinin müəyyənləşdirilməsi istiqamətində qoyulur. Buna bağlı olaraq dini tolerantlığın iki əsas sahəsi – inanc və ibadətlərin gərəyinin yerinə yetirilməsini təmin edən – hüquq və bərabərliklər zəmini,³ fərqli şəkildə düşünən, inanan və yaşayan başqalarının mövcudiyətini anlayışla qarşılayan fərdi yanaşma və ictimai rəyi meydana gətirən əxlaq zəmini⁴ olmaqla iki cəhəti ön plana çıxır. Bu Azərbaycan tolerantlıq modelinin hüquqi arxa planından qısaca bəhs ediləcək, ardından dini-mədəni cəhətini meydana gətirən amillər araşdırılacaqdır.

Azərbaycan tolerantlıq modelinin əhəmiyyəti

Dünya sülhünün təmin olunması perspektivindən dini tolerantlığın gələcəyinə dair proqnozlar verilə bilməsi, onun beynəlxalq aləmdəki təşəkkül prosesini müxtəlif cəhətlərdən tədqiq və təhlil etmək və bu istiqamətdə doğru metodologiya və strategi-

² *The Oxford English Dictionary* (ed. John Simpson, Edmund Weiner), Clarendon Press, 1989; *Oxford Dictionary of Current English*, USA, 2009.

³ Dini tolerantlığın liberal demokratiya çərçivəsində dəyərləndirilməsi üçün bxn. Thomas Badwin, "Toleration and the right to freedom", *Aspects of Toleration* (ed. John Horton, Susan Mendus), London, 1985, pp. 36-52; A.E. Galeotti, "Citizenship and Equality: The Place for Toleration", *Political Theory* 21, 1993, pp. 585-605; J. Raz, "Autonomy, Toleration and the Harm Principle", *Justifying Toleration, Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge, 1988, pp. 155-175.

⁴ Tolerantlığın əxlaqi zəmində dəyərləndirilməsi üçün bxn. Albert Weale, "Toleration, Individual Differences, and Respect for Person", *Aspects of Toleration*, pp. 16-35; Peter Jones, "Toleration, harm and moral effect", *Aspects of Toleration*, pp. 136-157.

ya təyin etməklə mümkündür. Şübhə yoxdur ki, dinlərarası sülh, dini tolerantlıq ənənələri ilə zəngin olan bölgə və ölkələrin tarixi təcrübəsi din-inanc fərqliliklərinə dayanan təzyiqlə qarşıdurma və münaqişələrin həlli üçün böyük əhəmiyyət daşıyır.

Xüsusilə son bir əsrdə hikmət və əxlaqi dəyər kimi tolerantlığı dünyanın itkisi adlandırmaq heç də mübaliğə olmaz. Dini, irqi, etnik fərqliliklərə qarşı anlayış və hörmətin universal dəyər olaraq təşviq edilməsi istiqamətində bir çox nüfuzlu beynəlxalq təşkilatın apardığı fəaliyyətlər bu boşluğun açıq göstəricisidir.

Bunu diqqətə aldıqda çoxsaylı millət, din və konfessiyaların sülh şəraitində birlikdə yaşamasına dair uzun tarixi təcrübəsinə əlavə olaraq hazırkı siyasi-ictimai istiqaməti ilə özünəməxsus dini tolerantlıq modeli formalaşdırmış Azərbaycanın bu tarixi mirasının araşdırılması dünyada din, etnik kimlik və irq əsaslı münaqişələrin həllinə öz töhfəsini verə bilər. Azərbaycanın daxili və xarici siyasətində sülhün təmini və bərpası istiqamətində atılan mühüm addımlar, bununla bağlı olaraq millətlərarası və dinlərarası dialoqun inkişafına verilən böyük önəm sayəsində, son dövrlərdə beynəlxalq aləmdə Azərbaycanın dini tolerantlıq modelinin tədqiqinə, nümunə götürülməsinə və yayılmasına dair artan təkliflər müşahidə olunur.⁵

Azərbaycanda dini tolerantlığa dair statistik göstəricilər həm əhalinin böyük əksəriyyətini (96%) meydana gətirən müsəlman məzhəbləri, həm də müsəlmanlarla digər din mənsubları arasındakı əlaqələrin qarşılıqlı hörmət üzərində qurulduğunu bariz şəkildə göstərir. Beynəlxalq araşdırma qurumu Pew Research Center tərəfindən 2012-ci ildə aparılan Dünya Müsəlmanları: Birlik və Fərqlilik adlı sorğu nəticələrinə əsasən, Azərbaycan məzhəblərarası tolerantlığa görə müsəlman ölkələr

⁵ Məsələn, 13 Noyabr 2013-cü ildə Avropa Parlamentində “Sərhəd tanımayan insan hüquqları” (HRWF) dərnəyinin təşkilatçılığı ilə “Azərbaycanda xristianlar, yəhudilər və digər dini azlıqlar: İslam dini azlıq olan qeyri-müsəlmanların hüquqları ilə təzad təşkil edirmi?” mövzulu iclasda dərnəyin sədri Willy Fautre Azərbaycanı dini camaatlar arasında, eləcə də dini qurumlarla dövlət orqanları arasındakı münasibətlərə dair aparılan tədqiqatların nəticəsində 95%- yaxın əhalisi müsəlman olan Azərbaycanın dünyəvi bir ölkə olduğunu, bütün dinlərin bərabər hüquqlara sahib olduğunu, dini liderlər arasında hər hansı bir rəqabət olmadığını, antisemitizm olmadığını vurğulayaraq Azərbaycanın Müsəlman dünya üçün bir model olduğunu bildirmişdir (Sözügədən hesabatla əlaqəli ətraflı məlumat üçün bxn. http://www.academia.edu/5201189/Non-Muslim_Minorities_in_Azerbaijan_a_Secular_State). Hesabatın ardından Avropa Parlamentinin macarıstanlı vitse-prezidenti Laszlo Surjan Azərbaycan modelinin Ərəb Baharını yaşayan münaqişə ölkələri üçün, həmçinin İslamofobiya ilə mübarizədə Qərbi ölkələri üçün faydalı nümunə olacağına olan təmənnsini ifadə etmişdir. (bxn. http://fidesz-eu.hu/news_display/azerbaijana_model_of_peaceful_co_existence_of_islam_and_minority_religions/), Mövzu ilə əlaqəli ayrıca baxın: İsmayilov, Tolerantlıq: Bildiklərimiz və bilmədiklərimiz, s. 40-46.

arasında birinci yerdədir. Sorğunun nəticələrinə görə Azərbaycan cəmiyyətində şiələri müsəlman hesab edənlərlə etməyənlərin nisbəti 97/2%, sünniləri müsəlman hesab edənlərlə etməyənlərin nisbəti isə 91/7%-dir ki, bu göstərici sorğuda iştirak etmiş digər 22 müsəlman ölkə ilə müqayisədə məzhəblərarası münasibəti göstərən ən yüksək müsbət göstəricidir.⁶

Azərbaycanda müsəlman əhalinin digər din mənsublarına qarşı münasibətinin göstəriciləri də, ölkənin dini tolerantlıq modeli kimi qəbul edilməsinə əsas verəcək səviyyədədir. Belə ki, Dini Araşdırmalar Mərkəzinin 2014-cü ildə apardığı “Azərbaycanda İslam” adlı sorğu nəticələrinə əsasən, ölkə əhalisinin ənənəvi olaraq Azərbaycanda yaşamış yəhudi və xristianlara qarşı münasibəti müsbətdir. Bu statistikaya görə, respondentlərin ümumilikdə 89.9%-inin xristianlara, 88.5%-nin isə yəhudilərə qarşı müsbət fikirdədir.⁷

Dövlət-din münasibətlərinin tənziqlənməsi

Hüquq və bərabərliyin təmini çərçivəsində dini tolerantlıq heç bir etnik, dini, etiqadi, mədəni və sosial fərq qoyulmadan bütün insanların anadangəlmə sahib olduqları xüsusiyyətləri qəbul etmək, onlara bu sahələrin inkişafında mane olmamaq, müdaxilə etməmək və inkişaflarına bərabər səviyyədə imkan vermək hüququnu ehtiva edir. İnsanın əsas hüquqları çərçivəsində sayılan mühüm sahələrdən biri kimi inanc/din azadlığının təmin olunması istiqamətində Azərbaycan qanunvericilik tarixi mühüm mərhələlərdən keçib. Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasının “Bərabərlik hüququna” həsr olunmuş 25-ci maddəsində irqindən, dinindən, dilindən, cinsindən, mənşəyindən, əqidəsindən, siyasi və ictimai görüşlərindən asılı olmayaraq bütün vətəndaşların hüquq və azadlığının dövlət tərəfindən təminat altına alındığı bildirilir. İnsan və vətəndaş hüquq və azadlıqlarının irqi, milli, dini, cinsi, əqidəvi, siyasi və sosial mənsubiyyətə görə məhdudlaşdırılması qadağan olunur. Konstitusiyanın “Vidən azadlığına” həsr olunmuş 48-ci maddəsində isə hər kəsin dinə münasibətini müstəqil müəyyənləşdirmək, tək və ya toplu şəkildə bir dinə etiqad etmək və yaxud etməmək, dinə münasibəti ilə bağlı əqidəsini ifadə etmək və yaymaq hüququ, ictimai qaydanı pozmayan və ictimai əxlaq zidd olmayan dini mərasimlərini yerinə yetirmək hüququnun təmin olunduğu bildirilir. Konstitusiyanın hər iki bəndi Azərbaycan vətəndaşlarının dinindən və etiqadından asılı olmayaraq inanc, dini düşüncə və ibadətlərinin bərabər şəkildə təmin olunmasına zəmanət verir.⁸

⁶ World’s Muslims: The Unity and Diversity, s. 132.

⁷ Azərbaycanda İslam, s. 17, Bakı 2014.

⁸ Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası, Qanun, 2005, s. 10, 16-17.

Konstitusiyadan başqa 1992-ci ildə 31 maddəlik “Dini etiqad azadlığı haqqında” Azərbaycan Respublikasının Qanunu qəbul edilərək din azadlığının bərabər təmini istiqamətində növbəti mühüm addım atılmışdır. Prezidentin fərmanı ilə 2001-ci ildə Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin və 2014-cü ildə Bakı Multikulturalizm Mərkəzinin yaradılması, həmçinin fəaliyyət sahələri arasında tolerantlığın da böyük yer tutduğu mədəniyyətin təbliği və qorunması missiyası ilə Heydər Əliyev Fondunun fəaliyyətləri respublikada və xaricdə dini tolerantlıq və xoşgörü kimi dəyərlərin inkişafı istiqamətindəki dövlət dəstəyinin mühüm tərkib hissəsidir.

Azərbaycan Respublikası qanunvericiliyində dinin dövlətdən ayrı olduğu, dövlətin dünyəvi xarakter daşdığı Konstitusiya başda olmaqla (7, 18-ci maddələr)⁹ digər hüquqi sənədlərdə də öz əksini tapmışdır.¹⁰ Bu cəhətdən Azərbaycanın dövlətin münasibətlərini, bu sahəyə dair mühüm detallı təsniflərdən biri qəbul edilən, kanadalı konstitusiya hüquqçusu Ran Hirschlin dövlət-din münasibətlərinin 8 modelinə dair təsnifatında dövlətin dinə neytral yanaşması (3) və yaxud çoxmədəniyyətlik daxilində din-dövlət ayrılığı (6) kateqoriyalarına qismən daxil etmək mümkündür.¹¹

Lakin yuxarıda da qeyd olunduğu kimi, din-dövlət ayrılığına baxmayaraq, dini tolerantlığın siyasi və sosial müstəvidə inkişaf etdirilməsinə xidmət edən proqramların dövlət tərəfindən dəstəklənməsi istisna olunmur. 27 noyabr 2014-cü il tarixli “Azərbaycanda dini icmalara maliyyə yardımı göstərilməsi haqqında” Azərbaycan Respublikasının Prezidentinin sərəncamına əsasən, Konstitusiyanın 109-cu maddəsinin 32-ci bəndinə istinadən Prezidentin ehtiyat fondundan 2,5 milyon manat ölkədə dini maarifləndirmə və milli-mənəvi dəyərlərin təbliği işini gücləndirmək üçün dini icmalara ayrılması¹² mövcud dini tolerantlığın davamlılığının təmini istiqamətində atılmış dövlət dəstəkli növbəti addımdır.

Azərbaycanın dini tolerantlıq modelində İslam faktorunun rolu

Azərbaycan tarixən fərqli dövrlərdə müxtəlif dini ənənələrin və konfessiyaların mənsublarının yaşadığı və ya sığındığı bölgə olduğuna görə müxtəlif dinlər birlikdə yaşama təcrübəsini formalaşdırmaqla yanaşı, eyni zamanda xalqın düşüncə tərzinin və dünya görüşünün təşəkkülündə də rol oynama imkanına sahib olmuşdur.

⁹ Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası, s. 5-6, 8-9.

¹⁰ Geniş məlumat üçün baxın: İsmayılov, s. 172-176.

¹¹ Dövlət-din münasibətlərinə dair adı keçən təsnif üçün bxn. Ran Hirschl, “Comparative constitutional law and religion”, Comparative Constitutional Law (ed. Tom Ginsburg), Massachusetts, 2011, pp. 422-440.

¹² <http://www.president.az/articles/13554>

İslamaqədərki tarixi dövüründə müxtəlif bölgələrində xristianlığın və atəşpərəstliyin yayıldığı Azərbaycanda ilk dəfə İslamla birlikdə əhatəedicini dini düşüncə yayılmağa başlamış, buna görə də keçən 14 əsrdə Azərbaycan xalqının milli-mədəni irsinin təşəkkülündə İslam digər dinlərlə müqayisə olunmaz şəkildə təsir etmişdir.

a. Allahın əxlaqı ilə əxlaqlanmaq

Uzun əsrlər boyu Azərbaycan xalqının adət-ənənəsinin, ictimai şüurunun formalaşmasında" böyük rol oynamış başlıca amillərdən biri kimi İslam inananlara yarıdandan ötürü yaradılmışlara qarşı şəfqət və qayğı göstərmək, mərhəmət, günahları bağışlamaq, eyibləri və qüsurları örtmək kimi yüksək əxlaqi dəyərləri aşılammışdır. Bu düşüncə sisteminin insanlararası münasibətləri tənzimləyən əsas dəyərləri Qur'an mərkəzli olub "Rəhim" (şəfqət və mərhəmət göstərən), "Qafur" (bağışlayan), "Əfuv" (əfv edən), "Səttar" (eyibləri örtən), "Vədud" (çox sevən), "Həlim" (cəzalandırmaqda tələsməyən, qüdrəti çatsa da cəzalandırmayan) və s. kimi Allahın adları ətrafında şəkillənmiş, inanaraq və sevərək tapındıqları Allahın timsalında bu vəsfləri mənimsəmiş müsəlmanlar bir mənada "Allahın əxlaqı" ilə əxlaqlanmışdılar.

Şübhə yoxdur ki, cəmiyyətdə dini müxtəlifliklər başda olmaqla fərqliliklərə qarşı nifrət, kin və düşmənçiliyin yerinə şəfqət və sevgi hisslərinin hakim olması, insanların fərdi və ictimai həyatlarını tənzimləyən əxlaq sisteminin sevgi və hörmət dəyərləri üzərində qurulmasının ilkin şərtidir. Bu kontekstdə "Xoş bir söz və bağışlamaq əziyyətlə (minnətlə) verilən sədəqədən daha yaxşıdır. Allah ehtiyacsızdır, həlimdir!"¹³, "Əgər yaxşı bir əməli aşkara çıxarsanız, yaxud onu gizlətsəniz və ya bir pisliliyi əfv etsəniz (Allah onları bilər). Həqiqətən, Allah bağışlayandır, qüdrət sahibidir!"¹⁴ "Əfv edin! Allahın sizi bağışlamasını arzu etməzsiniz? Allah çox bağışlayan və mərhəmətlidir"¹⁵, "Onlar qəzəbli olanda da bağışlayarlar"¹⁶, "Yaxşılıqla pislik eyni ola bilməz! Sən pisliliyi yaxşılıqla dəf et! Belə olduqda aranızda düşmənçilik olan şəxsi, sanki yaxın bir dost görərsən!"¹⁷ və bunun kimi çox sayda ayədə qüsurları bağışlamağın, nöqsanları üzə çıxarmamağın, ifşa etməməyin fəziləti vurğulanır və beləcə cəmiyyətdə sadəcə fərqli olana kin və nifrət deyil, dözümlülük aşılamaqla da mühüm bir əxlaqi keyfiyyət formalaşdırır.

¹³ Əl-Bəqərə, 2/263.

¹⁴ Ən-Nisa, 4/149.

¹⁵ Ən-Nur, 24/22.

¹⁶ Şura, 42/27.

¹⁷ Fussilət, 41/34.

Orta əsrlər Azərbaycan xalqının təfəkkürünün formalaşmasında böyük rol oynamış dahi şair Nizami Gəncəvinin, görünüşü və qoxusu ətrafdakı insanlarda ikrah hissi oyadan ölmüş heyvan cəsədində belə müsbət bir şey görməyi bacaran İsa peyğəmbər timsalında yaratdığı müdrik insan surəti, yaxşı və gözəl zərrə qədər olsa belə, onun ön plana çıxarılmasının, eyiblərin, qüsurların örtülməsinin təbliğçisi idi:

*...Növbə çatdı İsaya, eyibdən vazkeçdi o,
İtin üstünlüyünü fikirləşdi, seçdi o.
"Naxışları, xalları, - dedi, - aləmdi, mənçə,
Parlaq, saf dişlərinə nə dürr çatar, nə inci..."¹⁸*

Səxavətliyin, əliaçıqlığın, darda olanlara maddi kömək göstərməyin Azərbaycan xalqının yüksək əxlaqi keyfiyyətlərindən olduğu məlum bir xüsusdur. Qur'an "bolluqda da, qıtlıqda da malarını yoxsullara xərcləyən, qəzəbini udan, insanların günahlarından keçənləri" Allahdan layiqiyə çəkinənlər - müttəqilər adlandırır.¹⁹ Həm adət-ənənə, həm də dini dəyərlərlə bəslənən Allah yolunda xərcləmək Azərbaycan xalqının dilində "əl tutmaq Əlidən qalıb" ifadəsində də öz əksini tapmışdır.

Səxavətə və xeyriyyəçilik xüsusiyyətinə dayanan, cəmiyyətin üzvləri arasında qarşılıqlı yardımlaşmanı təşviq edici bir digər Qur'an termini "qərzi-həsən" məfhumu və yaxud "Allaha borc vermək" anlayışıdır. "Allah yolunda yaxşı borc verən kimdir ki, (Allah da) onun mükafatını qat-qat artırsın?!"²⁰ Allaha borc verməyin müsəlmanların nəzərindəki fəzilət və əhəmiyyəti Allahın razılığı üçün öz malını təmənnasız olaraq insanların faydasına ayıran vəqf qurumlarının yaranmasına səbəb olduğu kimi, cəmiyyətin iqtisadi cəhətdən ən aşağı təbəqəsində də öz miqyasında yardım etmə anlayışının canlı qalmasını təmin etdiyi məlumdur.

b. Ünsiyyət vasitəsi və xeyirdə yarışma səbəbi kimi fərqliliklər

Tarixən Azərbaycan ərazisində mövcud olmuş dini, milli və mədəni fərqliliklərin vəhdəti, dini tolerantlığın birlikdə yaşamaq modelində İslamın gücləndirdiyi bir digər dəyər olaraq qeyd oluna bilər. Qur'anın cins, dil, irq və s. kimi fərqliliklərin mənşə, səbəb və funksiyalarına dair yanaşması Hücurat surəsinin 13-cü ayəsində belə izah olunur: "Ey insanlar! Biz sizi bir kişi və bir qadından yaratdıq. Sonra bir-birinizi tanıyasınız deyər, sizi xalqlara və qəbilələrə ayırdıq.

¹⁸ Nizami Gəncəvi, Sirlər Xəzinəsi, s. 147-148.

¹⁹ Ali İmran, 3/134.

²⁰ Əl-Bəqərə, 2/245; Hədid, 57/11.

Allah yanında ən hörmətli olanınız Allahdan ən çox çəkinəninizdir.” Digər bir ayədə insanlar arasında ünsiyyət, sevgi və mərhəmət qurmaları üçün həyat yoldaşlarının Allahın qüdrətinin əlaməti və düşünən qövmələrə ibrət məqsədilə yaradıldığı, dil və rəng (irq) müxtəlifliyinin də Allahın qüdrətinin əlamətlərindən olduğu vurğulanır,²¹ beləliklə xarici görünüşə, fiziki fərqliliyə görə olan müxtəlifliklər üstünlük deyil, maraq və düşünmə səbəbi kimi göstərilir.

Etnik, irqi və digər fiziki fərqliliklərlə əlaqəli Qur’anın bu yanaşmasının İslam düşüncəsində təzahürlərinə rast gəlmək mümkündür. Məsələn, bu təzahürü ümumi olaraq böyük türk-İslam filosofu əl-Fərabinin (ö. 950) “ikinci müəllim” adlandırılaraq “birinci müəllim” ünvanına Aristotelin layiq görülməsində müşahidə etmək mümkündürsə, Azərbaycan düşüncəsindəki spesifik nümunəsini dahi mütəfəkkir Nizami Gəncəvinin son möhtəşəm əsəri olan İsgəndərnamədə bir imperator, sərkərdə, filosof və peyğəmbər surətində təqdim etdiyi Makedonyalı İsgəndəri əsərinin qəhrəmanı seçməsinə görmək olar. Xalqlar dostluğunun və dünya sülhünün atəşli müdafiəçisi olan böyük şair, bu əsərində yunan, ərəb, çin, hind, rus, gürcü, iran və digər xalqların mədəniyyətindən hörmətlə danışmaqda, minnətlə yad etdiyi, lakin etnik və irqi ayrı-seçkiliyini xoş qarşılamadığı böyük İran şairi Əbülqasim Firdovsini şahları və qəhrəmanları ilə sırf İran tarixinin mədhinə həsr etdiyi Şahnamədəki yanaşmasını bu misralarla tənqid etməkdədir:

*“...Köhnə söz ustası, o tıslu şair
Söz gəlinlərini bəzədi bir-bir...
...Yazsaydı tarixdə bütün olanı,
Çox uzun sürərdi onun dastanı.
Sevmədiklərinə etmədi hörmət,
Bəyəndiklərinə göstərdi rəğbət...”*²²

Qur’an inanc-din fərqliliklərini qəbul etməyin fəvqündə onu insanlar arasında yaxşı işlərdə, xeyirxah əməllərdə yarışma səbəbi sayır. Fərqli insan təbiətlərinə bağlı olaraq inancların müxtəlifliyini təbii və eyni zamanda bir imtahan vasitəsi kimi qəbul edən Qur’an, bütün insanları bir ümmət kimi yaratmağın Allahın qüdrəti daxilində olduğunu, lakin bunun yerinə insanları sınamaq məqsədilə fərqli şəraitlər üzrə yaratdığını, bunun da məqsədinin onları xeyir əməllərdə yarışmağa təşviq

²¹ Ər-Rum, 30/21-22.

²² Nizami Gəncəvi, İskəndərnamə: Şərəfnamə, s. 46.

olduğunu, ixtilaf etdikləri məsələlərin axirətdə müəyyənləşdiriləcəyini bildirir.²³ Beləliklə Qur'an bəzi dinlərin mənsublarının bir-birinə qarşı üstünlük iddialarının yersiz olduğunu bildirdən digər bir ayədə bu kimi mübahisələrin son qərarının əbədi aləmdə veriləcəyini bildirməklə²⁴ inanc-din zəminində aparılan münaqişənin əbəs olduğunu vurğulayır.

c. Başqa dinlərin müqəddəslərinə hörmət

Qur'anın digər dinlərin müqəddəs və dəyərinə qarşı ümumi prinsipləri müsəlmanların qeyri-müsəlmanlara qarşı münasibətinin əsas çərçivəsini də təyin etmişdir. Bu mənada Qur'an bütün müsəlmanları qeyri-müsəlmanların etiqadlarına və müqəddəslərinə qarşı tolerantlı olmağa, mənfi münasibət göstərməməyə çağırılmışdır. Bununla əlaqəli olaraq Qur'anda *“Onların Allahdan başqa ibadət etdikləri tanrılarına hörmətsizlik etməyin ki, onlar da bilmədiklərinə görə həddi aşaraq Allahu təhqir etməsinlər”*²⁵ ayəsindəki yanaşma müsəlmanların digər din mənsublarının inanclarına, müqəddəslərinə qarşı münasibətində əsas təyinedicilərdən biri olmuşdur.

Azərbaycanın tolerantlıq modelində ön plana çıxan digər bir ünsür dinindən asılı olmayaraq məbədlərə qarşı münasibətdə özünü bürüzə verir. İnsan hüquqları zəminində din azadlığının beynəlxalq aləmdə əhəmiyyət qazanmasından əslər əvvəl Qur'anın aşağıdakı ayəsində vurğulanan yalnız İslamın müqəddəs məkanları olan məscidlər deyil, digər din mənsublarının da tanrını zikr və ibadət üçün üz tutduqları məbədlərin qorunmasının vacibliyi idi: *“Əgər Allah insanların bir qismini digər qismi ilə dəf etməsəydi, sözsüz ki, içərisində Allahın adı çox zikr olunan monastırlar, kilsələr, sinaqoqlar və məscidlər dağılıb gedərdi. Allah Ona (öz dininə) yardım edənlərə, şübhəsiz ki, yardım edər. Həqiqətən, Allah yenilməz qüvvət, qüdrət sahibidir!”*²⁶

Həqiqətən də milli mirasın qorunması kimi dini və mədəni abidələrə göstərilən qayğı Azərbaycanın daxili və xarici siyasətində xüsusilə son dövrlərdə təqdirəlayiq yer tutur. Belə ki, Azərbaycanın tolerantlıq tarixində cəmiyyətin müsəlman fərdlərinin digər dinlərə aid məbədlərin inşası və bərpası başda olmaqla maliyyə dəstəyi göstərdiyi çoxsaylı nümunələri mövcuddur. Ötən əsrin əvvəllərində Azərbaycanlı xeyriyyəçi Hacı Zeynalabdin Tağıyevin Jen Mironosits Rus Pravoslav kilsəsinin inşasında maddi yardım göstərməsi ənənəsi 2001-ci ildə həmin məbədin bərpa

²³ Əl-Maidə, 5/48.

²⁴ Əl-Bəqərə, 2/113.

²⁵ Əl-Ənam, 6/108.

²⁶ Əl-Həcc, 22/40.

edilərək yenidən istifadəyə verilməsində mühüm rol oynamış azərbaycanlı iş adamı Aydın Qurbanovun timsalında davam etmişdir.²⁷

Dini kimliyinə İslamın rəng verdiyi azərbaycanlı xeyriyyəçilərin ənənəyə çevirdiyi bu dini tolerantlıq nümunəsi, Heydər Əliyev Fondunun dəstəyi ilə ölkə daxilində olduğu kimi, respublikadan kənar da nümayiş etdirilir. Ölkə daxilindəki fəaliyyətlərə nümunə olaraq “Tolerantlığın ünvanı Azərbaycan” layihəsi çərçivəsində HƏF-nun həyata keçirdiyi Mərdəkan qəsəbəsində XIX əsrin sonlarında inşa olunmuş Heydər Cümə məscidinin əsaslı təmiri (2012-2013), Yaxın Şərqi ən qədim məscidlərindən olan VIII əsrə aid Şamaxı Cümə məscidinin əsaslı bərpası (2010-2013), Həştərxanda Müqəddəs Knyaz Vladimirin adına abidə ucaldılması, Fransanın müxtəlif bölgələrində kilsələrin, müqəddəs Roma katakombalarının bərpası bu fəaliyyətlər arasında qeyd edilə bilər ki, xüsusilə sonuncular müsəlman dünyasının xristian aləminin müqəddəs məbədlərinə hörmət və dini tolerantlığın inkişafı istiqamətində Azərbaycanın töhfəsi kimi qiymətləndirilməkdədir.²⁸

Azərbaycanda islamaqədərki dini müxtəliflik

Şərqlə Qərb arasında oynadığı körpü rolu ilə seçilən tarixi İpək yolunun mühüm nöqtələrindən biri olaraq Azərbaycan öz coğrafi şəraiti və strateji mövqeyinə görə daim çoxsaylı etnik qrupların məskunlaşma və köç prosesinə səhnə olmuş, bu da öz növbəsində bölgənin fərqli milli kimlik və inanca sahib insanların qurduğu mədəniyyətlərə ev sahibliyi etməsində və fərqliliklərin birlikdə yaşadığı müstəsna bölgələrdən birinə çevrilməsində böyük rol oynamışdır. İslamın yayılması ərəfəsində burada yaşayan xalqların inkişaf etmiş mədəniyyəti, qədim ənənələrlə bağlı, fəlsəfi mühakimələrlə zəngin dini inancları olmuşdur. Məhz bu xüsusiyyət sonralar Qafqaz xalqlarının tarixi həyat yollarının müxtəlifliyini müəyyən etmiş və eləcə də onların dini həyatlarına öz təsirini göstərmişdir.²⁹

Azərbaycanın inanc/din tarixinə nəzər salmaq kifayətdir ki, bütpərəstlik, Zərdüştilik, Yəhudilik, Xristianlıq və İslamın tarixin müxtəlif dövrlərində ölkənin dini mozaikasına özünəməxsus çalarlar verdiyi və yerli xalqın fərqliliklərə qarşı dözümlülüyünün yaranması prosesinə şahidlik etdiyi anlaşılın.

²⁷ Bx. İsmayılov, s. 124-125.

²⁸ Geniş məlumat üçün baxın: İsmayılov, s. 204-212.

²⁹ Paşazadə, Qafqazda İslam, s. 42; İsmayılov, s. 96-103.

İslamda birlikdə yaşama təcrübəsi

İslamın yaranıb yayıldığı dövrdə Qur'ana görə Yəhudilik və Xristianlıq mənsubları "Əhli-Kitab" statusu verilən dini zümrələri meydana gətirir və cizyə müqaviləsi qarşılığında İslam dövlətinin təbəəsi olmaq hüququnu əldə edirdilər. Bu, Azərbaycanın fəthi əsnasında da ümumi qəbul edilmiş prinsip olaraq bölgə əhalisi ilə bağlanılan müahidə mətnlərində qeyd olunmuşdur.³⁰ Digər tərəfdən, Qur'anda İslamdan başqa din/inanc mənsubları arasında "Məcusi"³¹ şəklində qeyd olunan Zərdüştiliyyənin hələ Məhəmməd Peyğəmbər həyatda ikən Ərəbistan yarımadasının Yəmən³², Oman³³ və Bəhreyn³⁴ bölgələrində yaşayan mənsubları ilə xüsusi şərtlər altında³⁵ cizyə müqaviləsi bağlanmışdı. Məhəmməd Peyğəmbərin bu qərarı dörd xəlifə dövründə də tətbiq edilmişdi. Azərbaycan ərazisində bağlanılan müahidə mətnlərində xristian və yəhudilərlə birlikdə məcusilərə də cizyə müqabilində inanc və ibadət azadlığının vəd olunması³⁶ bu ənənənin davam etdiyinin açıq göstəricisidir.³⁷

Yayılış dövrünün ilkin mərhələlərindən etibarən İslam fəth olunan bölgələrin yerli əhalisini zorla müsəlmanlaşdırılması prosesini qarşıya məqsəd qoymamışdı. Bu, bir tərəfdən nəzəri olaraq dində məcburiyyət olmadığına dair İslamın ümumi prinsipinə³⁸ və "Əhli-Kitab" statusu altında digər din mənsublarına verdiyi təbəəlik hüququna bağlı idisə, digər tərəfdən süni şəkildə müsəlmanların sayının artırılması nəticəsində cəmiyyətdə qeyri-səmimi mühitin yaradacağı mənfi nəticələrdən şüurlu şəkildə uzaq qalmaqla da əlaqəli idi. Bunun təbii nəticəsi olaraq Suriyadan Şimali Afrikaya, Balkan yarımadasından İspaniyaya qədər uzun əsrlər müsəlmanların hakimiyyətində qalmış bölgələrdə bu gün də xristian və yəhudi əhali mövcuddur ki, bu da fəth olunan yerlərdə əhalinin din seçimində sərbəst qaldığı həqiqətinin danılmaz sübutudur.

³⁰ Bəlazuri, Fütuh, s. 282.

³¹ əl-Hac, 22/17.

³² Bəlazuri, s. 92-93, 97.

³³ Bəlazuri, s. 106.

³⁴ Bəlazuri, s. 107-111.

³⁵ Həmidullah, əl-Vəsaiqüs-siyasiyyə, s. 150.

³⁶ Bəlazuri, s. 282.

³⁷ Geniş məlumat üçün bxn. Əzizova, İslamın Azərbaycana gəlişi və yayılması, Azərbaycanda ənənəvi din, Bakı, 2014, s. 8-30.

³⁸ Dində məcburiyyət olmadığını bildiren Qur'an ayələri üçün bxn. əl-Bəqərə, 2/256; Yunis, 10/99; əl-Kəhf, 18/29.

Tolerantlığın əsaslarından peyğəmbərlərə və müqəddəs kitablara inanc

Azərbaycanın tolerantlıq ənənəsinə böyük təsiri olan İslami dəyərlərdən bir digəri də dinlərin mənşəcə eyniliyi, “islamın” isə Adəm peyğəmbərdən Məhəmməd peyğəmbərə qədər bütün peyğəmbərlərin gətirdiyi dinin müştərək adı olduğuna dair Qur’an əsaslı yanaşmadır. Qur’anda həzrət Peyğəmbərə xitabən “*Allah: “Dini doğru-dürüst qoruyub saxlayın, onda ayrılığa düşməyin!” – deyə Nuha tövsiyə etdiyini, sənə vəhy buyurduğunu, İbrahimə, Musaya, və İsaya tövsiyə etdiyini dində sizin üçün də qanuni etdi...*”³⁹ buyurulmuşdur. Buna görə müsəlmanların nəzərində inanc əsaslarından sayılan peyğəmbərlərin heç birisinin digərinə üstünlüyü yoxdur. “... *Biz Allaha, bizə nazil olana (Qurana), İbrahimə, İsmailə, İshaqa, Yəquba və onun övladına göndərilənlərə, Musaya və İsaya verilənlərə, Rəbbi tərəfindən peyğəmbərlərə verilənlərə inanmışıq. Onlardan heç birini digərindən ayırmırıq. Biz ancaq Allaha boyun əyən müsəlmanlarıq!*”⁴⁰

İslamın tarixən özündən əvvəlki dinləri müqəddəs kitab və peyğəmbərləri ilə birlikdə qəbul etməsi, Adəm, İbrahim, Yaqub, Yusif, Musa, Harun, İsa və digər peyğəmbərlərin, həmçinin onların təmsil etdiyi müqəddəs kitabların müsəlmanlar tərəfindən inanc əsası kimi qəbul edilib hörmətlə yanaşılması şəklində təzahür etmişdi. Nizami, Füzuli, Xəqani başda olmaqla Azərbaycanın ədib və mütəfəkkirlərinin əsərlərində tez-tez “İsa nəfəsi”, “Musanın əli”, “Yusif üzlü” kimi ifadələrə rast gəlinməsi, ləyaqəti mədh edilərək adı həzrət Fatimənin adıyla yanaşı çəkilən həzrət Məryəmdən hörmət və sevgi ilə bəhs edilməsi Azərbaycanın mənəvi irsində dini tolerantlığın qorunmasına xidmət edən bir digər ünsürdür.

İlahi eşq uğrunda zahiri dəyişikliyi önəmsiz sayan Şeyx Sənanın Qur’anın yandırılması mövzusunda israr edən Papasa:

*“...Bihudə etdiyiniz bu israr,
Bunda İsa ilə Məryəmin adı var”⁴¹*

cavabını verərkən Hüseyn Cavid öz müqəddəs kitabından çıxış edərək bir müsəlmanın nəzərində Xristianlığın müqəddəslərinə göstərilən hörmət və verilən dəyəri nümayiş etdirirdi.

Yalnız fərqli inanc və din mənsublarına deyil, habelə zahirən qurumlaşmış hər hansı bir dinə mənsub olmayanların düşüncələrinə anlayış və hörmət göstərmək

³⁹ Şura, 42/13.

⁴⁰ əl-Bəqərə, 2/136.

⁴¹ Hüseyn Cavid, Seçilmiş əsərləri, s. 169.

Azərbaycan ədəbiyyatında və təsəvvüf düşüncəsində öz əksini tapmışdır. XX əsrin əvvəllərində Şeyx Sənan faciəsi ilə təsəvvüf düşüncəsini Azərbaycan dramaturgiyasına tətbiq edən Hüseyn Cavid:

*“...Şəriətdən, təriqətdən kənaram,
Həqiqət istərəm, yalnız həqiqət!...”*

sözləri ilə cəmiyyətin qəlibləşmiş zahiri şəriət anlayışından uzaq olduğunu bildirən dərvişi “dəli və dinsiz” adlandıran müridlərinə:

*“Dəlilik başqa bir fəzilətdir,
Dinsiz olmaq da bir təriqətdir”
Dəlidir, sözlərində məna var,
Sərsəridir, başında sevda var.
O deyil, gərçi zahirən Mənsur,
Hər “ənəlhəq” diyor da çırpınıyor”*

cavabını verərkən Tanrı eşqinin axtarılacağı ilk yerin insanın daxili dünyası olduğunu önə sürürdü.⁴²

Əvəzolunmaz milli-mənəvi dəyər kimi Qonaqpərvərlik

Azərbaycan vətəndaşlığı olmayan digər din mənsublarına qarşı münasibətdə özünü daha bariz şəkildə göstərən milli-mənəvi dəyərimiz qonağa göstərilən qayğı və hörmətdə öz əksini tapır. Şərq mədəniyyətlərinin müsbət əxlaq keyfiyyətləri arasında mühüm yeri olan qonaqpərvərlik qonaqsız evi “uğursuz” sayaraq “qəbiristanlığa”, “susuz dəyirmanı”, qonağı isə “süfrənin yaraşığına” bənzədən xalqımızın ruhuna hopmuş, adət-ənənəsində tolerantlığı simvollaşdıran əsas göstəricilərindən birinə çevrilmişdir. Türk xalqının qürur mənbəyi sayılan xüsusiyyətlərindən biri olan qonaqpərvərlik, Dədə Qorqud dastanında da “qonağı gəlməyən qara evlərin yıxılması” qarğıışı, əri evdə olmadığı halda belə gələn qonağı layiqiylə qarşılayan qadının mədhi kontekstində üstün dəyər olaraq təsvir edilir.⁴³

Dahi şair Səməd Vurğunun misralarında ustaca ifadə edildiyi kimi:

*“...Sən bizim ellərin ruhuna bir bax,
Bizdən inciməmiş bir əziz qonaq...”*

⁴² Hüseyn Cavid, Əsərləri, s. 151.

⁴³ Bxn. Kitabı-Dədə Qorqud: Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər, s. 20-21.

Qonaqpərvərlik məziyyətinin Azərbaycanın tolerantlıq göstəricisi hesab olunmasını şərtləndirən əsas ünsür kimi din, etnik kimlik, cins, sosial mənsubiyyət vs. fərqi olmadan qonağa “Allah qonağı” nəzəriylə baxılması mühüm bir amildir. “Qonağa hörmət elərlər, əyərçi kafər ola” deyən böyüklərimizin, ağsaqqal-ağbirçəklərimizin həyatlarında ilk dəfə qarşılaşdıqları müsafirdən “Allah qonağı” sözünü eşitmək kifayət etmişdir ki, “Allaha da qurban olum, qonağına da” sözləri ilə qonağın qarşılınmasına sorğu-sualsız və dini əmri yerinə yetiricəsinə məsuliyyət və hörmətlə yanaşsınlar və göstərdikləri diqqət və qayğının əvəzində “Süfrəniz həmişə açıq olsun!” duası ilə alqışlansınlar.

Qəlblərə yol tapan hədiyyələşmək

Maddi dəyərindən asılı olmayaraq sevib-saymağın, hörmət göstərməyin əlaməti kimi hədiyyələşmək Azərbaycan xalqının qədim milli-mənəvi dəyərləri arasında özünəməxsus yer tutmuş, bayram, doğum, sünnət, nişan, toy və s. xüsusi günlərdə səbəbkara hədiyyələr verilməsi yazılmamış qanunlardan birinə çevrilmişdir. Məhəmməd Peyğəmbərin insanlararası münasibətdə davamlılığı təmin etmək, əlaqələri kəsməmək, qəlb qazanmaq, mehribanlıq və hörmətə dayanan əlaqələr yaratmaq üçün qarşılıqlı hədiyyələşməyə əhəmiyyət verməsi⁴⁴ müsəlman cəmiyyətdə fərdlər arasında ünsiyyət yaradıcı bir faktor olaraq qəbul edilmişdir. İslamın bu ümumbəşəri dəyəri, Azərbaycan xalqının tolerantlıq modelini formalaşdıran milli-mənəvi dəyərlərdəndir.

Tolerantlıq tarixinin səmimi şahidləri kimi xiyabanlar

Azərbaycanın son yüzilliyində siyasət, iqtisadiyyat, elm, ədəbiyyat, incəsənət və mədəniyyət sahələrində fərqlənən xadimlərinin dəfn olunduğu Fəxri Xiyabanda rus, gürcü, ukraynalı, polyak və s. millətlərin nümayəndələrinin də adlarına rast gəlinməsi Azərbaycanın yaxın tolerantlıq tarixinin maddi göstəricisidir. Son olaraq Azərbaycanın müstəqilliyi və ərazi bütövlüyünün qorunması uğrunda apardığı ağır sınağın dəlili/şahidi olan Şəhidlər Xiyabanında dinindən, etnik kimliyindən asılı olmayaraq vətən uğrunda canlarından keçənlərin müqəddəs “şəhid” adına layiq görülməsi, tolerantlığın da fəvqündə, fərqliliklərin birlikdə yaşamaq və haqsızlıqlara qarşı mübarizədə birlikdə ölümə getmək təcrübəsinin ən yüksək göstəricisidir.

⁴⁴ İbn Hənbəl, Müsnəd, II, 96; Tirmizi, Vəla, 6; Malik, Muvatta, Hüsni-l-xülq, 4.

Nəticə:

Milli-dini mənsubiyyətinin və siyasi təmayüllərinin vəhdəti kimi Azərbaycanın dini tolerantlıq modelinin əsas göstəricilərinin bayrağın üç rəngində kodlaşdırıldığını irəli sürmək yəqin ki, mübaliğə sayılmaz. Minilliklər boyu Azərbaycan xalqının sınağından süzülüb gələn milli-mənəvi dəyərlər, insanların və dinlərin mənşəyinin vəhdətinə dair İslamın əhatəediciliyi və dövlət-cəmiyyət münasibətlərinin tənzimlənməsində insan hüquqlarının ön planda tutulduğu müasirləşmə amalı Azərbaycanın tolerantlıq modelinin əsas göstəriciləri kimi xülasə edilə bilər.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT:

1. Albert Weale, A. "Toleration, Individual Differences, and Respect for Person", *Aspects of Toleration*, London, 1985, p. 16-35.
2. A.E. Galeotti, "Citizenship and Equality: The Place for Toleration", *Political Theory* 21, 1993, p. 585-605
3. Bələzuri, Əhməd ibn Yəhya, *Fütuhul-Buldan* (thq. Abdullah Ənis Təbba), Beyrut, 1987.
4. Glen Newey, *Virtue, Reason and Toleration: The Place of Toleration in Ethical and Political Philosophy*, 1999.
5. Malik ibn Ənəs, *Muvatta*, Darüs-səlam, Ərəbistan, 2000.
6. Nizami Gəncəvi, *İskəndərnamə: Şərəfnamə* (trc. Abdulla Şaiq), Bakı 2004.
7. Nizami Gəncəvi, *Sirlər Xəzinəsi* (trc. Xəlil Rza Ulutürk), Bakı 2004.
8. Həmidullah, Məhəmməd, *əl-Vəsaiqüs-siyasiyyə*, Beyrut 1985.
9. Hüseyin Cavid, *Əsərləri*, II, Bakı 2005.
10. İbn Hənbəl, *əl-Müsnəd*, İordaniya 2005.
11. Ingrid Greppell, *Toleration on Trial*, UK 2008.
12. Əzizova, Elnurə, "İslamın Azərbaycana gəlişi və yayılması", *Azərbaycanda ənənəvi din*, Dini Qurumlarla İş Üzrə Dövlət Komitəsi, Bakı 2014, s. 8-30.
13. *Kitabi-Dədə Qorqud: Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər*, Öndər Nəşriyyat, Bakı 2004.
14. Raz, J. "Autonomy, Toleration and the Harm Principle", *Justifying Toleration, Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge, 1988, p. 155-175.
15. *The Oxford English Dictionary* (ed. John Simpson, Edmund Weiner), UK: Clarendon Press, 1989
16. *Oxford Dictionary of Current English*, Neə York: Oxford University Press, 2009.
17. Paşazadə, Allahşükür, *Qafqazda İslam*, Bakı, 1991.
18. Peter Jones, "Toleration, harm and moral effect", *Aspects of Toleration*, p. 136-157
19. Pew Research Center, *The World's Muslims: Unity and Diversity*, 2012
20. Thomas Badwin, "Toleration and the right to freedom", *Aspects of Toleration* (ed. John Horton, Susan Mendus), London, 1985, pp. 36-52.
21. Tirmizi, Sünəni-Tirmizi, Darüs-səlam, Ərəbistan 2000.
22. *Azərbaycanda İslam*, Dini Araşdırmalar Mərkəzi, Bakı, 2014.

XÜLASƏ

Müasir dövrdə beynəlxalq və yerli səviyyədə siyasi, dini və etnik zəmində ən çox müzakirə olunan mövzulardan biri tolerantlıqdır. Qloballaşma prosesi ilə birlikdə müxtəlifliklərin birlikdə yaşamasının təmin olunması üçün tolerantlıq mühüm bir amilə çevrilmişdir. Digər tərəfdən beynəlxalq aləmdə irqi, milli, dini ayrışkıllıq və qarşıdurma zəminində baş verən hadisələr nəticəsində milyonlarla insan zərər çəkir. Bütün bunlar diqqətə alındıqda fərqliliklərə qarşı yüksək xoşgörü ənənəsinə malik ölkələrin və xalqların tolerantlıq modellərinin araşdırılması sözügedən problemlərin həlli üçün böyük əhəmiyyət daşıyır. Bu məqalədə Azərbaycan tolerantlıq modelinin dini və mədəni əsasları araşdırılmışdır.

ABSTRACT

There is no doubt that political, religious and ethnic tolerance has become one of the most discussed subjects of modern times in local and international level. To ensure the survival of coexistence of differences through Globalization process tolerance has turned into an important factor. On the other hand millions of people have been encountering harassment as a result of racial, ethnic and religious discrimination, as well as incidents that occur on the basis of ethnic and/or religious conflicts. Given these factors, investigating of toleration models of the countries and peoples with high tolerance tradition toward differences and diversity has great importance for resolving above-mentioned problems. In this article religious and cultural basis for Azerbaijan's tolerance model is discussed.

ÖZET

Modern dövərdə uluslararası və yerel düzeyde siyasi, dini ve etnik zeminde en fazla tartışılan konulardan birisi hoşgördür. Küreselleşme süreciyle birlikte farklılıkların birlikte yaşamasını sağlamak için hoşgörü önemli bir etkene dönüşmüştür. Öte yandan uluslararası alanda ırk, milli ve dini ayrımcılık, ayrıca çatışma zemininde meydana gelen olaylar sonucunda milyonlarca insan zarar çekiyor. Bütün bunlar dikkate alındığı zaman farklılıklara karşı yüksek hoşgörü geleneğine sahip ülke ve halkların hoşgörü modellerinin incelenmesi, söz konusu sorunların çözümü için büyük önem taşımaktadır. Bu makalede Azerbaycan hoşgörü modelinin dini ve kültürel temelleri incelenmiştir.

РЕЗЮМЕ

Нет никаких сомнений, что толерантность стала одной из самых обсуждаемых тем политических, религиозных и этнических дискуссий в местном и международном уровне. В процессе глобализации для обеспечения мирного сосуществования различий толерантность превратилась в важный фактор. С другой стороны, миллионы людей в мире страдают от дискриминаций и конфликтов на расовой, этнической и религиозной почве. С учетом всех этих факторов, исследование моделей толерантности стран и народов с традиционно высокой терпимостью к различиям и разнообразию имеет большое значение для решения вышеупомянутых проблем. В этой статье исследуется религиозное и культурное обоснование модели толерантности Азербайджана.

Çapa tövsiyə etdi:

i.f.d. N.G.Abuzərov

ƏRƏB DİLİNDƏ “ƏN” BAĞLAYICISININ İŞTİRAKI İLƏ ƏMƏLƏ GƏLƏN CÜMLƏLƏR

*f.ü.f.d. Hüseynova Aynur Zahid qızı,
BDU, Şərqişünaslıq fakültəsi*

Açar sözlər: “ən” bağlayıcısı, modal feillər, arzu forması

Ключевые слова: союз «эн», модальные слова, сослагательное наклонение

Key words: union «en», modal verbs, the subjunctive mood

Ərəb dilində “ən” bağlayıcısı müxtəlif məna və məna çalarlı modal feillərdən sonra işlənərək, onları əsas məna daşıyan feillə əlaqələndirən bir vasitədir. Çox zaman modal feillərin ifadə etdiyi mənalara onların məsdər, fail və məfulları vasitəsi ilə çatdırmaq olar. Eyni zamanda ərəb dilində bir qrup sabit ifadələr də var ki, onlardan sonra “ən” bağlayıcısı işlənir.

“Ən” bağlayıcısı “ki, ona görə ki, onun üçün ki” mənasını verir (1, 36) və onun əsas işlənmə qaydası ondan sonra gələn feilin arzu formasında olmasıdır. Lakin “ən”dən sonra feilin keçmiş zaman formasına da rast gəlmək mümkündür. (1, 36; 7, 269) Arzu forması feillərin indiki-gələcək zamanından onların sonluqlarında müvafiq dəyişikliklər etməklə düzəlir. Bu qaydalar salim və qeyri-salim feillər üçün aşağıdakılardır:

1) “Beş feil”də (الأفعال الخمسة) indiki-gələcək zamanın “nun”u düşür.

Bu “beş feil”in altında II şəxs tək müənnəs (أَنْ تُضْرِبِي), II və III şəxs cəm müzəkkər (أَنْ تُضْرِبُوا، أَنْ يُضْرِبُوا), II və III şəxs təsniyə (أَنْ تُضْرِبَا، أَنْ يُضْرِبَا) nəzərdə tutulur.

2) Əgər feil salim, misal və yaxud boş feillər növündəndirsə və “beş feil” qrupuna aid deyilsə, onun sonuncu “damması” “fəthaya” çevrilir.

يَصِلُ - أَنْ يَصِلَ ، يَقُولُ - أَنْ يَقُولَ

3) Arzu formasında olan və “beş feil” qrupuna aid olmayan naqis feil ikinci kök samitinin hərəkəsi “ə” olduqda dəyişməz olaraq qalır. Əgər həmin samitin hərəkəsi “i”və yaxud “u” olarsa, feilin sonuna fətha əlavə olunur.

يَسْعَى - أَنْ يَسْعَى

4) Əgər feil müdaafdırsa və “beş feil” qrupuna aid deyilsə, onun sonuncu “damması” “fəthaya” çevrilir.

- يَدْأُ أَنْ يَدْأُ

5) II və III şəxs cəm müənnəsdə olan feillər məbni (مُبْنِيَان) olduqları üçün indiki-gələcək zaman şəkillərini qoruyub saxlayırlar.

يَسْمَعْنَ - أَنْ يَسْمَعْنَ ، تَسْمَعْنَ - أَنْ تَسْمَعْنَ

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, “ən” cümlələrdə müxtəlif modal mənalı feillərdən sonra işlənir. Bu feillər arzu, istək, həvəs, niyyət, zərurilik, vaciblik, imkan, bacarıq və s. bu kimi mənalara ifadə edir və ərəb dilində çox geniş təqdim olunub. Qeyd edilmiş feillərin cümlədə işlənmələri və çıxış etdikləri formaları müəyyən qaydalara tabedir. Modal mənalı feillərin xüsusiyyətlərini nəzərə alaraq ümumi dilçilikdə bunları subyektiv modallıq və obyektiv modallıq bildirən feil qruplarına aid edirlər. Bütün qeyd etdiklərimizin əsasında “ən”in iştirakı ilə müxtəlif komponentlərdən ibarət olan cümlələrdən danışmaq olar:

1. Modal feil (obyektiv modallıq bildirən), modallıq subyektiv, bağlayıcı, əsas məna daşıyan feil

2. Modal feil (subyektiv modallıq), bağlayıcı, əsas məna daşıyan feil

Birinci növ cümlələrdə modal feil adətən indiki-gələcək zamanda III şəxs tək müzəkkirdə işlənir. İş görən isə modal feilin sonuna artırılan bitişən əvəzlilik və əsas məna daşıyan feilin müvafiq şəxsdə işlənməsi vasitəsi ilə bildirilir.

Məsələn:

يمكنك أن تقول.

Deyə bilərsən.

يلزمه أن يذهب ألى هناك.

Ona ora getmək lazımdır.

لا يسعنا أن نؤيد هذا الاقتراح.

Biz bu təklifi dəstəkləyə bilmərik.

يسرني أن أراك.

Səni görməyim məni sevindirir.

Bəzi feillərdə bitişən əvəzlilik feilə deyil, onunla birlikdə işlənən ön qoşmaya artırılır.

ينبغي لكم أن تحلّو جميع المشاكل مع رفقاتكم دون تأخير.

Siz öz yoldaşlarınızla bütün məsələləri təxirə salmadan həll etməlisiniz.

يجب عليها أن تلقي كلمة في مؤتمر العلماء الشباب.

O, gənc alimlərin konfransında çıxış etməlidir.

Modallıq subyekti bitişən əvəzliliklə yanaşı ayrı-ayrı sözlərlə və söz birləşmələri ilə də ifadə oluna bilər.

يجوز لكل شاب أن يتطوع في خدمة الجيش.

Hər bir gənc öz istəyi ilə orduda xidmət edə bilər.

يجب على وفدنا أن نرحب بالضيوف الذين يصلوا غدا من الأردن.

Nümayəndə heyətimiz sabah İordaniyadan gələn qonaqları salamlamalıdır.

Diğər tərəfdən, burada modal feildən sonra modallıq subyekti işlənməyə də bilər (5, 591) və işin içracısı yalnız bağlayıcıdan sonra gələn feildən məlum ola bilər.

يمكن أن ننقل الى هناك بعد مدة .

Biz ora bir müddətdən sonra gedə bilərik.

يجب أن نرجع إلى الجامعة للتعرف على نتائج الامتحانات.

İmtahanların nəticələrini öyrənmək üçün biz universitetə qayıtmalıyıq.

Təhlil etdiyimiz cümlələrdə modal feillərin keçmiş zamanda işlənməsinə də rast gəlmək olar. Burada keçmiş zaman iki variantda işlənməsini müşahidə etmək olar:

- sadə keçmiş zaman (لزم - امکن - وجب)

- (كان يمكن – كان يلزم – كان يجب) / keçmiş davam edici / keçmiş zaman / feili ilə analitik keçmiş zaman

وجب عليه أن يبذل كل وسعه لأن يخرج من الوضع القائم.

O yaranmış vəziyyətdən çıxmaq üçün əlindən gələni etməli idi.

كان يمكنه أن ينسى كل هذا و ينشئ حياة جديدة.

O bütün bunları unudub yeni həyat qura bilərdi.

Qeyd etmək lazımdır ki, yuxarıda göstərilmiş modal feillərin (وسع – حاز – لزم –) əvəzinə onlardan düzəlmiş məsdərlər, fail və məfullar işlənə bilər. (وجب - امکن

Məsələn:

من الممكن لنا أن نورد كل الوقائع الخاصة بهذه الأحداث التاريخية.

Biz bu tarixi hadisələrlə bağlı bütün faktları gətirə bilərik.

في إمكاني أن أمارس المهمة المشار إليها بأحسن شكل.

Mən qeyd olunmuş işi ən yaxşı şəkildə yerinə yetirə bilərəm.

من الواجب لطلاب كلية العلاقات الدُولية أن يتعلموا ولو لعنتين أجنبيتين لنشاطهم الناجحة.

Beynəlxalq münasibətlər fakültəsinin tələbələri öz uğurlu fəaliyyətləri üçün heç olmasa iki xarici dil öyrənməlidir.

من اللازم لهم أن يتفَقوا في المُستقبل على خطواتهم القادمة مع هيئة الشركة.

Sizə gələcəkdə növbəti addımlarınızı şirkətin heyəti ilə razılaşdırmaq lazımdır.

من اللزوم له أن يترك البلد في أسرع وقت ممكن.

Ona ölkəni ən qısa müddət ərzində tərk etmək lazımdır.

Burada nümunə kimi gətirdiyimiz bütün cümlələrin “ən” dən sonra işlənən hissəsi mübtədə budaq cümləsinin bir növü kimi təhlil edilə bilər.(5,591)

Birinci tərəfində, yəni “ən” bağlayıcısından əvvəl subyektiv modallıq bildirən feillərin işləndiyi cümlələr isə tamamlıq budaq cümləli mürəkkəb cümlələrə aiddir. Bu feillərin böyük bir qismi istək, arzu, niyyət mənalərini bildirir və ərəb qrammatikləri tərəfindən (افعال التمني) adlandırılır.(6, 12) Məsələn:

أريد أن أسافر إلى تلك العاصمة الأوربية لأنني سمعت أنها جميلة للغاية.

Mən o Avropa paytaxtına getmək istəyirəm, çünki onun çox gözəl olduğunu eşitmişəm.

أنوي أن أزور جدتي بعد رجوعي من الرحلة.

Səfərdən qayıtdıqdan sonra babama dəymək niyyətindəyəm.

أودّ أن أتحدّث لكم بعض شيء عن روايته التاريخية المكرسة لبلدنا.

Sizə ölkəmizə həsr olunmuş onun yeni tarixi romanı barəsində bəzi şəylər danışmaq istəyirəm.

يهوى أنور أن يدعو زملائه لاحتفال عيد نوروز.

Ənvər öz həmkarlarını Novruz bayramını qeyd etmək üçün dəvət etmək istəyir.

أتمنى أن اراك في القريب العاجل.

Səni bu yaxında görmək istəyirəm.

“Əfalu-t-təmənnə” feli və bağlayıcıdan sonra işlənən feil müxtəlif şəxslərə aid ola bilərlər.

أتمنى أن يرفع رياضيينا علم أذربايجان في المباريات القادمة.

Arzu edirəm ki, idmançılarımız gələcək yarışlarda Azərbaycanın bayrağını yüksəyə qaldırsınlar.

يرغب أن يلتحق أخوه في هذه السنة بالمدرسة العالية.

O istəyir ki, qardaşı bu il ali məktəbə daxil olsun.

أن bağlıyıcısından sonra inkarlı feil işləndikdə o, لا inkar ədatı ilə bitişik şəkildə yazılır - ألا.

نريد ألا تهملوا واجباتكم.

Biz istəyirik ki, siz tapşırılan işlərinizə etinasız yanaşmayasınız.

أرجو ألا تدحن في الغرفة.

Xahiş edirəm ki, otaqda çəkməyəsən.

“Əfalu-t-təmənnə”ilə yanaşı subyektiv modallıq bildirən digər feillər də var.

يفهموا المسألة. إنهم يقدون على أن

Həqiqətən, onlar bunu hazırlamağa qadirdilər.

يستطيع أن يترجم هذه الجملة من العربية بسهولة.

O, ərəb dilindən bu cümlələri asanlıqla tərcümə edə bilir.

. نتيجة هذا النضال المستمر تمكن البلد أن تصير مستقلا .

Bu davam edən mübarizənin nəticəsində ölkə müstəqil olmağa imkan əldə etdi.

Bəzi misallardan görüldüyü kimi, modal fellərdən əvvəl, yaxud onlardan sonra müxtəlif növ zərflilər işlənə bilər.

Ərəb dilində “ən” ilə işlənən nitqə modal çalar verən çox sayda müxtəlif tərkiblər mövcuddur.(2,255)

təəccüblüdür ki,

من المستغرب أن

gözlənilir ki,	من المنتظر أن
sevindiricidir (sevinc səbəblərindəndir)ki,	من دواعي السرور أن
qərara alınıb ki,	من المقرر أن (ألا)
ehtimal edilir ki,....(ma/mə)	من المحتمل أن (ألا)....
ən yaxşısı budur ki,....(ma/mə)	من الاحسن أن (ألا)
səhvdir ki,....(ma/mə)	من الخطأ أن (ألا)....
yaxşı olardı ki,....	قد يكون من الاحسن أن (ألا).....
marahlı olardı ki,.....	قد يكون من الطريف أن (ألا).....
yerində olardı, ki.....	قد يكون في محله أن (ألا).....

من المنتظر أن يرجع محمد إلى و طنه بعد شهرين.

Məhəmmədin vətəninə iki aydan sonra qayıdacağı gözlənilir.

من المقرر أن يسافروا إلى عدة مناطق البلد.

Onların ölkənin bir neçə regionuna səfər edəcəkləri qərara alınıb.

من المحتمل أن ننزح ألى المنزل الجديد حتى نهاية السنة.

Bizim yeni mənzilə ilin sonuna qədər köçəcəyimiz ehtimal olunur.

قد يكون من الاحسن أن تتعرفوا بأصل هذه المؤلفات.

Sizin bu əsərlərin orijinalı ilə tanış olduğumuz yaxşı olardı.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Hüseynova S.N. Ərəb dilində köməkçi nitq hissələrinin tədrisi, Metodik vəsait. Bakı, 2010
2. Məmmədov Ə.C. Ərəb dili dərsliyi. Bakı, 2013
3. Гранде Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. Москва, 1963
4. Кузьмин С.А. Учебник арабского языка. Москва, 1993
5. Ковалёв А.А., Шарбатов Г.Ш. Учебник арабского языка. Москва, 1969
6. Раззагова Л.С. Лексико-семантическая классификация глаголов в современном арабском литературном языке, Автореферат дис... кандидата филол. наук. Баку, 1995
7. Халидов Б.З. Учебник арабского языка. Ташкент, 1965
8. 1968 عباس حسن، النحو الوافي، الجزء الرابع، القاهرة،
9. 1980 الغلايني مصطفى، جامع الدروس العربية، الجزء الثاني، بيروت،
10. Ahmet Yaşar. “Arap dilinin temel kuralları”, 1990
11. Bekir Topaloğlu, Hayreddin Karaman. “Sarf-Nahif kitabı», 1994

XÜLASƏ

Məqalə “ən” bağlayıcısının vasitəsilə əmələ gələn cümlələrin təhlilinə həsr olunub. Burada bu növ cümlələrin komponentlərinin mümkün kombinasiya variantları nəzərdən keçirilir, çox sayda müxtəlif nümunələr göstərilir.

РЕЗИЮМЕ

Статья посвящается анализу предложений, образованных с участием союза «эн». Здесь рассматриваются возможные комбинации компонентов таких предложений, приводится множество разнообразных примеров.

SUMMARY

The article is dedicated to the analyses of sentences formed by conjunction "ən". This article considers the possible combinations of components of these types of sentences and provides a variety of examples.

Çapa tövsiyə etdi:

dos.K.Ə.Məmmədova

ƏHLİ SÜNNƏ VƏ İMAMİYYƏ MƏZHƏBİNƏ GÖRƏ QIZIN ÖVLADLARININ VARİSLİYİ

Aliyə Samir qızı Mürsəlova
BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin
əyani doktorantı

Açar sözlər: miras, əsəbə, vələd, varis

Key words: inheritance, agnatic, child, heir

Ключевые слова: наследие, родственник, дитя, наследник.

İslam tarixində, xüsusilə dövləti maraqlandıran sahələrdə hüquq ilə siyasətin qarşılıqlı təsirdə olduğunu hamı bilir.¹ Miras hüququndakı əsəbəklik sistemi ilə miras hüququ istilahlarının yaranaraq müstəqil bir elm halına gəlməsi ilə Abbasi iqtidarı arasında qarşılıqlı təsirlənmə olmuş, bunun əsəbə yolu ilə varisliyə, xüsusilə də qızın övladlarının varisliklərinə təsir etdiyini söyləmək mümkündür. Qızın övladlarının varislikləri və əsəbə yolu ilə varisliyin qəbulu və rəddi ilə bağlı məsələlərin şiə və sünni fiqhi məzhəblərində fərqli olması, əsəbəklikdən dövrünün siyasi hadisələrində istifadə olunması, işin fiqhi tərəfi ilə yanaşı qızın övladlarının varisliklərinin siyasi və tarixi baxımdan da tədqiq edilməsini tələb edir. Aşağıda qızın övladlarının varislikləri, Abbasi dövlətinin quruluşunda əsəbəliyin rolu, sünni və şiə fiqhi məzhəblərinin görüşləri dəyərləndiriləcəkdir.

Ortaya çıxan Abbasi-Fatimi/Ələvi ixtilafının təməlinə xilafət haqqına sahib olma məsələsində Peyğəmbərə qohumluq əlaqəsinin olduğu görünür. İlk Abbasi xəlifəsi əs-Səffah (v. 136/754) 132-ci ildə beyət aldığı zaman Kufə məscidindəki xütbəsində Peyğəmbər ilə ulu babaları Abbasın arasında qohumluq əlaqəsinə vurğu edərək onların əhli-beyt olduqlarını, beləliklə də, Peyğəmbərin mirasına və xilafətə varis olduqlarını qeyd edir. Ola bilər ki, Abbasilərin və müxaliflərinin iqtidar mübarizəsində miras hüququndan faydalanmaları təbii olaraq “əsəbə”, “zəvil-ərham”, “vələd” kimi miras hüququ baxımından mühim kəlmələrin termin olaraq formalaş-

¹ Əbdülhüseyn Əli Əhməd, Mövqiful-xüləfail-Abbasiyyin min əimməti əhlis-sünnətil-ərbəə və məzəbihim və əsəruhu fil-həyatıs-siyasiyyə fid-dövlətil-Abbasiyyə, s. 10–150

masında da təsiri olmuşdur. Onlar əmisi varkən qızın övladlarının varis ola bilməyəcəyini dedikdə, əmi ilə Peyğəmbərin əmisi Abbası və Abbasiləri, qızının oğulları ilə də Rəsulullahın qızı Fatimənin övladlarını nəzərdə tuturlar. Abbası Peyğəmbərin tək varisi saydıqları üçün qızın övladlarının (Həsən və Hüseyin) əmisi ilə həcb olunmuşları, xilafətə də varis ola bilməyəcəkləri görüşünü irəli sürürlər.²

Qızın övladlarının varis olmaları məzhəblər arasında ixtilafa səbəb olmuş, sünni məzhəblərində qızın övladları əsəbə və əshabul-fəraiz sayılmayıb zəvil-ərham sayıldığı halda, İmamiyyə məzhəbində zəvil-ərham qohum qrupu olmadığına görə oğlunun övladları dərəcəsinə varisdirlər.

Sünni məzhəblərində ölənin (murisin) övladları ilə arasına qadın girməmiş, nəticədə oğlun övladları vələd qəbul edilərək əshabul-fəraiz, qızın övladları zəvil-ərham sayılmışdır.³ Qızın övladlarının bu qrupa daxil edilməməsinin dəlili aşağıdakı ayəyə görə nəsəbin ata ilə davam etməsi ilə açıqlanmışdır. “Allah övladlarınız haqqında sizə tövsiyə buyurur ki, oğula iki qız hissəsi qədər pay düşür.”⁴ ayəsində keçən “vələd” sözünə atanın övladlarının həqiqi mənada “Adəm oğulları!”⁵ və “Ey İsrail oğulları!”⁶ ayələri ilə də oğlunun övladlarının daxil olduğu qəbul edildiyi halda, qızın övladları daxil edilməmişdir.⁷ Əl-Mavərdi (v. 450/1058) qızın övladlarının vələd varisliyinə daxil olmaması ilə bağlı “Qızın vələdi (övladı) həcb edə bilməz, çünki o, zəvil-ərham qrupundandır.” Hənəfi fəqihisi əs-Sərahsi (v. 483/1090) oğlun övladları daxil olduğu halda, qızın övladlarının “vələd” sözünə daxil olmamaları ilə bağlı görüşünü belə ifadə etmişdir: “Buna qızın övladları daxil olmaz, çünki onlar başqa bir qövmin övladlarıdır. Öz övladları deyil, çünki nəsəb atalar yolu ilə davam edir.”⁸

İmam Malik (v. 179/795) əl-Müvəttə əsərində fəru varis olaraq murisin övladları ilə oğlunun övladları qeyd edilərkən, qızın övladları qeyd olunmamışdır.⁹ Varis olmayan qadınlar qeyd olunarkən, qızın övladları bunlar arasında sayılmamışdır.¹⁰

² Abdurrahman Yazıcı, İslam hukukunda asabe yoluyla mirasçılıq, s. 207

³ Zəhəbi, Tarixul-İslam və vəfayatul-məşahir vəl-ələm, c. XXIII, s. 349

⁴ Ən-Nisa 4/11

⁵ Əl-Əraf 7/26, 27, 31, 35; Yasin, 36/60

⁶ Əl-Bəqərə, 2/40, 47, 122; Əl-Maidə 5/72; Taha, 20/80; Əs-Səff 61/6

⁷ Cəssas, Əhkamul-Quran, c.II, s. 84; Sərahsi, Məbsut, c. XXVII, s. 158; İbn Qudamə, əl-Muğni, c.IX, s. 11; Cürçani, Şərhus-siraciyyə, s. 17; Meşriqi, əl-Əzbul-faid şərhi umdəti kulli fərid, c.I, s. 42

⁸ Sərahsi, Məbsut, c. XXVII, s. 158; c. XXIV, s. 141

⁹ Malik b. Ənəs, Müvəttə, c. II, s. 503-504

¹⁰ Malik b. Ənəs, Müvəttə, c. II, s. 518

Bununla yanaşı, Maliki məzhəbinin görüşü qızın övladlarının varis olmayacağı şəkildədir.¹¹

Hənbəli fəqih İbn Qudamə (v. 620/1223) ən-Nisa surəsinin 11-ci ayəsində olduğu kimi mirasla bağlı hökmlərdə “vələd” sözünə oğlun övladlarının daxil edildiyini, qızın övladlarının isə daxil edilmədiyini deyir.¹²

Sünni məzhəblərinin hamısı qızın övladlarının mirasda vələd qəbul edilmədiyini qəbul etməklə yanaşı, İsa peyğəmbərin anası yolu ilə nəsəbinin bildirildiyinə dair ayədən çıxış edərək¹³ həzrət Peyğəmbərin də nəslinin qızı yolu ilə gəlməsini¹⁴ ümumi qaydadan istisna etmişlər.¹⁵ Həzrət Peyğəmbərin nəsəbinin istisna edilməsinə “Qiyamət günü mənim nəsəbim xaric bütün nəsəb lər qopuqdur.” və “Hər uşaq nəsəb yolu ilə atasına gedib çıxır, yalnız Fatimənin uşaqları mənə gəlib çıxır, mən onların atasıyam.”¹⁶ hədisləri dəlil olaraq göstərilir.¹⁷ Bu mənada “*(İsanın Allah qulu və peyğəmbəri olması barədə) sənə göndərilən elmdən (məlumatdan) sonra buna (isanın əhvalatına) dair sənənlə mübahisə edənlərə de: “Gəlin biz də oğullarımızı, siz də oğlanlarınızı; biz də qadınlarımızı siz də qadınlarınızı, biz də özümüzü, siz də özünüzü (bura) çağıraraq!”*¹⁸ ayəsi ilə həzrət Peyğəmbərdən nəql edilən “Bu oğlum seyiddir”¹⁹ və Peyğəmbərin Həsən və Hüseyin ilə bağlı “Övladlarım, ciyərlərim”²⁰ kimi hədisləri qeyd olunan qaydadan Peyğəmbərin nəsəbini istisna edir.²¹

Varislik səbəbi olaraq qəbul edilən “qohumluq” göründüyü kimi qızın övladlarının da nəsəb bağı kimi başa düşülərək anaları vasitəsilə nənə və ya babalarına varis edilməmişdir. Lakin qızın övladlarının nəsəb olaraq atalarına bağlı olduqlarını qəbul etməyimiz anaları yolu ilə qohumluqlarını nəzərə almamağı tələb etmədiyi üçün qızın övladlarının vələd sözünə daxil edilməməsi ziddiyyət meydana gətirir. Sünni

¹¹ İbn Əbdülbərr, əl-Kafi fi furuil-Malikiyyə, c. II, s. 347

¹² İbn Qudamə, c VIII, s. 194-203

¹³ əl-Ənam, 6/84-85

¹⁴ Cəssas, Əhkamul-Quran, c. II, s. 84

¹⁵ Cəssas. Əbu Bəkr Əhməd b. Əli ər-Razi. Əhkamul-Quran, c. II, s. 14–15; Sərahsi, Şərh-Siyəril-kəbir. c. I, s. 328–335; Sərahsi, Məbsut, c. XXIX, s. 198; Numan b. Muhəmməd, Dəamul-İslam və zikrul-halal vəl-haram vəl-qəzayə vəl-əhkam, c. II, s. 367 ve d.

¹⁶ Sərahsi, Şərh-Siyəril-kəbir, c. I, s. 328–335; el-Kasâni, a.k.ə., c. X, s. 508

¹⁷ Cəssas, Əhkamul-Quran, c. II, s. 14-15

¹⁸ Ali-İmran 3/61

¹⁹ Əhməd b. Hənbəl, Müsnəd, c. XXXIV, s. 33, 138, 138; Buxari, “Sülh”, 9; “Mənaqib”, 22; “Fitən”, 19; Əbu Davud, “Sünnə”, 13; Tirmizi, “Mənaqib”, 31

²⁰ Sərahsi, Şərh-Siyəril-kəbir, c. I, s. 328–335; Sərahsi, Məbsut, c. XXX, s. 288

²¹ el-Cəssas, a.k.ə., c. II, 14–15; Sərahsi, Şərh-Siyəril-kəbir, c. I, s. 328–335

məzhəblərində miras xaricindəki hökmlərdə qızın övladlarının vələd qəbul edilməsi də mirasla bağlı ziddiyəti təsdiq edir.²²

İmamıyyə məzhəbində qızın övladları da oğlun övladları kimi “vələd” olaraq dəyərləndirilir və varis hesab olunur.²³ Bu mənada sünni məzhəblərin tətbiq etdiyi metod İmamıyyə məzhəbinə görə müxtəlif baxışlardan tənqid edilmişdir. İmamıyyə fəqihisi əl-Küleyni (v. 329/940) mirasda qızın övladlarının varisliyi ilə bağlı belə deyir: “Qızın övladları miras xaricində bütün hökmlərdə kişinin övladı sayılırlar.”²⁴

Qurani-Kərimdə bir çox ayədə qızın övladlarının da vələd olaraq dəyərləndirildiyi görülür. Ən-Nisa surəsinin 23-cü ayəsində evlənməsi haram olan qadınlar qeyd olunanda oğlun və ya qızın qızları ayrışdırılıb edilmir. Ən-Nisa surəsinin 22-ci ayəsində “*Atalarınızın evlənmiş olduğu qadınlarla evlənməyin!*” əmrinə əsasən oğlan nəvənin, anasının atası evləndiyi qadınla evlənmə bilməməsində ixtilaf yoxdur. Qızın övladlarının nəsəb olaraq atalarına bağlı olmalarının, varisliyin qohumluqla olması səbəbi ilə onların anaları yolu ilə qohumluqlarına mane olmadığı, beləliklə, varisliklərinə maneə törətmədiyini şəklindədir.

Nəticə olaraq, Abbasilər ən az bir neçə yüz il Peyğəmbərlə olan qohumluqlardan istifadə etmişlər. O dövrün şeirlərindən Abbasilərin əmi yolu ilə qohumluqlarının, istər qızın övladları yolu ilə, istərsə də valideynlərin yolu ilə olan qohumluqdan əvvəl olduğunu dilə gətirdikləri aydın görünür. Bu isə sünni və şiə məzhəbləri arasında ixtilafın yaranmasının ən vacib səbəblərindəndir.

²² Sərahisi, Məbsut, c. IV, s. 198; c. XXX, s. 291; Sərahisi, Şərhus-Siyəril-kəbir, c. I, s. 328

²³ Küleyni, əl-Fürü minəl-kafi, c. VII, s. 90; Numan b. Muəmməd, Dəamul-İslam və zikrül-halal vəl-haram vəl-qəzayə vəl-əhkam, c. II, s. 366 ve d.; Tusi, Təhzibul-əhkam, c. IX, s. 259 ve d.

²⁴ Küleyni, əl-Fürü minəl-kafi, c. VII, s. 90; Numan b. Muəmməd, Dəamul-İslam və zikrül-halal vəl-haram vəl-qəzayə vəl-əhkam, c. II, s. 366 ve d.; Tusi, Təhzibul-əhkam, c. IX, s. 259 ve d.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT:

1. Abdurrahman Yazıcı. İslam hukukunda asabe yoluyla mirasçılıq. Doktora tezi. İstanbul. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı. 2011. s. 345.
2. Əbdülhüseyn Əli Əhməd. Mövqiful-xülfail-Abbasiyyin min əimməti əhli-sünnətil-ərbəə və məzabihim və əsəruhu fil-həyatis-siyasiyyə fid-dövlətil-Abbasiyyə. Daru Kutri b. Fəcaə. Qətər. 1985/1405.
3. Buxari. Əbu Abdullah Muhəmməd b. İsmail. əl-Camius-səhih. Tdq. Mustafa Dib əl-Boğa. 6 c. 3-cü nəşr. Daru ibn Kəsir. Əl-Yəməmə. Beyrut. 1987/1407.
4. Cəssas. Əbu Bəkr Əhməd b. Əli ər-Razi. Əhkamul-Quran. 3 c. Darul-xilafətil-aliyyə. Mətbəətul-övqafil-İslamiyyə. 1917.
5. Cürcañi. Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. Şerhu's-siraciyye. Mahmut Bey Matbaası. İstanbul. 1903/1322
6. Əbu Davud. Süleyman b. Əşas b. İshaq əl-Əzdi. Sünnən. 4 c. Darul-Kutubil-Ərəbi, Humus, 1973/1393.
7. Əhməd b. Hənbəl. Müsnəd. Tdq. Şüeyb əl-Arnaut. Adil Mürşid. Heysəm Əbdülqafur. 50 c. 2-ci nəşr. Müəssəsətur-Risalə. Beyrut. 1999/1420
8. İbn Əbdülbər. Əbu Ömər Cəmaləddin Yusuf b. Abdullah ən-Nəməri. əl-Kafi fi furiil-Malikiyyə. Tdq. Muhəmməd b. Muhəmməd Əhid Vəd Malik əl-Moritani. 4 c. Mətbəətu Həsən. Qahirə. 1979/1399.
9. İbn Qudamə. Əbu Muhəmməd Müvəffəquddin Abdullah b. Əhməd. Əl-Muğni. Tdq. Abdullah b. Əbdülmühsin ət-Türki və d. 15 c. 2-ci nəşr. Həcr lit-tibəə və n-Nəşr. Qahirə. 1992.
10. Küleyni. Əbu Cəfər Muhəmməd b. Yaqub b. İshaq. Əl-Füru minəl-kafi. Tdq. Əli Əkbər əl-Qaffari. 8 c. 3-cü nəşr. Daru Səab. Darut-Təaruf. Beyrut. 1981/1401.
11. Malik b. Ənəs. Əbu Abdullah əl-Əsbəhi. Müvəttə. Tdq. Muhəmməd Fuad Əbdülbaki. 2 c. Daru İhyait-Turasil-Ərəbi. Misir. Tarixsiz.
12. Meşriqi. İbrahim b. Abdullah b. İbrahim. əl-Əzbul-faid şərhi umdəti kulli fərid. 2 c. Mətbəətul-Hələbiyyə. 1952/1375.
13. Numan b. Muhəmməd. Əbu Hənifə Numan b. Muhəmməd b. Mənsur əl-Qazi ət-Təmimi əl-Qeyruvani. Dəamul-İslam və zikrul-halal vəl-haram vəl-qəzayə vəl-əhkam. Tdq. Əsəf b. Əli Əsgər Feyzi. 2 c. 2-ci nəşr. Darul-Məarif. Qahirə. 1965.

14. Sərahsi. Əbu Bəkr Şəmsuləimmə Muhammad b. Əhməd b. Səhl. Şərhus-Siyəril-kəbir. Tdq. Səlahəddin Münəccid. Camiətud-Duvəlil-Ərəbiyyə. Qahirə. 1971.
15. Sərahsi. Əbu Bəkr Şəmsuləimmə Muhammad b. Əhməd b. Səhl. Məbsut. 30 c. Mətbəətus-Səadə. Qahirə. Tarixsiz.
16. Tirmizi. Ebu İsa Muhammad b. İsa b. Surə. Əl-Camius-səhih = Sünən. Tdq. Əhməd Muhammad Şakir və d. 5 c. Daru İhyait-Turasil-Ərəbi. Beyrut.
17. Tusi. Əbu Cəfər Muhammad b. Həsən b. Əli. Təhzibul-əhkam. 4. nəşr. Tdq. əs-Seyyid Həsən Hordan. 10 c. Daru Səab. Beyrut. 1981.
18. Zəhəbi. Əbu Abdullah Şəmsəddin Muhammad b. Əhməd. Tarixul-İslam və vəfayatul-məşahir vəl-ələm. Tdq. Ömər Əbdüssəlam Tədmuri. 1-ci nəşr. Darul-Kitabil-Ərəbi. Beyrut. 1987/1407.
19. Z.M.Bünyadov. V.M.Məmmədəliyev. Qurani-Kərimin Azərbaycan dilinə tərcüməsi. Bakı. Qismət. 2006. s. 554.

XÜLASƏ

Qız övladların varisliyi (məzhəblərin görüşü)

Bu məqalənin məqsədi İslam hüququnda əsəbə yolu ilə varisliyin bir qrupunu (qızın övladlarını) ətraflı bir şəkildə tədqiq etməkdir. Bundan başqa sünni məzhəbləri ilə İmamiyyə arasındakı fərqlilikləri və bu fərqliliklərin səbəbini, əsəbəliyi siyasi-tarixi planda araşdırıb ortaya qoymaqdır.

SUMMARY

Inheritance of daughter's children (the law schools' opinions)

The purpose of this article is to study agnates and the group (daughter's children) in Islamic Inheritance Law, find the main difference between the Sunni Law Schools and Imamy Law School. And also the principal concern of this study is to determine and evaluated the arguments for and against the agnatic inheritance on the historical and political background.

РЕЗЮМЕ

Наследство детей дочери (мнения правовых школ)

Цель этой статьи исследовать наследников (детей дочери) по праву родства в законодательстве Ислама. В том числе изучить разницу и причину этой разницы в этом деле, и родственные связи на исторически-политическом фоне между правовыми школами суннитов и шиитов.

Çара tövsiyə etdi:

f.f.d. M.M.Mürsəlov

TƏHSİL İSLAHATLARININ SOSİOMƏDƏNİ PROBLEMLƏRİ

Müslüm Nəzərov

pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru

*Bakı Pedaqoji Kadrların İxtisasartırma və
Yenidən hazırlanma İnstitutunun "İncəsənət, texnologiya,
mülki müdafiə və fiziki tərbiyə" kafedrasının müdiri*

Açar sözlər: postindustrial cəmiyyət, informasiya, modernizm, postmodernizm, rəşionalizm, humanizm, texnika, texnoloji tərəkəkür

Keywords: postindustrial society, information, modernism, postmodernism, rationalism, humanism, technology, technological thinking.

Ключевые слова: постиндустриальное общество, информация, модернизм, постмодернизм, рационализм, гуманизм, техника, технологическое мышление.

