

BAKI DÖVLƏT UNIVERSİTETİ
İLAHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN

**ELMİ
MƏCMUƏSİ**

№ 14 SENTYABR (EYLÜL) 2010

BAKİ DÖVLƏT UNIVERSİTETİ İLƏHIYYAT FAKÜLTƏSİNİN ELMİ MƏCMUƏSİ

MƏSLƏHƏTÇİ

Vasim Məmmədaliyev

REDAKTOR / EDİTÖR

Akif Köten

REDAKTOR MÜAVİNİ

Mübariz CAMALOV

REDAKSİYA HEYƏTİ (HAKEM KURULU)

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

MƏCMUƏ İLƏ ƏLAQƏ (HABERLEŞME)

Əhməd Cəmil 41 A/Yasamal/Baku

bduilahiyat@yahoo.com

Tel: 510 65 45, Faks: 510 39 62

ISBN: 978 – 9952 – 450 – 46 – 0

Tiraj: 1000

Məcmuəmiz hakəmlə bir məcmuədir.

AAK tərəfindən təsdiq olunmuşdur. İldə iki dəfə nəşr olunur.

Nəşr olunan məqalələrin elmi məsuliyyəti müəlliflərə aiddir.

№ 14 Sentyabr (Eylül) 2010 Bakı

İÇİNDƏKİLƏR

İSLAMDA QADIN HAQLARI

Akademik V.M.MƏMMƏDƏLİYEV, Müşərrəf ƏLİYEV..... 7

İNAM, ŞÜBHƏ VƏ İDRAK

Səlahəddin XƏLİLOV 23

HZ. ƏLİ (M. 656 – 661) DÖVRÜNDƏ AZƏRBAYCAN

i.e.n. Qoşqar SƏLİMLİ 39

FUNKSIONALİST NƏZƏRİYYƏNİN İNKİŞAFINDA PARSONSUN ROLU

i.f.d. Mehriban QASIMOVA 45

“ALLAH” SÖZÜNÜN ARXETİPİNƏ DAİR

Süsən Yusif qızı ASLANOVA..... 53

İSLAMAQƏDƏRKİ ƏDƏBİ NÜMUNƏLƏRDƏ VƏTƏNPƏRVƏRLİK MOTİVLƏRİ

Valeh VƏLİYEV 63

BÖYÜK İSLAHATÇI VƏ FİLOSOF

Qəmər MÜRŞÜDLÜ..... 71

QƏDİM İNANC SİSTEMLƏRİNDƏ MÜHARİBƏ HADİSƏSİNƏ MÜNASİBƏT

Sevda HÜSEYNOVA..... 93

CAHİLİYƏ'DEN İSLÂM TOPLUMUNA TİCARİ HAYAT ÜZERİNE BAZI TESPİTLER

Dr. Elnurə ƏZİZOVA..... 105

**QURAN HAQQINDA İDDİALARA QAZİ ƏBDÜLCƏBBAR
DÜŞÜNCƏSİ İLƏ BAXIŞ**

Faiq ƏHMƏDZADƏ..... 115

**ŞƏRQ VƏ QƏRB QADINLARININ HƏYAT TƏRZİNDƏ
OXŞAR VƏ FƏRQLİ XÜSUSİYYƏTLƏR**

Əmanət PAŞAZADƏ..... 125

**FRANKFURT MƏKTƏBİNİN TARİXİ İNKİŞAF
MƏRHƏLƏLƏRİ**

Faiq Elman oğlu XUDANLI 131

**ИСТОКИ ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ
ЗНАЧИМОСТИ КОМИЧЕСКОГО НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ**

Джейла ИБРАГИМОВА 141

İSLAM HÜQUQUNDA “QƏVAİD” ANLAYIŞI

Anar QURBANOV 173

**XIII ƏSR ƏRUZŞÜNASI ŞƏMSƏDDİN MƏHƏMMƏD BİN QEYS
ƏR-RAZİNİN DÖVRÜ, HƏYATI VƏ ƏSƏRLƏRİ**

Höccətullah QƏHRƏMANİ 197

AZƏRBAYCANDA DİN-DÖVLƏT MÜNASİBƏTLƏRİ

Şəhla Musa Qızı MUSAYEVA..... 207

**HƏDİQƏTÜS-SÜƏDA” ƏSƏRİNDƏ FÜZULİNİN ƏQİDƏ UĞRUNDA
MÜBARİZƏYƏ BAXIŞI VƏ QİYAMIN ƏXLAQİ CƏHƏTLƏRİ**

Ceyhun Şakir oğlu AĞAYEV..... 225

**QUR’AN BAXIMINDAN İNSAN TƏKAMÜLÜNÜN
İCTİMAİ DAVRANIŞ NORMALARI**

Məryəm Zarei Əqdəm..... 237

**QUR'ANDA «QİTAL» ANLAMININ PLÜRƏLİZM
BAXIMINDAN ARAŞDIRILMASI**

Məhəmməd VƏLİXAH..... 249

**İNFORSİYALƏŞDIRMƏ PROSESİNİN
SOSİƏL-FƏLSƏFİ ASPEKTLƏRİ**

Elşən Əsgər oğlu BAYRAMZADƏ 261

**ŞƏRQ VƏ QƏRB FƏLSƏFƏSİNDƏ
DİN VƏ ELM MÜNƏSİBƏTLƏRİ**

Rasim Hacı Ağə oğlu MƏCİDOV..... 269

ZƏRDÜŞTİLİKDƏ DİNİ VƏ İCTİMƏİ BƏXİŞLƏR

Gülmira İSMAYİLOVA 279

GÜVƏNMƏ VƏ SOSİƏL SƏRMƏYƏ

Monirə Əli qızı MÖHSÜNZADƏ..... 291

**QLOBƏLLƏŞMƏ ŞƏRƏİTİNDƏ TOLƏRƏNTLİQ VƏ
SÜLH PROBLƏMİ**

Zülfıyyə NOVRUZOVA 297

İSLƏMDƏ ZƏKƏT

Gülnar Şəhlar qızı İBƏDOVA 305

İSLAMDA QADIN HAQLARI

Akademik V.M.MƏMMƏDƏLİYEV

BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin dekani,

f.e.d., professor

Müşərrəf ƏLİYEVƏ

Milli Aviasiya Akademiyasının

“Hüquqşünaslıq” kafedrasının müəllimi

Açar sözlər: İslam, qadın, hüquq

Key words: Islam, women, law

İnsan hüquqları probleminə, cəmiyyətdə müxtəlif qrupların, cinslərin qarşılıqlı münasibətlərinə dair müzakirə və mübahisələr ən qədim tarixə malikdir. Bu məqaləmizdə bütün dövrlərdə aktual olan qadın hüquqları, qadın-k kişi bərabərliyi məsələsini İslam dini mövqeyindən təhlil edəcəyik. İslamın qadına verdiyi dəyəri öyrənmək üçün əvvəlcə İslamdan əvvəlki cəmiyyətlərdə qadının mövqeyini tədqiq etmək lazımdır. Belə ki, Qərb mədəniyyətinin əsas mənbələrindən biri olan Qədim Yunanıstanda qadın bazarda alınıb satılan, hüquq və azadlıqlardan məhrum, heç bir dəyəri olmayan varlıq vəziyyətində idi. Qərb mədəniyyətinin digər mənbəyi olan Romada da vəziyyət fərqli deyildi. Ailənin başçısı ailə üzvləri üzərində tam hakimiyyətə malik idi, arvadının edamına belə hökm verə bilirdi. Ailə üzvləri “ailənin daimi üzvləri” və “müvəqqəti ailə üzvləri” qismində iki qrupa ayrılırdı. Müvəqqəti ailə üzvlərini qız övladlar təşkil edirdi. Ataları öldüyü təqdirdə böyük qardaşlarının ixtiyarında olurdular. Ailə qurduqları zaman ərlərinin ixtiyarında olar və öz ailələri ilə olan əlaqələri tamamilə kəsilərdi. Boşanmaq hüquqları yox idi və ərlərinin evində heç nəyə sahib ola bilməzdilər. Qədim Hind hüququnda da qadının heç bir hüququ yox idi. Hətta yaşamaq hüququ belə ərinin ömrü ilə məhdudlaşır. Hind adətlərinə görə, əri arvadından əvvəl ölən qadın kişinin bir hissəsi kimi onunla birlikdə yandırılırdı. Yəhudilikdə qadın lənətlənmiş olaraq qəbul edilmiş və bütün qadınlar günahkar hesab edilmişdir. Onlara görə, Hz. Adəmin cənnətdən

qovulmasının səbəbkarı Hz. Həvvadır. Qadın xidmətçi qəbul edilməklə, heç bir hüquqa malik deyil, vərəsə ola bilməz. Xristianlara görə qadın doğuşdan günahkardır və şeytanın iş ortağıdır. Şeytan qadın vasitəsilə insanları yoldan çıxarır. Hətta qadının insan olduğu belə qəbul edilmirdi. Sonradan qadının şeytan olmadığı, ruh sahibi olduğu, müstəqil varlıq olmasa da, kişiyə xidmət etmək üçün yaradılmış bir insan olduğu qənaətinə gəlinmişdir. İslamdan əvvəl Ərəbistan yarımadasında qadın yaşamaq hüququ və vərəsəlik başda olmaqla bir çox hüquq və azadlıqlardan məhrum və alğı-satqı obyektı idi. Vərəsə olmaq hüququ yalnız döyüş qabiliyyəti olan böyüklərə məxsus idi, uşaqlar və qadınlar vərəsə ola bilməzdilər. Kişi istədiyi qədər qadınla evlənə bilərdi. Boşamaq haqqı yalnız kişiyə aid idi. Yeni doğulan qız uşaqları isə bəzi ərəb qəbilələrində diri-diri torpağa basdırılırdı. Belə bir dövrdə meydana gələn İslam dini dünyadakı tətbiqatın əksinə olaraq qadına bütün hüquq və azadlıqlarını bərqərar etmiş, qadınlara layiq olduqları mövqeyi və dəyəri qazandırmışdır. İslama görə, Allahın yaratdığı məxluq olmaq baxımından qadınla kişi bərabərdir: “Ey insanlar! Biz sizi bir kişi və bir qadımdan (Adəmdən və Həvvadan) yaratdıq. Sonra bir-birinizi tanıyasınız (kimliyinizi biləsiniz) deyə, sizi xalqlara və qəbilələrə ayırdıq...” əl-Hucurat:49/13 (1,s.528); (ən-Nisa:4/1). Peyğəmbərimizin (s.ə.v.) ifadəsi ilə: “İnsanlar darağın dişləri kimi bərabərdirlər” (2, c.5,411). Qurani-Kərimdə insanlığın tək bir nəfsdən yaradıldığı (ən-Nisa:4/1) bildirilməklə, bütün insanların Allaha qulluq üçün yaradıldığı (əz-Zariyat:51/56) hökmü ilə hər mövzuda qadınla kişi eyni əmr və qadağalarla mükəlləf tutulmaqla, eyni günah və savabı qazanacaqları elan edilməklə (Ali-İmran:3/195; ət-Tövbə:9/67-68, 71; əl-Maidə:5/38; əl-Əhzab:33/73; əl-Fəth:48/6) qadınla kişi arasındakı bərabərlik göstərilmişdir. Quranın hökmləri qadın-kişi bütün insanlara aiddir. Quran qadın və kişi cinsi üçün insanlar (ən-nas) kəlməsini, qadın-kişi möminlər üçün iman edənlər (əlləzinə amənu) ifadəsini işlədir. Peyğəmbərimiz (s.ə.v.) qadın-kişi bütün insanlığın peyğəmbəridir (əl-Əraf:7/158; Səbə:34/28). Onun gətirdiyi hidayət yoluna riayət edən qadın və kişilər cənnətlidirlər (əl-Müminin:40/40). Qurani-Kərimdə yaradılışla bağlı ayələr qadının və ya kişinin yaradılışına deyil, insanın yaradılışına aydınlıq gətirən ayələrdir: “O, yaratdığı hər şeyi gözəl yaratdı, insanı (Adəmi) yaratmağa palçıqdan başladı. Sonra onun nəslini nütfədən-bir qətrə zəif (dəyərsiz) sudan əmələ gətirdi. Sonra onu düzəldib insan şəklinə saldı və ona