Postindustrial cəmiyyətə keçid məhz informasiya dövrünün başlanması ilə açılan imkanlar hesabına baş vermişdir. Amma burada bir ziddiyyət gözə çarpar. Bir tərəfdən, informasiya cəmiyyəti humanizmin zəfəri üçün şərait yaradır, digər tərəfdən isə məhz bu cəmiyyət daxilində və məhz onun meydana gəlməsi nəticəsində humanizm iflasa uğrayır. Elmi-texniki və informasiya inqilabı nəticəsində mədəni inkişaf üçün misilsiz imkanlar açılrsa da, bu imkanlardan mədəni yaradıcılıq və mənəvi cəhətdən yüksək inkişaf etmiş şəxsiyyətin formalaşdırılması istiqamətində praktiki olaraq isitfadə olunmur. Təhsil texnologiyalarının informasiya-texnika potensialından fərdin mənəvi inkişafı üçün yox, müstəsna olaraq insanı dəyişmiş şəraitə adaptasiya etdirmək məqsədi ilə istitfadə olunur. Bu arada ənənəvi mədəniyyətin nəhəng qatı praktiki olaraq tələb olunmamış qalır ki, nəticədə də şəxsiyyətin total şəkildə fraqmentləşməsi prosesi baş verir: həm öz şüurunun dar imkanları, həm də həyatın müasir məzmunu çərçivələri ilə məhdudlaşdırılan şəxsiyyət mədəni məkanın cüzi bir hissəsini əks etdirir və deməli, onun mahiyyəti və mənasını da adekvat şəkildə tam dərk etmək iqtidarında olmur. Bu fakta hələ XX əsrin əvvəllərində alman filosofu V.Vindelband diqqət yetirmişdi. Antik dünyanı romantikəsinə ideallaşdıran alman şairi Helderlinin faciəvi taleyini təsvir edən Vindelband bu ideallaşdırmanın səbəblərini təhlil edir. O, yazır: “Səbəb fərdlə mədəniyyətin ümumi

məzmunu arasındakı münasibətlərin tamamilə fərqli olmasındadır. Antik dünya o qədər sadə idi ki, fərd öz maraqları ilə mədəni həyatın bütün məzmununu əhatə edə bilirdi. Özünəməxsus olan hər bir insan ümumi həyatın məzmununu ilə o dərəcədə həmahəng idi ki, o, onun nümayəndəsi hesab olunurdu. Müasir dünyada hər şey tamamilə başqa cürdür. Peşə fəaliyyətinin bütün növləri o qədər geniş inkişaf etmişdir ki, fərd artıq onların hamısını əhatə edə bilmir, hətta onların antik dövrdə malik olduqları ahənglik və vəhdət də həmişəlik olaraq yox olmuşdur. Buna görə də biz fərddi savadlılıqla ümumi savadlılığın xoşbəxt eyniyyətini itirmişik; fərd öz zamanının mədəniyyətini daxilən əhatə etmək, onun nümayəndəsi kimi çıxış etmək iqtidarında deyil” (3.s.134).

Fikrimizi daha bir-neçə sitatla əsaslandırmaq. Belə ki, məsələn, diqqətini təhsilin mühüm bir funksiyası üzərində cəmləşdirən Toffler yazır ki, təhsil uşaqları təkcə cəmiyyətdə müəyyən bir iş sahəsində çalışmağa yox, həmçinin istehlakçı rolunu yerinə yetirməyə də hazırlamalıdır: «Müasir təhsil sistemi gənclərə ailə həyatının mürəkkəbliklərinin öhdəsindən gəlməkdə, etik məsələlərdə və yaranmaqda olan cəmiyyətin digər sferalarında köməklik etmir. Məktəb şagirdlərə yeninin dərkindən nəhəng razılıq hissi keçirməyi də aşılamır». Toffler təhsilin insana həm də razılıq hissini gətirməsi problemini mövcud təhsil sisteminin texnokratik təfəkkür tipini formalaşdırdırması ilə, təlimin tamamilə instrumental səciyyə alması ilə əlaqələndirir. Tofflərə görə, elmi və texniki tərəqqinin mədəni dəyərlərdən özgələşməsi, cəmiyyətin texnosferası ilə təbii mühit arasındakı münaqişə, insanın mənəvi inkişafının bəşəriyyətin texnoloji qüdrətindən geri qalması texnogen sivilizasiyanın təhlükəli simptomlarıdır. Virtual reallıq konsepsiyasının banilərindən biri olan ABŞ tədqiqatçısı D.Lanirin sözlərinə görə, "antihumanist tendensiyalar hələ indiyə qədər heç vaxt belə bir miqyasda özünü büruzə verməmişdi" (10.s.61). T.E.Savitskayanın fikirlərinə görə, "üçüncü minilliyin astanasında bəşəriyyət antropoloji böhrana yaxınlaşmışdır" (14.s.16). İ.Qobozov da "heç vaxt fərdlərin mədəni aləmini zənginləşdirmək üçün bəşəriyyətin indiki kimi imkanları olmamışdır. Amma insanların ümumi intellektual səviyyəsi də heç vaxt bu günkü qədər aşağı düşməmişdir" (4.s 84-85) – deyər, yazır. E.Frommun sözlərinə görə, müasir insanın şüurunda maddi dəyərlər mənəvi dəyərlər üzərində üstünlük təşkil edir, şəfqət, məhəbbət, məsuliyyət, başqasının halına yanma kimi humanist və dini dəyərlər çoxları tərəfindən ideologiyanın təzahürü kimi qiymətləndirilir və buna görə də insan davranışının motivasiyasına real təsir göstərmir. Bununla belə təhtəlüşür (şüuraltı) dəyərlər olan mülkiyyət, istehlak, sosial mövqe, əyləncələr əksər insanların bilavasitə davranış motivləri kimi xidmət göstərir

(2.s.50). K.Delokarovun fikirlərinə görə, "müasir sivilizasiyanın insanı "mövcud olmaqdan" çox "malik olmağa" can atır. Nəticədə mənəviyyatsızlıq güclənir, insan isə öz həyatının mənasını maddi olanda görüb özünün daha yüksək missiyasının olduğunu unudur" (5.s.93).

Siyahını davam etdirmək olar. Lakin gətirilən bu fikirlər artıq insanın öz metafizik dayaqlarının itirməsini, mənəvi mədəniyyət aləmindən getdikcə daha da ayrı düşməsini sübut etmək üçün yetərlidir. Bəs industrial inqilabı yetişdirən ideyalara qarşı hansısa bir alternativ təklif varmı? Əlbəttə, yox. Bununla bağlı ilk olaraq elm adamları narahatlıqlarını bildiriblər. Paskal, məsələn, ümumiyyətlə rəsionalizmi qəbul etmir, Russo sivilizasiyada ziddiyyətləri aşkar edir, Kant isə yazırdı ki, "...bəlkə də bəşəriyyətmədəniyyətin əldə etdiyi bütün uğurları yenidən vəhşicəsinə məhv edəcəkdir?" (8.s.17). Hötenin, Şillərin və Bleykin Nyutonun kəşflərinə neqativ münasibətlərini də xatırlatmaq yerinə düşərdi. Bleyk, məsələn, Bekon və Dekartın rəsionalizmini qətiyyətlə rədd edirdi, çünki onların təlimlərində mənəvi enerji və təxəyyül kimi ali insan qabiliyyətlərini sıxışdırıb ruhsuz, utilitar fəlsəfəni görürdü. Erkən kapitalizmdə o, insanın azadlığını məhdudlaşdıran, Poeziyanı, Təxəyyülü, Yaradıcılığı sıxışdırıb çıxaran mexanizmin, sərt rəsionalizm və utilitarizmin təhlükəsini görür. Onun sözlərinə görə, Poeziya, Təxəyyül, Yaradıcılıq olmadan şəxsiyyət mümkün deyil (7). XIX əsrdə rəsionalizmin tənqidini romantiklər, slavyanofillər və rus kosmizminin nümayəndələri davam etdirmişlər. Nitse və Şpenqlerin fəlsəfəsində isə bu tənqid öz zirvə nöqtəsinə çatmışdı, çünki birincisi sivilizasiyanı mədəniyyətdən qəti olaraq ayırmış, ikincisi isə Avropa ("Faust") sivilizasiyasının böhranının total xarakter daşdığına işarə etmişdi. XIX əsrə haqlı olaraq stiyentist metodologiyasının çiçəklənmə dövrü hesab etmək olar. Klassik fizika canlı orqanizmi, təfəkkürü və cəmiyyəti öyrənən fənlər üçün yeganə model hesab olunurdu. Humanizm baxımından bu dünyagörüşün nəticələri çox açı oldu, çünki mexanisizm dünyanı texnikanın hakimiyyətinə verdi və cəmiyyətin mexanikləşdirilməsi üçün zəmin yaratdı. Qeyd etmək lazımdır ki, kütləvi şüur səviyyəsində bu, yalnız XX əsrin sonunda dərk olundusa, fəlsəfi şüurda bu mənfi nəticələr ondan çox-çox əvvəl, xüsusən də "Həyat fəlsəfəsi" çərçivəsində öz əksini tapmışdır. E.Husserl, məsələn, Avropa mədəniyyətini kəskin tənqid atəşinə tutmuş, onun böhran yaşadığını söyləmiş, bu böhranın səbəblərini isə elmilik ruhunda görmüşdü. Elm ali hakimə çevrilmiş, hər şeyi, o cümlədən əxlaqi şüuru da əvəz etmiş, subyektin yaradıcı fəallığını sarsıtmışdı. Husserlin ideyalarını inkişaf etdirən M.Haydegger "Varlıq və zaman" əsərində elmin insanın varlığının dərin qatlarına nüfuz edə

bilmədiyini söyləyir. Onun sözlərinə görə, elmlilik virusuna tutulan Avropa mədəniyyəti dərin böhran içindədir, və nə elm, nə din, nə də əxlaq bu situasiyada köməklik etmək iqtidarında deyildir. Yalnız incəsənət bizi xilas edə bilər (yeri gəlmişkən, Nitsşe də belə deyirdi). M.Haydegger hesab edirdi ki, insanın dərkinin rəşional üsulları öz dəyərini itirmişdir. İncəsənət isə şəxsiyyəti həyrətə gətirir. (18.s.66)

Sivilizasiyanın müasir inkişaf mərhələsində situasiyanın daha da gərginləməsinin səbəblərini K.Delokarov belə izah edir ki, “istehsalın daha da inkişafı üçün daha da dar ixtisaslaşma, daha da geniş informasiyalaşma, texniki vasitələrin insan fəaliyyətinin ən intim tərəflərinə müdaxiləsi tələb olunur... Belə tendensiyanın təhlükəliliyi bundadır ki, ixtisaslaşma mədəniyyət aləmini bir tam kimi qavramaq zərurəti ilə bir araya sığmır(5.s.91).

Məşhur kəlama görə, insanın zəkası həqiqətə, iradəsi – xeyirə, hissləri isə gözəlliyə can atmalıdır. Burada əslində idrakın, praktikanın və gerçəkliyin estetik mənimsənilməsinin ümummədəni ideallarına işarə olunur. Həqiqət, Xeyir və Gözəllik üçlük təşkil edir və şəxsiyyətin formalaşması baxımından bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqələrdədir. Bu əlaqəni açıqlayan V.S.Solovyov belə bir qənaətə gəlmişdir ki, gözəllik və həqiqətdən ayrı düşən xeyir qeyri-müəyyən hiss, mənasız cəhddir. Mücərrəd həqiqət boş sözdür, xeyir və həqiqətdən ayrı düşən gözəllik isə pərəstiş etdiyimiz bir şeydir. Xeyir, Gözəllik və Həqiqətin bir-biri ilə həmahəng olması əsl insani münasibətlərin yetkinliyinin meyarıdır. Zənnimizcə, problemi daha geniş müstəvidə, mədəniyyətin inkişaf perspektivləri prizmasından nəzərdən keçirmək lazımdır. Müasir elmdə tədqiqatçı olan insanla tədqiqatın obyektini olan insan arasında məsafə azalır. Nəzərə alsaq ki, mədəniyyət bu gün modernizm və postmodernizm istiqamətlərində inkişaf edir, onda müasir sosiomədəni məkanda baş verən prosesləri dərk etmək üçün modernizm və postmodernizmin əsas prinsiplərini təhlil etmək lazım gələcəkdir.

Belə ki, modernizm üçün aşağıdakı cəhətlər səciyyəvidir:

- həyat sferalarının differensiasiyası kimi başa düşülən funksionalizm və mədəniyyətin incəsənətin işarələr dilində simvollaşdırılmasından imtina etmə;
- bilik mədəniyyətində dünyagörüş formalaşdırın elm kimi başa düşülən stiyentizm;
- gerçəkliyin nəzəriyyələri kimi maddi və ya idealist monizm;
- seçim imkanlarının artması kimi başa düşülən azadlıq;
- cəmiyyətin funksional nəzəriyyəsi;
- təbii-elmi və mexanistik yönümlü iqtisadi nəzəriyyə;

- qərarların texniki – iqtisadi prinsip üzrə qəbulu – texnomorfizm.

Əksinə, postmodern mədəniyyətində aşağıdakı əsas cəhətləri qeyd etmək olar:

- həyatın müxtəlif sferalarının bir-birinə nüfuz etməsi kimi başa düşülən kontekstuallıq və mədəniyyətin metaforik işarələr dilində simvollaşdırılması;

- müxtəlif cür biliklərin sintezi;
- gerçəkliyin nəzəriyyəsi kimi başa düşülən mənəvi-cismani realizm;
- azadlıq, dəyişməyə qadir olan identiklik;
- cəmiyyətin üzvi nəzəriyyəsi;
- qərarların sosiomədəni prinsip üzrə qəbulu – «antropomorfizm».

Beləliklə, biz mədəniyyət sistemində texnomorfizmlə antropomorfizmin qarşı-qarşıya durduğunu izləmiş oluruq. Modern mədəniyyəti əsasən texnomorf xarakterlidir. Texniki və qeyri-üzvi aləmin modellərini o, insanın özünüdərk prosesinə və onun başqa insanlarla münasibətlərinə şamil edir. Əksinə, postmodern mədəniyyəti antropomorf xarakterlidir. İnsanın öz şəxsi təcrübəsinə verdiyi təyinlərdən və üzvi aləmə verilən təyinlərdən burada mədəni sferaya münasibətdə istifadə olunur. Antropomorfizm, insanın özünüdərk və ruhun dərk prinsiplərinin texniki və qeyri-üzvi aləmin prinsip və modelləri üzərində üstünlüyü təsdiqlənir.

Modern mədəniyyəti üçün səciyyəvi olan cəhətlərdən biri bundadır ki, o, təbiət elmlərinin total maarifləndirmə iddialarının əsaslı olduğuna inanır. Postmodernizmin isə əsas nailiyyətlərinə stiyentizmin, funksionalizmin və utopizmin tənqidini aid etmək olar.

Modernin «funksiya simanı təyin edir» aksiomuna qarşı postmodern «ideya simanı təyin edir» aksiomunu irəli sürür. Modern mədəniyyətinin səciyyəvi cəhətləri ilk növbədə elm və bilik mədəniyyətində, koqnitiv reprezentasiya sferasında, yəni bilavasitə texnologiyalarının inkişafı ilə bağlı olan sahədə özünü büruzə verir.

Buradan aydın olur ki, sosiomədəni proseslərin sürətləndiyi bir şəraitdə texno-kratik təfəkkür və texnoloji anlayışlar müasir cəmiyyətdə insanların həyat tərzini və identifikasiyasını getdikcə daha çox şərtləndirir. Həyatın bütün sahələrində cərəyan edən modernləşmə proseslərinin nəticəsində bəzi tədqiqatçılar texnikanı ictimai və mədəni inkişafın həlledici amili kimi nəzərdən keçirməyə başladılar. Həqiqətən də, bu gün texnika insanın və cəmiyyətin varlığına əsaslı şəkildə təsir göstərir. Bu, onunla bağlıdır ki, sivilizasiya çərçivəsində texnika fərqli məzmun alır. O, insanın şüurundan ayrı düşərək özünün inkişaf qanunlarına ilə müstəqil bir aləmə çevrilir. V.Smironov qeyd edir ki, "texnika öz qanunlarına tabedir. Müvafiq olaraq o, öz tələblərini də irəli sürür. Buna görə də texnikanı aksioloji normalara tabe etdirmək

cəhdləri uğursuzluqla nəticələnir (15.s.18) "Yapon filosofu T.İmamiçinin fikirlərinə görə, təbiət kimi, texnologiya da bu gün "insanın yaşayış mühitinə çevrilmişdir. O, öz xüsusi məqsədlərini güdür... təbii mühit kimi, maşınların total varlığı kimi, texnologiya özü öz inkişaf istiqamətini təyin edir" (6.s.80) . V.Nalimov bu fikirdədir ki, "müstəqil qüvvə olan texnikaya insan artıq nəzarət etmək iqtidarında deyil. O, insana, cəmiyyətə, Yer kürəsinə qayğı göstərməyib öz-özünə mövcudluq edir. Onu yoluxucu xəstəliklə müqayisə etmək olar – xəstəliyin daşıyıcıları da özünə sığınacaq haqqında düşünmədən inkişaf edir" (12.s.70). V.Rozin də texnikanın müstəqil olduğu nu vurğulayır. O, yazır: "Texnika müstəqil aləmdir. Texnika təbiətə, incəsənətə, dilə, canlı olan hər şeyə, nəhayət, insana qarşı durur "(13.s.25).

İndustrial sivilizasiyanın inkişaf imkanlarının tükəndiyi ötən əsrin sonunda dərk olunmağa başladı. Bu, daha parlaq şəkildə qlobal problemlərin meydana gəlməsi faktında özünü biruzə verdi. "Roma klubunun" fəaliyyətindən başlayaraq bu günə qədər dünya ictimaiyyəti bəşəriyyətin mümkün inkişaf variantlarını əsaslandırmağa, texnogen sivilizasiyanın alternativini tapmağa cəhd edirlər. Xilasedici alternativlərin axtarışında olan filosoflar, kulturoloqlar, etnoqraflar texnogen sivilizasiyadan fərqlənən sivilizasiyalara diqqət yetirməyə başlamışdılar. Buna görə də təkcə Avropanın deyil, bütövlükdə bəşəriyyətin mənəvi inkişaf təcrübəsini dərk etməyə cəhd göstərən Toynbi, Levi-Stross, Eliade, Feyerabend, Heyzinqa və s. kimi müasir mütəfəkkirlərin axtarıqlarının mühüm əhəmiyyəti vardır.

Məşhur alman filosofu Y.Habermasın (məlum olduğu kimi, Habermas elmi dövriyyəyə "postmodernizm" anlayışının özünü tətbiq edən ilk filosoflardan olmuşdur) işləyib-hazırladığı paradiqma postmədəniyyət anlayışının sosiomədəni kontekstini açıqlayır. Maarifçiliyin ideyalarını müdafiə edən Habermas müasirliyin liberal-humanist layihəsini (*Modernity*) tamamlamaq lazım olduğunu vurğulayır (17.s.15). XX-XXI əsrlərin astanasında postmodernizm müasir mədəniyyətdə ən nüfuzlu intellektual cərəyan kəsb edir. Əvvəlcə sırf estetik anlayış olan və incəsənətin inkişafında müəyyən mərhələni ifadə edən postmodernizm tədricən bütövlükdə mədəniyyət sistemində cərəyan edən böhranlı halları ifadə edən universal mənə daşımağa başlayır. Hətta bu termin sosial sferada baş verən hadisələrə də şamil edilməyə başlayır.

"Postmodernizm nədir" sualını verən Q.Şedrina bu suala belə cavab verir: "Müasir incəsənətin stilistikası, onun "nə istəsən, edə bilərsən" hesab edən istiqamətlərindən biridirmi, yoxsa tərəqqiyə, insan imkanlarının sonsuzluğuna inamın

itirilməsi ilə bağlı olan əhval-ruhiyyədir? Apriori olaraq demək olar ki, bunların hər ikisi, hətta üçüncü bir şeydir"(19.s.42).

Rusiya alimləri arasında postmodernizm probleminə iki əsas yanaşma vardır. Onlardan bir qrupu konkret-tarixi ədəbi, bədii və ya konseptual üslub kimi postmodernizmin lokallığını vurğulayır. Bu mövqeyi müdafiə edən N.Avtonomovaya görə, postmodernizm müasirliyin unikal fenomeni, XXI əsrin əvvəllərində mədəniyyətin ziddiyyətlərinin kvintessensiasiyası olmayıb "mədəni dəyişikliklərin zaman mexanizmindəki daimi funksional həlqə"ni ifadə edən texniki termdir" (1.s.17-22). E.Trofimova, N.Mankovskaya, Q.Şedrina da postmodernizmə bu cür dərestetik məna verir.(11; 16.s.169-177;19.s.42-77)

İkinci nöqtəyi-nəzər postmodernizmi estetik kateqoriyaların həddlərindən kənara çıxarıb bu anlayışa həyat fəaliyyətinin bütün sferalarında, ilk növbədə mədəniyyətdə böhranlı hadisələri ifadə edən universal işarə mənasını verir. Bu nöqtəyi-nəzərin tipik nümayəndəsi V.Kutryevdir. Süni olanın təbii olan, qeyri-varlığın varlıq üzərində qələbəsinin təhlükəliliyindən bəhs edən V.Kutryev yazır: "Postmodernizmdə öz dolğun ifadəsini tapan qeyri-varlıq paradıqması klassik təfəkkürdən fərqli olaraq həqiqəti ehtiva etmir – onları informasiya və kommunikasiya əvəz edir... ictimai həyatı tənzimləyən mədəni dəyərlər yoxdur – onları sosial texnologiyalar əvəz edir. Metatexnika və ya bəlkə də metanoya – budur postmodernizmin "metafizikası" və qeyri-varlıq "fəlsəfəsi" (9.s.26-27).

Mədəniyyətin inkişaf perspektivlərinin təhlili bizə bu qənaətə gəlməyə əsas verir ki, yeni ümumdünya birliyinin doğulmasının real iştirakçısı olmaqla müasir təhsil bu birliyin inkişaf problemlərinin episentrində durmuş olur. Düşünürük ki, problemə bu cür yanaşma cəmiyyətin ümumbəşəri və milli dəyərlər üzərində qurulan yeni təhsil fəlsəfəsinin formalaşdırılması, cəmiyyətin mənəvi həyatının dirçəldilməsi kimi məsələlərin həll edilməsində köməklik göstərə bilər.

ƏDƏBİYYAT

1. Автономова Н.С. Возвращаясь к азам // Вопросы философии. 1993. - №3. - с.17-22.
2. Василенко И. А. Политический консенсус в гуманитарном диалоге культур // Вопросы философии. – 1996. - № 8.
3. В. Виндельбанд. Избранное. Дух и история. – М., 1995.
4. Гобозов И. А. Кризис современной эпохи и философия постмодернизма // Философия и общество. – 2000. - № 2.
5. Делокаров А. Мировоззренческие основания современной цивилизации и ее глобальный кризис // Общественные науки и современность. – 1994. - № 2.
6. Имамичи Т. Моральный кризис и метатехнические проблемы // Вопросы философии. – 1995. – №3.
7. Зверев А. Величие Блейка. // Уильям Блейк. Избранные стихи. М., 1982.
8. Кант И. Сочинения. В 6-ти т. Т. 6. м., Мысль, 1966.
9. Кутырев В. А. Оправдание бытия (явление нигитологии и его критика) // Вопросы философии. – 2000. - № 5.
10. Д. Ланир. "Эндшпиль гуманизма" – что будущее готовит человечеству? / Культура в современном мире. – 2000. – Вып. 5.
11. Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. – СПб., 2000.
12. Налимов В.В. Критика исторической эпохи: неизбежность смены культуры в XXI веке // Вопросы философии. – 1996. – №11.
13. Розин В.М. Философия техники и культурно-исторические реконструкции развития техники // Вопросы философии. – 1996. – №3.
14. Савицкая Т.Е. Постсовременный мир: изменение культурной парадигмы // Глобальное сообщество: Картография постсовременного мира. – М., 2002.
15. Смирнов В.И. Особенности кризиса современной культуры // Человек и современный мир. – СПб., 1997.
16. Трофимова Е.И. Стилиевые реминисценции в русском постмодерне 1990-х годов // Общественные науки и современность. – 1999. - №4. – С. 169-177.
17. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. - 1992. - №4.
18. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986.

-
19. Щедрина Г. К. Эстетика в постмодернистском измерении // Человек и современный мир.– СПб., 1997.
 20. Назаров М.Г. Интернационализация высшего образования: понятие, стратегии // Гилея: научный вестник. Киев 2014 вып. 88 (№9).с.277-280
 21. Nəzərov M.H. Bilik və informasiya postsənaye cəmiyyətinin intellektual kapitalının ən mühüm elementləridir. “Sivilizasiya”, Elmi-nəzəri jurnal. BAU. Bakı. 2014 №11s 9-14

XÜLASƏ

Məqalədə ziddiyyətli postindustrializm dövründə mədəniyyətin və bu dövrdə cərəyan edən proseslərin episentridə duran təhsilin inkişaf perspektivləri təhlil olunur. Müəllif sosiomədəni proseslərin sürətləndiyi bir şəraitdə texnokratik təfəkkür və texnoloji anlayışların insanların həyat tərzinə və identifikasiyasına getdikcə daha çox təsir etdiyini vurğulayır və cəmiyyətin ümumbəşəri və milli dəyərlər üzərində qurulan yeni təhsil fəlsəfəsinin formalaşdırılması, cəmiyyətin mənəvi həyatının dirçəldilməsi məsələlərinin həll edilməsi zərurətini əsaslandırır.

РЕЗЮМЕ

Муслим Назаров

Социокультурные проблемы реформы образования

В статье анализируются перспективы развития в постиндустриальную эпоху культуры и образования, находящегося в эпицентре процессов, разворачивающихся в эту эпоху. Автор подчеркивает все большее влияние на образ жизни и идентификацию людей технократического мышления и технологических понятий и обосновывает необходимость формирования новой парадигмы образования, основанной на общечеловеческих и национальных ценностях.

SUMMARY

Muslim Nazarov

Socio-cultural issues of education reform

The article analyzes the prospects for development in the postindustrial era of culture and education, located at the epicenter of the ongoing processes in this era. The author emphasizes more and more on lifestyle and identify people technocratic thinking and technological concepts and justifies the need for a new paradigm of education based on universal human and national values.

İSLAMAQƏDƏRKİ ƏRƏB ƏSİLZADƏLƏRİNİN BƏŞƏRİ DƏYƏR KODEKSLƏRİ

Vəliyev Valeh

Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat fakültəsi

Açar sözlər: comərdlik, səxavət, alicənablıq, bəşəri dəyərlər

Key words: generosity, goodness, nobility, human values

Ключовые слова: рыцарство, щедрость, достатство, человеческие ценности

Yaşadığımız mədəniləşmiş dövrdə bəşəri və insani dəyərlərdən çox yazılır, danışılır və təbliğ olunur. Bu bəşəri və insani dəyərləri dünya üzrə yaymaq və gerçəkləşdirmək məqsədilə çoxlu sayda beynəlxalq qurumlar və təşkilatlar yaradılmışdır. Bu, əlbəttə, olduqca təqdirəlayiq məram və amaldır.

Dünyanın ən mötəbər və yüksək kürsülərindən nəhəng dövlətlərdən tutmuş, kiçik dövlətlərin rəhbərləri, siyasətçiləri, diplomatları və zəka sahibləri tərəfindən ardıcıl olaraq insanlığa qarşı törədilən cinayətlərin qarşısını almaq məramı ilə səsəndirilən alovlu çıxışlara, həyata keçirilən real tədbirlərə baxmayaraq, hələ də böyük S.Vurğunun “ İnsan ” poemasında filosof Şahbazın dili ilə dediyi “ Qalib gələcək mi cahanda kamal? ” arzusu, çox təəssüf ki, arzu olaraq qalır.

Əgər biz forma və məzmun prinsipindən çıxış edərək yaşadığımız yer kürəsini forma kimi qəbul edib onun üzərində yaşayan bütün insanları bu formanın ən qiymətli məzmunu və sərvəti kimi qəbul etsək, onda bu qiymətli sərvəti qoruyub saxlamaq və onu daha da inkişaf etdirib təkmilləşdirmək böyükdən kiçiyə bütün dövlət başçılarının, siyasətçilərinin, zəka sahiblərinin və ümumiyyətlə, hamının müqəddəs borcu olduğu məsuliyyətini anlamalıyıq. Bu ali və nəcib missiyanı gerçəkləşdirmək üçün ən prioritet məsələ bəşəri və insani dəyərlərə həmişə və hər yerdə çox ciddi məsuliyyətlə riayət etməkdir. Onu da qeyd etmək yerinə düşər ki, indi siyasi, elmi və sosial tədaviyə özünə möhkəm yer alan bu bəşəri və insani dəyərlərin meydana gəlməsi dünənin ya da buğunun işi deyil. Yer üzündə yaşayan bütün böyük və kiçik xalqlar zaman-zaman bu dəyərlərə öz çeşidli töhfələrini vermişdir və indi də verməkdə davam edirlər.

Xüsusi bir fəxrlə demək lazımdır ki, bu sarıdan Azərbaycan xalqının dünya mədəniyyəti qarşısında üzü ağ, alnıaçıq, başı da ucadır. Həm qədim zamanlardan üzü

bəri Azərbaycanın ağız ədəbiyyatında, həm də onun yazılı ədəbiyyatının görkəmli simalarının əsərlərində dünya mədəniyyətinə örnək olan və onun tarixinə düşməyə layiq olan ideyalar, fikirlər irəli sürülmüşdür. Çoxdan bütün zamanların və bəşəriyyətin dahisinə çevrilmiş ulu N.Gəncəvinin əsərlərində xariqə bir istedadla qoyulmuş bəşəri və insani dəyərlərə nəhəng güc dövlətlərindən tutmuş, kiçik dövlətlərə qədər riayət etsəydilər, çox yaqın ki, onda media və televiziya proqramlarını başına götürmüş qəlbləri dağlayan körpə hıçqırtılarının, tükürpədicə ana fəryadlarının və ata qəlbinin ah-nalələrinin sayı qat-qat azalardı.

Son illərdə orta şərq ölkələrində daha dəqiq desək, bir sıra ərəb ölkələrində bəşəri və insani dəyərlərdə baş verən aşlanmaların nəticəsində çox dərin humanitar fəlakətlərin yaranması göz qabağındadır. Bunun da həm çoxlu daxili, həm də xarici amillərinin olduğu şübhəsizdir.

Bu kiçik yazını yazmaqla niyyətimiz odur ki, ərəb xalqının tarixi və mədəniyyətini bilməyən insanlar elə düşünməsinlər ki, bu bəşəri və insani dəyərlərin aşılınması təzahürləri qədim ərəb cəmiyyətlərinə xas olan və müəyyən tarixi şərait əsnasında baş qaldıran oturuşmuş davranış formasıdır.

Köçəri ərəblərin həyat tərzindən söz açarkən onların tarixə bəlli olmayan əsrlərdən üzü bəri Ərəbistan Yarımadasında bəzi bölgələr istisna olmaqla normal yaşam üçün çox sərt, çətin və demək olar ki, yararsız olan təbii-coğrafi bölgələri nəsilbənəsil çox çətinliklə də olsa mənimsəyərək (hətta bəzi hallarda bu sərt təbii-coğrafi şəraitlə harmoniyada yaşayıb səhra möcüzələrini şerlərində tərənnüm edərək) özlərinin də həddən artıq sərtləşmələri barədə tarixi mənbələrdə göstərilən və xüsusi ixtisaslı elmi ictimaiyyətə bəlli olan məqamları qeyd etmək təhriki inadla özünü bürüzə verməkdən vaz keçmir. Bu sərtləşmənin ən qabarıq nümunələrindən və Qurani Kərimdə də bir neçə surədə zikr olunan yenicə doğulmuş qız uşaqlarının “artıq ağız”, “ailəyə heç bir faydası olmayan bir varlıq” kimi diri-diri tükürpədicə dəfn edilməsini¹ göstərmək kifayətdir. Qan düşmənciliyi bir yana dursun, adicə at yarışında siravi bir pozuculuq və qəbilənin adı bir üzvünün minik dəvəsinin qəbilənin harınlanmış başçısının dəvəsi su içdiyi su hövzəsindən su içdiyinə görə qəbilələrin arasında baş verən otuz-qırx illik soyqırım müharibələrini də bura əlavə etsək² o zamanlar köçəri ərəblər arasında insan həyatının nə qədər ucuz qiymətləndirilməsi anlamını heç cür inkar etmək mümkün deyil.

Bununla belə, çox maraqlı doğuran cəhətlərdən biri də odur ki, zehniyatında belə bir sərtləşmiş nadan adət-ənənələrin oturuşmuş təzahürü mövcud olan köçəri ərəb

¹ Qurani Kərim, Ənam surəsi

² Ханна аль-Фачури, История арабской литературы, Москва, 1954, стр.42

cəmiyyətlərində insana və onun real həyatına dəyər verib qayğı göstərmək də (bəzən külli miqdarda mal və hətta can bahasına) yox olmamışdır. Onu da qeyd etmək yerinə düşər ki, qədim köçəri ərəb cəmiyyətlərində insanlara və onların həyatına yönəlik insani dəyərlərdən söz düşərkən müasir ərəblər bu adət-ənənələr haqqında böyük iftixar, coşqu və pərəstişlə danışırlar.

Qədim ərəb mədəniyyətinin araşdırıcıları bu dəyərləri aşağıdakı kimi təsnif edirlər:

- qədim ərəblərin müstəsna bir şəkildə qonaqpərvər və səxavətli olmaları;
- tərəf-müqabil insana həddən artıq üstünlük verilməsi və ikram göstərilməsi;
- əmanətə sədaqət sadıqlığı;
- əhdə vəfa;
- məzluma, zəifə yardım göstərilməsi;
- mehriban və etibarlı qonşuluq, qonşuya təmənnəsiz qayğı və himayədarlıq.³

Sadalanan təsnifatdan görüldüyü kimi, bu bəşəri və insani dəyərlərin hamısı insan və onun həyatı ilə sıx surətdə bağlı olan dəyərlərdir. Yazılı mənbələrə görə, əlahiddə qonaqpərvərlik xüsusiyyətləri qədim köçəri ərəblərin zehniyyətinə o dərəcədə hopmuşdur ki, onlar qonaqları və yaxud onlara sığınan əlacsızın himayə və müdafiəsi yolunda külli miqdarda maddi ziyana düşməyə və hətta şəxsi həyatlarından keçməyə belə hazır idilər. İslamaqədərki köçərilərin nəsibənəsil həyat prinsipinə çevrilmiş bu dəyərləri kim pozarsa, o, qəbilənin şərəf və nüfuzuna xəyanət etmiş kəs sayılırdı və qınaq, məzəmmət və məsxərə obyektinə çevrilərək qəbilədən çıxdış edilərdi. Əksər hallarda onu özünə hörmət edən heç bir qəbilə qəbul etməzdi. Bu işə onun sərgərdən dolaşaraq faydasız bir ünsürə çevrilməsinə və nəticədə ölümünə aparıb çıxardardı.

Onu da diqqətə çatdırmaq vacibdir ki, bu bəşəri və insani dəyərlər öz-özünə kortəbii surətdə yaranmamışdır, onları real həyatlarında sərgiləyərək gerçəkləşdirən comərdlər və əsil-nəcabət sahibləri olmuşdur.

İslamaqədərki köçəri ərəblərin adət-ənənələrinin araşdırıcısı doktor Məhəmməd əş-Şuara peyğəmbərin ən sadıq əsabələrindən olan Əbu Ubeydə istinadən yazır ki, ərəblərin əsasən üç ən comərd və səxavət sahibi olan əsil-nəcabətliləri olmuşdur. Onlar Kəəb bin Məmə, Hatim ət-Tai (azərbaycancaya Hətəm kimi keçmişdir) və Hərəm bin Sinandır.⁴

Aşağıda Kəəb bin Məmənin öz həyatı bahasına soydaşına göstərdiyi comərdlik və səxavət nümunəsini xatırlatsaq, yuxarıda göstərilən dəyərlərin ərəb zehniyyətində nə dərəcədə möhkəm oturuşuna aydınlıq gətirmiş olarıq.

³ Böyük istinadların orijinal dildə verilməsindən ona görə qaçırıq ki, bu həm yazının uzanmasına, həm də onun texniki cəhətdən ərsəyə gəlməsinə əngəl törədir.

⁴ İbn Quteybə, əş-Şiir vəş-Şuara, Beyrut, 1967, s.292

Həyat mənbəyi olan içməli suyun Ərəbistan yarımadasında – xüsusən də qədim zamanlarda nə qədər qıt olduğu çoxlarına bəllidir. (Təvazökarlıqdan uzaq olsa da, keçən əsrin yetmişinci illərində çoxlu su ehtiyatı ilə Yəmən səhralarında dolaşdığım heç vaxt yadımdan çıxmır).

Rəvayətə görə, İyad qəbiləsinin əmiri Kəəb bin Məmə qəbilənin bir neçə gənci ilə səhraya yollanır. Bir qədər yol qət etdikdən sonra yolu azırlar. Özləri ilə götürdükləri su ehtiyatı qurtarmaq üzrə olanda hamının qalan suyunu bir qaba toplayırlar ki, ən kəskin zərurət olanda qurtum-qurtum paylaşsınlar ki, su mənzil başına çatana qədər yetsin. Bu zaman Nimr qəbiləsindən olan və yolunu azaraq səhrada susuzluqdan əzab çəkən bir bədəvi ərəblə rastlaşırlar. O da bunlara qoşulur. Su içmə növbəsi Kəəb bin Məməyə çatanda görür ki, nimrli bədəvi çox həsrətlə ona baxır. Bunu görəndən Kəəb bin Məmə su paylayana deyir ki, mənim əvəzimə nimrli qardaşımı içirt. Kəəb bu minvalla su payını bir neçə dəfə nimrliyə verir və getdikcə olan-qalan taqətini itirərək həddən artıq zəifləyib huşunu itirir. Nə qədər çalışsalar da, onu ayıldı bilmirlər və Kəəb bin Məmə dünyasını dəyişir. Dillər əzbərinə çevrilmiş bu cömərdlik və səxavət hadisəsi bir el məsələsinə çevrilir. Bir kəs dönmədən bir şeyi təkrar-təkrar istədikdə ona “Nimrli qardaşımı içirt” deyirlər. Azərbaycanca qarşılığı təxminən “Tamarzıdan al, dadanmışa ver” kimi səslənir.

Dövrü qədimdən dünya xalqları arasında yüksək dərəcədə qiymətləndirilən dəyərlərdən biri də mehriban və etibarlı qonşuluq olduğu hər kəsə bəllidir.

Digər bir rəvayətə görə, Kəəb bin Məmədə həyatı bahasına başa gələn bu cömərdlik və alicənablıqdan başqa mehriban və etibarlı qonşuluq dəyərlərinin olduğu da indiyə qədər dillər əzbəri olaraq ərəb ələmində dolaşmaqdadır. Əgər bir kəs ona qonşu olarmışsa, Kəəb ona və onun ailəsinə hər cür xeyirxahlıq və himayədarlıq göstərmiş. Əgər qonşusuna bir maddi ziyan dəyərmişsə, o, bu ziyanı artıqlaması ilə ödəyərmiş. İyad qəbiləsindən olan Əbu Duad adlı birisi ona qonşu olarkən ona göstərdiyi xeyirxahlıq və himayədarlıq dəyərləri “Qonşu Əbu Duadın qonşusu kimi olar” el məsələsinə çevrilmişdir. Şair Qeys bin Zuheyr əl-Absi Kəəb bin Məmənin örnəyə çevrilən dəyərli qonşuluq məziyyətlərini tərənnüm edərək yazmışdır :

ما أطوف ثم أوي أطوف

إلى جار كجار أبي دؤاد⁵

“Çox gəzdim, çox dolaşdım, nəhayət Əbu Duadın qonşusu kimi bir qonşuya sığındım.”

⁵ ابي قتيبة, الشعر اء, بيروت, 1967, ص. 293

Yuxarıda adı çəkilən comərd, səxavət sahibi və alicənablardan digəri bütün ərəblərin ən səxavətli və alicənabı adı ilə məşhurlaşan və tarixə Əbu Ədy və Əbu Səffanə (Ədy oğlunun, Səffanə qızının adıdır) künyələri ilə düşən Hatim ət-Taidir. Bu zətin barəsində ərəb tarixində və ağız ədəbiyyatında sayə-hesaba gəlməyən rəvayətlər, məsəllər və aforizmlər dolaşır. Bir rəvayətə görə, əsil-nəcabətli bir ailənin mələk misilli bir gözəl qızı olur. Qədim ərəb adətinə görə çox gözəl olduğuna görə bu qız gələcək ərini özü seçməli imiş. Günlərin birində onunla evlənmək amacında olan dövrün ən görkəmli üç şairini – ən-Nəbiini, ən-Nəzbiğətiz-Zibyanini və Hatim ət-Taini yanına dəvət edir və onlara şeir yarışması təşkil edir. Və deyir ki, kimi qalib saysam, onunla evlənəcəm. Hatim ət-Tai qalib gəlir. Həm də olduqca səxavətli olduğu üçün onunla evlənilir. Hatim ət-Tainin Maviyənin hüsurunda söylədiyi şerlərdən bir beyt onun dünya malına ötrü münasibətini olduqca aydın şəkildə ifadə edir:

أماوي ا إن المال غاد رانح
و يبقى من المال الا حاديث و الذكر

“Ey, Maviyə! Var- dövlət gəldi-gedərdir,
Ondan yalnız xatirələr və dastanlar qalır.”

Lakin sonra Maviyə Hatim ət-Taidən ifrat dərəcədə səxavətliyyəsinə görə boşanır. Rəvayətə görə, o, çox zaman ailənin belə son ümidini möhtaca verməkdən çəkinməzmiş. Bir rəvayətə görə, bir gecə şair Abid, Bişr bin əbi Xazim və ən-Nəbiğa Hatimə qonaq olurlar. Hatim onları tanımadan onların hər birinə bir dəvə kəsir. Onları tanıyandan sonra isə özünün cariyyə və atından başqa dövələrinin hamısını onlara hədiyyə verir.

Mənbələrin göstərdiyinə görə, bu ifrat səxavət xüsusiyyətləri Hatimə şair anası Anbə bint Afiifdən miras qalmışdır. Və sonralar bu səxavət xüsusiyyətləri onun qızı Səffanəyə keçmişdir. Onunla qızı arasında olan kiçik bir dialoq bu sarıdan çox səciyyəvidir: - Ey qızım, Səffanə! Əgər iki kəs bir var-dövlətin dağıdılmasında əlbir olsa, o var-dövlət çox tez bir zamanda yox olub gedər.

- Nə demək istəyirsən, ata ?

- Onu demək istəyirəm ki, iki şeydən birini seçəsən. Ya mən paylayım, sən isə saxla, ya da sən payla, mən saxlayım.

- Ata! Axı mən ərəblərin ən comərdi və ən səxavətli Hatim ət-Tainin qızı Səffanəyəm. Mən hər hansı bir möhtacın qarşısında əlimi yuma bilmirəm.⁶

⁶ <http://www.alittihad.ae/details.php?id=15622&y=2013&article=full>

Hatim ət-Tainin comərdlik və alicənablıq xüsusiyyətlərini göstərən ən bəlağətli ifadəni onun qızının indiki Hail bölgəsində müsəlman ordusuna əsir düşərkən Məhəmməd peyğəmbərin hüzurunda ona verdiyi cavabdan daha aydın görmək olar : - “Ey, Məhəmməd ! Əgər sən məni azad etmək istəyirsənsə, ləyaqətlə azad et, elə et ki, mən ərəblərin dilinə-dışinə düşüb məsxərəyə qoyulmayım. Mən bədbəxtə havadarlıq edən, ləyaqəti himayə edən, qonaq-qaraya qucaq açan, acları doyuzduran, kəndlərinin qüssəsini dağtdan, əmin amanlığı qoruyan və heç vaxt heç bir möhtacı əliboş qoymayan qövmünün başçısı Hatim ət-Tainin qızıyam. ” Və peyğəmbər cənabları ona belə deyir: “ Bu həqiqətən də, möminin xüsusiyyətlərindəndir. Əgər sən atan müsəlman kimi ölmüş olsaydı, biz ona rəhmət diləyerdik (bir rəvayətə görə Hatim ət-Tai xaçpərəstliyi qəbul edibmiş). Onu azad edin, çünki, onun atası əxlaq gözəlliklərini sevən imiş, elə Allah özü də əxlaq gözəlliklərini sevəndir. ”⁷

Bu comərd insan barədə tarixə məlum olanların hamısı haqqında yazmağın çox uzun olacağını nəzərə alıb qədim ərəb adət-ənənələrinin araşdırıcısı doktor Arif əl-Kənaninin Hatim ət-Tainin həyatı barədə xülasəsini xatırlatmaq daha münasib olardı:

إسمه و أخذت قبيلته شهرته أخذ حاتم من قبيلته

“Hatim öz adını Tay qəbiləsindən götürdü, onun qəbiləsi isə onun adı ilə şöhrətlənib tanındı”.

Yuxarıda göstərilən islamaqədərki comərd və səxavət sahiblərindən biri də Hərəm bin Sinan əl-Məridir. Cahiliyyə dövrü öz qəbiləsinin başçısı olmuş bu zat bütün ərəblərin comərdlərindən biri hesab olunur. Qədim zamanlardan üzü bəri hələ də ərəblər arasında dolaşan bir rəvayətə görə, o zamanının çox məşhur şairi Zuheyr bin Əbi Sulmə hər dəfə Hərəm bin Sinana salam verdikdə Hərəm mütləq ona ya bir qul, ya da bir kəviz və yaxud da bir at verərmiş. Bu işdən utanıb həya edən şair özünə and verir ki, bir daha Hərəmə salam verməsin. Bir gün Hərəm də içində olan bir insan toplumunun yanından keçirmiş. Andını pozmamalı üçün məcbur olub belə salam verir : “Hərəmdən başqa hamınızın sabahınız xeyir olsun”.

Hərəm bin Sinanın ərəb tarixinə düşən ən önəmli xeyirxahlığından biri yuxarıda göstərilən at yarışması nəticəsində Abs və Zibyən qəbilələri arasında baş verən soyqırım müharibəsinin dayandırılması və ölənlərin qan pulunu üç min dəvə ilə ödəməsi olmuşdur.⁸

⁷ Yuxarıdakı Elektron mənbə

⁸ الاصفهاني الاعاني بيروت 1992 ص. 331

Çox yəqin ki, hələ də ərəb xalqları arasında dolaşan bu rəvayətlərdə çoxlu mübaliğə və şişirtmələr də yox deyildir. Ümumiyyətlə, ərəblər bəlağətli, təmtərağı və pafosu sevən bir xalqdır. Digər bir tərəfdən də, bu xalq nə qədər müasirləşsə də, özünün qədim adət-ənənələrini, etnoqrafik mədəniyyətini qoruyub saxlamağa meyilli xalqlardandır.

Ərəb folklor araşdırıcısı Məhəmməd əş-Şuveyr təəssüflə yazır ki, şəhər və elmi texniki nailiyyətlər dövründə yaşayan xalqımız əcdadlarımızın bu gözəl adət-ənənələrindən uzaqlaşır. Bunun da əsas başlıca səbəblərindən biri bəzən kütləvi informasiya vasitələrinin qədim mirasımız və dinimizə yad olan bir sıra ictimai davranış və praktika proqramlarına rəvac verməsidir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Qurani Kərim, Ənam surəsi
2. Ханна аль-Фачури, История арабской литературы, Москва, 1954, стр.42.
3. İbn Quteybə, əş-Şiir vaş-Şuara, Beyrut, 1967, s.292
4. ابي قتيبة, الشعر اء, بيروت, 1967, ص.293
5. <http://www.alittihad.ae/details.php?id=15622&y=2013&article=full>
6. Yuxarıdakı elektron mənbə
7. الاصفهاني, الاعاني, بيروت, 1992, ص. 331.

XÜLASƏ

Bu cari kiçik məqalədə islamaqədərki ərəb qəbilələri arasında və qəbilələrin daxilində hökm sürən münasibətlərdən, davranış qaydalarından qısaca söhbət açılır və insanlar arasındakı bəşəri dəyərlər mədəniyyətinə işıq salmağa cəhd olunur. Qədim ərəblərin arasında indi də nümunə olmağa layiq olan bir neçə əsilzadənin davranışlarına nəzər salınır.

RESUME

The article briefly deals with the relations and the rules of conduct between and inside different pre-Islamic Arab tribes. It also attempts to elucidate the culture of human values among human begins. It takes a glance at the conducts of a number of noble men among Ancient Arabs, which deserve to be considered as good examples even today.

РЕЗЮМЕ

В данной статье расстатриваются традиционные отношения, существующие мерсду арабскити племенати, а также между членами одного илетени, исторические источники передают, что благотворительные дяния были итро-ко распространены в древных арабских обществах и ценились очень высоко.

Çара tövsiyə etdi:

i.f.d. A.M.Şirinov

İSLAM FƏLSƏFƏSİNİN İNKİŞAFI VƏ YENİ İSTİQAMƏTİNİN TƏŞƏKKÜLÜNDƏ ROL OYNAMIŞ ƏSAS AZƏRBAYCANLI FİLOSOFLAR

f.f.d. Anar Qafarov
Türkiyə Respublikası
Bülent Ecevit Universiteti
İlahiyyat fakültəsinin müəllimi

Açar sözlər: İslam fəlsəfəsi, Azərbaycanlı filosoflar, İslam peripatetizmi, İşraqilik, İbn Sina

Key words: Islamic philosophy, Azerbaijani philosophers, Islamic peripathetism, Illuminationism, Avicenna

Ключевые слова: Исламская философия, Азербайджанские философы, исламский перипатетизм, Ишракизм, Ибн Сина

1. Giriş

Fəlsəfə fərdin, cəmiyyətin və millətlərin şüurunun formalaşmasında, inkişafında və özünü dərkində əhəmiyyətli rola malik bir sahədir. Hələ qədim dövrdən etibarən həyat və varlıq aləmi daima insanların beyinlərində suallar doğurmuşdur. Elə fəlsəfənin təbiəti də sual verməklə daim axtarış içərisində olmaq deyilmi?

Varlıq aləmini və bu aləmdə baş verən hadisələrin mahiyyətini anlamaq məqsədilə insanların daima cavab axtardığı suallar bəşəriyyəti mifoloji təsəvvürlərdən müəyyən qədər xilas edərək kainatdakı varlıqları və onlar arasındakı prosesləri müəyyən qədər rəssional müstəvidə anlamağa sövq etmişdir. Getdikcə təkmilləşən bu suallar beləcə mənəvi mədəniyyətin əsasını təşkil edən fəlsəfi dünyagörüşünün təşəkkülü üçün münbit zəmin hazırlamışdır. Fələsdən Sokrata, Platona, Arisototelə və oradan da şərq aləminə keçərək təşəkkül dövrünün kamilləşmə zirvəsinə qovuşan bu dünya görüşü bir çox mühüm fəlsəfi əsərlərin meydana çıxmasına səbəb olmuşdur. Əflatun, Aristotel, Kindi, Fərabı, İbn Sina və s. kimi filosofların qələmə aldığı bütün əsərləri bəşəriyyətin öz varlığını, həyatını, içində yaşadığı mədəniyyətini və eyni zamanda bütün varlıq aləmini mənalandırmaq fəaliyyətinin məhsulu kimi dəyərləndirə bilərik. Elə şərq fəlsəfəsinin əsasında meydana gələn Azərbaycan fəlsəfi fikri də

bu fəaliyyətin davamı kimi qiymətləndirilməlidir. Burada Azərbaycan deyincə məşhur filosof Seyyid Hüseyn Nasrın da qeyd etdiyi kimi təkə vaxtı ilə Rusiya İmperiyası tərəfindən sərhədləri çəkilən, XIX əsrdə rusların məğlubiyətindən sonra İran tərəfindən böyük bir hissəsinin üzərində hökmranlıq edilən əraziləri deyil, eyni zamanda bu bölgənin şimalından cənubuna, oradan da İraq və Türkiyə sərhədlərinə qədər uzanan ərazini¹ və Azərbaycan mədəniyyət coğrafiyasını nəzərdə tuturam. Bu ərazidə və mədəniyyət coğrafiyasında orta əsrlərdən etibarən yüksək sivilizasiyaların mövcud olması mədəniyyətin əsası olan fəlsəfi dünyagörüşünün təşəkkülü və inkişafı üçün əlverişli şərait yaratmışdır. Bu mənada Bəhmənyar, Eynəlqüzat Həmədəni, Şihabəddin Sührəverdi Məqtul, Əkmələddin Naxçıvani və s. kimi dahi filosofların bu torpaqlarda yaşayıb yaratması təsadüfi deyildir. Bu dahi azərbaycanlı alimlər dünya fəlsəfi fikrinin əsas istiqamətlərindən biri olan Şərq fəlsəfəsinin, xüsusilə də islam fəlsəfəsinin təşəkkülünün və Azərbaycanda fəlsəfi fikrin orta əsrlərdən etibarən inkişaf prosesinin tədqiq edilməsi baxımından mühüm filosoflardır. Şərq peripatetik irsinin mühüm simaları olan bu filosofların Aristoteldən etibarən davam edən peripatetik irsi davam etdirməklə yanaşı yeri gəldikcə özlərinə məxsus fəlsəfi yanaşma tərzləri ilə islam fəlsəfəsinin təşəkkülünün müəyyən qədər fərqli istiqamətdə inkişafına xidmət etdikləri xüsusilə qeyd edilməlidir. Onların dünya sivilizasiyasına verdikləri töhvələr sadəcə fəlsəfi əsərlər ilə məhdudlaşmayıb, riyaziyyat, həndəsə, musiqi, ilahiyyat, fizika, astranomiya, tibb, coğrafiya və s. kimi nəzəri elmlər sahəsində göstərdikləri əvəzsiz xidmətləri də əhatə etmişdir. Bütün bunlar 1918-ci ildə Şərqdə ilk demokratik dövlət olaraq qurulan Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin varisi olan Azərbaycan Respublikasının gənc dövlət olmasına baxmayaraq onun mədəni irsinin tarixi köklərinin əslində çox əvvələ gedib çıxdığını göstərir. Bugün qloballaşma prosesinin elmi texniki tərəqqi ilə getdikcə geniş vüsət aldığı bir dövrdə, hər bir millətin və xalqın öz mövcudluğunu qoruyaraq bu prosesdə iştirak etməsi üçün hər şeydən əvvəl özünü milli, mədəni və tarixi aspektlərdən tanıması olduqca vacibdir. Bu mənada dərin tarixi-mədəni köklərə malik olan Azərbaycan xalqının hər bir gənc fərdinin və aliminin üzərinə Azərbaycan mədəni irsinin əsas nümayəndələri olan mütəfəkkirlərin əsərlərini gün üzünə çıxararaq onları tədqiq etmək, xalqa və hətta dünyaya çatdırmaq, qısacası Azərbaycan mədəni irsinə sahib çıxmaq kimi mühüm bir vəzifə düşür. “İslam Fəlsəfəsinin İnkişafı və Yeni Paradıqmanın Təşəkkül-

¹Bax. Seyyid Hüseyn Nasr, “Azərbaycan məktəbi və onun islam fəlsəfəsi ənənəsi ilə əlaqəsi”, *İbnül-Ərəbi və Klassik Azərbaycan Ədəbiyyatı (konfrans materialları məcmuəsi)*, Bakı: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası 2010, s. 122-123.

lündə Rol Oynamış Azərbaycanlı Filosoflar” adlı bu məqalə də elə məhz belə bir vəzifə şüurunda olmanın məhsuludur.

Məqalədə islam fəlsəfəsinin təşəkkülündə rol oynayan bir neçə əsas filosofların həyat və yaradıcılıqlarına, olduqca mühüm fəlsəfi görüşlərinə yer verilmişdir. Tədqiqatın məqsədi dahi azərbaycanlı filosofların həm şərq peripatetik fəlsəfəsinin həm də xüsusilə islam fəlsəfəsinin təşəkkülü prosesində nə kimi xidmətləri olduğunu ortaya qoymaq və dünya fəlsəfi fikrinə bəxş etdikləri töhvələri üzə çıxarmaqdır.

2. Bəhmənyar və Naxçıvani: İslam peripatetizminin nümayəndələri kimi

2.1. Əbul-Həsən Bəhmənyar ibn Mərzuban əl-Azərbaycani (v. 458/1066)

Orta əsrlərdə fəlsəfi düşüncənin mühüm cərəyanlarından olan Peripatetizmin (Məşşailik) İbn Sinadan sonra əsas davamçılarından biri məşhur azərbaycanlı filosof Əbul-Həsən Bəhmənyar ibn Mərzuban əl-Azərbaycani olmuşdur. Lakin buna baxmayaraq İbn Sinanın ən tanınmış tələbələrindən olan Əbul-Həsən Bəhmənyarın həyatı haqqında mənbələrdə kifayət qədər məlumat yoxdur. Məlum olan odur ki, Bəhmənyar bir Məcusi (Zərdüştü) ailəsində dünyaya gəlmiş, sonradan islam dinini qəbul etmişdir.² Əli ibn Zeyd əl-Beyhəqinin verdiyi məlumata görə filosof 1066-cı ildə vəfat etmişdir.³

Şərq Peripatetizminin davamçılarından olan görkəmli Azərbaycan filosofu Əbul-Həsən Bəhmənyar bu ənənəni məhs İbn Sina vasitəsilə davam etdirmişdir. Belə ki, filosofumuz 1015-1024 illər arasında Həmədanda, 1024-1037-ci illər arasında isə İsfahanda İbn Sinanın dərslərində iştirak etmişdir. Bu mənada onun *Mübahəsət* adlı əsəri diqqətə layiqdir. Belə ki, əsər İbn Sinanın fəlsəfi dünya görüşünü anlamaq baxımından islam fəlsəfəsinin əsas mənbələrindən biridir.⁴ Əsərin Misirdəki əlyazma nüsxəsinin sonunda İbn Sinanın Bəhmənyardan “əş-Şeyxul-fazil” deyər bəhs etməsi⁵ onunbu dahi azərbaycanlı filosofa yüksək dəyər verdiyini göstərir.

² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hədiyətul-arifin əsmaul-muəllifin və asaru musannifin*, MEB. İstanbul, 1951, I, s. 244. Kemal Sözen, *İbn Sina okulu və İslam düşüncəsindəki yeri*, Tabula rasa, cild 4, no: 11, 2004, s. 167-181.

³ Zahiruddin Əbul-Hasan Əli ibn Əbül-Qasim Zeyd əl-Beyhəqi, *Tətimmə sıvan əl-hikmə*, nəşir: Məhəmməd Şəfi, Lahor: 1351, s. 92.

⁴ Beyhəqi, *Tətimmətu sıvanil-hikmə, Tərixu hukəmail-islam*, nəşir: Məmduh Həsən n Muhammad, Qahirə: 1996, s. 91, 120; Şəmsəddin Şəhrəzuri, *Tərixul-hükəma*, Trablus 1988, s. 316.

⁵ Mahmut Kaya, “Behmenyar b. Merzuban”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (bundan sonra DİA kimi qeyd ediləcək.), Ankara 1992, V, 354.

İslam fəlsəfəsində *Kitabut-təhsil*,⁶ *əl-Mübahasat*,⁷ *Təliqat*,⁸ *əl-Əcvibə an əsilətiş-Şeyx ər-Rəis İbn Sina*, *Risalə fi isbatil-uqulil-faalə vəd-dəlalatı alə adədihə və isbatin-nufusis-səməviyyə*, *ət-Təhsil fi şərhi lubabil-hikmə li İbn Sina*, *Məqalə fi arail-məş-şaiyyin fi umurin-nəfs və quvahə və ən-Nəqd ala ənvaril-əfkar li-İbn Sina fil-fəlsəfə*,⁹ *Risalə fi mövzui ilmi ma bədət-təbia*, *Risalə fi məratibil-mövçudat*, *Məqalə fi arail-məşşaiyyin fi umurin-nəfs və quvahə*,¹⁰ *Risalə fi İsbatil-uqulil-faalə vəd-dəlalatı alə adədihə və isbatin-nufusis-səməviyyə*,¹¹ *Əl-Əcvibə an əsilətiş-Şeyx ər-Rəis İbn Sina*¹², *Ət-Təhsil fi şərhi lübbabil-hikmə li-İbn Sina*¹³ və *Ən-Nəqd ala ənvaril-əfkar li-İbn Sina fil-fəlsəfə*¹⁴ kimi əsərləri ilə dərin iz qoyan filosofun eyni zamanda İbn

⁶ 1024-1037-ci illər arasında Məcusilərdən olan əmisi Əbu Mənsur ibn Bəhram ibn Xurşid ibn Yəsyar üçün qələmə alınan əsər İbn Sinanın *əş-Şəfa*, *ən-Nəcat* və *İşarat vət-tənbihat* adlı əsərlərindəki məntiq, fizika və metafizikaya dair görüşlərinin xülasəsini ehtiva edir. (Bəhmənyar, *ət-Təhsil*, s. 1) Forma etibarilə İbn Sinanın *Daneşnameyi-alai* adlı əsərinə bənzəyən və hətta bəzi müəlliflərə görə İbn Sinanın *Daneşnameyi-alai*-sinin fars dilinə tərcüməsi olduğu deyilən bu əsərin İbn Sina fəlsəfəsinin təlimi üçün ən əhəmiyyətli əsərlərdən biri olduğunu deyə bilərik. H. Daiber, “Bahmanyar, Kia”, *Encyclopaedia of Iranica*, c.3, London 1989, s. 501-503.

⁷ Əsər Əlaüddövlə dövründə İbn Sina və Bəhmənyar arasında olan elmi müzakirə və mübahisələri, İbn Sinanın tələbələri Useyb, Məsumi, İbn Zeylə, xüsusilə də Bəhmənyar tərəfindən İbn Sinaya verilən suallara İbn Sinanın verdiyi cavabları əhatə edir. Şəmsəddin Şəhrəzuri, *Tərixul-hükəma*, Trablus: 1988, s. 371.

⁸ Əsər İbn Sinanın metafizika, fizika və məntiq sahəsindəki əsas məfhumlarının şərhini ilə əlaqədar olub, Bəhmənyarın İbn Sinanın dərslərində qeydə aldığı görüş və müzakirələrdən ibarətdir. İbn Sina, *ət-Təliqat*, təhqiq: A. Bədəvi, Məktəbətül-İlam-i İslami, Tehran, 1404, s.5-6; Dairber, e.m., s. 501-503.

⁹ Bəhmənyar, *ət-Təhsil*, nəşir: Şəhid Mütəhhəri, Tehran, 1370, s. 1; Seyyed Hossein Nasr-Mehdi Amin Razawi, “Bahmanyar ibn Marzban”, *An Antology of philosophy in Persia*, Oxford US. New York, Volume 1, s. 333-350; İbn Əbi Üseybiə, *Uyunil-ənba fi təbəqatil-ətibba*, təhqiq: N. Rıza, Beyrut, s. 437-458.

¹⁰ Nafiz Paşa, rəqəm: 1350, vərəq: 54-57. Risalələr məzmun etibarilə İbn Sina ənənəsinin izlərini daşıyaraq metafizikaya dair xülasə tərifləri, varlıqların mərtəbələrini və peripatetik filosoflara görə nəfsin idrak qüvvələrinə dair görüş və düşüncələri əhatə edir. İsmail Taş, “Ebu'l-Hasan Behmenyar ve felsefesi”, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Editör: Prof.Dr. Mehmet Aydın, yıl:7, sayı: 14, Konya 2002, s. 40.

¹¹ Köprülü, rəqəm: 1604, vərəq: 72-83. müstəqil bir əsər olmayıb Bəhmənyarın *Təhsil* adlı əsərinin bir fəslinin kopyasıdır. İsmail Taş, “Ebu'l-Hasan Behmenyar ve felsefesi”, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, s. 40-41.

¹² Feyzullah Efəndi, rəqəm: 2188, vərəq: 211-220.

¹³ Rağıb Paşa, rəqəm: 880, vərəq: 182, 1118; Köprülü, rəqəm: 863, vərəq: 261, 888; III. Amed, rəqəm: 3190, vərəq: 296, 896, rəqəm: 3287, vərəq: 177.

¹⁴ Ali Rıza Karabulut, *Mucamul-mahtutatil-mevçudə fi məktəbətü İstanbul və Anatuli*, I, 358-359.

Sinadan fərqli düşüncələr irəli sürməklə islam fəlsəfəsində özünəməxsusluğu ilə fərqləndiyi dəqeyd edilməlidir.

Hər şeydən əvvəl qeyd etməliyəm ki, Bəhmənyarın fəlsəfə sahəsində ən mühüm əsərlərindən biri olan *Təhsil* məfhum etibarilə İbn Sina qneseologiyasının əsas terminlərindən biridir. Bilginin həqiqətin məntiqi analizi və “burhan” ilə əldə edilməsinin mümkün olduğunu düşünən İbn Sina, bu prosesi nəticəni araşdırma mənasına gələn “təhqüq”, təsdiq etmə mənasına gələn “təhqiq” və ya “təhsil” terminləri vasitəsilə izah edir. Bunun nəticəsində burhan kəşf edilir ki, İbn Sina bunu “istinbat” adlandırır.¹⁵ Bəhmənyarın *əl-Mübahasat* adlı əsərində İbn Sinaya verdiyi suallar təsdiqini tapmamış bir nəzəriyyə haqqında İbn Sinadan burhani dəlil almaq (təhsil) tələbi kimi qəbul edilə bilər. Bu mənada Bəhmənyarın suallarını İbn Sinanın *Şəfavə* digər əsərlərində ortaya qoyduğu fəlsəfi görüşləri xülasə halına gətirərək onları hələ də aktual olduğunu ortaya qoyma cəhdi kimi dəyərləndirə bilərik ki, əslində Bəhmənyarın bu əsərinə *Təhsil* adını verməsi də bu mənada təsadüfi deyil.¹⁶ Belə ki, bu ad ümumi olaraq “xülasə”, spesifik olaraq isə bilginin idrak edilməsi mənasını özündə əks etdirir.

Fəlsəfənin əsas tədqiqat sahələrindən biri olan metafizika İbn Sinanın fəlsəfəsində olduğu kimi Bəhmənyarın da fəlsəfi tədqiqatlarının əsas sahələrindən biri olmuşdur. Filosofumuz bu mənada İbn Sinanın metafizik görüşlərinə borclu olsa da əhəmiyyətli olan bir necə məsələdə İbn Sinadan fərqləndiyini deyə bilərik. Onun bu sahədəki özünəməxsusluğu metafizik suallara verdiyi cavablarda və bəzi metafizik mövzuların tərtib və təsnifatında özünü göstərir. Məsələn, Bəhmənyar Tanrı və sifətləri ilə əlaqədar mövzunu metafizikanın xaricində dəyərləndirir. Bundan əlavə İbn Sinanın *əş-Şəfa*, *ən-Nəcat*, *Daneşnamə* və *İşarat* kimi əsərlərinin ilahiyyat bölümünün sonunda axirət, nübüvvət (peyğəmbərlik) və onun isbatı və vacibliyi, möcüzə və kəramət kimi mövzulara yer verilməsinə müqabil, Bəhmənyarın *ət-Təhsil* adlı əsərində İbn Sinadan fərqli olaraq teologiyayı metafizikadan ayırdığının, nübüvvət mövzusunə isə ümumiyyətlə yer vermədiyinin şahidi oluruq. Hətta əsərdə axirətlə əlaqədar məsələlərə əsərin psixologiya ilə əlaqədar qisminin sonunda yer verməsi nəzəri cəlb edən digər məqamdır. İbn Sina fəlsəfəsi kəlam və təsəvvüf mövzularını da ehtiva etməklə birlikdə dövrün əsas müzakirə obyektləri olan bütün məsələləri əks etdirir.¹⁷ Bəhmənyarın

¹⁵ Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden: E.J.Brill, 1988, s. 188-193.

¹⁶ David C. Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, Structure of İbn Sina's al-Mubahasat (The Discussions)*, Yale 2001, s. 170.

¹⁷ Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-islam kultürünün akıl yapısı*, tərcümə: Burhan Koroğlu, Kitabevi nəşriyyatı, İstanbul 1999, s. 561.

fəlsəfəsinə gəlincə, onun fəlsəfəsi “Mütləq varlıq” konsepsiyası üzərində durması və bu istiqamətdə formalaşması və İbn Sina tərəfindən metafizikaya daxil edilən məsələləri əhatə etməməsi kimi cəhətləri ilə daha çox Aristotelin düşüncə tərzinin izlərini daşıyır. Hətta Bəhmənyarın varlıq görüşü ilə əlaqədar mövzuların təsnifatına diqqətlə nəzər salsaq, onun fəlsəfəsinin həm də Neo-Platonik ünsürlər daşdığını da deyə bilərik. İbn Sinanın *Daneşnamə* adlı əsərinin Bəhmənyarın fəlsəfəsi üzərindəki təsirini isə daha çox metafizikanın məntiqdən sonra gəlməsində, metafizikanın mündəricatında və Bəhmənyarın metafizik mövzularla bağlı (Vacibul-Vucud və nübüvvət mövzuları istisna) təsnifatında görə bilərik.

Bəhmənyarla İbn Sina arasındakı müştərək cəhətlərə gəlincə bunu metafizika sahəsinin adlandırılması ilə əlaqədar müzakirələrdə bariz şəkildə görə bilərik. Belə ki, Bəhmənyardan əvvəl ustadı İbn Sina hər şeydən əvvəl metafizikanın adlandırılmasını geniş bir şəkildə müzakirə obyektinə çevirmişdir. Metafizika başqa elm sahələrini müəyyən prinsiplərlə təmin etdiyi üçün dərəcə etibarilə fizika elmindən əvvəl, təhsildəki sıraya nəzərən isə fizika və riyaziyyat elmlərindən sonra gəlir. Bu mənada metafizika elminə “ma qablət-tabia” və “ma bədət-tabia” kimi adların qoyulması münasibdir. Ancaq, İbn Sina metafizikaya “elmi-ilahi” və ya “ilahiyat” adının verilməsini münasib görmüşdür. Bir mənada teologiyanın sinonimi olan “elmi-ilahi” metafizikanı tam şəkildə ehtiva edir. Çünki metafizikanın əsas hədəfi Allahı bilməkdir (elmi-ilahi). Bundan əlavə İbn Sina “həqiqi fəlsəfə”, “ilk fəlsəfə” və “həqiqi hikmət” kimi terminlərin də metafizikanın atributları olduğunu qeyd edir. Çünki, ən uca və müqəddəs bilinən haqqındakı ən uca və müqəddəs bilgi mövcud olan hər şeyin ilk səbəblərinə dair bilgidir ki, bu da ən doğru bilgidir.¹⁸ İbn Sina *əl-Məbdə vəl-məəd* adlı əsərində metafizikanı “ma bədət-tabia” şəklinə adlandırırsa da¹⁹ onun daha çox üstün tutduğu adlandırma “elmi-ilahi” terminidir. *Daneşnamə* adlı əsərində isə metafizika elmini “fəlsəfə-i ula” mənasında “elm-i əla” (ən müqəddəs və ya uca elm) olaraq adlandırmışdır.²⁰ İbn Sinanın tələbəsi olan Bəhmənyar da metafizikanı ustadı İbn Sinadan iqtibas etdiyi “ma bədət-tabia” termini ilə ifadə etmişdir. Lakin Bəhmənyar Vacibul-Vucud (Zəruri varlıq-Tanrı) mövzusunu metafizikadan ayırdığı üçün bu mənada metafizikanı daha çox “fəlsəfə-i ula” termini ilə adlandıрмаğı

¹⁸İbn Sina, *Kitabuş-Şifa*, (Metafizik), nəşir və tərcüməçi: Ekrem Demirli və Ömer Türker, Littera yayınları, İstanbul 2005, c. 1, s. 3, 19-20.

¹⁹İbn Sina, *əl-Məbdə vəl-məəd*, s. 1.

²⁰İbn Sina, *Daneşnameyi- alai*, tərcümə: Pərviz Morowedge, The Methaphysica of Avicenna, New York 1973, s. 148.

müvafiq hesab edərək metafizikanı eyni zamanda “elm-i ilahi” olaraq adlandıran İbn Sinadan fərqlənmişdir.²¹

Mövzusu “varlıq olaraq varlıq” olan metafizika ümumi məfhumları araşdıran əsas elm sahəsi olub, bu mənada ilahiyyət elmi də bu elmin bir hissəsini təşkil edir. Tanrının varlığı və fiziki aləm xaricindəki səbəblər metafizikanın bilavasitə mövzusu deyil, metafizik tədqiqatın yönəldiyi məsələlərdir. Sələfi İbn Sina kimi Bəhmənyara görə də metafizikanın mövzusu ümumiyyətlə varlıqdır. Varlıq isə isbatına və mahiyyətinin bilinməsinə ehtiyac olmayacaq dərəcədə açıq və ayındır.²²

İlahiyyəti metafizika elminin mövzularından ayırması Bəhmənyarı İbn Sinadan fərqləndirən özünəməxsus bir cəhət və ya orijinallıq kimi qiymətləndirilsə də, əslində bu növ bir yanaşmanın fəlsəfənin ümumi məqsəd və məramına zidd olduğu qeyd edilməlidir. Elə buna görədir ki, Bəhmənyar xələfləri olan Lövkəri, Əbhəri, Qəzzali, Katibi və Şəhrəzuri və s. kimi mütəfəkkirlərin onun metafizikanın mövzusu ilə bağlı yanaşmasına şərik olmamışlar. Bəhmənyarın metafizikasında diqqəti çəkən cəhət Fəxrəddin ər-Razi tərəfindən “umur-u ammə” adı altında verilən terminlərə dair təhlillərdir. Hətta Razinin *əl-Məbahisul-məşriqiyyə* adlı əsəri ilə Bəhmənyarın *ət-Təhsil* adlı əsərinin giriş bölümləri arasındakı oxşarlıq da təsadüfi deyil.²³

Bəhmənyarın fəlsəfə elmlərindəki orijinallığının ortaya çıxarılması baxımından onun metafizikadan sonra gələn təbiət elmini adlandırmada istifadə etdiyi ad diqqətəlayiqdir. Belə ki, təbiət elminin adlandırılmasında tədiqiq edilməsi əhəmiyyətli olan əsas açar söz “ayn” terminidir. Bəhmənyar bu terminlə zəhin xaricində gerçəkliyi olan varlığı nəzərdə tutur. Buna görə də o, metafizikadan sonrakı fəslə “İlmun bi-əhvali ayanil-mövcudat” (Gerçəkliyi olan varlıqlar haqqındakı elm) adlandırmışdır. Filosof bu adlandırma ilə sadəcə təbiət elmlərini nəzərdə tutmur. Varlığı ikiyə ayırmış və səbəbli varlıqların səbəbsizlərdən südur (emanasiya) yolu ilə meydana gəldiyini iddia edən Neo-Platonist nəzəriyyəni mənimsəyən və buna görə də bu bölümdə varlığı tək fəsildə ələ alan Bəhmənyar Tanrını (Vacibul-Vucud) da bu bölümdə müzakirə obyektinə çevirdiyi üçün hər halda belə bir bölümün “tabiiyyat” adlandırılması doğru olamayacaqdı. Belə ki, metafizikada mütləq varlıq və onunla əlaqədar

²¹Bəhmənyar, *ət-Təhsil*, s. 220, 278-279.

²²İbn Sina, *Kitabuş-Şifa* (Metafizik), I, 3-7, 11-12; e.mlf., *Dənəşname-yi Alai*, (əl-İlahiyyət), s. 6-8; Bəhmənyar, *Risalə fi mövzui ilmi ma bədat-tabia*, nəşir və tərcüməçi: Solomon Poper, e.ə., s. 2; Bəhmənyar, *ət-Təhsil*, s. 279-285.

²³Ətraflı məlumat üçün baxınız: Mustakim Arıcı, “İbn Sinacı felsefə gələneğinin oluşumu ve Behmenyarın felsefə təsəvvuru”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2010, cilt: XV, sayı: 28, s. 170.

məsələlərə yer verilirəkən, bu fəslə bil-fiil (faktiki) var olan metafizik varlıqlar ilə ay-altı aləmdəki varlıqlar (ayanil-mevcudat) müzakirə edilir. Bəhmənyar metafizikadan sonrakı fəslə vermiş olduğu ad ilə riyazi varlıqları fəlsəfi tədqiqatın xaricində tutur. O, varlığı səbəbli və səbəbsiz olmaqla iki hissədə təsnif edir. Səbəbsiz varlıq varlığı vacib olan, səbəbi olanlar isə onun xaricindəki varlıqlardır. Lakin hər ikisi varlıq olmaq baxımından müştərək olduqlarına görə eyni fəslə araşdırıla bilər.²⁴ Lakin Bəhmənyarın tələbəsi Lövkəri bu mənada müəlliminin fikirlərini deyil, İbn Sina ənənəsini mənimsəyərək, Tanrı (Vacibul-vücut), mənəvi substansiyalar, hədəf və nizam təlimini metafizikanın tədqiqat sahəsi daxilində dəyərləndirmişdir.²⁵

Nəticə etibarilə onu deyə bilərik ki, Bəhmənyar əl-Azərbaycani İbn Sinanın fəlsəfi görüşlərinin geniş şərh və izahında və onun fəlsəfi mirasının sonrakı nəslə çatdırılmasında mühüm rolunu oynayan bir filosofdur. O bir İbn Sina şərhçisi və onun fəlsəfəsinin xülasə edicisi kimi deyil, eyni zamanda bəzi fəlsəfi məsələlərdəki fərqli yanaşma tərzini və özünəməxsusluğu ilə fərqlənən bir filosof və islam fəlsəfəsinə sonsuz xidmətləri olan bir mütəfəkkirdir. Onun İbn Sinanın fəlsəfəsinə yazdığı şərhlər bu ənənənin sonrakı dövrlərdəki filosoflar üzərindəki təsiribaxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir. Bundan əlavə onun xüsusilə müəyyən metafizik məsələlərin izah və şərhində özünəməxsus bir yanaşma tərzinin olduğunu da şahidi oluruq ki, bu da filosofumuzun islam fəlsəfəsindəki orijinallığını bariz şəkildə ortaya qoyur.

2.2. Əkmələddin Naxçıvani (v. 710-18/1302-18)

Azərbaycan kultür coğrafiyasında islam fəlsəfəsi tarixində Nəsirəddin Tusidən sonra İbn Sinanın *əl-İşarat vət-tənbihat* adlı əsərinə şərh yazan ikinci azərbaycanlı filosof olan Əkmələddin Naxçıvani islam fəlsəfəsinin təşəkkülündə özünəməxsus xidmətləri olan filosoflardan biridir. Əslən Azərbaycanın Naxçıvan bölgəsindən olan bu məşhur filosofun nə vaxt dünyaya gəldiyi və kimlərdən dərs aldığı haqqında hər hansı bir məlumata malik olmasaq da mənbələrdə onun tibb elmində təhsilini tamamladıqdan sonra Türkiyənin Konya şəhərinə gələrək²⁶ Səlcuqluların sarayında baş həkim, I Ələddin Keyqubadın tibb mərkəzi (Daruşşifa) isə baş həkim və

²⁴ İbn Sina, *Kitabu Ş-Şifa*, (Metafizik), I, 3-7.

²⁵ Əbül-Abbəs Fəzl ibn Məhəmməd Lövkəri, *Bəyanul-haqq bi-dimanis-sidq: əl-ilmul-ilahi*, təhqiq: əs-Seyyid İbrahim Dibaci, nəzərdən keçirən Mehdi Mühəqqiq, Tehran: Müessese-i Beynəl-Miləli Əndişə və Təmədduni İslami, 1414/1995, s. 15-16, 265-266.

²⁶ Şəhabəddin Uzluq, "Mevlananın tabibləri, Ekmeleddin Müeyyet-Beyhekim və Gazanfer", s. 213.

müəllimlik vəzifələrində işlədiyi qeyd olunur.²⁷ Eyni zamanda Mövlana Cəlaləddin Ruminin də yaxın dostu və həkimi olan Naxçıvani²⁸ hətta Mövlananın ömrünün sonlarına yaxın xəstə olduğu bir vaxta Qəzənfər adlı bir həkimlə onun yanında qaldıqları rəvayət olunur. Naxçıvani filosof olmaqla yanaşı həm də dövrün sulatan və saray məmurları yanında da dərin hörmət və ehtirama malik olan bir ziyalı idi. Bunu Mövlananın Naxçıvaniyə yazdığı məktubdan da açıq şəkildə görə bilərik. Mövlana ilə yanaşı dövrün bir çox şəxsiyyəti tərəfindən Naxçıvani haqqında deyilən hörmət və ehtiram dolu sözlər²⁹ onun dərin elmi ilə şəxsiyyətinin bütünləşdiyindən xəbər verir. Onun dövrün dövlət məmurları və alimləri arasında sözünün və fikirlərinin daim hörmətlə dinlənilməsinin və yerinə yetirilməsinin³⁰ səbəbi də elə məhz filosofun bu cəhəti idi.

Təxminən 1302-18 illəri arasında vəfat etdiyi ehtimal edilən Naxçıvaninin islam fəlsəfə tarixində İbn Sina paradigmasının nümayəndələrindən olduğunu rahat şəkildə deyə bilərik. Onun İbn Sinanın *əl-İşarat vət-tənbihat* adlı əsərinə yazdığı şərh bu mənada diqqətə layiqdir. Naxçıvaninin bu əsərində İbn Sina fəlsəfəsinin Platonizm, Neo-Platonizm və İşraqi düşüncə tərzindən isitifadə edilərək eklektik (uzlaşdırma) bir metodla şərh edilməsi əslində onun İbn Sina fəlsəfəsinə yeni bir rəng qatması kimi dəyərləndirilə bilər. Naxçıvaninin kainatın yaradılışı ilə əlaqədar kəlamçıların irəli sürdükləri hudus konsepsiyasını tənqid edərək sudur konsepsiyasını mənimsəməsi və varlıq nəzəriyyəsinə dair görüşlərində İbn Sinanın yanaşma tərzini qəbul etməsi³¹ onun islam fəlsəfəsində peripatetizmin nümayəndələrindən olduğunu bariz şəkildə ortaya qoyur. Lakin onun tamamilə İbn Sinanın görüşlərinin təsiri altında qaldığını da iddia edə bilmərik. Çünki universal (külli) varlıqların zehinin xaricində də mövcud olduğuna və fiziki aləmdə olan hər şeyin surətinin mələkut (metafizik) aləmdə də mövcud olduğuna dair iddiaları nəzərə alınarsa, Naxçıvaninin bu mənada ki düşüncələrinin Aristotel və İbn Sinadan çox Platon fəlsəfəsinin izlərini daşdığını deyə bilərik. Bundan əlavə Naxçıvaninin kainatın yaradılışı ilə əlaqədar sələflərinin

²⁷Süheyl Ünver, Selcuk tebabeti, s. 66-69, 92-93; Gönül Cantay, Anadolu Selcuklu ve Osmanlı Daruşşifaları, Ankara: 1992, s. 16.

²⁸Ahmet Eflaki, *Ariflerin menkıbeleri (Menakibul-arifin)*, c. 1, s. 130-132, 371, 435-436, 511-512, 542; Ali Sevim ve Yaşar Yücel, *Türkiye tarihi fetih, selcuklu ve beylikler dönemi*, Ankara: 1989, s. 197.

²⁹Bax. Mevlana Celaleddin, *Mektuplar*, s.26-27, 137-138, 183-184.

³⁰Bax. İbrahim Yemenli, "Bir İbn Sina şarihi Ekmeleddin en-Nahçuvani ve varlık anlayışı", *Divan Dergisi*, 2001/1, s. 104.

³¹İbrahim Yemenli, "Bir İbn Sina şarihi Ekmeleddin en-Nahçuvani ve varlık anlayışı", *Divan Dergisi*, s. 111-125.

irəli sürdüyü sudur nəzəriyyəsi və sudur prosesinin son mərhələsini təşkil edən fəal ağıl ilə əlaqədar irəli sürdüyü görüşləri də onun İbn Sina fəlsəfəsini bəzən Platonizmin təsiri altında şərh etdiyini bariz şəkildə ortaya qoyur.³² Naxçıvanının fəlsəfəsində platonizmin ünsürlərinin mövcud olmasının səbəbi çox ehtimal ki, onun Sührəverdinin düşüncə tərzini müəyyən mənada mənimsəmiş olması ilə əlaqədardır. Çünki Naxçıvanının yaşadığı dövr xüsusilə Naxçıvanda işraqi fəlsəfənin məşhur olduğu dövrdür. Lakin buna baxmayaraq işraq fəlsəfəsinin Naxçıvanının fəlsəfi düşüncəsinin əsas xəttini təşkil etmədiyini də xüsusi ilə qeyd etməliyik. Məsələn idealar nəzəriyyəsində onun Platon və Sührəverdidən fikir etibarilə ayrıldığını müşahidə edirik.³³ Onun İbn Sina fəlsəfəsini bəzən Platonizmin izlərini daşıyan görüşlər işığında dəyərləndirməsinə gəlinə, bunun, Naxçıvanının din ilə fəlsəfə arasında sintez aparma çəhdindən irəli gəlmiş ola biləcəyini düşünürük. Böyük ehtimal ki, filosofun fəlsəfəsində ideaların ontoloji mənada mələkləri, qneseoloji mənada isə Allahın bilgisini ifadə etdiyi düşünülmüşdür. Allahın bilgisinin Onun yaratması mənasına gəldiyi xüsusunu nəzərə alsaq, bunun, Naxçıvanının fiziki varlıqların meydana gəlmə səbəbinin məhz idealar olduğu fikri ilə uyğunluq təşkil etdiyini görə bilərik. Bu baxımdan Naxçıvanının islam fəlsəfəsi tarixində eklektik yanaşma tərzilə özünəməxsus yeri olan filosof olduğunu və eklektik üslubu ilə islam fəlsəfəsinin təşəkkülünə yeni rəng qatdığını desək yanlışlıq.

3. İslam fəlsəfəsinin yeni istiqamətinin nümayəndələri: işraq filosofları

3.1. Eynəlqüzat Həmədəni Miyanəci (v. 521/1131)

Tam adı Həkim Əbul-Məali Abdullah b. Əbu Bəkr Məhəmməd b. Əli əl-Miyanəci əl-Həmədəni olan bu dahi azərbaycanlı filosof hicri 492-ci ildə (miladi 1098) Həmədan şəhərində dünyaya gəlmişdir. Əslən Azərbaycanın Miyanəc şəhərindən olan Həmədəni³⁴ teologiya, riyaziyyat, astronomiya, fəlsəfə və ədəbiyyat kimi elm sahələrində Ömər Xəyyam və Şeyx Hamaveyh kimidahi şəxsiyyətlərdən təhsil almışdır. Hələ 21 yaşında ikən mütəfəkkirimiz teologiyaya (kəlam) dair *Ğayətul-bəhs an məanil-bəs* adlı bir əsərində qələmə almışdır. Cəmi 33 il yaşayan bu dahi

³² İbrahim Yemenli, “Bir İbn Sina şarihi Ekmeleddin en-Nahçuvani ve varlık anlayışı”, *Divan Dergisi*, s. 125-130.

³³ Naxçıvani, *əl-İşarat vət-tənbihat şərhilə*, Köprülü kitabxanası nüsxəsi, vr.151 b, 152 a, 152 b, 155 b, 214 b.

³⁴ Süleyman Uludağ və Nurettin Bayburtlugil, “Aynulkudat el-Hemedani” maddəsi, *DİA*, Ankara, 1991, IV, 280; əlavə olaraq bax. Zakir Məmmədov, “Eynəlqüzat Həmədəni” bölümü, *Azərbaycan fəlsəfə tarixi*, Bakı, 1994.

alim *Zubdətul-həqaiq fi kəşfid-dəqaiq, Təmhidat, Məktubat, Şəkval-qarib, Risalətul-əlaiyyə, Nuzhətul-uşşaq və nəhzətul-muştaq* və s. kimi əsərlərin də müəllifidir. Hələ gənc yaşında islamda fətva verəcək səviyyəyə gələn Həmədəni kiçik yaşlarından etibarən teologiya sahəsində tədqiqat və araşdırmalara meyli edən filosofumuz, etiqad məsələlərində şübhələrdən xilas olmaq üçün uzunmüddət Əbu Hamid Qəzzalının əsərlərini oxumağa başlamış və onun əsərlərindən kifayət qədər istifadə etmişdir.³⁵ Lakin bir müddət sonra etiqadda və düşüncələrində böhran yaşayan Həmədəni Qəzzalının qardaşı Əhməd Qəzzali ilə görüşərək onunla teoloji və bəzi fəlsəfi məsələləri müzakirə etməsi sayəsində məruz qaldığı mənəvi böhrandan xilas olmuşdur.³⁶ Mənbələrin verdiyi məlumatlara əsasən o, sonradan Əhməd Qəzzali ilə olan elmi müzakirə və söhbətlərini 5 il boyunca məktublaşma yolu ilə davam etdirmişdir. Lakin Həmədəninin təsəvvüf sahəsində dərinləşməsi və bu mənada Əhməd Qəzzalının görüşlərinə daha çox bağlanması onu fəlsəfi-təsəvvüfi mövzularda daha dərin və düşündürücü fikirlər irəli sürməsinə səbəb olmuşdur ki, bu da dövrün fiqh və kəlam (teologiya) alimlərinin onu layiq olmadığı bəzi ittihamlarla tənqid etmələrinə və 1131-ci ildə amansız şəkildə edam edilməsinə yol açmışdır.³⁷

Filosofun fəlsəfəsinə gəlincə, sələfləri kimi onun da fəlsəfəsinin əsas mövzusunun varlıq və bilik nəzəriyyəsi təşkil edirdi. Varlığı vacib və mümkün olaraq iki qrupa ayıran Həmədəni hər bir varlığa dair əlamət və xüsusiyyətləri geniş şəkildə müzakirə obyektinə çevirmişdir. Bu məndə Allahın varlığı, substansiya və onun atributları, aksidensiya və s. kimi istilahlardan onun varlıq təliminin əsas məfhumları olduğunu deyə bilərik. Sələfləri kimi o da varlığında heç bir varlığa möhtac olmayan varlığı vacib varlıq, varlığında başqa şeylərin varlığına möhtac olan varlıqları isə mümkün varlıq adlandırır. Beləliklə Həmədəninin fəlsəfəsində xaliq ilə məxluq arasındakı ontoloji fərqlilik öz ifadəsini onun vacib və mümkün varlıq təsnifatında tapmışdır. Vacib varlıq həm ontoloji, həm də zamanbaxımdan mümkün varlıqdan əvvəldir və əzəlidir. Mümkün varlıqlar üçün belə bir xüsusiyyətdən bəhs edə bilmərik. Çünki o həm varlıq, həm də zaman baxımından hadisdir. Bu kimi görüşləri ilə sələflərinin emanasiya (sudur) nəzəriyyəsini mənimsəmədiyi görülən Həmədəni islam filosoflarının masivanın (Tanrıdan başqa bütün varlıqlar) Vacib varlıqdan zəruri olaraq çıxdığı

³⁵ Eynəqlüzat Həmədəni, *Zubdətul-həqaiq fi kəşfid-dəqaiq*, təhqiq: Afif Oseyran, Tehran 1962, s. 6-7.

³⁶ Süleyman Uludağ və Nurettin Bayburtlugil, "Aynulkudat el-Hemedani" maddəsi, *DİA*, Ankara 1991, IV, 280.

³⁷ Ətraflı məlumat üçün baxınız: Tacəddin əs-Sübki, *Təbəqatü-şəfiyyə*, Qahirə: 1964, V, 129.

iddiasını da mənimsəməmişdir. Bununla yanaşı Həmədinin filosofların Vacib varlıqlar üçün varlıq mahiyyət ayırımından bəhs edilməsinin mümkünsüzlüyünə dair görüşlərini qəbul etdiyini deyə bilərik. Bu məndə filosofun verdiyiəlaqla toxum arasındakı əlaqə varlıq mahiyyət mövzusunun anlaşılması bakımından böyük əhəmiyyət kəsb edir. Onun varlıq təlimində müəyyən qədər kəlami vədini ünsürləri də bariz şəkildə görmək olar. Filosofunmənəvi substansiya adlandırdığı Vacib Varlığın atributlarından bəhs etməsibunun ən bariz nümunəsidir. Bununla yanaşı onun varlıq konsepsiyasına kompleks şəkildə nəzər salsaq, buradahəm vəhdəti-vucud, həm də işraq nəzəriyyəsinin ilkin işarələrini və toxumlarını görə bilərik.

Varlıq konsepsiyasına dair görüşlərində filosoflardan müəyyən dərəcədə ayrılan Həmədani, idrak nəzəriyyəsində demək olar ki sələfləri kimi düşünür. İdrak prosesinin hissi, əqli və intuisiya deyə üç mərhələdən ibarət olduğunu qeyd edən filosof sələfləri kimi əqli bilginin hissi bilgiyə nisbətə gerçəyə daha yaxın olduğunuqeyd edir.³⁸Lakin əqlin idrak etmə qabiliyyətinin də məhdud olduğunu düşünən Həmədani bu mənada metafiziki varlıqları idrakından bəhs etmişdir. Bu prosesdən məlum olur ki, insan ağıl metafizik varlıqların mahiyyətlərini deyil, onların var olduğuna dair bilgini əldə edə bilər. Hətta ağıl metafiziki varlıqların var olduqlarına dair bilgini əldə edərkən buvarlıqların məhz mahiyyətlərindən deyil, onların atributlarından və fiziki aləmdən yola çıxır. Həmədinin bu görüşləri öz ifadəsini sələflərindən etibarən mənimsənən “özünü dərk edən insan Allahını da dərk edər” konsepsiyasında tapır. Əqli bilginin imkanlarından bəhs edən filosof nəhayət “yəqin bilgi”ni əldə etmək üçün idrak səviyyəsinin əqli müstəvidən intuisiya müsəvisinə keçməsinin vacibliyini qeyd edir. Çünki, Həmədaniyə görə də “yəqin bilgi” ancaq intuisiya ilə əldə edilir.³⁹ İdrakın bu dərəcəsi Həmədinin sələfi İbn Sinanın idrak nəzəriyyəsində həds, xələfi Sührəverdinin fəlsəfəsində isə həzz (zövq) məfhumuyla ifadə olunmuşdur. Demək olar ki, Həmədani idrak nəzəriyyəsində müəyyən dərəcədə Aristotelizmdən Platonizmə meyl edərək sonradan Sührəverdi tərəfindən də mənimsənən həzzə əsaslanan bilgi nəzəriyyəsini qəbul etmişdir. Əslində Həmədinin bu kimi fikirləri ilə idrak nəzəriyyəsində getdikcə təsəvvüvə meyl etdiyinin şahidi oluruq. Bu mənada onun idrak nəzəriyyəsində eşq konsepsiyasına yer verməsi də təsadüfi deyil.⁴⁰Eşqin Allahı dərk etmədə əsas vasitə, aşiqi məşuqa qovuşduran qüvvə olduğunu deyən Həmədə-

³⁸Eynəlqüzat Miyanəci, *Həqiqətin məğzi* (traktatdan parçalar), Bakı: 1999, s. 155-164.

³⁹Eynəlqüzat Həmədani, *Zubdətul-həqiqəti fi kəşfidə-dəqiqəti*, s. 35.

⁴⁰Bax. Süleyman Uludağ və Nurettin Bayburtlugil, “Aynulkudat el-Hemedani” maddəsi, *DİA*, c. 4 s. 281.

niyə görə bu idrak prosesinin başlanğıcında aşıq məşuqu müşahidə edər və prosesin sonunda müşahidə edənlə, müşahidə edilən bir olur. Bunun bir başqa ifadəsi fəna fillahdır.

Nəticə etibarilə deyə bilərik ki, Həmədaninin fəlsəfəsində varlıqlar zahiri aspektdən hiss və duyğularla, mahiyyət baxımından ağıl ilə, varlıqların Var edənə aidiyyətləri baxımından kompleks şəkildə intuisiya ilə dərk edilir.

3.2. Şihabəddin Sührəverdi Maktul (h.549-587/M. 1154-1191)

İslam fəlsəfəsinin təşəkkülündə özünəməxsusu xidmətləri ilə fərqlənən müdriklərdən biri də Şihabəddin Sührəverdidir. Azərbaycan peripatetik fəlsəfəsində Eynəlqüzat Həmədani ilə başlayan irfani yanaşmanın məhz Sührəverdinin işraq fəlsəfəsi ilə vüsət qazandığını deyə bilərik. Ömrünün qısa olmasına baxmayaraq islam düşüncəsinə təxminən 102 əsər bəxş edən Sührəverdi XII əsrin son yarısında islam fəlsəfəsi tarixində iştirakı adlandırılan yeni fəlsəfi konsepsiyasının müəllifi olmuşdur. Sührəverdi hicri təqvimlə 549, miladi təqvimlə isə 1154-cü ildə Tehran ilə Təbriz arasındakı Zəncan şəhərinin yaxınlığında yerləşən Sührəverd qəsəbəsində dünyaya göz açmışdır. Təhsilini dövrün məşhur alimlərinin yanında alan filosof, gənclik çağlarında Marağaya gedərək məşhur teolog və filosof Fəxrəddin Razinin müəllimi Məcduddin əl-Cilinin fəlsəfə və fiqh dərslərində iştirak etmişdir.⁴¹ Təhsilini davam etdirmək məqsədi ilə İsfahana gələn Sührəverdi, Zahiruddin Əhməd əl-Farisinin yanında peripatetizm və xüsusilə İbn Sina fəlsəfəsində mütəxəssis kimi tanınan Ömər b. Səhlan əs-Savinin *əl-Bəşairun-Nasiriyyə fil-mantık* adlı əsərini oxudu. Bu əsər Sührəverdinin məntiq anlayışını formalaşdırması baxımından böyük əhəmiyyət daşımışdır. Şəhrəzuri Sührəverdinin Fəxrəddin Razi ilə bir-birinin əsərlərini tanıması və oxuması baxımından dost olduqlarını qeyd edir.⁴² Mənbələrdə bu iki filosofun görüşdüklərinə dair hər hansı bir məlumat mövcud deyil. İsfahandakı təhsili vasitəsilə İbn Sina fəlsəfəsini tamamilə mənimsəyən Sührəverdi, təhsilini tamamladıqdan sonra Azərbaycana, Şirvana gəlmişdir. Hətta o, *Hikmətul-ışraq* adlı əsərində Dərbənd və Mayənc şəhərlərində yaşadığı mənəvi təcrübələri dilə gətirir.⁴³ Sonra Tükiyənin Anadolu vilayətinə gələn Sührəverdi Diyarbəkir ətrafındakı

⁴¹Yaqut əl-Həməvi, *İrşadul-ərib ilə marifətül ədib*, nəşr: D.S. Margoliouth, Misir, 1925, 1-ci yayın, VII, s. 269; İbn Xalliqan, *Vəfəyətül-ayan*, nəşr: İhsan Abbas, Beyrut, t.y., VI, s. 268.

⁴²Bax. Məhəmməd b. Mahmud əş- Şəhrəzuri, *Tarixul-Hukəma*, nəşr: Əbdülkərim Əbu Şuveyrib, Trablus, 1988, s. 381.

⁴³Sührəverdi, *Hikmətul-ışraq*, (Opera methaphysica et-mystica II içində) nəşr: Henry Corbin, Tehran: 1993, s. 231.

səyahətlərində Artuqlu dövlətinin Harput əmiri İmaduddin Əbu Bəkir b. Karaarslan b. Artuk ilə tanış olmuş və *əl-Əlvahul-İmadiyyə* adlı əsərini də elə məhz bu əmirin adına ithaf edərək yazmışdır. Onun səyahət etdiyi digər yer Türkiyədəki Mardin şəhəri olmuşdur. Sührəverdi bu səyahətləri əsnasında Anadolu Səlcuqlarınının müxtəlif sultan və əmirləri ilə tanış olmuş və onlarla gözəl münasibətlər qurmuşdur. Filosof daha sonra Anadoludan Suriya ərazisinə səfər etmişdir. Onun Suriya səfərinin həyatında dönüş nöqtəsinə səbəb olması baxımından əhəmiyyətli olduğunu deyə bilərik. Filosof, 579/1183 cü ildə Hələb şəhərinə gedərək orada Səlahəddin Əyyubinin oğlu əl-Məlikuz-Zahir ilə dostluq münasibətləri qurmuşdur. Hətta Səlahəddin Əyyubinin oğlu Sührəverdinin fəlsəfi görüşlərindən çox təsirləndiyi də mənbələrdə xüsusilə qeyd olunur. O Hələb şəhərinin Haləviyyə mədrəsəsində Hənəfi məzhəbinə mənsub alim Şərif İftixaruddinin dərslərində iştirak etmiş, həmin ərəfdə və 3 il müddətində etdiyi digər səyahətləri əsnasında mühüm əsərlər qələmə almışdır. Məsələn onun *Pərtəvnamə* adlı əsərini Harput əmiri İmaduddinin taxta keçdiyi tarixdə, yəni 1185-ci ildə yazdığı düşünülür. Onun *Məşəri vəl-mutarahat* və ən məşhur əsəri olan *Hikmətul-işraq* adlı əsərlərini də elə məhz bu dövrlərdə yazdığını deyə bilərik.⁴⁴

Sührəverdi səyahət etdiyi yerlərdə bir çox elmi müzakirə və mübahisələrdə yaxından iştirak etmişdir. Hətta onun Hələb alimləri ilə etdiyi elmi mübahisələr və filosofların din ilə əlaqədar konsepsiyalarını açıq şəkildə müdafiə edərək onları tənqid edənləri cahil adlandırması alimlər tərəfindən xoş qarşılanmamış və Sührəverdinin ilhəçılıq (din yolundan çıxdığı) və zındıqlıqla itdiham edilməsinə səbəb olmuşdur.⁴⁵ Aparılan elmi müzakirə və mübahisələrdə ezoterik konsepsiyaları şərh edərkən qarışısındaki alimləri susduracaq dərəcədə elmi potensiala malik olması, fəlsəfə və təsəvvüf sahələrindəki dərin bilgisi və sintez qabiliyyəti ilə dövrün bir çox aliminin, o cümlədən Hələb əmiri Məlik Zahirin nəzərini cəlb etmişdir. Lakin yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi onun bu müvəffəqiyyəti heç də bütün alimlər tərəfindən fərəhlə qarşılanmamış, əksinə alimlərin ona qarşı düşmən münasibəti bəsləmələrinə və hətta öldürülməsinə dair qərar və fərmanın verilməsinə yol açmışdır.⁴⁶ Filosofun hansı şəkildə öldürüldüyü mübahisəli olsa da⁴⁷ onun ölüm tarixi mənbələrdə 1191-ci il olaraq qeyd edilir.⁴⁸

⁴⁴ Bax. Şəhrəzuri, *Tarixul-hukəma*, s. 379; Marcotte, *Suhrawardi and his interpretation of Avicenna's philosophical Anthropology* (doktorluq dissertasiyası 2000), Mc.Gill University Institute of Islamic Studies, s. 57.

⁴⁵ Yaquət əl-Həməvi, *Mucəmul-udəba*, nəşr: D.S. Margoliouth, London, 1913, VII, s. 269-270.

⁴⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Three muslim sages*, New York: 1969, 2-ci nəşr, s. 57.

⁴⁷ Sührəverdinin öldürülməsi qərar və fərmanı ilə əlaqədar ətraflı məlumat üçün bax. İlhan Kutluer, "Sührəverdi Maktul" maddəsi, *DİA*, İstanbul: 2010, c. 38, s. 37-39.

Filosofun başlıca əsərləri arasında *Hikmətul-işraq*, *Risalə fi etiqadil-hükəma*, *Pərtəvnamə*, *Kitabu həyakilin-nur*, *əl-Əlvahul-imadiyyə fil-məbdə vəl-məad*, *Risalə-tut-tayr*, *Avaz-ı Pərr-i Cəbrail*, *Bustanul-qulub*, *Risalətul-əbrac*, *Kəlimətul-tasavvuf*⁴⁹ və s. kimi əsərlərini qeyd etmək olar.

Həyatının talehsiz şəkildə sona çatması, öldürülməsi səbəbi ilə mənbələrdə “əl-Maktul” ləqəbi ilə tanınan və şafii məzhəbinə mənsub olduğu qeyd edilən Sührəverdinin dünya görüşündə fəlsəfə və teologiyanın ön planda olduğunu görürük. Əsərlərində sistemli şəkildə simvolik üslubla irəli sürdüyü mistik fikirlər onun islam fəlsəfəsində fəlsəfi-mistik ənənənin banisi kimi tanınmasına səbəb olmuşdur. Elə məhz buna görə ona “Şeyxul-işraq” ünvanı verilmişdir. Sührəverdinin ortaya qoyduğu bütün elmi əsərlərdə onun İbn Sinadan sonrakı dövrdə şərq və qədim yunan düşüncəsi arasında sintez apardığının şahidi olur. Fəxrəddin Razinin islam teologiyasında, İbn Ərəbinin isə təsəvvüf sahəsində apardığı sintezə Sührəverdi fəlsəfə sahəsində nail olmağa cəhd edirdi. Əslində ilk toxumları İbn Sinanın *əl-İşarat vət-tənbihat*, Qəzzalının *Mişkatul-əнвар* və İbn Tufeylin *Hay b. Yakzan* kimi əsərləri ilə atılmış olan işraq fəlsəfəsi⁵⁰ Sührəverdinin sintezləri ilə kamilləşərək daha da sistemli hala gəlmişdir. İbn Sinanın “məşriqi” olaraq adlandırdığı fəlsəfə təsəvvürünün əsasını mistik konsepsiya təşkil etmədiyi halda Sührəverdinin fəlsəfə təsəvvürünün əsaslarını tamamilə bu konsepsiya təşkil edir. İbn Sinanın fəlsəfə təsəvvürünü əsaslarını mistik bilgi təşkil etməməsi səbəbilə qənaətbəxş hesab etməyən Sührəverdi bu fəlsəfənin tamamilə Aristotel peripatetizminə əsaslandığını qeyd edərək tənqid etmişdir. Filosofun bu tənqidi peripatetik fəlsəfə ilə işraq fəlsəfəsi arasındakı fərqliliyin konturlarını daha da nəzərə çarpaçaq dərəcədə ortaya qoyması baxımından əhəmiyyətlidir.⁵¹ Sührəverdinin peripatetik fəlsəfə təsəvvürünü tənqidi əsla peripatetizmin dəyərini inkar etmək kimi qiymətləndirilməməlidir. Belə ki, Sührəverdinin qarşı çıxdığı xüsus fəlsəfənin bünövrəsinə ancaq Aristotelçi aqlın yerləşdirilməsi və bütün problemlərə bu pəncərədən baxılması məsələsidir. Çünki Sührəverdiyə görə filosof həqiqətin bilgisinə əsas etibarilə yaşadığı mistik və mənəvi təcrübələrlə nail ola bilər. Ona görə insan zehninə irəli sürdüyü məntiqi definisiya və dəlillərə

⁴⁸İbn Xalliqan, *Vəfəyat*, VI, s. 269, 273.

⁴⁹ Sührəverdinin əsərlərinin siyahısı ilə əlaqədar ətraflı məluta üçün baxınız. Ahmet Kamil Cihan, “Şihabeddin Sührəverdinin eserleri”, *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Erciyes Universiteti nəşri, Erciyes: 2001, No:11, s. 216-220.

⁵⁰ Mahmut Kaya, “İşraqiyyə” maddəsi, *DİA*, İstanbul: 2001, c. 23, s. 435.

⁵¹ Sührəverdi, *Hikmətul-işraq*, nəşr: H. Corbin, İstanbul: 1952, s. 10-13; İlhan Kutluer, “Sührəverdi Maktul” maddəsi, *DİA*, İstanbul: 2010, c. 38, s. 39.

əsaslanan nəticələrdən əldə edilən bilgilər (əl-ulumul-husuli) ontoloji həqiqəti olan nurun (işraq) aydınlama prosesi ilə insan ruhunda ortaya çıxan bilgiyə nisbətə daim ikinci plandadır. Mənəvi və mistik təcrübə ilə əldə edilən bilgi eyni ilə təbiət elmlərində təcrübənin nəzəriyyədən əvvəl gəlməsi kimi nəzəri bilgidən əvvəldir. Lakin zehnin irəli sürdüyü nəzəri izah və şərhlər işraqi bilginin əsasını təşkil etməsə də onlar işraqi bilginin başqa fəlsəfi düşüncələr qarşısında özünəməxsus keyfiyyətini ortaya qoyması baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir. Buna əsasən deyə bilərik ki, Sührəverdinin ideal fəlsəfi bilgi təsəvvürü öz ifadəsini qurucu və istiqamətləndirici mahiyyət kəsb edən və mənəvi təcrübəyə əsaslanan həzz verici hikmətin, izah edici və tənqidçi mahiyyət daşıyan və müəyyən bir tədqiqat nəticəsində əldə edilən hikmətlə sintezində tapır. Sührəverdihəzzə əsaslan bilgi konsepsiyasını ağıla əsaslanan bilgidən üstün tutmuşdur. Fəlsəfi bilgi konsepsiyasında Aristotelizmdən Platonizmə meyl edərək Latınca “sapientia” deyə ifadə olunan həzzə əsaslanan bilgi anlayışını mənimsəyən Sührəverdi, işraq fəlsəfəsində “təəllüh” termini ilə ifadə olunan mistik bilgiyə nail olma prosesi⁵² əslində qərb düşüncəsində “theosophia” deyilən konsepsiyadır. Bu mənada Sührəverdinin fəlsəfəsində ideal intellektual prototipin “teosof müdrik” (əl-hakimu`l-mutəəllih) adını alması təsadüfi deyildir.

Sührəverdinin fəlsəfi vizyonunda əzəli hikmət anlayışı (hikmətu`l-xalidə) da nəzəri cəlb edən məsələlərdən biridir. Belə ki, o, hikmətin (fəlsəfənin) yeni və ancaq bir mədəniyyətin məhsulu olduğu tezisini qəbul etmir. Filosoфа görə Yunan, Fars və Misir mədəniyyətlərində də bir çox müdrik yaşayıb yaratmışdır. Belə ki, qədim dövr fəlsəfəsində müdriklərdən bəziləri dəlilləndirməyə (istidlal) əsaslanan tədqiqat üsulunu (əl-hikmətu`l-bahsiyyə), bəziləri isə mistik təcrübə və sezgiyə (əl-hikmətu`l-zevkiyyə) əsaslanan iki müxtəlif metoddan istifadə etmişlər. Bunlardan birincisinin müəllifi Aristotel, ikincisinininki isə Platondur. Lakin burada Platon nur ilə simvollaşdırılan Zərdüşf fəlsəfəsinin davamçısı kimi dəyərləndirilir. Bundan əlavə Aristotel xaricində bütün müdriklər kəşf və aydınlanma metodunu mənimsəmiş filosoflar hesab edilsədə müdriklərin atası Hermes, Platon, Empedokl və Pifaqor işraqi hikmətin ən qabaqcıl nümayəndələri kimi təqdim olunur. Sührəverdiyə görə bu müdriklər xalq cahil olduğuna görə düşüncələrini bəzi rəmzlərlə ifadə etmişlər. Buna görə həmin dövrlərdə bu müdriklərə yönəldilən etiraz və tənqidləri onların əslində düşüncələrinə deyil, sözlərinin zahiri mənasına aid etmək olar. Bu mənada Sührəverdi nur və zülmət (ışıq və qaranlıq) məfhumlarına əsaslanan qədim İran fəlsəfəsinin şirk və ilhad əlamətləri

⁵² Sührəverdi, *Hikmətul-işraq*, s. 11-12.

daşıyan Məcusi və Maniheizmdən fərqləndiyini xüsusilə qeyd edir.⁵³ İşraqi hikmətin islam aləmindəki ilk təzahürləri isə sufilerdə ortaya çıxmışdır. Lakin belə bir hikmət ənənəsini “işraqi hikmət” (işraq fəlsəfəsi) adı ilə sistemləşdirərək daha formalaşmış bir düşüncə kimi ortaya qoyan müəllifə gəlincə, bunun məhz Sührəverdi olduğu xüsusilə qeyd edilməlidir. Belə bir fəlsəfə konsepsiyasında qneseologiya təbii ki, metafizika ilə əsaslandırılır. Buna əsasən deyə bilərik ki, Sührəverdinin ontoloji konsepsiyası da bilgi nəzəriyyəsi kimi nur və işraq məfhumlarına əsaslanaraq formalaşmışdır. Onun ontoloji anlayışında nur varlığı ifadə etdiyi halda qaranlıq da yoxluğu ifadə edir. Nur başqa varlıqları meydana gətirən ilk səbəbdir.⁵⁴ Nəticə etibarilə demək olar ki, işraqilik fəlsəfəsində varlıqların meydana gəlmə prosesi Fərabî və İbn Sinanın Neo-Platonizmdən etibarən mənimsənilən sudur nəzəriyyəsindəki iyerarxiya sistemi ilə izah olunur. Lakin buradakı fərq filosofların ağıllar terminin yerinə nurlar termininin istifadə olunmasıdır. Bundan əlavə, peripatetizmdə sudur prosesinin onuncu ağıl və doqquzuncu fəlkədə sona çatdığı halda, işraqilik fəlsəfəsində bu prosesin sonsuz olduğu düşünülür.⁵⁵

Aləmin ülvî və suflî (aşaqı və ya fiziki aləm) aləm şəklindəki ənənəvi təsnifatını mənimsəyən Sührəverdi bu iki aləm arasında “bərzəx” adlandırdığı bir aləmdən bəhs edir. Əslində onun bu görüşü Platonun riyazi idealar nəzəriyyəsi ilə eyniyyət təşkil edir. Nurlar nurunun daşması və yayılması ilə ortaya çıxan nur təbəqələrinin meydana gətirdiyi kainat nurlar nuru kimi əzəlidir. Bu fəlsəfədə varlıq aləmindəki iyerarxiyanın əslində nurların iyerarxiyası kimitəsəvvür edilməsi nəticə etibarilə bizə kainatın ağıllı, dinamik və sonsuz şəkildə hərəkət edən böyük bir kütlə olduğunu deməyə əsas verir. Bu mənada nurlardan ibarət olan bu kütlənin vəhdət-i vücud olaraq adlandırılması⁵⁶ da məntiqlidir.

Nəticə etibarilə deyə bilərik ki, Sührəverdinin işraqilik nəzəriyyəsi islam fəlsəfəsində mistik, qnostik və sirli əlamətlər daşması etibarilə özünəməxusus yeri olan fəlsəfi bir cərəyandır. Xüsusilə sufi və şiə mühitinin diqqətini cəlb edən bu fəlsəfə bu gün də öz canlılığını davam etdirir. İslam aləmində XII-ci əsrdən sonra zəifləməyə başlayan peripatetizmin estafedi məhz bu fəlsəfi cərəyana verdiyini deyə bilərik.⁵⁷

⁵³ Bax. Sührəverdi, *Hikmətul-İşraq*, s. 9-11.

⁵⁴ Sührəverdi, *Hikmətul-İşraq*, s. 114.

⁵⁵ Sührəverdi, *Hikmətul-İşraq*, s. 125-149.

⁵⁶ Əli Əbu Rəyyan, *Tarixul-fikrül-fəlsəfi fil-islam*, Beyrut: 1973, s. 410-411; İslam fəlsəfəsində işraqilik nəzəriyyəsi ilə əlaqədar əlavə məlumat üçün bax. Əbul-Vəfa ət-Taftazani, *İbn Səbin və hikmətul-İşraq*, Qahirə: 1974, s. 291-320.

⁵⁷ Bu nəzəriyyənin mütəsəvvüflərin düşüncələri üzərindəki təsiri ilə əlaqədar ətraflı məlumat üçün bax. Süleyman Uludağ, “İşraqiyyə” maddəsi, *DİA*, c. İstanbul: 2001, c. 23, s. 438-439.

NƏTİCƏ

Görüldüyü kimi şərq fəlsəfəsinin və xüsusilə islam fəlsəfəsinin təşəkkülündə azərbaycan kültür coğrafiyasında yetişən dahi azərbaycanlı filosofların da böyük xidmətləri olmuşdur. Dünya mədəniyyətinin təşəkkül və inkişafının zəminini təşkil edən fəlsəfi ənənəyə intellektual müsətvədə rəng qatan azərbaycan mədəniyyəti bunu xüsusilə adları çəkilən filosofların dərin məzmunlu əsərləri və fəlsəfi görüşləri sayəsində reallaşdırmışdır. Demək olar ki, islam şərqindəki intellektual həyatın dəyişməsi Farabi və İbn Sinadan sonra bu paradigmanın nümayəndələri olan Əbu Həsən əl-Bəhmənyardan Şihabəddin Sührəverdiyə qədər bir çox azərbaycanlı filosofların sayəsində məhz Azərbaycan kültür coğrafiyasında reallaşmışdır. Fəlsəfə tarixində özünəməxsus yeri olan İbn Sinadan sonra islam fəlsəfəsi bir tərəfdən Fəxrəddin Razinin təsiri ilə teoloji müstəviyə daşınarkən, digər yandan Eynəlqüzat Həmədəni, Şihabəddin Sührəverdi, Əkmələddin Naxçıvani və s. kimi azərbaycanlı filosofların təsiri ilə işraqi fəlsəfə müstəvisində müzakirə obyektinə çevrilmiş və təsəvvüfi istiqamətdə varlığını davam etdirmişdir.

Yekun olaraq deyilməlidir ki, azərbaycanlı filosofların metafizika, ilahiyyat, əxlaq və siyasətə dair yazmış olduqları əsərlər sadəcə islam fəlsəfəsinin təşəkkülü baxımından deyil, ümumilikdə islam mədəniyyətinin ihyası baxımından da böyük əhəmiyyət kəsb edir. Azərbaycan məktəbi islam fəlsəfəsi baxımından mahiyyət etibarilə rəasional fəlsəfə, təsəvvüf və irfani düşüncə kimi üç mühüm ünsürü əhatə etmişdir. Bugün qloballaşma prosesində Allahın ən ali məxluqu olan insanın Allah, kainat və bəşəriyyətlə münasibətlərində böyük problemlərin olduğunu nəzərə alsaq, ən çox ehtiyacımız olan şeyin fərdin həm öz varlığını həm də bütün həyatını yenidən anlamlandırmasına teorik zəmin hazırlayacaq islam fəlsəfəsi kontekstində bir araya gəlmiş bir dünya görüşünü tədqiq etmək və mənimsəməkdir. Bu mənada idrakın fəlsəfə, elm və təsəvvüf şəklindəki üç fərqli formasını əsərlərində bir araya gətirərək islam fəlsəfəsinin təşəkkülündə böyük xidmətləri olmuş azərbaycanlı filosofların görüşlərinin tədqiq və təbliğ edilməsi bir millət və bir xalq olaraq mədəni və intellektual mirasımızın qorunması və öz kimliyimizin dərk edilməsi baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Son olaraq qeyd etməliyəm ki, Azərbaycanı elm dünyasının xəritəsinə yerləşdirmək və həm avropanın renesansının, həm də tarix etibarilə Azərbaycan mədəniyyətinin intellektual zəminini təşkil edən islam mədəniyyətinə, xüsusilə də islam fəlsəfəsinə yenidən canlılıq qazandırmaq naminə Azərbaycan mədəniyyətinin böyük dəyəri olan filosoflarının əsərlərini tədqiq və təbliğ etmək olduqca vacibdir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

ANAY Harun, *Cəlaləddin Dəvvani, həyatı, əsərləri, əhlak və siyasət düşüncəsi*, (İÜSBE, nəşr edilməmiş fəlsəfə doktorluğu dissertasiyası), İstanbul: 1994

ARICI Mustakim, “İbn Sinacı felsefə gələneğinin oluşumu ve Behmenyarin felsefə təsəvvuru”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2010, cilt: XV, sayı: 28, s. 170.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hədiyətul-arifin əsmaul-muəllifin və asaru musannifin*, Ankara: MEB Yay., 1951, c. I, s. 244.

BƏHMƏNYAR b. Mərzuban əl-Azərbaycani, *ət-Təhsil*, nəşir: Şəhid Mütəhhəri, Tehran: 1370.

BƏHMƏNYAR b. Mərzuban əl-Azərbaycani, *Risalə fi mövzui ilmi ma bədat-tabia*, nəşir və tərcüməçi: Solomon Poper, *Behmenjar ben El-Merzuban, der persische Aristotaliker aus Avicenna`s Schule: Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch mit Anmerkungen*, Leipzig: 1851.

BƏHMƏNYAR, *Ət-Təhsil fi şərhi lübabil-hikmə li-İbn Sina*, Rağib Paşa, rəqəm: 880, vərəq: 182, 1118; Köprülü, rəqəm: 863, vərəq: 261, 888; III. Amed, rəqəm: 3190, vərəq: 296, 896, rəqəm: 3287, vərəq: 177.

BROCKELMANN, Carl, GAL, c.1, Leiden: E.J. Brill 1943.

CABİRİ Muhammed Abid, *Arap-islam kultürünün əkil yapısı*, tərcümə: Burhan Köroğlu, İstanbul: Kitabevi nəşriyyatı, 1999.

CANTAY Gönül, *Anadolu Selcuklu ve Osmanlı Daruşşifaları*, Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yay., 1992.

CİHAN Ahmet Kamil, “Şihəbeddin Sühreverdinin əsərləri”, *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Erciyes Universiteti nəşri, Erciyes: 2001, No:11, s. 216-220.

ÇƏLƏBİ Katib, *Kəşfuz-zunun an əsamil-kutub vəl-funun*, Dərsəadət: Aləm Mətbəəsi, 1310, c. 2.

DAİBER H., “Bahmanyar, Kia”, *Encyclopaedia of Iranica*, c.3, London: 1989, s. 501-503.

ƏBU RƏYYAN ƏLİ, *Tarixul-fikril-fəlsəfi fil-islam*, Beyrut: 1973, s. 410-411.

EFLAKİ Arifi Ahmet, *Ariflerin menkibeleri (Menakibul-arifin)*, çev.: Tahsin Yazıcı Ankara: MEB Yay., 1989, c.1

ƏL-BEYHAQİ Zahiruddin Əbul-Hasan Əli ibn Əbül-Qasim Zeyd, *Tətimmətu sıvanil-hikmə*, nəşir: Məmduh Həsən n Muhamməd, Qahirə: 1996.

ƏL-HƏMƏVİ Yaqut, *İrşadul-ərib ilə marifətil ədib*, nəşr: D.S. Margoliouth, Misir: 1925, 1-ci yayın, VII, s. 269; İBN XALLİQAN, *Vəfəyətul-ayan*, nəşr: İhsan Abbas, Beyrut, t.y., VI, s. 268.

ƏL-HƏMƏVİ Yaqut, *Mucəmul-buldan*, Beyrut: t.y., c. 3, s. 179.

ƏL-HƏMƏVİ Yaqut, *Mucəmul-udəba*, nəşr: D.S. Margoliouth, London, 1913, VII, s. 269-270.

ƏL-İŞKƏVƏRİ Qutbuddin, *Mahbubul-qulub*, əl-Makalatus-səniyə, nəşir: Hamid Sıdkı-İbrahim əd-Dibaci, Tehran:1424/2003, c. 2, s.415-418.

ƏS-SÜBKİ Tacəddin, *Təbəqatuş-şafiiyyə*, Qahirə: 1964, V, s. 129.

GUTAS Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden: E.J.Brill, 1988.

HANSARİ, *Ravzatul-cənnət*, nəşir: Əsədullah İsmailiyyan, Qum: Məktəbətü İsmailiyyan, h.ş. 1392, c. 6, s.114.

HƏBƏŞİ Abdullah Məhəmməd, *Camiuş-şuruh vəl-havaşi*, Əbudabi: 1425/2004, c.3, s. 1731-1737.

HƏMƏDANİ Eynəlqızat, *Zubdətul-həqaiq fi kəşfid-dəqaiq*, təhqiq: Afif Oseyran, Tehran: 1962.

HƏMƏDANİ Rəşidəddin, *Camiut-təvarix*, c.2, haz.: Bəhmən Kərimi, Tehran: h.ş. 1362

İBN ƏBİ ÜSEYBİƏ, *Uyunil-ənba fi təbəqatıl-ətibba*, təhqiq: N. Rıza, Beyrut, t.y. s. 437-458.

İBN SƏBAT, *Tarixu İbn Səbat*, təhqiq edən: Ömər Abdussəlam Tədmuri, Trabus: 1413/1993, s. 436.

İBN SİNA, *Aksamul-ulumil-akliyyə*, (Tis`u rəsail içində) İstanbul: 1298, s. 72-73.

İBN SİNA, *Daneşnameyi- alai*, tərcümə: Pərviz Morowedge, *The Methaphysica of Avicenna*, New York 1973.

İBN SİNA, *əl-Məbdə vəl-məad*, nəşir Abdullah Nurani ; zir-i nazar Mehdi Muhakkık, Tahran: Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı Şube-i, 1984/1363.

İBN SİNA, *ət-Təliqat*, təhqiq: A. Bədəvi, Məktəbətul-ılam-i islami, Tehran: 1404.

İBN SİNA, *Kitabuş-Şifa*, (Metafizik), nəşir və tərcüməçi: Ekrem Demirli və Ömer Türker, c. 1, Litera yayınları, İstanbul: 2005

İBN TEYMİYYƏ, *Dəru təaruzil-akl vən-nakl*, Riyad: 1401/1981, c. 3.

İBN TEYMİYYƏ, *ər-Rədd əl-əlmantikiyyin*, Lahor: 1397/1977.

İBN XALDUN Əbu Zeyd Vəliyyuddin Abdurrəhman b. Məhəmməd, *Mukaddime*, tərcümə: Zakir Kadiri Ugan, c. 3, Ankara: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, 1988.

İBN XALLİQAN, *Vəfəyətul-ayan*, nəşr: İhsan Abbas, Beyrut: t.y., c. VI, s. 268-273.

İBNUL-FUVATİ, *əl-Havadisul-camia*, nəşir: Mehdi ən-Nəcm, Beyrut: 1424/2003.

KARABULUT Ali Rıza, *Mucamul-mahtutatil-mevcudə fi məktəbəti İstanbul və Anatuli*, c. I, s. 358-359.

KARABULUT Ali Rıza, *Mucəmul-maxtutatil-mövcudə fi məktəbəti İstanbul və Anatuli*, n.y.y. t.y, c. 3.

KAYA Mahmut, “Behmenyar b. Merzuban”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: 1992, c.V, s. 354.

KAYA Mahmut, “İşrakıyye”, *DİA*, İstanbul: 2001, c. 23, s. 435.

KUTLUER İlhan, “Sührəverdi Maktul”, *DİA*, İstanbul: 2010, c. 38, s. 37-39.

LÖVKƏRİ Əbül-Abbas Fəzl ibn Məhəmməd, *Bəyanul-haqq bi-dimanis-sidq: əl-ilmul-ilahi*, təhqiq: əs-Seyyid İbrahim Dibaci, nəzərdən keçirən Mehdi Mühəqqiq, Tehran: Müessese-i Beynəl-Miləli Əndişə və Təmədduni İslami, 1414/1995.

Marcotte, *Suhrawardi and his interpretation of Avicenna's philosophical Antropology* (doktorluq dissertasiyası 2000), Mc. Gill University Institute of Islamic Studies, s. 57.

MƏMMƏDOV Zakir, *Azərbaycan fəlsəfə tarixi*, Bakı: 1994.

MEVLANA Celaleddin, *Mektuplar*, trc. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1963.

NASR Seyyed Hossein, *Three muslim sages*, 2-ci nəşr, New York: 1969

NASR Seyyid Hüseyin, “Azərbaycan məktəbi və onun islam fəlsəfəsi ənənəsi ilə əlaqəsi”, *İbnül-Ərəbi və Klassik Azərbaycan Ədəbiyyatı (konfrans materialları məcmuəsi)*, Bakı: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası 2010, s. 122-123.

NAXCIVANİ, *əl-İşarat vət-tənbihat şərhi*, Köprülü kitabxanası nüsxəsi, vr.151 b, 152 a, 152 b, 155 b, 214 b.

NAXCIVANİ, *Muhadarat və Calibus-surur və salibul-qurur* Süleymaniyyə kitabxanası, Reisulküttab Mustafa Efendi, no: 896; Esad Efendi, no: 2894; Ayasofya, no: 4282.

QAFAROV Anar, *Nasiruddin Tusinin ahlak felsefesi*, İstanbul, İSAM yayınları, 2011.

QARABAĞI, *Risalə fi isbatil-vacib*, Süleymaniyyə kitabxanası Darulməsnəvi bölümü no: 290/1 və Yazma Bağışlar bölümü no: 152/1

RAZAWİ Seyyed Hossein Nasr-Mehdi Amin, “Bahmanyar ibn Marzban”, *An Antology of philosophy in Persia*, Oxford US. New York, Volume 1, s. 333-350;

RAZİ Əbu Bəkir, *ət-Tıbbur-ruhani*, (*Rəsail fəlsəfiyyə* içində) təhqiq edən: Paul Kraus, Qahirə: 1939, s. 15-96.

REİSMAN David C., *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, Structure of İbn Sina's al-Mubahasat (The Discussions)*, Yale: 2001.

SEVİM Ali – Yücel Yaşar, *Türkiye tarihi: fetih, selçuklu ve beylikler dönemi*, Ankara:Türk Tarih Kurumu,1989.

SÖZEN Kemal, *İbn Sina okulu ve İslam düşüncesindeki yeri*, Tabula rasa, cild 4, no: 11, 2004, s. 167-181.

SÜHRƏVERDİ, *Hikmətul-işraq*, nəşr: H. Corbin, İstanbul: 1952.

ŞƏHRƏZURİ Məhəmməd b. Mahmud Şəmsəddin, *Tarixul-hükəma*, nəşr: Əbdülkərim Əbu Şueyrib, Trablus, 1988, s. 381.

ŞİRAZİ Habibullah Mirzə Can, *Haşiyə alər-risalətil-qadimə fi isbatil-Vacib*,Süleymaniyə kitabxanasında Carullah Efendi böl., no:1254/3; Darulməsnəvi böl., no: 290/2.

TAFTAZANİ Əbul-Vəfa, *İbn Səbin və hikmətul-işraq*, Qahirə: 1974.

TAŞ İsmail, “Ebu’l-Hasan Behmenyar və felsefesi”, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Editör: Prof.Dr. Mehmet Aydın, yıl:7, sayı: 14, Konya 2002, s. 40.

TAŞKÖPRÜZADƏ, *Miftahus-səadə və misbahus-siyadə fi mevzuatil-ulum*, c. 1, Qahirə: Darul-Kutubil-Hadise, 1968.

TİNBUKTİ Əbul-Abbas Əhməd b. Əhməd Baba, *Neylul-ibtihac bi-tatrizi'd-dibac*, 1 c.-də 2 c., Trablus: 1989.

TUNKABUNİ, Mirza Muhammed,*Kıtasul-ulema*, Tehran: 1396.

ULUDAĞ Süleyman - Bayburtlugil Nurettin, “Aynulkudat el-Hemedani” maddəsi, *DİA*, Ankara: 1991, c. 4, s. 280-281.

ULUDAĞ Süleyman, “İşraqiyyə”, *DİA*, c. İstanbul: 2001, c. 23, s. 438-439.

UZLUK Şəhabəddin Uzluq, “Mevlâna'nın Tabibleri: Ekmeleddin Müeyyet-Beyhekim ve Gazanfer”, *I. Milletlerarası Mevlana Kongresi*, 3-5 Mayıs 1987[Selçuk Üniversitesi], 1988, s. 211-219.

ÜNVER Ahmet Süheyl, *Selçuk tebabeti:XI.-XIV. asırlar: Büyük Selçuk İmparatorluğu ve orta zamanda Anadolu Türk Devletleri tababeti tarihine dair*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1940.

YEMENLİ İbrahim, “Bir İbn Sina şarihi Ekmeleddin en-Nahçuvani ve varlık anlayışı”, *Divan Dergisi*, 2001/1, s. 104 -130.

XÜLASƏ

İslam Fəlsəfəsinin İnkişafı və Yeni Paradıqmanın Təşəkkülündə Rol Oynamış Əsas Azərbaycanlı Filosoflar

İslam fəlsəfəsinin mühüm simaları olan Azərbaycanlı filosofların Aristotelizmə əsaslanan İslam peripatetik irsinin davam etdirilməsindəki rollarıyla yanaşı yeri gəldikcə özlərinə məxsus fəlsəfi yanaşma tərzləri ilə İslam fəlsəfəsinin yeni istiqamətdə təşəkkül və inkişafında da mühüm xidmətləri olmuşdur. Onların İslam fəlsəfəsindəki xidmətlərinin iki fəlsəfi istiqamətdə olduğunu deyə bilərik: bunlardan birincisi İslam peripatetizmi; digəri isə İshraqilikdir.

Məqalənin məqsədi İslam fəlsəfəsinin təşəkkül və inkişafında mühüm rolları olan Azərbaycanlı filosofların kimliyini və İslam fəlsəfi fikrinə bəxş etdikləri töhvələri üzə çıxarmaqdır. Bu mənada məqalənin tədqiqat obyektinin əsasını Bəhmənyar, Həmədəni, Sührəverdi Məqtul, Əkmələddin Naxçıvani kimi bir neçə mühüm Azərbaycanlı filosofların intellektual biyografiyası və fəlsəfi yaradıcılıqları, olduqca mühüm fəlsəfi görüşləri təşkil edir.

RESUME

The Azerbaijan main philosophers that contributed to the development of Islamic Philosophy and the formation of the new paradigm in it

The Azerbaijan philosophers that were the important representatives of Islamic Philosophy, contributed to sustaining of the legacy of the peripatetizm in the Islamic World. Furthermore, they had their own an important role in the formation of a new direction of Islamic philosophy and its development. It can be said that their services included two philosophical directions. One of them is Peripatetizm, and other is Ishraqizm.

The main goal of the article consists of introducing the Azerbaijan philosophers' intellectual identity who contributed to sustaining of the legacy of the peripatetizm in the Islamic World. Furthermore the article deals with the changing of the direction in Islamic philosophy in terms of its formation in a new direction "Ishraqizm". In this context the main topic of the article deals with Azerbaijan Peripatetic philosophers like Bahmanyar, Hamadany, Suhrawardy Maktul, Akmaladdin Nakhchivany and their intellectual biographies, works and philosophical views generally.

РЕЗЮМЕ**Развитие Исламской Философии и Азербайджанские Философы
Сыгравшие Роль в Развитии Новой Парадигмы**

Азербайджанские философы, были выдающимися личностями Исламской философии, которые сыграли большую роль в продолжении перипатетической наследии Ислама основывающейся на учения Аристотеля. Впоследствии этого, они основали свою черту в формировании и развитии новых подходов в Исламской философии. Имеются две основные философские учения, в образовании которых были большие заслуги азербайджанских философов: первый: Исламский перипатетизм; второй: ишракизм.

В этой статье изложены имена азербайджанских философов и их заслуги в формировании и развитии Исламской философии. В ней вы сможете найти обширную информацию о философских взглядах и творчестве Бахманйара, Хамадани, Сухраверди Мактула, Екмеледдина Нахичевани.

Çара tövsiyə etdi:

i.f.d. A.M.Şirinov

MURRAY BOOKCHİN'İN TOPLUM EKOLOJİ FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI

Faruk KURT,
Bakü Devlet Üniversitesi,
Sosyal İlimler ve Psikoloji Fakültesi

Anahtar Kelimeler: Murray Bookchin, Toplumsal Ekoloji, Ekoloji, Çevrecilik, Komünalizm, Yerel Yönetim

Key Words: Murray Bookchin, Society Ecology. Ecology, Environmentalism, Communalism, Local Government

Ключевые слова: Мюррей Букчин, социальная экология, экология, знвайронментализм, Местное правительство

GİRİŞ

Yirmi birinci yüzyılda, artık birbirimizle ve doğanın geri kalanıyla kurduğumuz ilişkinin sürdürülebilir olmadığını kabul etmeli ve insan-toplum- doğa ilişkimizi ciddi olarak yeniden sorgulamalıyız. Zira insan-toplum-doğa ilişkisinin yeniden “nasıl” yapılandırılması gerektiği konusu kelimenin gerçek anlamıyla “hayati” bir hal almıştır. Böyle bir çaba bizi, doğrudan şu anda tüm çıplaklığıyla kendini hissettiren ekolojik ve toplumsal sorunların kaynağının neler olduğu sorusuna götürüyor. (7,1).

Yani insanlar şimdi hiç olmadığı kadar hayati bir yol ayrımına gelip dayanmışlardır. İnsanlar, ya bu sistemin temel çelişkilerini görmezden gelip – hiyerarşi sistemi ve sınıfları - var olan yıkıcı sistem içinde yok olmayı bekleyecek ya da tahakkümü bertaraf eden özgürlükçü demokratik yapılanmalarla oluşan ekolojik bir toplum oluşturacaklardır. İşte Toplumsal Ekoloji, şu anki sınıflı ve hiyerarşik topluma alternatif olarak, özgürlükçü ekolojik bir toplumu Hedeflemektedir(8,1). Bu çalışmada da ifade edileceği gibi Toplumsal ekoloji, Ekoloji ve Çevrecilik kavramları netleştirilmeye çalışılmıştır. Ve aynı zamanda ekolojik sorunlara kısa vadede ve pragmatist yaklaşan reformcu çevrecilikten tamamen farklı olarak radikal bir bakış açısı ortaya koymaktadır

Ekoloji ve Çevrecilik Anlayışları

Bilim olarak ekolojinin, yaşanan çevre felaketlerine yönelik tepkilerin de etkisiyle kendi varlığını kabul ettirmiş olması, bu yöndeki duyarlılıkların ve hareketlerin tarihte önemli bir yer işgal ettiğinin göstergesidir. Ekoloji hareketi, Wolfgang Sachs'a göre, bilimden ve teknik akılcılıktan şüphe etmesine rağmen, önemsenmesini ve tarihsel bir güç olarak tanınmasını ekoloji bilimine borçludur. Ancak, bu ortak zemine rağmen, bu hareketlerin arz ettikleri çeşitlilik ve yaşanan çevre sorunlarının ardında yatan nedenleri formüle edişleri arasındaki farklar bu hareketlerin tek bir şemsiye altında değerlendirilmesinin önünde engel teşkil etmektedir. Bu noktada, ilk elde, yaygın olarak kullanılan çevrecilik ile ekolojizm arasında ayırım yapmak gereklidir (4,24).

Çevrecilikle ekolojizmi birbirinden ayırmak gerektiğinin üzerine ısrarla çizen Andrew Dobson, faklı ekolojizmler olabileceğini, ama çevreciliği bu sınırlar içine yerleştirmenin ekolojizmin doğasına ilişkin kafa karıştırıcı mesajlar yollayabileceğini söyler. Dobson, tezini savunurken bu iki akımın şiddet olarak değil, tür olarak tamamen ayrı olduğunu vurgular. Yaygın anlayışın çevreciliğin yeşil politikanın ya da ekolojizmin “az radikal” ya da “hafif” formu olduğunun düşünülmesi olduğunu hatırlarsak bu vurgunun önemi artar. Dobson'a göre bu iki akım aynı aileye mensup değildir. Diğer bir deyişle çevrecilik “açık yeşil” değildir, çünkü yeşil değildir. (11,2).

Dobson, ideolojilerin temel özellikleri olarak ortaya koyduğu, toplumun analitik tanımını yapma, alternatif bir toplum önerme ve politik eylem için program önerme özelliklerinin, ekolojizm için geçerli özellikler olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda, geleneksel ideolojilerden etkilenmekle birlikte ekoloji farklı bir söylem alanı kurma çabasına karşılık gelmektedir. Bu kavramsal ayrımların yanı sıra, ekolojist hareketlerin geleneksel ideolojilere eklemlendiği de göz önünde bulundurulduğunda, eko-sosyalizm, ekoliberalizm, eko-anarşizm, eko-muhafazakârlık gibi akımlardan da dikkate alınması gerekmektedir. Bu akımlar, ekolojist düşüncenin, var olan siyasal ideolojiler ve gelenekler içinde, zaten yer etmiş bulunduğunu gösterme çabası içindedirler. (4, 24; 25).

Murray Bookchin ise “Çevrecilik ile, doğayı yalnızca insanın kullanımını açısından daha yararlı hale getirilmesi gereken hayvanlar, bitkiler, mineraller gibi “objelerden” oluşan edilgin bir doğal ortam olarak gören mekanist, araçsal bir bakış açısını ifade etmeyi önerir. Murray Bookchin'nin kullandığı anlamda çevrecilik, doğayı “doğal kaynaklar” ya da “hammadeler” deposuna indirgeme eğilimindedir. Bu bağlamda, çevrecinin sözcük dağarcığından toplumsal yapı da payını alır: Şehirler “kent kaynaklarına”, sakinleri ise “insan kaynaklarına” dönüşür. Kaynak sözcüğü

doğa, şehirler ve insanlar ile ilgili çevreci tartışmalarda bu kadar sık ortaya atılıyorsa, basit bir sözcük oyunundan çok daha önemli bir mesele söz konusudur. Çevrecilik, onun kullandığı şekliyle, insanlık ile doğa arasında uyumlu bir ilişkiye ulaşmayı amaçlayan ekolojik projeyi kalıcı bir dengeden çok bir ateşkes olarak görme eğilimindedir. Çevrecinin “uyumu”, doğal dünyayı insanın “yaşam alanına” en az zararı verecek şekilde yağmalamaya yönelik yeni tekniklerin geliştirilmesini merkez alır. Çevrecilik, günümüz toplumunun en temel önermesini sorgulamaz. Daha ziyade çevrenin kayıtsızca yağmalanmasının yol açtığı tehlikeleri azaltmak için teknikler geliştirerek bu anlayışa olanak sağlamaya çalışır. (2,93).

Toplumsal Ekoloji Kavramı

“Ekoloji” terimi, bir yüzyıl önce hayvanlar, bitkiler ve bunların inorganik çevreleri arasındaki ilişkilerin araştırılmasını ifade etmek amacıyla Ernst Haeckel tarafından türetilmiştir (2, 92).

Toplumsal ekoloji ise Amerikalı anarşist bilim adamı Murray Bookchin tarafından geliştirilmiş ve işlenmiş bir düşünce akımıdır. Bookchin, 1960’lı yıllardan itibaren günümüzdeki toplumsal yapıyı radikal ekolojik bir perspektifle eleştirerek, ekolojik bunalımın toplumsal ve siyasal kökenleri üzerinde birçok araştırma ve inceleme yapmıştır. (8,1).

Murray Bookchin’e göre Toplumsal ekoloji, var olan ekolojik sorunlarımızın hemen hepsinin kökleşmiş toplumsal sorunlardan kaynaklandığı fikrine dayanmaktadır. Bu bakış açısına göre; mevcut toplum ve ona egemen olan akıldışlıklar dikkatli bir şekilde anlaşılmadan, bu ekolojik sorunların çözülmesi şöyle dursun, anlaşılması bile mümkün değildir. Daha somut bir şekilde ifade etmek gerekirse-doğal felaketler sonucu ortaya çıkan ekolojik altüst oluşlar ayrı tutulmak kaydıyla-günümüzde yaşadığımız ciddi ekolojik altüst oluşların temelinde ekonomik, etnik,kültürel, toplumsal cinsiyete dayalı ve benzeri çatışmalar yatmaktadır (9,9).

Onun ekolojik toplum kavramı varolan durumun tarihin daha liberal bir yorumunu içerir. Hiyerarşik olmayan toplumları içinde çoğulculuğa vurgu yapar. “Özgürlük, doğanın karşısında yer almaz, bireyden topluma, tercihlerden ihtiyaçlara ya da kişisellikten sosyal uyumun ihtiyaçlarına doğrudur. Buradan hareketle toplumsal ekoloji, toplumun dünya üzerinde birden bire ortaya çıkan bir olgu olmadığına dikkat çekmekte toplumsal hayatın doğaya karşı verilen acımasız savaşta zorunlu olarak bir taraf olmadığını, toplumun ortaya çıkışının, kökenleri insanın toplumsallaşmasının biyolojisine dayanan “doğal” bir olgu olduğunu kabul etmektedir (1, 48, 49).

Murray Bookchinin Toplumsal ekoloji anlayışı, bu gezegen üzerindeki yaşamın geleceğinin, toplumun geleceği üzerinden şekilleneceğine dayanır. Ona göre biz ne “biyomerkezci” çerçeveye doğal evrimin ne de şimdiye kadar bildiğimiz şekliyle “insanmerkezli” olan toplumsal evrimi seçmek zorundayız. Bize gereken doğal ve toplumsal olanın her ikisinin de en iyisinin de en iyisini içeren yeni bir sentezi organize etme zorunluluğudur.

Şimdi yanıtlamamız gereken çok önemli bir soruyla karşı karşıyayız: peki bu “özgür doğayı” nasıl organize edebiliriz? Toplumsal ekolojiye göre, konfederal olarak birleşmiş özgürlükçü yerel yönetimlerce şehirlerin merkezlesştirilmesi yani ademimerkezleşme olmaksızın “özgür doğa”ya ulaşamaz (7, 12; 13).

Burada yer alan Toplumsal ekoloji ifadesindeki toplumsal sözcüğü, “ekolojik toplum” – yani, (düşünme biçimini en çok etkileyen filozoflara atıfta bulunursam) Aristoteles, Spinoza, Hegel, Marks ve Kropotkin gibi düşünürlerin en yüksek amaçlarının cisimleştiği bir toplum- kavrayışına özgürlükçü sosyalizmin en yüce kaidelerini getirme amacı güder.

M.Bookchin’de Toplumsal ekoloji bir evrim felsefesidir. Aziz John’un vahiylelerinin mistik bir şekilde yeniden ifade edilmesi değildir. İnsanlığa gelince, o da hem ekoloji kavrayışların toplumsal gelişmeye doğru gelişmesini hem de biyolojik birinci doğadan toplumun ikinci doğasına doğru genişlemeyi ifade eder. Burada yapmayı düşündüğü şey her iki doğayı sentezleyerek üçüncü bir doğa ortaya çıkarmaya çalışmasıdır. İnsan dışı doğa ile insan yapımı doğanın her ikisini de bilinçli, düşünen, amaçlı ve daha tamamlanmış bir doğaya dönüştürmeye çalışır. Bu düşünen doğa etik ve rasyoneldir; salt fizyolojik ve biyokimyasal değildir ve insanlık, organik gelişimin en az iki milyar yaş boyunca evrimin doğaya kazandırdığı pek çok özelliğin en yenisidir (2, 10, 11).

Bu noktada, toplumsal ekoloji bazı sorulardan yola çıkarak ekolojik sorunlara çözüm aramaktadır: “İnsan ve doğayı birbirinden ayıran çatışmacı toplumsal ilişki biçimi nasıl ortaya çıkmıştır? Bu çatışmayı mümkün kılan kurumsal oluşumlar ve ideolojiler nelerdir? İnsan ihtiyaçlarındaki artış ve teknolojiye gelişmeler bilindiğine göre, böyle bir çatışmanın önüne geçilebilir miydi? Bu çatışma, ekolojik bir toplumda ortadan kaldırılabılır mi? Akılcı ve ekolojik bir toplum doğal evrim sürecinin içine nasıl yerleştirilebilir?” Toplumsal ekoloji, bu sorulara cevap arayarak diğer ekolojik düşüncelerden farklı bir bakış açısı sergilemektedir. (8, 2).

Şimdi yanıtlamamız gereken çok önemli bir soruyla karşı karşıyayız: peki “özgür doğayı” nasıl organize edebiliriz? Toplumsal ekolojiye göre, konfederal olarak

birleşmiş özgürlükçü yerel yönetimlerce şehirlerin merkezsizleştirilmesi yani ademi-merkezleşme olmaksızın "özgür doğa" ya ulaşamaz. Toplumsal ekoloji, konfederal özgürlükçü yerel yönetimlerin bölgesel ihtiyaçlarını karşılamak için insani ölçekte düzenlenmiş çok yönlü endüstriyel projelerini, organik tarım şekillerinin kullanımını, güneş, rüzgar, metan gibi diğer enerji kaynaklarını ve ekoteknolojilerin kullanımını amaçlar. Halkın sorunlarına yönelip, beceriyle sorunlarını çözmek ve her bir bireyin her yönüyle kendisini geliştirmesi için boş zamanı amaçlar. (6,12).

Komünalizm ve Özgürlükçü Yerel Yönetimcilik Kavramları

Murray Bookchin'e göre Komünalizm, toplumsal ekolojinin etraflıca düşünülmüş sistematik görüşlerini- özgürlükçü yerel yönetim ve diyalektik doğalcılık da buna dahil- kapsamak için en uygun çevreyici siyasal kategoridir. (9, 100). Bir ideoloji olarak bu açıdan bakıldığında Komünalizm özgürlükçü sosyalist geleneğin mirası üzerinde yükselir. (6,5). Ve bunların en iyi yanlarından faydalanır ve günümüz gerçeklerine daha uygun, daha geniş bir bakış açısı sunar. Marksizm'den felsefe, tarih, iktisat ve siyaseti birleştiren akılcı, sistematik ve bütünlüklü bir sosyalizm formüle etme projesini alır. Anarşizmden ise devlet karşıtlığına ve konfederalizme bağlılığın yanı sıra hiyerarşinin yalnızca özgürlükçü sosyalist bir toplum tarafından üstesinden gelinebilecek bir temel sorun olduğu kabulünü alır. (9, 100).

Komünalizm, politikanın-doğrudan demokrasi olarak- gerçek anlamına geri dönüşü önerir. O yüzden komünalizmi özde doğrudan demokrasi teorisi ve pratiği olarak değerlendirmek yanlış olmaz. Zira komünalizm projesi, bir bütün olarak toplumun ve toplulukların sıradan yurttaşlar tarafından yönetilmesini olanaklı kılacak, doğrudan demokrasi kurumlarının oluşturulması ve bunların yaygınlaştırması projesidir. (6,5).

Komünalizm kelimesinin kökeni, Paris'in silahlanmış halkının sadece Paris kent konseyini ve konseyin idari alt yapılarını savunmak için değil, aynı zamanda cumhuriyetçi ulus - devletin yerini almak üzere ülke çapında bir kentler ve kasabalar konfederasyonu oluşturmak için de barikatlar kurduğu 1871 Paris Komünü'ne dayanır. Komünalizmin en önemli hedefini klasik sözlük tanımında açıkça belirtilmiştir: The American Heritage Dictionary of the English Language Sözlüğüne göre Komünalizm: "neredeyse tümüyle özerk olan yerel toplulukların bir federasyonun çatısı altında gevşek bir biçimde birbirine bağlandığı bir yönetim sistemi ya da teorisidir. (9,101).

Buna bağlı olarak Komünalizm özgürlükçü yerel yönetimcilik programında kararlı bir şekilde devletçi yerel yönetim yapılarını ortadan kaldırmayı ve bu yapıların yerine özgürlükçü bir sivil yönetim biçiminin kurumlarını getirmeyi hedefler.

Kentlerin yönetim kurumlarını semt, kasaba ve köyler temelinde kurulan demokratik halk meclislerine dönüştürme amacıyla köklü biçimde yeniden yapılandırmayı hedefler. Bu halk meclislerinde – hem işçi sınıfından hem de orta sınıftan gelen- yurttaşlar topluluk meselelerini yüz yüze ele alırlar, bu yolla doğrudan demokrasi içerisinde politika belirleyen kararlar alır ve hümanist, akılcı bir toplum idealine gerçeklik kazandırır. Eğer yerel yönetimin sınırlarını aşan sorun ve konuları ele almak içinse, demokratikleşmiş yerel yönetimler daha geniş kapsamlı bir konfederasyon oluşturmak üzere birleşmelidir. (9.103,104). Demokratik yerel yönetim; yerel topluluk üyelerinin (belde halkının) ortak ihtiyaçlarını karşılamak ekonomik, sosyal ve kültürel zenginliğine ve refahına ilişkin yerel hizmetleri görmek üzere kurulan; bu hizmetleri, genel yetki ile kendi sorumluluğu altında ve yerel topluluğun yararları doğrultusunda yerine getiren; hiçbir ayırım gözetmeden insanı yerel demokrasinin temeli kabul eden; işleyişinde açıklığı, şeffaflığı, insan haklarını, çoğulcu ve katılımcı demokrasi ilkelerini yaşama geçiren; yetkilerin yerel topluluğa en yakın yönetim birimince kullanıldığı, kamu tüzel kişiliğine sahip, özerk ve demokratik bir yöntemdir. Yerel yönetim hem “yerel”dir hem de bir “yönetim (iktidar)”dır. (10, 166). Ona göre özgürlükçü konfederal yerel yönetim projesi, bir bütün olarak toplumun ve toplulukların sıradan yurttaşlar tarafından yönetilmesine imkân verebilecek, doğrudan demokrasi kurumlarının oluşturulması ve bunların yaygınlaştırılması projesidir. Bu eski anlamına bağlı olarak politikanın yeniden hayata döndürülmesi demektir. Hiçbir şekilde, yurttaşların cumhuriyetçi devlet sürecine katılımlarını genişletmek anlamına gelmemektedir. Hatta inisiyatif ve referandum gibi araçları kullanmayı yaygınlaştırmak, ulus-devletin “demokratikleşmesi” amacını dillendirmek anlamına da gelmemektedir. Kısacası, özgürlükçü yerel yöneticilik, demokratik reformlar yapmaya çalışarak devletin üzerindeki “demokratik” peçeye nakış işlemeye çalışmaz. (8,6).

Bookchin’e göre Özgürlükçü yerel yöneticiliğin amacı, yok olmuş olan kamusal alanı yeniden canlandırıp yeni bir politik alana dönüştürmek ve pasif seçmenlerin ötesinde aktif yurttaşlar oluşturmaktır. Özgürlükçü yerel yöneticilik, aktif yurttaşlar tarafından oluşturulan mahalle ve kasaba meclis toplantılarında yurttaşların iradesini kurumlaştırarak, radikal anlamda, politikanın köklerine geri döner, doğrudan demokrasiyi diriltir ve yayar. (7,6).

Özgürlükçü yerel yönetim ya da Yerinden yönetim insanların kendi kendilerini yönetebilecek ve politika oluşturabilecekleri şekilde kentin yönetim yapısı düzenlemeleri demektir. Büyük kentlerde yapılacak kurumsal desentralizasyon (yerelleştirme) ile iktidar merkezi, kent merkezlerinde mahallere ve küçültülmüş olan yerel

yönetimlere kayar. Buralarda insanlar kendilerini ilgilendiren her konuda yerel, bölgesel veya uluslararası sorunlar hakkında politika oluşturmanın alanlarını kurarlar. Yani yeni bir politik alan için zemin hazırlanmış olur. Buralarda belediyeler devriye girer. Mahallelerde ya da semtlerde oluşturulacak halk meclislerinden oluşacak olan belediyeler bu anlamda potansiyel olarak doğrudan demokrasinin politik alanını oluşturabilecek kurumsal alanlardır.

Yerinden yönetimin kent yaşamının tüm kurumları için uygulaması çok önemlidir. Örnek olarak; kentteki dev kültürel yapıların yerini her mahallede kurulacak küçük kültürel yapıların alması daha doğru ve erişebilir bir durumdur. Eğitimi destekleyen öğretim ve araştırma merkezlerinin ilçe düzeylerinde taşınması ve mahallelerde bazı ünitelerle beslenmesi doğru bir politikadır. Kent planlamaları içinde büyük hastahaneler tercih edilmesi yanlıştır. Bunu yerine küçük klinikler ve sağlık ocakları ile birinci basamak sağlık hizmetleri geliştirilerek sağlık toplumsallaştırılmalıdır. Bu kurumların kontrolleri maalesef özel teşebbüse tamamıyla terk edilmesi tehlikeli ve yanlıştır; doğrusu buldukları yerleşimdeki topluluğun kontrolüne verilmelidir. Böylelikle, toplumsal politik yaşamın diriltilmesi için gerekli olan kurumsal düzenlemeler ile meclislerin güçlenmesi ve iradeye kavuşması; toplumsal yaşamın iç içe işlenmesinin ve geliştirilmesinin yolu açılacaktır. (10, 164,165).

Özgürlükçü yerel yönetimlerin veya yerinden yönetimlerin ekolojik topluma giden yolda taşıdığı bir diğer anlam ise, yerel ve bölgesel kaynakların kullanımının eko-teknolojilerin uygulanmasının ve tüketimin akılcı ve sağlıklı bir çizgide yeniden ölçeklendirilmesinin olanaklarını yaratabilecek potansiyele sahip olmasıdır. Ekonominin düzenleniş açısından, Bookchin'e göre karşımıza çıkacak ilk sorun alanı mülkiyettir. Bookchin, bu noktada, mülkiyetin işçi kooperatifleri ya da devlete ait olduğu toplumlara eleştirerek, mülkiyetin belediyelere verilmesi gerektiğini salık verir. Bu bağlamda, toplumsal ekolojinin perspektifinde özgürlükçü yerel yönetimlerde ekonominin nasıl düzenleneceği de önem taşır. O, ekonominin ahlaki yönetiminin gerekliliğine işaret ederler. Burada ahlaki ekonomiden anlaşılması gereken, tüm topluluğun, üretime ve tüketime ilişkin kararlar alınması konusunda yetkili olmasıdır. Üretimin genel hatları meclis düzeyinde belirlenirken, üretim pratikte yine eşitlikçi, katılımcı ve demokratik temellerde işleyen daha küçük kolektif yapılarda gerçekleştirilmelidir. Dolayısıyla toplumsal ekolojistler için, ekonomik yaşamın büyük bir kısmı, iş arkadaşları, ev arkadaşları ve komşularla doğrudan işbirliği içerisinde daha küçük kolektiflerde yerine getirilirken, kamusal ekonomik yönelimin kapsamlı meseleleri tüm topluluğun dahil olduğu (4,10) halk meclisindeki tüm yurttaşlar

tarafından yönetilmesini önermektedir. Yurttaşlar, topluluğun ekonomik kaynaklarının kolektif “sahipleri” olacaklardır. Toprak ve yatırımlar artan bir şekilde topluluğun gözetimine, halk meclislerindeki yurttaşların ve bu meclislerin konfederal meclislerdeki temsilcilerinin gözetimi altına girecektir. İşlerin nasıl planlanması gerektiği, hangi teknolojilerin kullanılması gerektiği veya hangi malların dağıtımının yapılması gerektiği ise ancak pratikte çözülecek sorulardır. Ama rasyonel ve ekolojik standartlar tarafından yönlendirilen ihtiyaçları karşılayacak olan malların kaliteli ve kapitalizme alternatif oluşturabilecek seviyede olması gerekmektedir(8,7). Bunlara bağlı olarak ekonominin yukarıdaki duyarlılıklar çerçevesinde yeniden kurulması ekolojik akılcı bir toplum için vazgeçilmez bir maddi temel oluşturur. Ekonominin yüz yüze oluşturulan meclislerde yurttaşlar tarafından denetlenmesi ve üretim politikalarının belirlenmesi sayesinde mesleki farklılıkların özel çıkarlarını da bertaraf etmekle kalmaz, aynı zamanda yaşam için gerekli malları ve üretim araçlarını da ortak kullanıma açar. Bu "eşitsizlerin eşitliği" ilkesi doğrultusunda oluşturulmuş olan "herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre" düsturunu da kamu yaşamının içinde kurumsallaştırmak demektir.

Bookchin'in de dediği gibi: ancak "adım adım yerel yönetimlerin (belediyelerin ya da halk meclislerinin) yeniden yapılandırılması, gücü yurttaşlara yayıp daha geniş ağlar ile konfederasyon oluşturmaları, cumhuriyetçi temsili öğelerin, doğrudan demokrasiye katılan yurttaşlara dönüştürülmesi- bunların tümünün başarılması oldukça uzun bir zaman alabilir. Sonuçta onlar tek başına potansiyel olarak insanın insan üzerindeki tahakkümünü bertaraf edebilirler, ve bu şekilde yaşamın daha gelişmiş biçimlerini destekleyen biyosferin varlığını tehdit eder ölçüde çoğalmış ekolojik sorunlarla ilgilenebilirler. (7,8).

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Modern toplum çok uzun yıllar süren organik evrimin ulaştığı biyotik karmaşıklık yok ediyor. Yaşamın oldukça basit biçimlerinden ve ilişkilerinden gittikçe karmaşıklaşan biçimlere ve ilişkilere doğru ilerleyen hareketi, yalnızca daha canlı varlıkları destekleyebilecek bir çevreye doğru acımasızca tersine çevriliyor. Biyotik evrimin bu tersine çevrilişinin devam etmesi ve insanlığın yaşamak için bağlı olduğu biyotik beslenme ağlarının altüst edilmesi, insan türünün hayatta kalışını bile sorun haline getiriyor. Bu tersine çevriliş devam ederse- tüm diğer zehirli maddelerin denetimi bir yana- karmaşık yaşam formlarının önkoşullarının geri dönülemeyecek şekilde yok edileceğine ve dünyanın bizi hayatta kalma yetisine sahip bir tür olarak besleyemez hale geleceğine inanmak için haklı nedenlerimiz var demektir.

Bu toplumsal ve ekolojik krizler kavşağında artık yaratıcı olmama lüksümüz yok. Artık ütöpik düşünce olmadan yapamayız ve artık Toplumsal ekoloji ütopya olmaktan çıkarak bizim hayatımıza girdi ve bunu hayata geçiren ülkeler olduğuna göre biz neden yapmayalım? Bunu yapmak için biz de pratik olalım ve daha iyi bir yaşam için Toplumsal ekolojik bir hayat adına bilinç kazanalım ve bunu hayatımıza sokalım yoksa bunu yapmazsak düşünülemez olanla karşı karşıya kalacağız.

KAYNAKLAR

1. Murray Bookchin, Toplumu Yeniden Kurmak, Sumer Yayıncılık 2013
2. Murray Bookchin, Özgürlüğün Ekolojisi, Sumer Yayıncılık 2013
3. Murray Bookchin, Ekolojik Bir Topluma Doğru, Sumer Yayıncılık 2013
4. Sanem Yardımcı, “İnsan –Doğa İlişkisi Ekseninde Derin Ekoloji Ve Toplumsal Ekoloji” Yüksek lisans Tezi, Ankara Üniversitesi 2006
5. Murray Bookchin, Toplumsal Anarşizm mi Yaşamtarzı Anarşizm mi, Kaos Yayınları İstanbul 1998.
6. Şadi İdem “Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm”, Toplumsal Ekoloji Grubu, Yazar Şadi İdem, 04 Mayıs 2013
7. Şadi İdem, Toplumsal Ekoloji nedir ne değildir, Toplumsal Ekoloji dergisi 2002, sayı 1
8. Feyzullah Ünal, “Toplumsal Ekoloji,” Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 26, Nisan 2010
9. Murray Bookchin, Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm, Sumer Yayıncılık, İstanbul, 2013
10. Fethi Süvari, Ekolojik Toplum, Aram Yayınları, İstanbul 2010.
11. Şahin Ümit, “Ekolojizmi Çevrecilikten Ayırmak,” Üç Ekoloji, Sayı 1, Güz 2003.

ÖZET

Bu çalışmada, ekolojik sorunların ortaya çıkışı ve çözümüne yönelik farklı bir bakış açısı dile getiren Murray Bookchin'nin Toplumsal Ekolojik felsefesini ana hatlarıyla ele alınma amaçlanmıştır. Bu amaçla yazar onun politik ve düşünce akımının hakkıyla anlaşılması için onun üzerinde yükseldiği felsefi temelleri ana hatlarıyla belirtmiştir. Ve yazara göre eğer biz bu yeni düşünceyi hayatımıza uygularsak bizim özlemimizi çektiğimiz birdünyanın çok uzak olmadığını görebileceğiz.

SUMMARY

In this work the author tries to handle the main lines of Murray Bookchin's Ecological Social philosophy that expresses the views about the emergence and solution of ecological problems. For this purpose, writer remarked philosophical foundations with main points for clearly understanding his streams of political and thoughts. According to the writer, if we apply these new thoughts to our life we could see a world in which we yearned is not far away.

РЕЗЮМЕ

В статье автор пытается анализировать ключевые понятия социально-экологической философии Мюррея Букчина, который в новом философском ракурсе объясняет вопросы причин возникновения экологических проблем и решения их. С целью четкого понимания политического и философского учения М.Букчина, автор анализирует такие понятия, как социальная экология, окружающая среда, коммунизм, свободное местное управление и т.д., на которых основывается его система. По мнению автора, если мы применим идеи философа в жизнь, то поверим, что желанный мир, о котором мечтаем всегда, не далеко от нас.

Çара tövsiyә etdi:

f.f.d. dos. Q.Mürşüdlü

DÜNYANIN ELMİ MƏNZƏRƏSİ HAQQINDA DÜŞÜNCƏLƏR

Əli Babayev

BDU – nun Fəlsəfə kafedrasının dissertantı

Açar sözlər: Təbiət, Təbii – elmi bilik; Elm; Dünyanın elmi mənzərəsi;

Ключевые слова: Природа; Естественно – научного знания; Наука; Научный взгляд на мир;

Key words: Nature; The natural – scientific knowledge; Science, Scientific view of the world;

Dünyanın elmi mənzərəsi, müxtəlif elmlərin əldə etdiyi biliklərin sintezi əsasında formalaşır. O, elmin tarixi inkişafının müvafiq mərhələsində işlənib hazırlanmış dünya haqqında ümumi təsəvvürlərin məcmusudur. Dünya, onun müxtəlif sahələri, hadisələri haqqında əldə edilən müəyyən biliklər sistemi kimi başa düşülən elmin ayrı-ayrı ünsürləri xeyli əvvəllər Misirdə, Hindistanda, Çində təşəkkül tapsa da, ilk dəfə e.ə VI əsrdə Qədim Yunanıstanda yaranmışdı. Məhz orada ilk elmi biliklər (Milet məktəbi, Platon akademiyası, Pifaqorçular, Eley məktəbi və s.) yaranır. Həm də qədim yunan mütəfəkkirləri bir qayda olaraq, eyni zamanda həm filosof həm də təbiətşünas – alim kimi çıxış edərək öz fəaliyyətlərində həmin bilik sahələrinin hər ikisini birləşdirmişdilər.

Dünyanın elmi mənzərəsi, nəzəri biliyin forması kimi, yarımstruktur yaranmanı ifadə edir. Bir tərəfdən onun daha dolğun xüsusiyyətləri, müəyyən mədəni məkanda dünyagörüş və fəlsəfə arasındakı qarşılıqlı əlaqəni araşdırdıqda, digər tərəfdən isə müəyyən elmi sahə daxilində nəzəriyyə və təcrübə əlaqələrinin müzakirəsində, eləcə də onun rolu fənlər arasındakı qarşılıqlı təsirin təhlilində üzə çıxıb bilər. “Dünyanın elmi mənzərəsi” anlayışının dolğun eksplikasiyası “dünya mənzərəsi” termini istifadə olunan əsas mənaların dəqiqləşdirilməsi ilə bağlıdır. Müasir fəlsəfə və xüsusi elmi ədəbiyyatda o, xüsusən, müəyyən tarixi dövrün mədəniyyətinin bünövrəsində olan dünyagörüş strukturunu ifadə etmək üçün istifadə olunur (işlədilir). Eləcə də dünyagörüşün bütövlüyünü xarakterizə edən “dünyanın şəkli”, “dünyanın modeli”, “dünyanın görünüşü” adlı terminlər bu mənada istifadə olunur. Ancaq “dünya mənzərəsi” termini nəinki dünyagörüşün göstərilməsi üçün, dar mənada desək, söhbət

elmi ontologiyalardan, daha doğrusu, dünya haqqında elmi nəzəri biliklərin əsas tipi olan təsəvvürlərdən gedəndə istifadə oluna bilər.

“Dünya mənzərəsi” anlayışının mənası birdən – birə göstərilməmişdir. Elmin meydana gəlməsi və elmi fəaliyyət üzərində fəlsəfi – metodoloji refleksiya dünya haqqında təsəvvürlərinin interaktiv sisteminin fiksasiyası üçün əsas kimi göstərilir. Bu, elmi tədqiqatların müxtəlif sahələrində alınan biliklərin sintezi nəticəsində ortaya çıxır və nəticədə dünyanın elmi mənzərəsi adını alır. Sonuncu dünyagörüşün bir komponenti kimi çıxış edir, burada bir blok, yəni elmin tarixi inkişafının konkret dövründə dünyanın dayanıqlığı haqqında alınan bilik təsbit edilir.

Mədəniyyətin əsasını təşkil edən dünyagörüş strukturuna dünyanın elmi mənzərəsinin aktiv təsiri sivil inkişafın əsas tiplərinə xasdır. Elm ənənəvi sivilizasiyalarda mədəniyyətdə dominant rol oynamamışdır. Elmi biliklər hökmranlıq edən dünyagörüşü strukturlarına böyük təsir göstərməmişdir. Yalnız belə bir təsir elmi – texniki inkişafın sürətləndirilməsinə yönəldilmiş qeyri - ənənəvi cəmiyyətlərə xasdır.

Dünyanın elmi mənzərəsi dünyagörüş strukturları ilə fəlsəfi ideyalar sisteminədən birbaşa, eləcə də bilavasitə qarşılıqlı təsir edir. Onlar müvafiq dünyagörüş mənalılarının rəasional eksplikasiyası kimi qarşıda durur.

Dünyanın elmi mənzərəsi həmişə fəlsəfi prinsiplərə əsaslanır, ancaq onlara çevrilmir. O, elmin içində elmi nailiyyətlərin ümumləşdirilməsi və sintezi yolu ilə formalaşır, fəlsəfi prinsiplər isə bu prosesi məqsədyönlü şəkildə istiqamətləndirir və alınan nəticələri əsaslandırır. Dünyanın elmi mənzərəsi elmin tədqiq edilən predmetini təmsil edən nəzəri biliyin bir forması kimi, müvafiq tarixi inkişaf dövrünə görə müzakirə edilə bilər. Tədqiq edilən predmet sahəsi təsəvvür olunaraq, dünyanın elmi mənzərəsi tədqiqat məsələlərinin qoyuluşunu və alınan empirik və nəzəri nəticələrin həlli prosesindəki interpretasiyasını təmin edir. Dünyanın elmi mənzərəsinin vasitəsi ilə müxtəlif empirik və tədqiq olunan predmet sahəsindəki nəzəri biliklər inteqrasiya olunur və sistemləşdirilir.