öz ruhundan (özünün yaratdığı ruhdan) üfürdü (həyat verdi). O, sizə göz, qulaq və ürək verdi...” əs-Səcdə:32/7-9 (1,s.436); “Biz insanı ən gözəl biçimdə yaratdıq” ət-Tin:95/4(1,s.620). Ayələrdə qadının və ya kişinin deyil, insanın gözəl şəkildə yaradıldığı qeyd olunur, yəni yaradılış etibarilə bir-birlərindən fərqi yoxdur. Yaradılışdakı (insanlar arasındakı) cinsi fərqlər isə birinə digərinə nisbətən üstünlük qazandırmır. Qurani-Kərimin bir çox ayələrində insanların bir-birindən üstünlüyünün insanların cinsi ilə deyil, iman, gözəl əxlaq və Allahın əmrlərinə riayət etməklə bağlı olduğu qeyd olunur: “Allah yanında ən hörmətli olanınız Allahdan ən çox qorxanınızdır” əl-Hucurat:49/13 (1,s.528). Qurani-Kərimin “Nisa” adlı (qadınlar) surəsi qadınlarla bağlı bir çox hökmü ehtiva edir, həmçinin Quranın 19-cu surəsi Hz. Məryəmin adı ilə “Məryəm” surəsi adlanır. Qadın və kişi sözlərinin Quranda eyni sayda - 23 dəfə zikr edilməsi də İslamın qadın-kişi bərabərliyi ilə bağlı ən gözəl əyani sübutudur. Qurani-Kərimdə qadının, Allah qatında hüquq və vəzifələri baxımından kişi ilə tamamilə bərabər olduğu qeyd olunur: “İstər kişi, istər də qadın olsun, Mən onlardan heç birinin əməlini puça çıxarmaram...” Ali-İmran:3/195 (1,s.159); (ən-Nisa:4/124; ən-Nəhl:16/97). Digər batil dinlərdə olduğu kimi İslamda qadın, Adəmin (ə.s.) ilk səhvinə görə məsuliyyət daşımır, hətta Qurani-Kərimin Taha surəsinin 121-ci ayəsində bilavasitə Adəmin (ə.s.) günahkar olduğu vurğulanır (1,s.349). Hər ikisi peşman olub tövbə etdikləri üçün Allah tərəfindən bağışlanmışlar. Namaz, oruc, zəkat və həcc kimi dini ibadətlər mövzusunda qadınla kişi arasında heç bir fərq yoxdur. Kişilərə vacib (fərz) və qadağan olan şeylər qadınlara da vacib və qadağandır. Bərabərlik dedikdə, fərqli olan şeylər arasında deyil, eyni olan şeylər arasındakı natarazlığın aradan qaldırılması, eyni olan şeylərə eyni dəyərin və ya eyni hüquq və vəzifələrin verilməsi nəzərdə tutulur. İslam dinində ictimai həyatın bütün sahələrində bütün hüquq və vəzifələrdə eynilik mənasına gələn qadın-kişi bərabərliyi yoxdur. Haqq və ədalət dini olan İslam bu cür bərabərliyin haq və ədalətdən uzaq olduğunu, xüsusilə qadına zülm etmək mənasına gəldiyini elan edir. Başqa sözlə, fitri fərqlərin nəzərə alınmalı olduğu mövzularda İslam bu fərqləri nəzərə alır. Belə ki, İslamın hər iki cinsin nümayəndəsi üçün müəyyən etdiyi vəzifələrdə cins fərqi nəzərə alındığı kimi, bu vəzifələrə əsaslanan hüquqlar da müxtəlifdir. Məsələn, İslamdakı miras hüququnda kişiyyə iki pay, qadına bir pay verilməsi məsələsində bir çox insan qadına

haqsızlıq edildiyi, bərabər münasibət göstərilmədiyi qənaətinədir. İslamda qadının işləmək, ailəsinin ehtiyaclarını təmin etmək məcburiyyəti yoxdur, kişi isə işləyərək ailəsinin, valideynlərinin tələbatlarını ödəməklə mükəlləfdir. Bu vəzifə bölgüsü tərəflərin razılığından və ya birinin digəri üzərində qələbəsinin nəticəsi deyil. Bu bölgü, Allahın qadını və kişini müəyyən keyfiyyətlərlə yaratmasına əsaslanır. Belə ki, kişilər analıq vəzifəsini, qadınlar isə kişilərin gördükləri çətin işləri yaradılışları etibarlı ilə yerinə yetirə bilməzlər. Qurani-Kərimdə deyilir: “Allahın (maddi, yaxud mənəvi cəhətdən) birinizi digərinizdən üstün tutduğu (birinizə digərinizdən artıq verdiyi) şeyi (özünüə) arzulamayın. Kişilərin öz qazandıqlarından öz payı, qadınların da öz qazandıqlarından öz payı vardır...” ən-Nisa:4/32 (1,s.164). Cinslər arasındakı fərq bir-birini tanımaları və tamamlamaları məqsədilə Allah tərəfindən yaradılmışdır: “Ey insanlar! Biz sizi bir kişi və bir qadınlardan yaratdıq. Sonra bir-birinizi tanıyasınız deyə, sizi xalqlara və qəbilələrə ayırdıq. Allah yanında ən hörmətli olanınız Allahdan ən çox qorxanınızdır (pis əməllərdən ən çox çəkinəninizdir). Həqiqətən, Allah hər şeyi biləndir, hər şeydən xəbərdardır” əl-Hucurat:49/13 (1,s.528). Bu fərq bir cinsin digər cins üzərindəki üstünlüyünü ifadə etmir. Əsl üstünlük savab əməllərlə müəyyən edilir. Kişi ilə qadının bərabər olduqları hallar aşağıdakılardır:

1. Allahın yaratdığı məxluq olmaq etibarilə bərabərlik- “Ey insanlar! Sizi tək bir şəxsdən (Adəmdən) xəlq edən, ondan zövcəsini (Həvvanı) yaradan və onlardan da bir çox kişi və qadınlar törədən Rəbbinizdən qorxun!” ən-Nisa:4/1 (1,s.160).

2. Vərəsəlikdə və əmək fəaliyyəti ilə məşğul olmaqda bərabərlik- “Kişilərin öz qazandıqlarından öz payı, qadınların da öz qazandıqlarından öz payı vardır” ən-Nisa:4/32 (1,s.164).

3. Vəzifələrdə bərabərlik- “Ya Peyğəmbər! Mömin qadınlar Allaha heç bir şərik qoşmayacaqları, oğurluq və zina etməyəcəkləri, övladlarını öldürməyəcəkləri, özgə kişilərdən olan uşaqlarını yalandan ərlərinə isnad etməyəcəkləri və heç bir yaxşı işdə sənin əleyhinə çıxmayacaqları barədə sənə beyət etmək üçün yanına gəldikləri zaman onların beyətini qəbul et və Allahdan onların bağışlanmasını dilə. Həqiqətən, Allah bağışlayandır, rəhm edəndir!” (əl-Mumtəhinə:60/12).

Qurani-Kərimdə həmçinin deyilir: “Mömin olub yaxşı işlər görən (Allaha itaət edən) kişi və qadına (dünyada və axirətdə) xoş həyat nəsis

edəcək və etdikləri yaxşı əməllərə görə mükafatlarını verəcəyik. (Və ya gördükləri yaxşı işlərin müqabilində onlara daha yaxşı mükafatlarını verəcəyik!)” ən-Nəhl:16/97 (1,s.309). Digər ayədə deyilir: “İstər kişi, istər də qadın olsun, Mən heç birinizin əməlini puça çıxarmaram. Siz hamınız bir-birinizdənsiniz (dində kişi, qadın eynidir)” Ali-İmran:3/195 (1,s.159).

4. Mükafat və cəzalarda bərabərlik- “Ey ağıl sahibləri, bu qisas (qisas hökmü sizin üçün həyat deməkdir. Ola bilsin ki, (bununla) pis əməldən (qətdən) çəkinəsiniz” əl-Bəqərə:2/179 (1,s.128). Başqa bir ayədə: “Oğru kişi ilə oğru qadının gördükləri işin əvəzi kimi Allahdan cəza olaraq (sağ) əllərini kəsin. Allah yenilməz qüvvət sahibi, hikmət sahibidir!” əl-Maidə:5/38 (1,s.183).

Qurani-Kərimdə həmçinin deyilir: “Zinakar kişiyə və zinakar qadına yüz çubuq vurun” ən-Nur:24/2 (1,s.376).