Biliyin sistemləşdirilməsinin müxtəlif səviyyədə mövcud olması dünyanın mənzərəsinin əsas növlərə (ümum – elmi, təbii – elmi və xüsusi – elmi) bölünməsinin əsasını təşkil edir. Bunlardan hər biri ülmin müxtəlif dövrlərdə fəaliyyət göstərməsində dünyagörüş strukturuna təsirini hiss etdirir və eyni zamanda onların formalaşmasını zənginləşdirir. Dünya mənzərəsinin əsas komponentləri (fundamental obyektlər, təsəvvürlər, obyektlərin növləri, onların qarşılıqlı təsiri və səbəbiyyəti, məkan və zaman haqqında) dominant kateqoriya matrisasına müvafiq mədəni məkanda və elmin fəlsəfi və dünyabaxışı əsaslarıyla təqdim olunan şəkildə formalaşır. (1, s – 75)

Dünyagörüşün, fəlsəfənin və dünyanın elmi mənzərəsi inkişaf edən bilik sisteminə onun elmi axtarış strategiyasının infrastrukturunu və alınan nəticələrin mədəniyyətə daxil edilməsini təsbit edir. Eyni zamanda dünyanın elmi mənzərəsi elmi biliyin daxili müxtəlif konkret nəzəriyyə və təcrübə arasındakı qarşılıqlı əlaqə təmsil olunan strukturuna məxsusdur.

Dünyanın elmi mənzərəsi anlayışı fəlsəfənin və elmi metodologiyanın konseptual vasitələri tərkibinə elmi nəzəriyyələrin formalaşma mexanizminin tədqiqatları və differensiasiya proseslərinin nəzərə alınmasıyla empirik faktların və elmi biliklərin inteqrasiyası sayəsində daxil edilmişdir. Bu anlayışın işlənməsindəki zənginlik təbiətşünas alimlər eləcə də filosoflar tərəfindən daxil edilmişdir.

Dünyanın ümumi, bütöv mənzərəsini vermək cəhdi kimi meydana çıxan və təbiət elmlərinin yaranması və inkişafı ilə şərtlənən naturfəlsəfə uzun müddət təbiətşünaslıqda və fəlsəfədə hökm sürən metafizik metodla bağlı olmuşdur. Bu da xeyli dərəcədə təbiət elmlərinin vəziyyəti və inkişaf xüsusiyyətlərindən irəli gəlmişdir. Belə ki, hətta, XVIII əsrin sonlarınaq təbiət elmlərindən ancaq mexanika, riyaziyyat, astronomiya formalaşmış elm kimi mövcud idi. Kimya, Biologiya, geologiya ancaq qəralaşma halında idi. Konkret təbiət elmlərinin kifayət qədər inkişaf etmədiyi, təbiətşünaslığın başlıca olaraq faktlar toplamaqla məşğul olduğu, predmet və hadisələr, onların hissələri arasındakı əlaqələri görmədiyi və onları açmadığı dövrdə “elmlər elmi” kimi qələmə verilən naturfəlsəfə təbiət elmlərinin yeganə düzgün fəlsəfəsi kimi çıxış edirdi. Halbuki təbiətin predmet və hadisələrini öyrənmək üçün onları tərkib hissələrinə ayıraraq hər birini öyrənmək bundan sonra həmin hissələrin qarşılıqlı əlaqəsini açmaqla bütövü öyrənmək lazım idi. (3, s – 85)

Lakin təbiətin öyrənilməsinin ilk pilləsində zəruri olan analitik tədqiqat metodunu birtərəfli tətbiq etməklə kifayətlənərək ayrılıqda öyrənilən hissələrin sintezinə gəlib çıxmırdılar. Bu səbəbdən də bütövü tərkib hissələrinə ayıraraq onları bütövün yerdə qalan hissələrindən ayrılıqda öyrənməklə tədqiqatçılar o qədər uzağa gedirdilər ki, həmin hissələrin bütövün yerdə qalan hissələriylə əlaqəsini görmür və onlara elə gəlir ki, predmet və hadisələr, onların hissələri öyrənilmələri kimi, ayrılıqda, bir – birilərindən təcrid olunmuş halda mövcuddurlar.

Təbiətşünaslığın nailiyyətlərinə əsaslanan materialist naturfəlsəfənin nümayəndələrindən Demokrit, Epikur, Qassendi, Nyuton, Kopernik, Qaliley, Bruno, Hobbs, Lomonosov və b. təlimlərində dünyanın materialistcə anlaşılmasının bir çox müddəalarını formulə etmiş, onların fəlsəfi baxışları naturfəlsəfə ilə əlaqədə inkişaf etmişdir. Materialist fəlsəfənin inkişafında mühüm rol oynayan XVIII əsr fransız materialist-

lərinin və sonrakıların naturfəlsəfə təlimlərində materialist dünya anlamının materiya və hərəkətin saxlanması, ayrılmazlığı, materiya ilə məkan və zamanın vəhdəti, dünyanın məkan və zamanda sonsuzluğu, səbəbiyyətin obyektivliyi və ümumiliyi və s. kimi mühüm prinsipləri söylənmişdir. XIX əsr materialist naturfəlsəfə Laplas, Dalton, L.Feyerbax, Gertsen, Çarnişevski, Faradey, Maksvel, Mendeleyev, Ç.Darvin, E.Hekkel, L.Bolsman, K.A.Timiryazev və bir çox başqaları tərəfindən inkişaf etdirilmişdir. Təbiətşünaslığın nailiyyətləri əsasında təbiətin fəlsəfi anlaşılmasını işləyən bu mütəfəkkirlərdən bəziləri mühüm kəşflərin və nəzəriyyələrin müəllifləri olmuşlar. Həm də yeni təbii- elmi konsepsiyalar əvvəlcə fəlsəfi ideyalar şəklində ifadə olunmuş, sonralar işlənilib hazırlandıqca elmi və nəzəri surətdə əsaslandırıldıqca konkret elmi nəzəriyyələrdə təcəssüm olunmuşlar. Təbiətin dərk olunması və anlaşılmasında naturfəlsəfənin tarixi rolunu öz dünyagörüşü istəqəmliliyinə və təbiətşünaslığın inkişafı üçün əhəmiyyətinə görə bir – birinə əks olan idealist və materialist istiqamətlər fərqləndirilməlidir. Belə etdikdə aydın olur ki, idealist və metafizik quraşdırmalar nəzəri tədqiqatçıları çıxılmaz vəziyyətə salıb təbiətin dərk olunmasını ləngitdiyi halda dünyanın düzgün materialist və dialektik anlamı konstruktiv funksiyanı yerinə yetirməklə təbii – elmi idrakı irəlilətməmiş, onu bir sıra mühüm ideyalar və müddəalarla zənginləşdirmişdir. Elmin nailiyyətlərinə əsaslanmaqla düzgün fəlsəfi dünya anlamını verən materialist fəlsəfədə materiyanın atom quruluşu fərziyyəsi, materiya və hərəkətin ayrılmazlığı və saxlanması lap qədimdən heç nəyin heç nədən yaranmadığı və heçə çevrilərək yox olmadığı, materiya, məkan və zamanın vəhdəti prinsipləri, dünyanın sonsuzluğu və əbədiliyi ideyası, inkişafın, səbəbiyyətin obyektivliyi və ümumiliyi və s. haqqında formulə olunmuşdur. Təbiətşünaslığın kifayət qədər inkişaf etmədiyi, gerçəklik, predmet və hadisələri arasındakı real əlaqələrin məlum olmadığı, hələ dərk olunmamış qarşılıqlı təsirlərin, uydurma əlaqə və münasibətlərlə əvəz olunduğu dövrdə dünyanın bütöv mənzərəsini verməyə çalışan naturfəlsəfə zəruri olub, müəyyən dərəcədə bəraət qazanırdı. (4, s – 110)

Təbiətin dərk olunmasının inkişafı gedişində yaranmış olan belə bir şəraitdə naturfəlsəfənin saxlanması elmin tərəqqisi yolunda onu ləngidən və düz yoldan sapdıran maneəyə çevrilir. Bu halda naturfəlsəfəni dirçəltmək üçün göstərilən hər cür cəhd vaxtilə F.Engelsin haqlı olaraq qeyd etdiyi kimi, “nəinki yersiz olardı, habelə geriyə bir addım olardı.” (7, s – 140)

Qeyd edək ki, naturfəlsəfənin sonunun çatması heç də təbiət fəlsəfəsinin sonunun çatması, təbiətin fəlsəfi idrakın obyektı olmaqdan qalması kimi başa düşülməməlidir. Məlumdur ki, təbiətin dialektikası, təbiətşünaslıq fəlsəfəsi, yaxud

artıq çoxdan adlandırıldığı kimi, təbiətşünaslığın fəlsəfi problemləri mövcuddur və onun işlənməsi sahəsində çox böyük işlər görülmüş, hərtərəfli tədqiqatlar aparılmış və aparılmaqdadır. Akademik P.N.Fedoseyevin qeyd etdiyi kimi, biz naturfəlsəfəni onun haqqında F.Engelsin dediyi mənada, məhz konkret, təbii elmi problemləri xüsusi elmlərin əvəzinə fəlsəfi əqli quraşdırmalar yolu ilə həll etmək metodu mənasında inkar edirik.

Təbiətşünaslığın dialektik inkişaf yoluna düşdüyü, dialektikanın elmin metodoloji əsasına çevrildiyi şəraitdə naturfəlsəfənin mövcudluğu elm və praktikanın verilmiş səviyyəsi üçün əlçatmaz olan və yeni yanaşma üsulu tələb edən məsələlərə naturfəlsəfi cavabın mümkünlüyü haqqında sadələvh təsəvvürlərlə bağlı idi. Bəzən təbiətşünaslığın xüsusi məsələlərinin də həllində belə iştirak açıq – aşkar fəlsəfənin rolunun şişirdilməsinə, konkret elmlərin xüsusi problemlərini onların əvəzinə həll etməsi cəhdinə aparıb çıxarır. Belə hall təbiətşünaslığa bu və ya başqa konsepsiyani sırmaq, zorla qəbul etdirmək deməkdir ki, bu da təbiətşünaslıqda və fəlsəfədə sərişdəsizliyin ifadəsidir. Keçmiş Sovetlər Birliyində şəxsiyyətə pərəstişin geniş yayıldığı 30–50-ci illərdə ideologiləşmiş bəzi filosofların və təbiətşünasların (E.Kolman, A.A.Maksimov, D.İ.Lisenko və b.) təbiət elmlərinin (fizika, biologioyanın) nailiyyətlərinin qiymətləndirilməsinə belə səriştəsiz və xüsusilə də qərəzli müdaxiləsi onlara münasibətdə xoşagəlməz və zərərli nəticələrə gətirib çıxarmışdı. Bunu XX əsr elminin ən böyük nailiyyətləri olan nisbilik nəzəriyyəsinə, kvant mexanikasına, genetikaya, kibernetikaya münasibətdə aydın görmüşük. Belə qərəzli yanaşma təbiətşünasların nəzərində fəlsəfəni hörmətdən salırdı. (5, s – 120)

Əslində şəxsiyyətə pərəstişin elm və fəlsəfənin inkişafına vurduğu zərərli nəticələrin aradan qaldırıldığı dövrdə təbiət elmlərinin ümumi dünyagörüşü xarakterli metodoloji problemlərini ayrılıqda nə xüsusi elm nümayəndələri, nə də filosoflar həll edə bilməzlər. Həmin problemləri bu hər iki bilik sahələri nümayəndələrinin qarşılıqlı etimada əsaslanan əməkdaşlığı şəraitində müvəffəqiyyətlə həll etmək olar və artıq yaranmış olan belə əməkdaşlığın daha da möhkəmləndirilməsi zəruridir.

XIX – XX əsrlərin hüdudlarında (fizikanın ontoloji postulatlarının seçim və əsaslandırma problemi kifayət qədər aydın şəkildə qoyulduğu zaman) təbiətşünaslıqda baş verən inqilabi dəyişikliklər dünya elmi mənzərəsinin təhlilinin mühüm stumulu kimi göstərilir. Təbiətşünaslıq klassikləri (M.Plank, L.Enşteyn, N.Bor, N.Viner, L.A.Fridman, B.İ.Vernadski) tərəfindən elm üzərində aparılan metodoloji refleksi isə biliyin bir xüsusi forması kimi, dünyanın elmi mənzərəsinin bir sıra mühüm səciyyəvi xüsusiyyətlərini ortaya çıxardı.

Birinci, müəyyən edildi ki, onun aspektləri (obyektlər, onların qarşılıqlı təsir xassəsi, məkan – zaman strukturu) daxilinə bütöv dünya obrazına daxil edən fundamental anlayışlar və elmi prinsiplər sistemi dünya mənzərəsinini əmələ gətirir.

İkinci, dünya mənzərəsinin ayrılmaz xüsusiyyəti onun ontoloji statusudur. Bununla belə dünya mənzərəsinin gerçəkliklə eyniləşdirilməsinin öz ölçüləri vardır. Elmi kəşflər prosesində dünyanın elmi mənzərəsində çərçivə daxilinə yerləşməyən ideallaşdırılmış fərziyyələr meydana çıxır. Bu təqdirdə elm araşdırma sahəsinə daxil edilən obyektlərin və qarşılıqlı təsirin xüsusiyyətlərini ortaya çıxarmaqla, dünyanın yeni mənzərəsini yaradır.

Üçüncü, klassiklərin metodoloji nəticələrində ontologiyaların biliyin sintezi nəticəsində yaranan dünyanın fiziki mənzərəsinin ümum – elmi dünya mənzərəsinin dünyanın fiziki görünüşü ilə əlaqəsi kimi mühüm bir məsələ qoyulmuşdur.

Bu metodoloji elmi araşdırmaların nəticələri uzun müddət Qərb elmi fəlsəfəsinin diqqətindən kənar qalmışdır. Bunun səbəbi pozitivizmin metodoloji qoyuluşunun ən məhdud metod və elmi analizlər vasitələri toplumu dominantlığı olmuşdur. Yalnız keçmiş pozitivlik metodoloji analiz vasitələrinin genişləndiyi dövrdə dünyanın elmi mənzərəsinə aid olan biliyin sistemləşdirilməsinin yüksək formalarının öyrənilməsinə dair müəyyən addımlar atılmışdır.

Dünyanın elmi mənzərəsinin quruluşuna, onun elm strukturunda yerinə, elm dinamikasında digər formaları ilə qarşılıqlı əlaqəsinə və onun funksiyalarına keçmiş pozitiv ədəbiyyatda qismən toxunulmuşdur. Onların sistematik müzakirəsi yeni metodoloji tədqiqatlarda həyata keçirilmişdir. Onlar “dünyanın elmi mənzərəsi” kateqoriyasının inkişafına elmi zənginlik gətirmiş və onun metodoloji təhlilin vacib konseptual vasitəsi kimi təsdiq etmişlər.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. A.Tağıyev “Müasir təbiətşünaslığın konsepsiyaları”, Bakı, 2011
2. F.İsmayılov “Təbiət və insan”, Bakı, 1997
3. Ə.Məmmədov, E.Hüseynov “Elmi idrakın metodları”, Bakı, 1995
4. Ə.Məmmədov “Elmi idrak və onun inkişaf dialektikası”, Bakı, 1997
5. N.Qəhrəmanov, Ə.Məmmədov, V.İsmayılov “Təbii elmi biliyin fəlsəfi əsasları”, Bakı, 2013
6. Гафанова Н.В . “Прогресс и традиций в науке”, Москва, 1991
7. Пригожий И., Стенторе И. “Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой”, Москва, 1994

XÜLASƏ

Bu məqalədə dünyanın elmi mənzərəsini mahiyyəti açılır. Fəlsəfənin və təbiət-şünaslığın inkişafında spesfik ardıcılıq və xüsusiyyətlərlə başlanğıc forma kimi çıxış edən naturfəlsəfənin elmi izahı verilir. Məqalədə naturfəlsəfənin elmin və fəlsəfənin inkişafında ikili yanaşma rolundan bəhs olunur. Bir tərəfdən təbiət hadisələrinin izahında uydurma və cəfəng fikirlərin həqiqi izahını verdi, digər tərəfdən də parlaq ideyalar və prinsiplər irəli sürüldü.

SUMMARY

The article deals with the essence of natural philosophy that arose a prototype of both philosophy and science and appears as the “science of sciences” and the issue of the dependency on the level and specifics of development of philosophy and natural science. The paper indicates that natural philosophy played a dual role in the development of philosophy and science: on the one hand it replaced unknown actual relations with ideal fictional nonsense during explanation for natural phenomena and on the other hand it predicted a number of great principles and ideas.

РЕЗЮМЕ

В статье раскрывается сущность, научная картина мира, натурфилософии, возникшей, как первоначальная форма и философии, и науки, выступающей как “наука наук” и излагается вопрос ее обусловленности уровнем и особенностями развития философии и естествознания. В работе показывается, что натурфилософия играла двоякую роль, в развитии философии и науки: с одной стороны, при объяснении явлений природы она заменяла неизвестные ей действительные связи идеальными и вымышленными вздорами, а с другой стороны, при этом ею был предсказан ряд гениальных принципов и идей.

Çapa tövsiyə etdi:

f.f.d.dos.F.Vahidov

UOT 1(091)

SPINOZANIN FƏLSƏFƏSİNDƏ İNTUITIV İDRAK (SCIENTIA INTUITIVA) PROBLEMI

Zaur Firidun oğlu Rəşidov

*Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Fəlsəfə və Hüquq İnstitutu “Fəlsəfə və
ictimai fikir tarixi şöbəsi”nin doktorantı
zaur20@mail.ru*

Açar sözlər: intuisiya, idrak, təfəkkür, bilik, ideya, hisslər, vəhdət, əlaqə, vahid;

Key words: intuition, cognition, thought, knowledge, idea, sense, unity, relationship, unique;

Ключевые слова: интуиция, познание, мышление, знание, идея, чувства, единство, связь, единый.

XVII əsr Qərbi Avropa fəlsəfəsinin yeni dövrü kimi rasional və məntiqi idraka əsaslanan elmi və fəlsəfi təlimlərin inışaf etdiyi tarixi dönəmə təsadüf edirdi. Bu dövrün “yeni fəlsəfəsi”nin yaradıcılarından olan R. Dekart (1596–1650) rasional idrak metodu və mühakimə yürütmə qabiliyyətini insanın yeganə “bələdçisi” hesab edirdi. Zamanın digər böyük filosofu Benedikt (Barux) Spinozanın (1632–1677) fəlsəfi sistemi isə bir qədər dövrün ümumi prinsiplərindən seçilirdi. Belə ki, rasionalizm fəlsəfəsinin ən parlaq nümayəndələrindən biri olan Spinozanın təlimi mahiyyət etibararı ilə çoxsaylı elmi faktlar, təbiət elmləri, yeni dövrün kəşfləri, həndəsi – riyazi metodlar və onların nəticələrinə əsaslansa da, ilk baxışda bir qədər “köhnəlik ruhunda” görünürdü. Belə ki, Spinoza ənənəvi fəlsəfi terminləri yeni təhlillərdə və mənələrdə şərh edirək, onları tamamilə fərqli formada “yenidən canlandırırır”. O, həqiqətin Dekartın səcdəgah etdiyi rasional idrakın sərhədlərindən daha geniş olduğunu iddia edirdi. Spinozaya görə, rasional idrak həqiqətə gedən ən düz və qısa yol olsa da, o, “həqiqətin qapısına çatdıqda durur və irəliləyə bilmir, bu qapıdan içəri daxil olmur”. Bu cəhətdən, onun təqdim etdiyi intuitiv idrak və ya dərk etmə üsulu (scientia intuitiva), bir növ “keçmiş ənənələrə yenidən olan qayıdış”, qədim dövrün fəlsəfəsindən miras qalan “köhnəliyin” yeni formada və yeniliklər əsasında təzədən

“doğuluşu” idi. Bir qədər mistik və qeyri – elmi səslənən intuitiv idrak növü əslində, əqlin gücü, ideya problemi və vahid mahiyyət (Tanrının sonsuz ideyası) üzərində qurulan dərk etmənin bir proses kimi vəhdətidir. Bu idrak növü həqiqətin “daxili səsi”nin təfəkkür tərəfindən intuitiv olaraq “eşidilməsi”dir. Spinozanın immanent elan etdiyi Tanrıya kənardan yox, dərk olunan hər bir şeyin öz mahiyyətində olan daxili həqiqət kimi baxma metodudur. Həqiqəti vəhdətdə tam və hissə bağında, vahid mahiyyət (Tanrı) əsasında dərk etmə üsulu intuitiv idrakın əsası və özülüdür.

Spinozanın fəlsəfi irsini öyrənən çoxsaylı tədqiqatçılar bu gün də, intuitiv idrakın qədim dini – mistik ənənələrə bağlı olması və ya fəlsəfi prinsiplər üzərində qurulması ətrafında mübahisələr aparırlar. Məsələn, Ç.D. Brod düşünürdü ki, Spinozanın “scientia intuitiva”sı mistik yaşantıdır (3, 15) A. Qarret də hesab edir ki, Spinozanın “scientia intuitiva” adlandırdığı üçüncü növ idrak daha çox mistik səslənir (8, 16–17). Müasir Spinoza tədqiqatçılarından C. Loyd isə əksinə hesab edir ki, Spinozanın intuitiv biliyi transendental səslənsədə, əslində o, qeyri – rasiona, mistik olaraq şeylərin gerçək təbiətinə nüfuz etmə deyil. Bu idrak növü inamın ənənəvi ilahiyyət dili ilə yeni əks – sədası, insanın həyatında ilahi bir qüvvənin mövcudluğu və iştirakının izahıdır (14, 109–110). S.B. Smitə görə isə, intuitiv bilik dərk olunmaz, irrasiona və mistik yox, hisslərin və əqlin biliyinin davamıdır (16, 92). Tanınmış spinozaşünas alim Y. Yovel də hesab edir ki, Spinozanın “scientia intuitiva”sı birbaşa olaraq mistik kəşf deyil. Bu idrak nizamsız mexanika elminin yeniliklərinə əlavə olunan köhnəliyin sintezidir (17, 165).

Spinoza vahid substansiyayı ilahi və təbiət qanunları kimi əbədi və sonsuz bir sistemdə birləşdirirdi. Bu sistemin maddi və mənəvi təzahürlərinin insan idrakındaki formaları, yəni atributlar da, Tanrının və ya substansiyanın əlamətləri kimi qəbul olunurdu. Mənəvi və maddinin vəhdəti kimi atributlar da mənəvi – təfəkkür və maddi – yertutarlıq iki yerə ayrılırdı (Spinoza atributları sonsuz hesab etsə də, insan təfəkkürünün bunların cəmi ikisini dərk edə bildiyindən əsasən onlardan danışdı). Substansiyanın xassələri olan moduslar isə, sonsuz və sonlu olmaqla sistemyaradıcı xüsusiyyətlər kimi təqdim olunurdu. Sonsuz moduslar təbiət qanunları formasında çıxış edən qüvvələrdə, sonlular isə substansiyanın sonsuz şəkildəyişmələri formasında təzahür edirdi. Təfəkkür atriburunun bilavasitə modusu Tanrının sonsuz ideyası və ya sonsuz intellektidir (idea Dei sive Intellectus infinitus). Yertutarlıq atributunun sonsuz modusları isə sonsuz müxtəlifliklərə malik maddi təbiət (facies totius universi) və sükunətlə birgə götürülmüş halda hərəkətdir (motum et quietem). Bu vahid, əbədi, sonsuz, və qarşılıqlı vəhdətdə olan sistemi dərk edib anlamaq üçün,

insanın sonlu təfəkkürünün də, universal bir biliyə sahib olması lazımdır. Vəhdət prosesinin iştirakçısı olan insan qaçılmaz olaraq bu sistemin bir hissəsidir. Sonlu bir modusudur. İnsanın rəasional idrakı nə qədər kamil, doğru və əsaslı olsa da, tam deyildir. Bu vəhdəti anlamaq üçün sonlu və sonsuz ziddləri əkslər kimi qovuşduran bir təfəkkür modelinə ehtiyac vardır. Belə təfəkkür modeli də intuitiv idrak və ya intuitiv bilikdir.

Maddilik və mənəvilik kontekstindən çıxış edən Spinoza hər şeyi bu ikili əsasda dərk edirdi. Spinoza hesab edir ki, Tanrı həm mənəvi, həm də maddi varlıqdır (15, 245). Başqa sözlə, Spinozaya görə, Tanrı da daxil olmaqla hər şey mənəvi – psixi və maddi – fiziki olandan ibarətdir. Bu əlaqəni dərk edən insan üç növ idrak modelinə sahibdir. Birinci mərhələ hisslər, hafizə və təsəvvürdür. Bu mərhələdə doğan bilik dumanlı, təhrifli və çox vaxt yalınışdır. “İdeyasız obrazların” vəhdətdən kənar, mexaniki müşahidəsindən başqa bir şey deyil. İkinci pillə isə, rəasional təfəkkürdür. Rəasional təfəkkürün əsas “silahı” faktlar, mühakimələr, əqli nəticələr və ümumi anlayışlardır. Bu idrak modeli həqiqi biliyin dərk olunmasında vacib mərhələdir. “Həqiqət yoludur”. İntuitiv idrak – scientia intuitiva isə dərk etmə metodu kimi, ən kamil və həqiqəti dərk etmənin ən əsas üsulu hesab olunurdu. Universal bir fəlsəfi epistemoloji metod kimi nəzərdən keçirilirdi. Bu idrak növü hisslərin, əqlin, düşüncənin, təfəkkürün, bir sözlə insan ruhunun, sonsuz olan Tanrının ideyaları ilə vəhdətidir. Hər şeyin səbəbi və mahiyyətində olan Tanrının biliyidir. Deməli, intuitiv bilik moduslara xas olan daxili immanent həqiqətlərin insan təfəkkürünün intuisiyası vasitəsilə dərk olunan vəhdətidir. Obrazlı desək, bu idrak növündə “ideya (təfəkkür), ideat (cisim) məkanından çıxaraq immanent qüvvə məkanına daxil olub oradakı həqiqəti görür”. Modusların həqiqətlərini “Tanrının işığında dərk edir”. “Etika”nın II hissəsində Spinoza intuitiv idraka belə tərifi verir: “Scientia intuitiva formal varlığın adekvat ideyasından doğan dərk etmə üsuludur” (15, 267). Formal varlıq və adekvat ideya nədir?

Məlum olduğu kimi, Spinozanın sistemində psixo – fizioloji paralellik prinsipi hökm sürür. Belə ki, Spinoza atributları da, öz növləri daxilində əbədi və sonsuz hesab edirdi. Eyni zamanda onlardan birinin digərinə təsir etməsi və ya digərindən üstün olmasını inkar edirdi. Başqa sözlə, atributlar paralel olaraq vəhdətdədirlər. Bir – birindən aslı olmadan müstəqil olaraq mövcuddurlar. Mövcudluqlar – moduslar da, bu paralellik qanununa tabedirlər. Spinozaya görə, moduslar maddi və mənəvi olunduqları üçün, ideyalar da onlara müvafiq olaraq ikili olmuş olur. Spinoza varlıqları formal və obyektiv, ideyaları isə adekvat və həqiqi olmaqla iki baxış

bucağından ayırırdı. Formal varlıq varlığa maddilik kontekstindən baxdıqda doğan həqiqətdir. Paralelliyin tələbinə görə, varlığa mənəvilik bucağından da baxmaq lazımdır ki, belədə o artıq formal, yəni formaya, fiziki xassələrə malik yox, əksinə ondan təcrid olunmuş və öz maddiliyindən kənar olan mənəvi həqiqətdir. Bu varlığı Spinoza obyektiv varlıq adlandırır. Başqa sözlə, formal varlıq idrak prosesinə daxil olan, təfəkkürdən qırılmadan maddi moduslar və ya ideatlardır. Formal varlığın maddilik xüsusiyyətlərindən məhrum olaraq təfəkkürdə ideya formasında olan halı isə obyektiv varlıqdır. Hər ikisi eyni bir həqiqəti müxtəlif tərəflərdən və müxtəlif atributlar altında dərk etməkdir. Spinoza varlıqların ideyalarını da ikili olaraq, maddi və mənəviyə nəzərən ideyalar kimi nəzərdən keçirirdi. Fizikidə (ideatda) gerçəkləşib maddilik qazanan və psixidə (ideyada) ideya kimi qalan ikili baxış bucağını bir – birindən ayırırdı. Spinoza “Etika”da yazır ki, həqiqi ideya öz obyektinə (ideatına) müvafiq və onunla uyğunluğa malik olan ideyadır (15, 218). Adekvat ideya isə, obyektə (ideatla) bağlı və ondan aslı olmadan özü – özlüyündə həqiqi ideyanın bütün xassə və daxili əlamətlərinə malik olan ideyadır (15, 244). Belə ki, adekvat ideya bizdən kənar, düşüncəmiz xaricində, “Tanrının mülkündə olan” həqiqətdir. Həqiqi ideya isə bizdə, bizim təfəkkürümüzdə, maddiliyimizdə həqiqiliyə çevrilən adekvat ideyadır. “Tanrının xəzinəsindən təfəkkürümüzə bir paydır”. Yəni, adekvat olanın bizdə gerçəkləşən həqiqi növüdür. Spinozanın psixo – fizioloji paralellik və fəlsəfi vəhdət prinsipi burda özünü olduqca dəqiq biruzə verir. Formal və obyektiv varlıq, həqiqi və adekvat ideya bölgüsü edən Spinoza maddi və mənəviyi bir müstəvinin iki tərəfində olan həqiqətlər kimi təqdim edirdi. Tanrı bir növ “xəzinəsinin zinetindən” (obyektiv varlıq və adekvat ideya) öz bəndəsinə (formal varlıq və həqiqi ideya) “bəxş verir”. Qeyd etdiyimiz varlıq və ideya bölgüsü rəşional idrakın “məntiqi qidasıdır”. Bu bölgünü “dərk etmə silahı” isə təfəkkürdür. Əvvəldə söylədiyimiz kimi, Spinoza rəşional idrak ilə kifayətlənmirdi. Onun daha yüksək forması olan intuitiv idrakın mövcudluğundan danışır. Bəs intuitiv idrakda həqiqətin bölgüsü necədir?

İntuitiv idrak biliyin xüsusi bir forması kimi təzahürləri – modusları seyr etməklə, təsəvvürdə canlandırmaqla və eyni zamanda sadəcə dərk etməklə kifayətlənmir. İntuitiv idrak dərk etmə prosesinə daxil olan hər bir şeyi bir növ “dilə gətirir”, “danışdırır”. Təfəkkürün həqiqətini “dinləməklə”, onun ideya – ideat “biçiminin məlumatları” ilə kifayətlənmir. Modus öz daxili – immanent həqiqətini “açıb” idrakın bu növünə “öz dili ilə söyləyir”. Bildiyimiz kimi, Spinozaya görə Tanrı ələmdən transendent (ələmdən kənar) yox, məhz ələ ələmə immanent olan qüvvə və səbəbdır

(15, 229). İntuitiv idrak bu immanet səbəblik prinsipini nəzərdə tuturdu. Tanrı hər şeyin, o cümlədən də insanın da, daxili immanent səbəbidirsə, deməli tək-cə təfəkkür və rəsonal məntiqi idrakdan başqa, insanı Tanrının biliyinə bağlayan başqa bir yol da mövcuddur. Sonsuz və sonlu varlıqlar arasında bir vahid mahiyyət vəhdəti də vardır. Deməli, intuitiv idrak Tanrının immanent olaraq hər bir şeydə təzahür edən “sirrinin” insana digər bir şəkildə, “təfəkkürdən kənar” aqah olmasındır. Moduslar öz həqiqi ideyaları (Tanrıda olan adekvat) və səbəbləri (Tanrı) ilə ağıllıq əsasında, Tanrının sonsuz ideyalar aləminin “sırlərini” təfəkkürün daha yüksək mərhələsi olan intuitiv idraka “ötürürlər”. Bu bir növ sufilərin dediyi vəhm və qəlbın gözü ilə dərk olunan həqiqətə bənzərdir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Spinoza ilə sufilər arasında bu məsələdə fərqlər vardır. Sufilərə görə, qəlbın gözü və vəhmin “məkanı” təfəkkür yox, qəlbdir (maddi olan orqan yox). Spinozada isə, intuitiv idrak təfəkkürün davamı, onun daha yüksək formasıdır. Başqa sözlə, intuitiv idrakın “təfəkkürdən kənar” qəbul etdiyi bilik təfəkkürə ötürülərək dərk olunur. Sufilərdə, vəhmin “yurdu” qəlb, Spinozada isə “intuisiyanın məkanı” “təfəkkürün üst qatlarıdır”. Oxşarlıq ondan ibarətdir ki, hər ikisində vahid daxili həqiqət və tək mahiyyət Tanrıdır. Sufilərin vəhdəti – vücud təlimində Allah məxluqda təcəlli edərək qəlb ilə bilinirsə, Spinozada immanent Tanrı öz xassə və şəkildəyişmələri olan moduslarda təfəkkür və idrakla bilinir. Digər bir oxşar cəhət ondan ibarətdir ki, istər Spinoza, istərsə də, sufilərdə bu biliyi qazanma şəxsi keyfiyyətlərə ağıllıq olan fərdi məsələdir. Spinozaya görə, Tanrının həqiqətlərini ancaq ruhu təlatümə gətirən affektlət (hisslər və istəklər) və cismin ehtiraslarından qurtulmuş azad insan dərk edə bilərsə, sufilərə görə bu yolu (süluk) keçən arif (salik) adi bir insan yox, Allahı dərk etmiş kamil insandır. Tanınmış spinozaşünas professor H. F. Hallet də hesab edirdi ki, Spinozada scientia intuitiva həqiqətin həm xarici, həm də daxili tərəfləri ilə ağıllıq olan fərdi bilikdir (10, 77). Spinoza ilə sufilər arasındakı digər bir oxşar cəhət isə, həqiqəti (Tanrının həqiqəti) əldə edib, ilahi qurtuluşa, xilasa nail olmaqdadır. Əgər, sufilərdə “Allahın ümmanında qərq olan”, onda fəna edən arif öz cismini – fani və zülmət dünyanı tərək edərək ilahi məkana daxil olaraq vahid vücudda vəhdətə qovuşursa, Spinozada insanın qurtuluşu cismin bilavasitə iştirakı, onun yaşama və varlığını qoruma cəhdi – conatus ilə həqiqətləri (Tanrının biliyi) əldə edib ruhən azad olmaq, fani dünyanın ötəri görüntülərini ilahi prinsip və təbiət qanunları “ümmanında” bir damla olduğunu dərk etməkdədir. Bu cəhətdən, L. Lermond hesab edirdi ki, üçüncü növ idraka çatan insan öz mövcudluq sərhədlərini aşır, ondan kənara çıxır. Əbədi varlığın azadlığına qovuşmuş olur (13, 44). Başqa sözlə, Spinozaya görə azadlıq elə

dərk olunmadır. Təfəkkür prosesində doğan keyfiyyətdir. İnsana “yuxarıdan verilmiş bir qüvvə” deyil. Gerçəkliyi analmaq, dərk etmək və bu əlaqədə öz yerini görmək insanın azadlığı və təfəkkürün əsasıdır. İnsanın öz varlığı haşiyəsindən kənara çıxması, elə ilahi biliyin və həqiqətin əldə olunmasıdır. Spinozaya görə, ilahi biliyi və onun təzahürü kimi təbiətin nizam və qanunauyğunluqlarını dərk edən insan azaddır. Bu işdə əxlaqi və əqli kamilliyin rolu danılmazdır. Bu cəhətdən, R. G. Bler doğru olaraq hesab edirdi ki, Spinozanın “scientia intuitiva”sı psixi inkişafın yüksək dərəcəsinə çatmaqla əldə olunur (2, 319). Gənc tədqiqatçı K. Ellsiepen də hesab edir ki, Spinozada scientia intuitiva daxili ilahi özülün insan təfəkkürü lokusundakı (*mərkəzi mövqe Z. R*) psixi təzahürüdür (5, 145).

Əvvəldə də qeyd etdiyimiz kimi, intuitiv idrak insan təfəkkürü ilə Tanrının “ideyalar dünyası” arasında olan vəhdətin işığında törəyən dərk etmə prosesidir. İdrakin həqiqəti Tanrıdan qaynaqlanaraq, ilk mənbədən, kökündən ayırmadan, vahidlik prinsipindən qırmadan dərk etməsidir. Fikrimizcə, qeyd etdiyimiz “vəhdət prinsipi” Spinozanın fəlsəfi epistemoloji sistemini, xüsusən də “scientia intuitiva” problemini ifadə etmək üçün ən münasib ifadədir. Müasir dövrün spinozaşünasları da intuitiv idrak məsələsində bu prinsipə daha çox üstünlük verirlər. Məsələn, E.Harris hesab edirdi ki, scientia intuitiva modusların varlığını bilavasitə substansiyanın varlığı əlaqəsində başa düşməkdir (12, 219). Q. Floistada görə, Spinozadakı intuitiv bilik bir – birilə qarşılıqlı əlaqədə olan Tanrı və təbiətin biliyidir. Bu Tanrı və təbiətin vəhdətinin hər şeydə olan iştirakıdır (6, 46). T.M. Forsayt da hesab edirdi ki, Spinozadakı intuitiv bilik və ya intellektual intuisiya konkret şeylərin mahiyyətlərini və onların mövcudluğunu Tanrının təbiətindən zəruri olaraq hasil olan ümumi nizam qanunlarından dərk etməkdir (7, 15). L. Lermonda görə isə, intuitiv bilik varlıqların mahiyyətinə sirayət etdiyi üçün Tanrının biliyi və elmidir. Tanrının ilahi varlığının konkret gerçəkliklərdəki iştirakıdır. Tanrını dərk isə ən mükəmməl özünü dərkdir (13, 33). Başqa sözlə, Tanrını, vahid mahiyyəti dərk etməklə insan özünüdərkə də gerçəkləşdirir. Bu da öz növbəsində, həqiqətin hər iki tərəfində ehtiva olunan vəhdətidir. Qeyd etmək lazımdır ki, bu vəhdət prinsipi ilə razılaşmayan spinozaşünaslar da vardır. Məsələn, V. Bartuşat hesab edir ki, Spinozadakı intuitiv idrak nəzəriyyəsi sonsuz və sonlu müəyyənliklər kimi əqlin vəhdəti deyil. Bu eyni dərəcədə Tanrının biliyinin sonsuz intellektə olduğu kimi, sonlu insan intellektində də olması faktıdır (1, 207).

Spinoza hesab edirdi ki, intuitiv idrak rasional idrakın davamı və ondan sonrakı mərhələdir. Vahid substansiya və ya Tanrını ümumilik və əbədilik prinsipi (sub specie aeternitatis) altında dərk etməkdir. Dərk olunan obyektin öz ideyasından, bu

ideyanın da Tanrının ideyalar aləmində olması paradoksmasından düşünülməsi və ümumi həqiqətin qarşılıqlı əlaqə və vəhdət prinsipindən idrak edilməsidir. Ümumiyyətlə, qeyd etmək lazımdır ki, Spinozada intuitiv biliyin səbəbi kimi insan ruhu “əlaqələndirici” və “ötürücü” olsa da, dərk edici və idrak edici deyil. Spinoza “Etika”da yazır ki, insan ruhu əbədi olduğu üçün intuitiv idrakın səbəbidir (15, 376). Spinoza həm də hesab edirdi ki, əbədilik forması altında dərk etmə ruha yox, idraka xas olan bir xassədir (15, 376). Ruh psixi aləm ilə maddi fiziki aləm, o cümlədən də, ilahi aləm ilə mənəvi arasındakı bağıdır. Başqa sözlə, ruh maddi olan cismin ideyası və eləcə də, Tanrının ideyalar aləmi ilə insanın təfəkkürü arasında olan əlaqədir. Hər iki mənəvi arasında bağ və vasitəçi olduğu üçün ruh bir növ ideyaların (Tanrıdan) təfəkkürə (insana) keçidini də təmin etmiş olur. (Spinozaya görə, ruh və təfəkkür ümumilikdə insanın mənəvi tərəfini təşkil edən eyni şeylərdir). Ruh cismin ideyası kimi, Tanrının bütün moduslarda immanet qüvvə olma həqiqətini (ideyalar aləminin sirrlərini) təfəkkürlə birləşdirərək həqiqətin intuitiv dərkini gerçəkləşdirir. Əbədi və məhvədməz insan ruhu Tanrının ideyalar aləmindən mənimsədiyi məlumatları sonlu təfəkkürə ötürürərək həqiqəti dərk etmənin bir tərəfini təşkil edir. Eyni zamanda da, fəaliyyətdə olan funksional insan təfəkkürü sonlu modus olsa da (öz məkanı olan cismi ilə mövcud və onunla da məhv olan), həqiqəti, adekvat ideyaları öz vasitə və üsulları ilə qazanmağa çalışır. Bu işdə təfəkkürün əvvəldə qeyd etdiyimiz özünəməxsus yolları və “silahları” vardır. Bu da, həqiqətin dərkinin digər tərəfidir. Ümumi olan həqiqətin dərk olunmasında əbədilik ilə sonluluq vəhdət təşkil edərək öz söylərini birləşdirirlər. Bu dərk etmə prosesində sonlu prinsip rəasional idrakdırsa, bu prosesi ruhun köməyi ilə “əbədidən götürərək” əbədilik prinsipi altında dərk edən intuitiv idrakdır. Deməli, Spinozanın qeyd etdiyi idrak növləri də öz aralarında vəhdətdədirlər. Bu mənada C. Loyd hesab edir ki, Spinozanın intuitiv biliyi bir baxışda, ani olaraq görünən bilikdirsə, bu baxışı ümumi və başlıca prinsiplər əsasında gerçəkləşdirən təfəkkürdür (14, 109). Spinozaya görə, üçbucağın daxili bucaqlarının cəminin 180° olması aksiomu üçbucağın öz daxili təbiətinə xas olan bir həqiqətdir. Bu qanunauyğunluq üçbucağı düşündükdə təfəkkürdə ani olaraq doğur. Çünki, idrakın intuitiv olaraq bir baxışda duyduğu bu həqiqət üçbucağa daxilən xasdır.

Spinozanın sistemində ruh, ideya, təfəkkür və intellekt eyni anlamlı və eyni mənbəli moduslar kimi təqdim olunsalar da, hər halda hər birinin özünəməxsus yeri və nisbi də olsa, fərqləri vardır. Spinoza ümumən belə bölgü etməsə də, onun fəlsəfi sisteminin öz daxili xarakteri bu bölgünü tələb edir. Qeyd etdiyimiz kimi, Spinozada biliyin hisslər, rəasional təfəkkür və intuitiv idrak kimi üç mərhələsi vardır (15, 267).

Sonuncu immanent səbəbə, daxili həqiqətə, vahid mahiyyətə, adekvat ideyaların gerçəkləşmiş həqiqi formalarına və varlıqların (formal varlıqların) verdiyi məlumatlara, bir sözlə “modusların özlərinin özləri haqqında olan biliklərinə” əsaslanır. Spinozaya görə, rasionel və intuitiv idrakın verdiyi məlumatlar həqiqidir (15, 375). Rasionel idrak bir növ intuitiv idrak üçün keçiddir. G. De Dijn hesab edir ki, üçüncü növ idrak ona görə intuitivdir ki, onun vasitəsi ilə baş verən dərk etmə prosesində Spinozanın riyazi metodları işləmir (4, 57). Üçbucaq misalında olduğu kimi, paradoksal səslənsə də, bir həndəsi model olan “üçbucağın daxili həqiqəti özü dil açaraq danışır”. Təfəkkürün əlavə riyaziyyatına ehtiyac qalmır. S. B. Smitə görə, rasionel idrak ümumi prinsiplərin nəticə və aksiomlardan hasil olduğu halda, intuitiv idrak həqiqətin bilavasitə dərk və onun birbaşa olaraq təfəkkürdə canlanması, adekvat olanın həqiqiyə sıçrayışlı keçidi ilə müşahidə olunan prosesdir (16, 91). Bir növ rasionel idrakın köməyi ilə yığılmış məlumatın bir göz qırpımında “emal edilməsidir”. G. Loyd hesab edir ki, Spinozanın intuitiv biliyi rasionel bilikdən onunla fərqlənir ki, Spinozada hər şey səbəbiyyətə tabe olsa da, intuitiv bilik bilavasitə, birbaşa qüvvəyə malikdir. Hadisələr arası səbəbiyyət zənciri bu idrakda işirak etmir (14, 113). Çünki, səbəbiyyət zənciri ideya və onun obyeki – ideatla bağlılığının məntiqi dərkindən hasil olur. Ruhun iştirakı ilə intuitiv dərk edən təfəkkür “azad rəssamdır”. O, “Spinozanın zəruri səbəbiyyət zəncirlərinə (rasional təfəkkürə) bağlanıb qalmır”.

Fikirimizcə, ruh, ideya, təfəkkür və intellekt arası nisbi fərq, qəbul edilən biliyin və ötürülən məlumatın üç yerə bölünməsindən və bu bölgünün həqiqilik dərəcələrinin fərqliliyindən qaynaqlanır. Qeyd etdiyimiz kimi, ruhun işi əlaqədir. İnsan ruhu Tanrının sonsuz “ideyalar aləmi” ilə insanın idrakı arasında yerləşən bir “ideya ötürücüsüdür”. Ruh həm də, bədənin ideyasıdır. Təfəkkür ideyalara malik olmaq üçün “ötürülən məlumatları özünküləşdirməlidir”, “ideyalar zənciri qurmalı”, hadisə və proseslər arası zəruri “səbəbiyyət toru hörməlidir”. Ruhun mənəvi aləmdən “daşdığı” ideyaları “özündə yerləşdirməlidir”. Eyni zamanda da, rasionel idrakın imkanları ilə qazanılan nə varsa onları “bədən məkanına daxil etməlidir”. İntellektin işi isə, bu əlaqələri “canlandırmaqdır”. Onları fəal və dinamik idrak prosesinə çevib dərk etməni gerçəkləşdirməkdir. Bu prosesdə doğan həqiqəti “görmək”, “tanımaq” və bilməkdir. Məhz buna görə, Spinoza təfəkkür atributunun sonsuz modusu kimi Tanrının sonsuz ideyası ilə, sonsuz intellekti eyniləşdirirdi (idea Dei sive Intellectus infinitus). Spinozaya görə, substansiya və ya Tanrıdan kənar heç bir şey mövcud deyil. Deməli, təfəkkür də Tanrıya daxildir. Amma, bu elə o demək deyil ki, Tanrı təfəkkürə malikdir. Spinoza Tanrının təfəkkürə malik olmasını antropomorfizm (insana xas olan

xassə və xüsusiyyətlərin başqa varlıqlara aid edilməsi) kimi rədd edirdi. O, hesab edirdi ki, əql Tanrıya təbii olaraq aiddir (15, 235). Başqa sözlə, təfəkkür Tanrıya bütün digər şeylərin aid olduğu forma və şəkildə aiddir. Onun “öz təbiətinə” xüsusi bir keyfiyyət olaraq xas deyil. Spinozaya görə, Tanrı düşünən varlıqdır (15, 245). Tanrı insan kimi düşünən yox, bütün mənəvi, o cümlədən də, təfəkkürün də ona daxil olduğu varlıqdır. Tanrı təfəkkürə malik yox, təfəkkür zəruri olaraq ona daxildir. Bu mənada, insana görə ruh, ideya, təfəkkür və intellekt fərqli şeylər olsalar da, Tanrıya görə eyni bir şeydirlər. Təfəkkür atributu və onun əbədi modusu olan sonsuz ideya və ya sonsuz intellekt kimi vahid bir sistemdə – Tanrıda vəhdətdədirlər. Spinozaya görə, Tanrıda və öz idrakında bu vəhdəti dərk edən bəndə, sufilərin deyimi ilə ən kamil insandır.

Qeyd etdiyimiz kimi, Spinozada intuitiv idrak növü ilə qazanılan bilik “arifin fərdi halıdır”. İdraki prosesi vəhdət kimi dərk edən modus – insan isə kəsrətin (çoxlğun) təmsilçisidir. A. Garret də hesab edir ki, Spinozada üçüncü növ idrak bir proses kimi fərdir (8, 214). Amma, nəzərə almaq lazımdır ki, bu prosesdə fərdi olan təkə dərk edən deyil. Spinozaya görə, scientia intuitiva formal varlıqların biliyidir. Deməli, dərk olunan da tək və fərdir. Başqa sözlə, idrak prosesi üçün mövcudluqlar sırasından ayrılmış fərdi modusun dərkidir. G. De Dijn də doğru olaraq qeyd edir ki, üçüncü növ idrak tək şeylərin fərdi mahiyyətinin biliyidir (4, 228). Dərk edən fərdin və dərk olunan fərdinin idraki prosesi əbədilik prinsipi altında baş verdiyi üçün zamandan da kəndir. Rasional idrakda olduğu kimi konkret dərk etmə müddətinə bağlı deyil. Bu mənada, A. Gilead hesab edir ki, Spinozanın “scientia intuitiva”sı fərdi və tək şeylərin əbədi mahiyyətini zamanın qalıqları və təsadüfdən qoruyan bilikdir (9, 217). “Scientia intuitiva”nın obyekt fərdi moduslar – formal varlıqlar olsa da, onun mahiyyəti prinsip etibarını ilə əbədi olan Tanrının vahidliyinə əsaslanır. İntuitiv idrakın əbədilik prinsipi və əbədi prinsipə bağlılığı özünü burada da aydın göstərir. Spinoza yazır ki, intuitiv idrak vasitəsilə dərk etmə ruhun müqəddəs istəyi və ən yüksək səadətidir (15, 375). Filsofa görə, intuitiv idrakla köklənən ruh modusları daha çox bu idrak vasitəsilə dərk etməyə çalışır (15, 375). Çünki, bu idrak növünün səbəbi ruhun Tanrı ideyasına bağlılığıdır. İntuitiv idrak öz növbəsində bütün moduslar üçün umumi və vəhdətdə olan vahid həqiqətdən doğduğundan, Tanrının həqiqətini bizə “daşdığından” təfəkkürün ən kamil vasitəsidir. “Etika”nın sonunda Spinoza bu idrak növünü Tanrının ideyası ilə müşayət olunan zövq kimi təqdim edir və onu Tanrıya olan dərk etmə sevgisi (amor Dei intellectualis) kimi tamamlayırdı (15, 377). Bununla da, Tanrı (sonsuz ideya) – ruh (bədənin ideyası) – bədən (təfəkkürün məkanı) əlaqəsinin vəhdəti gerçəkləşmiş olur. Sonlunun sonsuzun bir hissəsi kimi əbədilik forması altında olan dərkə reallaşır.

Spinoza hesab edirdi ki, ruh bədənə birgə tamamilə məhv olmur. Ondan əbədi bir hissə qalmaqda davam edir (15, 374). İnsan bədəni və onun mövcudluğunu dərk edən insan ruhu, həm də bədənin ideyasıdır. Ruh bədənə birgə fəaliyyət göstərərək onunla və onda mövcuddur (bədən zamanda mövcud olduğu qədər). O, “Tanrıdan yazdığı bütün məlumatları insan təfəkkürünə köçürür”. Bədəndən kənar ruh əbədi və ölməz olsa da, təfəkkürsüz o, “kor” və “laldır”. Deməli, ruh “görmək” və “danlamaq” üçün bədənə və təfəkkürə möhtacdır. Başqa sözlə, insan təfəkkürü “bədən qəsrində dustaqdır”. İntuitiv idrak isə “bu qəsrin *göylərə* ucalan ən şif qülləsinin nəzarətçisidir”. Deməli o, cismindən, “bədən qəsrindən” kənara çıxmaq imkanına da malikdir. Belədə, intuitiv idrakın nüfuz imkanları təfəkkürdən daha genişdir. Qeyd etdiyimiz kimi, Spinoza intuitiv idrakın səbəbləri ilə rəşional idrakın mənbələrini bir – birindən ayırırdı. Rəşional idrakın informasiya mənbələri təfəkkür və intellektədir. Onlar idrakda daxil olan məlumatları “ələkdən keçir” və “canlandırır”. Ruhun təfəkkürə daşdığı məlumatlar isə bir növ “cilasızdır”. Deməli, intuitiv idrakın səbəbi ruh olsa da, bu məlumatları “ələkdən keçirən və cilalayan” təfəkkür, onları “canlandırır” isə intellektədir. Başqa sözlə, rəşional idrakdır. İntuitiv idrakın rəşional təfəkkürün davamı və ondan sonrakı mərhələsi olması ideyası buradan qaynaqlanır. Təfəkkürdən kənar – “ilahi xəzinədən göndərilən qiymətli daşlar”, təfəkkürdə və “onun dəzgahları vasitəsilə cilalanır”. İdrakın vəhdəti prinsipi özünü bir daha burada göstərmiş olur. İntuitiv və rəşional idrak təfəkkürün vəhdətindən ilahi aləm ilə vəhdət halına keçib həqiqətin dərkilə tamamlanır.

Beləliklə, yekunda qeyd etmək istərdik ki, scientia intuitiva mənəvi olanın yox, dərk etmə prosesinin, biliyin, həqiqətin idrakda və təfəkkürdə olan vəhdətidir. Bu idrak növü əbədilik prinsipi altında olan dərkədir. Başqa sözlə, intuitiv idrak şeylərin maddilik, ideyaların mənəvilik baxımından yox, bu keyfiyyətlərin hər ikisinin əsasında duran vahid həqiqətin – Tanrının əbədilik prinsipindən yanaşaraq dərk olunması prosesidir. İntuitiv idrak biliyin universal formasıdır. Spinozanın bütün fəlsəfi sistemi vahidi – Tanrını əlaqəli şəkildə dərk etmək üsuludur. Rəşional idrak ümumilikdə həqiqəti “böləndir”. Onu dərk etmək üçün hissələrinə ayırandır. İntuitiv idrak isə “birləşdirəndir”. Onun ölçü meyarı bölgü yox, vəhdətdir. Rəşional və intuitiv idrakın vəhdətindən “tərəyn” isə Tanrının biliyidir. Bu qovuşmanın “məkanı” insandır. İdrakın xarici və daxili tərəflərinin qovuşmasında yaranan bilik isə həqiqətdir. Bu biliyin “sahibi” də insandır. E. Harisə hesab edir ki, Spinozanın “scientia intuitiva”sı fəlsəfi müdriklikdir (11, 210). Bu müdriklik bir proses kimi tam olaraq insanın özünü, öz təbiətini və bu təbiətin mahiyyətini – Tanrını dərk ilə yekunlaşır.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT:

1. Bartuschat Wolfgang. “The Infinite Intellect and Human Knowledge”. In *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*. Edited by: Y. Yovel. Leiden: “Brill”, 1994, pp. 187– 208.
2. Blair. R. G. “Spinoza's Account of Imagination”. In *Spinoza A collection of critical essays*. Edited by: Marjorie Glicksman Grene. New York: “Anchor Books”, 1973, pp. 318 – 328.
3. Broad Charlie Dunbar. *Five Types of Ethical Theory*. London: “Routledge & K. Paul”, 1967.
4. Dijn Herman de. *Spinoza: The Way to Wisdom*. West Lafayette: “Purdue University Press”, 1996.
5. Ellsiepen Christof. “The Types of Knowledge (2p38-47)”. In *Spinoza's Ethics: A Collective Commentary*. Edited by: Michael Hampe, Ursula Renz and Robert Schnepf. Leiden: “Brill”, 2011, pp. 129 – 145.
6. Floistad Guttorm. “Spinoza's Theory of Knowledge and the Part–Whole Structure of Nature”. In *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*. Edited by: Y. Yovel. Leiden: “Brill”, 1994, pp. 37– 47.
7. Forsyth T. M. “Spinoza's Doctrine of God in Relation to His Conception of Causality”. In *Spinoza in Spinoza, critical and interpretive essays*. Edited by: S. P. Kashap. California: “University of California Press”, 1972, pp. 3 –15.
8. Garrett Aaron. *Meaning in Spinoza's Method*. Cambridge, UK: “Cambridge University Press”, 2003.
9. Gilead Amihud. “The Indispensability of the First Kind Knowledge”. In *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*. Edited by: Y. Yovel. Leiden: “Brill”, 1994, pp. 209– 221.
10. Hallett. H. Foster. *Benedict de Spinoza. The elements of his philosophy*. London: “Athlone Press”, 1957.
11. Harris Errol. *Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*. The Hague: “Martinus Nijhoff Publishers”, 1973.
12. Harris Errol. *The Substance of Spinoza*. New Jersey: “Humanities Press”, 1995.
13. Lermond Lucia. *The Form of Man: Human Essence in Spinoza's Ethic*. Leiden: “E.J. Brill”, 1988.
14. Lloyd Genevieve. *Spinoza and the Ethics*. New York: “Routledge”, 1996.

15. Shirley Samuel. Spinoza: Complete Works. Indianapolis: “Hackett Publishing Company Inc”, 2002.
16. Smith Steven B. Spinoza’s Book of Life: Freedom and Redemption in the Ethics. New Haven, CT: “Yale University Press”, 2003.
17. Yovel Yirmiyahu. “The Third Kind of Knowledge as Alternative Salvation”. In Spinoza: Issues and Directions. Edited by: Edwin Curley and Pierre-François Moreau. Leiden: “E.J. Brill”, 1990, pp. 157 – 175.

SUMMARY

Zaur Rashidov

The problem of intuitive knowledge (scientia intuitiva) in the philosophy of Spinoza

This article deals with the problem of intuitive knowledge in the philosophical system of B. Spinoza. This so-called third kind of knowledge has a universal disposition. According to the author, scientia intuitiva is nothing else than the unity of intellectual and thought process. This is the principle that should bind the infinite (God) and the end (human) as a whole. Understanding this system a person acquires as an eternal and perfect knowledge. Therefore, Spinoza says that intuitive knowledge is achieved under the form of eternity. In other words, this cognition is the knowledge of God or of a substance.

РЕЗЮМЕ

Заур Рашидов

Проблема интуитивного познания (scientia intuitiva) в философии Спинозы

В данной статье рассматривается проблема интуитивного познания в философской системе Б. Спинозы. Это так называемый третий род познания имеет универсальный характер. Как утверждает сам автор, scientia intuitiva есть не что иное, как единство интеллектуального и мыслительного процесса. Принцип, который должен связывать бесконечное (Бог) и конечное (человек) как единое целое. Понимая данную систему человек, так же обретает вечное и совершенное знание. Поэтому, Спиноза отмечает, что интуитивное познание достигается под формой вечности. Другими словами, это познание есть знание Бога или субстанции.

Çара tövsiyə etdi:

f.f.d. R.H.Mustafayev

УДК 1(075.8)

QƏDİM VƏ ORTA DÖVRLƏRDƏ KOSMOSENTRİZM PROBLEMİNƏ MÜNASİBƏT

*Zeynalova Günay Kazım qızı,
AMEA-nın Fəlsəfə və Hüquq İnstitutunun
Estetikanın nəzəri və tətbiqi məsələləri şöbəsinin doktorantı*

Açar sözlər: kosmosentrizm, kosmologiya, fəlsəfə tarixi, qədim dövrün tədqiqatçıları, Səma, Allahlar, antroposentrizm.

Ключевые слова: космоцентризм, космология, история философии, исследователи древнего периода, Небо, Боги, антропоцентризм.

Keywords: cosmocentrism, cosmology, history of philosophy, the researchers of the ancient period, the Sky Gods, anthropocentrism.

Giriş

Məlumdur ki, kosmosentrizm kosmosu, onun əhəmiyyətini əsas götürən nəzəriyyə və təlimlərlə bağlı bir prinsipdir. “Kosmos” sözünün özü qədim yunan fəlsəfəsində istifadə olunub və dünyanı strukturlaşdırılmış və nizamlanmış bütöv kimi təsvir etmişdir. Fəlsəfə lüğətində göstərilirdi ki, “kosmos” sözünün mənası olduqca geniş olmuşdur. Burada fiziki mənada tektonikaya malik olan müşahidə oluna biləcək, təşkil olunmuş bir qurğu başa düşülürdü. “Bəzək”, “əyin-baş” mənasında da istifadə olunurdu. Eyni zamanda sosial mənada dövlət və yaxud siyasi quruluş mənasında da işlədilir. Hərbi fəaliyyətdə sıra nizamı, intizam və iyerarxiya, rütbələrə bölməni nəzərdə tuturdu. Kosmosentrizm probleminin təhlilində Pifaqorun və Demokritin adları qeyd olunmalıdır. Atomistik nəzəriyyənin nümayəndələri də Kosmos və Kainatın nizamlı, əlçatan məkan olduğunu göstərirdilər [1, c. 281].

Kosmosda ağıllı və gözəl nizamlılıq olduğunu sübut etməyə çalışan filosoflar burada demiurqun (yaradanın) rolunu xüsusi olaraq vurğulayırdılar. Hesab olunurdu ki, kosmosun yaradılmasında teoloji məqsəd gözlənilir, çünki burada nizamlılıq, məqsədyönlülük var. Daha sonra, məlumdur ki, kosmosun özü də ilahiləşdirilirdi (Anaksaqor, Platon və s.). Kosmosu panteizm və kosmoteizm nümayəndələri ilahiləşdirirdilər. Platon, Aristotel və stoiklər kosmosu estetik baxımından qiymətləndirir, onu kamil, gözəl, hər şeyi əhatə edən və eyni zamanda pak olan bir varlıq olduğunu qeyd edirdilər [yenə orada].

Problemin işlənmə dərəcəsi:

İndi isə Kosmos və kosmosentrizm ideyaları haqqında daha geniş məlumata müraciət edək. Qədim dövrün tədqiqatçıları daha çox ontoloji problemləri araşdıraraq burada uyğunluq, vəhdət, inkişaf xüsusiyyətlərini axtarırdılar. Təsadüfi deyil ki, onları düşündürən məsələlərdən biri varlıq və onun əsasları olmuşdur. Fikir müxtəlifliyinə baxmayaraq, həmin əsaslar, yaranış sxemi bir-birini tamamlayır və hətta oxşayır. Sual oluna bilər ki, niyə qədim dövrün mütəfəkkirlərini “dünyanın yaranış səbəbləri, bu prosesin maddi və ideal əsasları, burada vəhdətin və qarşılıqlı asılılığın ifadə formaları hansılardır?” məsələləri düşündürürdü? Niyə dünyanı qiymətləndirmək, dəyərləndirmək prinsipləri məhz bu ardıcılıqla həyata keçir, yəni kosmosentrizm, teosentrizm, antroposentrizm? Aydınır ki, qədim tədqiqatçılar bu problemin üzərində heç düşünmürdülər, çünki onları əhatə edən, düşündürən mühit məhz kosmosentrizm meyillərinin formalaşması ilə nəticələnib və öz ifadəsini müvafiq nəzəriyyələr və təlimlərdə tapmışdı.

Ola bilsin ki, burada daha dərin köklər var. Müasir tədqiqatçılar prototarixin xüsusiyyətlərini öyrənərkən, bir çox maraqlı faktları aşkar etmişdi. Söhbət kosmos və Yer kürəsi arasında formalaşan əlaqə və münasibətlərdən gedir. Bu əlaqələrin tarixi çox qədimdir. Tədqiqatçılar Yer üzündə əldə edilən bəzi artefakt və hadisələr əsasında belə bir qənaətə gəlmişlər ki, insan sivilizasiyası (özü də bir neçə, bir-birini əvəz etmiş sivilizasiyalar) ilə kosmos arasında möhkəm və çoxşaxəli əlaqələr olmuşdur və var. Məsələn, Qərb tədqiqatçısı Z.Sitçin də bu məsələni araşdırıb, ona öz münasibətini bildirməyə çalışmışdır. Niyə insanlar yaranışın ilk səbəbini bilməyə o ki var can atırlar? Niyə onlar təqvim yaradıblar? Bunun səbəbini qədim Şumer əhalisi Göydən gələn Allahlara əlaqə yaratmaq zərurəti ilə izah edirdilər. Səma ilə əlaqəni möhkəmləndirmək üçün xüsusi məbədlər yaradılırdı. Həmin məbədlər xüsusi şəkildə göylərlə əlaqəni qurmağa yönəldilmişdi. Bu işdə böyük səriştə və dərin astronomik biliklərə malik olmaq lazım idi. Məbəd göydəki ulduz və planetlərə doğru istiqamətlənməli idi. Z.Sitçin vurğulayır ki, Şumerlərin dərin astronomik bilikləri var idi, bu gün də istifadə olunan bir çox terminlər və anlayışlar məhz həmin dövrdə meydana gələrək, bütün qədim dünyaya yayılmışdı. Qədim Şumerlər zamanı 12 hissəyə (Günəş sisteminin on iki tərkib hissəsinə uyğun gələrək) bölmüşlər. Qədim Yunanıstanda allahların sayı on iki idi. Bütün dövrlərdə tikilən məbədlər səma cisimlərinə istiqamətləndirilmişdir (əsasən Günəşə və ulduzlara). Ümumiyyətlə, məbədlərin göy cisimlərinə istiqamətlənməsi tərzini onların yaşını təyin etməyə köməklik edir [2, c. 232-243].

Qədim ərazilərdə (Şumer, Astek, Hindistan) təqvimlərin təkmilləşdirilməsi ona dəlalət edir ki, həmin ərazilərdə yaşayan xalqlar göy cisimlərinin, Günəş sisteminin hərəkətində baş verən dəyişikliklərə yaxşı bələd idilər. Həm də məlumdur ki, zodiaklara verilən adlar da qədim Şumerə gətirib çıxarır. Astronomik biliklər və astronomiya artıq ən qədim elm kimi, burada öz təşəkkülünü tapmışdır. Tərtib edilən təqvimlər, onların göy cisimlərinin hərəkətinə uyğunlaşdırılması alimlərin bu fikrini bir daha təsdiqləyir [yenə orada, s. 244-253].

Deyənlərdən belə bir ümumi qənaətə gəlmək olar ki, qədim dövrdə yaşayan insanların kosmosentrik mövqelərdə qərar tutmasının bir neçə səbəbi olmuşdur:

- təbiətlə sıx təmasda olması;
- səma cisimlərinin hərəkətindən asılı olması ideyasının qavranılması və buna praktik olaraq cavab verməsi (məsələn, təqvimlərin tərtibi və s.);
- səma ilə həm də canlı ünsiyyətin yaradılması (səma qüvvələrinin Yer kürəsinə müdaxiləsi, buradakı imkanlardan faydalanması, nəticədə böyük Allahlar panteonunun formalaşması və s.).

Müasir dövrdə kosmos insanlara daha cazibəli görünür, baxmayaraq ki, kosmosentrizm müəyyən mənada yalnız elmi təfəkkür, nəzəriyyə və praktika səviyyələrində yaşayır və inkişaf edir.

Problemin izahı:

Kosmosentrizm ideyaları rüşeym şəklində olsa da, Türk mifologiyasında da öz əksini tapmışdır. Hesab olunurdu ki, “göy 17 qatlıdır. 17-ci qatda Qaraxan, 16-cı qatda Ülgən yaşayır. Göytürklərin, yakutların, akkadların, elamlıların böyük tanrıları da bu qatlarda yerləşmişlər”, daha sonra, “tanrı və tanrıçılardan başqa göy sakinləri sırasına günəş, ay, ulduzlar, tanrı sayılan boz qurd, etilərin, alamçılıların müqəddəs buğaları, Günəş – tanrı Şamaşın qartalı, fırtına tanrısı, Teşupun qorxunc buğaları ilə tanrının ağ dəvəsi, tanrının quruqsuz mavi qurdu da yer alır” [3, s. 69].

Hesab olunurdu ki, “göylərin müəyyən qatlarından qız (Oğuz xanın arvadı), Boz qurd (oğuz xanın ordusuna bələdçilik edən), qayınağacı (Ülgən Humaya yollanmışdır) Altun yaruk, nur (bir neçə münasibətlə) enmişdir. Göyə çıxmaq təşəbbüsləri də olmuşdur (ata, qartalın minərək)... Altay, yakut mərasimləri zamanı Suyla, Karluk, Yula adlı ruhların köməyi ilə göyə çıxır, tez qayıdırdılar” [yenə orada]. Beləliklə, Göy və Yer arasında sıx təmas real münasibətlər əsasında qurulan ünsiyyət mövcud idi.

Məlumdur ki, qədim dövrdə formalaşan kosmoloji təsəvvürlər təxminən oxşar idi. Bunun səbəbi qədim xalqların mənşəyində, təsərrüfat həyatında, sosial-siyasi

quruluşda və mədəniyyətində olan oxşarlıq idi. Məsələn, tədqiqatçıların qeyd etdiyi kimi, “Hindistana gəlmiş ari tayfaları dil və mədəniyyət baxımından İran tayfalar qrupuna çox yaxın idilər. Allahlar, oxuduqları müqəddəs himnlər, tarixi yaddaşlarında qoruyub saxladıkları əfsanələr və epik qəhrəmanlar, təntənəli tədbirlər və bayramlarda hazırlayıb istifadə etdiyi Allahlar və Ölməzlərin müqəddəs içkisi olan somanın hazırlanması, sosial strukturun, göylərin (kosmosun) üç qatlarına (göy, hava və Yer kürəsi) uyğun olaraq hərbi zadəganlara, kahinlərə, azad sənətkarlara bölünməsi, müqəddəs “Vedalar” və “Avesta” himnlərinə oxşarlıq- bütün bunlar vahid kökün olmasına dələlat edir” [4, s. 14-15].

Kosmosdan Yerə səyahətə gələn Allahlar “Maharabharata”ya görə Meru dağının (uzaq Şimalda) başında istirahət edir, burada (Günəş) varlığı idarə edir. Hind mifologiyasında hesab olunurdu ki, Meru ətrafında bütün ulduz və planetlər hərəkət edir. Tədqiqatçıların qeyd etdiyi kimi, Meru dağının analoqu haqqında məlumat qədim yunan mifologiyasında verilir. Həmin dağlarda Zevs və Apollon allahları yerləşdirilmişdir. Hər iki halda qızıl bolluğu (dağlar, çaylar qızıldan ibarət idi) müşahidə olunurdu [yenə orada, s. 42-43]. Bununla belə, bu məzmunlu məlumatlar həm də zərdüştlük dininin ən qədim abidəsi olan “Avesta”da var. Burada həmin dağ “Hara Berzayti”(uca dağ) adlanır. Bu dağ Kainatın yaratıcısı olan Ahuramazda yaratmışdır. Onun ətrafında günəş, ay və ulduzlar yerləşir. Böyük ari Allahı olan Mitranın iqamətgahı da burada yerləşir. Ümumiyyətlə, həmin dağın başında çoxlu allah sarayları, yaşadığı məkanları yerləşir [yenə orada, s.53-54]. Bu dağda qızıldan çox istifadə olunur. İran və Hind kosmologiyasında göstərilir ki, dünyanın yaranışı zamanı ilk növbədə həmin dağ yaradılmışdır. Əlavə olaraq, böyük məsafələri fəth etmək, həmin dağa çatmaq üçün nəhəng quşlar, quşabənzər və digər fantastik heyvanlardan istifadə olunurdu. “Yuxarı” təbəqələrə, “əbədi” dünyaya özünü çatdıran bu əfsanəvi heyvanlar bir çox xalqların mifologiyasında öz əksini tapmışdır. İnsanlar bu səyahətləri ruhən (canını bədənindən müvəqqəti ayırmaqla) həyata keçirirdilər.

Beləliklə, qədim dövrdə Kainat, Kosmos haqqında olan təsəvvürlər kifayət qədər geniş və dərin, real praktika ilə əlaqəli olmuşdur. Misal üçün, indiki Mali Respublikası (Afrika) ərazisində yaşayan “doqon” xalqının mifoloji təsəvvürlərinə müraicət edək. Məlumdur ki, bu təsəvvürlər indiki elmi biliklər səviyyəsində olmuşdur. Məsələn, onlar Sirius ulduzunun üçqat olduğunu qeyd edir (əsas ulduzun adı Siqi tolo, onun peykləri isə Po tolo və Emme ya tolo olmuşlar). Doqonlar bütün göy cisimlərini planetlər, ulduzlar və peyklərə bölürdülər. Həmin təsəvvürlər dəqiq və sistemlidir, baxmayaraq ki, bir neçə min il əvvəl yaranmışdır. Məsələn, Sirius

ətrafını Po Tolo 50 il ərzində fırlanıb bitirir (müasir alimlər bunu 49,9 il kimi təyin etmişlər). Po Tolo olduqca ağırdır, torpaq elementi burada metal ilə əvəz edilmişdir. Burada elə ağır metal var ki, onu cüzi hissəsini hətta bir neçə insan qaldıra bilməz.

Plutonun qəribə orbiti haqqında da doqonların dərin təsəvvürləri var idi. Onlar göy cisimlərinin hərəkət mexanikasına yaxşı bələd idilər. Bu təsəvvürlər şumerlərin təsəvvürlərinə yaxın idi: peyklər müəyyən proseslər nəticəsində planet və əksinə, planet peyk ola bilər. Hal-hazırda məlumdur ki, Saturnun ən böyük peyki Titan planet cisminə çevrilməyə hazırlaşır.

Məlumdur ki, Şumer mənəblərinə əsasən, Mars və Yupiter arasında daha bir, sayca on ikinci planet olmalıdır (Niburu). O, bunların arasından 3600 ildə bir dəfə keçir. Şumer mənəblərində göstərilir ki, həmin planetdən Yer üzünə “annunaki”lər gəlmişlər (göydən Yerə enənlər). Onlar dərin biliklərə malik olaraq həmin bilikləri Yer üzündə yaratdıqları sivilizasiyaya ötürməyə çalışmışdılar [yenə orada, s. 30-32].

Kosmoloji biliklərdən daha vacib olan bir məsələ də var: səmada Niburu planetin müdaxiləsi nəticəsində Günəş sisteminin indiki mənzərəsi yaranmışdır. Bu barədə 6 min il yaşı olan Şumer mətnlərində qeyd edilmişdir. Həmin mətnlərin məzmunu az və ya çox dəqiqlik dərəcəsilə Babilistan, Tövrat və digər məlumat mənəblərinə köçürülmüşdür. Bütövlükdə kosmosentrizm meyli, müddəası və prinsipi uzun bir müddətdə qədim tarixi mərhələdə formalaşmağa başladı. Kosmik fəzada, səmada baş verən proseslərin insan həyatına birbaşa təsirini əminliklə başa düşən insan nəsli bununla bağlı qəti qənaətə gəldi ki, Səma və Yer arasında möhkəm əlaqə var. Təbii ki, bütün növbəti mərhələlərdə tədqiqatçılar kosmosentrizm ideyalarını inkişaf etdirməyə çalışmışdılar.

Bir sual oluna bilər: nə üçün məhz qədim yunan fəlsəfəsinin səciyyəvi xüsusiyyəti kosmosentrizm hesab olunur? Bunun bəzi səbəblərini yuxarıda izah etməyə çalışmışıq. Bu bölgənin fəlsəfəsi öz yaranma şəraitinə görə daha çox təbiətin, təbii hadisələrin təhlili istiqamətində inkişaf edirdi. Xalqın mənəvi inkişafı, burada hökm sürən mifoloji təsəvvürlər, sosial adət və ənənələr, şübhəsiz ki, kosmosentrizmin başlıca istiqamətlərinin əmələ gəlməsinə təsir göstərmişdir. Məlumdur ki, qədim yunan mifologiyasının özü də təbiətin səcdəsi fonunda əmələ gəlmişdir. Bunun ən yaxşı izahını, bildiyimiz kimi, Parmenid vermişdir. Aşağıda gətirilən şeir parçasından məlum olduğu kimi, birinci Xaos, sonra Yer kürəsi, Tartar (yeraltı səltənət) və Eros (sevgi istəyi) əmələ gəlmişdir. Xaos Gecəni və Zülməti yaradıb, bunların bir-birinə sevgisi nəticəsində isə Gün və Efir (hava) əmələ gəlmişdir.

Beləliklə, qədim Yunan fəlsəfəsində kosmosentrizm ideyalarının formalaşmasında əsaslı təsir göstərən şəxslərdən biri Parmenid olmuşdur. Öz “Teogoniya” əsərində o, dünyanın yaranışını belə təsvir edir:

İlk növbədə Kainatda Xaos yarandı, ardınca
Enni sinəsi olan Geya, hamı üçün təhlükəsiz sığınacaq.
Qaşqabaqlı Tartar, yerin dərin qatlarında rahatlanan,
Və bütün Allahlardan ən gözəl olanı Eros dünyaya gəlmişdir.
Hansı ki, həzz və zövq mənbəyi olaraq, həm insanların,
Həm də Allahların qəlbini ələ alaraq düşüncədən ayırır.
Xaosdan Gecə Zülməti və qanı qara Erebb dünyaya gəldi,
Gecə isə təmtəraqlı, parlayan Günü, yəni Gemeranı
Dünyaya gətirdi. Ereblə yaranan sevgi nəticəsində.
Geya isə özünə bərabər Ulduzlu Səmanı, Uranı
Dünyaya gətirdi ki, hər bir yeri tutsun və Allahlar üçün
Sığınacaq olsun. O, nimfaları, böyük, çalxalanan Poit dənizini də
Dünyaya gətirdi, Uran atası olan Okeanı yaratdı [6].

Poema böyükdür, burada bütün qədim Yunanıstanda qəbul olunmuş çoxallahlılıq sisteminə uyğun olaraq Allahların yaranış prosesi və mərhələləri təsvir olunur. Mifoloji xarakterinə baxmayaraq burada müəyyən mənada qədim insanların mifoloji təsəvvürləri öz əksini tapmışdır. Qeyd edək ki, kosmosentrizm daha çox qədim yunan fəlsəfəsinin ilk mərhələlərinə xasdır. Bu dövrün və bu regionun fəlsəfəsi bütöv, klassik xarakter daşıyırdı, ona görə də birmənalı bütün tədqiqatçıları və təfəkkür tərzini yalnız kosmosentrizm ilə əlaqələndirmək düzgün olmazdı.

Həm də qədim filosofları düşündürən vacib məsələlərdən biri dünyanın başlanğıcı, onun əsasında duran ilkin səbəb nə olmuşdur? sualı idi. Fales bunu suda, Anaksimən havada, Heraklit isə odda axtarırdı. İlkin başlanğıcın əslində fiziki və yaxud kimyəvi bir maddə olduğunu göstərmirdilər, burada əsas məsələ həmin adı çəkilən maddənin ən ümumi şəkildə dünya müxtəlifliyinin yaranmasında və inkişafında iştirak etməsidir. Deməli, həmin adları çəkilən maddələr simvolik, yaxud məcazi mənada istifadə olunur. İlk filosoflar fəlsəfənin predmetini də bir qədər məhdud başa düşürdülər. Buna bütün varlığın səbəbi və başlanğıcı haqqında elm olduğunu bildirdilər. Qədim fəlsəfədə dünyanın bütöv, daima inkişaf edən bir varlıq olduğunu anlayırdılar. Burada düşüncə tərzini, biliklər artıqca, təfəkkür inkişaf etdikcə, metaforik, yəni obrazlı, bədii, emosional formalar dialiktik formalarla (anlayış, proses, ziddiyyətlər, əksliklər və s.) əvəz olundu.

Belə bir qənaətə gəlmək olar ki, kosmosentrizm ideyaları həm kortəbii, metaforik şəkildə və səviyyədə, həm də elmi təfəkkür səviyyəsində özünü ifadə edə bilmişdi. Qədim Yunanıstanda fəlsəfinin klassik formada yaranması səbəbləri ilk növbədə burada baş verən sosial-iqtisadi və mənəvi proseslərlə əlaqəli idi. Bununla yanaşı dünyagörüşü və təfəkkür tərzini yeni müstəvidə inkişaf etməyə başladı. Zəngin mifoloji baza, insanın təbiətlə vəhdət təşkil etməsi kosmosentrik yanaşmanın əsası olmuşdur. Şübhəsiz, həmin dövrdə formalaşan elmi təfəkkür də (söhbət bir neçə təbii və dəqiq riyazi elmlərin yaranmasından gedir) burada öz rolunu oynamışdır. Astrofizika, həndəsə və s. elmlər bu qəbildən olan elmlərdir.

Antroposentrizm xalis mənada burada heç də hökm sürmürdü. Məsələn, Pakistan tədqiqatçısı Anvarullah Bhuijan hesab edir ki, Aristotelə daha çox antroposentrizm xasdır: “Biosentrizm antroposentrizmdən fərqlidir. Bu, “təbiətə istiqamətlənmiş həyat”, təbiəti dəyərlər mərkəzində saxlamaq, onlara diqqət yetirmək deməkdir. Təbiət komponentləri bütün həyat boyu insanın həyat tərzinə inteqrasiya olunur. Lakin, bir anlayış kimi biosentrizm antroposentrizmə əksdir. İnsan biososial varlıqdır. Digər bioloji növ və ya orqanizmlər kimi, insanın da ətraf mühitin ayrılmaz hissəsi olduğu bizim üçün aydındır. Təbiət fəlsəfəsi nümayəndələri öz fəlsəfəsini antroposentrik hesab edə bilməz. Lakin Aristotelin fəlsəfəsinə antroposentrik demək olar. Biosentrizm mərkəzində həyatın uralığı əsas kimi götürülür. Belə ki, mən Aristotel tərəfindən tətbiq olunan mühitin metafizik izahı biosentrik dünyagörüşünün ən yaxşı hallarından biri olduğunu hesab edirəm. Müasir ekoloji fəlsəfə kontekstində, biosentrik nöqteyi-nəzər əsas həyatı prinsip anlayışı kimi qəbul edilməlidir” [5, p.196-213]. Müəyyən mənada bu fikirlə razılaşmaq olar, çünki Aristotel universal yanaşmaya malik bir mütəfəkkir olmuş və insanların dünyaya gəlib yaşaması problemi üzərində dərinlən düşünmüşdü.

Qədim və orta əsrlərdə Azərbaycan fəlsəfəsində təbii biliklərin fəlsəfə səviyyəsində ümumiləşdirilməsi və düşünülməsi kosmosentrizm mövqeyinə müəyyən mənada yaxın idi. İnsanın kosmos, kainat ilə min tellərlə bağlı olması haqqında təsəvvürlər mifoloji təsəvvürlərdə öz əksini tapırdı. Günəş, Ay, su, torpaq və ağac səcdəsi bu fikrin təsdiqidir. Bir çox ayinlər və adət-ənənələrdə öz əksini tapan yuxarıda adları çəkilən elementlər insanın gündəlik həyatına təsir göstərir, xatırlanır və qəbul edilirdi.

Bundan başqa, Şərq və Qərb qarşıdurmasının nəticəsi olaraq mənəvi həyatda da Şərq və Qərb xalqları dünyada, kosmosda öz yerini və rolunu qiymətləndirmək baxımından bir-birinə zidd mövqələrdən çıxış edirlər. Şərqdə insanlar varlıqla bir,

bütöv olmasını daha yaxşı duyur. Din, təfəkkür, təkallahlıq ilə bağlı təsəvvürlər bu bütövlülük duyumuna heç cürə təsir edə bilməyib. Bunu biz həm insanların mentallığında, həm də ayrı-ayrı mütəfəkkirlərin yaradıcılığında müşahidə edə bilərik. Nəzərə almalıyıq ki, təkallahlılıq ideyası üzərində qurulan dini sistemlərdən əvvəl dünya və insan haqqında təsəvvürlər digər, müxtəlif səcdə obyektinə olan varlıqlar üzərində qurulurdu. Bura qüdrətli Səma elçiləri (müxtəlif allahlar və ya Allahlar panteonu), göy cisimləri daxildir. İndiyə qədər həmin inamı ayrı-ayrı adətlərdə (məsələn, Novruz bayramının keçirilməsi ilə bağlı mərasimlərdə) görmək olar. Buna görə belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, Şərq xalqlarının kosmoloji, astrofizik təsəvvürlərində də kosmosentrizmin (bir prinsip və düşüncə tərzini olaraq) elementləri və rüşeymləri var.

Keçək konkret nümunələrə. Nizami Gəncəvinin yaradıcılığında dünya, kosmik fəza haqqında təsəvvürləri yaxından öyrənən tədqiqatçılar bu təsəvvürləri belə qruplaşdırırlar: dünyanın yaranışı və mənşəyi, göy ulduzları, bürclər, kosmoloji və fiziki-riyazi təsəvvürlər.

Nizamının əksər əsərlərində kosmik fəzaya, kosmoloji təsəvvürlərə yer ayrılıb. Həmin dövrdə, yəni orta əsrlərdə bu təsəvvürlərin əsasında Ptolomeyin geosentrik sistemi və Aristotelin kristal sahələr sistemi dururdu. Nizami geosentrik sistemi ideyalarını öz məşhur poemalarında təsvir edir. Məs., “Xosrov və Şirin” poemasında həmin mövqedən o, qeyd edir ki,

Neçin yer sabitdir, ulduzlar səyyar?
Kim ona get dedi, buna “tut qərar”?
Ulduzlar don geyib rəngə boyanmış,
Sanki ibadətə hazır dayanmış.