İslamda qadınla kişi arasındakı fərq şahidlik və qismən vərəsəlik məsələlərində öz əksini tapmışdır. Qadının şahidliyi məsələsinə Qurani-Kərimin Bəqərə surəsinin 282-ci ayəsində toxunulmuşdur: “Ey iman gətirənlər! Müəyyən müddətə bir-birinə borc verib aldıqda, onu yazın! Öz adamlarınızdan iki kişini də şahid tutun! Əqər iki kişi olmazsa, razı olduğunuz bir kişi ilə iki qadının şəhadəti kifayətdir. Əgər (qadınlardan) biri (şəhadəti) unudara, o birisi onun yadına salsın...” (1,s.141). İki qadının şahidliyinin irəli sürülməsi, ayədən anlaşıldığı kimi, biri unuduğu təqdirdə, o birinin ona xatırlatması üçündür. Bu məsələyə qadın-kişi bərabərsizliyi kimi yanaşıla bilməz, əksinə məsələ, qadınlarda mərhəmət hissələrinin üstünlük təşkil etməsi, həmçinin özlərinə bilavasitə aid olmayan məsələlərə diqqətsiz yanaşmaları ilə əlaqədardır.

Nisa surəsinin 11-ci ayəsinə əsasən, oğula iki qız hissəsi qədər pay düşür. Bu bölgü kişiyə üstünlük verilməsi ilə deyil, kişinin qadından daha çox mükəlləf olması ilə əlaqədardır.

İslamdan əvvəlki Ərəbistan yarımadasında yeni doğulan qız uşaqları şeytanın və ya onların tanrılarından başqa tanrıların yaratdığı varlıq hesab edildiyi üçün bəzi ərəb qəbilələrində diri-diri torpağa basdırılırdı. Qurani-Kərimdə bu cahillik dövrü adəti qınanmış, qızı olduğu xəbərini eşidən kişilərin vəziyyəti təsvir edilmişdir: “Onlardan birinə qızı olması ilə müjdə verdikdə qəzəblənib üzü qapqara qaralar. Verilən müjdənin pisliyi üzündən tayfasından qaçıb gizlənər. (Allah bilir!) Görəsən, onu (o körpəni) zillət

içində saxlayacaq, yoxsa torpağa göməcək? (Diri-diri basdıracaq?) Bir görün onlar necə pis mühakimə yürüdürlər! (Oğlanları özlərinə götürüb qızları Allaha isnad edirlər)” ən-Nəhl:16/58-59 (1,s.304-305). Qurani-Kərim, uşağın cinsiyyəti ilə bağlı insanda yaranan hər hansı psixoloji dəyişikliyi də ilahi iradəyə qarşı çıxmaq, asi olmaq kimi qəbul edir: “Göylərin və yerin hökmü Allahın əlindədir. O, istədiyini yaradır, istədiyinə ancaq qız, istədiyinə də ancaq oğlan verir. Yaxud hər ikisindən-həm oğlan, həm də qız verir, istədiyini də sonsuz (övladsız) edir. O, (hər şeyi) biləndir, (hər şeyə) qadirdir!” əş-Şura:42/49-50 (1,s.501). İstədiyini yaradır və istədiyinə də oğlan, qız və ya hər ikisindən verir, yaxud heç birini vermir ifadəsi ilə yaratmanın yalnız Ona məxsus olduğunu ayədən anlamaq mümkündür. İslamda yeni doğulan körpənin qız olması sevinc mənbəyi və cənnət vəsiləsi olaraq qəbul edilmiş, qız uşağının da oğlan kimi Allahın lütfü olduğu vurğulanmışdır. Ənəs ibn Malikdən rəvayət edilən bir hədisdə Hz. Peyğəmbər (s.ə.v.) barmaqlarını bir-birinə keçirərək: “İki qız uşağını yetkinlik yaşına qədər böyüdən qiyamət günündə mənimlə belə əl-ələ gələcəkdir” buyuraraq qız uşaqlarının himayəsinə nə qədər üstünlük verdiyini ifadə etmişdir (15,s.49; 3, 11). Başqa bir hədisində Hz. Peyğəmbər (s.ə.v.): “Kimin üç və ya iki bacısı olsa və onların haqqı ilə əlaqədar Allahdan qorxsas və onlarla yaxşı davransa, onun gedəcəyi yer yalnız cənnətdir” buyurmuşdur (15,s.49; 3,12; 4,Birr,13; 5,Edep,130). Ənam surəsinin 151-ci ayəsində sadalanan ən böyük günahlar içərisində uşaq öldürmək üçüncü yerdə durur: “De: “Gəlin Rəbbinizin sizə nələri haram etdiyini deyim: Ona heç bir şərikin qoşmayın; ata-anaya yaxşılıq edin; kasıblıq üzündən uşaqlarınızı öldürməyin” (1,s.207). (əl-İsra:17/31; əl-Ənam:6/140; əl-Mümtəhinə:60/12).

İslam dini qadına doğulduğu andan bütün təbii hüquqları vermişdir:

Mülkiyyət hüququ - İslam dini, kişilərin və qadınların özlərinin qazandıqlarından hər birinin öz payı olduğunu vurğulamaqla qadının mülkiyyət hüququnu tanımışdır: “Kişilərin öz qazandıqlarından öz payı, qadınların da öz qazandıqlarından öz payı vardır” ən-Nisa:4/32 (1,s.164). Belə ki, İslam hüququnda qadın mal, mülk sahibi ola və ondan istədiyi kimi istifadə edə bilər. Nisa surəsinin 19-20-ci ayələri isə kişilərə, evlənərkən qadınlara verdikləri malı boşanarkən onlardan geri almamağı əmr edir (1,s.162,163).

Qadınların fikir və söz azadlığından istifadə etmələrinin nümunəsi kimi Xəlifə Hz. Ömər (r.a.) ilə bir qadın arasında cərəyan edən bu hadisəni qeyd etmək olar. Hz. Ömər (r.a.) bir xütbəsində mehirlərin (nikah xərclərinin) artırılmasının əleyhinə çıxmış, məhdudlaşdırılmasını istəmişdir. Məsciddəki qadınlardan biri ona cavab verərək hərəkətinin Quran hökmlərinə müxalif olduğunu bəyan etmiş və ən-Nisa surəsinin 20-ci ayəsini oxumuşdur. (Əgər bir arvadın yerinə başqa arvad almaq istəsəniz, onlardan birinciyə çoxlu mal vermiş olsanız da, ondan heç bir şeyi geri almayın!...) (6,236-237; 7,809; 8,35-36).

Nəfəqə (xərclik) hüququ - kişi arvadının və uşaqlarının xərclərini (yeyəcək, içəcək, yaşayış yeri və xidmətçi pulu) ödəməklə mükəlləfdir.

Əmək hüququ - qadın ticarət də daxil olmaqla, özünə və şəri əlaqə uyğun hər növ fəaliyyətlə məşğul ola bilər. Lakin qadınların hakim olmaları mövzusunda fikir müxtəlifliyi vardır. Hənəfilərə görə, qadın şahidlik edə bildiyi mövzularda hakimlik də edə bilər. Digər məzhəblər isə əks fikri müdafiə edirlər. Əslində İslam hüququnda qadının hakimliyinin qəbul və ya rədd edildiyini ifadə edən hökm yoxdur. Lakin tarix boyu qadınların qəza məhkəmələrində rəsmi olaraq hakimlik etdikləri müşahidə edilməmişdir.

Qədim hüquq sistemlərindən (Hammurapi qanunları, Brəhmən qanunları, qədim İsrail hüququ) fərqli olaraq İslam, qadının vərəsəlik hüququnu tanıyır: “Ata, ana və qohumların (vəfat etdikdə) qoyub getdikləri maldan kişilərə və qadınlara pay düşür. Həmin malın azından da, çoxundan da (bunlara veriləcək) hissə müəyyən edilmişdir” ən-Nisa:4/7 (1,s.161). İslamda qadının varisliyi məsələsi Nisa surəsinin 11, 12 və 176-cı ayələri ilə tənzimlənir. Nisa surəsinin 11-ci ayəsinə əsasən oğula iki qız hissəsi qədər pay düşür. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, bu bölgü kişiye üstünlük verilməsi ilə deyil, kişinin qadından daha çox vəzifələri olması ilə əlaqədardır. Belə ki, islamda ailənin, valideynlərin, ehtiyacı olan qohum-əqrabanın maddi ehtiyaclarını təmin etmək, həmçinin cihad etmək vəzifəsi kişiye aiddir. Qadın işləmək, özünün və ya başqalarının ehtiyaclarını təmin etmək məcburiyyətində deyil. Qadının ehtiyacları onun atası, qardaşı, əri və ya oğlu tərəfindən ödənilməlidir. Vərəsəlikdə aşağıdakı hallarda qadın kişi ilə eyni pay alır:

1. Vəfat edənin vərəsələri ata və anası olduqda: “Övladı olduğu təqdirdə vəfat edənin ata və anasının hər birinə mirasın altıda bir hissəsi verilir” ən-Nisa:4/11(1,s.161).

2. Vəfat edənin vərəsələri anabir bacı və qardaşı olduqda: “Əgər vəfat etmiş kişi və ya qadının (ata-anası və övladı olmayıb) eyni anadan tək bir qardaşı və ya bir bacısı varsa, onların hər birinə mirasın altıda biri düşür. Onların sayı birdən artıq olduqda isə hamısı həmin malın üçdə birinə şərikdir” ən-Nisa:4/12 (1,s.162).

3. Həmçinin: “Əgər (ölən şəxsin) qızlarının sayı ikidən artıqdırsa, mirasın üçdə iki hissəsi onlara çatır. Əgər təkə bir nəfər qızıdırsa, mirasın yarısı onundur” ən-Nisa:4/11(1,s.161).

Qadının diyəsi mövzusunda İslam dini həm qəsdən, həm də ehtiyatsızlıqdan adam öldürmədə qadının cəzasının miqdarını kişinin cəzasının miqdarı qədər təsbit etmişdir (ən-Nisa:4/92).

Bir qayda olaraq boşamaq səlahiyyəti kişiyyə verilmişdir, lakin bəzi hallarda (müştərək həyatın onun üçün dözülməz olduğu hallarda ərinin verəcəyi mehir borcundan, arvadını boşadığı təqdirdə vermək məcburiyyətində olduğu iddət nəfəqəsindən imtina etmək şərti ilə; əri üzürsüz səbəbdən onunla dörd ay, bəzi anlayışlara görə bir il müddətində cinsi münasibətdə olmadıqda; ərinin ruhi və ya cinsi xəstəliyi ilə əlaqədar) qadının da boşanmağı tələb etmək hüququ vardır. Qurani-Kərim Nisa surəsinin 35-ci ayəsində boşanmazdan əvvəl ərlə arvad arasındakı münasibətlərin düzəldilməsi məqsədilə münsiflərdən istifadə olunması məsləhət görülür: “(Ey möminlər!) Əgər ər-arvad arasında ixtilaf olacağından qorxsanız, o zaman kişinin adamlarından bir nəfər və qadının adamlarından da bir nəfər münsif (vasitəçi) təyin edib (onların yanına) göndərin. Əgər onlar (bu iki vasitəçi ər-arvadı) barışdırmaq istəsələr, Allah da onların köməyi olar” (1,s.164).