Sonra davam edir:

Başlanğıc hərəkət olmasa əgər
Hərəkət edərmi bir cəhrə məgər?
... Kainat özü də belə dövr edir,
Gövhər tanıyana aydıdır bu sirr

[7, s. 24-25].

Nizami dövründə, qədim Zərdüştlik bayramı olan Novruza da əməl olunurdu. Bundan əlavə, hesab olunurdu ki, Günəş Ay və planetlər müəyyən vaxt məsafələrinə ayrı-ayrı bürclərin təsirinə düşür, burada “uğurlu” və “uğursuz” dövrlər fərqləndirilir. Bu da öz növbəsində insan taleyinə, onun həyatın gedişatına təsir göstərir. Orta əsrdə münəccimləri ulduzların hərəkətinə və göydəki vəziyyətinə əsasən insan taleyində uğurlu və uğursuz mərhələləri göstərirdilər. M.F.Axundovun məşhur “Aldan-

mış kəvakib” əsərini xatırladaq. Nizami astrologiyadan da xəbərdar idi, çünki öz qəhrəmanlarının gələcək həyatını planetlərin və ulduzların göydəki nisbətindən irəli gələrək müəyyən edirdi [8, s.14-15].

Nizami “İsgəndərnamə”, “Həfti-peykər” əsərlərində də planetlər və ulduzlar haqqında, kosmologiya haqqında dərin biliklərə malik olmasını bir daha təsdiqlədi.

Ərəbdilli müsəlman fəlsəfəsində də orta əsrlərdə kosmoloji təsəvvürlə məkan, zaman, hərəkət, forma, materiya və ruh kimi ən ümumi anlayışların izahında tətbiq olunurdu. Aristotelin davamçıları olan “ərəblərin filosofu” əl-Kindi və “ikinci müəllim” ləqəbi qazanan əl-Fərabî yuxarıda qeyd olunan anlayışların izahında iki növ varlığı – mümkün və zəruri olanları fərqləndirirdilər. əl-Fərabî emosiya anlayışına müraciət edərək, zərurətdən (birinci intellektdən) çoxluğun yarandığını, intellektə və ruha malik ali göy sferasını göstərir, sonradan isə aşağı formaların, yəni materiya və forma, dörd elementin yarandığından bəhs edir (9, s. 27-28). İbn Sina da zəruri və mümkün varlıqları fərqləndirir, substansiya və aksidensiya şəklində onları tədqiq edirdi. Beləliklə, məşşailik fəlsəfəsi təbii-elmi məsələlərin həllində diqqətini cəmi etdiyi üçün demək olar ki, orta əsr Şərqi fəlsəfəsində də kosmosentrizm ideyaları və prinsipləri yuxarıda adlarını çəkdiyimiz mütəfəkkirlərin yaradıcılığında öz əksini tapmışdır. Məşşailiyə görə “bütün varlıq (Kainat, insan, cəmiyyət) iyerarxik quruluşa malikdir. İstisna hal kimi ilkin varlıq götürülməlidir, çünki burada səviyyələr yoxdur, varlıq və intellekt vahid bir birliyi təşkil edir” [yenə orada, səh. 31]. Kainat qapalı, ahəngdar quruluşa malik daima fəaliyyətdə olan bir bütövlükdür. Burada fəvqəltəbii və təbii aləmlər fərqləndirilir. Fəvqəl dünyada doqquz sfera, hərəkətsiz ulduzlar və ulduzsuz Atlas adlanan sfera var. Təbii aləm – Yer və onun səthində yerləşən canlı və cansız varlıqlardır [yenə orada]. Cəmi varlıq və intellektin 11 səviyyəsi var. Bu barədə Bəhmənyar da yazmışdı [yenə orada səh. 32]. Məşşailik ideyalarına qarşı mütəkəllimlər, sufilər dönə-dönə çıxış edirdilər [yenə orada, səh. 38].

Müəyyən mənada işraqlilik kosmologiyasında da ali dünya haqqında təsəvvürlər var idi (üç ilkin, Platonsayağı qiymətləndirilən substansiya) və əl-Vahid, Əql əl-küll, Nəfs əl-küll anlayışları ətrafında cəmlənmişdi. Vahid bütün varlığın əsasıdır, dünya ağılı kosmosda öz təcəssümünü tapmışdır (yəni göylərin yaradıcısı, onların hərəkətinə cavabdeh). Dünya ruhu isə dünya ağılı cismani aləmlə birləşdirir, dünya ruhu dünya ağılın passiv bir imkanındır [yenə orada, s. 45].

Mistisizm nümayəndələri isə dünyanı Allahın emanasiyası nəticəsində yarandığını düşünürdülər. Bu da mistik panteizmin formalaşması ilə nəticələndi. Mistiklər (sufilər) real praktikada dünyanın və insanın Allaha qovuşmaqla ona qatılmasına

nailolma yollarını axtarırdılar. Varlığın vəhdətini düşünənlər sırasında məşhur İbn əl Ərəbinin də adı çəkilməlidir [yənə orada, s. 54].

Beləliklə, orta əsr ərəbdilli Şərq fəlsəfəsində kosmoqonik təsəvvürlər ilk növbədə Aristotel, Platon və Plotinin ideyaları üzərində qurulurdu. Nəticədə insan və dünya arasında vəhdət əlaqələri müxtəlif aspekt və formalarda təhlil olunurdu. Burada kosmosentrizm özünəməxsus şəkildə özünü ifadə edirdi.

Ümumiyyətlə, kosmoloji təsəvvürlər orta əsr dövründə kifayət qədər geniş yayılmışdır (istər Qərbdə, istərsə də Şərqdə). Bunu yalnız qədim dövrün fəlsəfəsi ilə əlaqələndirmək yanlış fikirdir. Elmi biliklər inkişaf etdikcə, cəmiyyətin inkişafında yeniliklər baş verdikcə insan özünün Kosmosla münasibətini, Kosmosun bir canlı orqanizm kimi daima inkişafda olmasını daha dərinədən dərk etməyə başlamışdır. Məqalənin çərçivəsini nəzərə alaraq bunu qısa, sxematik etmək istərdik. Tədqiqatçıların icmalından göründüyü kimi [10], Bizans ilahiyyatçısı Maximus Konfessor (580 - 662) insan təbiəti və kosmosun bütövlüyü ideyasını təbliğ edirdi. Daha sonra Orta əsrlərdə görkəmli Çin filosofu Cou-tzi (1017 - 1073) dünyanın əsası kimi "tai tzi" ("Böyük hədd") anlayışı təklif etdi. Tai Tzi ikiqat kosmik spirali xatırladan Yanı (kişi başlanğıcı, hərəkət) və İni (qadın başlanğıcı, sabitlik) yaradır. Bunlar sanki Dünya Genomunu təşkil edir. Həm də beş mənəvi keyfiyyətə malik (insanlıq, ədalət, ədəb, bilik, sədaqət), pisi yaxşıdan ayıran insan da dünyaya gəlmişdir.

Digər böyük Çin filosofu Cu Tzi (1130 - 1200) öyrədirdi ki, dünyada iki qarşılıqlı və ayrılmaz olan başlanğıclar mövcuddur. Bunlardan birincisi - mükəmməl Le, dünya genomuna uyğun olandır (hüquq, prinsip, qayda, maddi prinsip, hər şeyin əsası). İkincisi isə Tzi, yəni maddə, materiyadır, vita hissəciklərin analoqudur. Birlikdə bu prinsiplər formasız Tai Tzini (böyük hədd) təşkil edir. Şübhəsiz, kosmosentrizm prinsipi belə düşünən mütəfəkkirlərin dünyagörüşünün əsaslarını da təşkil edirdi. İnsan və Kosmos ayrılmaz vəhdət təşkil edirdi. Lakin, dövrdən, şəraitdən asılı olaraq burada prioritetlər fərqli ola bilərdi.

Böyük İtalyan filosofu və teoloqu Tomas Akvinas (Thomas Aquinas) (1225/26 - 1274) - Kainatın vəziyyətini universal iyerarxik qayda olduğu fikrini müdafiə etmişdir.

Daha sonra filosof Brabant Siger (Siger de Brabant) (1235 - 1282), Paris Universitetinin professoru olaraq dünya proseslərin siklik təbiəti ideyasını inkişaf etdirmişdir. İbn Sinanın ideyalarına uyğun olaraq göstərir ki, Yaradanın fəaliyyəti iradi xarakterli deyil, inkişaf üçün ən yaxşı yollarını seçmək üçün düzgün, zəruri seçim etmək lazımdır.

Alman teoloqu və filosofu Nikolay Kuzanlı Opposites təsadüf, Kainatın iyerarxik təşkili, Mütləqin əksliklərin vəhdəti olması, sonsuz “minimum” və sonsuz “maksimum”eyniyyət təşkil etdiyini, insan Kainat əks etdirən makrokosm olduğuna inanırdı. Böyük Polşa astronomu Nikolay Kopernik, heliosentrik sistemi haqqında fikir irəli sürdü.

NƏTİCƏ

Beləliklə, kosmosentrizmin yaranması və inkişafı təbii və məqsədəuyğun hesab edilə bilər. Dövrən-dövrə, cəmiyyət inkişaf etdikcə, insanı əhatə edən böyük aləm haqqında təsəvvürlər də dəyişirdi. Kosmos insanın beşiyi olduğu üçün onun Kainatla əlaqələr çoxşaxəli və mürəkkəbdir. Dünyanın elmi mənzərəsi qədim və orta əsrlərdə yetişərək və bundan sonra da zərbə əvəz dünya və insan varlığının kosmosentrik və teosentrik modelini sıxışdırıb aradan qaldırdı. Bunun nəticəsində insan təbiətdən təcrid olundu, özgələşmə prosesi başlandı. İnsan təbiətdən tam uzaqlaşdı. Qədim kosmosentrismdə fərdin rolu azalır, obyektə itirdi. Elmi dünyagörüşündə isə dünyanın elmi mənzərəsi təhrif olunur, təbiət həqiqi dəyər kimi qiymətləndirilmirdi.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. А.В. Лебедев. Космос// Философский энциклопедический словарь. М.: Сов. Энциклопедия. М.: 1989
2. Ситчин Захария. Потерянные царства – М.: изд. Эксмо, 2006 – 416 с
3. Vəliyev Kamil. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı. B.: Gənclik, 1987. 280 s.
4. Бонгард – Левин Г.М., Грановский Э.Н. От Скифин до Индии. Древние арии: мифы и история. 2 изд. М.: Мысль, 1983. 206 с.
5. AnwarullahBhuiyanS.M. Is Aristotle’s philosophy anthropocentric? A biocentric defense of the Aristotelian philosophy of nature // Biocosmology – neo-aristotelism Volume 5, Number 2, Spring 2015
6. Гесиод. О происхождении богов (Теогония) // <http://mify.org> (кон. VIII - нач. VII вв. до н. э.) Перевод В.В. Вересаева. По книге "Эллинские поэты" серии "Библиотека античной литературы". М.: 1963
7. Nizami Gəncəvi. “Xosrov və Şirin”. Bakı, Yazıçı 1982. – 400 s.
8. Абдулкасумова Н.А. Низами о Вселенной. Баку: Изд. Бак. Университета. 1991 – 100 с.
9. Ахмедов Э.А. Арабо – мусульманская философия средневековья. Баку: Маариф, 1980 – 68 с.
10. Астафьев Б. А. - Исторические предпосылки учения о космосе // <http://www.pro-kosmos.info/>

XÜLASƏ

Tədqiqatçılar, xüsusilə filosofların diqqət mərkəzində dünyagörüşə ümumi yanaşma məsələləri həmişə olmuşdur. Dünyagörüşünə dünyada sosial münasibətlər inkişaf xüsusiyyətləri, elmi fikrin inkişafının ümumi səviyyəsi təsir göstərir. Qədim dünyada insan özünü təbiətdən ayrı təsvir edə bilmir, ona görə də ilk növbədə Kosmos haqqında təbii-elmi anlayış meydana gəlməyə başladı. Fəlsəfə ilk növbədə təbiət fəlsəfəsindən formalaşmağa başladı. Beləliklə, qədim filosoflar əsasən öz yerini Yer kürəsini, ulduz bürcləri, planet sistemləri tədqiq etməyə çalışdılar. Səmadan gəlmə sivilizasiyalarla da əlaqələr haqqında faktlar var. Əsasən onları Allahın gəlişi kimi, bir möcüzə kimi izah etməyə çalışdılar. Bu, qədim Şərq və Qərb xalqlarının bir çox miflərində və əfsanələrdə öz əksini tapmışdır. Məqalədə belə bir fikir əsaslandırılır ki, kosmosentrizm heç də bütün qədim mütəfəkkirlərin yaradıcılığına və təfəkkür tərzinə xas deyildi, eyni zamanda orta əsrlərdə kosmosentrizm istiqamətində müəyyən düşüncə tərzini var idi.

РЕЗЮМЕ

Отношение к проблеме космоцентризма в древний и средний периоды истории

Зейналова Гюнай Кязым кызы

Вопросы общих подходов в мировоззрении всегда были в центре внимания исследователей, прежде всего философов. На мировоззрение оказывает влияние общий уровень развития социальных отношений, развитие научных представлений об окружающем мире. В древнем мире прежде всего стали формироваться естественно-научные представления о Космосе, так как человек не представлял себя отдельно от природы. Философия тоже стала формироваться, прежде всего, на основе философии природы. Отсюда и стремление древних философов изучать космос, свое место в системе созвездий, планетных систем. Известны также факты контактов с другими цивилизациями. Очень часто их приход объясняли как чудо, как пришествие бога. Это нашло отражение в многочисленных мифах и сказаниях древних народов как на Востоке, так и на Западе. В данной статье обосновывается мысль о том, что стремление к космоцентризму было присуще не всем древним мыслителям, в то же время и в средние века имела определенная тенденция стремления к космоцентризму.

RESUME**Cosmocentrism as drinking problem in ancient and medieval periods of history****Zeynalova Gunay Kazim kyzy**

Questions of common approaches in the outlook have always been the center of attention of researchers, especially philosophers. In the world affects the overall level of development of social relations, the development of scientific ideas about the world. In the ancient world primarily began to form natural-scientific understanding of the cosmos, as the man presented himself apart from nature. Philosophy, too, began to be formed primarily on the basis of the philosophy of nature. Hence the desire of the ancient philosophers to explore space, its place in the constellations, planetary systems. There are also facts of contacts in other civilizations. Very often, they have to explain a miracle, as the advent of God. This is reflected in the numerous myths and legends of ancient peoples in the East and the West. The article substantiates the idea that the pursuit of cosmocentrism was inherent not all ancient thinkers, at the same time and in the middle Ages there was a definite trend towards cosmocentrism.

Çapa tövsiyə etdi:**prof. Q.Abbasova**

İSLAM VE HİRİSTİYANLIKTA DÜNYA ÂHİRET DENGESİ

Ayhan İşık

*Azerbaycan Milli Elmler Akademisi,
Şarkiyat Enstitüsü doktora öğrencisi*

Anahtar sözcükler: İslam, Hıristiyanlık, dünya, âhiret

Keywords: Islam, Christianity, the life, the afterlife

Ключевые слова: Ислам, Христианство, Земная жизнь, последняя жизнь.

GİRİŞ

Dünyanın imar ve idaresi Yüce Yaratıcı tarafından insana verilmiştir.¹ Allah'ın nimetleri de herkese yetecek kadar boldur.² Ancak insanın aç gözlülük, bencillik, haset, israf ve zulümleriyle bu ihtiyar dünya çok acılar gördü. Cihan savaşları gibi nice katliamlara şahit oldu. Haçlı seferlerinde olduğu gibi dinin suistimal edildiği, dünyevî menfaat ve siyasete alet edildiği vakidir.³ Ancak bu dinin suçu değildir. Yaşanan böyle olumsuz hadiselerin dine (İslam ve Hıris-tiyanlık) mal edilmesinin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü dinlerin özü ve aslında bencillik, hırs, haset,⁴ kin, nefret, kibir⁵ ve zulüm kınanmaktadır.⁶ Yar-dımlaşma, dayanışma,⁷ kardeşlik,⁸ haklara riayet, nimete ve mahlûkata saygı tavsiye edilmektedir.⁹ Kur'ân-ı kerimde bir kişinin katli bütün insanların katli, bir kişinin kurtarılması da bütün insanların kurtarılması gibi görülmüş,¹⁰ incilde de öldürmeyeceksin buyrulmuştur.¹¹ Dolayısıyla suç insanın kendisine aittir.¹²

¹ Bakara, 2/30.

² Rahman, 55/10-11-12.

³ Pike, E.R., *Dictionnaire Des Religions*, Paris, 1954, indulgence md, s. 160-161.; Paul Robert, Alain Rey, *Robert 2, croisades md*, Paris, 1973, s 482.

⁴ Nisa, 4/32-37; Luka, 6/41-42; 12/15.

⁵ Kasas, 28/83; Bakara, 2/34; Hicr, 15/47; sa'd, 38/75; Matta, 23/8-12; Luka, 20/45-47.

⁶ Al-i İmran, 3/192; Nisa, 4/30; Matta, 5/44.

⁷ Maide, 5/2; Nisa, 4/125; Matta, 25/41-46; Markos, 10/45; Luka, 3/11.

⁸ Hucurat, 49/10; Matta, 5/21-22-23-24.

⁹ Bakara, 2/282; Nisa, 4/58; En'am, 6/152; Hadid, 57/25; Matta., 5/44; Luka, 6/27-28.

¹⁰ Maide, 5/32.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de, dünyanın anlaşılıp yorumlanmasında ifrat ve tefrite gidildiği görülmektedir. Bunun en önemli sebeplerinden biri dünya kavramının farklı şekillerde anlaşılması diyebiliriz. Değişen ruh hallerine ve maddî şartlarına göre bile anlam kazanabiliyor. Bazıları için ebedî barınılacak bir yurt olurken, bazıları için ise hiçbir değer ifade etmeyen bir yer hüviyetine bürünebiliyor.

Dünyanın tanımlanmasına kitap ve sünnet perspektifinden bakılamamasından kaynaklanan anlayış ve değerlendirme yanlışlıkları ikinci bir sebep olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir sebep de dünyanın sadece olumsuz yanları öne çıkartılıp, temiz ve meşru yönlerinin göz ardı edilmesidir. Bazende tam aksinedünya ile gayr-i meşru bir ilişkiye girip kalben, aklen bütünüyle ona bağlanıp, dünya zevklerinin putlaştırılmasıdır. Oysa dünya dindar bir kimse için bir ma'bed, âlim için bir kütüphâne, tüccar için iyi bir pazar, çiftçi için mükemmel bir tarladır.¹³

Burada önümüze çıkan önemli husus dünya âhiret dengesinin kurulabilmesidir. Dünya ve âhiret bir hakikatin iki ayrı yüzü gibidir. Bunları bir-birinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Öyleyse insanın bütün davranışlarını bu dengeye göre ayarlaması gerekmektedir. Âyet-i kerime,¹⁴Hz Muhammed (sav)¹⁵ve Hz İsa (as)'ın¹⁶ ifadelerinden açıkça anlaşılıyor ki dünya, âhiret yörüngesinde değerlendirilmelidir. Bunu başaramayanın dengeli davranması düşünülemez.

Çalışmamızın konusunu teşkil eden dünya mefhumunun doğru anlaşılabilmesi için şu hususa dikkat edilmesi gerekmektedir. Burada kastedilen dünya ile üzerinde yaşadığımız, kendisinden istifade ettiğimiz, nimetlerinden yararlandığımız ve tamamen insana hizmet için yaratılmış yer küremiz ve onun nimetleri farklı şeylerdir. Yerilen, kınanan ve insanın sürekli ikaz edildiği dünya coğrafi kozmik varlık değildir. Kur'ân-ı Kerim, coğrafi anlamda bu dünyadan yani yeryüzünden bahsederken “el-ard” ifadesini kullanır.¹⁷Burada kast edilen âhireti hesaba katmadan yaşanan bir hayat tarzıdır. Meselenin ahlakî boyutudur. Bu yönde Vehb b. Münebbih'in şu sözü yerinde bir değerlendirmedir: “Dünya akıllı kimselerin fırsat ve ganimeti,

¹¹ Matta, 5/21; 19/19; Luka, 18/18-30.

¹² Nisa, 4/70.

¹³ Canan, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*, Akçağ Yayınevi, İstanbul, c.VI.,s. 244-245.

¹⁴ En'am, 6/32.

¹⁵ Buhari, Muhammed b. İsmail, el-Camiu's- Sahih, Matbaatu's- Selefiyye, Kahire, Rikak,1.

¹⁶ Yuhanna, 3/31.

¹⁷ İsrâ, 17/44; Kehf, 18/51; Hadîd, 57/2-5-10-21

cahillerin ise gafletidir. Bunlar dünyadan ayrılıncaya kadar dünyanın ne olduğunu anlayamazlar kıymetini bilmezler. Sonra geri dönmek isterler ama fayda vermez”¹⁸

Görüldüğü gibi mevzumuz çok şümüllü ve çeşitli şekillerde yorumlanmaya müsaittir. İnsanlığın yaşadığı problemlerin temelinde mevzumuzun doğru anlaşılama-masının yattığı aşikardır. Bu anlamda çalışmamızın önemli olduğu kanaatindeyiz. Çalışmamız Müslüman ve Hıristiyan kaynaklarında dünya – âhiret dengesinin nasıl sağlanabileceği ile sınırlıdır.

1-Kur’ân-ı Kerim ve İncillerde Dünya Kavramı

Mefhum olarak: “Dünya, dünüvven veya dinaeten’den edna ism-i tafdilinin müennesi olup “en yakın” ya da âhirete göre “pek değersiz” mânâsında bir sıfattır. El- hayâtü’ d- dünya, es-semâüd-dünya, ed- dârud- dünya gibi isimlere sıfat olarak kullanılmıştır.¹⁹ Bundan başka “âhiret” kelimesinin karşıtı olarak da kullanılır ki o zaman “el-hayatü’ d-dünya” veya “ed-dârud-dünya” terkiplerinden birinin yerine geçer. Bununla beraber Kur’ân’da bu mânâ hep hayatü’ d-dünya sıfat tamlaması olarak yer almıştır. Şu halde “hayat-ı dünya” “dünyanın hayatı” değil, dünya denilen hayat, yani aşağılık ve alçak hayat anlamındadır. Veyahut bugün fiilen içinde bulunulmak itibariyle “en yakın bulunan hayat” demek olur.²⁰ Ayrıca insanı Mevlasından uzaklaştıran ve nefsanî olan her şey²¹ şeklinde tanımlanmıştır.

Kur’ân-ı Kerim’de, dünya ve dünyevî hayat kadın, oğul, la’b- la’ib (Hile yapmak, aldanış, oyun, eğlence, çocuk işi gibi sahih bir maksada matuf olmayan her türlü iş ve eylem),²² metâ (Geçici bir süreyle eğlenilip hoş vakit geçirilen, kendisinden istifade edilen her şey),²³ ğurur, süs, yarış, hırs, lehv,²⁴ altın, gümüş, cins atlar, ekinler²⁵ gibi kavramlarla, ibretli meseller ve benzetmelerle anlatılmıştır. “Genellikle el-

¹⁸ Gazzalî, *İhyâu’ulümi’ d-dîn*, Bedir Yayınevi, (trc. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul, 1993, c. III, s. 471.

¹⁹ İbn Manzur, Muhammed b. Zekeriyya, *Lisânü’l-Arab, Dâru’l-Fikr*, Beyrut, 1994, c. VI, s. 420.

²⁰ Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak dini Kurân Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, 1993, c., I, s. 335

²¹ Kuşeyrî, Abdülkerîm , *Letâifu’l İşârât*, (Trc. Mehmet Yalar), İlk Harf Yayınları, İstanbul, 2012, c. II, s. 104.

²² İsfahanî, Ebu’l Kasım Rağıp, *el Müfredat fî Ğaribi’l-Kur’ân*, İstanbul, 1986, 680; Râzî, Ebu Abdillah, Fahreddin Muhammed, b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Daru ihyai’t-türâsi’l-arabî, Beyrut, tsz., c. XXIX, s. 234.

²³ Kurtubî, Ebu Abdillah, el Câmî’ li Ahkâmi’l Kurân, Beyrut, 1988, c. IV, s. 192.

²⁴ Hadid, 57/20.

²⁵ Âl-i İmrân, 3/14.

hayatü'd- dünya diye bazen de müstakil bir şekilde, dünya olarak toplam yüz on beş yerde geçmektedir. Kırk dört yerde de dünya âhret kıyaslaması yapılmaktadır.²⁶

Kur'ân- kerimde özellikle kadın, evlât, mal biriktirme ve makam düşkün-lüğü gibi dünya hayatının temeli sayılabilecek dört meseleye vurgu yapılmıştır.²⁷ Bunların meşru nimet olması özelliği, bir de hayalî ve gayri meşru bir şeye sebep olması özelliği vardır. Birincisinde süsleyen Allah, ikincisinde süsleyen şeytan ve insanın bilgisizliğidir ki, fenalığı ve kınanması bu bakımdandır. Şehvet nefsin arzu ettiği şey diye tanımlanır. Bunlar hayatın gayesi değil, dünya hayatını sürdürmek ve geçip Allah'a gitmek için faydalanılmak üzere verilmiş birer araçtır.²⁸ Yukarıda da ifade edildiği gibi, Kur'ân-ı kerim'in dünya ile ilgili hükümleri incelendiğinde insanın dünya ile etkileşim ve ilişkisinin; Rahmânî, şeytanî, meşru, gayr-i meşru, kirli- temiz şeklinde olduğu görülmektedir.²⁹

İncilde dünya sevgisinin insanı nasıl etkilediğini ve dünya malından ayrılmanın ne kadar zor olduğu şöyle anlatılmaktadır: “Adamın biri İsa (as)’a gelip, sonsuz yaşama kavuşmak için nasıl bir iyilik yapmalıyım? Diye sordu. İsa (as): “Adam öldürmeyeceksin, zina etmeyeceksin, çalmayacaksın, yalan yere tanıklık etmeyeceksin, anene babana saygı göstereceksin ve komşunu kendin gibi seveceksin. “Adam, “Bunların hepsini yerine getirdim, daha ne eksikim var?” dedi. İsa (as) ona, “Eğer eksiksiz olmak itiyorsan, git, varını yoğunu sat, parasını yoksullara ver; böylece göklerde hazinen olur. Sonra gel, beni izle” dedi.

Adam bu sözleri işitince üzüntü içinde oradan uzaklaştı. Çünkü çok malı vardı. İsa (as): “Size doğrusunu söyleyeyim, zengin kişi Göklerin Egemenliğine zor girecek. Yine şunu söyleyeyim ki, devenin iğne deliğinden geçmesi, zenginin Tanrı Egemenliği'ne girmesinden daha kolaydır.”³⁰

İsa (as)'ın bu dünyaya ne kadar az değer verdiği, herhangi bir yatırımda bulunmadığı ve kendisine bir ev bile edinmediği incildeki şu ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bu haliyle tüketim makinesine dönmüş, dünya lüks ve zevkinin kölesi haline gelmiş günümüz insanına ne güzel bir ders vermektedir: “Yolda giderken bir adam İsa (as)'a, “Nereye gidersen, senin ardından geleceğim dedi. İsa (as) ona, “Tilkilerin

²⁶Muhammed Fuad Abdülbâki, *Mu'cemü'l- Müfehres*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 262-263

²⁷ Âl-i İmrân, 3/14.

²⁸ Elmalılı, *a.g.e.*, c. II, s. 331-332.

²⁹ Kasa, 28/77; Bakara, 2/201-202; Şura, 42/20.

³⁰ Matta, 19/16-24; Markos, 10/17-25; Luka, 18/18-3.

ini, kuşların yuvası var, ama İnsanoğlu'nun (İsa (as)'ın kendisi için kullandığı bir ifadedir) başını yaslanacak bir yeri yok" dedi."³¹

İncilde, âhiretle ilgili şeylerin daha değerli olduğu ve dünyaya tercih edilmemesi gerektiği şöyle ifade edilmektedir: "Dünyadan olan dünyaya aittir ve dünyadan söz eder. Gökten gelen ise herkesten üstündür."³²Dünya sizden nefret ederse, sizden önce benden nefret etmiş olduğunu bilin. Dünyadan olsaydınız, dünya kendisine ait olanı severdi. Ne var ki dünyanın değilsiniz."³³

2-Hz Muhammed (sav) ve Hz İsa (as)'ın Dünyaya Bakışı

Hz. Peygamber (sav), Allah'tan (cc) uzaklaştıran yönleri itibariyle dünyânın terk edilmesi gerektiğini, dünyaya gereğinden fazla önem vermenin kişi için zararlı olacağını, dünyâ sevgisinin Allah sevgisine ve âhireti kazanmaya mâni olacağını, asıl hayatın, zevk ve safâ yerinin âhirette olduğunu birçok hadis-i şeriflerde haber vermiştir. Bu hadis-i şerifler ileride detaylı olarak ele alınacaktır. Her konuda olduğu gibi bu konuda da ümmetine örnek olmuştur.³⁴ Hem kendisi hem de ailesi için sade bir hayat tarzını seçmiştir. Dileseydi mal mülk sahibi olabilirdi. Nitekim henüz hayattayken Müslümanlar geniş araziler fethetmiş, büyük ganimetler kazanmış ve çeşitli zenginlik kaynakları elde etmişlerdi. Fakat O: "Benim dünya ile ne alakam olabilir ki? Şu yeryüzündeki halim, bir ağacın altında gölgelenip azıcık dinlendikten sonra yoluna devam eden yolcunun haline benzer"³⁵ diyerek tül-i emele girmemiş, dünyayı sadece bir misafirhane olarak görmüş ve dikkatleri âhirete çekmiştir.

Dünyanın Allah katında ne kadar değersiz olduğunu Hz Peygamber (sav), Sehl İbnu Sa'd (ra)'dan rivayet edilen şu hadis-i şerifte haber vermiştir: "Biz hacc sırasında Zülhulayfe'de Resulullah (sav) ile beraberdik. O (sav), birden şişkinlikten ayağı havaya kalkmış bir davar ölüsüyle karşılaştı. Bunun üzerine şu laşenin, sahibine ne kadar değersiz olduğunu görüyor musunuz? Nefsimi elinde tutan Allah'a yemin olsun, şu dünya, Allah yanında, bundan daha değersizdir. Eğer dünyânın

³¹ Luka, 9/57-58; Matta, 8/19-22.

³² Yuhanna, 3/31.

³³ Yuhanna, 15/18-19.

³⁴ Ahzab, 33/21; Kalem, 68/4.

³⁵ Tirmizî, Ebu İsa Muhammed, *es-Sünen*, Züht, 44, el-Mektebetu'l-İslamiyye, Mısır, 1356; İbn Mâce, Muhammed İbn el-Kazvinî, *es-Sünen*, Züht,3, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992. Ahmet İbn Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Mısır, tsz., s. 301.

Allah katında sivrisineğin kanadı kadar değeri olsaydı, kâfire ondan ebediyen bir damla su içirmezdi.”³⁶

Bu hadis-i şerifte, bütün dünyayı bir sinek kanadıyla değerlendirme değil, âhiretin sinek kanadı kadar nuru, nimeti bu fani dünyanın ne kadar çok olursa olsun eşyasından daha değerli olduğuna, insanın kısacık ömrü ve hususî dünyasının âhiretin feyzi, fazileti ve ihsanlarıyla kıyaslanamayacağına dikkat çekilmektedir.

Fudayl ibn İyaz bununla ilgili şunları söylemiştir: “Dünya altından da olsa fani, âhîret çamur çanaktan da olsa bakidir. Baki olan çanak çömleği, fani olan altına tercih etmeliyiz. Ne yazık ki, biz bunun aksine, yok olacak olanı, baki olana tercih ediyoruz.”³⁷

Şu âyet-i kerimeden İsa (as)’ın, dünyevî maksatları âhirete tercih etmediği anlaşılmaktadır. “Bir vakitte Havariler: Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gök-ten bir sofraya indirebilir mi? Dediler. O da: “Eğer mü’min iseniz Allah’tan kor-kun da edebi aşmayın!” diye cevap verdi. “Biz” dediler, “istiyoruz ki ondan yi-yelim, gönlümüz rahatlasın, senin bize doğru söylediğini bilelim ve ona şahitlik edenlerden olalım. Meryem’in oğlu İsa: “Ey büyük Rabimiz! Ey yüce Allah’ım! Bize gökten bir sofraya indir ki bizim hem evvelimiz, hem âhirimiz için o gün bir bayram olsun ve Sen’den bir mucize olsun. Bizi rızıklandır, zira rızık verenlerin en hayırlısı Sen’sin.” dedi.³⁸ Burada şu önemli nokta dikkati çek-mektedir. Havariler isteklerini ifade ederken yemeği önce, maneviyatı sonra zikretmişlerdir. Halbuki İsa (as) dinî maksatları önce, yemek gibi dünyevî maksadı sonra zikretmiştir.³⁹

Yine Hz İsa (as) şu ifadeleriyle bu konudaki ölçüyü belirtmektedir: “Dün-yayı kendinize efendi edinmeyin ki, o da sizi kendisine köle etmesin. Servetinizi kaybolmayacak yerde toplayın. Zira dünya hazinelerine sahip olanların muhtelif afet ve felaketlerle karşılaşmalarından korkulur. Ama Allah’ın hazinelerine sahip olanlar için böyle bir korku bahis mevzuu değildir. Ey Havarilerim, sizin için dünyayı ben sırt üstü yere vurdum. Sakın benden sonra onu ayağa kal-dırmayın. Dünyanın habis olduğunun bir delili, onda Allah’a isyan edilmesi, diğer delili de âhiretin ancak onu terk etmekle elde edileceğidir. Dünyadan geçin, îmarına bakmayın ve iyi biliniz ki, bütün kötülüklerin başı, dünya sevgisidir. Kısa bir şehvetin, uzun pişmanlık vereceği unutulmamalıdır. Dünya hem aranan, hem de arayan bir varlıktır. Âhîreti arayanları

³⁶ Tirmizi, *a.g.e.*, Zühd, 2321

³⁷ Gazzalî, *a.g.e.*, c.III, s. 468.

³⁸ Mâide, 5/112-113-114.

³⁹ Elmalılı, *a.g.e.*, c. III, s. 366.

o arar ki, rızkını tamamlasın. Dünyayı arayanları âhiret arar ki, Azrail (as) gelsinde canlarını alsın.”⁴⁰

İsa (as)’a hiç olmazsa barınabileceğin kadar bir mesken edinsen, diyenlere: Eski harabeler bize yeter, diye cevap vermiştir.⁴¹ Deniz dalgaları üzerinde kimse ev yapmadığı gibi, dünyanın da temeli yoktur. Bunu devamlı bir mesken kabul etmeyin.⁴² Dövmemiş tuz ile arpa ekmeği yemek, yünden yapılmış keçeyi giymek, yerler üzerinde yatıp uyumak ve bu suretle dünyada sıhhati korumak, âhirette azaptan emin olmak, bu servetten çok daha hayırlıdır. Ey Havariler! Dünyalık için çalışanların, dinin azı ile dünyanın selametine razı oldukları gibi, siz de dinin selameti ile dünyanın azına razı olun. Ey iyilerden olabilmek için dünyalık peşinde koşan insan, iyi bil ki senin için iyilik dünyayı terk etmektedir.⁴³ Servetin üç afeti vardır: helalinden kazanmamak, meşru olmayan yerlere sarf etmek ve çok meşgul edip Allahtan alıkoymasındır.⁴⁴

İsa (as) dünya, âhiret, insan ve şeytanın fonksiyonlarını şu benzetmelerle ifade etmektedir: “İsa, onlara başka bir benzetme anlattı: “Göklerin Egemenliği, tarlasına iyi tohum eken adama benzer” dedi. Herkes uyurken, adamın düşmanı geldi, buğdayın arasına delice ekip gitti. Ekin gelişip başak salınca, deliceler de göründü. Öğrencileri, “Tarladaki delicelerle ilgili benzetmeyi bize açıkla” dediler. İsa, “İyi tohumu eken İnsanoğludur (İsa Mesih)” diye karşılık verdi. Tarla ise dünyadır. İyi tohum, göksel egemenliğin oğulları, deliceler de kötü olanın oğullarıdır. Deliceleri eken düşman, İblis’tir. Biçim vakti, çağın sonu; orakçılar ise meleklerdir.

Deliceler nasıl toplanıp yakılırsa, çağın sonunda da böyle olacaktır. İnsanoğlu meleklerini gönderecek, onlar da insanları günaha düşüren her şeyi, kötülük yapan herkesi O’nun egemenliğinden toplayıp kızgın fırına atacaklar. Orada ağlayış ve diş gıcirtısı olacaktır. Doğru kişiler o zaman Babaları’nın egemenliğinde güneş gibi parlayacaklar. Kulağı olan işitsin.”⁴⁵

⁴⁰ Gazzalî, c. III, s. 455-456.

⁴¹ Gazzalî, c. III, s. 461.

⁴² Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’z-Zühd*, (Trc. Mehmed Emin İhsanoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s., 87.

⁴³ Gazzalî, c. III, s. 464-466.

⁴⁴ Gazzalî, c. III, s. 526.

⁴⁵ Matta, 13/24-43.

3- İslam ve Hıristiyanlıkta Dünya ve Âhiret Dengesi

İnsanın mutluluğu, İslam'ın ön gördüğü, mükemmel dengeyi yeryüzünde kurup⁴⁶ nefsin arzularını sınırlayıp ve manevî faziletlerle ermekle mümkündür. İslâm Müslümanların dünyayı tamamen terk etmelerini ve fakirliği tavsiye etmemiştir. Bir insanın diğerlerine faydalı olabilmesi ve iyilik yapabilmesi için çalışıp kazanması ibadet olarak kabul edilmiştir. İnsanda fitri olan duygulardan birisi de dünya sevgisi ve mala karşı olan düşkünlüğüdür.⁴⁷ Bu insanın hayatını devam ettirebilmesi için gerekli bir duygudur. Ama kontrol altında olmalıdır. İslâm bunun sınırlarını ve bu meseledeki dengeyi belirlemiştir. Âhireti unut-turmayacak, Allah'a kulluktan uzaklaştırmayacak, israf ve harama yer ver-meyecek ölçüde dünyalık talebini tecviz etmiş, hatta teşvik etmiştir. Konuyla ilgili âyet-i kerimeler şöyledir: “Öyleyse bir işi bitirince diğerine giriş⁴⁸ İnsan için ancak çalıştığının karşılığı vardır⁴⁹ Ey iman edenler! Cuma namazına ezan ile çağrıldığınız zaman derhal Allah'ı zikretmeye (hutbe ve namaza) gidin, alış verişini bırakın. Eğer bilerseniz, bu sizin için çok hayırlıdır! Namaz tamamlanınca yeryüzüne yayılın, işinize gücünüze gidin! Allah'ın lüt-fundan nasibinizi arayın!⁵⁰ Davud'a evlat olarak Süleyman'ı ihsan ettik. Süleyman ne güzel kuldu! Hep Allah'a yönelirdi. Hani bir gün ikindi vakti ona, durduğunda sakın, koştuğu zaman ise saf kan koşu atları gösterilmişti. Onlarla ilgilenip “Ben Rabbimi hatırlattıkları için güzel şeyleri severim” dedi. Ve onlar gözden kayboluncaya dek onları seyredip durdu. Sonra: “Onları tekrar bana getirin” deyip bacaklarını ve boyunlarını sıvazlamaya başladı.⁵¹ Ey Rabbimiz bize bu dünyâda da iyilik ve güzellik ver, âhirette de iyilik ve güzellik ver ve bizi cehennem ateşinden koru.”⁵²

Dünya ve âhiret konusunda dengenin sağlanabilmesi için Kur'ân-ı kerimin şu tavsiyesi iyi anlaşılmalıdır: “Allah'ın sana verdikleri ile âhiret yurdunun peşinde ol, dünyadan da nasibini unutma! Allah'ın sana ihsanda bulunduğu gibi sen de ihsanda bulun; yeryüzünde fesat peşinde olma. Şüphesiz ki Allah bozguncuları sevmez.”⁵³

Bu âyet-i kerime siyak ve sibak dikkate alınarak değerlendirildiğinde daha çok âhiretin tercih edilmesi, dünyadan da nasibin alınması tavsiye edildiği anlaşılma-

⁴⁶ Rahman, 55/7-8-9.

⁴⁷ Müslim, Ebu'l Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim, Zekat*, 117, Beyrut, 1956.

⁴⁸ İnşirah, 94/7

⁴⁹ Necm, 53/39.

⁵⁰ Cuma, 62/9-10.

⁵¹ Sad, 38/30-31-32-33.

⁵² Bakara, 2/201

⁵³ Kasas 28/77

dır. Ayrıca insana çok güzel bir ölçü verilmektedir. Dünyaya dünyanın değeri kadar âhirete de âhiretin kıymeti kadar değer verilmesi istenmektedir.

Hz. Peygamber (sav): Dinde aşırı gitmenin helake sebep olduğunu⁵⁴ insanın kendisini kilise ve manastırlara kapatıp meşakkate sokmaması gerektiğini,⁵⁵ ruhbanlığın emredilmediğini,⁵⁶ çalışmanın İslam'ın ruhbanlığı olduğunu⁵⁷ ifade ederek Hıristiyanların düştüğü yanlışla düşülmemesi için ümmetini uyarmıştır.

Hz İsa (as) maddeyi ön planda tutan maddeci bir topluma peygamber olarak gönderilmiştir. Böyle bir topluluğun ıslahı adına onların karşısına manevî yönü ağır basan ruhçu bir düşünceyle çıkmış ve dikkatleri metafiziğe çekmiştir. Tebliğle vazifelendirildiği toplumun maddeci düşüncelerini ta'dil ederek vahiy ile ifrat ve tefrite girmeden madde ve ruh, dünya ile âhiret arasında bir denge oluşturmuştur. Ancak kendinden sonraki müntesipleri, bu dengeyi koruyamamışlardır. Bundan dolayı da bütünüyle ruhçuluğa ve sprütüalizme yönelerek maddeyi tamamen inkâr etmişlerdir. Kur'ân-ı Kerim'in de ifadeyle onlar ruhbanlığı kendilerine farz kılmışlardır.⁵⁸ Oysaki onlara böyle bir zorluk tahmil edilmemiştir. Allah'ın rızasını kazanmak maksadıyla, dinde olmayan şeylerle kendilerini mesul tutmuşlardır. Sonrada yerine getiremedikleri bu mesuliyetlerle dinden uzaklaşmışlardır. Hâlbuki dinin çizdiği meşru daire fitrî, kâfi ve zarurîdir. İnsan için maişet çabası, aile hayatı, çocuk sahibi olma isteği, hayatî bir ihtiyaçtır.

Hıristiyanlıkta, maalesef buna benzer bazı tahrifler olmuştur. Örneğin İncil'de: "Sağ yanağımıza bir tokat atana öbür yanağımızı da çevirin. Mintanınızı almak isteyene abanızı da verin. Sizi bin adım yol yürümeye zorlayanla iki bin adım yürüyün. Sizden bir şey dileyene verin, ödünç isteyeniyi geri çevirmeyin"⁵⁹ şeklinde ifadeler vardır. Hıristiyanlık, ilk dönemlerinde değişik baskılar altında kendini anlatma imkânını elde edememiştir. Bundan dolayı savaştırmamayı, kendilerine ne yapılırsa yapılsın, karşılık vermemeyi ve dünya zevklerinden uzak kalarak ruhbanca bir hayat yaşamayı bir disiplin olarak benimsemişlerdir. Ancak sonraki zamanlarda bu disiplinlerin pratik hayattadevam ettirilemediği görülmektedir. Uzantıları günümüze ka-

⁵⁴İbni Mace, *Menasik*, 63; Nesai, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen, Menasik*, 217, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992; Ahmed ibni Hanbel, *Müsned*, c. I, s. 215-347.

⁵⁵Ebu Davut, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen, Edep*, 52, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

⁵⁶Dârimî, Abdullah b. Abirrahman, *es-Sünen, Nikah*, 3, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1987; Ahmed ibni Hanbel, *Müsned*, c. VI, s. 226.

⁵⁷Ahmed ibni Hanbel, *Müsned*, c. III, s. 82-666.

⁵⁸Hadîd, 57/27.

⁵⁹Matta, 5/38-42; Luka, 6/29-30.

dar gelen cihan savaşları gibi çok kanlı savaşlar, memleketlerin harap olması ve milyonlarca insanın haksız yere öldürülmesi maalesef üzücü örneklerdir. Bu hadiseler insanlık tarihinde çok olumsuz izler bırakmış ve toplumlarda çok derin yaralar açmışlardır. Ancak böyle olumsuzluklar tamamen dine mal edilmemesi gerektiği bu dinin menupları tarafından zikredilmektedir.⁶⁰

İnsanın dünya ile ilişkisinde, dünya –âhîret dengesini sağlamasında tevekkül ve tûl-i emel kavramlarının doğru anlaşılması önem arz etmektedir. Konumuzla ilgisi olması hasebiyle bu iki kavram hakkında bilgi vereceğiz. Tevekkül, vekil kılmak, kaderin hükmüne teslim olmak, kulun sebepler dâhilinde yapılması lazım olan her şeyi yaptıktan sonra neticeyi Allah’a bırakması,⁶¹ dinin menzillerinden bir menzil,⁶² Allah’a güvenmek⁶³ şeklinde tanımlanmıştır. Bu konudaki usûl; önce istişare edilmesi,⁶⁴ ve tedbir alınması⁶⁵ şeklinde bildirilmiştir. Tembellik, miskinlik yapmak, sebepleri yerine getirmeden netice beklemek tevekkülü yanlış anlamak olur. “Görelim Mevla neyler, neylerse güzel eyler”⁶⁶ sözünü tevekkülün neticesinde iman gereği ve neticeye rızanın izharı olarak değerlendirilmesi kanaatindeyiz.

Kur’ân-ı kerim⁶⁷ ve İncillerde⁶⁸ çokca zikredilen tevekkül, Allah’ın (cc) kullarına bir emridir.⁶⁹ Allah (cc), mütevekkil kuluna kâfi olacağını,⁷⁰ kuşları rızıklandırdığı gibi rızıklandıracağını⁷¹ kitap ve peygamberleri aracılığıyla haber vermektedir.

Tûl-i emel: “Hırs, aç gözlülük, hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya bağlanıp yarınlar için aşırı hazırlıklarda bulunmak şeklinde tanımlanmıştır.⁷² Halbu ki dünya, yol-

⁶⁰Daha fazla bilgi için bkz, M. Bormans, *Orientations pour un dialogue entre chretiens et musulmans*, Roma,1970, Tercemesi, Müslümanlarla Hristiyanlar Arasında Diyaloga Yönelişler, Der Yayınları, İstanbul, 1988.

⁶¹ Kelebâzî, Ebubekir Muhammed b. İshak, *Ta’arruf*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınevi, İstanbul, 1992, s., 151.

⁶² Gazzalî, *a.g.e.,c.*, IV,s., 445.

⁶³ Hucvirî, Ali b. Osman b. Ebu Ali Cüllâbî, *Keşfu’l-mahcûb*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996, 217.

⁶⁴ Âl-i İmrân, 3/159.

⁶⁵ Tirmizî, *a.g.e.*, *Kiyame*, 60.

⁶⁶ Erzurumlu, İbrahim Hakkı, *Marifetname*, Merve Yayınevi, İstanbul, 1992,s. 494.

⁶⁷ Âl-i İmrân, 3/122,160,173;Nisa, 4/132;Maide, 5/11; Tevbe,129.

⁶⁸ Luka, 12,14/21.

⁶⁹ İbrahim, 14/12.

⁷⁰ Talak, 65/3.

⁷¹ İbn Mace, *Zühd*, 14; Tirmizî, *Zühd*, 33; Luka, 12/22-24; Matta, 6/25-34.

⁷² Gazzalî, *a.g.e.,c.*,IV, s., 810-817.

cuların yolculuğa ait bazı ihtiyaçlarını gördüğü bir dinlenme durağıdır.⁷³ İnsan ölüncüye kadar emellerinin, arzularının sonu yoktur. Biri bitmeden diğeri başlar. Akıntıya kapılmış gibi sürüklenir gider. Bu da insanı Allah'tan uzaklaştırır. Emeller gerçekleşinceye kadar da insan elemeler içinde kalır. Emelin terki; yaşamın devamı için olan zarûrî şeyleri terk etmek demek değildir. Hayatın tabii ihtiyaçları hiçbir zaman terk edilemez. Eldeki nimete şükürü bırakıp, daha fazlasını istemek, emel peşinde koşmaktır.⁷⁴ Allah'ın verdiğine şükredene Allah daha fazla vereceğini vaat etmektedir.⁷⁵

İsa (as), kendisinin dünyayı yendiğini,⁷⁶ insanın hem tanrıya hem paraya kulluk edemeyeceğini,⁷⁷ dünyanın fani olduğunu,⁷⁸ aç gözlü olunmaması gerektiğini, ölümün her an gelebileceğinden dolayı mal biriktirmenin anlamsız olduğunu örneklerle ifade etmiştir.⁷⁹ Havarilerini değişik beldelere gönderirken de dünyevî bir hazırlığa girmemelerini tembihlemiştir.⁸⁰

Buraya kadar anlatılanlardan öyle anlaşılıyor ki, insana gösterilen ilahî dengenin bir tarafında Allah'ın nimetlerinin anlatılıp⁸¹ şükürünün ifası diğer tarafında da bütün nimetlerden hesaba çekileceği⁸² ikazı vardır. İnsanın dünyevî heveslere yenik düşmemesi, manevî olgunluğa erişmesi ve daha çok âhirete yatırım yapması tavsiye edilmektedir.

⁷³ Tirmizi, *a.g.e.*, Zühd, 2334.

⁷⁴ İz, Mahir, *Tasavvuf*, Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 53-54.

⁷⁵ İbrahim, 14/7.

⁷⁶ Yuhanna, 16/33.

⁷⁷ Luka, 16/11-13; Matta, 6/19-24.

⁷⁸ Yuhanna, 16/28.

⁷⁹ Luka, 12/14-21.

⁸⁰ Elmalılı, *a.g.e.*, c.VIII, s. 28.

⁸¹ Duha 93/11

⁸² Tekasür 102/8.

NETİCE

İslam ve Hıristiyanlık, insanlığın yaşadığı on dört asır boyunca, dünya haritasını direk veya dolaylı olarak şekillendiren, bu iki din mensuplarının bir birine karşı takındıkları tavırlar oldu. Öyle görülüyor ki gelecek yıllarda da dünyanın inanç, kültür, coğrafya, düşünce ve yaşayış bakımından şekillenmesini, yine bu iki topluluğun birbirine karşı sürdürecekleri tutum tayin edecektir.⁸³

İki dinin de öğretilerine göre Allah (cc), bütün güzellikleriyle dünyayı insanın hizmetine sunmuş ve onunla bizi imtihan etmektedir.⁸⁴ Bu anlamda dünya herkesin konumu ve durumuna göre bir imtihan yeridir.⁸⁵ Aynı zamanda ebedî saadeti kazanması için bir ekim yeridir.⁸⁶

Dünyanın bir diğer yönü de şudur. Allah'ın (cc) esma-i hüsnasının tecelli ettiği bir yerdir. İnsan, bu dünyada Allah'ın pek çok ismine mazhar bulunmaktadır. Hz Adem (as)'ın yeryüzüne inmesiyle başta Hz Muhahmed (sav) olmak üzere binlerce enbiya, milyonlarca evliya, asfiya gelmiştir. Yeryüzü insanla gerçek güzelliğine kavuşmuştur. İnsan da iman, islam, marifetullah ve kendini yücelten değerlere, vasıflara burada ulaşır. Maddî ve manevî kabiliyetleri burada inkişaf eder. Âhirette ulaşacağı mükemmel şekli de buradaki davranışlarına göre alacaktır. İnsan burada nefsiyle mücadele etmesi neticesinde gerçek olgunluğa ererek cennete ehil hale gelir. Cennette Allah'ı görme şerefini de burada kazanır.⁸⁷ O halde insanın yeryüzüne indirilmesi çok hayırlara vesiledir. Ancak insana düşen bu hayrı değerlendirmek, nefsin ve şeytanın arzularına uyarak şerre çevirmemektir.

⁸³ Yıldırım, Suat, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, Işık Yayınları, İstanbul, 2011, 1.

⁸⁴ Mülk, 67/2; Matta, 25/46.

⁸⁵ İbn-i Hacer el-Askalanî, Şihabuddin Ebu'l- Fazl Ahmed İbn Ali, *Fethu'l Bâri bi-Şerhi Sahihi'l-Buharî*, Mustafa'l-Bâbî, Mısır, 1959, c. XIV, s.51.

⁸⁶ Gazzalî, a.g.e. IV, 19; Ebu'l Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehavî, *el-Makâsıdü'l- hasene*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1985, s. 497.

⁸⁷ Matta, 5/8.

KAYNAKÇA

1. AHMET İBN HANBEL, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned, Müessesü Kurtuba, Mısır, tsz.*
2. -----, *Kitâbü'z-Zühed*, (Trc. Mehmed Emin İhsanoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.
3. BUHARÎ, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, Matbaatu's-Selefiyye, Kahire.
4. CANAN, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*, Akçağ Yayınevi, İstanbul.
5. DÂRİMÎ, Abdullah b. Abdirrahman, *es-Sünen*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1987.
6. EBU DAVUT, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
7. ELMALILI, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kurân Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, 1993.
8. ERZURUMLU, İbrahim Hakkı, *Marifetnâme*, Merve Yayınevi, İstanbul, 1992.
9. GAZZALÎ, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu'ulûmi'd-dîn*, Bedir Yayınevi, (trc. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul, 1993.
10. HUCVİRÎ, Ali b. Osman b. Ebu Ali Cüllabî, *Keşfu'l-mahcûb*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996
11. İBN-İ HACER EL-ASKALANÎ, Şihabuddin Ebu'l-Fadl Ahmed İbn Ali, *Fethu'l Bâri bi-Şerhi Sahihi'l-Buharî*, Mustafa'l-Bâbî, Mısır, 1959.
12. İBN. MACE, Muhammed İbn el-Kazvinî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
13. İBN. MANZUR, Muhammed b. Zekeriyya, *Lisânü'l-Arab, Dâru'l-Fikr*, Beyrut, 1994.
14. İSFEHÂNÎ, Ebu'l Kasım Rağıp, *el Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986.
15. İZ, Mahir, *Tasavvuf*, Kitabevi, İstanbul, 2000.
16. KELEBÂZÎ, Ebubekir Muhammed b. İshak, *Ta'arruf*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992.
17. KURTUBÎ, Ebu Abdillâh, el Câmî' li Ahkâmi'l Kurân, Beyrut, 1988.
18. KUŞEYRÎ, Abdülkerim, *Letâifu'l İşârât*, (Trc. Mehmet Yalar), İlk Harf Yayınları, İstanbul, 2012.

19. M. Bormans, *Orientations pour un dialogue entre chretiens et musulmans*, Roma,1970; Trc. Aynı Yazar, Müslümanlarla Hıristiyanlar Arasında Diyaloga Yönelişler, Der Yayınları, İstanbul, 1988.
20. MUHAMMED, Fuad Abdülbâki, *Mu'cemü'l- Müfehres*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1990.
21. MÜSLİM, Ebu'l-HuseynMüslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, Beyrut, 1956.
22. NESAI, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen, Menasik*, 217, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
23. Pike, E.R., *Dictionnaire Des Religions*, Paris, 1954.
24. Paul Robert, Alain Rey, Robert 2, Garnier-Flammarion, Paris, 1973.
25. RAZI, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut, 1990.
26. Secretariatus pro non christianis, *Orientations pour un dialogue entre chretiens et musulmans*, Roma, 1970.
27. SEHAVI, Ebu'l Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *el-Makâsîdü'l-Hasene*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1985.
28. TİRMİZİ, Ebu İsa Muhammed, *es-Sünen*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, Mısır, 1356.
29. YILDIRIM, Suat, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, Işık Yayınları, İstanbul, 2011.

ÖZET

İslam ve Hıristiyanlık, doğuşundan günümüze kadar dünya düzeninin şekillenmesinde direk veya dolaylı olarak etkili olmuştur. Her iki din de mün-tesiplerinin ister dünya isterse de âhiret hayatlarının düzenlenmesinde temel kurallar belirlemiştir. Burada önümüze çıkan önemli husus dünya âhiret dengesinin kurulabilmesidir. Dünya ve âhiret bir hakikatin iki ayrı yüzü gibidir. Bunları birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Dolayısıyla insanın bütün davranışlarını bu dengeye göre ayarlaması gerekmektedir.

Bu çalışmada, Müslüman ve Hıristiyan kaynaklarında dünya – âhiret dengesinin nasıl sağlanabileceği konusu araştırılmıştır.

SUMMARY

Life and afterlife balance in islam and christianity

Islam and Christianity, from their birth till today has been effective in the shaping of the world order directly or indirectly. In both religions are specified basic rules for the regulation of world life and afterlife for their followers. Here an important issue we encounter is to build a balance between the life and afterlife. The life and the afterlife are like two sides of a truth. It is not possible to take them separately. Therefore, all human behavior must be adjusted according to this balance.

In this study, the way of how can be achieved a balance between life and afterlife given in Muslim and Christian resources has been investigated.

РЕЗЮМЕ

Баланс между земной жизнью и жизнью после смерти в исламе и христианстве

Ислам и Христианство с зарождения и по сей день напрямую или косвенно оказывали влияние на формирование мирового порядка. В обеих религиях для их последователей были установлены основные правила по регулированию как мирской, так и последней жизнью. Важный момент, с которым мы встречаемся здесь – это возможность установки баланса между земной жизнью и жизнью после смерти. Земная и последняя жизни - как бы разные стороны одной истины. Их невозможно представить раздельно друг от друга. Поэтому, человек должен регулировать все свои действия в соответствии с этим балансом.

В этой работе была исследована тема обеспечения баланса между земной жизнью и жизнью после смерти в исламских и христианских источниках.

Çара tövsiyə etdi:

i.f.d. M.Babaşlı

РЕЛИГИЯ КАК ДУХОВНЫЙ ФАКТОР ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Нармина Эльдар гызы Микаилова
Кафедра философии БГУ

Ключевые слова: религиозные ценности, духовная сила, мировоззрение, социальный порядок, религиозная мораль, социальная регуляция, нравственность, мусульманский дух.

Açar sözlər: dini dəyərlər, mənəvi quvvə, dünyagörüşü, sosial qayda, dini əxlaq, sosial tənzimləmə, mənəviyyat, müsəlman ruhu.

Key words: religious values, spiritual power, worldview, social order, religious moralities, social control, moralities, Moslem spirituality.

Стремление человека к познанию вселенной, общества, самого себя вечно и неиссякаемо. Весь объём накопленных человечеством знаний охватить невозможно. Среди них есть такие знания, освоение которых важно для становления каждого человека как личности, для формирования его духовной культуры. Это прежде всего знание религии. Исследование религии обращается к философско-мировоззренческим вопросам о человеке, мире, обществе, философия раскрывает глубинные сущностные свойства религии. Без знания религии трудно понять многие события в прошлом и настоящем – в экономической, политической истории, морали, в современной общественно-политической жизни и т.д. Православный богослов и философ П.А.Флоренский следующим образом определяет религию: «...если онтологически религия есть жизнь нас в Боге и Бога в нас, то феноменистическая религия есть система таких действий и переживаний, которые обеспечивают душе спасение. Другими словами, спасение в том наиболее широком, психологическом смысле есть равновесие душевной жизни» [7, с. 818]. Она спасает наш внутренний мир от таящегося в нём хаоса, она улаживает душу. А водворяя мир в душе, умиротворяет и целое общество, и всю природу.

Становление религии происходило как реакция человека на несвободу, ограниченность, зависимость от явлений природы, других людей, как попытка

найти свободу в своём стремлении к высшему Абсолюту, желание власти над природой. Религия возникла вследствие потребности человека найти иной мир и войти в него, мир, где нет страданий, смерти, тоски, незнания, но есть всемогущество, мудрость, счастье. Поэтому религия с самого начала была способом существования и преодоления человеческого самоотчуждения, была также формой отражения, познания действительности. Она представляет собой общественную подсистему, является элементом культуры.

Смыслом человеческого существования с точки зрения религии является постоянный поиск высшего, жизненного начала (Бога), приносящего бесконечное и абсолютное удовлетворение. Однако путь к Богу, способы соединения с ним, спасение от своей греховности являются разными в зависимости от того или иного типа религии. В целом все религиозные ценности исходят из положения слабости, эфемерности индивида и индивидуального сознания, признания необходимости возвышенного, всемогущего начала, законы которого человек не в силах понять. Поэтому все системы религиозных ценностей направлены на возвышение определённых религиозных норм над обычными мирскими правилами, ценностями, путём придания им особого духовного значения. При этом неудовлетворительные земные порядки должны быть либо полностью, либо частично заменены. Вместо них должны появиться новые ценности и принципы, отвечающие божественной, высшей сущности, при которых человек получал устойчивый духовный стержень и жизненную программу действий. В Новом Завете говорится, что мудрость «этого мира» есть глупость. В результате в религии многие традиционные, мирские ценности отодвигаются на задний план – например, ум, физическая сила, доброта хороши не сами по себе, а лишь тогда, когда направлены на служение высшему началу, происходит лишение ценности внутренних мирских побуждений.

Отмечая роль религии в современном обществе, Т.Лукман констатирует упадок «церковно ориентированной религии» и утверждает, что в то же время сохраняется и растёт внецерковная религиозность. Он различает «специфическую» и «неспецифическую» формы религии, «видимую» и «невидимую» религию; к первой он относит церковные формы религиозности, вторую считает всеобщей социальной формой. Религия придаёт смысл – всеобщий и индивидуальный – объективным образцам, задаваемым обществом. Она представляет собой способ, которым закрепляются «вышестоящие и трансцендентные смысловые связи» [5, с. 20]. Она есть продуктивная сила человеческой способ-

ности к трансцендированию, посредством которой исторически сложившееся и символически заданное мировоззрение принимается индивидом и перерабатывается во внутреннюю субъективную форму. Ныне религиозность перестала быть свойственной только церкви, она «рассыпалась» по всему обществу. В семьях, коммунах, политических группах, группах общения и т.д. складываются приватизированные механизмы придания смысла. Как раз в этом и находит выражение «невидимая религия».

Первоначальным источником всех существующих в мире религий был религиозный и мистический опыт, который в силу своей природы опасен для повседневной социальной жизни. Его яркость и смысловая ёмкость, ощущение свободы и головокружительного взлёта, которое его сопровождает, несоизмеримо более значительны, чем всё то, чем человек сталкивается в своей повседневной жизни. В то же время авторитет, основанный на переживании священного, распространяется на религиозные институты, а от них – на другие социальные институты (государство, брак, нация и т.д.). Таково происхождение, например, идеи «православного государства», сущность которого образуют «православие, самодержавие и народность». Религиозная традиция может существовать лишь в сочетании с переносом авторитета священного на институты светской власти. Англиканская церковь, возглавляемая королевой Великобритании, представляет собой предельный вариант такого слияния. Религиозный опыт формирует доктрину общественной жизни, одухотворяя её. Такие институты, как брак, семья, государственная власть, право воспринимаются сквозь призму базового религиозного опыта, и идеал формируется вместе с ним.

Религиозное сообщество связано с миром сложными, неоднозначными, иногда парадоксальными отношениями. С одной стороны, религиозные институты обычно функционируют в обществе как гармонизирующий, стабилизирующий фактор, способствующий сохранению сложившегося социального статус-кво и тем самым укрепляющий положение властных структур. Но в то же время религия может выступать и дестабилизирующим фактором, поскольку в ней всегда присутствует высокий нравственный стандарт, сообщающий ей критический потенциал. Наличие у религии критического потенциала в сочетании с традиционным авторитетом устоявшихся религиозных институтов определяет ту важнейшую роль, которую играет в обществе церковь.

Религиозная община – это всегда часть того мира, в котором она существует. Выполнимая обычно религиозными институтами функция состоит не только

в легитимизации социальной системы, но и в освящении и пропаганде соответствующей ценностной ориентации, в создании и развитии определённых символических структур значений, в психологической компенсации неизбежных травмирующих индивида и общество событий – смерти, катастроф, войн, стихийных бедствий и т.д. Критическая функция религии по отношению к социальному порядку и светской власти как таковой проявляется в глубоком конфликте с властью, а чаще – в напряжённости, которая возникает между так называемой «государственной» религией и конфессиями и религиозными группами, не пользующимися поддержкой государства. Например, критический потенциал христианства был по достоинству оценен теми римлянами, которые приписывали падение своей империи влиянию христиан, подорвавших основы традиционной римской гражданской религии. Современная латиноамериканская «теология освобождения» пропагандирует убеждение, что Бог всегда выступает на стороне угнетённых, страдающих от мировой несправедливости.

Э.Трельч разделяет религиозные организации на три обширных типа: церкви, секты и мистические движения. Согласно Трельчу, все типы находятся в тесной связи с социальной ситуацией и перспективами её развития. Полностью развившаяся церковь использует государство и правящие классы, вовлекая их элементы в свою собственную жизнь. Она становится интегральной частью существующего социального порядка. Церковь как тип организации отличается консерватизмом; она не порывает с мирским порядком, а напротив, как правило, принимает его и освящает; церковь работает с широкими массами и призвана находить с ними общий язык; отсюда вытекает мироутверждающая, посюсторонняя позиция церкви, невзирая на её доктринальный трансцендентализм. Это универсальная организация, стремящаяся охватить и подчинить своему влиянию всю человеческую жизнь. Церковь «рассматривает весь мирской порядок как средство и подступ к сверхмирской цели жизни и включает подлинную аскезу в свою структуру под сильным церковным руководством как момент в достижении этой цели» [9, с. 141].

В отличие от церкви, секты характеризуются либо индифферентной, либо агрессивно-враждебной позицией к обществу и государству, стремлением к максимальной изоляции от них и замкнутости. Э.Трельч пишет, что секты связаны с низшими социальными слоями и настроены оппозиционно к существующему общественному порядку, они ориентируют своих членов на полный аскетизм и отвержение от мирских ценностей. Они «рассматривают противо-

стояние миру и его властям, к которым ... относят и церковь, как принципиальную и общую аскезу... Сектантский аскетизм ... является простым принципом дистанцирования от мира, выражающимся в отказе признавать право, присягу, собственность, войну, власть ... Он практикует самоотречение лишь в качестве средства благотворительности и милосердия, в качестве предпосылки будущего полного коммунизма любви...» [9, с. 141].

Что касается религиозных обществ, то большинство из них всегда являются религиозными по своему происхождению, но часто имеют секулярные атрибуты. В Западной Африке жрецы мужского и женского обществ племени обладают большим влиянием, чем вожди, и контролируют их правление. В Китае в 1900 году тайные общества стали инициаторами восстания против европейцев. Американский Ку-Клукс-Клан, возродившись в 1920-е годы, превратился в общество религиозной направленности, противостоящее католикам, иудеям и инородцам. Преследовала религиозные цели и антикатолическая «Американская партия».

Отличительная черта религиозного мировоззрения в подходе к пониманию общества состоит в том, что общественные явления рассматриваются в контексте единого, установленного свыше, миропорядка. Н.А.Бердяев этот тезис сформулировал так: «Основы человеческого общества заложены в божественном миропорядке» [1, с. 51]. Это означает, что принципы и черты религиозного миропонимания, такие, как креационизм, провиденциализм, теология, выступают одновременно и принципами объяснения общества и его функционирования. Поскольку общество мыслится встроенным в космический миропорядок, понимание общества зависит от того, каким представляется этот миропорядок. Строение общества, общественные отношения, взаимоотношения народов и сословий, исторические события и изменения выступают как реализация промысла Божьего. Провиденциализм означает, что Бог не только сотворил мир и человеческое общество, но и постоянно присутствует в нём, направляя общественные события и судьбы людей согласно предвечному Божественному плану. Реальные проблемы общества и человека в последние десятилетия всё большее отражение находят в религиозных мировоззренческих системах. Документы католической церкви посвящены социальным проблемам, содержат оценку всего многообразия социальных ситуаций, экономических, политических, межгосударственных, военных, культурных и прочих вопросов. Русское православие активно обосновывает «мирскую диаконию», «горизон-

тальное богословие», в рамках которого определяются позиции церкви по отношению к злободневным социальным проблемам. Всё более глубоко утверждается мнение о неплототворности в рамках религиозного понимания общества резкого противопоставления небесного и земного, священного и мирского.

Важное место в системе религиозной морали занимают социально-корпоративные (сословные и пр.) идеи и представления, отражающие и выражающие позиции различных общественных слоёв и групп. Религиозная мораль не «надсоциальна», социально-корпоративное содержание и наполнение религиозно-нравственных требований в различные исторические эпохи оказываются совершенно неоднородными. Одни и те же императивы религиозной морали способны выражать самые различные общественные позиции. Религии способствуют как дифференциации духовной жизни (то есть её большому разнообразию за счёт расширения духовных горизонтов), так и установлению всеобщности (то есть единства, в котором снимаются ограничения этнического и национального уровней). Несмотря на разительное несходство между собой в символике, содержании и структуре общественных институтов, на уровне социальной регуляции наглядно проявляются и их общие функции.

В общем плане сложились две основные тенденции социологического изучения религии. Одна из них восходит в Э.Дюркгейму, и в ней религия рассматривается как система коллективных представлений, выполняющая функцию сплочения общества, установления связи между индивидом и обществом или между группами и обществом. При таком рассмотрении религия предстаёт как система институционализированных норм, верований и ценностей, в той или иной степени разделяемых всеми членами общества, что и поддерживает его целостность. Не отвергая других факторов поддержания единства (хозяйственные связи, политика), сторонники такого подхода отводят религии доминирующее место. Такого рода функциональный подход избавляет исследователя от необходимости рассматривать вопрос об истинности или ложности религии, идейном содержании её догматов и принципов.

В ином плане рассматривают религию последователи «понимающей» социологии, которая сложилась в русле веберовской методологии. Для них религия выступает прежде всего как мотив социального действия, как ориентация, направляющая активность человека на те или иные жизненные цели, связанные с хозяйственными, социальными, политическими или психологическими

факторами. Так, в работе «Протестантская этика и дух капитализма» (1904 г.) Вебер показывает, как этические принципы протестантизма (трудолюбие, бережливость, честность, расчётливость) способствуют возникновению капитализма. Вебер рассматривал развитие индустриальных обществ как достижение в направлении рационального социального действия.

Религии в той или иной степени связаны с духовной жизнью общества в целом: не только с конечными смыслами бытия (вопросами жизни и смерти), но и с регуляцией повседневного поведения. Поэтому выяснение социально-философского или идеологического содержания ещё не раскрывает реального места христианства, ислама, буддизма, индуизма или язычества в жизни общества. Они заключают в себе систему верований, морали, права, образа жизни, а вместе с тем выступают как важный компонент социальной структуры и как социальный институт.

Сегодня религия является самой долговременной, устойчивой и массовой формой культуры. Нормы, смыслы, ценности и знания, данные в откровении или выработанные религиозными авторитетами, действия высказывания, связанные с основателями религий, их земные судьбы – всё это составляет тот сакральный фонд культуры, приобщение к которому оказывает большое влияние на сознание и поведение миллиардов людей в каждом поколении. В последние годы новая официальная политика способствует подъёму традиционных религий – православия, ислама, буддизма. Сегодня миллионы людей проходят по скорбному «крестному пути» в старом Иерусалиме, по которому вели на распятие Иисуса Христа. Визиты римского папы в различные католические страны вызывают скопление тысяч верующих. Миллионы мусульман со всех концов света едут в Мекку, чтобы обойти вокруг священной Каабы и приобщиться к сокровенному смыслу святилища. Несомненно, что расширение числа верующих зачастую связано с кризисным состоянием общества. Но именно в таком состоянии оказываются многие общества, проходящие через ранние стадии модернизации.

В условиях социального кризиса в общественном сознании усиливается обращение к религиозному течению, часто называемому радикальным фундаментализмом или возрожденческим, так как в нём провозглашается возрождение истинной религии, в которой разрешены все социальные конфликты и воплощены идеи общего блага, единства и равенства. Отвергая реформаторские призывы приспособить религию к требованиям современности, сторонники

религиозного возрождения настаивают на том, что мир должен подняться до высоты религиозных принципов, провозглашённых много веков назад и до сих пор оставшихся непонятными и неосуществлёнными. Вину за упадок общества идеологи фундаментализма большей частью возлагают на режимы, которые своевольно нарушали сакральные законы и тем самым подрывали общественные устои.

Духовные лидеры фундаментализма нередко предпринимают попытки пересмотреть всю историю своих народов, преподнести её как постоянную борьбу за осуществление изначальных принципов своей религии. Ислам, буддизм и индуизм преподносятся как важнейшее достояние общества, а сущность истории – как охрана этого достояния от проникновения западных идей и возникновения пагубных отступлений от религии. Фундаментализм выступает с критикой Запада вообще, противопоставляя собственное вероучение его духовному и моральному распаду, чтобы вместе с его религией и культурой можно было бы отвергнуть и чуждые социально-экономические принципы. Социальное кредо таких течений – всемогущество веры, демократия и справедливость. В качестве примера такого движения можно привести гандизм. Весьма приспособлен к восприятию тенденций оказался ислам с его разработанным учением о воплощении справедливого общества на земле, а также сильным влиянием общезначимых духовных принципов, выраженных в Коране и Предании.

На Востоке и в Африке, несмотря на растущую дифференциацию образа жизни общества, сохраняется устойчивая связь религиозного и мирского, сакрального и земного. Значение религиозного фактора в жизни большинства стран Азии и Африки усиливается благодаря тому обстоятельству, что восточные религии, не прошедшие в отличие от христианства через зрелую реформу, не знают сложившегося разделения между светской и религиозной сферами, между потусторонним и земным, религиозными и правовыми предписаниями. В исламе, буддизме и индуизме существует всеобъемлющая система контроля за поведением верующих, совмещающая как культовые, так и правовые, образовательные, воспитательные функции, регулирующие семейно-брачные отношения. Они накладывают отпечаток на весь образ жизни общества. Сформированность религии, её устойчивая историческая преемственность, её комплексный характер в силу соединения в ней не только собственно духовных, но также нравственных, социальных, политических и экономи-

ческих аспектов делают её весьма значительным началом общественной жизни. Нарушая и блокируя свободную игру экономических и политических сил, религия заявила о себе как о весомом самостоятельном компоненте всей общественной жизни. Она не только представляет доступные формы для выражения классовых и политических интересов, но и сама в концентрированном виде выражает интересы определённой социокультурной общности.

Взаимодействие религиозной и секулярной сторон культуры имеет сложный и неоднозначный характер. В развитых странах нередко имеет место не столько упадок религии, измеряемый числом посещений церкви и соблюдаемых ритуалов, сколько рост внеинституциональной религиозности, означающий, что религия уходит в глубину индивидуальной жизни, становится частным делом верующего. Происходит плюрализация религиозной жизни, нетрадиционные секты и движения становятся средством перестройки культуры, адаптации людей к новым условиям жизни.

Религия является системообразующей духовной основой современного общества. Хотя в западной цивилизации, начиная с эпохи Просвещения, её господство над другими областями культуры постепенно утрачивается, и в XX в. из центра духовной жизни общества она перемещается к периферии, уступая место искусству, науке, идеологии, тем не менее и ныне её социальный потенциал, влияние её на жизнь общества остаётся весьма большим.

Незаменимая роль религии в современном обществе объясняется тем, что религия служит психотерапевтическим средством адаптации людей к трудностям жизни. Она утешает слабых, помогает им пережить трудности жизни. Недаром во время войн, эпидемий, стихийных бедствий наблюдается рост религиозных настроений в обществе. Согласно Фрейду, отношение религиозного человека к Богу сходно с отношением ребёнка к отцу. «Когда взрослеющий человек замечает, что ему суждено навсегда остаться ребёнком, что он никогда не перестанет нуждаться в защите от мощных чуждых сил, он наделяет эти последние чертами отцовского образа, создаёт себе богов, которых боится, которых пытается склонить на свою сторону и которым тем не менее вручает себя как защитникам ... Способ, каким ребёнок преодолевал свою детскую беспомощность, наделяет характерными чертами реакцию взрослого на свою, поневоле признаваемую им, беспомощность, а такой реакцией и является формирование религии» [8, с. 36].

Религия способствует целостности культуры, выступая как духовная сила, она создаёт иерархию ценностей, на вершине которой стоит Бог, и все остальные ценности выводятся из Божьего промысла. Тем самым она подчиняет себе все сферы культуры и объединяет их вокруг себя. Основой культуры становится единый религиозный менталитет, определяющий образ мышления и поведения людей во всех их делах – в труде и отдыхе, в повседневном быту и общественно-политической жизни. Религия является общедоступной формой духовного развития людей. Далекое не все имеют возможность углубиться в занятия искусством, философией, наукой. Это требует серьёзной подготовки, достаточно высокого уровня образования и много времени. Религия же общедоступна. Религиозные истины преподносятся в виде афоризмов, рассказов, легенд и притч, которые понятны каждому, независимо от уровня образования. Вокруг религии концентрируется целостная культурная система, занимающая значительную область пространства культуры. В то же время религия не может быть основой науки, потому что научный подход требует бесстрашного рационального обсуждения любых истин, в том числе и тех, которые утверждает религиозное вероучение. Еще Ломоносов писал, что иным умником легко быть учёными, «выучась наизусть три слова: Бог так сотворил, а сие дая в ответ заместо всех причин» [6, с. 397]. Поэтому в истории взаимоотношения науки и религии есть немало мрачных страниц. Достаточно вспомнить о Галилее и Джордано Бруно. Научная мысль стала развиваться тогда, когда она освободилась от власти церкви. В настоящее время наука строит своё знание независимо от религии.

Религия выполняет сложный и противоречивый комплекс задач по социокультурной регуляции общественной жизнедеятельности. Помимо организации жизни верующих на дело спасения, всякая религия выполняет и другую важнейшую функцию – объединения верующих в некую крупномасштабную общность, превосходящую все остальные связи человека. Ф.М.Достоевский писал по этому поводу, что обвинение Великого инквизитора Испании, брошенное им в лицо сошедшего на землю Иисуса Христа, заключалось в том, что он «приходил лишь к избранным и для избранных, но для основной массы людей свобода выбора того, что добро и что зло, оборачивается смятением, разладом и взаимным истреблением». Великая и вековечная потребность людей – общность преклонения и всемирного единения, что и обеспечивает религия и церковь [3, с. 322-324]. Как духовная сила, религия способствует

организации общественного порядка. Включённость в религиозную общину и коллективное отправление культовых обрядов дисциплинирует верующих. Выполнение требований религиозной морали делает поведение верующих стабильным и предсказуемым и служит обеспечению общественного порядка.

Распространение в стране определённой религии поддерживается господствующими в обществе силами, которые обретают в данной религии средства духовного воздействия на массы в своих интересах. Государство обычно использует её для освящения, обоснования и укрепления власти. Религиозные государства существуют и в современном мире. Даже там, где религия отделена от государства, её идеи и установки играют немалую роль в политике. Церковь чаще всего стремится поддерживать установленный в стране режим, если только он не преследует и не подавляет её.

Стабилизирующая и организующая роль религии с особой силой проявляется в периоды смуты, социально-политических неурядиц и потрясений, когда страна оказывается в состоянии упадка, страдает от междоусобиц и разрухи. В подобных исторических ситуациях именно церковь берёт на себя обеспечение правопорядка, объединяя народ под знаменем защиты «истинной веры». Достаточно вспомнить о той роли, которую сыграла православная церковь в освобождении Руси от монгольского ига и создании Московского государства.

Религия играет позитивную роль в обществе, когда она проповедует идеалы мира, гуманизма, справедливости, равноправия. Но роль её становится негативной, когда она претендует на безраздельное господство в умах людей, в культуре, в обществе и идеалы эти пытается навязать людям силой. Фрейд пишет: «Религия, несомненно, оказала человеческой культуре великую услугу, сделала для усмирения асоциальных влечений много, но недостаточно ... Сомнительно, чтобы люди в эпоху неограниченного господства религиозных учений были в общем и целом счастливее, чем сегодня; нравственной они явно не были ... Люди грешили, потом приносили жертвы и каялись, после чего были готовы грешить снова ... Безнравственность во все времена находила в религии не меньшую опору, чем нравственность. Если религия не может продемонстрировать ничего лучшего в своих усилиях дать человечеству счастье, культурно объединить его и нравственно обуздать, то неизбежно встает вопрос, не переоцениваем ли мы её необходимость для человечества» [8, с. 48-49]. В христианстве нравственность ассоциируется с царством Божиим. Иисус Христос зовёт людей в «Царствие Божие». Это – царствие духа. «Быв же

спрошен фарисеями, когда придёт Царствие Божие, отвечал им: не придёт Царствие Божие приметным образом, и не скажут: «вот, оно здесь», или «вот, там». Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» [2, 17]. Царствие Божие должно воздвигаться не на Земле и на небе, а в душах людей. Иисуса не интересуют проблемы социальной и политической борьбы, он не призывает к преобразованию общества. Его идея – преобразование душ человеческих, их духовное нравственное очищение и возвышение. Не общественный, а нравственный переворот ведёт к Царствию Божию. Христианская нравственность – важнейший вклад христианства в культурное развитие человечества. Принципы христианской нравственности изложены Иисусом в его Нагорной проповеди: «Любите врагов ваших, благотворите ненавидящих вас, благословляйте проклинаящих вас и молитесь за обижающих вас. Ударившему тебя по щеке подставь и другую; и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку. Всякому просящему у тебя давай, и от взявшего твоё не требуй назад. И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними ... Любите врагов ваших, и благотворите, и займы давайте, не ожидая ничего... Итак, будьте милосердны, как и отец ваш милосерд. Не судите, и не будете судимы; не осуждайте, и не будете осуждены; прощайте, и прощены будете; давайте, и дастся вам ...» [2, 6; 27-28].

Современную западную (или европейскую) цивилизацию обычно называют христианской. И это совершенно правильно, если иметь в виду её историческое происхождение. Она впитала в себя идеи христианства. Поль Валери в его цюрихской лекции в 1922 г. очень точно выразил родовую обусловленность современной западной, европейской культуры, сказав, что право называться европейской даёт национальной культуре связь с тремя источниками – Грецией, Римом и христианством: «Всюду, где имена Аристотеля, Платона и Евклида, имена Цезаря, Траяна и Вергилия, имена Моисея и святого Павла что-то значат и являются авторитетами, там Европа». Однако приходится признать, что ныне христианство перестало господствовать во всем западном мире, оно перестало быть фундаментом и интегрирующей силой современной христианской культуры. Культуру на пороге III тысячелетия следовало бы назвать «постхристианской». Христианская церковь во всех её разновидностях больше не претендует на роль высшей культурной инстанции, а христианское вероучение уже не служит для культурной жизни общества ни опорой, ни ориентиром, как это было, скажем, в средние века.

Умеренность претензий, терпимость к инакомыслию и культурному разнообразию – не недостаток, а достоинство современного христианства, свидетельство его зрелости и способности адаптироваться к условиям современного мира.

В отличие от христианства ислам не имеет верховных религиозных инстанций наподобие церковного собора или Римского Папы, которые устанавливали бы общеобязательные каноны и отлучали от «истинной веры» тех, кто их не признаёт. «В исламе никогда не было централизованного института, который можно было бы назвать «церковью», не было и механизма легализации догматов. Поэтому некорректно применять к различным течениям ислама такие термины, как «ортодоксия», «ересь», «сектантство», «клер» и проч.» [4, с. 223].

Важной особенностью исламской культуры является принципиальная нераздельность сакрального и земного. Этим объясняется глубокое проникновение религии в жизнь человека и общества, её регулирование не только светским законодательством, но и законами шариата. В культуре мусульманского Востока проявляется и традиционная мусульманская установка на корпоративность, ориентация на коллектив как целостность, вне которой невозможна полноценная личность, обеспечивающая духовное братство.

Сегодня религиозно-обновленческие процессы в исламе связаны прежде всего с проблемой освоения научно-технических достижений Запада. Сторонники реформаторского направления высказываются за модернизацию установлений ислама, против тенденций, тормозивших процесс внедрения достижений Запада. Им противостоят традиционалисты, выступающие за сохранение норм и ценностей ислама, против нововведений западного образца. Апеллируя к традиционным ценностям ислама, мусульманские общественные деятели (как религиозные, так и светские) выдвигают тезис об исламском пути развития как единственно приемлемом для стран распространения ислама. На его основе создаются концепции «исламского государства», «исламского правления», «исламской экономики» и т.д., нередко существенно отличающиеся друг от друга в трактовках тех или иных вопросов, но имеющие социальную и мировоззренческую общность.

В целом, сегодня можно говорить о высокой культурной энергетике стран арабского Востока, подъёме мусульманского духа, его претензиях на расширение влияния в мире на фоне духовного кризиса христианской культуры.

Таким образом, религия является необходимой составной частью общественной жизни. Она выступает как фактор возникновения и становления

социальных отношений. Хотя религия и является наиболее консервативной формой общественного сознания, она учитывает те изменения, которые происходят в обществе, приспосабливаясь к ним, является фактором не только социальной стабильности, но и социальных изменений. Сегодня тяжёлое положение миллионов людей, социально-экономические потрясения в современном обществе, отсутствие доступа к подлинной духовной культуре, по меньшей мере у трети человечества способствуют увеличению числа приверженцев религии. В демократических обществах религия отделена от государства, а граждане имеют возможность выразить своё отношение к религии на основе свободы совести. Как необходимый элемент человеческой культуры, религия несёт в себе глубокие гуманистические потенции.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., Эксмо, 1990, 640 с.
2. Библия. Новый Завет. Евангелие от Луки.
3. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. М., Гослитиздат, 1963, 901 с.
4. История религии. Лекции, прочитанные в Санкт-Петербургском университете. СПб., 1998, 245 с.
5. Lukman Th. Das problem der Religion in der modern Gesellschaft. Freiburg. 1963, 504 с.
6. Ломоносов М.В. Избранные философские произведения. М., Госполитиздат, 1950, 759 с.
7. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., Правда, 1990, 490 с.
8. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., Наука, 1992, 455 с.
9. Э.Трельч. Церковь и секта. //Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. Ч. 1, М., Политиздат, 1994, 472 с.

XÜLASƏ

Din ictimai altsistem olub, müasir cəmiyyətin tənzimləyici mənəvi əsası və mədəniyyətin elementidir. Yaşadığımız günlərdə din yalnız kilsəyə məxsus fenomen olmayıb, bütün cəmiyyət üzrə paylanmışdır. Din bütövlükdə cəmiyyətin mənəvi həyatı ilə bağlı olub, mədəniyyətin ən dayanaqlı və kütləvi formasıdır. Dinin stabil-ləşdirici və təşkilatdırıcı rolu sosial-siyasi dəyişikliklər zamanı daha böyük quvvə ilə təzahür edir.

Bu gün xristian mədəniyyətinin böhranı fonunda ərəb Şərqi yüksək mədəni enerjisindən, müsəlman ruhunun yüksəlişindən, onun dünya üzrə genişlənməsindən danışmağa tam əsasımız vardır.

SUMMARY

Religion is a social sub-system, system-maker spiritual base of modern society and the element of culture. Nowadays religion experience is not a phenomenon belonging only by to Church, but it belongs to whole society as well. Religion is connected with the spiked state of society. Stabilizing and organizing role of religion is especially expressed in social and political cataclysm periods.

Nowadays there can be said a lot of things about high cultural energy of Arab countries, development of Moslem spirituality, expanding of its influence to whole world on the background of the spiritual crisis of Christian culture.

РЕЗЮМЕ

Религия представляет собой общественную подсистему, является системо-образующей духовной основой современного общества и элементом культуры. Сегодня религиозность перестала быть свойственной только церкви, она «рассыпалась» по всему обществу. Религия связана с духовной жизнью общества в целом, является самой устойчивой и массовой формой культуры. Стабилизирующая и организующая роль религии с особой силой проявляется в периоды социально-политических потрясений.

Сегодня можно говорить о высокой культурной энергетике стран арабского Востока, подъеме мусульманского духа, его претензиях на расширение влияния в мире на фоне духовного кризиса христианской культуры.

Çара tövsiyə etdi:

prof. A.B.Məmmədov

MAX WEBER`İN DİN SOSYOLOJİSİ

Daşdemir Mahmandarov
Süleyman Demirel Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Sosyolojisi Bölümü

Anahtar Kelimeler: Max Weber, Din, Ekonomi

Keywords: Max Weber, Religion, Economy

Ключевые Слова: Макса Веберы, Религия, Экономика

Weber pek çok alanda (İktisat, Siyaset, Tarih, Felsefe) büyük eserler vermesi ile birlikte hem de sistematik din sosyolojisinin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Weber`in ilk dönem çalışmalarında da din hususu belirgin bir yere sahipti. O`nun bu konu ile ilgili en temel görüşleri en büyük yapıtı olan “Ekonomi ve Toplum” adını taşıyan iki ciltlik bir eserde yer almaktadır. “Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhı” isimli yapıtı ise bu konuda ortaya koyduğu tezinin belirgin bir şekilde incelendiği eserdir. Bu kitapta O, Protestan mezhebinin ve mensuplarının çalışma azminin kapitalizmin ruhu olduğunu ve kapitalizmi doğurduğunu vurgulamıştır. Bundan başka O dünya dinleri üzerindeki araştırmalarını da ekonomi bağlamında incelemiştir. “Dünya Dinlerinin Ekonomik Ahlakı” ismini taşıyan eseri de bu araştırmaların ürünüdür. Biz de Max Weber`in din ile ilgili görüşlerini kendisinin yaptığı gibi ekonomi bağlamında ele alacağız. İlk olarak Weber`in dini araştırmalarını hangi yöntemle araştırdığına değinecek, sonra Weber sosyolojisinde din ve ekonomi, Hıristiyanlıkta reform, rasyonalizasyon ve kapitalizm, Protestan İnanç ve ekonomik hayatı inceleyecek en sonda da din ve ekonomik ilişkisini ele alacağız. Konulara geçmeden önce Weber`in mensubu olduğu sosyal bilim paradigması ile ilgili bilgi vermek gereklidir. Çünkü, bir bilim adamının anlaşılması için araştırmalarında kullandığı yöntemi de bilmek gerekmektedir. Weber araştırmalarında kökenleri Aydınlanma Çağı`na kadar uzanan ve Grek medeniyetinin mirası olan hermeneutiki kullanmıştır. Bu metod daha sonra Almanya`da kurumsallaşmış ve sosyal bilimlerde kullanılır hale gelmiştir. “Versthen” hermeneutik geleneğine bağlı bir kavramdır. Bu kavram Weber`in etkisiyle daha da yaygınlık kazanmıştır.¹

¹ Kemaleddin Taş, *Sosyolojik Metodoloji*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011, s. 66.

Weber, kültür (tin) bilimlerinin araştırma yönteminin doğa bilimlerinininkinden farklı olduğunu düşünüyordu. O'na göre bir toplumsal olgu doğa olayları gibi algılanamaz ve yöntemlerle araştırılmaz. Weber anamacı/yorumlayıcı (verstehen) paradigma geleneğinin en güçlü mümessillerindendir. Weber'in verstehen ile ilgili düşünceleri yaşadığı dönemin Alman düşünürleri özellikle de tarihçileri arasında yaygındı ve hermenütikten türetilmişti. Hermenütik yazılı metinlerin anlaşılmasına ve yorumlanmasına yönelik bir yaklaşımdı. Bu yaklaşımın amacı metnin temel yapısı kadar yazarın düşüncelerini de anlamaktı. Weber ve onu gibi düşünürler (Dilthey, Ricket) bu yaklaşımı metinlerin anlaşılmasından toplumsal hayatın anlaşılmasını da kapsayacak bir şekilde genişletmek için çabaladılar. Yani Weber sadece toplumsal yaşamı değil tüm insanlık tarihini anlamak için hemenutiki kullanmayı amaçlamıştı. Bundan başka verstehen kavramını yorumlamada karşımıza Weber'in bu kavramı bireysel eylemlerin anlaşılmasında mı yoksa toplumsal olguların anlaşılmasında mı kullandığı sorunu çıkmaktadır. Weber'in araştırmalarını olguların toplumsal bağlamı üzerinde yoğunlaştırması verstehen kavramının makro-düzeyde çözümlemeler için bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir.²

30. Hristiyanlık'ta Reform, Rasyonalizasyon ve Kapitalizm

Burada her şeyden önce yani Protestan inancını incelemeyen önce Hristiyanlığın rasyonalizasyona uğramasını ele almak gerekmektedir ki, Protestanlığın gelişim sürecini etkileyen başat faktör de işte bu rasyonalizasyondur. Bu sebeple rasyonalizasyon kavramının hangi anlamlarda kullanıldığına ve Max Weber'in kavramla ilgili görüşlerini görmek gerekmektedir. Bir anlamda rasyonalizm akılcılık olup gelenek ve göreneklerin yanı sıra da dogmatizme karşı bir öğreti, bir metottur.³ Diğer ve genel bir tarife göre ise aklın varlığını veya aklın önceliğini yani bilginin kaynağı olarak insan aklını kabul etmektir.⁴ Karl Popper'a göre bu kavramın içerdiği anlamlar muğlaktır.⁵ Max Weber'e göre ise rasyonelleşme Batı kültürünün temel özelliğidir ve Aydınlanma döneminden bu yana her şeyin ölçütü akıl olagelmiştir. Yani bu dönemden itibaren akılcılık deneyciliğe üstün tutulmuştur. Bununla da Weber bu

² George Ritzer, *Sosyoloji Kuramları*, (Çev; Himmet Hülür), De Ki Yayınevi, Ankara, 2013, s. 117.

³ Ali Fuat Başgil, *Esasiye Hukuku*, Rıza Çoşkun Matbaası, İstanbul, 1942, Cilt II, s. 25.

⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1987, s. 223.

⁵ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, (Çev; Harun Rızatepe) Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989, Cilt II, s. 197.

kavramın anlamını epistemolojik manalarının üstünde kültürleri tayin eden asli bir motif olarak göstermiştir.⁶

Weber`in tarih felsefesinin en genel ögesi rasyonelleşmedir. Kurumsallaşmış yapıların gelişim ve düşüşünü, sınıfların, partilerin ve idarecilerin yükseliş ve düşüşlerini hep bu kavramla açıklamıştır. Weber rasyonelleşme sürecinin insanların düşünce ve yaşam tarzlarında sebebiyet verdiği değişimleri anlatmak için Friedrich Schiller`in “dünyanın tatsızlaşması” tabirini kullanmıştır. Weber bu kavramı iki yönden değerlendirmiştir; Olumsuz ve olumlu. Büyüsel faktörlerin yok olmasını olumsuz olarak değerlendirmiş düşüncenin sistematiklik ve doğaya uygunluk kazanmasını olumlu yön olarak kabul etmiştir. Bunun yanı sıra sosyal ve tarihsel olarak rasyonelleşme üzerinde yaptığı değerlendirmeler “bilgi sosyolojisi” gibi anılmaktadır.⁷ Weber rasyonelleşmeyi mekanikleşme ile yani kişiler arasındaki ilişkilerin bozulması ve monotonlaşması ile özdeşleştirmektedir.⁸

Yukarıda Weber`in rasyonelleşmeyi Batı kültürünün temel faktörü olarak gördüğüne değinmiştik. Aydınlanma döneminde genel olarak toplum hayatının rasyonelleşmesi sonucunda Hıristiyanlık da reforma uğramıştır. Protestan inancını benimseyenler hata yaptıklarında gidecekleri ve günah çıkaracakları bir keşiş, papaz kabul etmezler. Bu sebeple de doğru yoldan ayrılmamaya dikkat ederler. Bu inanç onların hayat tarzını da rasyonelleştirmiştir. Bunun içindir ki, işinde fazla kazanç elde etmek için çalışır ve kazancının bir kısmını harcasa da büyük bir kısmı ile yeniden yatırım yapar. Kazançdan zevk almaz. Seçilmiş bir kul olduğuna inanan protestan bu ayrıcalığını kaybetmemek için durmadan çalışır, hep elde etme yolunda disiplin ve sebatla ilerler. Bu da kapitalizmin doğuşunu tetiklemiştir.⁹

Eğer din ekonomik yaşamın kurucu faktörü değil de meşrulaştırıcı ve destekleyici unsur olursa dinine bağlı birisi iktisadi gelişimin gerektirdiği çalışmayı ve bireysel katkıyı ibadet olarak görebilir. Protestanlık tam da bu hususa vurgu yapmıştır. Protestanlık rasyonelitenin amaçlarını hayata geçirmek için dinin gerekliliğini ifade etmiştir. Böylece de bu yeni yorum dini ekonomiyle uyuştur hale getirmiştir.¹⁰

Aydınlanma`yla başlayan zihniyet değişmesi, rasyonelleşme her alanda etkisini göstermiştir. Dinin rasyonelleşmesi kendisiyle birlikte ekonomik gelişmişliği de

⁶ Doğan Özlem, *Max Weber`de Bilim ve Sosyoloji*, İnkilap Yayınları, İstanbul, 2001, s. 66-67.

⁷ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, (Çev; Taha Parla), Deniz Yayınları, İstanbul 2011, s. 100.

⁸ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 99.

⁹ Saadetdin Elibol, *İnanç ve Kültür*, Birlik Yayınları, Ankara, 1983, s. 99.

¹⁰ İshak Torun, “Max Weber`e Göre İktisadi Zihniyetin Rasyonelasyonu”, Selçuk Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi, Sayı 15, (2008), s. 19.

getirmiştir. Zira dini hayatta olduğu gibi ekonomik hayatta da geleneksellik ve otorite vardır. Reform ve rasyonalizasyonla her iki alanda gelenekselliğe karşı bir direnç başlamıştır.

İkel geleneksellik iki koşul yüzünden gerekli yoğunluğa maruz kalabilir; maddi çıkarlar geleneğin devamıyla bağlantılı olabilir. Mesela Çin`de belirli yolları değiştirme veya daha rasyonel araç veya yollar imkanının sunulması için girişimde bulunulduğunda, belirli yetkililerin ekstra kazançları tehdit altına düştü ve bunun aynısı Batı`da orta çağda, modern dönemdeyse demiryollarının kullanılmaya başlandığı zamanda yaşanmıştı. Görevli, toprak sahipleri ve tüccarların bu türden olan özel çıkarlarının kısıtlanması rasyonalizasyona karşı olan eğilimi kesinlikle destekledi. Olağanüstü kötülüklerin olacağından korkulduğu için hala daha güçlü olan ise ticaretin dinsel alanlar üzerindeki stereotipinin etkisi, yerleşik hayatın sürdürülmesi konusunda herhangi bir değişikliğe girişimindeki derin zıtlıktır. Genelde, ekonomik ayrıcalığa dokunan bazı zararlar bu rekabette saklıdır. Fakat onun verimliliği, kendisinden korkulan dinsel süreçlerin gücüne olan genel inanca bağlıdır.¹¹

Kazanç elde etmenin kombinasyonunda kökensel olarak iki karşıt tutum vardır. İçsel tutum; kabile, klan ve aile komonlarında geleneksel ve dinsel içgüdülerle sınırlandırılmış bağlılıkla belirleniyor. Dışsal tutum; ekonomik ilişkiler konusunda kazanç elde etmede sınırlandırmalar olmaması ile belirlenir; hiçbir ahlaki kısıtlamalara dayanmayan herbir yabancı düşman konumundadır. İçsel tutum ile dışsal tutum tabii olarak birbirlerine zıttır. Rasyonalizasyon süreci eski dinsel ilişkilerin yerine geleneksel kardeşlik hesaplaması getirir. Aile birlikleri ile güvenilirliğin oluşturulması ile ve ekonomik ilişkilerin öncelik oluşturması naif dinselğin sonu olmuştur. Bu tür gelişim sadece Batı'ya özgüdür. Aynı zamanda içsel ekonomik kısıtlamaya boyun eğmeyen kazanç anlayışının manevi boyut kazanan adaptasyonu sözkonusudur. Sonuç olarak yönetilen ekonomik hayat ve ekonomik içgüdü birbirine bağlantılı olarak çalışmaktadır.¹²

Ekonomik alanda rasyonalizm kavramı değiş tokuşu ifade etmektedir. Bu aynı zamanda ekonomik eylemin en temel özelliğidir. Bu yönüyle kapitalizm sermaye hesabının rasyonalizmidir.¹³

Yani buradan da anlaşıldığı gibi Püriten zihniyete sahip olan biri kazandığı parayı lüks ve ihtiyaç için harcamamaktadır. Zira bu tutum Protestan ahlakla uyuma-

¹¹ Max Weber, *General Economic History*, Dover Publications, New York, 2003, s. 355.

¹² Max Weber, a.g.e, s. 356.

¹³ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, (Çev; Latif Boyacı), Yarı Yayınları, İstanbul 2013, s. 17.

maktadır. Max Weber`e göre “*Kapitalist zihniyet*” öyle düşünüldüğü gibi sınırsız para kazanma hırsı ve içgüdüğü değildir. Para kazanma tarihin her evresinde görülmüştür. Kapitalizmi Batı`ya has kılan şey sistemli bir “*meslek*” bütünlüğü altında rasyonel-metodik çalışmayı hayatın olmazsa olmaz ilkesi ve temel prensibi haline getirmiş, çok harcamaktan, lükse düşkünlükten, gösterişten uzak olan kanıklık ve hesaplılığa meyyal görev ve iş adamıdır. Weber protestanlığın tertipli yaşam sürme tutkusunu içeren metodik-riyazetçi kanadı olan kalvinizm ve bu çizgi üzerinde bulunan püritanizm arasındaki ilişki üzerinde durur. Weber elde ettiği veriler ışığında bu ilişkinin gözardı edilemeyeceğini söylüyor. Yapılan deneylere göre protestanlık ekonomik hayata katoliklikten daha yatkındır.¹⁴ Protestanlığın bu ruhu “iş”i bir meslek olarak içselleştirmiş ve böylece kapitalizmin ilerlemesine de katkıda bulunmuştur. Bu husustan yola çıkan Weber gelenekselliğe karşı dini terbiye sonucunda gelinebileceğini söylemiştir.¹⁵

Rasyonalizm dinin gelenekselliğine, hurafelere, nasçılığa ve dogmatizme başkaldırıdır. Yani bu dinde bir reformdur. Ekonomide ise geleneklerin, otoritenin yerini piyasa aklının ve hesabın geçmesidir. Böylece reformasyon ile kapitalizm aynı dönemin ve aynı koşulların gereksinimleri gereği ortaya çıkmış ve aynı çizgi üzerinde ilerlemiştir.¹⁶

Rasyonalizmin amacı sadece üretimin değil tüm toplumun rasyonel hale getirilmesiydi. Fakat ekonomide rasyonalizmin uygulanması ile rasyonalizm ile kapitalizm arasındaki bağ kopmuş oldu. Savaşçı ile kapitalist arasındaki ilişki rasyonalizm ile kapitalizm arasında da mevcuttur.¹⁷

Şimdi ise Weber`in rasyonalizm ve reform sonucunda ortaya çıktığını iddia ettiği kapitalizm kavramına değinelim. Weber kapitalizmi “*Siyasal kapitalizm*” ve “*Burjuva kapitalizmi*” diye ikiye ayırır ve kapitalizmin ortaya çıkmasını para ekonomisinin varlığına bağlamıştır.¹⁸ Siyasal kapitalizmin para kazancı savaş hazırlığı, sömürge ve politik iktidarın güç tekeline bağımlıdır. Bu kapitalizmin farklı türlerini yayılcı, sömürgeci, maceracı, vergici ve parya kapitalizmi olarak gösterebiliriz.¹⁹ Burjuva kapitalizminin en belirgin özelliği ise kendine has üretim biçiminin oluşması

¹⁴ Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din*, Der Yayınları, İstanbul, 1981, s. 17.

¹⁵ Hüsnü Ezber Bodur, “Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 10, 1991, s. 87.

¹⁶ Sabri F. Ülgener, a.g.e, s. 17.

¹⁷ Georges Lefevbre, *Kapitalizm*, (Çev; Vedat Günyol), Çan Yayınları, İstanbul, 1972, s. 44.

¹⁸ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 123.

¹⁹ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 124.

ve kapitalizm öncesi üretim birimlerinin aleyhinde gelişmesidir. Tabi bu üretim tarzının da hukuki, siyasi ve ideolojik önkoşulları vardır.²⁰

Max Weber'in kapitalizm ayrımlarını ve bir kapitalizmi doğuran etkenleri daha önce gördük. Burada ise kapitalizmle bağlantılı en temel faktör olan üretimle ilgili bir kaç hususa değinmekle yetineceğiz. Kapitalizm, sürekli rasyonel ve kapitalist bir teşebbüste kar ile her daim reforme olan bir semere arayışıdır.²¹ Weber'e göre kapitalizmi oluşturan şey çok kazanç elde etme hırsı değil çokça biriktirme istencidir.²²

Kapitalizm bir anlamda da işletmede üretimi tamamlayan iktisadi bir modeldir. Üretim vasıtalarını elinde bulunduran bu vasıtaları kullanarak sermaye üretiminde çalışacak özgür insanlara ücret öder ve bu sermayeyi kendi menfaatleri için satar. İşte bu kapitalizmdir.²³

Weber kapitalizmin esası olarak ticaret veya maliyeyi değil de üretimi temel almaktadır. Böylece kapitalist bir düzen üretim birimleri sayesinde ortaya çıkar ve gelişir. Bir çok tarihi aşamadan geçen kapitalizmin en ileri aşamasındaki ayırdedici özelliği mülkiyetle yönetimin birbirilerinden ayrılmasıdır. Bunun yanı sıra şirketlerin halka hisse satarak finanse edilmesidir. Weber kapitalizmin bu aşaması için Sombart'ın "*Yüksek Kapitalizm*" kavramını kullanır.²⁴ Batı kapitalizmi tüm ayırdedici belirtilerini kapitalist korporasyonlarla ilişkisinden almıştır. Ticarileşme olarak tanımlanan bu durum paranın ortaya çıkışını, kurgusallığın rasyonelleştirilmesini ve borsayı da içermektedir.²⁵ Batı kapitalizminin ayırıcı belirtilerinden biri de teknik alanda yaşanan gelişimlerdir. Rasyonalizm teknik olarak karar verme pozisyonunda olan nesnelere hesaplanabilirliğine bağlıdır. Yani Batı biliminin özellikleri olan matematiksel, deneysel ve akılsal temellere bağlıdır. Bu sebeple de bu alanda yaşanan gelişimler üzerine kurulan ekonomik uygulamalar kapitalist menfaatler tarafından belirlenir.²⁶

31. Protestan İnanç ve Ekonomik Hayat

Yukarıda Hıristiyanlık'ta yapılan reformasyon girişimlerini gördük. Böylece yeni dini yorum olarak ortaya çıkan Protestanlığın ekonomik hayatla bağlantısını da bu başlık altında incelemeyi uygun gördük.

²⁰ Max Weber, a.g.e, s. 126.

²¹ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, (Çev; Korkmaz Alemdar), İş Bankası Yayınları, Ankara, 1986, s. 511.

²² Raymond Aron, a.g.e, s. 511.

²³ Maxime Rodinson, *İslamiyet ve Kapitalizm*, (Çev; Orhan Suda), Gün Yayınları, İstanbul, 1969, s. 30.

²⁴ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 126-127.

²⁵ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, s. 21.

²⁶ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, s. 23.

Weber ekonomik hayatı dini gruplar ve mezhepler üzerinden incelemiştir. O dinlerin ekonomik hayata bakışını araştırmış ve elde ettiği veriler doğrultusunda hangi din veya mezhebin ekonomik gelişimi tetiklediğini görmeye çalışmıştır. Weber araştırmalarını Avrupa`da yaygın olan din yani Hıristiyanlık ve Hıristiyan mezhepleri üzerinde yapmış ve sonuç olarak da Kapitalizmin kurucu unsuru ve başat etkeni olarak Protestanlığı görmüştür. Bu sebeple biz de çalışmamızın bu kısmında Protestan inancı ile ekonomik hayat yani kapitalizm arasındaki ilişkiyi inceleyeceğiz. Katoliklik ile Protestanlığın kaynağı olan kitaplar aynı olsa da bu iki mezhebin toplumsal hayata olduğu gibi ekonomik hayata da farklı yaklaşımları Weber`in araştırmalarında çok önem verdiği hususlardandır. Zira Protestanlığın İnciller dışında Martin Luther ve Jean Calvin`in öğretilerinden etkilenerek gelişimi Weber`in savının temelini oluşturmaktadır. Yani kapitalizmin ortaya çıkmasını ve gelişimini aynı kitaplardan kaynaklanmalarına rağmen Katoliklik değil Protestanlık etkilemiştir. Kapital ve iş sahiplerinin yanı sıra hatta işçi sınıfının yüksek tabakasını oluşturan eğitilmiş insanlar, özellikle de modern işkollarında üst düzey teknik veya iktisadi eğitim görmüş personel Protestan özelliği taşır.²⁷

Katolikliğin dünyadan uzaklaşma sadece öte dünya eğilimli öğretilerine karşı bir protesto mahiyetinde ortaya çıkan Protestanlık dini yaşamın ekonomik hayata uyumunu sağlayıcı bir öğreti olmuştur. Protestanlık özellikle de Kalvinizm ile iktisadi gelişim arasında bir bağlantı olduğunu iddia edenlerin başında ünlü iktisat tarihçisi, sosyolog olan Max Weber gelmektedir. Çalışmamızın bu kısmında da daha önce değindiğimiz gibi Protestanlık ile ekonomi arasındaki bu kolerasyonu ve bu ilişki sonucunda ortaya çıkan kapitalizm kavramını inceleyeceğiz. Max Weber`e göre Protestanlık, Katolikliğin aksine kazancı meşru olarak kabul eder ve bu yönüyle de Yahudiliğe benzer. Kalvinizmin en belirgin özelliği olan bireycilik ile XVI. yüzyılda kapitalist merkezlerinde gelişen bireycilik arasında uygunluk vardır. Weber`e göre kapitalizmi destekleyen başat faktör inançtır.²⁸

Max Weber para kazanma isteği ile kapitalizm arasında doğrudan doğruya bir ilişkinin olmadığını söylüyor. Zira para kazanma istenci her dönemde ve her türlü insan için geçerlidir. Ancak hiç bir dönemde bu kazanç uğraşısı kapitalizmi oluşturmamıştır. Para kazanma istenci kapitalizmle aynı şey değildir. Fakat kapitalizmi bu irrasyonel dürtünün kontrol edilmesi, en azında rasyonel olarak idare edilmesi ile aynileştirmek mümkündür.²⁹

²⁷ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, s. 29.

²⁸ Henri See, *Modern Kapitalizmin Doğuşu*, (Çev; Turgut Erim), Turan Neşriyat, İstanbul, 1970, s. 38.

²⁹ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, s. 16-17.

Yukarıda da gördüğümüz gibi Protestanlık Katolikliğin aksine dini inanç ile dünya işleri arasında bir denge oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra para kazanma ve zengin olma Protestanlık içerisinde bir amaç olmuştur. Ve bu inancın gereği olarak Protestanlar zenginlikleri nispetinde imanlı ve Tanrı'ya yakın olduklarına inanırlar.³⁰ Bu sebeple Protestanlık aşırı üretkenliği desteklese de kendi takipçilerini her türlü tüketim ve haz verici etkinliklerden uzak tutma eğilimindedir.³¹ Protestan inancını benimseyen kapitalist girişimci daha çok biriktirme eğilimindedir ve işi dışında bir haz tatmamaktadır.³² Protestanlık Katolikliğe karşı bir reform olarak ortaya çıktığı için onun temel kavramlarını da yerer. Bu kavramlardan bazıları keşişlik ve manastr asketizmidir ki, Protestanlık bunların karşısına meslek yani dünyevi ödev kavramını koyar. Martin Luther reform girişimlerinin ilk yıllarında bu konuyu geniş bir şekilde işlemiştir. Luther dünya ödevlerinden kaçma eğilimini bencillik olarak değerlendirmiştir. Yine Luther'e göre bu ödevlerin yerine getirilmesi Tanrı'yı memnun eden tek hayat tarzıdır ve Tanrı'nın tek isteği de budur. Ve Tanrı tarafından tasdik edilen her meslek Tanrı katında aynı değere sahiptir.³³

Protestanlığın Ortaçağ'da kilisenin, keşişlerin disiplinli asketizmini yeni metot, plan ve rasyonel vasıtalarla toplumun her alanına yayma girişimi olduğu Weber'in bu konu üzerine yaptığı araştırmalarının sonucunda ortaya koyduğu savıdır.³⁴ Bu reformasyon döneminde Hıristiyanlık kilise dini olmaktan çıkmış ve bütün insanların dini olmuştur. Dinin temel özelliği olan asketizmin dünyevi etkilerle reformasyona uğraması dinin geniş alanlara yayılmasının önünü açmış ve bu gelişim de dinin dünyevileşmesi olarak tanımlanmıştır.³⁵

Luther'in başını çektiği reformasyon kilisenin ve manastrın ilkelerinden imtina etmiştir. Bu da evrensel bağlayıcılığı olan ahlak ile belli kesim için geçerli olan özel yasalar arasındaki ayırım ve farklılığın yok olması anlamına gelmektedir. Yani öte dünya temelli takva ve asketizm dönemi bitmiştir. Bu reformasyonun gerçekleşmesi sonucunda dindar kesim önceleri yaptığı gibi kiliseye gitmek ya da kendilerini manastrlara kapatmak yerine içlerindeki dini duygularını günlük yaşamlarında uygulamak, hayatın olağan akışı içerisinde yaşamak zorundaydılar. Protestanlık insanla-

³⁰ Şennur Özdemir, "Karşılaştırmalı Bir Perspektiften Kapitalizm ve Kültür", Sosyoloji Dergisi, Dizi 3, Sayı 17, 2008, s. 51-52.

³¹ Şennur Özdemir, "Din Ekonomi İlişkisi Ve Güncel Arayışlar", 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 23, 2007, s. 159.

³² Şennur Özdemir, "Karşılaştırmalı Bir Perspektiften Kapitalizm ve Kültür", s. 52.

³³ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, s. 71.

³⁴ Şennur Özdemir, (2008) a.g.m, s. 53.

³⁵ Şennur Özdemir (2008), a.g.m, s. 54.

rın takvalarını bu şekilde yaşamaları için gereken ahlak kurallarını bu dünya içerisinde yaratmıştır. Sebastian Frank gelişen Reformun ruhunu şu sözlerle açıklamıştır; “Kiliseden, manastırdan kurtulduđunuzu düşünöyorsunuz halbuki artık herkes bütün hayatı boyunca keşif olmak zorundadır.”³⁶

Luther`e göre ise keşifçe yaşam tarzının Tanrı indinde bir deđerinin olmadığını ve bu yaşam tarzı dünyevi ödevlerden kaçtığı için de bencillik ve sevgisizliđin ürünüdür. Weber`e göre kendi içinde mükafat taşıyan ve görev olarak görölen çok çalışma fikri modern sanayi dünyasında bir iş adamının tipik belirtisidir. Kişi kendi verimli görevinde çalışma zorunluluđuna göre deđil çalışmayı sevdiği için iyi çalışmalıdır. Bu erdem ve kendini tatminin belirtisidir. Bu hangi durumda ve ne içermesine bađlı olmayarak kişinin vazifesini yapma hissi veren bir zorunluluktur. Bu durum bir Amerikan yerli çalışmaya teşvik ifadesinde şöyle tasvir edilmiştir; “Yapılan şeyi iyi yapmadığın sürece deđerli deđildir”. Bu vecize modern kapitalist ruhu temsil etmekle bütün ilgiyi daha yüksek, ali amaçlar içindir ki, bu da derinliđinde dini belirtiler taşımaktadır. Weber de dikkatini bu olgu üzerinde yoğunlaştırmaktadır.³⁷ Bu konuyla ilgili Kalvinist İncil`de şöyle bir ifade vardır; “Mesleđinde kararlı olan birine rastlarsan, o kralların önünde durmalıdır”.³⁸

Protestanların çođunluk içerisinde sermayeden en çok pay almaları, büyük modern sanayi ve ticari meslek alanlarındaki yönetimlerde ve üst düzey idarecilikte bulunmaları, bir bakıma tarihi esaslarla ilişkilendirilebilir. Bu tarihi esasların kökenleri çok eskilere kadar gider ve bu yönüyle ele alındığında belirli bir mezhebin üyesi olmak, iktisadi gelişmişliđin nedeni deđil sonucu olarak görülür.³⁹ Weber bu konuyu aydınlatmak için öğrencisinin yaptığı bir incelemeyi bizlere sunmuştur. Mesela 1895`te Banden`de 1000 Portestan başına 954.900 Mark, 1000 Katolik başına 589.800 Mark sermaye karı düşerken, 1000 Yahudi 4 milyon Markla sermayeden en yüksek artış vergisi almaktadırlar.⁴⁰

Max Weber din ve ekonomi konusunu ele aldığı ilk sosyolojik incelemesi “Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu”ydü. Bu inceleme benzeri görülmedik bir sosyal oluşum olan Avrupa kapitalizminin sosyolojik analiz problemi üzerinde bir araştırma olup bu oluşumun tarihsel gelişimini ideal tip yöntemine uygun olarak açıkla-

³⁶ Mustafa Özel, *Kapitalizm ve Din*, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1993, s. 59.

³⁷ Reinhard Bendix, *Max Weber An Intellectual Portrait*, University Of California Press, California, 1977, s. 51.

³⁸ Max Weber, *Protestan Ahlakı*, s. 47.

³⁹ Max Weber, a.g.e, s. 30.

⁴⁰ Max Weber, a.g.e, s. 30.

ma girişimidir.⁴¹ Weber modern kapitalist ruhun başlıca özelliklerini şöyle ifade etmektedir:

“Bu ahlak daha fazla para kazanma isteği bütün doğal hazlardan uzak durma isteği ile birleşince tüm mutluluk hatta hazzı tavırlardan mahrum kalmıştır. Bunun aşkın ve irasyonel olarak görünen bireyin mutluluğu ya da menfaatine ters düşen bağımsız bir amaç olduğuna inanılır. Zira kazanmak hayat ihtiyaçlarını giderecek bir araç değil hayatın amacıdır. Doğal durumun tersi olup anlamsız olarak kabul edilen ve kapitalist etki altında olmayanlara yabancı olan bu durum kapitalizmin kuşkusuz ve mutlak yönetici ilkesidir”.⁴² Yani modern kapitalizmin ruhu yasal yoldan para kazanma çabası ile kazandığı serveti kendi bireysel tatmini için kullanmaktan kaçınmanın özel bir bileşimini ifade etmektedir.⁴³

Weber`in kapitalizmden özgür emeğin rasyonel bir şekilde teşkilatlanması, ofisin evden ayrılması, rasyonel hesap metotları ile rasyonel yasama ve idare sistemlerinin gelişmesiyle oluşan bir sistemi amaçlamıştır.⁴⁴

Weber kapitalist ruhun ortaya çıkmasında dini inancın zaruri bir faktör olduğunu savunmuş ve bu ruhun kendine sağlam bir yer edindikten sonra kendi değişme hareketini oluşturduğunu da söylemiştir. Protestan ahlakının daha önce yeni bir hareket tarzı oluştursa da modern zamanda bu çalışma etiğın yeni etkeni seküler güçler olmuştur.⁴⁵ Weber kapitalizmin ortaya çıkmasından önce de insanlar ve toplumlar arasında iktisadi münasebetlerin olduğunun farkındaydı. Fakat Weber için tüm iktisadi münasebetler kapitalist bir oluşum içermez. Zira kapitalist ruhu oluşturan faktörler Aydınlanma döneminde dini alanda yapılan reformlar ve rasyonalizasyondur. Weber bu dönemde ortaya çıkan akılcılığın modern Batı`da her alanda etkinliğini ve gücünü kuvvetlendirdiğini söyler. Bu sebeple de modern kapitalizmi karakterize eden şey özgür emeğin rasyonel teşkilatlanmasıdır.⁴⁶

Bundan ziyade Weber`e göre modern özgürlüğü oluşturan etkenlerin tarihte bir daha oluşması mümkün değildir. Modern insanın özel ahlaki şahsiyetini ve kültürel

⁴¹ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, (Çev; Osman Akınhay), Agora Kitaplığı, İstanbul, 2010, s. 160.

⁴² Max Weber, *Protestan Ahlakı*, s. 46-47.

⁴³ Anthony Giddens, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, (Çev; Ümit Tatlıcan), İletişim Yayınları, İstanbul 2014, s. 207.

⁴⁴ Alan Swingewood, a.g.e, s. 163.

⁴⁵ Ralph Schroeder, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, (Çev; Mehmet Küçük), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996, s. 164-165.

⁴⁶ Alex Callinicos, *Toplum Kuramı Tarihsel Bir Bakış*, (Çev; Yasemin Tezgiden), İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 248.

değerleri Atlantik iktisadının genişlemesiyle, ilk dönem çağdaş kapitalizmin ayırt edici özellikleri, ilmi gelişme ve Protestan ahlakının bileşimi sonucunda oluşmuştur. Fakat kapitalizmin daha fazla gelişmesi bu ahlaki değerleri zayıflatabilir.⁴⁷

Weber`e göre kapitalizmi sermayeyi en fazla kâra ulaştırmak olup bunun için gereken aracı olan üretimin rasyonel teşkilatlanması olan şirketlerle karakterize edebiliriz. Bu özellik Batı kapitalizminin tarih boyunca en belirgin özelliği olan kâr istenci ile rasyonel düzenin birleşmesinin ürünüdür. Bilinen bütün toplumlarda para kazanma isteği olanlar bulunmuştur. Fakat bu toplumlarda sermaye işgal, serüven ya da spekülasyonlarla elde edilirdi. Disiplin ve bilimle kar elde etme eğilimi ise nadir görülmüş bir olgudur. Kapitalist bir şirket ise en fazla kâra bürokratik bir teşkilatlanmayla ulaşmayı hedefler. Fakat “en fazla kâr” deyiimi tam da kapitalist bir düzeni tanımlamamaktadır. Zira kapitalizmi en fazla kâr değil hudutsuz birikim oluşturmaktadır. Tüm tüccarlar her girişimlerinde kazanabildikleri kadar kâr elde etmeyi hedeflerler. Kapitalist de bu isteğe sahip olmasının yanı sıra yeni yatırımlar yapabilmek için daha çok biriktirme eğilimi içerisindedir. Weber`e göre tek bir kapitalizm değil kapitalizmler vardır. Her kapitalist toplumun kendine özgü ve diğer toplumlarda eş bulunmayan faktörlere sahiptir. Weber`in oluşturduğu ideal tipler yöntemi de bu duruma uymaktadır.⁴⁸

Fakat kapitalizm için ideal örneği Batı oluşturmaktadır. Böylece Weber`in Protestanlık ve daha sonraki dönemde dünya dinleri (Çin, Hint ve Filistin) üzerine yaptığı araştırmalarda kapitalizmin neden sadece Batı`da geliştiği ve rasyonel bir düzen olarak tanımlandığı şeklinde sorunlara vurgu yapmaktadır. Kapitalizmin oluşumunu sağlayacak maddi altyapı Hindistan, Filistin ve Çin`de de mevcuttu. Fakat kapitalizm Avrupa`da ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Weber, Hindistan`daki geometri, doğa bilimleri, tıp, siyasi ve tarihsel düşüncenin, gelişmiş olmalarına rağmen düzenli kavramların olmayışına ve metodolojik yoksunluğa dikkat çekiyordu. Çin`de de akılcı, sistematik ve uzmanlaşmış bir bilim sözkonusu değildir. Özgül maddi altyapının bulunması kapitalist gelişimi tetikleyecek oranda bir faktör olmamıştır. Bu “fırsatların değişim adına kâr elde etmek için kullanılmasının tabii bir sonucu olarak sermaye elde etme beklentisi yani, barış durumunda kâr elde etme imkanına dayanan” kapitalist iktisadi davranışlar açısından da yetersizdi. Weber`in üzerinde durduğu en mühim hususlardan birisi, kapitalizm gevşek biçimde, bir para kazanma tarzı olarak

⁴⁷ Alex Callinicos, a.g.e, s. 262.

⁴⁸ Raymond Aron, a.g.e, s. 510-511.

kabul edilmesi durumunda, o zaman bunun, bütün uygar toplumların, Çin, Hindistan ve Akdeniz'deki antik toplumların özelliği olacağıdır.⁴⁹

Weber kapitalizmin oluşması için gereken maddi altyapının Çin, Hindistan gibi toplumlarda da bulunduğunu biliyordu. Fakat Weber kapitalizmin oluşum ve gelişiminin Orta Çağ'ın sonunda sermaye birikimine, ev ve işyerlerinin ayrılmasına bunların yanı sıra büyük ekonomik faktörlere bağlı olduğunu da biliyordu. Kapitalizmin kendini yani, gelişimini tamamiyle sonlandırmamış bir iktisadi sistem olarak ortaya koymaması bu açıklamanın sosyolojik açıdan yetersiz olmasının nedenidir. Bu yani kapitalizm aynı zamanda, ekonomik bir sistemin gelişim süreci içerisinde artan bir şekilde onu teşekkülünü sağlayan cesur yatırımcıların da eseridir. Bu ismi konmamış, yeni iktisadi sistemin savunucularının düşüncesiyle Weber'in kapitalizmin ruhu kavramıyla söylemek istediği şey aynıdır. Bu zihniyet ahlaki ve dinsel inançlarla, özellikle de yazgıya olan inançla doludur. Bu tezin belirleyici yönleri şöyle özetlenebilir:

Yeni ortaya çıkan ekonomik bir sistem olan kapitalizmin önde gelenleri (hepsi değil), Protestanlığın değişik mezheplerine aittir; kazandıkları sermayeyi balolarla, lüks hayat sürmekle, sanat koruyuculuğuyla tüketen Latin tüccarların tersine, inançlarına uygun katı bir aile ve özel yaşamları vardır. Böylece çok para kazanma ve sermaye biriktirme dinin gereklerindedir ve seçilmişliğe işaret etmektedir. Dini inançları gereği kazandıkları kârı bireysel hazları için harcamayacaklarına göre bu parayı yeniden yatırıma dönüştürmeyi tercih ediyorlar. Böylelikle kapitalizmin temeli olan riyazete, çilecilğe doğru yön değiştirilmiş olacaktı: Çilecilik Ortaçağ'da manastırda ki keşişlerle sınırlıydı, yani öteki dünyalıktı; kapitalist girişimci ise bu durumu değiştirdi ve keşişçe yaşamı hayatın ve toplumun tüm alanlarına özgü kıldı. Yirminci yüzyılın büyük bir dönemi boyunca Weber'in iddiası, tutkulu tartışmalara sebebiyet verdi. Bazıları Katolikliğe saldırıyor diye onu suçlarken, kimileri de bunun tersine, Protestanlığı kapitalizme bağlayarak alçalttığı düşüncesiyle itham ediyorlardı. Kimisi onu, Kalvin'i yanlış yorumladığı için suçlarken, diğerleri de Marksist özdekçiliği çürütmek istediğini iddia ediyor, kimileri de onun Puritanizmi kapitalizmi ortaya çıkaran tek neden yaptığını söylüyordu. Bu tartışmalar böylece sürdü.⁵⁰

Weber'in bu konu üzerine yaptığı araştırmalar bireyi para kazanmaktan ya da kazandığı parayı harcamaktan ziyade sermaye biriktirmeye iten sebebin ne olduğunu

⁴⁹ Alan Swingewood, a.g.e, s. 162-163.

⁵⁰ Tom Bottomore, Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, (Der; Mete Tunçay, Aydın Uğur), Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 203-204.

bulmayı amaçlar. Bu bağlamda değerlendirildiğine Protestan inancı ile kapitalizm arasındaki münasebetin incelenmesi hem tarih sosyolojisi çerçevesinde hem de sistematik sosyolojide tipik kurumların kompleks gözlemci materyale uyarlanmasıyla ortaya konan metodolojik bir uygulamadır. Weber`e göre bir defaya özgü tarihi olgunun yani Protestanlığı ürünü olan kapitalizmin kültürel manada taşıdığı anlam bu ideal köklere dayanmaktaydı. Böylece bazı fertleri özel ve rasyonel olarak toplumsal eylemlere katılmaya motive eden bir sistem oluşmuştu. Din ve iktisadi hayat arasındaki ilişkiler Weber`den önce de tartışma konusu olmuştur. Mesela Katoliklik ile başarılı şirketler arasında olumsuz bir ilişki olduğu saptanmıştır. Weber ise dinsel inançlar gibi, ideal faktörlerin ekonomik strüktüre mekanik tarzda bağlı olmadıklarını, bilakis, fertlerin sıradan, günlük etkinliklerin hangi yöntemlerle yerine getireceklerini aktif bir şekilde oluşturulduğunu göstermekle ilgiliydi.⁵¹

Weber`in tezi kapitalist faaliyetle protestan inancı arasında anlamlı bir ilişkinin ve uygunluğun olduğu iddiasıdır. Weber`e göre bir dünya görüşü ile iktisadi faaliyet arasında ruhsal bir uygunluk vardır. Weber`in Calvin`ci bir din görüşüne dayanan protestan ahkalarını şu beş hususla özetleyebiliriz:

- Dünyayı yaratan, yöneten ve insan aklının sınırlarını aşan mutlak bir Tanrı vardır.

- İnsanların seçilmiş ya da lanetli oldukları önceden bu mutlak Tanrı tarafından belirlenmiştir. Bu durum değiştirilemez.

- Tanrı dünyayı kendini tatmin etmek için yaratmıştır.

- Kaderi önceden belirlenmiş olan insanın görevi ise Tanrı`nın tatmini için çalışmak ve bu dünyada Tanrı`nın krallığını kurmaktır.

- Dünyevi görevler, insan tabiatı, vücut günah ve ölüme aittir. İnsanın kurtuluşu sadece ilahi bağışlanmayla mümkündür.

Max Weber`e göre bütün dünya dinlerinde bu faktörler uyumsuz halde mevcut olmasına rağmen bunların formülasyonu Protestanlığa özgüdür ve tektir sonucu ise Kapitalizmdir.⁵²

Weber`in çileci Protestan değerleri ile kapitalist düzgülerin psikolojik-itici kuruluşu arasındaki “zorunlu olmayan ilişki”, herhangi bir determinist iktisadi ilke ile kültürel üst yapı ilişkisi görünüşünü ortadan kaldırmaktadır. Burada Weber`in, asketik Protestan ahlakın varlığının tabii sonucu olarak kapitalist gelişmeyi tetiklediği, daha doğrusu, toplumsal ahlakın karşılıklı etkileşim süreci ile sosyal değişimi

⁵¹ Alan Swingewood, a.g.e, s. 161.

⁵² Raymond Aron, a.g.e, s. 515-516.

sağlayan çeşitli faktörlerden birisini oluşturduğunu iddia etmediği vurgulanmaktadır.⁵³ Çilecilik dünyevi çilecilik, öte dünya çileciliği olarak iki temel form içerir. Dünyevi çileciliğin en iyi örneği Protestan Ahlakı'dır. Aktivite, haz ve tatmin için değil, yeryüzündeki sorumlu olunan ödevlerin yerine getirilmesi için olağan kuralların ötesine dışlanmışır.⁵⁴ Lonca sisteminin modern kapitalizmin ortaya çıkmasını sağlayan bir öz-ahlak olmayacağı açıktır. Bu sebeple çileci mezheplerin hayat tarzı çağdaş kapitalist öz-ahlakın "ferdiyetçi" iktisadi güdülerini yasal ve kutsal kılabilirdi.⁵⁵

Reddettikleri zenginliği yaratmış olmaları rasyonel asketizmin rahiplerinin asırlarca içinden çıkamadığı paradokstur. Mabetler ve ibadethaneler dünyanın her yerinde rasyonel iktisadın merkezi olmuştur. Din ve iktisadi hayat arasındaki bu gerginlikten ilkeli ve içe dönük bir şekilde uzaklaşmanın sadece iki mantıksal yolu olmuştur: Bunlardan ilki Protestanlığın "iş" paradoksudur. Sevginin evrenselliğini kabul etmeyen bir masonlar (usta) dini olan Püritenizm dünyevi işleri Tanrı'nın tatminine hizmet eden ve insanın Tanrı katındaki değerini belirleyen bir süreç olarak rasyonalize etmiştir. Bu inanç Tanrı iradesini tam olarak tanımlamasa da bunun en pozitif irade olduğunu savunmuştur. Bu inanç Tanrı'nın iradesi ve bireyin ödevlerinin altyapısını oluşturmuştur. Sonda ise insanın son hedefe yani kurtuluşa eremeyeceğini savunur. Böylece dini bir yardımdan da umudunu kesmiş olur. Bu ümitsizlik dinin "kurtuluş dini" olma özelliğini kaybetmesine neden olmuştur. Asıl necat dini, din kardeşliğini asketizmin sonsuz sevgi aşamasına çıkaran dindir. İktisadi hayatla din arasında yaşanan bu gerginlikten kurtulmanın bir diğer yolu da mistisizmdir. Bu kurtuluş mistiğin nedensiz olarak yaptığı iyiliklerden oluşmaktadır. Mistik için kendi benliği mühim değildir. Hangi durumda olursa olsun karşısına çıkıp paltosunu isteyen birine gömleğini bile verir. Asketizm ya da mistisizm bu dünyadan kaçışın çok farklı bir boyutudur. Bu kaçış yani herhangi bir kimseye, o kimsenin hatırı için değil, fakat sadece sadakat için kaçış yalnızca mistisizmin karakteristik özelliğidir. Bu karakteristik özellik Baudelaire'in ifadesiyle, "benliğin kutsal alçalışı" hatırına, sonsuz, koşulsuz şartsız bir sadakat şeklini alır.⁵⁶

Zamanımızda kapitalizm bir defa oluştuktan sonra fertler onun kurallarına uymak için onun oluşumunu sağlayan metafizik veya ahlaki dürtülere gerek duy-

⁵³ Alan Swingewood, a.g.e, s. 166-167.

⁵⁴ Raymond Aron, a.g.e, s. 524.

⁵⁵ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 443.

⁵⁶ Max Weber, a.g.e, s. 456-458.

mazlar. Bu yönüyle de varolan bir kurumun incelenmesi için o yapının oluşumunun açıklanması ile yapının işleyişinin açıklanması arasındaki fark dikkate alınmalıdır. Bugün büyük ve başarılı bir şirketin başında bulunan insanın herhangi bir mezhebe veya dine mensup olması ya da iktisadi başarı ile dinsel inanç arasında bir münasebet olduğunu düşünmesi bizi pek fazla ilgilendirmemektedir. Düzen vardır ve işleyiş sürmektedir ve bunun yanı sıra iktisadi eylemlere egemen olan sosyal ortamdır. Kapitalizm oluşumunu tamamladıktan sonra böyle desteklere ihtiyacı olmaz. Fakat bu sistemin nasıl oluştuğunda psikolojik-ahlaki değerlerin nasıl bir rol aldığını bilmek başkadır. Max Weber`in tezi ise protestanlığın bazı yorumunun (çileci) kapitalizmin oluşumunda etken oluşturduğudur.⁵⁷ Weber`in ileri sürdüğü bu varsayım, Protestanlığın belirli bir açıklamasının kapitalist yapının ortaya çıkmasına kolaylık sağlayan bazı motivasyonlar ortaya çıkmasına sebep olduğu varsayımdır. Bu varsayımı geliştirmek için Weber çalışmalarını üç yönde genişletmiştir:

- İlk olarak, Durkheim`ın İntihar`da yaptığı gibi istatistiksel analizlere teşebbüs eder. Yaptığı bu istatistiksel tahlillerle Almanya`daki dinsel grupların toplu olarak yaşadıkları bölgelerde, Protestanlar ve bilhassa Protestanlığı bazı mezheplerin üyesi olan Protestanlar orantısız bir kâr yüzdesine ve iktisadi olarak önemli bir yer tuttuklarını göstermeye çalışmıştır. Bu, dinsel değişkenin iktisadi gelişmişliği belirlediğini kanıtlamasa da dinsel zihniyetin insanların ve grupların tutum ve tavırlarına verdikleri yönü etkileyip etkilemediği sorusunu ortaya koyar.

- Weber daha sonra yaptığı diğer araştırmalarında Protestan Ahlakı ya da Protestanlık içerisindeki belli bir mezhebin ahlakı ile kapitalist zihniyet arasında bilimsel ya da kültürel bir uygunluk kurmayı amaçlayan analizler yapar. Bu durumda sözü edilen, dinsel bir anlayış ile davranışın bazı problemlerine karşı tavrı anlaşılır bir şekilde bağlantılı kılmaktır.

- Son olarak da, Protestanlık ve kapitalizm üzerine yaptığı araştırmalarını başka eserlerinde de geliştirerek başka uygarlıklarda (Çin, Hindistan, İlkel Musevlik ve İslam) Batı tipi kapitalizmin ortaya çıkması için sosyal ve dinsel altyapının elverişli olup olmadığını ya da hangi düzeyde elverişli olduğunu inceler. Batı dışındaki toplumlarda da pek çok kapitalist faktör bulunmasına rağmen böyle bir kapitalizm tipi Batı dışındaki hiç bir uygarlıkta ortaya çıkmamıştır. Zira Batı tipi kapitalizmin temel ve en belirgin özelliği olan kar arayışı ile rasyonel çalışma disiplini arasındaki bileşim tarih boyunca bir defaya mahsus olmakla sadece Batı Avrupa`da ortaya

⁵⁷ Raymond Aron, a.g.e, s. 514.

çıkıştır. Bu bakımdan Weber, Batı dışında hiç bir yerde eşi benzeri görülmemiş, batı tarihinin akışının karakteristiğini açıklayabilecek, kendisi de dinsel öğretilerle belirlenen çalışmaya karşı özel bir tavrın ne düzeyde farklı olgu olduğunu sormuştur ki, bu sorgulama Max Weber`in düşüncesinde temel yer tutar.⁵⁸

Tenbuck`a göre Max Weber, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhı adlı ilk sosyolojik çalışmasıyla “tarihte rasyonelliğin rolü üzerine genel bir inceleme”ye dönüştürdüğü rasyonelleşme çözümlemesini genişletmiştir.⁵⁹

Max Weber`in kapitalizmin bir bir defaya özgü tarihi olgunun yani Protestanlığı ürünü olan olduğu savına yukarıda değinmiştik. Bu bağlamda bakıldığında Protestan mezheplerin içerisinde sadece Kalvinizm meslek nosyonu ile kapitalist gelişmeyi etkileyecek değerleri birleştirmeyi başarmıştır. Weber`in bu yöndeki delili Kalvinizmin dünyayı pozitif bir bakış açısıyla değerlendirmesinin yanı sıra geliş güzel bir kaderci zihniyeti öngören mukadderat düşüncesini kabul etmesidir. Kalvinistlerin inançlarını pasif bir faktörle değil, çok etkili işlevi olan hayır işleriyle kanıtlamak zorundaydılar. Kalvinist kendi düzenini değil bu düzene olan inancını yaratır.⁶⁰

Weber`in kapitalizmde emeğin rasyonel bir şekilde teşkilatlanmasını ve kurumsallaşmasını kastettiğini daha önce görmüştük. Bundan ziyade Weber ne tüketimin ne de para ekonomisinin Batı`ya özgü kılınabileceğini kabul ediyor. Ancak kendi prensiplerini kabul edenlerden Katolikliktekinin aksine günah çıkarmak maksadıyla değil de kurtuluşa erme taahhütü doğrultusunda tüketim, lüks ve şatafattan uzak durarak çalışan, yatırım yapan ve sermaye biriktiren bir dünya görüşü sadece Batı Avrupa`ya özgüdür. Bu da Batı kapitalizminin on altı ve on yedinci yüzyıllarda gelişen Protestan inancı ve onun içerisindeki Kalvinizmle uyum içerisinde olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Weber on sekizinci yüzyılda kapitalizmin kendi dinsel altyapısından soyutlaştığını (bağımsızlaştığını) gözlemlemektedir. Yani Weber`in düşüncesine göre kapitalist sosyal birleşmenin sosyolojik açıklaması mutlak ekonomik öğelerin ehemiyetini vurgulamanın yanı sıra sosyal davranış ve eylem biçimleriyle birlikte ona özgü olan rasyonalizm formlarını da tesbit etmektedir.⁶¹

Weber için rasyonel bir ekonomik anlayış çok mühimdir. Zira böyle bir iktisadi anlayış insanların piyasadaki menfaat çatışmalarından oluşan para fiyatlarına yönelik fonksiyonel bir yapılanmadır. Para fiyatlarını yani piyasa mücadelesini göz önün-

⁵⁸ Raymond Aron, a.g.e, s. 514-515.

⁵⁹ Alex Callinicos, a.g.e, s. 253.

⁶⁰ Alan Swingewood, a.g.e, s. 165.

⁶¹ Alan Swingewood, a.g.e, s. 163-164.

de bulundurmada hesap yapmak mümkün değildir. Para insan hayatındaki en soyut ve gayri şahsi faktördür. Modern kapitalizmin kendi yasalarına uyması oranında kardeşliği öğütleyen dini dünya görüşüyle münasebet kurması zorlaşacaktır. Kapitalizmin gittikçe artan rasyonelliği bu zorluğu daha da güçleştirmektedir. Önceleri efendi köle arasındaki şahsi münasebetleri tam da kişisel olmaları sebebiyle ahlaki ilkelerle sistematize etmek mümkündü. Fakat günümüzde ipotek sahipleri ile banka borçluları arasındaki münasebeti ahlaki ilkelerle düzenlemek neredeyse imkansızdır. Zira bu ikisi arasında efendi köle arasında olduğu gibi kişisel bağ söz konusu değildir. Buna rağmen denemeye kalkarsak Çin`den öğrendiğimiz gibi biçimsel rasyonelliktir. Çünkü, Çin`de de şekilci rasyonellik ile özlü rasyonellik arasında çatışma vardır.⁶²

Weber`e göre değişim insan aksiyonunun tam bir edilginlik seviyesine indirildiği, dışsal güçlerin etkisi ile hayata geçecektir. Bununla birlikte değişim her zaman, faillerin fiilleriyle değişimdir: Bu failler, belirli yöntemlerle davranacak, hakim düşünceler yapısını kabul ya da reddedecek, görkem ve dolayimsız tüketimi reddedecek, dünyevi zevklerinden vazgeçip katı bir çilecilik adına “hayatın her türlü içten gelen tatmin”inden uzak duracak şekilde sağlam güdülere sahiptirler. Böylece, kapitalizmin ruhunu (Hindistan`da ya da Çin`de görülmeyen, Protestan öğretileri doğrultusunda) oluşturan şey, fiillerdeki motivasyon yapısıdır.⁶³ Bu bağlamda değerlendirildiğinde teolojik/metafizik ve Kalvinci öğretinin gerekleri ile kapitalist düzenin gerekleri arasında hayret verici bir konjugasyon (birleşme) vardır. Protestan öğretisi, inananlarına bu dünya zevklerinden uzak durma ve çileci bir hayat sürmesini buyurur. Bununla birlikte kazanç elde etmek için rasyonel bir şekilde uğraşmak ve kazanılan sermayeyi biriktirmek ve bu sermayeyle yeni yatırımlar yapmak kapitalizmin gelişmesi için zorunlu bir davranıştır. Protestan öğretisi ile kapitalist yapı arasındaki ruhsal ilişki de burada bütün ayrıntılarıyla ortaya çıkar. Kapitalizm işin, meslekin rasyonel bir biçimde teşkilatlanmasını, üretim araçlarının gelişmesini sağlamak için kazancın büyük payını tüketilmeyip biriktirilmesini içerir. Weber`e göre Protestan ahlakı Batı dışındaki uygarlıklarda eşine rastlanmayan, dünyanın hazlarından faydalanmak için değil, daima daha fazla üretmek istencini tatmin etmek için mümkün mertebe fazla kar arayışı gibi şaşılacak bir davranışın aydınlatılmasını ve meşru kılınmasını getirir.⁶⁴

Protestan ahlak ile modern ekonomik sistem olan kapitalizm arasındaki olası ilişkiyi inceleyen “Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu” adlı çalışma kapitalizmi

⁶² Max Weber, a.g.e, s. 455-456.

⁶³ Alan Swingewood, a.g.e, s. 164.

⁶⁴ Raymond Aron, a.g.e, s. 518.

oluşturan sebepleri incelemeyi temsil etmek şöyle dursun geniş bir çerçeveden bakıldığında Weber`in kültürel değişimi mukayeseli, komparatif bir açıdan inceleme şeklindeki daha kapsamlı bir araştırmanın bir bölümü olarak görülebilir. Bu çalışma aynı zamanda ekonomik bir yapı olan modern kapitalizmi doğuran sebepler çartışmasına bir katkı niteliğinde de değerlendirilebilir. Fakat Weber`in rasyonel ve aynı zamanda da rutin ve günlük bir dünyanın oluşumuyla ilgili bu tezini çağdaş kültürün kökenleri ve özellikleriyle ilgili bir çalışma olarak değerlendirmek daha uygun olacaktır. Marx ve Durkheim modern dünyanın temel özelliğini işbölümü olarak görüyordu. Fakat Weber`e göre modern dünyanın en esas belirleyicisi rasyonalizmdi. Ekonomik ve siyasi yaşamı yeniden yapılandırsalar da bu sonuçların kültürel ehemmiyeti günlük tutumları belirlemiş olmalarında saklıdır: “Sadece kapitalizmin ruhunun değil aynı zamanda da tüm modern kültürün esas faktörlerinden biri şudur: Vazife çağrısı zihniyetinin oluşturduğu rasyonel davranış Hristiyan asketizmin tinselliğinden doğmuş olmasıdır”.⁶⁵ Weber Calvinizm`i belirleyen kader nosyonunun ve delil kavramının oluşturduğu psikolojik onaylar tesirini devam ettirdikleri sürece, bir ahlakın “gündelik tutum ve böylece iktisadi sistem üzerinde bağımsız bir tesirde bulunacağını” iddia eder. Dolayısıyla, Weber`in delili kapitalizmin ortaya çıkmasında belli teologların düşüncelerinin değil, “dinsel öğretiye dayanan... pratik tutumu yönlendiren ve bireyin ahenkini sağlayan bu psikolojik onayların” belirleyici etken olduğudur.⁶⁶

Weber kapitalist ruhun ortaya çıkmasını sağlayan en temel faktör olarak dinsel inancı görmektedir. Bunun yanı sıra bu ruhun bir kere sıkıca tutunduktan sonra kendi kültürel değişme devimselliğini oluşturduğunu düşünmüştür. Önceleri Protestanlığın katı ahlaki öğretilerinin yeni bir davranış biçimi oluşturdukları yerde şimdi yani modern dönemde bu zaruri iş ahlakı dinsel olmayan etkenler tarafından zorunlu kılınyordu:

“Bu gün biz zorlansak da Püriten bir görev çağrısıyla çalışmak istiyordu. Zira Protestanlığın asketizmi mabet duvarları arasından çıkıp toplumsal hayata katıldığı ve dünyevi etik üzerinde otorite kurmaya başladığı zaman çağdaş ekonomik yapının ulu kozmozunun oluşturulmasında üzerine düşen görevi yerine getirmiş oldu. Şimdi bu yapı sadece ekonomik karla doğrudan alakadar olanları değil, bu sistem içerisinde doğan herkesin yaşamını ezici bir güçle tayin eden makine üretiminin teknik ve ekonomik boyutuyla sınırlıdır”.⁶⁷

⁶⁵ Ralph Schroeder, a.g.e, 160-161.

⁶⁶ Alan Swingewood, a.g.e, s. 166.

⁶⁷ Ralph Schroeder, a.g.e, s. 164-165.

Tüm bu açıklamalar din ve ekonomik sistem arasındaki bağlantıyı bir nebze anlamamıza yardımcı olacaktır. Fakat burada incelediğimiz taraflardan birini oluşturan “ruh” terimi, tarihin ve toplumun dışındaki bir deruni nosyonunu; sosyolojik bir kategoriyi değil de metafizik bir kavramı çağrıştırmaktadır. Weber`in formülasyonunda bir müphemiyet olmasına rağmen, onun delillerinin ağırlığı ruhun, günlük formlarıyla insan davranışının özünü oluşturan bir dünya görüşünün aktif faktörü olduğunu düşündürmektedir. Weber, 1905`teki makalesinde, ruhu, “tarihsel gerçekliğe bağlı olan, kültürel anlamalarına bakarak kavramsal bir bütün halinde birleştirdiğimiz faktörlerin formülasyonu” olarak tanımlar. Öyleyse kapitalizm ruhu metodolojik bir kavram; “tarihsel gerçeklikten alınmış olan tek tek parçaları birleştirip... konseptüel bir bileşim, bizi alakadar eden en iyi bakış açısını oluşturan” bir soyutlamadır ve böylece, hayata karşı akılcı bir tavrıla, borçların ve kredilerin geri ödenmesinde hassaslık, çalışkanlık, dengelilik, zaman, aylıklık yapmama, tüketimde tutumlu olma vb. gibi davranış modellerinde kullanılmıştır. Kapitalizmin ruhu sosyal bir ahlaktır; çileci Protestanlıkla ve onunla ilişkili olan, Puritenler ve Calvinistler gibi dinsel öğretilerle yakından ilişkilendirilen bir tavırlar ve davranışlar sistemidir.⁶⁸

⁶⁸ Alan Swingewood, a.g.e, s. 164-165.

SONUÇ

İnsanın yeryüzündeki serüveni başlayalı din insan hayatı, yaşamı için en mühim faktörlerin başında gelmektedir. Din yapısı itibariyle ve inanç sistemiyle insanların hem kişisel hem de toplumsal davranışlarına etki etmiş hatta onu formlaştırmıştır. Bu özelliği ona insan yaşamının vazgeçilmez unsuru olma şansını sağlamıştır. İlkel toplumlarda daha yaygın dini yaşam onların bütün hayatını etkisi altına almıştır. Böylece insanlar bütün hayatlarını dini inançları doğrultusunda düzenliyor ve o şekilde yaşıyorlardı. Orta Çağ'ın sonlarına doğru geldiğimizde Batı'da gelişen yenilikler, coğrafi keşifler, ağır sanayideki gelişmeler, toplumsal yapının değişimi, siyasal alandaki değişiklikler doğal olarak dini yaşamı da etkilemiştir. Aydınlanma Çağı'na kadar dinin (Kilise, Katoliklik) hükümlerinde olduğu Batı'da artık her şey değişmiş dinin yerini akıl almıştır. Böylece dinin kişisel ve toplumsal hayattaki etkisi Aydınlanma dönemiyle zayıflamıştır. Bu etkinin zayıflaması, dinin toplumsal hayattan tecrit edilmesi, aklın insana klavuzluk etmesi insan yaşamında ciddi değişikliklere neden olmuştur. Aydınlanma Çağı'ı beraberinde rasyonalizasyon ve reform hareketlerini de getirmiştir. Akılcılığın, rasyonel düşüncenin insan yaşamını, toplumsal hayatı, siyaseti, devlet yönetimini etkisi altına alması dinde de reformların yapılması ile sonuçlanmıştır. On altıncı yüzyılda Almanya ve Fransa'da başlatılan bu reformların başını Martin Luther ve Calvin çekmiştir. Bu reform hareketi Katolikliğin dogmatizmini kırmış ve dini hayatta da rasyonelliği ön plana geçirmiştir. Reform sonucunda dinin (Hıristiyanlık) ve kitabın (İncil) yeni yorumu olan Protestanlık mezhebi ortaya çıkmıştır. Batı'daki bu gelişmeler moderniteyi doğurmuş ve insan yaşamı rasyonelleşmiştir. Nitekim moderniteyle de din insan hayatından çıkarılmıştır.

Max Weber, geniş kapsamlı incelemelerini uygarlıklarla ilgili açıklamalarıyla zenginleştirmiştir. Moderniteyi doğuran sebepleri, dinin insan yaşamı ve davranışları üzerindeki etkisini, ekonomik hayatı nasıl etkilediğini analiz etmiştir. Weber'in uygarlıklar arasındaki geniş karşılaştırmalarının ana çerçevesini rasyonelleşme etrafında geliştirdiği açıklamalar sağlamaktadır. Weber çalışmalarını rasyonelleşmenin sadece Batı'ya özgü olduğu hususu üzerine inşa etmiştir. Çözümlemelerinde Batı dışındaki toplumlarda rasyonelliğin gelişmediğini, bu toplumların buna müsait olmadığını kendi delilleriyle ispata çalışmıştır. Weber'e göre uygarlıkların gelişmesini sağlayan en önemli faktör rasyonelleşmedir ki bu da Batı'da ortaya çıkmıştır. Böylece Weber, Batı uygarlığının gelişmesini ve diğer toplumların geri kalma sebeplerini rasyonelleşmeye bağlamıştır. Batı'da her alanda gerçekleşen bu

rasyonelleşme, büyüyü yani dini hayatından çıkarmış ve bu sayede kendisini gerçekleştireme imkanına sahip olmuştur. Diğer toplumlar rasyonelleşemediği gibi dini de hayatlarından çıkaramamışlardır. Böylece kendileri olma, uygarlıklarının gelişmesi şansını elde edememişleridir.

Sosyolojinin klasikleşmiş isimlerinden Weber dünya dinlerinin ekonomik ahlakını incelemiştir. Dinlerin ekonomik hayatı ve gelişmeyi nasıl etkilediklerini, modern kapitalizmin doğuşunu açıklamaya çalışmıştır. Ekonomik yapının yeni bir şekil kazanması, kapitalizmin doğmasını Protestan ahlakına bağlamıştır. Bu çerçevede araştırmalar yapan Weber, ekonomik hayatın tüm uygarlıklarda olmasına rağmen kapitalizmin sadece Batı`ya özgü olduğunu ilkeselleştirmiştir. Yaşadığı dönem itibariyle modernite tartışmaları ve modernitenin yeniden tazelenmesi doğrultusunda çalışmalar yapmıştır. Çünkü yirminci yüzyılın ilk on yılında Batı`da moderniteye olan inanç azalmış, Nietzscheci bir kötümserlik tüm alanları etkilemiştir. Weber moderniteye olan inancı yenileme ve modern toplum düzeninin benzersizliğini ve dünya-tarihsel konumunu göstermek üzere, dinin toplumsal hayattaki yerini, insan davranışlarına etkisini, ekonominin yeni şekli olan kapitalizmi nasıl doğurduğu göstermek için geniş kapsamlı incelemelere yapmıştır.

KAYNAKÇA

32. Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, (Çev; Osman Akınhay), Agora Kitaplığı, İstanbul, 2010.
33. Alex Callinicos, *Toplum Kuramı Tarihsel Bir Bakış*, (Çev; Yasemin Tezgiden), İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
34. Ali Fuat Başgil, *Esasiye Hukuku*, Rıza Çoşkun Matbaası, İstanbul, 1942, Cilt II.
35. Anthony Giddens, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, (Çev; Ümit Tatlıcan), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
36. Doğan Özlem, *Max Weber`de Bilim ve Sosyoloji*, İnkilap Yayınları, İstanbul, 2001.
George Ritzer, *Sosyoloji Kuramları*, (Çev; Himmet Hülür), De Ki Yayınevi, Ankara, 2013.
37. Georges Lefevbre, *Kapitalizm*, (Çev; Vedat Günyol), Çan Yayınları, İstanbul, 1972.
38. Henri See, *Modern Kapitalizmin Doğuşu*, (Çev; Turgut Erim), Turan Neşriyat, İstanbul, 1970.
39. Hüsni Ezber Bodur, “Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 10, 1991.
40. İshak Torun, “Max Weber`e Göre İktisadi Zihniyetin Rasyonalizasyonu”, Selçuk Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi, Sayı 15, (2008).
41. Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, (Çev; Harun Rızatepe) Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989, Cilt II.
42. Kemaleddin Taş, *Sosyolojik Metodoloji*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011.
43. Max Weber, *General Economic History*, Dover Publications, New York, 2003.
44. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, (Çev; Latif Boyacı), Yarı Yayınları, İstanbul, 2013.
45. Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, (Çev; Taha Parla), Deniz Yayınları, İstanbul, 2011.
46. Maxime Rodinson, *İslamiyet ve Kapitalizm*, (Çev; Orhan Suda), Gün Yayınları, İstanbul, 1969.
47. Mustafa Özel, *Kapitalizm ve Din*, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1993.
48. Ralph Schroeder, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, (Çev; Mehmet Küçük), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996.

49. Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, (Çev; Korkmaz Alemdar), İş Bankası Yayınları, Ankara, 1986.
50. Reinhard Bendix, *Max Weber An Intellectual Portrait*, University Of California Press, California, 1977.
51. Saadetdin Elibol, *İnanç ve Kültür*, Birlik Yayınları, Ankara, 1983.
52. Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din*, Der Yayınları, İstanbul, 1981.
53. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1987.
54. Şennur Özdemir, “Din Ekonomi İlişkisi Ve Güncel Arayışlar”, 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 23, 2007.
55. Şennur Özdemir, “Karşılaştırmalı Bir Perspektiften Kapitalizm ve Kültür”, Sosyoloji Dergisi, Dizi 3, Sayı 17, 2008.
56. Tom Bottomore, Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, (Der; Mete Tunçay, Aydın Uğur), Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2014.

ÖZET

Max Weber, on dokuz ve yirminci yüzyılda gelişen sosyal bilimler alanında engin çalışmalar yapmış biridir. Yaşadığı dönemde pek rağbet görmemesine rağmen İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yazdığı eserler, yaptığı incelemeler ciddi bir ilgi görmüş ve merak uyandırmıştır. Özellikle de Amerikan sosyolojisinde yeni tartışmalara yol açmış ve yapılan incelemelere konu olmuştur.

Max Weber'in din sosyolojisi alanında yaptığı çalışmalar özellikle de "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu" adlı eseri bunun yanı sıra dünya dinlerinin sosyo-psikolojisi üzerine yaptığı denemeler, Doğu dinleri ile ilgili çalışmaları ve din sosyolojisini sistematize etmesi O'nun bu alanın klasikleri arasında yer almasına neden olmuştur.

Sosyolojik düşüncede Aydınlanma Çağı'ndan sonra gelişen yorumlayıcı paradigmanın en güçlü temsilcilerinden biri olan Weber, yaptığı araştırmaları, kullandığı metod ve kavramsallaştırmalarla sosyolojide yeni bir çizgi açmıştır. Sosyolojik düşüncenin klasikleşmiş isimlerinden olan Weber modernitenin açıklanması çerçevesinde kurduğu sosyoloji ile kapitalizm, modern devlet gibi olguların Batı'ya özgü olduğunu isbata çalışmıştır.

ABSTRACT

Max Weber made a wide ranges of studies on social sciences which were in the inception of development in 19 and 20 centuries. Even though, he was not enough famous in his time, his studies reached high popularity after world war 11 generally, all around the world, particularly in US.

Generally, his studies on Sociology of Religion, particularly Protestant Ethics and Spirit of Capitalism, as well as his observations on Eastern religions, essays on socio-psychology of religions and his efforts on systemization sociology of religion made him one of the classics of Sociology of Religion.

Weber, one of the notable interpreter of sociologic thoughts which had been flourished from Enlightenment era. His observations, methods and conceptualization of new terms in sociology, made him a school founder in sociology. Particularly, he emphasized objectivity of sociology and supported that using merit judgments in science is unacceptable. As a classics of sociologic thought, Weber, interpreted sociology, capitalism and modern state as phenomena peculiar to West.

РЕЗЮМЕ

Имя Макса Вебера тесно связано с развитием социальной науки в 19 - 20 вв. Несмотря на то, что он не получил широкого признания при жизни, уже после Второй Мировой Войны его труды стали вызывать серьезный интерес среди исследователей. В особенности в Америке, где среди социологов его работы вызвали новые споры и стали предметом серьезных исследований.

В сфере религиозной социологии наиболее капитальным трудом Макса Вебера является его книга Протестантская Этика и Дух Капитализма, в которой он рассматривает вопросы социопсихологии в мировых религиях и систематизирует социологию религий. Книга, которая ставит его в ряд классиков.

В период, наступившем после расцвета социологии, когда настала пора комментариев и интерпретаций, работы Макса Вебера стали новым словом в науке. Признанный классик социальной науки, он заново выстраивая систему, старается переосмыслить такие, казалось бы, известные понятия, как капитализм и современное государство.

Çара tövsiyə etdi:

i.f.d. N.G.Abuzərov

YENİYETMƏLƏRİN DOSTLUĞUNDA YAŞ XÜSUSİYYƏTLƏRİNİN NƏZƏRƏ ALINMASI

Arzu Cavadova

BDU - nun Psixologiya kafedrasının dissertantı

arzucavadova78@gmail.com

Açar sözlər: yeniyyətə, dost, fərdi xüsusiyyət, yaş dövrü, dostluq münasibəti.

Ключевая слова: подросток, друг, личностная особенность, возрастной период, дружеские отношения.

Keywords: adolescence, friend, private feature, age time, friendly relation.

Yaş dövrləri içərisində özünəməxsusluğu ilə seçilən yeniyyətməlik yaş dövrüdür. Bu yaş dövründə əxlaqi emosional münasibət forması olan dostluq münasibətini araşdırmaq müasir zaman üçün aktual olan məsələlərdəndir. Zaman dəyişdikcə, informasiyalar artdıqca, mühitin özünəməxsus təsiri yeniyyətmələrə də təsirsiz ötürüşür.

Yeniyyətməlik yaşında yoldaşa sadıq qalmaq, düzgünlük və doğruculuq, bərabərlik, qarşılıqlı münasibət kimi keyfiyyətlər ön plana keçərək “yoldaşlıq məcəlləsi” normalarına çevrilir, əxlaqi-etik meyar məzmunu daşıyır [s.5.328].

Əvvəla elmi ədəbiyyatın təhlilindən aydın olur ki, müasir psixologiyada uşaqların dostluğuna ya uşağın fərdi inkişafının aspekti, funksiyası və gətəstəricisi kimi, ya qrup, kollektiv münasibətlərin inkişafı kontekstində, ya da təbii şəraitlərdə uşaq və gənclər qrupunun, kampaniyaların və cütlərin fəaliyyətlərinin müşahidəsinə əsaslanan müqayisəli tədqiqatların axarında baxılır. Bu zaman bəzi müəlliflərdə uşağın dostluq anlayışları və obrazlarının təkamülü, digərlərində dostlara verilən normativ gözləmələrin və tələblərin dinamikası, üçüncülərdə “həmyaşlılar cəmiyyətində” qrup qarşılıqlı münasibətləri sistemində dostluğun yeri, dördüncülərdə isə müxtəlif yaşlı uşaqların onlar üçün əhəmiyyətli olan diqqətlərinin (valideyinlər, müəllimlər və s.) ierarxiyasında onun mövqeyi ön plana çəkilir.

Digər tərəfdən insanın cəhd etdiyi dost həmişə onun “Mən” - inin dərin və böyük hissəsi dərk olunmayan xassələrini ifadə edir. Bu səbəbdən də bu və ya digər dostluq tipi həmişə şəxsiyyətin müəyyən əlamətləri ilə əlaqədardır. Elmi ədəbiyyatda da qeyd olunduğu kimi dostluğun şəxsiyyət xüsusiyyətlərinin öyrənilməsinə

ənənəvi yanaşma bundan qaynaqlanır. Bu zaman dostluğun ayrı-ayrı xarakteristikaları (dostların sayı, münasibətlərin davamlılığı, onların intimliyi və s.) şəxsiyyətin fərdi - tipoloji xüsusiyyətləri ilə müqayisə olunur.

Dostluqla bağlı şəxsi təcrübə əsasında yeniyetmələrdə dostluq və dostun şəxsiyyəti haqqında təsəvvürlər formalaşır. Dostluq və dost haqqında anlayış bu hadisələrin dərk olunmasında yeni mərhələdir. Dost və dostluq haqqında təsəvvürlər müxtəlif formalarda tərif və rəylə fikir və mühakimələrdə ifadə olunur.

Qeyd edək ki, dostluq haqqında fikirləri öyrənilən müxtəlif yaşlı yeniyetmələr arasında bir çox fərq müşahidə olunur. Xüsusilə kiçik yaşlı yeniyetmələr əsasən dostluq münasibətlərinin xarici tərəfinə fikir verirlər. Həqiqətən dost olduqlarını konkret yadda qalan parlaq bir misalla bir ibrətamiz hadisə ilə təsdiq etməyə çalışırlar. Belə olduqda dostluğun psixoloji aspekti gölgədə qalmış olur. [s.10.38]

Sonrakı dövrlərdə yeniyetmənin dost və dostluq haqqında təsəvvür və fikirlərinə əhəmiyyətli dəyişikliklər baş verir. Sonrakı dövrlər dedikdə biz 6 – 8-ci siniflərin şagirdlərini nəzərdə tuturuq. Bu yaşdakı yeniyetmələr dostluğun həqiqi dəyərini dərk etməyə, dostluq münasibətlərini ümumi yoldaşlıq münasibətlərindən ayırmağa başlayırlar. Bu fikri yeniyetmələrin aşağıdakı sözləri tamamilə təsdiq edir. “İnsan özünü dostsuz pis hiss edir”. “Həyatı dostsuz düşünmək olmaz”. “Dostluq insanın ən dəyərli zinətidir”, “Dostsuz yaşamaq olmaz” və s.

Fikrimizcə, yeniyetmələrin dostluğunun yaş xüsusiyyətlərinə genetik baxımdan yanaşılrsa daha məqsədəuyğun olar. Çünki problemə bu aspektdə yanaşma uşağın inkişaf prosesində dostluğa tələbatın və qabiliyyətin necə formalaşdığını aşkara çıxarmaq olar ki, bu da praktik-pedaqoji baxımdan çox önəmlidir. Məsələnin əhəmiyyəti onunla bağlıdır ki, psixoloji tədqiqatlarda daha çox uşağın həmyaşıdları ilə deyil, ana ilə, eləcə də yaşlılarla qarşılıqlı münasibətlərinə diqqət yetirilir .

Nəzərə alsaq ki, uşaqda kommunikativ vərdişlər və müvafiq şəxsiyyət xüsusiyyətləri yalnız valideynləri və digər yaşlılarla ünsiyyətdə deyil, həm də onun həmyaşıdları ilə qarşılıqlı ünsiyyət və münasibətlərdə formalaşır, onda məsələnin genezis aspektində araşdırılmasının əhəmiyyəti və aktuallığı bir daha aydın olar.

Elmi ədəbiyyatda dostluqla əlaqədar bağlılığın genezisində bir sıra nisbi avtonom parametrlər ayırırlar. Burada bir tərəfdən dostluğun davranış xarakteristikalarına baxılır, onun koqnitiv aspektləri nəzərdən keçirilir, digər tərəfdən, dostların emosional, kommunikativ və dəyər – normativ aspektləri araşdırılır.

Birinci istiqamətdə, yəni dostluğun davranış xarakteristikası aspektində daha çox dostların hansı ətrafdan seçilməsi: belə seçimin selektivlik səviyyəsi, üstün

ünsiyyət formaları (diadlar, triadlar və çoxsaylı insanlar kompaniyası), belə törəmələrin davamlılıq səviyyəsi və s. diqqət mərkəzində olur.

Dostluğun koqnitiv aspektləri parametri araşdırılarkən baxılan yaşın dostluq haqqında təsəvvürlərinə; dostları və onlarla qarşılıqlı münasibətlərin təsvirində istifadə olunan terminlərinə; inkişafın baxılan mərhələsi üçün əlçatan olan qarşılıqlı anlama səviyyəsinə və s. daha çox diqqət yetirilir.

Baxılan yaş üçün dostluq münasibətlərinin tonallığı; empatiyanın inkişaf səviyyəsi və s. dostluğun emosional aspektinə aid edilir və araşdırılır.

Dostluğu kommunikativ aspektdə araşdırarkən daha çox fərdin şəxsiyyətlərarası kompetentlik səviyyəsi; qarşılıqlı təsirin fərdə müyəssər olan rol aspektləri və müvafiq kommunikativ vərdişlər öyrənilir ki, burada diqqəti cəlb edən əsas məqam tanış olmaq, ünsiyyətin aşağı səviyyəsindən yüksək səviyyəsinə keçmək və s. kimi bacarıqları aşkara çıxarmaqdan ibarətdir.

Dostluğu mənlilik şüurunun inkişafı ilə əlaqədar olan dəyər-normativ aspektdə nəzərdən keçirərkən daha çox dostluqla ödənilən şəxsi tələbatların tipi; əsas “şəxsi konstruktların” xarakteri; əxlaq kodeksi və dostluğun əsas dəyərlərinə diqqət yetirilir. Burada biz də ümumi şəkildə olsa da problemin genezisinə qısaca nəzər salmağı məqsəduyğun hesab edirik.

Yeniyyətlilik yaşından əvvəl uşaqlar iki və çox əhəmiyyətli yaş dövrünü keçirirlər. Onlardan biri məktəbəqədərki yaş dövrü, ikincisi isə kiçik məktəbyaş dövrüdür ki, bunların da hər birinin özünəməxsus xüsusiyyətləri vardır. Kiçik məktəbli-dən fərqli olaraq yeniyyətmədə özünə, öz şəxsi həyatına, şəxsiyyətin xüsusiyyətlərinə maraq yarandıqca, özünüqiymətləndirmə tələbatı, özünü başqaları ilə müqayisə etmə meyli əmələ gəlir [s.3.194].