Qadının siyasi hüquqları mövzusunda açıq hökm yoxdur. Bəzi hüquqşünas-lara görə, qadının seçmək hüququ var, seçilmək hüququ yoxdur. İslam hüququna dair əsərlərdə qadının siyasi mövzularda fikir ifadə etmə və seçici ola biləcəyi qeyd olunsa da, qadının seçilməsinə icazə verilmir. Yəni qadın dövlət rəhbəri, bələdiyyə sədri kimi cəmiyyəti idarəni həyata keçirən vəzifələrdə çalışa bilməz.

Səyahət etmək azadlığı - İslamda, qadının həyatı və namusu qorunacağı təqdirdə səyahət etməsi mümkündür. Bu məqsədlə yanında əri, oğlu, yaxud

qardaşı kimi yaxın adamı olmadan səyahət etməsinə izin verilməmişdir (9, Hac, 413-424). Hətta İslam dininin 5 əsas şərtindən biri olan həcc ibadətinin yerinə yetirilməsi zamanı qadının yanında ona məhrəm olan kişilərdən birinin olması vacibdir (10, Nikah,111). Bütün bunlar İslamın qadına verdiyi dəyəri bir daha vurğulayır.

Təhsil hüququ - İslam, qadını cəhalətdən qurtarmış, oxuyub-öyrənməyə verdiyi əhəmiyyətə əsasən bu mövzuda qadınla kişi arasında fərq qoymamışdır. Dinimizə görə, qadın ərinin icazəsi olmadan nafilə (müstəhəb) həccə, eləcə də səfərə, qonaqlığa gedə bilməz. Lakin əri ona elm öyrətməsə, dərs oxumağa imkan yaratmasa, ərindən icazəsiz elm öyrənməyə gedə bilər. Bu, öz-özlüyündə islamın qadına verdiyi təhsil hüququnun ən gözəl, ən bariz nümunəsidir. İslam dininin ən vacib əmrlərindən olan yaxşılıq etməyi əmr edib, pis əməldən çəkirmək həm kişilər, həm də qadınlar üçün vacib (fərz) edilmiş vəzifədir (ət-Tövbə:9/71; Ali-İmran:3/104) və bu vəzifəni yerinə yetirmək (mərufu əmr və münkərdən nəhy etmək) öyrətmək yolu ilə həyata keçirildiyi üçün islamın, cəmiyyətdə qadına öyrətmək missiyası verdiyi də ortaya çıxır. Peyğəmbərin (s.ə.v.) xanımları onun hədislərini və dini hökmləri qadın-kişi əshaba öyrədərək müəllim vəzifəsini yerinə yetirmişlər. Qadınların hədis öyrənmələrini təmin etmək məqsədilə Hz. Peyğəmbərin (s.ə.v.) qadınları məscidə gəlməyə təşviq etdiyi, hətta vəziyyəti ilə əlaqədar namaz qıla bilməyən qadınların bayram namazlarında camaatın arxasında durub təkbirlərdə iştirak etmələrini istədiyi, namaz vaxtı uşaq ağladığı təqdirdə Peyğəmbərin (s.ə.v.) uzatmağı düşündüyü namazı ananı düşünərək qısaltdığı (4, Salat, 376) rəvayət edilir. Hz. Peyğəmbər (s.ə.v.) kişilərə qadınların məscidə getmələrinə mane olmamalarını əmr etdiyi kimi (11, Kitabul-Kible,12), qadınlara da diqqət çəkəcək hərəkətlər etməmələrini, işə namazına gələn qadınların gözəl qoxulu ətirdən istifadə etməmələrini əmr etmişdir (11, Kitabul-Kible,13). Hz. Peyğəmbər (s.ə.v.) qadınların məscidə rahat şəkildə gedib-gəlməklərini təmin etmək məqsədilə məscidin bir qapısını qadınlar üçün ayırmışdır (5). Peyğəmbərin (s.ə.v.) qadınla kişi arasında ayrı-seçkilik etmədən tətbiq etdiyi təhsil siyasəti nəticəsində, o dövrdə qadın öz imkanları çərçivəsində cəmiyyətdə fikirlərinə hörmət edilən mövqeyə sahib olmuşdur. Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, Hz. Peyğəmbərin (s.ə.v.) vəfatından sonra başda Hz. Aysə bə Ümmü Sələmə olmaqla bir çox qadın, qadınlarla bağlı şəri məsələlərdə və Hz. Peyğəmbərin

(s.ə.v.) hədislərini rəvayət etmək baxımından qadın-kəşi bütün müsəlmanlar üçün müəllim olmuşlar (12,s.88). Hz. Peyğəmbərin (s.ə.v.) kişilərdən ayrı olaraq qadınlardan da beyət alması qadına verilən azadlığı və kişilərlə bərabər siyasi həyatda iştirak haqqını ifadə baxımından əhəmiyyət kəsb edir (13, Edep,3).

İslam dini, sağlam cəmiyyətin əsasını təşkil etdiyi üçün ailə müəssisəsinə böyük əhəmiyyət vermiş və ailənin davamlılığını təmin etmək məqsədilə kəşi ilə qadının qarşılıqlı hüquq və vəzifələrini müəyyən etmişdir. İslam ailəsinin əsas xüsusiyyəti ailə üzvlərinin hər biri tərəfindən bu vəzifələrin ibadət olaraq yerinə yetirilməsidir. Çünki ailə üzvlərinin hüquq və vəzifələri qismən Qurani-Kərimdə, ətraflı olaraq Peyğəmbərimizin (s.ə.v.) tətbiqatında (sünnəsində) öz əksini tapmışdır. Nisa surəsinin 34-cü ayəsi bu vəzifələri ümumi şəkildə belə ifadə edir: “Kişilər qadınlar üzərində ixtiyar sahibidirlər (onların hamisidirlər). Bu, Allahın onlardan birini digərinə üstün etməsi və (kişilərin) öz mallarından (qadınlar üçün) sərf etməsinə görədir” (1,s.164) və digər ayədə “(Kişilərin qadınlar) üzərində şəriətə görə hüquqları olduğu kimi, (qadınlardan da) onlar (kişilər) üzərində hüquqları vardır. Ancaq kişilər (daha artıq əziyyətə qatlandıqları üçün) onlardan bir dərəcə üstüdürlər” buyurularaq, ailənin böyüyü vəzifəsini kəşiyə həvalə etmişdir əl-Bəqərə:2/228 (1,s.133). Kişilər Allahın hökmləri çərçivəsində qadınlardan idarəçisi və qoruyucusudurlar. Arvadını Allahın əmanəti olaraq alan kəşi ona qarşı sevgi və şəfqət göstərmək, qida və geyimlə təmin etmək, onu təhqir etməmək və s. vəzifələrlə mükəlləfdir: “Ey iman gətirənlər! Qadınlara zorla varis çıxmanız sizə halal deyildir! (Qadınlar) açıq-aşkar pis bir iş görməyincə, özlərinə verdiyiniz şeylərin (mehr) bir hissəsini geri qaytarmaq məqsədilə onlara əziyyət verməyin” ən-Nisa:4/19 (1,s.162). Qadın da məşru şərtlər daxilində ərinə itaət etməlidir. Hz. Aişədən (r.ə.) rəvayət olunduğuna görə, Peyğəmbərimiz (s.ə.v.) demişdir: “Allahdan qeyrisinə səcdə etmək caiz olsaydı, qadına ərinə səcdə etməsini əmr edərdim” (13,2/1852). İslam dini qadının müsəlman olan ata, qardaş və ərinə tabe olmasını nəzərdə tutur. Qeyd edəcəyimiz Quran hökmü də yuxarıdakı fikri təsdiqləyir: “Əgər (ata-anan) bilmədiyin bir şeyi Mənə şərik qoşmağına cəhd göstərsələr, (bu işdə) onlara itaət etmə. (Qalan) dünya işlərində onlarla gözəl keçin (onlara itaət et) Loğman:31/15 (1,s.433). Həmçinin yerinə yetirdiyi ev işləri və uşaq böyütmək qadının təqvasını (Allah qorxusunu)

artıran cəhətlərdir. Çünki İslam dini bu məsuliyyəti qadın üçün şərt olaraq müəyyən etməmiş, yerinə yetirəcəyi təqdirdə Allahın rızasını qazanacağını bildirmişdir. İslam dini ev işləri xaricində heç bir vəzifə ilə qadını mükəlləf etmir. “Evlərinizdə qərar tutun” (əl-Əhzab:33/33) ayəsi ilə qadını evində oturmağa təşviq edir. Lakin ehtiyacı olduğu, onu təmin edəcək həyat yoldaşının olmadığı və ya xəstə olduğu hallarda qadın işləyə bilər. İslamda qadının öz körpəsini əmizdirməsi də məcburi deyildir. Qadın bu işi yalnız öz istəyi ilə edə bilər. İslamın, ən-Nisa:4/34-cü ayəsinə əsasən kişiyyə tanındığı üstünlük ona qadın üzərində zorbalıq etməyə əsas vermir. Belə ki, bu mövzuda nazil olan ayə və hədislər qadını müdafiə etməklə ilahi mənbəyə əsaslanan tarazlığı təmin edir: “Onlarla gözəl (Allahın buyurduğu kimi) rəftar edin. Əgər onlara nifrət etsəniz (dözün). Ola bilsin ki, sizdə nifrət doğuran hər hansı bir şeydə Allah (sizdən ötrü) çoxlu xeyir nəzərdə tutmuş olsun” ən-Nisa:4/19 (1,s.162). Anlayışlı və şəfqətli bir ər olmağın ən gözəl nümunələrini təqdim edən Peyğəmbərimiz (s.ə.v.) buyurmuşdur: “Sizin ən xeyirliniz qadınlarına qarşı yaxşı davranandır” (2, II, 472). Peyğəmbərimizin (s.ə.v.) Vida Xütbəsindəki nitqinin qadınlarla əlaqədar hissəsi də qadına verilən dəyər baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir : “Ey xalq, sizin qadınlarınız, onların da sizin üstünüzdə haqları vardır. Onlara qarşı yaxşı davranın. Yoldaşlarınıza şəfqət göstərin. Siz onları Allahın əmanəti olaraq aldınız. Onlar sizə Allahın əhdi ilə halal oldu”. Hüquq və azadlıqlarına riayət baxımından “Allahın əmanəti” adlandırılması qadına verilən ən gözəl tərifdir. Qurani-Kərimin əl-Bəqərə surəsinin 187-ci ayəsində “...qadınlar sizin, siz də onların libasısınız” buyurulmaqla, qadınlara verilən dəyər bir daha ifadə olunur (1,s.128).