Yeniyyətlilik dövründə uşaqların dostluq münasibətlərində əsaslı dəyişikliklər baş verir. Bu dəyişiklikləri başa düşmək üçün əvvəlki yaş dövrlərinə nəzər salmaq lazımdır.

Bu istiqamətdə aparılmış tədqiqatlardan aydın olur ki, uşağın həyatının birinci ilində yalnız sonradan sosial davranış adlandırılıla bilən ayrı - ayrı elementlər formalaşır. Belə ki, əvvəlcə körpə həmyaşına baxır, 3-4 aylığında ona doğru dartınır, toxunur. Altı aylıq uşaqda həmyaşdı ona ünvanlanmış gülüşə və hansısa formada vokalizasiyaya səbəb olur. Artıq yaş yarımında uşaq öz həmyaşına oyuncaq təqdim edə, ondan oyuncaq götürə, ona gülümsünə və biri-digərini təqlid edə bilər. Lakin həmyaşına münasibətdə təsadüfi hərəkətlərlə onunla sosial qarşılıqlı təsir arasındakı məsafə hələ ki, olduqca böyükdür. İki yaşınadək uşaqlar hələ ki, biri

digəri ilə qarşılıqlı təsirdə olmağı bacarmırlar və onların təmasları çox vaxt oyuncağa görə toqquşmalarla müşayiət olunur. Lakin buna baxmayaraq bu, onların bir – birinə maraq göstərməsinin təzahürüdür. Bu yaşda uşaqların yaşlılara və öz həmyaşdılarına reaksiyaları da fərqli xarakter daşıyır. Sonrakı yaşlarda bu qarşılıqlı maraq uşaqlarda dostluq münasibətlərinin yaranması və inkişafı üçün zəmin yaradır .

Sonrakı yaşlarda (2-3) uşaq artıq dərk etməyə başlayır ki, digər insanların da uşağınkından fərqli özlərinin daxili vəziyyətləri və əhvalları vardır. Bu isə uşağın digər insanlara marağını artırır və bu proses uşağın digər insanları qavramaq və qiymətləndirmək qabiliyyətinin sürətlə inkişafına səbəb olur.

Uşaqlarda başqalarına qayğı və hörmət hissi məktəbəqədər yaşda özünü biruzə verir. Çünki, uşaq körpəlik dövründə əşyalar aləmindən qismən uzaqlaşmış insanlarla daha çox ünsiyyətdə olmağa can atır və hisslərini onun üzərinə yönəldir [s.3.128].

Məhz bütün bunların nəticəsidir ki, məktəbəqədər yaş dövründə dostluq əlaqələri olduqca asan yaranır. Bir çox hallarda, “gəl bir yerdə oynayaq” cümləsindən yaranır. Lakin, məktəbəqədər yaşlı uşaqlar arasında dostluq başqa şəkildə də yarana bilər. Belə ki, uşaqlar əvvəlcə tanış olurlar, bir yerdə oynayırlar, ünsiyyətdə olurlar və bu zəmində onların arasında daha sıx qarşılıqlı münasibətlər, qarşılıqlı simpatiya yaranır.

Məktəbəqədər yaş dövründə uşaq sosial münasibətlərin iki sisteminə daxil olur: 1. Yaşlılarla münasibətlər; 2. Uşaqlarla münasibətlər.[s.2.203]

Məktəbəqədər yaş dövründə yoldaşlıq və dostluq məhfullarında fərq hiss olunur. Lakin 5-6 yaşlı uşaqlarda bu fərq daha aydın şəkildə təzahür edir. Elə bu dövrdə dostcasına ünsiyyətdə seçicilik xüsusiyyətləri də müşahidə olunur.

Məktəbəqədər yaşlı uşaqlarda dostluq haqqında sistemli təsəvvür yoxdur. Lakin məktəbəqədər yaşlı uşağın dostları haqqında bəzi konkret təsəvvür və fikirləri vardır. Elə ona görə də məktəbəqədər yaşlı uşaqlar niyə bir dostunu buraxıb başqa bir uşaq ilə dostluq etdiyini bilirlər.

Uşaqların dostluğunun məzmunu şəkil çəkmək, müəyyən işləri görmək təşkil edir. Onlar üçün xarakterik xüsusiyyətlərdən biri dosta kömək və qayğıdır.

Dostluqla bərabər uşaqlar arasında geniş yoldaşlıq münasibətləri də vardır. Maraqlıdır, bu yaşda dostluq əlaqələrinin pozulması və kəsilməsi kəskin emosional reaksiyaya səbəb olmur. Məktəbli yaş dövrünə keçdikdə dostluğun məzmunu daha da genişlənir. Bu yaşda uşaqlar adətən öz sinif və ya həyət yoldaşları ilə dostluq edirlər. Bu yaşda uşaqların dostluğunda oyun fəaliyyəti xüsusi yer tutur. Bu yaşda həm qısamüddətli, həm də bir neçə il davam edən uzunmüddətli dostluq əlaqəsi və münasibətləri olur.

Dostluqdan danışarkən uşaqlar adətən dostları ilə birgə icra etdikləri fəaliyyət növlərindən danışirlar. Kiçik məktəbli yaş dövründə uşaqların dostluğunda bir sıra dəyişikliklər olur. Dostluq daha sabit və məzmunlu olur. İdrak maraqlarının, təlim və sairə ilə bağlı birgə icra edilən fəaliyyət növlərinin və oyunların əhəmiyyəti artır.

Yeniyyətləlik yaş dövrünün başlanması ilə məktəblilərin dostluğu yeni mərhələyə daxil olur. Əvvəlki dostluq münasibətlərinin xüsusiyyəti xeyli dəyişir. Yeniyyətləmlər üçün səciyyəvi olan yeni dostluq növləri meydana çıxır. Nəticədə dostluğun bəzi komponentləri güclənərək ön plana keçir. Eyni zamanda dostluğun başqa komponentləri ya zəifləyir, ya da mürəkkəb fəaliyyət növlərinə daxil olur.

Yeniyyətləlik dövründə birgə fəaliyyət sahəsi olduqca genişlənir, dostluğun daxili planı dəyişir, psixoloji kontaktın yeni formaları meydana çıxır. Beləliklə, qeyd edə bilərik ki, yeniyyətləlik dövründə yeniyyətləmlər arasında zehni və emosional əlaqələr güclənir, dostluq seçici xarakter daşıyır - yəni, yeniyyətləmə təsadüfi adamlar dostluq etmir. Bu dövrdə dostluq haqqında təsəvvür və düşüncələr daha sistemli xarakter daşıyır. Dostluğun əxlaqi - psixoloji amilləri inkişaf edir. Yeniyyətləmdə dostun şəxsiyyətinə olan maraq daha güclü olur. Bu dəyişikliklər nəticəsində əvvəlki dostluq əsaslı şəkildə dəyişir və yeniyyətlələrə xas olan xüsusiyyətlər qazanır .

Yəni o, yuxarı yaşlarda artıq sosio-normativ dəyərlər çərçivəsində müəyyən məzmunla malik olur və daha sonra isə “daxili-psixoloji ” mahiyyət kəsb edir .

Kanada psixoloqları B. Baycel və D. La Qaynanın bu istiqamətdə apardıqları tədqiqatları çox maraqlıdır. Həmin psixoloqlar 6 yaşdan 14 yaşadək uşaqların öz dostlarına verdikləri tələbləri öyrənərək aşkar ediblər ki, dostluq üç əsas inkişaf mərhələsindən keçir. Başlanğıcda bu, situativ münasibətdir və bunun ilkin əsas zəmini ümumi fəaliyyət, qarşılıqlı qiymət və ərazi yaxınlığıdır .

İkincisi dostluq razılaşıdırılmış xarakter daşıyır. Bu zaman ilk növbədə sosionormativ dəyərlər-dostluq qaydalarının şərtsiz gözlənilməsi və dostunun xarakterinə yüksək tələblər irəli sürülür .

Axırıncı, üçüncü “daxili-psixoloji” adlanan mərhələdə şəxsiyyət əlamətləri və xassələri-səmimilik, sadıqlıq və intimliyə qabillik birinci dərəcəli əhəmiyyət kəsb edir.

Lakin “dostluq mərhələləri” ilə tərəfdaşların yaşları arasındakı əlaqə olduqca şərtdir. Araşdırdığımız yaşlar üzrə bu mərhələlərdən istənilən birinə uyğun gələn yeniyyətləmlər vardır. Sadəcə həmin mərhələlərə müxtəlif yaşlarda rast gəlməsi tezlikləri müxtəlifdir. Yəni aşağı yaşlarda “daxili-psixoloji” mərhələdə olan, yuxarı yaşda isə “situativ münasibətlər ” mərhələsində olan yeniyyətlələrə az rast gəlinir.

Uşaqlar isə adətən vaxtlarının çox hissəsini yaxın, dost hesab etdikləri tərəfdaşları ilə keçirməkdə maraqlı olurlar. Lakin sonrakı yaşlarda bu keyfiyyətin çəkisinin azaldığı aydın olur. Yəni yuxarı yeniyetmə yaşlarında dostla verilən tələblər də çoxalır və biri digərini anlamaq, duymaq, fikirlərini bölüşə bilmək və s. kimi məsələlər ön plana çəkilir. Bunun da nəticəsi olaraq, həmin tələblərə cavab verə biləcək dostun olmasına üstünlük verilir.

Əvvəla, bir sıra psixoloqların da qeyd etdiyi kimi uşağın digər insanları qavramaq və qiymətləndirmək qabiliyyəti 7 və 10 yaş aralığında daha sürətlə dəyişikliyə, irəliləyişə məruz qalır. Bu zaman o, digər insanların fikirlərinə, hisslərinə, şəxsiyyət keyfiyyətlərinə və ümumi davranış meyillərinə münasibətdə nəticə çıxarmağı öyrənir. Bu isə sonrakı yaşlarda uşağın dostlarına və digər insanlara münasibətdə əhəmiyyətli ola biləcək keyfiyyətlərin vacibliyində dərəcəsində müəyyən fərqli yanaşmaya səbəb olmaya bilməz. Təsədüfi deyil ki, məhz bu əsasdan qaynaqlanan mövqenin nəticəsi kimi 12-16 yaşlarda ümumiləşmiş model və təsəvvürlər əmələ gəlir. Şəxsiyyətin implisit nəzəriyyəsi adlandırılan nəzəriyyədə irəli sürülən bu ideya faktiki olaraq özünü doğruldur. Daha doğrusu, burada insanı davranış terminlərində qavramaq və qiymətləndirməkdən onun daxili psixi vəziyyətini, sonra isə şəxsiyyətin bütövlüyünü anlamağa qanunauyğun keçid baş verir. Buna müvafiq olaraq uşağın dostluq və dostluq münasibətləri haqqında təsəvvürləri dəyişir.

Əgər aşağı yaşlarda dostluğa bir yerdə olmaq, darıxmaq, dar gündə məsləhət vermək və s. tələbatlarını ödəmək obyektini kimi baxılırsa, nisbətən yuxarı yaşlarda bir-birini anlamaq, başa düşmək və s. kimi daxili həyatın birliyinə tələbatı əks etdirən məqamlar ön plana keçir .

Deməli, dostluğa aid edilən keyfiyyətlərin yaş artdıqca dəyişməsi tendensiyası xətti deyil. Eyni bir keyfiyyət bir yaşda daha önəmli olduğu halda, digər yaşda bir qədər arxa plana keçir və sonrakı yaşda yenidən daha əhəmiyyətli xarakter alır .

Bu şübhəsiz ki, bir tərəfdən yeniyetmələrin ziddiyyətlərə çox həssas olması ilə bağlıdırsa, digər tərəfdən onların yaş artdıqca ünsiyyət dairəsinin genişlənməsi, müxtəlif situasiyalarla rastlaşması və həmin situasiyalardan əldə etdiyi təcrübə və ondan çıxarılan nəticələrin xarakteri ilə əlaqədardır .

Lakin burada digər tədqiqatçıların da (R.A. Smirnova və b.) qeyd etdikləri kimi başqa bir cəhət də diqqəti cəlb edir. Bu cəhət uşağın öz münasibətlərini motivləşdirməsi, daha doğrusu onun retrospektiv izahı ilə bağlıdır. Uşağın öz yoldaşlarına münasibətinin motivləri heç də həmişə reallığı dəqiq əks etdirmir. R. Smirnova eksperimental proqrama müvafiq olaraq məktəbəqədər yaşlı 45 uşağın (3 yaşdan 7 yaşadək)

üç həmyaşdı ilə ünsiyyətini tədqiq etmişdir. Bu həmyaşdılarından biri uşaqların xeyirxah diqqətə tələbatını, oyunda əməkdaşlıq tələbatını, üçüncüsü isə dərdinə şərik olmaq tələbatını ödəyir .

Məlum olmuşdur ki, məktəbəqədər yaşlı uşaqlarda onlara qarşı xeyirxah diqqət nümayiş etdirən həmyaşdılarına daha çox üstünlük verirlər, oyun əməkdaşlığı proqramı və dərdə şərik olmaq müvafiq olaraq ikinci və üçüncü yerdə durur .

Lakin bizim tədqiqatlardan da aydın olur ki, yaş artdıqca bağlılıq münasibətlərində seçiciliyin çəkisi artır və situativ təsirlərdən azad olaraq daha davamlı xarakter daşıyır.

Təsadüfi deyil ki, 11 yaşlı uşaqların dostlarında görmək istədikləri keyfiyyətlər sırasında daha çox - xeyirxahlıq, ürəyi yumşaq, tərbiyəlilik, sırsaxlayanlıq və s kimi keyfiyyətlər yer alırsa, 12 yaşlı yeniyyətlərin cavabında nisbətən başqa qəbildən olan keyfiyyətlər, xüsusən də əliaçıqlıq, dürüstlük, cəsarətlilik, səmimilik və s. kimi keyfiyyətlər daha ön plana çəkilir.

14-15 yaşlı yeniyyətlərin cavablarında isə aşağı yaşlarda sadalanan keyfiyyətlərin bir qismi istisna olmaqla, nisbətən yeni daha dərin məzmun kəsb edən keyfiyyətlər, xüsusən də vicdanlılıq, geniş dünyagörüşlülük, səhvi bağışlamaql kimi keyfiyyətlər önəmli yer tutur.

Sorğuda iştirak edən müxtəlif yaşlı yeniyyətlərin cavablarının əksəriyyətində yaşdan asılı olmayaraq arzu olunmayan keyfiyyətlər sırasında daha çox paxıllıq, yalançılıq, satqınlıq kimi keyfiyyətlər önəmli yer tutur. Bununla belə nisbətən yuxarı yaşlarda, xüsusən də 15-yaşında olan yeniyyətlərin cavablarında aşağı yaşlarda adı çəkilməyən bir sıra başqa keyfiyyətlər də arzu olunmayan keyfiyyətlər sırasına daxil edilir. Belə keyfiyyətlər sırasında onlar ikiüzlülüüyü, iradəsizliyi, mədəniyyətsizliyi, qısqançlığı və s . qeyd etmək olar .

Görünür yaş artdıqca yeniyyətlərin üstünlük verdiyi keyfiyyətlərdə və eləcə də maraqlarında müəyyən sabitləşmə prosesi gedir ki, bu da öz növbəsində onun qiymət meyarlarında dəyişikliyə səbəb olur. Digər tərəfdən bu həm də yaş artdıqca uşağın özünün emosional vəziyyətlərini və ümumiyyətlə öz “Mən”-ini daha yaxşı dərk etməsi ilə bağlı ola bilər .

Beləliklə, dostluq münasibətlərinin yaş xüsusiyyətlərindən asılılığını araşdırmaqla belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, yeniyyətlərin dostluğunun yaş xüsusiyyətləri və dostluq münasibətləri nəinki müxtəlif yaş dövrlərində (məktəbəqədər, kiçik məktəbyaşı, yeniyyətlilik), həm də eyni bir yaş dövrünün özündə belə dostluq münasibətləri fərqli xüsusiyyətlərə malikdir

İSTİFADƏ EDİLƏN ƏDƏBİYYAT

1. Bayramov Ə.S. “Uşaqlarda əxlaqi hisslərin tərbiyyəsi” Azərtədrisnəşr. Bakı: 1963
2. Bayramov Ə.S., Əlizadə Ə.S. “ Sosial Psixologiya” Bakı, “Qapp-Poliqraf”. 2003
3. Əzimli O.E. “Yaş və pədaqoji psixologiyanın müasir problemləri”. Bakı-2006
4. Həmzəyev M.Ə. “Yaş və pədaqoji psixologiyanın əsasları”Bakı: 2003
5. Qədirov Ə.Ə. “Yaş psixologiyası” . Bakı “Maarif” 2008
6. Vəliyev M.V. “Uşaqlarda emosional davranışın təzahür xüsusiyyətləri” Psixologiya jurnalı №4. Bakı 2003
7. Божович Л.И. «Изучение мотивации поведения детей и подростков». Москва : 1972
8. Кулагина И.Ю. Коллюцкий В.Н. «Возрастная психология ». Москва 2001
9. Кон И. С. « Дружба» Москва 1980.
10. Ренан А.А. «Психология подростка» С-П :2005

XÜLASƏ

Yeniyyətlərin dostluğunda yaş xüsusiyyətlərinin nəzərə alınması

Məqalədə yeniyyətməlik yaş dövründə dostluq münasibətlərindən bəhs edilir. Psixofizioloji xüsusiyyətləri ilə seçilən yeniyyətməlik yaş dövründə dostluq münasibətlərinin formasına görə də fərqləndiyi vurğulanmışdır. Problemin genezisinə nəzər salmağı məqsədəuyğun hesab edilmişdir. Yeniyyətlərin dostluğunun yaş xüsusiyyətlərindən asılı olaraq dəyişdiyi tədqiq edilmişdir.

РЕЗУМЕ

Учет возрастных особенностей в дружбе подростков

Статья посвящена анализу дружеских отношений в подростковом возрасте. Здесь подчеркивается, что этот возраст с присущими ему психологическими особенностями оказывает влияние и на разнообразие форм дружеских отношений. Автор статьи считает целесообразным обращение к генезису данной проблемы.

В результате исследования было выявлено, что дружба подростков меняется в зависимости от их возрастных особенностей.

SUMMARY

The account of age features in friendship of teenagers

The registration is dedicated to the analysis of friendly relations at teenage. There underlined, that this age with the psychological features in it influences the variety of forms of friendly relations. The author of the article considers expedient the reference to genesis of the given problem.

As a result of research it has been revealed, that the friendship of teenagers varies depending on their age features.

Çapa tövsiyə etdi:

f.e.d. A.F.Səməndərova

ИНТЕРНЕТ И ПОЛИТИКА В КОНТЕКСТЕ ИХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

L. T. Fayruşina

Bakı Dövlət Universiteti

Politologiya və sosiologiya kafedrasının dissertantı

Açar sözlər: internet, siyasi kommunikasiya, informasiya texnologiyaları, informasiya məkanı

Keywords: Internet, political communication, information technologies, information space

Ключевые слова: интернет, политическая коммуникация, информационные технологии, информационное пространство, информационные технологии

Интернет, которая, являясь специфическим интерактивным средством массовой коммуникации, уже активно используется в политическом процессе, бросая вызовы его традиционным институтам и механизмам.

Важнейшими качественными признаками новой виртуальной реальности являются ее глобальность и интерактивность. Интернет не признает условностей государственного суверенитета, форм политического участия, иерархических структур, политических партий и других институциональных субъектов политики Интернет технологии предоставляют политической сфере грандиозные возможности, которые, однако, требуют от последней не менее грандиозной перестройки.

Информационно-коммуникационные технологии являются стремительно развивающейся сферой, имеющей большую перспективу. Принятие и реализация в 2003 году Национальной стратегии по ИКТ, а в последующие годы - Государственной программы "Электронный Азербайджан" придали мощный импульс развитию данной сферы. [6]

Эти возможности связаны, главным образом, с изменением характера самой политической коммуникации.

В условиях развития информационного общества происходит снижение издержек на получение и передачу информации, в результате постепенно

увеличивается группа людей, имеющих возможность принимать участие в выработке и принятии политически значимых решений, открываются реальные предпосылки уменьшения неравенства политических возможностей граждан. Возрастает давление на правительства, которое вынуждает их совершенствоваться и постоянно повышать эффективность своей деятельности на основе электронных технологий.

Одновременно с этим, при определенных условиях обеспечения равного доступа к сети, власть совершенствует само общество, способствует закреплению демократических стандартов на уровнях межличностного и межгруппового общения. В этом аспекте, применение интернет - технологий выходит далеко за пределы простого информационного сопровождения функционирования политических институтов.

Необходимо помнить, что интернет, по мере расширения сферы его использования в повседневной жизни, создает потенциальную угрозу манипулятивного воздействия на личность, в том числе со стороны субъектов политического процесса.

Одно из главных достижений современной цивилизации, один из главных плодов глобализации, которая считается основной тенденцией исторического развития на данный момент, - это Интернет-революция.

Процесс распространения информационных технологий ещё не стал всеобъемлющим, но он уже сегодня коренным образом изменяет нашу жизнь. Это движение идет быстрее, чем кто-либо мог себе представить. Из технического изобретения интернет превратился в абсолютный феномен, влияющий на все стороны жизни человечества. Не вызывает никаких сомнений тот факт, что развитие Интернет - технологий открывает перед обществом множество перспектив и дает надежду на качественный прорыв в самых разных сферах. Феномен Интернета сегодня невозможно не учитывать и в политике.

Коммуникация крайне важна в политической сфере, и за любыми значительными изменениями в коммуникационных технологиях, от появления прессы до телевидения, следовали большие, часто прогнозируемые изменения в политике. Между тем, очевидно, что трансформационные процессы современного общества пошли совершенно по иному пути, нежели предсказывали ведущие теоретики информационного общества. Особенно это касается моделей в рамках структурно-функционального анализа. Речь идет, в частности, о системной модели Д.Истона, функциональной модели Г.Алмонда, а также о моделях Д.Белла,

З.Бжезинского, К.Дойча и Э.Тоффлера. [1,с.17] Их модели основаны на стереотипном представлении об обществе как о системе институтов, которые выступают в качестве объективной по отношению к индивиду реальности. Но сегодняшняя действительность во многом предопределила отчуждение индивида от институтов и перемещение его интересов в область виртуального, которая постепенно охватывает всю большую часть повседневности, предполагая общение человека с образами, симуляциями, а не с реальными объектами. Интернет выступает уже в качестве особой среды взаимодействия людей, поведение которых регулируется этикой и нормами морали, отличными от традиционно принятых в обществе. Во многом это связано с доступностью информации, и возможностью анонимно распространять ее среди большого числа получателей.

Восприятие интернета как средства построения принципиально нового порядка, открывающего перед обществом множество перспектив и дающего надежду на качественный прорыв в самых разных сферах, по-прежнему широко распространено. Проникновение веб-технологий в политику это сложный и противоречивый процесс. Условно его можно разделить на два этапа. Первый этап - информационный. Сущность его состоит в проникновении в сеть политической информации. В основном, это сайты политических партий и общественных организаций, отдельных политических лидеров, сайты газет и журналов, а также чисто электронные издания аналитических и исследовательских организаций. Второй этап связан с медиатизацией политики и попыткой использования Интернета в качестве инструмента политической коммуникации и политтехнологий.

Сегодня победить в борьбе за власть, не имея доступа к традиционным (электронным и печатным) СМИ, невозможно. Однако опыт избирательных кампаний на западе и в Азербайджане показал, что есть и новый, гораздо менее трудоемкий способ оказывать влияние на умы электората - через сеть Интернет. Этот способ имеет ряд преимуществ, главными среди которых являются лёгкость и практическая мгновенность опубликования любой информации, отсутствие пространственно-временных границ, возможность тематического поиска и быстрой связи для мониторинга ситуации. Удельный вес виртуальной информационной составляющей в политике сегодня имеет устойчивую тенденцию к возрастанию.

По всей видимости, этот процесс будет продолжаться и в будущем: количество сайтов политических партий и движений будет увеличиваться,

информационная роль Интернета - возрастать. Не исключена возможность того, что интернет-сеть станет ведущим источником политической информации, оттеснив традиционные СМИ на второй план. Весомым аргументом в пользу данного утверждения может служить тот факт, что традиционные средства массовой информации работают преимущественно в режиме информационного монолога (односторонней коммуникации), посредством которой соответствующие структуры воздействуют на умы и поддерживают контроль над подвластными субъектами. Компьютерные же технологии открыли возможность многосторонней коммуникации. Каждый, имеющий доступ к сети, может выступать как получателем, так и отправителем информации.

Глобальная Сеть позволяет обеспечить постоянный общественно-политический диспут с возможностью электронной обратной связи в реальном времени между властью и гражданами, открывая реальную возможность преодоления иерархизма властных структур. Следовательно, зависимость граждан от институциональных посредников, партийных организаций и групп интересов может быть сведена к минимуму.

Интернет может способствовать преодолению негативной тенденции к снижению уровня политического участия (особенно это относится к молодому поколению, которое в основном не проявляет интереса к политике), упростив прямой контакт граждан и правительства. Интернет снижает затраты на согласование возможных путей политического действия между индивидами, придерживающимися схожих взглядов, но не взаимодействующих непосредственно в реальном мире. Сегодня виртуальная политика пришла к принципиально новому этапу. Речь идет о создании виртуальных политических структур. Интернет давно поставил на повестку дня вопрос об объединении людей по самым разным признакам: по политическим убеждениям, интересам, общим проблемам и т.д.

Сегодня Интернет, как средство массовой коммуникации, достиг такого уровня развития и воздействия на общественную жизнь, который требует государственного вмешательства в виде принятия законов, регулирующих деятельность, связанную с распространением новых технологий.

"Интернациональная" природа сети позволяет утверждать, что проблемы законодательного регулирования деятельности в Интернете носят общий характер и одинаковы для всех стран [6].

В связи с этим, уместно привести позицию американского политолога Р.Лайтена по данной проблеме. В работе "Право и политика в век Интернета" он попытался дать ответ на вопрос, по каким основаниям государство должно строить свою политику в отношении Интернет-революции в современных условиях. [4,с.21] Лайтен высказывает сомнения относительно того, что сетевые проблемы могут быть решены исключительно с помощью государственного вмешательства. На основе комплексного анализа он приходит к выводу, что государству следует делать ставку на использование рыночных механизмов и высоких технологий, вмешиваясь только в том случае, если последние в конкретной ситуации оказались недееспособны и положение может быть исправлено при помощи государственного регулирования в какой-либо конкретной форме.

Вообще, в политической науке известны три различных ответа на вопрос следует ли государству устанавливать правила для сети интернет, аналогичные тем, что существуют в оффлайн-мире, или оно должно дать возможность рыночным механизмам и развивающимся высоким технологиям доказать свою способность решать эти проблемы.

Первоначально политики и ученые придерживались мнения, согласно которому Интернет должен оставаться сферой, свободной от регулирования. Сеть рассматривалась как идеальный образец беспланового, частного, инновационного сегмента экономики, польза от которого может быть уничтожена незрелым и неподготовленным государственным вмешательством.

Второй подход - интервенционистский - опирается на тезис о том, что

Интернет имеет слишком большое значение, чтобы остаться вне сферы регулирования. Аргументы здесь таковы: правила в Интернете устанавливаются не законодатели, а составители программ ("кодов"); "коды" накладывают на пользователей больше ограничений, чем политика в реальном мире и, если государство не будет вмешиваться, оно выпустит Интернет из-под контроля и будет вынуждено капитулировать в борьбе с составителями "кодов".

Наконец, третий подход можно обозначить как прагматический. Он предполагает, что проблемы должны решаться с помощью рыночных и технологических механизмов в комбинации с государственным вмешательством, сущность которого должна зависеть от природы конкретной политической проблемы. Данный подход, конкретизированный в рассуждениях Р. Лайтена, на наш взгляд, представляется наиболее перспективным. На его основе уже построен ряд законопроектов, находящихся на рассмотрении в Конгрессе США.

В длительной перспективе отчетливо вырисовывается необходимый алгоритм действий. Государства должны приложить максимум усилий для гармонизации своих законодательных баз, так чтобы их взаимодействие не было затруднено. Задача политиков при этом будет заключаться в разработке такой стратегии, которая не только не будет препятствовать, а напротив -будет стимулировать поиск рыночных и технологических способов решения существующих проблем. Государственное регулирование может быть эффективным в отношении наиболее крупных компаний, которые уже сейчас активно используют Интернет, и будут продолжать этот курс в будущем с целью сохранения и увеличения собственного влияния.

Единственное, что можно сказать с определенностью о развитии Интернета, - это то, что его практически невозможно предугадать. Это требует от политиков избегать неподготовленных действий. Если же они действуют, они должны делать это прагматично и осторожно, постоянно внося коррективы в процесс претворения своих решений в жизнь.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Белкин С., Воронин В., Устименко С. Интернет и власть// Власть. 1999. №9
2. Данилов Д. Интернет как инструмент политического PR // Мир Internet. Спб. 2001. №10
3. Дмитриев А.В., Латынов В.В., Яковлев И.Г. Политика, политология, интернет. М., 2002.
4. Иванов Д.Г. Политический PR в Интернете: российские реалии // Интернет-маркетинг. 2002. №4. С.14
5. Песков Д.Н. Интернет в России: политическая утопия? // Полис. 2002. № 1. С.39
6. <http://www.1news.az/analytics/20121121015236780.html>

XÜLASƏ

İnformasiya və kommunikasiya texnologiyaları böyük perspektivləri olan sürətlə inkişaf edən bir sahədir. İnformasiya və kommunikasiya texnologiyalarının fəaliyyətində çətinliklərin baş verməməsi üçün dövlət onların hüquqi bazasının təminatında maksimum səy göstərməlidir. Bu halda siyasətçilərin vəzifəsi elə bir strategiya hazırlamaqdan ibarətdir ki, mövcud problemlərin həllində bazar və texnoloji yolların axtarışında maneələr yox, inkişaf stimulları yaratsınlar.

SUMMARY

Information and communication technologies are rapidly developing field that has great prospects. States should make every effort to harmonize their legal frameworks so that their interaction never met any difficulty. The task of politicians in this case will be developing at a strategy that not only will not prevent, but on the contrary - will stimulate the searching of market and technological ways to solve existing problems.

РЕЗЮМЕ

Информационно-коммуникационные технологии являются стремительно развивающейся сферой, имеющей большую перспективу. Государства должны приложить максимум усилий для гармонизации своих законодательных баз, так чтобы их взаимодействие не было затруднено. Задача политиков при этом будет заключаться в разработке такой стратегии, которая не только не будет препятствовать, а напротив - будет стимулировать поиск рыночных и технологических способов решения существующих проблем.

Çара tövsiyə etdi:

f.f.d.dos.F.Vahidov

YENİ MƏHƏBBƏT DASTANLARININ BƏZİ POETİK ÜSLUB XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Cəmilə Çiçək (İsbəndiyarova)

AMEA Folklor İnstitutunun doktorantı

Açar sözlər: Məhəbbət, dastan, üslub, poetika, şeir, nəzm, dil, vüsət, klassik, yeni, rədif, qafiyə, bənd

Key words: love, epos, style, poetics, poem, poetry, language, scope, classic, new, size, rhyme, couplet

Ключевые слова: Любовь, сказание, стиль, поэтика, стихотворение, стихосложение, язык, размах, классический, новый, радиф (ряд, строй, группа), рифма, куплет

Məsələnin qoyuluşu: Poetik üslubi cəhətdən yeni məhəbbət dastanlarının bir sıra özünəməxsusluqları; tənqidi, elmi-nəzəri baxış.

İşin məqsədi: Yeni yaranan məhəbbət dastanlarının bir sıra poetik üslub xüsusiyyətlərini klassik eşq dastanları ilə müqayisəli şəkildə araşdırmaq, oxşar və fərqli xüsusiyyətləri, keyfiyyət göstəricilərini diqqətə çatdırmaqdır.

Məhəbbət dastanlarının poetik üslub xüsusiyyətlərindən söz açarkən ilk növbədə dastan şeirinə nəzər yetirmək lazım gəlir. Çünki dastanın canını-qanını təşkil edən, dinləyicinin hissələrini ehtizaza gətirib, marağını artıran, bütövlükdə dastanı yeknəsəqlikdən, yoruculuqdan, necə deyərlər, bir növ, qoruyub, xilas edən dastan şeiri, onun dinamizmidir. Ümumi götürsək, dastan özü süjetli, konfliktli bir epik hadisədir. Dastan şeiri isə dastanın strukturunun lirik hissəsini təşkil edir. Epizmlə lirizmin qovuşduğundan, üzvi vəhdətindən reallaşan dastan özü bütövlükdə bir epik sistem təşkil edirsə, dastan boyu yerli-yerində səpələnən dastan şeiri də özü-özlüyündə xüsusi sistemə malikdir. Yəni burada sistem içində əlavə bir sistem də mövcuddur. Belə ki, dastanın nəsr (yurd hissəsi) ilə nəzmi bir-birinin ayrılmaz tərkib hissəsidir. Lakin “dastanın necə tərtib edilməsindən asılı olmayaraq, dastan janr hadisəsini dastanın nəsr – süjet hissəsi müəyyən edir. Burada “necə tertib edilmə” dedikdə biz süjetin ənənəvi struktura malik olmasını, həmçinin məşhur bir aşığın şeirləri əsasında o öləndən sonra sonrakı aşıqların dastan yaratması və s. halları

nəzərdə tuturuq. Bundan asılı olmayaraq, bütün hallarda dastanın “üz qabığı” onun süjeti – nəsr hissəsidir. Süjet hadisələrin strukturunu öz içinə alır. Əslində, dastanın içərisində semantik baxımdan irili-xırdalı, bütün elementlər süjeti reallaşdıran hadisələr “sapı” ilə bir-birinə “tikilir”. Dastanın süjeti – yurd yerinin hadisə məntiqi dastan şeirinin düzüm strukturunu şərtləndirir” (3, 183).

Yəni, yuxarıda qeyd olunduğu kimi, dastan şeiri dastan mətninə süjet boyu hansı hara gəldi, səpələnməyib. Burada heç bir təsadüfilikdən, pərakəndəlikdən söhbət belə gedə bilməz. Olduqca ciddi ardıcılıqla, mütənəsnəliklə dastan şeiri və dastan nəsrini bir-birinə bağlanır, növbələşir. Məntiqi qanunauyğunluq əsasında süjet boyu baş verən hadisələrə uyğun şeirlər yer alır. Yəni burada hansı şeirin harada yerləşməsinə süjet boyu baş verən hadisələrin məntiqi qanunauyğunluğu müəyyənləşdirir. Hər bir şeir müəyyən bir hadisə, situasiya ilə bağlı söylənir və həmin situasiyanın, hadisənin emosionallığını, dinləyicinin hissələrinə təsir gücünü artırmış olur. Dastanın yurd hissəsi (epizmi, süjeti) ilə dastan şeiri bir-birinə o qədər möhkəm, qırılmaz tellərlə üzvi bağlıdır, vəhdət təşkil edir ki, əgər, qeyd edildiyi kimi, yurd hissə dastanın “üz qabığı”nı təşkil eləyirsə, dastan şeiri də, eyni zamanda, bir növ, bu üz qabığının bərbəzəyi, göz oxşayan naxışları hesab oluna bilər. Onu da nəzərə almaq lazımdır ki, dastan şeirini aşıqların yaratdıqları dastandan qıraq şeirlərlə tam eyniləşdirmək olmaz. Düzdü, burada struktur, janr baxımından elə bir fərq yoxdur. Lakin xüsusən yeni dastanlardakı dastan şeirləri funksional-üslubi məqam baxımından dastandan qıraq yaradılmış aşıq şeirlərindən fərqlənir. Burada ona görə “xüsusən yeni dastanlarda” dedik ki, ən məşhur klassik məhəbbət dastanlarımızın, bizim fikrimizcə, böyük əksəriyyəti dastanda haqqında söhbət gedən ustad aşıqların dastandan qıraq yaratdıqları şeirlər əsasında onların ölümündən sonra başqa aşıqlar tərəfindən yaradılmışdır. Elə bu səbəbdən də həm poetik bədii-emosional təsir gücü, həm dil-üslub xüsusiyyətləri, həm məzmun dolğunluğu, həm də bədii ifadə vasitələrindən istifadə məharəti baxımından klassik məhəbbət dastanlarımızdakı şeirlər yeni dastanlardakı dastan şeirlərindən çox-çox yüksəkdə dayanır. Çünki onların əksəriyyəti özləri gələndə yaradılıb, daha doğrusu, özləri doğulub. Əsl şeir yazılmır, doğulur, Tanrı tərəfindən göndərilir. Yazmaq istəyəndə, dastan yaradarkən quraşdırılan şeirlərsə həmişə sönük alınır. Buna görə də yeni dastanlarımızdakı şeirlər klassik dastanlardakı dastan şeirləri ilə müqayisədə olduqca zəifdir, sönükdür. Çünki, əvvəlki fəsillərdə də toxunulduğu kimi, yeni dastanlarda öncə yurd hissə, sonra epik süjetə, hadisələrə uyğun nəzm hissə yaradılmışdır. Bu incə məqam indiyə qədərki tədqiqatçıların əksəriyyətinin diqqətindən yayınaraq, toxunulmamış qalmışdır. Fikrimizcə,

klassik məhəbbət dastanlarımızın hansı üsulla (ustad aşuqların həyatda ikən özləri tərəfindən, yaxud ölümlərindən sonra şeirləri əsasında başqa aşuqlar tərəfindən) yaradılması məsələsi də elə bu səbəbdən indiyəcən mübahisələr doğurmaqdadır. Mətləbdən uzaqlaşmamaq naminə bu məsələnin hələlik üstündən keçərək, qeyd edək ki, professor M.Cəfərlinin aşuq şeiri ilə dastan şeiri arasında olan “fərqi atalar sözləri ilə məsəllərin arasındakı fərqə də bənzətmək olar” (3, 184) müddəası ilə tam razılaşmaq mümkün deyil. Bu fikri yeni dastanlara aid etmək, fikrimizcə, daha düzgün olardı. Klassik məhəbbət dastanlarımızda o qədər bitkin, mükəmməl, dastandan kənara çıxarılsa belə, sərbəst məzmun ifadə edə bilən şeirlər var ki... Məsələn, “Əsli–Kərəm” dastanından aşağıdakı üç bəndlilik qoşmaya diqqət edək:

Aylar-illər həsrətini çəkdiyim,
Üzü dönmüş beyvəfa yar, belə bax.
Gözəllərə sərxoş gəzmək ar deyil,
Açılıbdı gülmüş kəmər, belə bax.

Uca dağ başını qar aldı, getdi,
Bülbül məskənini xar aldı, getdi,
Yar sevdi çoxları, yar aldı, getdi,
Bizimki də qara gəldi belə, bax.

Mən Kərəməm, kam almadım dünyada,
Sail oldum, ömrümü verdim bada.
Məcnun kimi dolaşıram səhrada,
Qocalmışam, beynəvayam, belə bax (4, 109).

Bu şeir dastanda Kərəmin dilindən Əsliyə ünvanlanır. Lakin lirik parçanı dastandan ayırısaq belə, yenə o, özlüyündə mükəmməl, bitkin bir şeirdir. Burada heç bir yarımçıqlıq hiss olunmur. Klassik məhəbbət dastanlarımızdan istənilən qədər bu cür şeir parçalarını misal göstərə bilərik. Bunun səbəbi, fikrimizcə, ilk növbədə klassik sənətkar statusu qazanmış ustad aşuqlarımızın istedadı, yüksək sənətkarlıq məharətidir. Eyni zamanda, onların çoxu öz dövrlərinin kifayət qədər məlumatlı, savadlı ziyalıları olmuşlar. Təsadüfi deyil ki, XX əsrə qədərki ustadların şeirlərində İslam dininin, İslam elminin ən dərin incəliklərinə baş vurulur. Qıfıləndlərin, demək olar ki, hamısı İslam fəlsəfəsi, İslam elmi üzərində qurulur. Ərəb əlifbasının hürufatından

tutmuş dünyanın yaranmasının, səma cisimlərinin sirlərinə qədər vaqiflik, xəbərdarlıq var bu deyişmələrdə, qıfılbəndlərdə. Buna görə də orta əsrlərin ustad aşıqlarının istər dastandankənar, istərsə də dastan şeirlərində istedadla təfəkkürün birləşməsindən, qovuşuğundan doğulmuş bitkinlik, mükəmməllik, gözəllik diqqəti xüsusi cəlb edir. Belə şeirlərdə həm sənətkarlıq, poetika gözəlliyi, həm dil, üslub gözəlliyi, ləfzin şirinliyi birləşib üzvi vəhdət təşkil edir. Bir daha “Əsli–Kərəm” dastanından aşağıdakı poetik parçaya diqqət etsək, bunu aydın görürük:

Ağlaya-ağlaya düşdüm yollara,
Ağlayan kimsəyə gül nəyə lazım?!
Gülə-gülə yıxdın atam öyünü,
Düşmənlərdə şirin dil nəyə lazım?!

Sən mənim ömrümü yetirdin zaya,
Gecə-gündüz üz tuturam Xudaya.
Xərabət əhliyəm, düşdüm səhraya,
Xərabət əhlinə yol nəyə lazım?!

Kərəm deyər: yandım, yandım, kül oldum,
Oxudum dərşimi, mötədil oldum.
Xan oğluydum, xaçpərəstə qul oldum,
Qul olan kimsəyə qul nəyə lazım?! (4, 88-89)

Göründüyü kimi, cəmi üç bəndlik parçada bədii ifadə vasitələrindən olduqca məharətlə istifadə edilmişdir ki, bu da şeirin emosional təsir gücünü olduqca artırmış, onu adi nəzmlərdən çıxararaq, mükəmməl poeziya nümunəsi səviyyəsinə yüksəltmiş olur. Digər tərəfdən, dilin axıcılığı, ahəngdarlıq, söz seçimi məsələlərinə ciddi diqqət yetirilmişdir. Üç bəndin heç birində tələffüzdə ağırlıq, səslənmədə quruluq, sönüklük yaradan söz və ifadələrə rast gəlinmir. “G”, “Y”, “D”, “L”, samitlərinin yaratdığı ritmlilik, oynaqlıq oxucuda, daha doğrusu, dinləyicidə xoş ovqat yaradır. Xüsusən birinci bəndin üçüncü misrasında “ev” yerinə “öy” sözünün işlədilməsi həmin sətirdə yarana biləcək quruluşu, ağırlığı incəliklə aradan qaldırmış olur. Aşıq yaradıcılığı, aşıq şeiri isə şifahi xalq ədəbiyyatının ayrılmaz tərkib hissəsi olduğu üçün burada ədəbi dilin çərçivələrindən kənara çıxaraq, şifahi nitqdə işlədilən söz və ifadələrdən yerli-yerində, məqamı gəldikdə istifadə etmək, bircə, qətiyyənlə qəbahət sayıla bilməz. Bütün bu

sadaladığımız incəlikləri anlamaqda, onlara bələd olmaqda XX əsrin aşığı ilə müqayisədə orta əsrlərin ustad aşığına daha istedadlı, daha məlumatlı mahir sənətkar olduqlarını cəsarətlə söyləyə bilərik. Odur ki, onların yaratdıqları şeirlərin bir çoxu həm dastan tərkibində, həm də sərbəst şəkildə, dastandan kənarında öz mükəmməliyini, bitkinliyini, bütövlüyünü qoruyub saxlaya bilər. Professor M.Cəfəri isə izahlarını davam etdirərək, yazır: "... Dastan şeirinin funksional-üslubi məqamı çox aydın görünür. Belə ki, dastan şeiri öz-özlüyündə bitkin şeir parçalarıdır və formal-poetexniki elementlər baxımından, tutaq ki, dastan qoşması ilə dastandanqırağ qoşmanı bir-birindən heç nə fərqləndirmir. Ancaq bunlar funksional-poetik, poetik-üslubi baxımdan bir-birindən çox fərqlənir. Belə ki, dastandanqırağ qoşma istər janr poetexnikası, istərsə də lirik məzmun baxımından bitkindir. Bu halda onları atalar sözləri ilə eyni sıraya qoymaq olar. Dastan şeiri isə belə bir müqayisə müstəvisində atalar sözü ilə yox, məsəllərlə eyni sırada dura bilər. Çünki məsəllərin məzmunu özündən "qırağda" – dinləyici şüurunda olduğu kimi, dastan şeirinin də məzmunu "özündən qırağla" bağlı olur. Burada "özündənqırağ" dastanın yurd yeri, nəsr hissəsidir. Yəni dastan şeirinin lirik "məzmunu" dastanın nəsr hissəsinin məzmunu ilə mütləq bağlı olur. Bu mənada hər hansı dastan şeirini dastanın yurd hissəsinin ona məxsus "məqamından" ayırdıqda "yarımçıqlıq" dərhal bilinir. Yəni dastandan götürülüb çap edilmiş şeiri araşdırdıqda görünür ki, bu şeir hansısa "özündənqırağ" hadisə – məzmunla bağlıdır" (3, 185-186).

Bizə elə gəlir, sitatda irəli sürülən müddəalar tamamilə yanlış müddəalardır. Verilən izahatlar ilk baxışdan ağlabatan və məntiqi görünsə də, onlarla razılaşmaq mümkün deyil. Həmin müddəaları, olsa-olsa, yalnız dastanlardakı bir sıra şeir, poeziya nümunəsi səviyyəsinə yüksəlməyən sönük nəzm parçalarına aid etmək olar. Bu cür nəzm nümunələrinə yeni yaranan məhəbbət dastanlarında daha çox rast gəlirik. Lakin onlardan klassik məhəbbət dastanlarımız da xali deyil. Bizə elə gəlir, bu cür poetiklikdən, şeiriyyətdən, emosional təsir gücündən məhrum, eyni zamanda, nəzm texnologiyası baxımından belə qüsurlu sönük parçaları klassik məhəbbət dastanlarımıza hər hansı ustad aşığın şeirləri, başına gələn əhvalatlar və s. əsasında dastan yaradan sonrakı müəlliflər özləri uydurub, süni şəkildə həmin ustadın adından daxil etmişlər. Ya da zaman keçdikcə dastan yaradanların, dastan əzbərləyib söyləyən alayarımcıq aşığına diqqətsizliyi, səhlənkarlığı, məsuliyyətsizliyi üzündən ustadların həmin şeirləri təhriflərə məruz qalaraq şeirlikdən nəzmiyə (özü də qüsurlu nəzmiyə!) enmişdir. Lap qəhrəmanlıq dastanı sayılan "Koroğlu"dan tutmuş "Abbas-Gülgəz"ə, "Əsli-Kərəm"ə, "Qurbani"yə "Aşıq Qərib"ə, "Aşıq Alı və Əsmər xanım"a qədər istənilən dastanı vərəqləsək, həmin sönük, qüsurlu, quru nəzm

parçalarına bunların hər birində rast gələ bilərik. Xüsusilə də dastanlardakı bütün bəndlərinin son mısrası eyni olan uzun-uzadı qoşma və gəraylılar çoxu bu qəbildəndir. Bunlarda fikri, məqsədi, yaşanan hissləri bitkin, lakonik, təsirli ifadə etməkdən çox sanki, necə deyərlər, “nağil danışmaq”, uzunçuluq, bir növ, yurd hissədəki əhvalatı yenidən təkrar izah etmək meylı duyulur. Fikrimizcə, bu qəbildən olan qüsurlu nəzm parçalarını nə dastan şeiri adlandırmaq, nə də onların yurd hissədən son dərəcə asılılığını nəzərə alaraq, “dastan şeirinin məzmunu “özündənqıraqla” bağlıdır” qənaətinə gəlmək düzgün elmi müddəa sayıla bilməz. Çünki şeir səviyyəsində dayana bilməyən nəzm parçasını “dastan şeiri” adlandırmağın özü yanlış qiymətləndirmədir. Məntiqlə düşünəndə belə bir ehtimal doğur ki, ola bilsin, sözügedən nəzm parçalarını özünə bağlayan yurd hissədəki bir sıra əhvalatların, hadisələrin özləri də dastanlara sonradan süni şəkildə və bacarıqsızlıqla daxil edilmişdir. Odur ki, onlar dastanda “yamaq” funksiyası daşıyır. Yəni dastan qəhrəmanı olan ustad aşığın başına nə elə bir hadisə gəlib, nə də həmin ustadın elə bir şeiri mövcud olub. Həmin əhvalatı və həmin sönük nəzm parçasını isə hansısa zəif aşiq dastana “calaq” edərək, folklorumuza sırıyıb. Bu səbəbdən də həmin nəzm parçası dastan tərkibində “axsaya-axsaya” birtəhər sürünsə də, dastandan kənarıda yarımqıç görünür, bitkin məzmun ifadə edə bilmir. Əslində, ehtimala dayanan müddəamızı bir qədər də əsaslandırmaq naminə məşhur eşq dastanlarımızın, xüsusən şeiriyyət baxımından ən mükəmməllərindən olan “Əsli–Kərəm” dastanından aşağıdakı 8 bəndlilik “gəraylı”ya diqqət yetirək:

Gedər olmuş bu yerlərdən,
Gətirirlər dərdli-dərdli.
Tərk etmiş qohum-qardaşın,
Doluşurlar dərdli-dərdli.

Biz gedərkən yolumuza,
Xəta gəldi dilimizə.
Bir cənazə önümüzə,
Gətirirlər dərdli-dərdli.

Birəz adam bir araya,
Düzülmüşdür üç sıraya.
Yolumuz düşər oraya,
Gülüşürlər dərdli-dərdli.

Baxdım bunların lafına,
Sözlərinin xilafına,
Cənazənin ətrafına...
Deyişirlər dərdli-dərdli.

Tərk etmiş qohum-qardaşı,
Axıtmış gözündən yaşı.
Nədi burda onun işi,
Söyləşirlər dərdli, dərdli.

Kimi ağlar, kimi gülər,
Kimisi saqqalın yolar.
Kimisi göz yaşın silər,
Ağlaşirlər dərdli-dərdli.

Bizi hey avam sayırlar,
Əslini yolda deyirlər.
Sofı, bizi aldadırlar,
Gülüşürlər dərdli-dərdli.

Dərdli Kərəmi gözərlər,
İndi tabutun düzərlər.
Gedib qəbrini qazarlar,
Ağlaşarlar dərdli-dərdli (4, 105-106).

Yuxarıda da qeyd etdik ki, istər üslubi-poetik cəhətdən, istərsə də xalq, el-oba arasında ağız-ağız, məclis-məclis yayılıb, geniş şöhrət qazanmaq, sevilmək baxımından dastanlarımız arasında “Əsli-Kərəm” birincilər sırasında dayanır, məzmun dolğunluğu, daha mükəmməlliyi ilə seçilir. Əcəba bəs belə gözəl, mükəmməl, az qala bədii kəşf səviyyəsinə yüksələ bilən bitkin poetik nümunələrlə zəngin bir dastana qətiyyəən uyuşmayan, yaraşmayan yuxarıda göstərdiyimiz səkkiz bəndlik “gəraylı” necə gəlib düşmüşdür, görəsən? Fikrimizcə, “Əsli-Kərəm”də, eləcə də digər dastanlarımızda bu cür sönük nəzm parçaları ilə dəyərlı şeir incilərinin eyni müəllif tərəfindən yaradılmış olması mümkünsüzdür. Çünki istedadlı müəllif, bizcə, heç özü istəsə,

cəhd etsə belə, zəif, sönük şeir yarada bilməz. Qeyd edək ki, dastanlarımızda bu qəbildən olan xeyli nümunə var ki, onların təhrif olmadığı tam aydındır. Əgər bu cür “gəraylılar”, “qoşmalar” təhrifə uğramış olsaydılar belə, yenə onların içində bir neçə poetik misra tapmaq mümkün olardı. Fəqət, gəlin görək yuxarıda göstərilən səkkiz bəndin heç olmasa birində bircə dənə poetik sətir, istedad əlaməti tapa bilirikmi? Əvvəla, “gəraylı” başlanğıcdan yarımçıq görünür, kim “gedər olmuş”, kimi “gətirirlər”, niyə “dərqli-dərqli” gətirirlər, məlum olmur və axıra qədər də bu namüəyyənlilik davam edir. Digər tərəfdən, “gəraylı”nın əvvəlindən sonunacan şeirin poetexniki qayda-qanunları pozulmuş, aşığı şeirinin heç bir ölçüsü, çərçivəsi nəzərə alınmamışdır. Hecaların belə sətirlərdə ümumi sayının düz olmasına baxmayaraq, daxili bölgüləri (təqtiləri) pozulmuşdur: gah 4-4, gah 3-5, gah da 5-3 şəklində sətirlər təqtilərə bölünmüşdür. Deyək ki, əgər poetika, bədii vüsət yerində olsa, bu qüsuru hardasa bağışlamaq, üstündən keçmək olardı. Bundan əlavə, rədif və qafiyə sistemi tamam bərbad haldadır ki, bu da şifahi poeziyada, aşığı şeirində tamamilə yolverilməz haldır. Ümumiyyətlə, qafiyələr hamısı qaydasında, yerli-yerində olsaydı belə, yenə rədif seçimi çox uğursuz bir seçim olacaqdı. Axı hər birimizə məlum olduğu kimi, rədif şeirin axıcılığını, bədii, emosional təsir gücünü artırmaq, necə deyərlər, şeiri, xüsusən qoşmanı, gəraylıyı qanadlandırmaq, könüllərə daha həvəslə, şövqlə pərvazlandırmaq missiyası daşıyır; ona xüsusi gözəllik, yaraşığı verir. Ona görə də istənilən sözü, söz birləşməsini istənilən yerdə rədif kimi seçmək məqbul deyil. Tələffüzündə ağırlıq, bir qədər quruluq, codluq olan sözləri yüzillərdən bəri ustad aşıqlarımız heç vaxt şeirlərinə rədif seçməməyə çalışmışlar. Yuxarıdakı “gəraylı”da işlədilən “dərqli-dərqli” ifadəsi isə bu şəkildə nəinki rədif seçilməyə, heç aşığı şeirində işlədilməyə uyğun bir ifadə deyil. “Dərqli” sözündə “d” və “l” samitlərinin dalbadal gəlməsi tələffüzü ağırlaşdırır, çətinləşdirir və səslənməni codlaşdırır. Sazla ifa zamanı da bu cür sözlər aşığa problem yaradır. “Dərqli” sözünün, sətirlərinin uzunluğu cəmi 8 hecadan ibarət olan bir gəraylıya özü də iki dəfə təkrarlanaraq rədif seçilməsi isə müəllifin səriştəsizliyini, istedadsızlığını daha parlaq nəzərə çarpdırır.

Qafiyə məsələsinə gəlincə, göstərilən nümunə bu cəhətdən daha bərbad haldadır. Əvvəlcə bəndlərin son misralarında qafiyə əvəzinə işlədilən sözləri nəzərdən keçirək: “doluşurlar” “gətirirlər”, “gülüşürlər”, “deyişirlər”, “söyləşirlər”, “ağlaşurlar”, “ağlaşarlar” və üstəgəl birinci bəndin ikinci sətirində təkrarən yenə “gətirirlər”, yeddinci bəndin 4-cü sətirində “gülüşürlər”. Məlumdur ki, qoşmada, gəraylıda bu sözlərin hamısı bir-biri ilə qafiyələnməlidir. Eyni şeirdə heç bir söz isə qafiyə yerində iki dəfə işlənmə bilməz. Göstərilən nümunədə “gətirirlər” və “gülüşürlər”

təkrar olaraq hərəsi iki dəfə qafiyə əvəzinə işlədilib. “Ağlaşırılar” və “ağlaşarlar” da, demək olar ki, bir-birinin təkrarıdır. Birinci bəndin birinci və üçüncü, qalan bütün bəndlərinə ilk üç sətirlərini kənara qoyandan sonra səkkiz bəndin yerdə qalan doqquz sətirində doqquz ədəd qafiyə olmalıdır. Sözügedən parçada isə yalnız üç söz – “doluşurlar”, “gülüşürlər”, “deyişirlər” səslənmədə azacıq uyğunlaşır, qafiyə təşkil etməsə də, qulaq qafiyəsinə bir qədər yaxınlaşır. Digər altı sətirin heç birində qafiyədən əsər-əlamət tapmaq olmur. Birinci bəndi çıxsaq, digər yeddi bəndin ilk üç misrasındakı qafiyələnmələrdə də xeyli qüsura rast gəlinir. “Şeirin” bədi vüsəti, poetikası haqqında isə verilən nümunədə söhbət belə gedə bilməz. Burada yalnız söz yığını var, başqa heç nə.

Bizə elə gəlir, bu “gəraylı” da, aid olduğu yurd hissə – əhvalat da dastana sonralar yaşamış hansısa bir istedadsız aşiqin etdiyi əlavədir, daha doğrusu, sırdığı keyfiyyətsiz bir yamaqdır. Yurd hissəni nəzərdən keçirən hər bir mütəxəssis bunu aydın hiss edə bilər. Belə ki, paşanın və vəzirin şəxsən özlərinin Kərəmin haqq aşığı olub-olmadığını yoxlamaq fikirləri olsaydı, onar əvvəlcədən Hüsniyyə xanımı çağırıb bu işi ona həvalə etməzdilər. Necə yəni Hüsniyyə xanım Kərəmi hamının gözü qabağında sınaqlardan keçirib, ona: “Doğrudan da haqq aşığısanmış, Əsli sənin olmalıdır!” (4, 105) deyəndən sonra paşa deyər bilər: “Vəzir, gəl Kərəmi biz özümüz sınaqdan çıxaraq” (4, 105). Belə bir hal dastan məntiqinə qətiyyəən uyğun gəlmir.

“Koroğlu” istisna olmaqla, dastanlarımızda ümumiyyətlə türk paşaları həmişə xeyrixah, ləyaqətli, ədalətli şəxslər kimi təqdim olunub. Belə olan halda həmin türk paşalarından birinin kobudcasına istəkli bacısına qarşı hörmətsizlik edərək, onun sınağına inanmayıb, Kərəmi yenidən vəzirlə özünün sınamaq fikrinə düşməsi əsla mümkün deyil! Bütün bunlar bir daha söyləməyə imkan verir ki, üslubi-poetik cəhətdən daha mükəmməl, daha dolğun olan klassik məhəbbət dastanlarımızdakı bu cür primitiv, təzadlı səhnələr və olduqca sönük, söz yığınınından ibarət “nəzm” parçaları dəyərli incilərimizin tərkibinə savadsız, nadan, istedadsız “aşıqlar” (və ya hər hansısa, sadələvh həvəskarlar) tərəfindən sonralar yamaq kimi daxil edilmişdir. Bu cür lazımsız “yamaqların” dastanlarımızdan seçilərək qoparılıb atılması işi toplayıcı, araşdırıcı və mütəxəssislərin üzərinə düşür.

Bu cür sönük nəzm parçaları, qeyd etdiyimiz kimi, təkcə “Əsli-Kərəm”də deyil, demək olar, əksər dastanlarda yer alır. Bir daha vurğulayaq ki, “Abbas-Gülgəz”, “Qurbani”, “Aşiq Qərib”, “Əsli-Kərəm” və s. kimi ən çox sevilən, poetik-üslubi cəhətdən mükəmməl dastanlarımızda elə qüdrətli, vüsətli poeziya nümunələrinə rast gəlik ki, onlar heç də yazılı ədəbiyyat nümunələrindən geri qalmır.

Nümunə üçün bir daha “Əsli–Kərəm” dastanına müraciət edək:

Bu yerlərdə müşkü–ənbər qoxuyar,
Nazlı dilbər gəzən yerdi bu yerlər!
Səg rəqiblər aralıqda toxuyar,
Əlim yardan üzən yerdi bu yerlər!

Əzəl başdan qara yazıldı yazım,
Bir ah çəksəm, yara yetməz avazım.
Mina boylu, tuti dilli şahbazım
Xumar gözün süzən yerdi bu yerlər!

Sizin yerdə ördək uçar qazınan,
Bizim yerdə söhbət olar sazınan.
Bölük-bölük, dəstə-dəstə qızınan
Sonam göldə üzən yerdi bu yerlər!

Mən Kərəməm, Gəncə mənim bağlarım,
Duman gəldi, çiskin aldı dağlarım.
Ağ kağız əlimdə, yaman çağlarım,
Deyib, dərdim yazan yerdi bu yerlər! (4, 109)

Bu qədər poetiklik, üslub gözəlliyi ilə, bədii ifadə vasitələrindən yerli-yerində, yüksək sənətkarlıqla istifadə edilərək yaradılmış bitkin bir şeirlə daha öncə göstərdiyimiz sönük parçanı eyni statusda birləşdirib, hər ikisini dastan şeiri adlandırmaq (özü də eyni dastanın şeiri), bizə elə gəlir, çox böyük ədalətsizlikdir. Üstəlik “qurunun oduna yaşı da yandıraraq”, dastan şeiri dastandan kənarıda yarımçıq görünür, onun məzmunu yurd hissə, aid olduğu əhvalatla bağlıdır müddəasını irəli sürmək də eynilə. İstər dastan şeiri olsun, istər, tutaq ki, roman şeiri və s. Nə fərqi var, əgər şeirdirsə, şeir şeirdir. Nəzmsə tamam başqa şeydir. “Əsli–Kərəm”dən göstərdiyimiz sonuncu nümunə şeirdir, nəzm deyil. Ondan öncəki nümunə isə heç nəzm də sayılmağa layiq olmayan adi söz yığımıdır. Fikrimizcə, əgər bu cür söz yığınlarını arayıb-ələyib dastanlarımızdan kənarlaşdıra bilsək, o halda heç də “dastan şeiri dastandan kənarıda yarımçıqdır, məzmunusuzdur” qənaətinə gəlməzdik.

İlk baxışdan M.Cəfərlinin sözügedən mülahizəsi ağlabatan görünür. Lakin bir məqamı nəzərə almaq lazımdır ki, xüsusən şifahi poeziyada, aşiq yaradıcılığında hər

hansısa əhvalatla, hadisə ilə bağlı olmayan, necə deyərlər, durmagəldən yaradılan şeir yoxdur. Aşıq şair kimi oturub şeir yazmır. Aşığın hər hansısa mövzuda şeir yazmaq, onu nəşr etdirmək məqsədi, niyyəti, iddiası da yoxdur. O, sadəcə, məclislərdə, eldə-obada, səfərlərdə və s. üzleşdiyi, rastlaşdığı, gördüyü, başına gələn, şahidi olduğu hadisə, macərə və əhvalatlardan təsirlənəndə şeir yaradır. Aşığın istənilən şeirinin heç olmasa bir-iki kəlmə sözü-söhbəti, tarixcəsi, əhvalatı olur. Elə dastanların da əksəriyyəti həmin şeirlərin məzmunu, onlarla bağlı əhvalatlar əsasında sonrakı sənətkarlar tərəfindən quraşdırılıb ərsəyə gəlir. Ola bilsin, ustad aşıqlar özləri də ahıl yaşlarında vaxtilə yaratdıqları şeirlər, həmin şeirlərlə bağlı müxtəlif vaxtlarda rastlaşdıqları əhvalat və macərələr əsasında özləri də dastanlar düzüb qoşublar. Lakin hər hansı istedadlı, ustad sənətkarın dastan üçün şeir yazması qətiyyəən məntiqə uyğun ola bilməz. Odur ki, bizcə, təkcə dastan şeiri yurd hissə ilə yox, eyni zamanda, yurd hissənin özü də dastan şeiri ilə bağlı olur.

Dastanlarda istifadə olunan şeirlərdə sevgilinin, məşuqun adının çəkilməsi məsələsinə gəlincə isə, bu, dastandankənar şeirlərdə də normal bir haldır. Misal üçün, Aşıq Ələsgərin “Güllü”, “Güləndam”, “Bəyistan”, “Telli” kimi şeirləri tamamiilə dastandankənar şeirlərdir. Bizə elə gəlir, istənilən ustad aşığın hazırda dastandankənar şeirləri əsasında yeni dastanların yaradılması mümkündür. Eynilə də istənilən poetik, bədii cəhətdən mükəmməl dastan şeiri dastandan kənar da belə öz bitkinliyini qoruyub saxlaya bilər. Sadəcə, həmin dastan şeirini dinləyən dastandan xəbərdar dinləyiciyə məlum olur ki, bu şeir filan dastandandır.

Yeni yaranan dastanlara gəlincə isə, burada vəziyyət xeyli fərqlidir. İstər poetik-üslub xüsusiyyətlərinə, istər yaranma üsuluna görə, istərsə də mükəmməllik baxımından XX əsr Azərbaycan məhəbbət dastanları bir sıra oxşarlıqları, ənənəvilikləri ilə yanaşı, klassik eşq dastanlarımızdan xeyli fərqlənir. Ən başlıca fərqlərdən biri, dəfələrlə vurğuladığımız kimi, klassik eşq dastanlarımızla müqayisədə yeni yaranan dastanlardakı şeirlərin istər poetexniki, istərsə də bədii-emosional sənətkarlıq baxımından nisbətən zəifliyi, sözcülükdən qaça bilməmək hallarıdır. Onlarda “Əsl-Kərəm”, “Abbas-Gülgəz”, “Qurbani”, “Aşıq Qərib” və s. kimi klassik eşq dastanlarında raslaşdığımız sənətkarlıq cəhətdən mükəmməl, bitkin, necə deyərlər, könül tər-pədən qoşma və gəraylılara daha seyrək təsadüf etmək olur. Digər tərəfdən dil, üslub xüsusiyyətlərində də xeyli fərqlilik mövcuddur. Belə ki, XX əsrdə yaranan məhəbbət dastanlarına nisbətən klassik eşq dastanlarımızın yurd hissəsindəki təhkiyədə daha çox xəlqilik, koloritlilik, canlı xalq danışq dilinə uyğunluq, şirinlik müşahidə edil-məkdədir. Yeni dastanlarda isə təhkiyə hissədə sanki bir qədər miskinləşmə,

ağırlaşma baş vermişdir. Ədəbi dilin quruluşu, ciddiyyəti bir sıra (xüsusən müəllifi bəlli olan) yeni dastanlarda daha qabarıq nəzərə çarpır. Aşıq dilinin oynaqlığı, yüy-rəkliyi, şirinməcazlığı, şuxluğu, ironiyalılığı klassik eşq dastanlarımızdan yeni dastanlara doğru ənənə xətlə davam etmişdir ki, bunun da bir sıra obyektiv səbəbləri mövcuddur. Fikrimizcə, bu səbəblərin ən öncüllərindən biri XIX əsrin sonlarından üzü bəri kitab nəşrinin, yazı-pozu məsələlərinin ölkəmizdə geniş vüsət alması, o cümlədən, dastanların da yazıya köçürülərək, toplanıb kitab halında nəşrə hazırlanması, toplama, yazıyaalma, çapa hazırlama proseslərindəki düzəlişmə, redaktə, korrektura kimi işlərin meydana çıxması və s.-dir. Qeyd edək ki, bu proseslər faydalı tərəfləri ilə yanaşı, klassik dastanlarımızın da dil-üslub məsələlərinə ziyanı dəymədən ötüşə bilməzdi. Nəzərə alsaq ki, bütün bu yazıya köçürmə, nəşrhazırlama işləri sovet cəmiyyətində həyata keçirilirdi, o zaman irəli sürülən iddia ilə razılaşmaq xeyli asanlaşardı. Belə ki, kosmopolitizmin canfəşanlıqla təbliğ edildiyi, ayrı-ayrı kiçik xalqların öz milli-özəl keyfiyyətlərindən uzaq salınaraq, necə deyərlər, ümumi bir “sovet xalqı”nın formalaşdırılmasına bütün vasitələrlə çalışıldığı həmin dövərdə istər-istəməz Azərbaycan dili də ciddi itkilərə məruz qalmaya bilməzdi. Bu itkini isə daha çox həmin dövərdə şifahi formadan yazılı formaya adlayan folklorumuzun, şifahi xalq ədəbiyyatımızın verməsi təbii idi. Dilçi mütəxəssislərimiz tərəfindən ciddi araşdırılsa, məlum olar ki, 70 illik bir dövərdə dilimiz zənginləşmək əvəzinə “arxaizmlər”, “köhnəmiş sözlər” adı altında, bundan əlavə, “pantürkist” adlandırılmaq xofu nəticəsində və s. nə qədər ciddi sayda söz itkisinə məruz qalmışdır. Böyüyən hər övlad ata-ananın, hər nəvə nənə-babanın leksikonundan, lüğətindən neçə-neçə koloritli, xəlqi söz və ifadələri ata-ata yetişmişdir ki, bu ağır zərbələri daha sərt dadan şifahi danışmaq dilimiz olmuşdur. Nəticədə guya artıq “müasirləşmiş”, “mədəni” danışan, “mədəni” yazan yeni nəslin nümayəndələri içindən yetişən “redaktor”, “senzor”, “korrektor” və s. kimi kosmopolit təfəkkürlü səlahiyyət sahibləri, təbii ki, folklor dilimizə, xüsusən dastanlarımızın yurd, təhkiyə hissəsinə (hətta bir sıra dastan şeirlərində də belə zərbələrin izləri hiss olunmaqdadır) ziyan vurmada ötüşə bilməzdilər. Bu zərbələr birinci növbədə şifahi formadan yazıya köçürülüb, çapa hazırlanan klassik eşq dastanlarımıza vurulmuşdur. Əgər istənilən bir məşhur dastanı kitabda qarşımıza qoyub, Aşıq Hüseyn Saraclı, Aşıq Kamandar, Əhməd Sadaxlı, Aşıq Əkbər Cəfərov, Aşıq İmran və bu kimi ustad aşıqların canlı ifasının lent yazıları ilə çap variantını diqqətlə tutuşdursaq, irəli sürülən iddianın əsaslılığına qətiyyənlə şübhəmiz qalmaz. Təəssüflə qeyd etmək lazımdır ki, 70 il ərzində Azərbaycan və Türkiyə türklərinin hər ikisinin leksikonunda ümumortaq istifadə edilən

sözlərin böyük əksəriyyəti sıxışdırılaraq, Azərbaycan dilindən çıxarılmışdır. Belə olan halda, təbii ki, XX əsrdə yaranan məhəbbət dastanlarının dili də kasadlaşmağa, qurulaşmağa məhkum idi. Bu qurulaşma və kasadlaşma isə başlanğıcdan şifahi deyil, yazılı formada yaradılan müəllifi bəlli yeni dastanlarda daha qabarıq nəzərə çarpmaqdadır. Xalq arasında təbii yolla ağız-ağız, məclis-məclis formalaşan “Aşiq Alının Türkiyə səfəri”, “Aşiq Alı ilə Əsmər xanım”, “Ələsgərlə Səhnəbanı”, “Arzu-Qənbər”, “Mahmudla Nigar” kimi dastanlarda isə poetika, dil-üslub məsələlərində klassik dastanlarla müqayisədə fərqlənmə, zəifləmə halları nisbətən az müşahidə olunmaqdadır. Məsələn, “Aşiq Alının Türkiyə səfəri”ndən aşağıdakı parçaya diqqət edək: “Aşiq Alı deyir: cavan vaxtımdı, orda-burda söhbət eləyirdilər ki, Aşiq Alının gələcəyi yaxşı olajax. Allah heş kimi kasıv eləməsin. O zaman elə kasıvıydı ki, öyümüzə oğru girsə, süpürgədən başqa heş nə tapbıyajadı. O vaxtın pulu bir abbasım vardı. Kəndin içinə çıxdım ki, mal öldürüf, alışıma eliyiflər. İki yirvənkə ət aldım. Gətdim öyə, dədəm dorğadı, anam basdı qazana, qoydu ojağın üstünə. Kasıvın öyündə yemək olanda öy gülür, eşik gülür. Öydə bir ala pişiyimiz vardı, o da söyündüyünnən tufara hoppanıf yerə tüşürdü. Dədəmnən anamın söhbəti də bir-birinə yaman xoş gəlirdi. Söhbətin şirin yerində anam dədəmə dedi:

– A kişi, gəlsənə oğlumuzu öyləndirək?

– Arvad, düz deyirsən, gədiyi öyləndirmək lazımdı. Qızdarın xəsyətini sən bilir-sən, kimin qızı yaxşıdı, de.

Öydə otduqları yerdə kəndin başınnan başdadılar:

– A kişi, filankəsin qızı nətəridi?

– Arvad, onun dədəsi yaman höjət adamdı, bildir yazda suyun üstündə mənənən dalaşmadımı?..

– Bə filankəsin qızı nətəridi?

– Anası dillidi, balası da onnan dilli olajax!

Döylətdi də kasıva qız vermir. Gördün döylətdilərin yanınnan keçif, kəndin əğində öz tayımız, öz baravarımız bir kasıf tapıflar. Toy qapyəələsi oldu. Anamı qırağa çəkif, dedim, aana, bəlkə mən o qızı almıyajam? Dedi:

– Anan ölsün, bə sən kimi alajaxsan?” (1, 148)

Göstərilən nümunədən də göründüyü kimi, bu dastanda şifahi danışiq dilinin gözəlliyi, zənginliyi, Göyçə ləhcəsinin şirinliyi, şəhdi-şirəsi mümkün qədər qorunub saxlanmışdır. Əslində bu danışiq, təhkiyə tərzini “ləhcə”adlandırır, hansısa bir bölgə çərçivəsində məhdudlaşdırmaq heç də ədalətli qiymətləndirmə deyil. Fikrimizcə, hazırkı ədəbi dilimizlə müqayisədə haqlı olmayaraq “ləhcə” adlandırdığımız Göyçə–

Gədəbəy, Qazax–Qarabağ, Borçalı bölgələrində istifadə edilən şifahi nitq daha zəngin, daha canlı, daha ədəbi və ədəbi dil kimi qəbul olunmağa daha çox layiq ünsiyyət vasitəsi, başqa sözlə desək, işarələr sistemidir. Əfsus ki, yeni məhəbbət dastanlarımızın bir çoxu bu zənginlikdən kənar qalmış oldu. Təxribatlar nəticəsində uzun illər kasadlaşma prosesi keçirmiş “sovet ədəbi” dilimizin quruluşuna məruz qalan “Şahzadə Bəhram”, “Dilsuz və Xəzangül”, “Sam şahzadə”, “Şəmşir və Sənubər”, “Tarlaçı qız” və s. kimi XX əsr dastanlarının yurd hissəsində dil-üslub məsələlərinin necə acınacaqlı bir durumda olduğunu daha aydın müşahidə etmək üçün şair Novruzun yaratdığı “Sam şahzadə” dastanından aşağıdakı parçaya diqqət yetirək: “Sözünü tamama yetirib, Sam yenə yoluna davam etməkdə oldu. O qədər at sürdü ki, bir də gördü tamam ayrı bir qəribə yerə çıxıb. O zaman Sam çox qəmginləşdi. Ancaq susuzluq yavaş-yavaş ona kar elədi. Bir düz ilə gedirdi, amma bilmirdi hayana gedir. Müxtəsəri, bir gün gedib, gün batan zaman bir şəhərin kənarına çıxdı. Bilmədi nə eyləsin və harada axşamlasın. Çox gəzib-dolanandan sonra gəlib, dörd yanı böyük hasarla çəkilən bağın kənarına çıxdı. Öz-özünə fikir elədi ki, elə yaxşı oldu, gəl bu bağın içinə birtəhər yol tap, gir bu gecə burada gecələ, həm də at acdı, özüm cəhənnəmə, at isə ac qalmasın. Nə qədər dolandısı, yol tapa bilmədi. Axırı atı cövlana gətirdi. Hasardan at quş kimi sıçradı, bağın o tərəfinə düşdü. Gördü ki, bu bağ çox qəşəngdi. Özü də gülşən bağı. Qərəz, atdan sıçrayıb düşdü. Atın yəhərini belindən alıb, atı bağa buraxdı” (2, 189) Göründüyü kimi, “Sam şahzadə”, eləcə də yuxarıda sadalanan bu qəbildən olan digər yeni bəlli müəllifli dastanların yurd hissəsinin təhkiyə dili olduqca quru, ciddiyyətli, sönük və kasaddır. Bunlarda ləfzin şirinliyi, üslub gözəlliyi və özünəməxsusluğu, söz zənginliyi o qədər də nəzərə çarpmır. Cümlələrdə söz təkrarları gözə dürtülür. Qramatik qaydalar pozulur. Axıcılıq, rəvanlıq əvəzinə codluq, qabalıq nitqi müşahidə edilir. Sözlə xoş təəssürat oyadan canlı bədii lövhələr yaradıla bilmir. Təsvir edilən hadisələrin, mənzərələrin göz önündə canlanması çətinləşir. Cümlələrin tələffüzündə codluq, quruluq, ağırlaşma müşahidə olunur. Ahəngdarlıq yox dərəcəsindədir. Cümlələrdə söz təkrarına, rəsmi-ışgüzar üsluba məxsus söz və ifadələrə rast gəlinir və s. Hiss olunur ki, bu qəbil dastanların müəllifləri ya şifahi danışq dilimizin zənginliklərinə dərinləndən bələd olmamışlar, ya da özlərinin “müasir”, “mədəni”, “savadlı” olduqlarını nümayiş etdirmək xəyalına düşərək, dastanı dastan dilindən qoparıb, ədəbi dildə yaratmağı məqsədəuyğun saymışlar ki, bu da düz-əməlli alınmamışdır.

XX əsr Azərbaycan məhəbbət dastanlarındakı şeirlərin poetexniki və bədii-emosional keyfiyyət göstəricilərinə gəlincə isə, əvvəlki fəsillərdə də dəfələrlə

vurğulandığı kimi, burada da vəziyyət bir o qədər ürəkəçən deyil. Yenə şifahi şəkildə xalq arasında formalaşan yeni dastanlar bəlli müəllifli dastanlara nisbətən xeyli yüksəkdə dayanır. Məsələn, “Aşıq Alının Türkiyə səfəri”, “Aşıq Alı ilə Əsmər xanım”, “Aşıq Ələsgərin Naxçıvan səfəri”, “Həcər xanım”, “Aşıq Alı ilə Aşıq Ələsgərin deyişməsi” kimi yeni dastanlarda istifadə edilən bağlamalar, qıfılbəndlər, poetik vüsətli təbiət təsvirləri sonrakı bəlli müəlliflər tərəfindən yaradılmış dastanlarda, demək olar ki, nəzərə çarpmır. Əsasən primitiv məzmunlu qoşma və gəraylıların yer aldığı müəllifli yeni dastanlarda şeirlərin əksəriyyəti yurd hissə ilə bağlı olub, bir növ, təhkiyəni izah eləyir. Onlar poetexniki cəhətdən qüsursuz, daha doğrusu, az qüsurlu olmalarına baxmayaraq, əksər hallarda, necə deyərlər, sərbəst halda ayaq üstə dayana bilən bitkin şeirlər səviyyəsinə yüksələ bilmir. Bu dastanlarda yer alan nisbətən sərbəst məzmunlu, bitkinliyi, poetexniki mükəmməlliyi ilə seçilən qoşma və gəraylılarsa “Əsli–Kərəm”də, “Qurbani”də, “Aşıq Qərib”də, “Abbas–Gülgəz”də rastlaşdığımız xeyli sayda dəyərli poeziya inciləri ilə müqayisə olunmaq səviyyəsindən xeyli aşağıda dayanırlar. Digər tərəfdən, XX əsr Azərbaycan məhəbbət dastanlarında klassik eşq dastanlarımızda rast gəldiyimiz təcnislər, cıgah təcnislər, dodaq-dəyməz qoşma və təcnislər demək olar ki, yox dərəcəsidədir. Tərbiyəvi əhəmiyyətli ibrətamiz şeirlərə, müdrik el deyimlərinin, minillərin sınağından çıxmış atalar sözləri və kəlamların şeirlərdə poetik hissi-emosional çalarlar kəsb edərək yer almasına da birincilərdə olduqca seyrək təsadüf edilir. Əgər belə bir müqayisə aparılması qəbahət sayılmazsa, tam cəsarətlə demək mümkündür ki, təkcə “Abbas–Gülgəz” dastanının dəyərlilik, poetik üslub zənginliyi, dil gözəlliyi, sənətkarlıq göstəriciləri baxımından çəkisi bütün yeni yaranan məhəbbət dastanlarının ümumi çəkisindən qat-qat ağırdır.

Lakin bütün bu müqayisələrə, keyfiyyət fərqlərinə baxmayaraq, XX əsrdə yaranan yeni, müasir məhəbbət dastanlarımızın da əhəmiyyətini azaltmaq, onların yanından göz yumaraq keçmək ədalətsizlik olardı. Ən azından, klassik ənənənin davam etməsi, dastanyaratma prosesinin dayanmaması, xalq yaradıcılığının, aşiq ədəbiyyatının bu qədim və gözəl janrının yaşamaqda olması baxımından XX əsr dastanları çox böyük əhəmiyyətə malikdir. Dövrün, zamanın ən sərt sınaqlarının belə dastan janrının istifadəsinə, bu janrda yeni-yeni müxtəlif keyfiyyət səviyyəli nümunələrin ortaya qoyulmasına, ərsəyə çatmasına mane ola bilməməsi bir daha heç bir güc, qüvvə, təbliğat, təxribat nəticəsində xalqımızı öz qədim mədəniyyətindən, soykökündən ayırıb uzaq salmağın mümkünsüzlüyünün parlaq göstəricilərindəndir. Sevindirici haldır ki, dastanyaratma prosesi çağdaş dövrümüzdə də davam etməkdədir. Paralel olaraq şifahi yolla xalq arasında yayılaraq dastanlaşma prosesi keçirməkdə olan bir

sıra müxtəlif sənətkarların adları ilə bağlı əhvalat və rəvayətlər də mövcuddur ki, onlardan gələcəkdə “Səməd Vurğunla Dürrə”, “Azaflı Mikayıl”, “Nəriman–Şölə”, “Hüseyn Arif” “Göyəndikli Əhməd”, “Rəşid Poladoğlu”, “Ayrım Cavad”, “Miskinli Vəli” və s. kimi ən yeni dastanların formalaşacağı ehtimalı böyükdür. Artıq sovet təxribatının davam etmədiyini nəzərə alsaq, ümid etmək olar ki, bundan sonra yaranacaq dastanlarımız artıq üslubi-poetik cəhətdən də qənaətbəxş sayılmağa layiq olacaq.

İşin elmi yeniliyi: Məqalədə yeni məhəbbət dastanlarının poetik üslub xüsusiyyətləri yeni baxış bucağı altında araşdırılaraq, orijinal qənaətlər irəli sürülür.

Eşin elmi nəticəsi: Məqalədə yeni məhəbbət dastanlarının poetik üslub xüsusiyyətləri baxımından klassik eşq dastanları ilə müqayisədə xeyli sönük təsir bağışlaması qənaətinə gəlinmiş və bunun bir sıra səbəbləri araşdırılmışdır.

QAYNAQLAR:

1. Aşıq Alı, Əsərləri, Bakı: Avrasiya Press, 2006
2. Azərbaycan dastanları, beş cilddə, V cild, Bakı: Lider Nəşriyyatı, 2005
3. Cəfəri M., Azərbaycan məhəbbət dastanlarının poetikası, Bakı: Elm, 2000
4. Xalq Dastanları, Bakı: Azərbaycan dövlət nəşriyyatı, 1961

XÜLASƏ

Yeni məhəbbət dastanlarının bəzi poetik üslub xüsusiyyətləri

Məqalədə yeni yaranan məhəbbət dastanlarının bəzi poetik-üslub xüsusiyyətləri klassik eşq dastanlarımızla müqayisəli şəkildə elmi-nəzəri müstəvidə təhlil olunur. Dastan şeiri ilə sərbəst aşiq şeirinin oxşar və fərqli cəhətləri araşdırılır. Yurd (təhkiyə) hissədə və şeirlərdə poetika, üslub, şeirin poetexniki qayda-qanunlarına geniş prizmadan yanaşılaraq, orijinal qənaətlər irəli sürülür. İndiyəqədərki tədqiqatçıların fikir və mülahizələrinə nəzər yetirilir. Bir sıra müddəaların əsassızlığı göstərilən nümunələr əsasında məntiqi dəlillərlə izah olunaraq, inkar edilir. Klassik eşq dastanlarımızla, eləcə də xalq arasında geniş yayılmış rəvayətlər əsasında şifahi şəkildə formalaşan yeni dastanlarla müqayisədə poetik-üslub xüsusiyyətləri baxımından XX əsrdə yaranan bəlli müəllifli məhəbbət dastanlarının xeyli sönük təsir bağışlamasının səbəblərinə aydınlıq gətirilir. Konkret misallar, tutuşdurmalar, elmi-nəzəri izahlar əsasında irəli sürülən iddialar əsaslandırılır, müdafiə olunur.