Nisa surəsinin 34-cü ayəsinin davamı ərələrinə itaət etməyən qadınların cəzalandırılma formalarını müəyyən edir: “(Ey kişilər!) Özbaşınalıq etmələrinizdən qorxduğunuz qadınlara nəsihət edin, (yola gəlməzsə) onlardan yatağınızı ayırın ayırın və döyün! Sizə itaət etdikdə isə daha onlara (əziyyət vermək üçün) başqa yol axtarmayın”. Ayədə 3 cəza formasının- nəsihət, yataqların ayrılması və döymənin nəzərdə tutulduğunu görürük. Belə ki, ərinin icazəsi olmadan evinə qonaq dəvət edən (10,5195), evindən nəse verən (5,3565), həmçinin bu və ya digər şəkildə ərinə tabe olmayan qadına yuxarıdakı cəzalardan biri tətbiq edilə bilər. Onu da qeyd etmək istərdik ki, dinimiz qadını amansızcasına deyil, yüngül döyməyi tövsiyə edir.

Evlilikdə diqqəti çəkən əhəmiyyətli məsələlərdən biri ərə getdikdən sonra qadının kişinin soyadını qəbul etməsi məsələsidir. Bildiyimiz kimi, qərb qanunları, qadın ərə getdikdə onu ailəsinin soyadından məhrum edir, ərinin soyadını daşıma-ğa məcbur edir. Lakin İslam dini qadına və kişiyyə soyadlarını dəyişməyi qadağan edir: “Onları (əsil-nəsəbləri bilinsin deyə) öz atalarının adları ilə çağırın. Bu Allah yanında daha düzgündür (daha ədalətlidir). Atalarının kim olduğunu bilməsəniz, onlar sizin din qardaşlarınız və yaxınlarınızdır (əmioğlanlarınız və ya azad kölələrinizdir; onları qardaşım, əmioğlum, dostum deyə çağırın). Etdiyiniz səhvlərə (məsələn, birinin atasını bilmədən səhv saldığınıza) görə sizə günah yoxdur. Lakin (qadağan olunduqdan sonra) qəsdən etdiyiniz işlərdən ötrü günah vardır. Allah (bəndələrini) bağışlayandır, rəhm edəndir!” Əl-Əhzab:33/5 (1,s.438).

Qadının cəmiyyətdəki yerinin daha yaxşı anlaşılması üçün onun, insan nəslinin davamlılığının təminatçısı olan ana kimi ailədəki funksiyasını nəzərdən keçirmək lazımdır. Bildiyimiz kimi, ailə cəmiyyətin özəyidir və cəmiyyətlər mənəvi cəhətdən sağlam ailələrdən təşkil olunmalıdır. Bu ailələrin əsasında isə qadın, yəni övladların tərbiyə edilməsi, evin idarə olunması ilə bilavasitə məşğul olan ana durur. Peyğəmbərimizin (s.ə.v.) “Cənnət anaların ayaqları altındadır” hədisi analara verilən dəyər baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir (14, s.59). Peyğəmbərimizin (s.ə.v.), bir səhabənin “kimə yaxşılıq edim ya Rəsulallah?” sualına üç dəfə “anana”, dördüncü dəfə isə “atana” deyə cavab verməsi də ana haqqının ata haqqından üstün olduğunu ifadə edir (10,VII,69; 14,s.76). İslam ailəsində ana-ata yüksək qiymətləndirilən dəyərlərdir. Məşru çərçivədəki arzu və istəkləri yerinə yetirilməli, incitməməyə cəhd edilməlidir. Bu, İslam dini baxımından o qədər əhəmiyyət kəsb edən məsələdir ki, Qurani-Kərimdə tovhidlə yanaşı, ana-ata haqlarına riayət edilməsinə, insanın valideynlərinə görə daşdığı məsuliyyətə işarə edilmişdir: “Rəbbin yalnız Ona ibadət etməyi və valideynlərə yaxşılıq etməyi (onlara yaxşı baxıb gözəl davranmağı) buyurmuşdur. Əgər onların biri və ya hər ikisi sənin yanında (yaşayıb) qocalığın ən düşkün çağına yetərsə, onlara: “Uf!” belə demə, üstlərinə qışqırıb acı söz söyləmə. Onlarla xoş danış! Onların hər ikisinə acıyaraq mərhəmət qanadının altına alıb: “Ey Rəbbim! Onlar mənə körpəliyimdən (nəvazişlə) tərbiyə edib bəslədikləri kimi, Sən də onlara rəhm et!” əl-

İsra:17/23-24 (s.314); (əl-Ənam:6/151). Hətta şükrün yalnız Ona aid olduğu Allah, Qurani-Kərimin Loğman surəsinin 14-cü ayəsində valideynlərə şükr edilməsini əmr etməklə onlara verdiyi dəyəri bir daha ifadə etmişdir: "... (Biz insana buyurduq:) "Mənə və ata-anana şükür et" (1,s.433).

İslam dini ailəni və cəmiyyəti qorumaq məqsədilə qadınlara örtünməyi əmr edir: "Ya Peyğəmbər! Zövcələrinə, qızlarına və möminlərin övrətlərinə də ki, (evdən çıxdıqda cariyələrə oxşamasınlar deyər, bədənlərini başdan-ayağa gizlədər) örtüklərini örtünsünlər..." əl-Əhzab:33/59 (1,s.444); (ən-Nur:24/31). Bu məcburiyyət, fitnə çıxmasına imkan vermədən qadının ictimai həyatdakı fəaliyyətinin təmin edilməsi məqsədilə müəyyən edilmişdir. Qurani-Kərimin hökmlərinə əsasən, bu mövzuda qadınla yanaşı kişi də eyni məsuliyyəti nümayiş etdirmək məcburiyyətindədir: "Mömin kişilərə də ki, gözlərini haram edilmiş şeylərdən çevirsinlər (naməhrəmə baxmasınlar)... ən-Nur:24/30 (1,s.379).

İslam dini maddi vəziyyətindən asılı olaraq və İslam əxlaqının əsasını təşkil edən ədalət prinsipinə riayət edə biləcəyi təqdirdə kişiyə dörd qadınla evlənməyə icazə verir: "...sizə halal olan qadınlardan iki, üç, dörd nəfərlə nikah bağlayın! Əgər (onlarla da) ədalətlə dolanmağa əmin deyilsinizsə, o halda təkə bir nəfər (azad) qadın və ya sahib olduğunuz kənizlə evlənin. Bu ədalətli olmağa daha yaxındır" ən-Nisa:4/3 (1,s.160). Ayədə qeyd edilən halal qadınların dairəsi digər ayədə təsbit edilmişdir: "Sizə analarınız, qızlarınız, bacılarınız, bibiləriniz, xalalarınız, qardaş və bacılarınızın qızları, süd analarınız, süd bacılarınız, arvadlarınızın anaları və yaxınlıq etdiyiniz qadınlarınızın himayənizdə olan qızları (ögey qızlarınız) ilə evlənmək haram edildi. Cinsi əlaqədə olmadığımız qadınlarınızın qızları ilə evlənmək isə sizin üçün günah deyildir. Öz belinizdən gələn oğullarınızın arvadları ilə evlənmək və iki bacını birlikdə almaq da sizə haramdır. Yalnız keçmişdə (cahiliyyət dövründə) olan bu cür işlər müstəsnadır. Həqiqətən, Allah bağışlayandır, rəhm edəndir!" ən-Nisa:4/23 (1,s.163).

İslam dininin, Nisa surəsinin 3-cü ayəsində nəzərdə tutulan hökmü digər dinlərin nümayəndələri ilə yanaşı, müsəlman qadınlar tərəfindən də qəbul edilməz vəziyyət kimi görünsə də, əslində Yaradan, bütün dövrlərin problemi olan qız analarının boşanmağa məcbur edilməməsi, dünyaya uşaq gətirmək qabiliyyəti olmayan və ya bu qabiliyyətdən hər hansı xəstəlik və ya qəza nəticəsində məhrum olan qadınların, şəhid arvadlarının, yetim qızların

başsız qalmamaları, pis yola düşməmələri, həmçinin kişilərin qeyri-rəsmi olaraq bir neçə qadınla yaşamasının qarşısının alınması məqsədilə bu qaydanı müəyyən etmişdir. Peyğəmbərimiz (s.ə.v.) bu mövzuda kişilərə nümunə olacaq şəxsiyyətdir. Onun dördədən artıq qadınla, onları məhz himayə etmək məqsədilə evləndiyini, bu qadınların Hz. Aişə (r.a.) xaricində hamısının dul qadınlar olduğunu və onlarla əlli yaşından sonra, yəni ilk iyirmi beş illik həyat yoldaşı Hz. Xədicə (r.a.) vəfat etdikdən sonra evləndiyini Peyğəmbərimizin (s.ə.v.) həyatını araşdırdıqda görmək olar.

Qurani-Kərimin qadına həsr edilmiş onlarla ayəsi, Peyğəmbərimizin (s.ə.v.) bütün insanlığa nümunə olacaq tətbiqatı və bunlardan mövzu ilə əlaqədar imkan daxilində tədqiqat işinə daxil edə bildiyimiz faktlardan bir daha məlum olur ki, islam dini qadına heç bir dinin və hüquq sisteminin tanımadığı haqları, vermədiyi dəyəri vermişdir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Z.M.Bünyadov, V.M.Məmmədəliyev, Qurani-Kərim, Çıraq, 2005.
2. Ahmed ibn Hanbel, Müsned.
3. İbn Kayyim, Tuhfe.
4. Sünen-i Tirmizi.
5. Sünen-i Ebu Davud.
6. M.F.Nebhan, İslam anayasa ve idare hukukunun genel esasları (terc.: Prof., Dr. Servet Armağan), İstanbul,1980.
7. Mevdudi, İslamda hükümet (çeviren: Ali Genceli), Hilal Yayınları, Ankara (?).
8. Abdülkerim Osman, İslamda fikir ve inanç hürriyeti (terc.: Ramazan Nazlı), İstanbul.
9. Sahih-i Müslim.
10. Sahih-i Buhari.
11. Malik b. Enes, Muvatta.
12. Rıza Savaş, Raşid Halifeler Devrinde Kadın, İstanbul, 1996.
13. Sünen-i İbn-i Mace.
14. Haydar Baş, İslamda qadın hüquqları, Bakı, 2006.
15. Celal Erbay, Çocuk hukuku, İstanbul, 1992.

РЕЗЮМЕ

В статье проводится сравнительный анализ роли и положения мужчины и женщины в доисламском и исламском обществах, раскрывается значение, придаваемое Исламом женщине, приводятся аяты из Священной Книги, высказывания Пророка (с.ф.в.) – сунна, которые проливают свет на данный вопрос. Подчеркивается, что различия между индивидуумами определяются в Исламе не половыми особенностями, а иными критериями. Таким образом, основным критерием признаются не половые различия, физический и социальный статус, имущественный фактор и т.д., а конкретная духовная миссия, выполняемая человеком в вопросах веры и убеждений.

SUMMARY

The article carries out a comparative analysis of the role and status of male and female in pre-Islamic and Islamic societies; discloses importance attached by Islam to female, refers to ayahs from Koran and Prophet's dicta that throw light on the subject. It emphasizes that distinctions between individuals are specified in Islam not by sex differences but by other criteria. Thus, principal criteria are not sex differences, physical or social status, property factor, etc. but a specific spiritual mission performed by man in the matter of faith and convictions.

**Tövsiyyə etdi: Milli Aviasiya Akademiyası Hüquqşünashq
kafedrası, Protokol No 7, tarix 01.07.2010**

İNAM, ŞÜBHƏ VƏ İDRAK

Səlahəddin XƏLİLOV

AMEA-nın müxbir üzvü, professor

Açar sözlər: İnam, şübhə, idrak, fəlsəfə, İslam

Key words: Faith, doubt, cognition, philosophy, Islam

Əgər insan öz şəxsi həyatını və onu əhatə edən lokal mühiti sonsuzluğun bir parçası kimi təsəvvür edirsə, yaxud, başqa sözlə desək, konkret həyat hadisələrinə əbədiyyət və sonsuzluq kontekstində baxırsa, burada hissi idrak və məntiqi təfəkkür acizdir. Çünki bu halda insan normal elmi düşüncənin hüdudlarından kənara çıxır.

Empirik elmi tədqiqatlar adətən dünyanın, təbiətin, mühitin bütöv halda öyrənilməsinə deyil, lokal maddi mühitin mücərrəd bir modelinə yönəlmiş olur. Əlbəttə, hissi təcrübənin obyektə ilk baxışda bütöv bir hadisədir, amma biz orada nəyi isə məqsədyönlü surətdə müşahidə edirik, hətta ölçürüksə, deməli, nələrdənsə imtina edərək, diqqəti ancaq müəyyən bir cəhətə, münasibətə yönəldirik. Əslində ən kiçik hadisə belə, heç vaxt bütövlükdə və tamamilə öyrənilə bilməz. Lakin insan hansı isə konkret bir münasibəti aşkar edirsə, cisim və ya hadisə haqqında (əslində onun lokal, sonlu modeli haqqında) nə isə bilir, ona elə gəlir ki, həmin cisim və ya hadisəni dərk etmişdir. Və kimə isə elə gəlir ki, bu, həqiqətin son instansiyasıdır. Bildiyini mütləqləşdirmək, bilmədiklərinə göz yummaq insan üçün ənənəvi yaxınlaşma “metodudur”. Konfutsi deyir ki, ən mühüm bilik insanın nəyi bildiyini, nəyi bilmədiyini bilməsidir. Təəssüf ki, biz çox vaxt bilmədiklərimizi tamamilə unudur, görməzliyə vururuq. Sokratın məşhur “bircə onu bilirəm ki, heç nə bilmirəm” kəlamı sanki ancaq gəlişigözlə söz kimi, keçmişdə qalmış və müasir dövrün “bilik dağarcıqlarına” aid olmayan bir fikir kimi qəbul edilir. Halbuki, təkcə bir insan ömrü ərzində yox, bütün bəşəriyyətin neçə min illər ərzində öyrəndikləri və bildikləri də bilmədikləri müqabilində çox kiçikdir. Lakin bilmədiklərimiz bizə öz həyatımızı qurmaqda mane olmur; sanki onlar həqiqətən yox imiş. “Sağlam şüur” və məntiq çərçivəsindəki sonlu “dünya”nın

dünyalaşması və həqiqi böyük dünyanın, tükənməzliyin, sonsuzluğun yoxlaşması prosesi gedir! Hissə və tam “varlıq” və “yoxluq” kimi görünür; hissələr tamı görünməz edir. Tamın, bütövün görünməzliyi! Nizamın, qaydanın sonsuzluqda itməsi! İdrak xaricində olanın üstəlik inam da olmayanda qaranlıqda qalması, pərdələnməsi! Və bir də inam işığı! Bu işıq dərk olunanın sərhədlərini genişləndirir.

Əslində inamsız görünən imansızın bütün inam potensialı hissi təcrübə və praktik əql bölgəsində, dərk olunan, rasionallaşmış lokal dünya (psevdo dünya, fani dünya) miqyasında toplanmış, konsentrasiya olunmuş və bu üzdən də həqiqi dünyaya, böyük dünyaya, tükənməz, sonsuz, əbədi dünyaya işıq sala bilmir, özünü ilahi inam kimi ifadə edə bilmir.

İnsan dünyanı dərk etmək iddiasındadır, halbuki ən kiçik bir hadisə haqqında da bildikləri dəryada bir damladır. Deməli, idrak prosesində kortəbii inam həlledici rol oynayır. Sanki insan özünü aldatmasa, gələcək axtarışlar üçün ruh yüksəkliyi əldə edə bilməz.

Əslində inam və idrak iki qütbdür ki, biri digərsiz yarımçıq olar. Amma bu qütblər eyni tərtibli deyil. Bu münasibət iki zirvə və ya iki dərya arasında yox, damla ilə dərya arasındakı münasibəti xatırladır. Üstəlik lokal olanın dərk edilməsi inam sayəsində mümkün olur. Sonsuzluq isə idrak xaricində olduğundan ancaq inamın ixtiyarına verilir, yəni insan onu mənimsəyə bilməsə də, özünü onun öhdəsinə buraxır. Müxtəlif xalqlarda və müxtəlif zamanlarda mühitin, arealın inam və idrak arasında bölüşdürülməsi müxtəlif nisbətlərdə olmuşdur. Birinin mütləqləşdirilməsi və digərinin sıxışdırılması, çəpərlənməsi, hətta ümumiyyətlə nəzərdən atılması xalqları ya mənəvi, ya da pozitiv-rasional inkişafdan geri qoymuşdur.

İki ifrat qütb arasında insanların əksəriyyətinin, “normal insanların” qərar tutduğu ictimai mühit, cəmiyyət, dövlət yerləşir. Bu cəmiyyət adamlarını Aristotel “ictimai canlı” adlandırır. Onun fikrinə görə, cəmiyyətdən kənarında ancaq ya zəif və mənəvi cəhətdən naqis olanlar, ya da çox güclü – fəvqəlinə olanlar qala bilərlər. Bu iki qütbün biri heyvanlığa, o biri ilahiliyə yönəlidir (1, 378-379). Platon da insanın əməli vərdişlərə və ilkin biliklərə yiyələnməsini, nitq və idrak qabiliyyəti əldə etməsini ədalət və inam hissi ilə əlaqələndirir. Onun fikrinə görə, insanı heyvandan fərqləndirən bütün vərdiş və qabiliyyətlərin, bütün əməli biliklərin təməlində dini hissə və Allaha inam dayanır. O yazır ki, müxtəlif sənədlərə insanların ayrı-ayrı

qrupları yiyələnsə də, həqiqət və həya hissi bütün insanlarda olmalıdır; bunsuz cəmiyyət mövcud ola bilməz (4, 204). Beləliklə, insanı heyvandan fərqləndirən, bütün canlıların əsrəfi edən bir tərəfdən bilik və nitq, digər tərəfdən isə, mütləq inam və universal haqq-ədalət hissidir.

Əmin ər-Reyhani iki qütb haqqında yazır: “Zəif və sıxışdırılmış xalqlar əsas etibarilə spiritual olurlar; güclü xalqlar isə materialist mövqeyə sahib olurlar. Birincilər, dini ideallara ümid bəsləyərək müəyyən ruhi yüksəkliklərdə uçur, hal-hazırda və daima öz süstlük və tənbəlliyinə bəraət qazandırmaq üçün *gözücü insan* yaradırlar; o birilər isə maddi şeylər axtarır, öz xəzinələri üçün yer kürəsinin dərinliklərini oyur və dinamik gücləri keçilməz sterilliyə çatana və gözlənilməz, dəhşətli bir reaksiyada partlayana qədər enməyə davam edirlər” (6, 9). Birincilər real həyatın təməlindən ayrılmağı, səmaya yüksəlməyi həyat tərzinə çevirməyə çalışır, ikincilər yerin dərinliyinə enməklə də qalmır, bu dərinlikdə möhkəmlənməyə çalışırlar. Halbuki, hər bir insanın yer həyatı və səma həyatı, praktik fəaliyyəti və mistik təcrübəsi bir-birini sıxışdırıb çıxarmamalı, bir-birini tamamlamalıdır. Əmin ər-Reyhani bu iki ifrat halı belə müqayisə edir: “İnkışafı əngəlləyən meyl hər ikisində eyni dərəcədə güclüdür. Lakin qəlbsiz bir xalq asket xalqdan daha gülünc və daha qorxuncdur” (6, 9).

Bəli, idrak da inam qədər vacibdir; dinin öz yeri, elmin öz yeri var. Lakin hərəsi öz yerində olanda. Birinin mütləqləşdirilməsi ancaq ziyan verir. Hər cür ehkamçılıq kimi, mütləq materializm də, mütləq idealizm də birtərəfliliyə gətirib çıxarır ki, bu da mənəvi deqradasiyanın başlanğıcı olur.

Baxmayaraq ki, elm özü də ruhi-intellektual bir əsasa malikdir, lakin ictimailəşdikdən sonra cəmiyyətin maddi bazisinə daxil olur. Xalis ruh hadisəsi olan dini hiss isə ictimailəşərkən sanki öz əksliyinə çevrilir, cəmiyyətin mənəvi həyatında və bütövlükdə ictimai tərəqqidə ləngidici qüvvəyə çevrilir.