РЕЗЮМЕ

Некоторые поэтические стилевые особенности новообразовавшихся сказаний о любви

В статье, анализируются некоторые поэтико-стилевые особенности новообразовавшихся сказаний о любви, которые сравниваются с нашими классическими любовными сказаниями, на научно-теоретическом пространстве. Исследуются схожие и различные стороны эпического стихотворения со свободным ашыгским стихотворением. Выдвигаются на передний план оригинальные выводы, подходы с широкой призмы на порядок поэтики, стиля, стихотворения в корневой (повествование) части и стихотворениях. Прослеживаются помыслы и взгляды предыдущих исследователей. Отрицаются, объяснившись логическими доводами, необоснованность ряда положений, на основе показанных образцов. Приводится ясность на причины слишком тусклого впечатления, с поэтико-стилевой точки зрения, о зародившихся в XX веке сказаниях с явным автором по сравнению с нашими классическими любовными, а также новыми сказаниями, формировавшимися в устном виде, на основе легенд широко распространенных в народе. Выдвинутые претензии, обосновываются, отстаиваются на основе конкретных примеров, сопоставлений, научно-теоретических изложений.

SUMMARY

Some poetical-stylistic characters of the new love eposes

In the article some poetical-stylistic characters of the new love eposes are analyzed in the scientific-theoretical view comparatively with our classic love eposes. The similar and different points of the epos poem and the free ashug poem are investigated. Approaching to the poetical-technical rules of poetics, style and poems in the main part and poems the original conclusions are given. The scientists' thoughts and considerations till nowadays are looked through. Explaining the groundlessness of some theses with the logical details on the base of the given examples is denied. The reasons of the very colorless influencing of love eposes with the definite authors created in the 20th century according to the poetical-stylistic characters in comparison with the new eposes forming on the base of the wide-spread legends among the nation are cleared up. The concrete examples, confrontations, the pretensions are substantiated and defended on the base of the scientific-theoretical explanations.

Çapa tövsiyə etdi:

f.e.d. F. Bayat

ANTİK DÖVR FƏLSƏFƏSİNDƏ VƏTƏNDAŞ CƏMİYYƏTİ İDEYASI

*Həsənzadə Fərhad Baloğlan oğlu,
Bakı Dövlət Universitetinin
“Fəlsəfə” kafedrasının dissertantı,
DİN-in Polis Akademiyası*

Açar sözlər; antik fəlsəfə, polis, xüsusi mülkiyyət, Sparta, ideal dövlət

Key Words; The ancient philosophy, the police, private property, Sparta, the ideal state.

Ключевые слова: Античной философии, полиция, частная собственность, Спарта, идеальное состояние

Vətəndaş cəmiyyəti tarixi təcrübə ilə əldə edilmiş nailiyyət və sosial cəmiyyətin inkişafında daha yüksək pillədir. İctimai reallıqda vətəndaş cəmiyyəti qurulmazdan qabaq onun haqqında ideyalar toplusu, daha sonra isə nəzəri əsasları formalaşmış və ən nəhayət, bir cəmiyyət modeli kimi praktikada reallaşmışdır. Vətəndaş cəmiyyəti ideyası bugün mövcud olduğu səviyyəyə uzun bir inkişaf yolu keçərək gəlib çatmışdır. Mahiyyət etibarilə bugünkü vətəndaş cəmiyyəti ideyası XVII - XVIII əsrlərdən etibarən qərbi Avropada formalaşmağa başlamış və 3 inkişaf mərhələsini keçmişdir;

1) XVI - XVII əsrləri əhatə edən birinci mərhələdə vətəndaş cəmiyyətinin formalaşması üçün ideoloji zəmin yaranır.

2) XVIII - XIX əsrlər. Bu mərhələdə vətəndaş cəmiyyətinin struktur elementləri yaranır və liberal demokratiyaya əsaslanan ictimai münasibətlər şəraitində inkişaf edir. Məhz bu dövrdə demokratik dövlətlər, parlamentlər yaranır, vətəndaş cəmiyyəti üzvlərinin hüquq və azadlıqları qorunur.

3) III mərhələ XX əsr - XXI əsrin əvvəllərini əhatə edir. Bu dövrdən başlayaraq vətəndaş cəmiyyəti ideyası ümumbəşəri əhəmiyyət kəsb etməyə başladı. Siyasi plüralizm, söz, fikir və mətbuat azadlığı həyata keçirildi. (7)

Lakin bu o demək deyildir ki, o dövrə qədər bu anlayış barəsində heç bir nəzəri müddəalar irəli sürülməmişdi. Qədim Çin fəlsəfi məktəbinin daosizm cərəyanından tutmuş yunan stoiklərinə, Aristoteldən tutmuş N.Tusi, N.Gəncəvi, qərbi Avropa-

nın utopik sosialistlərinə cənab bir çox filosof və fəlsəfi cərəyanlar ideal bir cəmiyyət modeli barəsində düşünmüşlər. Lakin onların heç biri bu cəmiyyət modelini, yəni vətəndaş cəmiyyətini dövlətdən kənar - ondan asılı olmayan və onunla yanaşı mövcud olan bir sosial quruluş kimi təsəvvür etmədilər, əksinə, dövlət və şəxsiyyət münasibətlərində dövlətin birinciliyini qəbul edirdilər.

Vətəndaş cəmiyyəti haqqında ilk fəlsəfi ideyaların yaranması antik fəlsəfə dövrünə təsadüf edir. Ukraynalı Politoloq Vladimir Litvin vətəndaş cəmiyyəti haqqındakı araşdırmalarının birində qeyd edirdi ki, "Vətəndaş cəmiyyəti antik dövrün ictimaiyyətşünaslıq terminidir. Qədim Roma (Siseron) və Yunan (Platon) müəllifləri onu "şəhər dövlətlərin vətəndaş birliyi" mənasında işlətməmişlər. (8)

Fəlsəfi ədəbiyyatda antik fəlsəfə dedikdə e.ə VII-VI əsrlərdən başlamış və bizim eramın V-VI əsrlərinə kimi davam etmiş qədim yunan və Roma fəlsəfəsi nəzərdə tutulur. İlk dəfə İoniyada yaranmış antik fəlsəfə, daha sonra isə Cənubi İtaliyanın yunan şəhərlərində və Afinada təşəkkül tapmış, e.ə I əsrdən etibarən isə antik fəlsəfənin Roma dövrü başlamışdır. Fəlsəfə tarixində antik fəlsəfənin 4 mərhələsi nəzərdən keçirilir;

1) Birinci mərhələ - e.ə VII-VI əsrlərdən başlayıb e.ə V əsrdək davam etmişdir. Bu mərhələ Sokrataqədərki mərhələ adlanır.

2) İkinci mərhələ - Klassik mərhələ adlanır və e.ə V-IV əsrləri əhatə edir

3) Üçüncü mərhələ - Ellinizm mərhələsi adlanır və e.ə IV-II əsrləri əhatə edir

4) Dördüncü mərhələ - Antik fəlsəfənin inkişafında sonuncu mərhələdir. E.ə I əsrdən başlayaraq bizim eramın V-VI əsrlərinədək olan dövrü əhatə edir. Bu mərhələni bəzən antik fəlsəfənin Roma dövründə adlandırırlar. Çünki məhz bu dövrdən başlayaraq antik fəlsəfənin inkişaf mərkəzi qədim yunan şəhərlərindən Romaya keçmişdir. (6, səh 58-61)

Vətəndaş cəmiyyəti anlayışını fəlsəfi terminologiyaya ilk dəfə qədim yunan müfəkkiri Aristotel (e.ə 384-322) gətirmişdir. O, dövləti insanların təbii və zəruri yaşayış forması hesab edərək bildirirdi ki, bir birinə bənzər insanlar daha yaxşı yaşamaq üçün ünsiyyətə girirlər. Aristotel qeyd edirdi ki, hər bir dövlət özlüyündə ünsiyyət növüdür, lakin hər bir ünsiyyət deyil, bütün ünsiyyətlərin ən vacibidir və bütün başqa ünsiyyətləri əhatə edir. Belə ünsiyyət dövlət və ya siyasi ünsiyyət adlanır. (3, səh.60). O, ünsiyyətin üç növünü fərqləndirirdi - ailə, kənd və dövlət. Birinci növ ailə ünsiyyətidir. Bir neçə ailənin birləşməsindən kənd və nəhayət həmin kəndlərin birləşməsindən dövlət yaranır.

Aristotel "Siyasət" adlı əsərində dövlət anlayışının mahiyyətini izah etməyə çalışarkən belə qənaətə gəlir ki, dövlət (polis) azad vətəndaşların məcmusundan ibarət-

dir. Aristotel öz əsərində yazır. "Hər bir tama müvafiq olaraq dövlətində hissələrdən ibarət tərkibə malik olduğunu nəzərə alsaq, aydındır ki, öncə vətəndaşın (polites) nə olduğunu müəyyənləşdirmək lazımdır, axı dövlət vətəndaşların məcmusundan ibarətdir. Beləliklə, araşdırmaq lazımdır ki, kimi vətəndaş adlandırmaq olar və vətəndaş nə deməkdir. Axı biz vətəndaş anlayışını müəyyənləşdirərkən tez-tez fikir ayrılığına rast gəlirik" (1, səh.83). Göründüyü kimi, Aristotel dövlət anlayışını vətəndaşların birliyi, və yaxud müasir dildə desək "vətəndaş cəmiyyəti" ilə eyniləşdirir.

Qədim yunan filosofu həmçinin "vətəndaş" anlayışının məzmununu müəyyənləşdirməyə çalışaraq qeyd edirdi ki, "biz o adamları vətəndaş hesab edirik ki, onlar məhkəmədə və xalq məclisində iştirak edirlər" (1, seh.84). Və yaxud o öz əsərinin başqa bir yerində vurğulayır ki, "kiminki qanun lahiyələrini müzakirə edən orqanla, yaxud məhkəmə orqanı ilə əlaqəsi varsa, biz təstiq edirik ki, o, həmin dövlətin vətəndaşıdır". Aristotelin bu fikirləri müasir vətəndaş cəmiyyəti ideyasının prinsiplər ilə üst-üstə düşür. Çünki vətəndaş cəmiyyətinin məqsədlərindən biri və başlıcası elə vətəndaşların dövlətin idarə olunmasında iştirakını təmin etməkdən ibarətdir.

Vətəndaş anlayışının məzmununun müəyyənləşdirilməsindən söz düşərkən Aristotel qarşıya belə bir sual qoyur. "Vətəndaşlar, doğrudanda yalnız idarəetmə sahəsində olanlardı, yoxsa sənətkarlarıda vətəndaş hesab etmək olar?". Daha sonra o qeyd edir ki, "əgər vəzifədə olmayanlarıda vətəndaş hesab etmək lazımdırsa, onda belə çıxır ki, rəhbərlik edənin məziyyəti hər bir vətəndaşa xas ola bilməz, çünki bu halda o biridə vətəndaş olur" (1,səh.93). Qədim mütəfəkkir belə hesab edirdi ki, ən yaxşı dövlət sənətkarlara vətəndaşlıq hüququ verməz.

Aristotel xüsusi mülkiyyəti müdafiə edir və mülkiyyətin ümumiləşdirilməsinə qarşı çıxırdı. "nəyinsə sənə məxsus olmasından aldığı zövqü sözlə ifadə etmək çətinidir" söyləyən filosof həmçinin kollektiv təsərrüfatın iqtisadi cəhətdə faydasız olduğunu vurğulayaraq bildirirdi ki, insanlar daha çox öz şəxsi mülkiyyətlərinə qayğı göstərirlər, nəinki ümumi olana (4, səh. 63)

Aristotellə yanaşı qədim yunan filosoflarından Platonun sosial görüşlərində də vətəndaş cəmiyyəti ideyasının elementlərinə rast gəlinir. Platonun "Qanunlar" və "Dövlət" adlı əsərlərində ideal dövlət haqqında fikirləri öz əksini tapmışdır. Onun fikrincə dövlət ictimai əmək bölgüsü nəticəsində yaranmışdır. Platon belə hesab edirdi ki, dövlət ona görə meydana gəlir ki, ayrılıqda insanlar öz tələbatlarını ödəmək iqtidarında deyillər və başqalarının köməyinə müraciət etməyə məcburdurlar. Platon cəmiyyəti 3 təbəqəyə (ölkəni idarə edənlər, ölkəni qoruyanlar və insanların həyatı tələbatlarını təmin edənlər - əkinçilər, sənətkarlar) bölərək qeyd edirdi ki, bu

siniflər (təbəqələr) harmonik şəkildə fəaliyyət göstərdikdə, siniflər arasında ciddi münaqişələr baş vermədikdə və onlar bir birilə qarşılıqlı anlaşma şəraitində yaşadıqda ideal dövlət yarana bilər. (6,səh.107).

Göründüyü kimi Platonun hələ antik dövrdə səsləndirdiyi bu fikirlər bugün ki dövrün vətəndaş cəmiyyəti anlayışı ilə, xüsusilə də vətəndaş cəmiyyəti ideyasının tolerantlıq prinsipi ilə demək olar ki eyniyyət təşkil edir.

Platon özünün “ideal dövlət” ini qədim yunan şəhər - dövləti olan Spartanın idarəçilik sisteminə baxaraq yaratmışdır. Əsas məşğuliyyətləri döyüş və hərbi yürüşlər olan spartalıların idarəetmə sistemi daha çox müasir demokratik idarəçiliyə bənzəyirdi. Spartanın idarəçilik sistemi hakimiyyətin bölünməsi prinsipini xatırladan 4 pilləli aristokratiyadan ibarət idi; Müxtəlif nəsilərdən seçilmiş iki hökmdar, kübar təbəqədən seçilmiş ağsaqqallar şurası, qanunların qəbulu zamanı bütün vətəndaşların iştirak etdiyi xalq toplantısı və hökmdarların fəaliyyətinə nəzarət etmək üçün yaradılmış 5 nəfərlik qurum – eforlar. Eforlar mahiyyət etibarilə bugün demokratik dövlətlərdə mövcud olan konstitusiya məhkəməsi xatırladır. (9)

Lakin Platonun ictimai - siyasi görüşlərini daha geniş şəkildə tədqiq etsək görərik ki, o totalitar cəmiyyət modelinin qatı tərəfdarı olub. O, demokratiyanı qanuni dövlət formaları arasında ən pisi hesab edir, xüsusi mülkiyyətin məhdudlaşdırılmasını, insanların bütün fəaliyyətinin dövlət tərəfindən tənzimlənməsini təqdir edirdi. Onun fikrincə dövlət incəsənət və ədəbiyyatı da təftiş etməli, uşaqlarda qorxu və sentimentallıq yaradan əsərlər qadağan olunmalıdır. Platona görə hətta ailə də dövlətin nəzarətində olmalı, kişi və qadın arasındakı münasibətlərdə dövlət tərəfindən nizamlanmalıdır. Məhz bu fikirlərinə görə müasir dövrün bəzi filosofları Platonu tənqid etmiş, hətta A.Toynbi onu tipik irticaçı utopik, K.Popper totalitarizm nəzəriyyəsinin banisi, Rassel isə avtoritar və totalitar dövlət quruluşunun müdafiəçisi kimi xarakterizə etmişlər. (3, səh.59)

Antik dövrün yunan filosofları ilə yanaşı roma filosoflarının da yaradıcılığında vətəndaş cəmiyyəti problemi xüsusi əhəmiyyət kəsb etmişdir. Ümumiyyətlə, qədim Roma respublikasını vətəndaş cəmiyyətinin qisməndə olsa təşəkkül tapdığı cəmiyyət adlandırsaq, yəqin ki yanılmırıq.Vətəndaşlıq institutunun formalaşdığı bu imperiyanın təbəəliyində olan şəxslər azad vətəndaşlar hesab olunurdu. Hamının bərabər hüquqlara malik olduğu bu respublikada vətəndaşların xüsusi hüquq və vəzifələri haqqında təsəvvürlər daha çox inkişaf etmişdi.

Qədim Roma fəlsəfi fikri yunan mütəfəkkirlərinin təsiri altında formalaşmışdır. Xüsusilə də e.ə 146-cı ildə Roma imperiyasının Yunanıstanı işğal etməsilə bu təsir

daha da genişlənməmişdir. Romaya gələn yunan filosoflar burada öz həmkarları ilə polemikaya girir və onların yaddaşında dərin iz buraxmış olurdular.

Azərbaycanda vətəndaş cəmiyyəti probleminin araşdırıcılarından olan Elmira Dadaşova özünün “Azərbaycan Respublikasında vətəndaş cəmiyyətinin formalaşmasında demokratik proseslərin rolu” adlı monoqrafiyasında yazır; “Qədim Romada vətəndaş cəmiyyət ilə dövlətçilik arasında qarşılıqlı münasibəti araşdıran Z.M.Çernilovski belə bir qənaətə gəlmişdir ki, bəzi prinsipial mühüm xüsusiyyətlərinə görə bu cəmiyyət müasir hüquqi dövlətə qarşı irəli sürülən müəyyən tələblərə cavab verir. O, bu tələblər sırasında hakimiyyətin səlahiyyət müddəti, hakimiyyət bölgüsü, söz və mətbuat azadlığı, dövlət daxilində və xaricində hərəkət, hakimiyyətin əmlak münasibətlərinə qarışmaması və nəhayət, hamının qanun qarşısında bərabər hüquqa malik olmasını qeyd edir”. (5, səh.16-17).

Qədim romada dövlət xadimi, natiq və filosofu kimi tanınan Mark Tulli Siseron öz əsərlərində vətəndaş cəmiyyəti mövzusunda geniş yer ayırmışdır. Uzun illər roma senatının spikeri olmuş, dövlət idarəçiliyi sahəsində böyük təcrübəyə yiyələnmiş filosof öz düşüncələrini əsasən nitq, məktub və traktatlar formasında qələmə almışdır.

Eklektisizm fəlsəfi cərəyanının nümayəndəsi olan Siseronun ictimai - siyasi görüşləri “dövlət haqqında” və “Qanunlar haqqında” əsərlərində öz əksini tapmışdır. Onun siyasi baxışları daha çox Platon, Aristotel və yunan stoiklərinin təsiri altında formalaşmışdır.

Siseronun fikrincə insanların birləşməsinin, dövlətin yaranmasının əsas səbəbi onların anadangəlmə tələbatlarıdır. Vətəndaş cəmiyyəti təbiətdən yaranır və mahiyyət etibarilə dövlət insanların ümumi mənafeylərinin məhsuludur. Siseron yazırdı ki, dövlət xalqın malıdır, xalq isə insanların istənilən şəkildə bir yerə yığıldığı hər hansı birliyi deyil, hüquq və mənafe ümumiliyi məsələsində öz aralarında razılığa gələn çoxlu insanların birliyidir. İnsanların belə birliyinin birinci səbəbi onların zəifliyindən daha çox, necə deyərlər, bir yerdə yaşamaq üçün anadangəlmə tələbatlarıdır. Çünki insan təcrid olunmuş şəkildə yaşamağa və tənha, səfil kimi gəzməyə meyilli deyil. Hətta zəruri şeylərin bol olduğu şəraitdə də özü kimilərindən qaçmamaq üçün yaradılıbdır. (3, səh.65). O, dövlətin əsas məqsədinin xüsusi mülkiyyəti qorumaq və vətəndaşların mənafeyini müdafiə etmək olduğunu bildirirdi.

Qanunların və hüququn mənbəyi məsələsində Siseron yunan stoiklərinin mövqeyindən çıxış edərək bildirirdi ki, dövlət qanun qoyarkən çalışmalıdır ki, həmin normalar təbiətdən mövcud olan ilahi qanunlarla uyğunluq təşkil eləsin, onlara zidd gəlməsin. Bu məsələ ilə bağlı o yazırdı. ”Əslində, həqiqi bir qanun, yəni ədalətli bir

idrak var ki, o da təbiətə uyğundur, bütün insanlara şamil edilir, dəyişməz və əbədidir. O, öz əmrlər ilə insanları öz vəzifələrini yerinə yetirməyə çağırır, öz qadağaları ilə insanları pis əməllərdən qoruyur. Onun əmr və qadağaları həmişə yaxşı insanlara təsir göstərir, pis insanlara isə təsir göstərmir. Bu qanunu insanların yaratdığı qanunvericiliklə qüvvədən salmaq heç vaxt mənəvi cəhətdən ədalətli ola bilməz. Onun fəaliyyətinə hər hansı məhdudiyətlər qoyulmasına heç vaxt icazə vermək olmaz. Onu ləğv etmək isə mümkün deyil” (2, səh.31).

Dövlətin xalq işi (respublika) olması fikrinədə ilk dəfə Siseron irəli sürmüşdür. Qədim Roma filosofunun yaradıcılığında həmçinin hakimiyyətin bölünməsi prinsipinin ideyasınada rast gəlinir. Beləki, Siseron hər hansı bir qrupun və ya şəxsin hakimiyyəti tam olaraq ələ keçirməsinin qarşısını almaq üçün dövlət orqanlarınınin tərkibinin vahid deyil, bölünən olmasını təklif edirdi.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Aristotel, "Siyasət" Bakı, "Yeni nəşrlər evi", 2006. səh,83
2. Adam Seliqman. "Vətəndaş cəmiyyəti ideyası". Bakı, "Nurlan". 2005, 240 səhifə.
3. Yusif Rüstəmov. "Sosial-siyasi və hüquqi təlimlər tarixi". Azərbaycan universiteti" nəşriyyatı, Bakı 2007, 423 səhifə.
4. "Siyasi və hüquqi təlimlər tarixi". O.E.Leystin redaktorluğu ilə. "Zertsalo" nəşriyyatı, 2006. 390 seh.
5. Elmira Dadaşova. "Azərbaycan respublikasında vətəndaş cəmiyyətinin formalaşmasında demokratik proseslərin rolu". Bakı, "Elm", 2007, 187 səhifə.
6. M.B.Zeynalov. "Fəlsəfə Tarixi". "Azərbaycan" Nəşriyyatı, Bakı 2000, 544 səhifə.
7. Vahid Ömərov. "Vətəndaş cəmiyyətinin mahiyyətinə dair". "Səs" qəzeti, Bakı, 2 sentyabr 2011, 16 səh.
8. www.525.az
9. www.khazar.org

XÜLASƏ

Məqalədə qədim dövr yunan və Roma filosoflarının vətəndaş cəmiyyəti düşüncəsi araşdırılır. Burada vətəndaş cəmiyyəti fikrinin formalaşmasında Aristotel və Platon kimi qədim mütəfəkkirlərin rolu göstərilməyə çalışılmışdır. Nəticədə vətəndaş cəmiyyətinin formalaşmasında filosofların rolu göstərilmişdir.

SUMMARY

Hasanzade Farhad Baloglan oglu

The idea of civil society in ancient philosophy

This article explores the idea of civil society in the work of the Greek and Roman philosophers of the ancient period. We tried to consider the idea of civil society through the prism of philosophers such as Aristotle, Plato, etc. The result indicates the role of the ancient thinkers in the formation of the idea of civil society.

РЕЗЮМЕ

Гасанзаде Фархад Балоглан оглу

Идея гражданского общества в античной философии

В данной статье исследуется идея гражданского общества в творчестве греческих и римских философов античного периода. Сделана попытка рассмотреть идеи гражданского общества сквозь призму таких философов, как Аристотель, Платон и т.д. В итоге указана роль древних мыслителей в формировании идеи гражданского общества.

Çара tövsiyə etdi:

prof. F.İsmayilov

ZİYƏDDİN GÖYÜŞOVUN ETİKASINDA FƏZİLƏT PROBLEMI

Həsənov Rəhim

AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və

Hüquq İnstitutunun doktorantu

e-mail: hesenli.82@inbox.ru

Açar sözlər: Ziyəddin Göyüşov etikası, fəzilət problemi, mənəvi-əxlaqi inkişaf, kamil insan, etik fikir tarixi.

Key words: Ziyaddin Goyushov's ethics, virtue problem, spiritual-moral development, perfect man, history of ethic thought

Ключевые слова: Зияддин Геюшев этики, проблема добродетель, нравственного развития, совершенным человеком, этического мнения.

Düşüncə tarixinə diqqətlə nəzər yetirsək fəzilət haqqında biliklərin tarixi köklərinin nə qədər əskilərə istinad etdiyinin şahidi olarıq. Fəzilət anlayışı antik dövrdə Yunanıstanda hər hansısa əxlaqi keyfiyyətin yetkinliyi, kamilliyi mənasında işlədilir. Bu dövrdə özünə aid olan işi layiqincə yerinə yetirənə fəzilətli insan deyilirdi. Bu nöqtəyi-nəzərdən də fəzilət insanın öz ağılını, əxlaqını ən yüksək səviyyədə nümayiş etdirməsi ilə meydana gəlir. Fəzilət terminini fəlsəfəyə gətirən qədim yunan filosofu Sokrat olmuşdur. Sokrat fəzilət məfhumunu hər varlığın özünə xas funksiyasını ən yaxşı şəkildə yerinə yetirmək mənasında işlədirdi. Bu mənada fəzilət insanın özünə xas və uyğun olanı mükəmməl bir şəkildə reallaşdırmasıdır. Sokrat insanda mövcud olan bütün fəzilətlər içərisində xeyirxahlıq böyük önəm kəsb edirdi. “Sokratın insan haqqındakı fəlsəfi düşüncələrində əsas məsələlərdən biri də xeyirxahlıq və onun mahiyyəti haqqındakı fikirləridir. Onun nöqtəyi-nəzərincə, xeyirxahlıq çox yüksək əxlaqi keyfiyyətdir.” (1, səh. 65)

Platon üçün insan fəzilətləri müdriklik, cəsarət, mülayimlik adlı üç xarakteristikanın ahəngdarlığı nəticəsində ədalət fəziləti meydana gəlir. Bu dörd fəzilət Antik Yunan fəlsəfəsində “kardinal fəzilətlər”, yəni əsas fəzilətlər olaraq tanınırdı. Aristotelin fəzilət haqqında düşüncələri də etik fikir tarixində əhəmiyyətli bir yerə malikdir. Aristotel fəzilətləri əxlaqi və dianoetik fəzilətlər olaraq ikiye ayırdı, əxlaqi fəzilətlər etik davranışla, dianoetik fəzilətlər isə müdrikliklə bağlı idi. “Bütün əxlaqi fəzilətlər

insanın fəaliyyəti zamanı həyata keçir. Bunlara – ədalət, dostluq, məhəbbət, mərdlik, mötədillik, əliaçıqlıq, sülhsevərlik, xoşxasiyyətlilik və s. aiddir. Bütün bunlar həm də ictimaidir. Fəzilətlər fitri olmadığı üçün Aristotel onların tərbiyə olunmasına xüsusi fikir verirdi. Özü də yalnız uşaqlar deyil, bütün vətəndaşlar, hətta insanın emosional qavrama qabiliyyəti və hissləri də tərbiyə edilə bilər. Aristotel etikasında mühüm yer tutan ədalət digər insanlara münasibət zamanı fəzilətə çevrilir.” (2, səh. 14-15)

Azərbaycan xalqı öz müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra milli-mənəvi dəyərlərimizi qorumaq, onların tədqiqi və təbliği ilə məşğul olmaq son dərəcə aktual bir məsələdir. Düşüncə tarixinə diqqətlə nəzər yetirsək fəzilət haqqında bilgilərin tarixi köklərinin nə qədər qədimlərə dayandığının şahidi olarıq.

Etik fikirlər içərisində önəmli bir yer tutan fəzilət kateqoriyası kamil insanda mövcud olan bütün müsbət əxlaqi keyfiyyətlər kimi izah olunur. XX əsr Azərbaycan etik fikir tarixində önəmli bir yer tutan görkəmli alim Ziyəddin Göyüşovun da etik görüşləri içərisində fəzilət kateqoriyası böyük anlam kəsb edir. “Ziyəddin Göyüşovun etik fikirləri çoxəsrlik zəngin bir tarixə malik olan Azərbaycan etika elminin XX əsrdə mühüm bir hissəsini təşkil edir. Bu elmi-ideoloji irsin dərinədən öyrənilməsi elmi-nəzəri və praktiki əhəmiyyət kəsb edir. Ümumiyyətlə, Azərbaycanın tanınmış və qabaqcıl alimlərinin elmi-nəzəri irsinin öyrənilməsi gənc nəslin təlim tərbiyəsi üçün və eyni zamanda elmi fikirimizin dəyərləndirilməsi müasir dövrdə mənəvi-əxlaqi inkişafımız baxımından zəruri bir amil hesab oluna bilər.” (3, səh. 252)

Ziyəddin Göyüşovun fikircə fəzilət insan gözəlliyinin mahiyyətini özündə ehtiva edir. Ümumiyyətlə, fəzilət kateqoriyası gözəllik kateqoriyası ilə bağlı olduğu üçün əxlaqi fəzilət insanın mənəvi gözəlliyi ilə vəhdət təşkil edir. Fəzilətdən insanın mənəvi gözəlliyini ayırmaq istəyənlər əslində gözəlliyin özünü heçə endirir.

Ziyəddin Göyüşov qeyd edirdi ki, insan fəzilətlə anadan olmur, fəzilət ictimai mahiyyət kəsb edir və cəmiyyətdə mövcud olan əxlaq normaları, qayda-qanunlar, adət-ənənələrlə bağlı olur. Bu nöqtəyi-nəzərdən insan daim ətraf mühitin, ictimai mühitin təsiri altında olur. Şərq fəlsəfələrindəki fəzilət və əxlaq anlayışına bənzər ünsürlər daşıyan bir mənəvi-etik sistem məşhur filosof Benedikt Spinoza (1632-1677) tərəfindən ortaya atılmışdır. Bu anlayışda adam təbii vəziyyətində ehtiraslarının əsiridir, ağılının köməyiylə bu əsarətdən xilas ola bilər. Bu səbəblə ağılı davranmaq ilə əxlaqi davranmaq əslində eynidir.

Ziyəddin Göyüşov qeyd edirdi ki, əgər fəzilətli insan möhkəm iradə ilə öz nəfsinə hakim ola bilsə, bu zaman əxlaqi kamilləşməkdən söhbət açmaq olar. Tamahkarlıq hissəsinə qalib gələn gözütöx insan özünün alicənab, saf, mərdanə və prinsiplial

hərəkətləri ilə fəzilət zirvəsini fəth edir. Fəzilət anlayışı insana məxsus anlayışdır və ayrı-ayrı fərdlər bu anlayışın daşıyıcıları rolunda çıxış edə bilər. Fəzilət anlayışının yaradıcısı isə cəmiyyətin yaratdığı ictimai mühitdir.

Göyüşova görə fəzilət məfhumunun formalaşmasında ictimai rəy böyük bir rol oynayır. İctimai rəy əxlaqı mənfi xarakterlərdən, eybəcər xüsusiyyətlərdən təmizlənməsi prosesində əsas amil rolunu oynayır. Əgər insanlarda xeyirxahlıqla fəzilət həmahəng olaraq mövcud olarsa yalnız bu zaman insanlarda mənəvi cəhətdən mükəmməlləşmə, kamilləşmə əlamətləri özünü biruzə verə bilər. Kamil insan xeyirxahlıqla fəzilətin həmahəngliyini öz xarakterinin ayrılmaz tərkib hissəsinə çevirməlidir.

Ümumiyyətlə, mənəvi təmizlik, əxlaqi saflıq, mənəvi-əxlaqi kamilləşmə kimi fəzilətlərə böyük önəm verən son dərəcə böyük əhəmiyyət verən Ziyəddin Göyüşov gənc nəslin təlim-tərbiyəsi ilə məşğul olmağı məsləhət görürdü. Ziyəddin Göyüşov insanın kamilləşməsi, səadətə çatması və yüksək mənəvi ideyalara sahib olması üçün əsas yolu onların fəzilətlərə yiyələnməsində görürdü.

Ziyəddin Göyüşovun fikrincə fəzilət insan gözəlliyinin mahiyyətini özündə ehtiva edir. Ümumiyyətlə, fəzilət kateqoriyası gözəllik kateqoriyası ilə bağlı olduğu üçün əxlaqi fəzilət insanın mənəvi gözəlliyi ilə vəhdət təşkil edir. Fəzilətdən insanın mənəvi gözəlliyini ayırmaq istəyənlər əslində gözəlliyin özünü heçə endirir.

İnsan fəzilətli davranmaq üçün ilk öncə fəzilətli düşünməli, öz mənafeyini düzgün dərk etməlidir. Fəzilətli insan əxlaqi məsuliyyətə malik olmalı və yaxşı hərəkəti, pis hərəkətdən ayırmağı bacarmalıdır. Yaxşı hərəkətin pis hərəkətdən ayrılmasında vicdan amili əsas rol oynayır.

Ziyəddin Göyüşov qeyd edirdi ki, əgər fəzilətli insan möhkəm iradə ilə öz nəfsinə hakim ola bilsə, bu zaman əxlaqi kamilləşməkdən söhbət açmaq olar. Tamahkarlıq hissəsinə qalib gələn gözütöx insan özünün alicənab, saf, mərdanə və prinsipial hərəkətləri ilə fəzilət zirvəsini fəth edir. Mütəfəkkir gözü tox olmağı böyük bir səltənətə sahib olmağa bənzədir.

Ziyəddin Göyüşov qeyd edirdi ki, fəzilət anlayışı insana məxsus anlayışdır və ayrı-ayrı fərdlər bu anlayışın daşıyıcıları rolunda çıxış edə bilər. Fəzilət anlayışının yaradıcısı isə cəmiyyətin yaratdığı ictimai mühitdir.

Cəmiyyətin mənəvi dəyərlərini özünəməxsus şəkildə qimətləndirməyi bacaran fərd fəziləti yaşayış tərzinin ayrılmaz ünsürlərindən birinə çevirilə bilər. Ayrı-ayrı insanlara mövcud olan fərdi xüsusiyyətlər fəzilətin tərbiyəsi zamanı nəzərə alınmalıdır.

Ziyəddin Göyüşov fəzilətlərin tərbiyə vasitəsilə əldə olunduğunu vurğulayırdı. Hər insana bəxş edilməyən fəzilətlər çətinliklə əldə olunur. Fəzilətin əksi olan qəba-

hətə qarşı hansı şəraitdə olmasından asılı olmayaraq hər zaman mübarizə aparmaq lazımdır.

Ziyəddin Göyüşova görə insan ləyaqətinin meyarı olan etibar və əhdə vəfa kateqoriyalar mahiyyət etibarilə çoxaspektli bir xarakterə malikdir. Bu etik kateqoriyalar mövcud olmadan insanların müəyyən qruplara daxil olması və müxtəlif qruplar daxilində yaşaması qeyri-mümkündür. Böyük zərurətdən meydana gələn etibar kateqoriyası sədaqət, vəfa, əhdə sadıqlıq, sözündə doğru olmaq kimi anlayışlarla bir eyniyyət kəsb edir.

Fəzilətli insan əxlaqi nüfuza da malik olamlıdır, əxlaqi nüfuz isə inam və etibarla əldə olunur. Məşhur alman filosofu G.V.F.Hegel etibar və digər fəzilətlər barəsində belə qeyd edirdi: “Etibar əxlaqi fəaliyyətin bütövlüyünü ifadə edən fəzilətdir və bu fəzilət ədalətlik və xeyirxahlıq kimi keyfiyyətləri də özündə əks etdirir. Əxlaqda düşünüən intelligensiyaya malik olan şəxsin nöqtəyi nəzərincə əxlaq onun son məqsədi kimi çıxış edir. Bu zaman şəxs əxlaqın təsadüfi bir mahiyyətə malik olduğuna varmır, ona mütləq bir fəaliyyət kimi baxır. Bilavasitə ən ümumi gerçəklik olan əxlaq insanların ətraf mühitə, öz varlığına, davranışına, cisminə göstərdiyi münasibətdə aşkar olur. Şəxsin öz borcunu yerinə yetirməsi, əxlaqi təsadüfdən zərurətə çevirməsi özünün gerçək azadlığını tapmasına səbəb olur. Subyektiv azadlığını əldə edənlərlə eyniyyət təşkil edən məsələlərdən biri də ədalətlik və xeyirxahlıq kimi fəzilətlərin şəxsin xarakterində və temperamentində özünə dərin yer tapmasıdır.” (4, səh.135-136)

Ziyəddin Göyüşovun fikrincə isə etibar təsadüfi bir kateqoriya deyil, əksinə, cəmiyyətin ictimai həyatından, böyük zərurətdən yaranmışdır. Sədaqət, vəfa, əhdə sadıqlıq də etibar hissi ilə bağlı olan fəzilətlərdən hesab oluna bilər. Fəzilətli insanın əsas məqsədi insanların xoşbəxt və firavan ömür sürməsinə istiqamətlənməli və bu yolda digər insanlara nümunə olmalıdır.

Kamil insanın əsas xarakterik xüsusiyyətlərindən sayılan səbr, təmkinlilik, ümid və dəyanət də bəyənilmiş əxlaqi fəzilətlərdəndir. Bu qəbildən olan əxlaqi xüsusiyyətlər insanların bədbəxt hadisələrə qarşı dözümlü nümayiş etdirməsi ilə xarakterizə olunur.

Ziyəddin Göyüşova görə fəzilətli insan mötədilliyə, yəni orta həddə riyazət etməli və hər hansı bir ifrata varmamalıdır. İnsanların orta həddə, ölçüyə riyazət etməsi əxlaqi fəzilətə, orta həddə riyazət etməməsi isə əxlaqi qəbahətə istinad edir. Bu səbəbdə insanlar bütün şəraitlərdə müvazinətini saxlaya bilməli, mötədillik prinsipinə riyazət etməlidir. Ziyəddin Göyüşovun orta hədd barəsindəki fikirləri Aristotel fəlsəfəsindən qaynaqlanırdı. “O, hamının yaxşı yaşamasını istəyir, ancaq nə həddin-

dən artıq varlı olmağın, nə də kasıblığın tərəfdarı deyildi. Aristotel orta vəziyyətdə yaşamağa üstünlük verirdi.” (5, səh. 124)

Fəzilətlər içərisində əsas fəzilət, ana fəzilət hesab olunan müdriqliyin əsas qayəsi insanın özünü dərk edə bilməsi və xeyiri şərdən seçə bilməsi ilə xarakterizə olunur. Hələ qədim yunan fəlsəfəsində müdriqlik mücəssəməsi kimi tanınan Sokrat fəzilətlər içərisində müdriqliyə böyük önəm verirdi. Sokratın bu fikirləri ilə razılaşan professor Ziyəddin Göyüşov qeyd edirdi ki, müdriqlik insanın həyat təcrübəsi toplanması ilə həyatının düzgün nizamlanması ilə müəyyən olunur.

Ümumiyyətlə, mənəvi təmizlik, əxlaqi saflıq, mənəvi-əxlaqi kamilləşmə kimi fəzilətlərə böyük önəm verən son dərəcə böyük əhəmiyyət verən Ziyəddin Göyüşov gənc nəslin təlim-tərbiyəsi ilə məşğul olmağı məsləhət görürdü. Ziyəddin Göyüşov insanın kamilləşməsi, səadətə çatması və yüksək mənəvi ideyalara sahib olması üçün əsas yolu onların fəzilətlərə yiyələnməsində görürdü.

Sağlam bir əxlaqi inkişaf dövrü keçirə bilmək üçün, bu dövrü istiqamətləndirən müxtəlif dinamiklərin təsiri cəmiyyətin istək və tələblərinə uyğun olmalıdır. Bu səbəbdən bu müddətdə təsir edən, fərdin əxlaqi düşüncə və davranış qabiliyyətinin qazanılmasını təmin edən psixososial dinamiklərin nələr olduğu və bu dinamiklərin xüsusiyyətlərinin, hallarının və təsirlərinin bilinməsi əhəmiyyətlidir. Bu sayədə əxlaqi inkişaf müddətinin istənilən şəkildə nəzarət edilib istiqamətləndirilməsi mümkün ola bilər.

Fərdin əxlaq inkişafı müddətində təsirli olan bəzi psixososial dinamiklər nəzəri çərçivədə araşdırılmış və bu dinamiklər ilə əxlaqi duyğu, düşüncə və davranışlar arasında necə bir əlaqə olduğu ortaya qoyulmağa çalışılmışdır. Ziyəddin Göyüşov haqlı olaraq bütün işlərdə mötədilliyə əsaslanmağı fəzilət hesab edirdi. “Hər bir işdə ifrata varmamaq, ölçünü gözləmək də xoşbəxtliyin əsas şərtlərindən biridir. Çünki, mötədilliyə riayət etmək insanların həm fiziki, həm də mənəvi cəhətdən sağlam olmasını təmin edir. Mötədilliyə riayət etmək fəzilət, ifrata varmaq isə maksimalizm, yəni rəzalətdir və insan rəzalətlərlə heç bir qaydada xoşbəxt ola bilməz” (6, səh.346)

Dünyanın müxtəlif bölgələrində yaşayan, ayrı-ayrı dinlərə mənsub insanların əxlaq anlayışları eyni deyildir. İnsan hansı bölgədə və ya mühitdə olursa-olsun, hər insanın uyğun gəlməsi lazım olan əxlaqi qaydalar mövcud olmalıdır. Ədalət, xeyir, xoşbəxtlik kimi kateqoriyalar müxtəlif dini, fəlsəfi və etik cərəyanlarda fərqli bir mahiyyət kəsb edir. Yaxşı və nümunəvi davranış normativləri ayrı-ayrı dinlərdə də müəyyən dərəcədə fərqlənir.

İnsan bizə məlum olan düşüncə tarixinin hələ başlarında yuxarıdakı məsələlər barədə düşünmüş və dövrümüzdə qədər də düşünməyə davam etməkdən imtina

etməmişdir. Universal bir əxlaqın mövcud olub-olmadığı məsələsi əxlaqın qaynağı, universal dəyərlərin varlığı, yerli və fərdi fərqliliklərin əxlaq üzərindəki təsiri kimi bir çox problemin də cavablandırılmasını tələb edən kompleks bir problemdir.

Düşüncə tarixi boyunca əxlaqi təmələ bağlı, nizamlı bir cəmiyyəti arzulayanların, universal bir əxlaqın var olduğu şəkildə görüş bəyan etdiklərini görürük. Bunlar əxlaqi hər insanın çata biləcəyi bir qaynağa ya da ümumi bir prinsipə bağlamaq meylinə olmuşdur. Fərdlərin hisslər və bacarıqlar baxımından fərqliliyini, yerli xüsusiyyətlərin əxlaq üzərində əsaslı təsir etdiyini iddia edənlər isə universal bir əxlaqın mümkünlüyünü rədd etmişlər.

Əxlaqın nə olduğunu, qaynağını və insan nəfsiylə əlaqəsini müzakirə etmiş olan islam əxlaq mütəfəkkirləri, insanın ortaq bir təbiətə sahib olduğunu qəbul etmişdirlər. İnsanın fəzilət və rəzalətlərə uyğunluğunu təbiət üzərində izah edən mütəfəkkirlərə görə, dünyanın harasında yaşayış olursa-olsun bir insanı yaxşı və pisə istiqamətləndirən nəfsi qüvvətlər mövcuddur.

Etik fikirlər tarixində hər zaman diqqət mərkəzində olan fəzilətlərdən biri də cəsərətdir. Hələ ibtidai icma dövründə bu fəzilətə xüsusi diqqət yetirilmişdir. İlk dövrlərdə cəsərət anlayışında barbarlıq və vəhşilik əlamətləri də əks olunmuşdu. Lakin, zaman ötdükcə cəsərət anlayışındakı vəhşilik və barbarlıq ünsürləri təmizlənmiş, cəsərət anlayışı daha ulvi və daha ali hisslərlə özünü biruzə vermişdir. Görünür ki, Ziyəddin Göyüşov da sələfləri kimi bu amilləri nəzərə alaraq “mədəni cəsərət” anlayışından istifadə etmişdir. Mədəni cəsərət hər hansısa bir mütərəqqi ideya üçün döyüşmək, ağılın üstünlüyünü qorumağa çalışmaq, mürtəce kütlənin fanatikliyinə qarşı mübarizə aparmaq deməkdir. İnsanlara humanist xidməti qarşısına məqsəd qoyaraq bunu yeri gəlsə tək başına etməyə çalışmaq mədəni cəsərətə sahib olan insanların xüsusiyyətlərindən bir neçəsidir.

Hələ antik dövrdə bir fəzilət kimi cəsərətə böyük önəm verilir və hətta Qədim Romada cəsərət sözü fəzilət sözünün sinonimi kimi işlədilir. Qədim Şərq dastanlarında, yunan mifologiyasında, Homerin əsərlərində cəsərət tərənnüm edilir, düşməndən, ölümdən, təhlükədən qorxmamaq böyük bir fəzilət hesab edilirdi. Cəsərətli insan eyni zamanda şərəfli, namuslu, mətanətli, iradəli olmalı və bu kimi üstün məziyyətlərlə alnıaçıq yaşamalıdır. Əgər bir insan öz şərəfini itirsə geriye heç bir şey qalmaz. Şərəf insan həyatdan daha qiymətlidir.

Kobud və barbar cəsəreti mədəni cəsərətdən ilk dəfə fərləndirən Sokratın yaratdığı cəsərət məfhumu əvvəlkindən daha geniş bir məzmun kəsb edirdi. Sokratın yaratdığı cəsərət anlayışında kortəbiilik və barbarlıq ünsürləri yox idi və bu anlayış əvvəlki

cəsarət anlayışından fərqli olaraq müdrikliyə və biliyə söykənirdi. Sokratın yaratdığı yeni cəsarət məfhumu sonralar Plutarx tərəfindən daha da rəngli bir mahiyyət kəsb etmişdir. Plutarxa görə cəsarəti olmayan insanlarda digər fəzilətlər də mövcud ola bilməz, çünki, cəsarət digər fəzilətlərin də meydana gəlməsinə böyük təsir göstərir.

Ziyəddin Göyüşova görə insanın cəsarəti onun iradəsi ilə birbaşa bağlıdır. Göyüşov bu barədə J. Amedunun, C. Londonun, Marabonun, R. Emersonun, T. Karleylin fikirlərindən də misallar çəkir və onların bu fikirləri ilə razılaşıır. Ümumiyyətlə, insanların kamil bir həyat tərzini keçirməsi, mükəmməl ömür yolu yaşaması üçün cəsarət və iradə ilə birlikdə aqlın da vəhdətinə ehtiyacı var. Bu üç anlayışı özündə ehtiva edən şəxs mükəmməl xüsusiyyətləri də özündə əks etdirmiş olur.

Ziyəddin Göyüşov fəzilətin əsasında məhəbbət hissini durduğunu qeyd edir və eqoizmlə məhəbbətin bir araya sığmadığını vurğulayır. İnsan qəlbinin dərinliklərində kök salan məhəbbət hissi ecazkar bir qüvvə olsa da düzgün istiqamətləndirilməlidir. Məhəbbətin əksi olan nifrət hissələrindən uzaq olmağı bacaran insan fəzilətli insan ola bilər. “Məhəbbət və nifrət düzgün istiqamətləndirilsə o, nəinki xeyirxahlıq, insaniyyət, cəsarət, ədalət, vətənpərvərlik kimi başlıca fəzilətlərin, habelə fədakarlıq, alicənablıq və sair fəzilətlərin də əsasını təşkil edir.” (7, Səh.123)

Ziyəddin Göyüşov zərdüştiliyin üç əsas qayəsi olan xeyir fikir, xeyir söz və xeyir əməl prinsipini xoş niyyət, xoş söz, xeyirxahlıq prinsipləri ilə əvəz edir və fəzilətli insanın xarakterinin xeyir əməllə, xeyirxahlıqla nəticələndiyini qeyd edir. “Xeyir fikir, xoş niyyət və xoş söz xeyir triadasının üçüncü mərhələsi ilə, yəni xeyir əməllə, xeyirxahlıqla nəticələnməlidir, əks halda bunlar mücərrəd, məzmunuz xarakter daşıyardı.” (7, Səh. 279). Bir sözlə, fəzilət əməli fəaliyyətlə tamamlanmalıdır. “Xeyir kateqoriyası etikanın əsas və müəyyənedici kateqoriyasıdır. Bu kateqoriyanın məzmunu düzgün müəyyən edilməsə heç bir etik problemi həll etmək olmaz. Xeyir və şər anlayışları elə mühüm və elə ümumi anlayışlardır ki, bunlarsız habelə əxlaqi hərəkət və davranışlara qiymət vermək də olmaz. Xeyir artıq müsbət qiymətləndirilmiş və əxlaqi sərvət şəklində almış kateqoriyadır. Bunun əksinə olaraq şər mənfi qiymətləndirilmiş əxlaqi keyfiyyət və sifətlərin, hərəkət və davranışların təcəssümüdür. Geniş mənada xeyir əxlaqlılığı, şər isə əxlaqsızlığı ifadə edir. Başqa etik kateqoriyalar kimi xeyir və şər kateqoriyaları da zaman keçdikcə dəyişmiş, sinfi xarakter daşıyaraq müxtəlif məzmun kəsb etmişdir. Lakin əxlaq yarandığı gündən indiyədək xeyir ayrı-ayrı insan qrupları, siniflər və bütövlükdə cəmiyyətin əxlaq cəhətcə bəyəndiyi, təqdir etdiyi, fəzilət hesab etdiyi hərəkət və davranışları, şər isə cəmiyyətin pislədiyi, bəyənmədiyini, qəbahət saydığı hərəkətləri ifadə etmişdir. Buna görə

də bu anlayışlar özündə müəyyən ümumbəşəri cəhəti də, nisbi sabitliyi də ehtiva edir.” (8, s. 67).

Yüksək intellektə malik olan xeyirxah insanda mənfi xüsusiyyətlərdən uzaq olan hisslər, duyğular, ehtiraslar da özünü biruzə verməlidir. Mənfi xüsusiyyətlər olan qəbahət cilovlanmamış emosiyalardan törəyərək xeyirxahlıq kateqoriyası ilə ziddiyyət təşkil edir. Ziyəddin Göyüşov qeyd edirdi ki, xeyirxahlıq qəbahətlərə qarşı mübarizə aparmaq, rəzalətlərə, mənəvi çirkinliklərlə barışmamaqla xarakterizə oluna bilər. Ümumiyyətlə, xeyirxahlıq bütün insanlar barəsində xoş niyyətdə və xoş fikirdə olmaqla əlaqədardır. Məhz bütün insanlar barəsində xoş niyyətdə və xoş fikirdə olmaq xeyirxah düşüncənin əsasıdır. Həm fəzilət, həm də qəbahət insanın hisslərinin, hərəkətinin nəticəsində meydana çıxan etik kateqoriyalardır. “Hərəkət, ehtiras, emosiya həm fəzilətin, həm də qəbahətin törədicisidir. Emosiyaların qəbahət törətməmələri üçün onları vaxtında cilovlamaq lazımdır.” (7, səh. 442)

Tarix boyu insan düşüncəsinin narahat edən ən önəmli fəzilətlərdən biri olan məhəbbət insanlar arasında mövcud olan üstün məziyyətləri bildiren bir anlayışdır. Məhəbbət haqqında uzun illər müxtəlif və hətta bir-birinə əks olan mülahizələr irəli sürülmüşdür. Hələ vaxtilə Pifaqor məhəbbəti gözəlliklə eyniləşdirərək bu fəzilət vasitəsilə ən ağır xəstələrin belə müalicə edilməsi fikrini irəli sürürdü. Platona görə isə yalnız fəzilətlə müdrikliyin birləşməsi nəticəsində mənəvi sərvət olan məhəbbət meydana gələ bilər.

Ziyəddin Göyüşov valideynlərin öz övladlarına olan məhəbbəti də əxlaqi fəzilət hesab edirdi. Son dərəcə güclü və ardıcıl olan bu məhəbbət növü digər məhəbbət növlərindən məhz yuxarıdakı keyfiyyətlərinə görə fərqli bir məzmun kəsb edir. Ziyəddin Göyüşov bu barədə Aristotelin və Mişel Montenin də fikirlərini önə sürərək bu barədə onların fikri ilə də razılaşıır.

İnsan məhəbbət vasitəsilə öz daxilində olan eqoist və xudbin hissləri boğaraq digər insanların mənəvi dünyasına varid olur. Ziyəddin Göyüşov məhəbbət, rəğbət, sevgi və xeyirxahlıq anlayışlarının mahiyyət etibarilə bir-birinə yaxın olduğunu vurğulayır. Məhəbbət vasitəsilə insanlar bir-birinin dərdinə şərik olur, insanlar qəbahətlərdən uzaq qaçır, bir-birinə şəfqətli və mehriban bir münasibət bəsləyir.

Ziyəddin Göyüşova görə ən yüksək qabiliyyət olan məhəbbət hissini daşıyan şəxs eyni zamanda ən ali səadətə də çatmış biridir. Məhəbbət qabiliyyətindən, bu hissədən mərhum olan şəxs öz eqoist hissləri ucbatından çox dar bir çərçivə ilə əhatə olunmuşdur. Bəzi insanların saxta və süni məhəbbəti özündə fəzilətləri yox qəbahətləri ehtiva etdiyindən bu kimi yabançı ünsürlərdən uzaq durmaq lazımdır.

Əsl məhəbbət saf və ülvi hisslərlə dolu olmalı, digər insanların səadəti, xoşbəxtliyi üçün fədakar davranışlarla özünü biruzə verməlidir. Ziyəddin Göyüşov məhəbbətin düşməni olan eqoizmi pisləyir və utilitarizmin fayda nəzəriyyəsinin insanları kobudlaşdırdığını, onları bir maşına çevirdiyini vurğulayır. Bu nəzəriyyə insanları daha da xudbinləşdirir, onları mənəviyyat dünyasından uzaqlaşdırır, insanlarda laqeydlik, biganəlik, etinasızlıq kimi mənfi keyfiyyətlərin formalaşmasına səbəb olur. Yalnız maddiyyatı düşünən fayda nəzəriyyəsi məhəbbət hissini ən böyük düşməni olub, ali hisslər və saf duyğuların qənimidir.

Ziyəddin Göyüşov fayda nəzəriyyəsini qəti bir surətdə pisləyərək cəmiyyəti vahid bir ailə kimi düşünür. Heç şübhəsiz ki, ailənin bir üzvünə zərər dəyərsə bu zaman digər ailə üzvləri də ziyan çəkmiş olur. Sərvət, şöhrətpərəstlik, zövq və əyləncəyə aludə olmaq insan qəlbini məhəbbət hissindən uzaq salır və nəticədə insanlar ən önəmli bir fəzilətdən uzaq durur. Ziyəddin Göyüşov qeyd edirdi ki, insanın öz şəxsi ləyaqətini dəyərləndirməsini şöhrətpərəstlik kimi qeyd etmək yanlış bir fikirdir. “İnsanın özünə qiymət verməsi, özünü dəyərləndirməsi prosesini şöhrətpərəstlik amili ilə qarışdırmaq olmaz. Kamil bir insanın özünə dəyər verməsi öz könlünü zəngunləşdirməsi, insanın müəyyən hədd daxilində, müəyyən bir səviyyədə öz şəxsiyyətinə hörmət etməsidir. İnsanın öz əməllərini, davranış və hərəkətlərini qiymətləndirməsi amili hər zaman özündən razılıqla nəticələnməməlidir. Əgər bu kimi nüanslar baş verərsə bu zaman şöhrətpərəstlikdən söz açmaq olar.” (9, səh.77)

Əxlaq, tərbiyə və ictimai fikir əsasında formalaşan əxlaq normaları olduqca geniş bir çərçivəyə malikdir. Əxlaq normaları ictimai həyatın bütün sahələrində təzahür edən anlayışdır. Əxlaq normaları vasitəsilə ədalət, xeyir və şər, vicdan, şəraf, borc kimi etik kateqoriyalar müəyyənləşir. Cəmiyyət tərəfindən formalaşmış əxlaq normalarını pozan hər hansı bir fərd aid olduğu qrupun təzyiqinə məruz qalır.

İlk öncə fərdlərdə formalaşan əxlaq sonradan ailə əxlaqına, daha sonra isə cəmiyyət əxlaqına çevrilir və daha da genişlənərək ümumibəşəri bir mahiyyət kəsb edir. Buradan belə bir qənaətə gəlmək olar ki, əxlaqın heç bir coğrafi sərhədi yoxdur. Əxlaq insanların davranış və hərəkətlərini nizamlayır, lakin buna baxmayaraq əxlaq bütün insanların fəaliyyətinə eyni dərəcədə təsir göstərmir. Əxlaqın insanlar müxtəlif təsir göstərmələrinin əsas səbəblərə fərdlərin müxtəlif xarakterə malik olmaları və milli mentalitet amilini də göstərmək olar. Bizim xalqımızın mentaliteti əxlaqi cəhətdən kamilliyi və milli-mənəvi dəyərlərə bağlılığı ilə seçilir. “Əxlaq nəzəriyyəçiləri hər bir insanın həyatını ömrü boyu yazılmaqda olan kitaba bənzətmişlər. İnsanın fəzilətli həyat sürməsi onun hərəkəti, əxlaqı, daxili füsunkarlığı ilə ölçülür.

Əxlaq ictimai həyatın bütün sahələrində insanların davranışını tənzim edən sosial təsisatdır. Əxlaq insanların dünyabaxışı, mədəniyyətinin inkişaf səviyyəsi, əqidə və inamı ilə ayrılmazdır. Əxlaq ilə mədəniyyət daim qarşılıqlı vəhdətdədir. Əxlaqi mədəniyyət əxlaqi dünyagörüşdə və mühakimələrdə təzahür edir. Bunlar isə, insan şüurunda əxlaqi əqidəyə çevrilir. İnsan tərəfindən qəbul edilmiş davranış qaydaları, ünsiyyət formaları sistemini təmsil edir. Əxlaq nəinki insanlara aid olan konkret və ümumi tələbləri, həm də mənəvi idealları, yəni insanların daha düşünülmüş, daha gərəkli və faydalı sayıb can atdıqları əxlaqi davranış nümunələrini özündə ehtiva edir. Gözəl xüsusiyyətlərə malik olan əxlaqi mədəniyyət bu gün hansı səviyyədədir? Onu qeyd etmək istəyirik ki, min illər ötsə də, yeni həyat tərzı olsa belə, yenə də dəyişməyən əxlaq və onun məzmunudur. ” (10, səh. 20-21)

Qədim və keşməkeşli tarixə malik olan xalqımız etik-mənəvi sərvətlərinin zənginliyi ilə seçilir. Xalqımız keşməkeşli, mürəkkəb və ziddiyyətli dövrlərdə həyatın hər cür çətin prosesləri ilə qarşılaşaraq sınaqlardan alnıaçıq və üzüağ çıxmağı bacarmışdır. Əcdadlarımız təmkin və səbrlə yiyələndiyi etik-mənəvi sərvətləri taleyin ümidinə buraxmamış, onları qoruyaraq bizə çatdırmağı bacarmışlar.

Ziyəddin Göyüşov da xalqımız ziyalı alimi simasında bu məsələyə biganə yanaşmamış, xalqımızın zəngin etik-əxlaqi dəyərlərinə istinad edərək bu dəyərləri təbliğ etməklə kifayətlənməmiş, bu etik-əxlaqi dəyərlərin zəmnində zəngin və orjinal bir irs yaratmağı bacarmışdır. Əgər biz bu gün etik-mənəvi dəyərlərə biganə bir münasibət bəsləsək gələcək nəsıl bu səhvi bizə bağışlamaz. “Öz dili, mədəniyyəti, mənəvi dəyərləri ilə tərbiyə olunmuş gənclər heç vaxt vətəninə, xalqına ögey münasibət bəsləməz. Gənclərimiz milli ruhda tərbiyə olunmalıdır, bizim milli dəyərlərimizin əsasında tərbiyələnməlidirlər. Gənclərimiz bizim tariximizi yaxşı bilməlidir, keçmişimizi yaxşı bilməlidir, dilimizi yaxşı bilməlidir, milli dəyərlərimizi yaxşı bilməlidir. Milli dəyərlərimizi, milli ənənələrimizi yaxşı bilməyən, tariximizi yaxşı bilməyən gənc vətənpərvər ola bilməz” (11).

Ziyəddin Göyüşovun yaratdığı zəngin etik-fəlsəfi irs XX əsr Azərbaycan etika tarixini tədqiq edən və öyrənənlər üçün önəmli bir mənbədir. Etik-mənəvi dəyərlərə yiyələnmək, mənəvi sərvətləri qoruyub-saxlamaq və gələcək nəsillərə hər bir Azərbaycan gəncinin əxlaqi tərbiyəsinin əsasını təşkil etməlidir. İnsanların mədəniyyətinə, adət-ənənəsinə, mentalitetinə hopan etik dəyərlər mənəvi sərvətlərin təməlində durur.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Fəlsəfə. (F. Ramazanovun redaktəsi ilə). Bakı, 2001.
2. Şahüseynova S. Etika. Bakı, 2009.
3. Həsənov R. Azərbaycanın etik fikir tarixində Ziyəddin Göyüşovun rolu. “Multikulturalizm prosesləri qloballaşma şəraitində” mövzusunda beynəlxalq konfrans. Bakı, 2014
4. Həsənov R. Georq Vilhelm Fridrix Hegelin ruh fəlsəfəsi, Bakı, 2011.
5. Zeynalov M. Fəlsəfə tarixi. Dərslük. Bakı, 2000
6. Həsənov R. Ziyəddin Göyüşovun etikasında xoşbəxtlik kateqoriyası. BDU, İlahiyyat fakültəsinin elmi məcmuəsi № 22, Bakı, Nurlar, 2014
7. Göyüşov Z. Fəzilət və qəbahət. Bakı, 1972.
8. Göyüşov Z. Əxlaqi sərvətlər. Bakı, 1966.
9. Həsənov R. Ziyəddin Göyüşovun etikasında özünüdərək və özünəzarət. “Heydər Əliyev ideya-nəzəri irsində insan amili” adlı elmi-praktik konfrans. Bakı, AMİ, “Müəllim”, 2014
10. Sadıxov A. Azərbaycan mədəniyyəti və ünsiyyət problemi. Azərbaycan Dövlət Mədəniyyət və İncəsənət Universitetinin Elmi Əsərləri. №18. Bakı, 2014.
11. Əliyev H. Müstəqil Azərbaycan Respublikası gənclərinin birinci forumunda çıxışı. “Azərbaycan” qəzeti. 3 fevral 1996.

XÜLASƏ

Həsənov Rəhim

Ziyəddin Göyüşovun etikasında fəzilət problemi

Azərbaycan xalqı öz müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra milli-mənəvi dəyərlərimizi qorumaq, onların tədqiqi və təbliği ilə məşğul olmaq son dərəcə aktual bir məsələ olmuşdur. Düşüncə tarixinə diqqətlə nəzər yetirsək fəzilət haqqında bilgilərin tarixi köklərinin nə qədər qədimlərə dayandığının şahidi olarıq.

Etik fikirlər içərisində önəmli bir yer tutan fəzilət kateqoriyası kamil insanda mövcud olan bütün müsbət əxlaqi keyfiyyətlər kimi izah olunur. XX əsr Azərbaycan etik fikir tarixində önəmli bir yer tutan görkəmli alim Ziyəddin Göyüşovun da etik görüşləri içərisində fəzilət kateqoriyası böyük anlam kəsb edir.

РЕЗЮМЕ

Рагим Гасанов

Зияддин Геюшев добродетель этика проблема

После обретения Азербайджаном независимости проблема защиты, изучения и пропаганды национальных и нравственных ценностей стала актуальной задачей исследователей. Знания о морально-этическом совершенстве человека имеет глубокие исторические корни. Идея совершенного человека является важной категорией науки этики. Категория совершенного человека занимает центральное место в научном наследии выдающегося азербайджанского ученого XX века Зияддина Геюшева.

İRAN TELEVİZİYASINDA XƏBƏR PAYLANMASI MƏSƏLƏLƏRİ

Hüseyn Nüsrət oğlu Zolqadr

AMEA Fəlsəfə və Hüquq İnstitutunun doktorantı

e-mail: hosein_zolghadr85@yahoo.com

Ali Toloei

Psixologiya üzrə Fəlsəfə doktoru

Açar söz: tamaşaçılar, proqram rəhbərliyi, İran, televiziya

Key words: audiences, program management, Iran, television

Ключевое Слово: зрители, руководство программы, Иран, телевидение.

Giriş. Bu gün internet məsələləri, qısa xəbərlər (SMS) və insanlar arasında simsiz rabitələr bütün dünyaya yayılmışdır. Bəzi ailələr informasiya almaq, əylənmək və s. üçün peyk kanallarına, əksəriyyət də internet şəbəkəsinə üz tutur. Buna baxmayaraq, yenə də bir çox evlərdə ən azı bir televizor avadanlığı vardır ki, ən azı ailənin yarısı günün müəyyən saatlarında ona tamaşa edir. Belə görünür ki, gələcəkdə tamaşaçılar hansı məzmunlu proqrama, saat neçədə və hətta məsafə və küncdən baxmaq barədə də əvvəldən qərar qəbul edəcəklər. Hazırkı şəraitdə rəislər, proqram hazırlayanlar, istehsalla məşğul olanlar, proqram yayanlar daha çox tamaşaçı cəlb etmək, onları sabit tamaşaçılara çevirmək üçün axtarış aparmalıdırlar. Axtarış yollarından biri proqramların konkret yayım vaxtı siyasəti yürütmək və bunun proqramlaşdırılmasıdır. Bu, İran televiziyasında “kondaktur departamenti” tərəfindən öyrənilir. Müxtəlif televiziya kanalları saat seçimi, ayrı-ayrı və çoxnövlü proqramların yayım vaxtının xüsusiyyətləri və müddəti ilə bağlı bir növ zaman proqramına malikdir. Bu cür zamanmüəyyənətmə proqramları İran İslam Respublikasında “yayım kondaktoru” adlanır. Kondaktur idarəsi tamaşaçı cəlb etməkdə və ya dəf etməkdə böyük təsirə malikdir.(1, s.124)

Tamaşaçı və onun cəlb edilməsinin təsirli amilləri. İngilis qəzetçisi və nəzəriyyəçisi Devid Rendel “Beynəlxalq müxbir” adlı məşhur kitabında yazır: “Media qarşı tərəfsiz (tamaşaçı və dinləyici nəzərdə tutulur) dəryada batanların qeyd və xatirə dəftərinə bənzəyir. Tamaşaçı auditoriyasının tədqiq edilməsi, onların ehtiyaclarının, maraq və zövqünün müəyyənəldirilməsi bütün yazılı mətbuatın, radio və

televiziya proqramlaşdırıcılarının diqqət mərkəzində olan ən mühüm prinsiplərdən biridir. Tamaşaçı ilə əlaqə forma və məzmununa görə bir çox amillərdən asılıdır. Onların formalaşmasında və davamlı olmasında isə media son dərəcə əhəmiyyətli rol oynayır. (2,S.122) Həmin amillər aşağıdakılardan ibarətdir:

- İctimai mühit, ictimai təbəqələrin təhsili, din, mədəniyyət, siyasət, ailə mühiti və s. kimi təməl prinsiplər;

- Yaş, cins, iş, təhsil və gəlir səviyyəsi, həyat tərzini və s. kimi fərdə aid xüsusiyyətlər;

- fərdlərin xarakterləri və onların sosial mənsubiyyətləri ilə bağlı informasiya, xəbər almaq həvəsi və ehtiyacını dəyişməsi kimi mətbuatla bağlı ehtiyaclar;

- janr və ya xüsusi məzmunu seçmək üçün fərdlərin zövq və marağı;

- Asudə vaxtlarda mətbuatdan istifadə etmək adətləri və müəyyən vaxtlarda tamaşaçı olmaq imkanı;

- mövcud proseslərdən xəbərdar olmaq tamaşaçıların informasiya həcmi və növü. Tamaşaçıları mediadan istifadə etmək üçün daha fəal şəkildə proqramlaşdırma apara bilirlər;

- proqramlar təkə istehsal olunmur, əksinə dinləyicilər üçün proqramlaşdırılır;

Proqram nə qədər cəlbedici və öyrədici olsa da, o, namünasib vaxtda yayımlandıqda tamaşaçıların çoxu ona baxa bilməyəcəklər. Hər halda televiziya proqramların düzgün vaxt seçimi ilə tamaşaçıların nisbi həcminə təsir edə və eyni zamanda proqramların vaxt seçimi ilə öz tamaşaçılarını müəyyənləşdirə bilər. Məsələn, qadınlar gün boyu, uşaqlar gecənin əvvəlində, cavanlar isə gecəyarısı proqramlarla tanış olurlar. Buna görə də televiziya proqramların məzmunu ilə bərabər, tamaşaçıların arzu və zövqünü nəzərə almaqla, onu insanların asudə vaxtları ilə uzlaşdırmaqla proqramlarının yayım vaxtını müəyyənləşdirməlidir. Həyata keçirilmiş tədbirlər nəticəsində İran İslam Respublikası televiziyanın tamaşaçı cəlb etmə vaxtı aşağıdakı kimi olmuşdur: (3,s.14)

Cədvəl 1.

başlayandan 12.30-a qədər	10 %-dən az
Saat 12:30dan 15-a qədər	Minimum 13% və maksimum 27%
Saat 15dan 21-a qədər	7%
saat 21-dən sonra	minimum 32%
saat/gün əsasında tamaşaçı sayı əlaqə cədvəli	

Göründüyü kimi, İran televiziyası ən çox tamaşaçıya saat 21⁰⁰-dan sonra malik olur.

Proqramlaşdırma departamentində təsiredici elementlər

Proqramın bölünməsində aşağıdakı üç amil mühüm rol oynayır(4,s.124):

1. İstehsalçının çərçivələri və siyasətləri;
2. İstehlakçının ehtiyac və istəkləri;
3. İstehlak olunan məhsulların növü və tələbatlar;

Zaman faktoru üzrə proqramlaşdırmanın növləri

Yayım cədvəli üzrə proqramlaşdırmanın iki növü vardır:(5,s.142)

Təkmili proqramlaşdırma: Tamaşaçı cəlb etmək üçün rəqabət və mübarizəyə ehtiyac qalmadığı zaman, kanallar əksərən bu məqsədlə fəaliyyət göstərmirlər. Bu növ proqramlaşdırma adi qaydada həyata keçirilir.

Qarışıqlıq proqramlaşdırma: Öz rəqiblərinə qarşı fərqli cazibəyə malik olan proqramla vaxtı doldurmaq texnikası qarışıqlıq proqramlaşdırma adlanır. Bu növ proqramlaşdırmadan məqsəd kanalların tamaşaçı cəlb etmək və gəlir əldə etmək məqsədi ilə birbaşa rəqabətə girməsidir.

Televiziya proqramlarının zamanqeydi cədvəli strategiyaları

Bu strategiyalar ən yaxşı və ən yüksək səviyyədə tamaşaçı cəlb etmək ehtimalı və onu qorumaq şansı üçün istifadə olunur. Müxtəlif televiziya zaman qeydi üçün müxtəlif strategiyalardan yararlanırlar. Bu hissədə həmin strategiyaların formalaşması və vəziyyətindən danışılır.

Proqramın başlanması: birinci stratejiya Proqramın uğurlu olması üçün əvvəlcə onun nümunəsi hazırlanmalıdır. Proqramçılar nümunə yaratma mərhələsini sürətləndirmək üçün iki strategiyayı fərqləndirməlidirlər:

- Sakit bir vaxtda proqramı təqdim etmək. Proqramçılar öz məqsədlərinə nail olmaq üçün payzdan baharın ortalarına qədər və həmin vaxtdan təkarar işləyirlər.

- Birinci hissənin yayımı tamaşaçıların çox olduğu münasib vaxtda baş verir.

Pik saatda hər hansı proqramın göstərilməsinə qərar vermək. Böyük bir hadisədən sonra yeni bir proqrama qərar vermək cəlbədi bir strategiyadır. İl ərzində ən çox tamaşaçıya malik verilişdən sonra yeni proqrama sürətli qərar vermədən nümunə yaratmaq çox da yaxşı yol deyildir.

Gündəlik bölgü proqramı səhər, günün birinci yarısı, günorta çağı, axşam vaxtı və səhər çağlarına bölmək olar. İran İslam Respublikasının birinci və ölkə boyu kanalı insanların səhərlər öz işlərini yerinə yetirməyə daha çox tələsdiyini nəzərə alaraq, səhər və günorta xəbərlərini eyni şəkildə təqdim edirlər. Səhərlər xəbər şərhli ve-

rilmir və onlar başa düşürlər ki, səhər çağı heç kəs 8 dəqiqədən artıq xəbər görməyə və eşitməyə hazır deyil. Hər bir proqram elə bir vaxtda yayımlanmalıdır ki, onun əsas tamaşaçıları ona baxa bilsin. Məsələn, sənədli verilişlər kişilər, müasir musiqi yeniyetmə və gənclər, seriyallar gənc qadınlar, müsabiqə və yarışlar isə yaşlı qadınlara üçün cəlbedici olur.

Çoxluq texnikası. Bu texnika oxşar zövqlərə malik tamaşaçıların axınına təşkil etmək məqsədi ilə onları bir proqramdan digər proqrama keçirmək üçün istifadə olunan proqram qruplaşdırılmasından ibarətdir. Media bir dəfə cəlb etdiyi tamaşaçını qorumağa çalışır.

Həyacan effekti (şirinlik qatma). Bəzən proqramlar tamaşaçıların səviyyəsinin qorumaq üçün qeyri-məqbul vasitələrdən istifadə etməli olur. Elə vaxt olur ki, bir nümayişin tamaşaçıları üçün əsas cəlbedicilik nöqtəsinə ehtiyacı olur. Bəzən qısa müddətli yol adıyla proqramlar maraqlı edir. Bu iş adətən ümumi proqrama aid olmayan əyləndirici elementlərin verilişlərə daxil edilməsi ilə baş verir. Onun məqsədi tamaşaçı səviyyəsinə qaldırmaqdır. Heyrətləndirmənin adı üsullarından biri budur ki, bir film qəhrəmanı, idmançı, yaxud da məşhur bir şəxs haqqında söhbət gedərkən onun insanların diqqətinin cəlb etmiş son fəaliyyəti nümayiş etdirilir.

Kəsik proqramlaşdırma. Qarışıqlıq faydalılıq əsasında iki veriliş birləşdirilir; ən çox halda proqram əhvalatla başlayır və digər bir verilişdə kamilləşir.

Boş saxlama. Yerli kanallar tərəfindən istifadə olunan digər bir strategiya həftənin bütün günlərində, hətta tətil günlərində də bəzi vaxtlarda xüsusi bir veriliş üçün yer “boş qoymağa”, yəni fərqli bir zaman həsr etmək.

Yenidən yayım. Xüsusi şəbəkələrdə təkrar yayım proqramlaşdırma strategiyasından daha çox iqtisadi zərurdən doğur.

Xüsusi münasibətlərə tamaşaçı diqqətini cəlb etmək Televiziyada hər günün öz xüsusi əhəmiyyəti olsa da, bəzi günlər daha böyük əhəmiyyət kəsb edir. Bu xüsusi günlər və münasibətlər tamaşaçı cəlb etməkdə proqramçıların mühüm strategiyalarından biri hesab olunur.

Dözüm. Əksər verilişlərin bəxti dərhal gətirmir. Tamaşaçı tapmaq üçün müəyyən bir müddət keçməlidir.

Körpüsalma (Bridging). Bunun üçün ən təsirli yolu rəqib proqram başlamazdan öncə sizin proqramınızın efirdə olmasıdır. Televiziya kanalları və stansiyaları adətən rəqibin güclü təsirə malik olan verilişindən bir saat qabaq proqramlaşdırılmış filmlərin nümayişinə başlayır.

Çadır dirəyi (tent polling). İki zəif, tanınmamış proqram arasında güclü və cazibəli proqramı reallaşdırmaq çadır dayağı adlanır.

Ham mocking. Yeni proqrama tamaşaçı cəlb etmək üçün onu iki müvafiq proqram arasında yerləşdirmək ham mocking adlanır. Medialar qeyri-məşhur proqrama tamaşaçı cəlb etmək ümidi ilə onu iki məşhur proqram arasında yerləşdirmək texnikasından istifadə edirlər. Bu texnika böyük fincan da adlanır.(6,s.144):

Cədvəl 2. Bu tədqiqatda təqdim olunan strategiyaların xülasəsi

Açıqlamaları	Strategiya
payzdan baharın ortalarına qədər göstərmək və təkrarlamaq	Sakit bir vaxtda proqramı təqdim etmək
Böyük bir hadisədən sonra yeni bir proqrama qərar vermək	Pik saatda hər hansı proqramın göstərilməsinə qərar vermək
Mövcud tamaşaçılara görə Yayım tənzimlənməsi	Gündəlik bölgü
Tamaşaçıları bir proqramdan digər proqrama keçirmək	Çoxluq texnikası
qeyri-məqbul vasitələrdən istifadə etmək	Həyacan effekti(şirinlik qatma)
Qarışıqlıq faydalılıq əsasında iki veriliş birləşdirilir	Kəsik proqramlaşdırma
bəzi vaxtlarda xüsusi bir veriliş üçün yer “boş qoymağa”, yəni fərqli bir zaman həsr etmək	Boş saxlama
Xüsusi münasibətlərə tamaşaçı diqqətini cəlb etmək	Xüsusi münasibətlərə tamaşaçı diqqətini cəlb etmək
Tamaşaçı tapmaq üçün müəyyən bir müddət keçməlidir	Dözümlü
rəqib proqram başlamazdav öncə sizin proqramınızın efirdə olmasıdır	Körpüsalma (Bridging)
İki zəif, tanınmamış proqram arasında güclü proqramı reallaşdırmaq	Çadır dirəyi (tent polling)
İki güclü proqram arasında zəif proqramı reallaşdırmaq	Ham mocking

İran İslam Respublikasının televiziyasında kondaktur (bölgü) departamenti. Deyilənlərə diqqət yetirdikdə görürük ki, milli televiziya proqramları və onların yürütdüyü siyasət bölümü departamenti vasitəsilə həyata keçirilir. İran İslam Respublikasının televiziya şəbəkələrində illik, mövsümi, aylıq, həftəlik, günlük bölgülər proqramlarının bölüm departamentində əsas siyasi xəttin tərtibindən sonra tərtib və tənzim olunur. Burada proqramların bölüm departamentinin baş siyasi xətlərinin tərtibi zərurətləri və şərtlərini açıqlayaq(7,s.114):

A. Milli televiziyanın xüsusi şərtləri;

- Xeyir güdmək məqsədinin olmaması;
- Televiziya proqramları bir ümumi xidmət kimi;

B. Proqramların bölünməsi departamentində təsiredici amillər;

İran İslam Respublikasının televiziyasında proqramların bölünmə şərtlərinə diqqət yetirməklə, onların bölünməsində təsiredici elementlər kimi aşağıdakı amilləri göstərə bilərik:

1. İstehsalçı tərəfindən

- Milli medianın çərçivələri və əsas siyasəti
- Şəbəkələrin məzmunu
- Münasibətlər
- tamaşaçı zövqü.

2. Proqramın zərurətləri

- Verilişin mövzusu
- Proqramın forması
- Proqram istehsalı xərci
- Tamaşaçı proqram hədəfidir

3. Tamaşaçı

- Tamaşanın zirvə saati
- Tamaşaçının həyat tərzini
- Tamaşaçının ehtiyacı
- Tamaşaçının marağı

4. Proqram bazarı günümüzdə İranda media sahəsində ciddi rəqabət olmasa da, şübhəsiz, media inhisarı dağılmaqdadır. İnternet və peyklər qəzetlər və film və CD qara bazarı ilə yanaşı, media məhsulları üçün təhlükə sayılır. Bu baxımdan da verilişlərin yayımlanmasında diqqət göstərilməli olan digər mühüm elementlərdən biri media məhsulları bazarıdır. (8,s.112)

Nəticə. İnformasiya mübadiləsinin idarə edilməsində çoxsaylı və müxtəlif göstəricilər və faktorlar mövcuddur. Onların qəbul edilib-edilməməsi informasiyanın müəyyən edilməsi və istehsal olunması mərhələsində görülən uzunmüddətli və adətən, böyük xərclər tələb edən işlər kompleksini təsiretmə və effektivlik mərhələsinə yaxınlaşdıra bilər, yaxud haqqında bəhs edilən prosesləri kifayət qədər böyük bir hissəsini hədəf verə bilər, hətta media rəhbərlərini nəzərdə tutduğu hədəflərin əks istiqamətində də təsirgöstərə bilər. İnformasiya sahəsində aşağıdakı göstəricilərə riayət edilməsi böyük əhəmiyyətə malikdir:

1. Zaman proporsiyası və tələblərinə riayət edilməsi.
2. Tamaşaçıların mediaya ən çox müraciət etdiyi zamana (pik saati) xüsusi diqqət verilməsi.
3. Tamaşaçı tərəfindən informasiyanın qəbul edilməsi astanasına diqqət göstərilməsi.
4. İkitərəfli qarşılıqlı əlaqənin yaradılması.
5. Verilişlərin təkrarı zamanı kriteriyalara riayət edilməsi.
6. Hər bir tamaşaçı qrupuna bərabər pay verilməsi.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

- 1- امیری، رها نگاهی به وضعیت کنداکتور شبکه‌های تلویزیونی خانه به دوشی در جدول پخش، روزنامه صبح آشتی، شماره 1634. سال 1387.180 ص.
- 2- مگ کویل، دنیس، مخاطب شناسی، ترجمه مهدی منتظر قائم، تهران، مرکز تحقیقات رسانه، 1380. 156 ص.
- 3- پنابادی، اعظم، تعامل محتوای رسانه و مخاطب، مرکز تحقیقات صدا و سیما، تهران، 1380. 178 ص.
- 4- بلیک، رید و هارولدسن، ادوین ، طبقه‌بندی مفاهیم در ارتباطات، ترجمه اوحدی، تهران: نشر سروش. 1387. 345 ص.
- 5- دانسی، مارسل، نشانه‌شناسی رسانه‌ها، ترجمه گودرز میرانی و بهزاد دوران، نشر آنیسه نما، تهران، 1387 . 294 ص.
- 6- جعفری، علی. منشور رسانه: اهداف، سیاستها و مسولیت‌های رسانه ملی از منظر بنیانگذاری جمهوری اسلامی ایران و مقام معظم رهبری، تهران، سروش، 1388. 157 ص.
- 7- Murphy, p, (2003) Global media studies, ethnographic perspective, paperback. P. 185.
- 8- Lisa Parks, Shanti Kumar, (2003), Planet TV: A Global Television Reader, New York University Press, p. 436.

XÜLASƏ

İran televiziyasında xəbər paylanması məsələləri

Məqalədə tamaşaçıların maraq dairəsi, onların hansı məzmunlu proqramlara maraq göstərməsi ilə əlaqədar məsələlər araşdırılır. Burada İran İslam Respublikasının televiziyasında tamaşaçı cəlb etmək üçün verişlərin redaktorları tərəfindən vaxtaşırı müəyyən yoxlamaların aparıldığı qeyd edilir. Bu yoxlamalar zamanı İran televiziyasında tamaşaçıların ən çox 21-dən sonra televiziyaya baxdığı müəyyən edildi. Məqalədə televiziya proqramlarının zamanlama cədvəlinin strategiyalarına görə informasiya yayımında mütənasiblik və tələb olunan vaxt kimi komponentlərin uyğunluğu, ən çox tamaşaçının televiziyaya baxdığı vaxta diqqət etmək barədə nəticəyə gəlinir. Burada tamaşaçının informasiyanın qəbulu zamanına diqqətli olmaq və proqramların təkrarlanmasında bu qaydaların nəzərə alınması, tamaşaçı cəlbi ilə bağlı məsələlər göstərilir.

RESUME

Managing the distribution of messages on Iranian TV

Today, deliberately the audiences decide to watch specified programs with defined contents and in identified time or even distinguished angle. In current situation, in order to attract more audience attention, accordingly production and broadcasting planners decisively concern the broadcasting schedules and timetables. In this article, by relying on the method of library for attracting audience, the influential and effective impacts on broadcasting programs management as well as time sequence specifically in Islamic Republic of Iran were being studied and as a result specified that the majority of audience watch TV after 9 PM. Furthermore, basing on the TV schedule, we came to a conclusion that in Message (Payaam) broadcast various factors such as appropriation and time requirements, special focusing on the audience attention to the peak time and the verge of their acceptance by means of observing the regulations in repeating the programs play the significant roles in attracting or repelling the audience.

РЕЗЮМЕ

Департамент передачи новостей на Иранском телевидении

В эти дни зрители сами решают, какие смотреть какие программы, на какие темы и даже с какой целью. В настоящее время чтобы привлечь еще больше зрителей, уделяют большое внимание программам. В этой заметке проверяется

библиотечным способом эффективные свойства привлечения зрителей в Иранской Исламской республике. Было известно, что в Иранской телевидении зрители собираются после 21-го часа вечера. По стратегиям временной таблицы, приходим к такому выводу, что надо обращать большее внимание на совпадение компонентов и общения. Нельзя допускать повтор программ.

Çара tövsiyə etdi:

f.e.d. R.Xəlilov