Ruh və nəfs dünyası, insanın daxili aləmi, mənəvi həyatı çox vaxt müqəddəslik duyğusunun, dini hissini yerini tutmuş, zəbt etmiş olan dini institutlarla (məsələn, kilsə) əlaqələndirilir. Lakin əslində belədirmi? Əmin ər-Reyhani bu məsələni belə qoyur: “Sual ortaya çıxır ki, görəsən bizim ruhi istəklərimiz yalnızca Məsihə və ya Ana Kilsəyə dönməkləmi həyata keçir? Onlar (ruhi istəklərimiz) möhkəm elmi əsasa malik olmalıdırmı? Onlar həqiqətənmi yalnız şərqdən gəlib? Ya da zəruri olaraq mistisizmin və

okkultizmin gizli mənbələrindənmi törəyib?” (6, 109). O, dini mərasimçiliyə və mövhumata qarşı çıxır. Lakin digər tərəfdən də, maddiləşmiş, cansızlaşmış, qanadları qırılmış bir həyatı qəbul edə bilmir. Əmin ər-Reyhani yazır: “Umapati “Qəlbın aydınlanması” fəslində “bədən qəlblə vəhdətdə yaşayır; demək ki, cisimlənmiş qəlb xalis düşüncə ilə vəhdətdə yaşayır”, – deyir. Bu spirituallığın ən yüksək və ən gözəl formasıdır. Bu ilahi əsasa yalnızca bəsirət yolunu sədaqətlə izləyənlər, göz və qəlb arasındakı qaranlığı körpü ilə birləşdirən, işığı axtaranlar nail ola bilərlər. Zira, bu işıqsız heç bir şey görmək mümkün deyil. Lakin bütün qarşında olanlarda mövcud olan və adi spirituallıq adlandırıla biləcəyimiz şey də var. İçimizdəki işığı kəşf etmək üçün dövrlərin praktiki ruhuna güzəştə getməkdən qorxmamalıyıq” (6, 12).

Praktik məsələləri, *yer işlərini* ancaq sezgi ilə, fəhmlə görmək mümkün deyil. Burada praktik ağıl daha gərəklidir. Amma təbii ki, fəhmin də öz yeri var. Daha doğrusu, hər işi sadəcə məntiqlə, hesablama ilə görmək mümkün deyil. Qəlb burada da rəasional düşüncənin köməyinə gəlir. əslində bizim “qəlb” dediyimiz qeyri-şüurunin iştirakına işarədir. Fəhm insanın yaşadığı həyat dövründə toplanmış, hissi və ruhi təcrübənin aşkarlanmamış bazasının rasionallaşdırmadan, elə qeyri-şüuri haldaca istifadə olunmasıdır. Lakin praktik fəaliyyətdə məntiq, təhlil və fəhmlə yanaşı, başqa bir ruhi amil də iştirak edə bilər: bu – şövqdür, həvəsidir. İnsan bir işi həvəssiz və ya həvəslə görə bilər. Həvəs işə əlavə işıq salır. Həvəs və ilham olduqda insan gördüyü işdən həzz alır və bu, insana əlavə energetik impuls verir. Yeknəsəq işdən fərqli olaraq yaradıcı komponent ortaya çıxır və təkmilləşmə, inkişaf üçün əsas yaranır. İlham faktoru olmasa, insan öz ənənəvi, normal vəziyyətindən daha yüksək energetik səviyyəyə qalxmasa, yaradıcılıq da olmaz, yenilik də.

İnsan heç də həmişə eyni bir halda ola bilməz. Yəni cismani varlığını unutmaq və ümumiyyətlə bu fani dünyanın fəvqünə qalxmaq xüsusi psixoloji hazırlıq tələb edir. Hətta ən kamil sufilər belə heç də bütün ömrü boyu vəcd məqamında olmurlar, ola da bilməzlər. Hansı yüksəkliklərə qalxsalar da, gec-tez öz bədənləri və cismani ehtiyacları çərçivəsinə qayıtmaq məcburiyyətindədirlər. Düzdür, bir dəfə uca səmaları seyr edən, öz qəlbinin dərinliklərinə enən, sonsuzluğa qatılan insan üçün adi normal insani həyat az qala bir əskiklikdir və sufi öz normal vəziyyətindən utandığına görə, öz təlimində onu heç yada salmır. Digər tərəfdən, onlar təkcə özləri

üçün deyil, başqaları üçün də yaşamağı unudublar. Başqaları, yəni ömründə heç bircə dəfə də uca səmaya, Haqqın dərğahına yüksəlməmiş normal insanlar isə öz adi həyatlarını imanlı bir insan, bir müsəlman kimi yaşamaq istəyirlərsə, onlara düzgün yolu kim göstərməlidir? Belə hallarda bələdçilik fiqhın, şəriətin üzərinə düşür. Yəni Haqq yolu göstərənlər özləri də iki yerə ayrılırlar. Birincisi, ancaq seçilmiş insanlar üçün olan, ruhani işıqlanma yolunun təbliğatçıları və ikincisi, insanlara qəlbində sevgi və işıq olmadan, müəyyən şəriət qaydaları çərçivəsində yaşamağı öyrədən fəqihlər, şəriətçilər. Birinci yol insanın Allahla bilavasitə rəbitəsini, ikinci yol isə vasitəli rəbitəsini nəzərdə tutur. Çünki Qurana şərh vermək, hədisləri mənimsəmək və şəriəti gözəl bilmək hamıya müyəssər olmadığına görə, ilahiyyatçılara, qazilərə, fəqihlərə və s.-lərə ehtiyac yaranır.

Xristianlıqda da (orta əsrlərdə) buna bənzər vəziyyət var idi. Düzdür, burada əsasən ikinci yol, yəni müəyyən həyat tərzinin, yaşam qaydalarının kilsə tərəfindən işlənilib hazırlanmış və ehkama çevrilmiş meyarlar sisteminin təbliği və təlqini, hətta icbari tətbiqi qərarlaşmışdı. Lakin burada insanları kilsəyə möhtac eləyən digər bir səbəb də vardı. Bibliyada tövsiyə olunan həyat təzi mükəmməl şəriət sistemi səviyyəsində olmadığından, bu funksiyaları kilsə öz üzərinə götürmüşdü. Yəni İsayə tanrılıq keyfiyyəti bağışlanmaqla əvəzində onun peyğəmbərlik missiyasını, haqqını mənimsəmişdir.

Berqson təlimində intuisiya heç də idrakın fəvqündə olan bir şey deyil. İnsan heç də həmişə ancaq yaradıcılıq məqamında ola bilməz. Normal insanın normal təfəkkürü olmalıdır. İnsan Allahın ona bəxş etdiyi xalis əqlə yanaşı, praktik əqlindən də istifadə etməlidir. Əmin ər-Reyhani yazır: “Bir vaxtlar biz dua edərdik, indi isə filosofluq edirik. Bir vaxtlar biz yaxşıydıq, çünki gələcəkdəki mükafata (cənnətə) inanır və ya yenə gələcəkdəki cəzadan (cəhənnəmdən) qorxurduq. Lakin indi biz nə birincisinə inanır, nə də ikincisindən qorxuruq və çox nadir hallarda xeyirxahlığın tez-tez səbəb olduğu şeylər uğrunda fədakarlıq etməyə meyilli oluruq. Yaxşını və həqiqəti əldə etmək istəyimizdə – mən belə bir istəyin varlığını və hətta səmimiyyətini inkar edə bilmərəm – tez-tez *ən kiçik müqavimət* (kursiv mənimdir – S.X.) xəttini seçirik. Biz praktiki olmaq və dünyəvi nemətlərə sahib olmaq məcburiyyətindəyik” (6, 11).

Cənnətə və cəhənnəmə inanmaq hesabına əməlisaleh olmaq bir şeydir, öz gələcək sonsuz həyatının həqiqət və gözəllik prinsiplərinə uyğunluğuna əmin olmaq üçün elə bu dünyada ikən həmin prinsiplər əsasında yaşamaq başqa bir şeydir. Yəni əslində “o dünya”nın insanın gerçək mənəvi həyatının ekstrapolyasiyası kimi başa düşülməsi təklif olunur. “Bu dünya” ilə “o dünya” arasında haqq-ədalət, ləyaqət və gözəllik körpüsü atmaq olar, amma “o dünya”nın başqa bir əlaməti də onun zaman-məkan xaricində olması, sonsuzluğudur. Bax, həmin bu sonsuzluğa qatılmaq hissiyyatını bu dünyada ikən yaşamaq inamın ikiqat transformasiyasını tələb edir.

Yetkin olmayan insan bu sonsuzluğu sadəcə olaraq duymur, öz məhdud dünyasında öz qafil həyatını yaşayır və özünü hər şeyə qadir kimi hiss edir, özündən müştəbeh olur. Belə insanların sonsuz, böyük dünyaya, ruhani həyata çıxışları yoxdur.

Fani dünyanın illüziyasını dəf edərək əbədiyyətə və sonsuzluğa qatılmağın iki fərqli yolu var.

Birincisi, insan bu sonsuzluq müqabilində özünün bir *heç* timsalında olduğunu hiss edir və dünyanın dərk olunmasına, öz şəxsi təcrübəsi və ağılı ilə nəyə isə nail olmağa çalışmaq ilə yanaşı, özünü fəvqəltəbii qüvvələrin, ən yaxşı halda ilahi inamın ixtiyarına buraxır. Bu halda oriyentasiya üçün həmin fəvqəltəbii qüvvələrlə rabitəyə girmək, mistik metodlardan istifadə etmək lazım gəlir. Mifik təfəkkür və dini təsəvvürlər də bu təməl üzərində formalaşır. Din insanı itməyə qoymur. Sonsuzluğun girdabına düşmüş insan harada isə uzaqlarda bir işıq görür və üzünü həmin səmtə çevirir. Bütün insanlar eyni bir yolun yolçusu olur.

İkincisi, dini hissədən, dünyanın ümumi ahəngindən, vəhdət ideyasından çıxış etmək və sonsuzluqda sonlunu axtarmaq və sonlunun dərki üçün qeyri-rasional yolla gələn məlumatlara, bilgilərə istinad etmək. Bu yol elmin “*normal elm*”dən fərqli, daha yüksək elmi yaradıcılıq sferasına aparır. Əsasən din üçün səciyyəvi olan, daha doğrusu, öncə dini kontekstdə rast gəlinən ilham, vəcd, “vəhy” hadisələrinin elmi-fəlsəfi yaradıcılıq üçün də səciyyəvi olduğu aşkara çıxır.

Lakin elm adamları ənənəvi, “normal” tədqiqat metodlarından fərqli yolla alınan, mənbəyi bilinməyən bilgiləri hələ ki, bir növ təsadüf kimi dəyərləndirirlər. Yəni nə vaxt ilham pərisinin gələcəyi, nə vaxt intuisiyanın işə düşəcəyi, nə vaxt hansı isə qaranlığın işıqlanacağı öncədən bəlli deyil.

Bunlar ağla sığmayan, idrakın məntiqi gedişatından, «sağlam düşüncədən» doğmayan, «qeybdən pay», yaxud ilahi vergi kimi gözlənilmədən peyda olan «əlavələrdir». Amma ikinci növ düşüncülərin (şairlərin, filosofların, ilahiyyatçıların) mövqeyinə görə, insan həqiqi bilikləri planlı şəkildə, ölçülüb-biçilmiş və proqnozlaşdırılmış halda deyil, məhz ruhun xoş məqamında bir daxili mənəvi yüksəlişin, bir ruhi işıqlanmanın nəticəsi kimi, məhz ilahi vergi kimi alır, başqa cür alınmış biliklər isə naqis, qüsurlu, birtərəfli hesab olunur.

Rasional düşüncənin hüdudlarından kənara çıxan yüksək yaradıcılıq sferasında inam, daxildən gələn səs, bəsirət gözü həlledici rol oynadıqı halda, “*normal elm*” hissi və rasional idraka əsaslanır ki, burada da hissi təcrübədən gələn biliklər tam əminlik yaratmadığından, müxtəlif metodlarla təkrar-təkrar yoxlanılır. Və nə qədər yoxlansa da, həmişə şübhə üçün yer qalır. Bu baxımdan, elmi biliklərin səhihliyi təkcə təcrübə ilə yox, həm də inam və şübhənin dialektikası kontekstində üzə çıxır.

İkinci inamsızlıq rasional düşüncənin məhsulu olan biliklərin həqiqətə adekvatlığı məsələsində ortaya çıxır. Düşüncənin özü, onun istinad etdiyi metodlar, formal məntiq, “sağlam şüur” şübhə doğurmur. Burada şübhə – əldə olunmuş biliyin məhz həqiqətin son instansiyası olmasına yönəlidir. *Birinci inamsızlıq* isə total səciyyəə daşır. Yəni mənşəyi, genezisi aydın şəkildə bəlli olmayan bilik, hətta həqiqətə nə qədər bənzəsə də, bütövlükdə və tamamilə inkar olunur. Biliyin hansı yolla əldə olunması, istifadə olunan idrak metodları qaranlıq qaldığından nəticə də bütövlükdə şübhə altına alınır. Amma bu şübhədən qurtulmaq mümkün olsa, biliyin həqiqiliyinə şübhə qalmır, çünki o, ardıcıl yaxınlaşma və ya hissi təcrübənin nəticəsi olmayıb, təkcələrin ümumiləşdirilməsindən alınmayıb, məhz hazır bilik kimi, *ümumi* kimi meydana gəlir. Bunu həqiqət olaraq qəbul edə bilmək üçün insanda ümumiyyətlə daxili bir inam hissi olmalıdır: dini və ya qeyri-dini!

İnsanın mənəvi aləminin strukturunda yer tutan ən önəmli komponentlərdən biri, heç şübhəsiz, inamdır. «İnam» dedikdə, çox vaxt dini inam nəzərdə tutulur. Lakin əslində inanmağın çox müxtəlif aspektləri və dərəcələri vardır.

İnsanın dünya ilə münasibətlərinin qnoseoloji, aksioloji və praktik istiqamətlərinə uyğun olaraq üç müxtəlif inam formasından bəhs etmək olar. Birincisi, insan öz idrakının nəticəsi olan biliklərin həqiqiliyinə inanır və ya

inanmır, şübhə edir. İkincisi, nəyin isə yaxşı, savab olduğuna və əksinə, nəyin isə pis, günah olduğuna inanır. Və nəhayət, insan görəcəyi bir işin öhdəsindən gələ biləcəyinə və onun müsbət nəticəsinə, faydasına əmin olur, inanır və ya gördüyü işə şübhə ilə yanaşır. Digər tərəfdən, tərəf-müqabilin və ya bir başqasının da hər üç istiqamətdə qabiliyyətlərinə inanmaq olar.

Birinci halda insan özü subyektdir; bu zaman iradə və inam üst-üstə düşür. İkinci halda inanan biri, subyekt isə başqasıdır. Yəni iradi akt başqasına məxsusdur.

İnsanın özünə inamı və başqasına, özündən kənar bir qüvvəyə inamı fərqli təbiətə və mənşəyə malikdir. İnsan özü subyekt olaraq çıxış edərkən söhbət onun özünə, öz idraki qabiliyyətinə, zövqünə, qiymətləndirmə səriştəsinə və nəhayət, öz əməli fəaliyyətinin motivləri və vasitələrinə inamından gedir.

Əlbəttə, inam geniş anlayışdır; dinə inam və mütləqə inam digər inam formalarından fərqləndirilməlidir. Əslində ən geniş yayılmış inam rasionallığa olan inamdır. Bu mənada rasionallizmin özünü, yəni məntiqin mütləqləşdirilməsini də məntiqə pərəstiş kimi, bir inam forması kimi götürmək olar. Biz məntiqin prinsiplərini qəbul edirik. Niyə nəyə görə bunu hamı dinməz-söyləməz qəbul edir? Bu nədir? Əslində bu da inamdır... Həm də elə bir inam ki, heç müzakirəsinə ehtiyac duyulmur.

İnsan bildiyinəmi, yoxsa bilmədiyinəmi daha çox inanar? Əslində insan nəyi isə bilik kimi qəbul edirsə, deməli, ona inanır. Yəni onun doğruluğuna inanır. U.Ceyms yazır: «Praktik nöqteyi-nəzərdən bizim dərk olunmaz obyektlərin mövcudluğuna inamımız bu obyektlər bizim idrakımız üçün əlçatan olsa idi, onlar haqqında biliklərimizə tam ekvivalentdir» (2, 51). Digər amerikan filosofu C.Santayananın fikrinə görə, ümumiyyətlə heç bir obyekt haqqında bilik həqiqi ola bilməz. O da Platon kimi hissi təcrübədən alınan bilikləri rəy adlandırır və belə hesab edir ki, o, ancaq insanın inamı (*belief*) sayəsində bilik kimi dəyərləndirilir. İnam güclü olanda, bilik ehkama çevrilir (7, 7). Təsadüfi deyildi ki, C.Santayana hər hansı bir biliyi nisbi hesab edir və onu ehkamlaşdırılmasını «heyvani inam» adlandırır.

Söhbət nisbi biliyin nə dərəcədə həqiqətə uyğun olmasından gedir. Axı, bilik şübhə ilə əkizdir. Hüseyn Cavid nahaq demirdi ki, “mərifət nuru şübhədən parlar” (8). Yaxud Dante deyir: “Şübhə mənə heç də bilikdən az həzz vermir”. Öyrənmək, bilmək, dərk etmək yolu ilə mütləq həqiqətə

çatmaq mümkün deyil. Nəyi isə öyrəndikcə problemlər azalmır, əksinə, artır, yeni suallar ortaya çıxır. Amma öyrənməyə cəhd etməsən, araşdırmasan, sual da çıxmır, şübhə də yaranmır.

Əslində elmi skeptisizm həqiqətə çatmağın mühüm şərtlərindən, vasitələrindən biridir. Təsadüfi deyildir ki, K.Popper hər hansı bir müddəanın təkzib olunma imkanını elmiliyin mühüm şərtlərindən biri kimi irəli sürürdü (5, 379). İ.Lakatosun da vurğuladığı kimi, biliyin intellekt vasitəsi ilə əsaslandırılması həmişə sual altında olmuşdur (3, 273). Hələ qədim yunan fəlsəfəsində skeptisizm artıq bir metodoloji prinsip kimi formalaşmışdı.

Bəli, şübhəçilik elmi idrakın zəruri komponentlərindən biridir. Lakin idrak xaricində, nəyi isə dərk etməyə heç cəhd belə göstərmədən ona inanmaq və ya inamsızlıq göstərmək tamamilə başqa bir şeydir. Biz burada elmi skeptisizmdən deyil, mənəviyyat müstəvisində inamsızlıqdan danışırıq.

Bunun elmi inama, skeptisizmə heç bir aidiyyəti yoxdur. Bu, əqlin, başın deyil, qəlbin hökmü ilə inamdır. İntuitiv inamdır. Bu inam iki əks qütb olan «*kortəbii inam*» və «*mütləq inam*» arasında çox müxtəlif dərəcələrdə ola bilər.

Ateistlər dini inamın rəşional düşüncədən, elmi idrakdan qidalanmadığını, məntiqi dəlillərlə əsaslandırılmadığını rəhbər tutaraq, onu kortəbii, «qeyri-elmi» hesab edirlər. (Görünür, bunun nəticəsidir ki, orta əsr sxolastikası Allahın varlığını məntiqi yolla isbat etməyə çalışırdı. Buna biz həm müsəlman filosoflarının, əl-Qəzalinin timsalında, həm də xristianlığın ideoloqları sayılan Foma Akvinskiyin, N.Kuzanskiyin və s. simasında rast gəlirik. Amma unudurlar ki, məntiq özündən daha yüksək olanı isbata yetirə bilməz). Lakin idrakdan kənarında olmaq hələ ondan aşağı bir səviyyəyə dəlalət etmir. Əksinə, fəlsəfə klassiklərinin böyük əksəriyyəti hissi idrak və ya məntiqi təfəkkürlə həqiqətə çatmağı qeyri-mümkün hesab edir və vəhyi, fitrəti bunun yeganə yolu sayır. Fitri idrak isə əslində təkə idrakın yox, həm də inamın bir forması, yüksək təzahürüdür. Kimlərsə buna intuisiya, kimlərsə – sezgi deyir və bunlarsız elmdə böyük kəşf etmək mümkün deyil. Dini hiss isə insanın öz qəlbinin dərinliklərini kəşf etmək və burada ümumdünya ahənginin izlərini bulmaqdır. Bu ali bir hissdır, müqəddəs duyğudur. Ruhun işıqlanması sahəsində hər bir addım ölməzliyə aparır.

İlk baxışda dini inam başqasına inamın formalarından biridir. Yəni bütə, ikonaya, yaxud ağsaqqala, mürşidə inam kimi. Lakin Allaha inam dini

inamın ali forması olmaqla özünəməxsus bir cəhətlə seçilir. Burada başqasına və özünə inam zirvədə birləşmiş olur.

Sirr deyildir ki, Qərb dünyasının təməl daşını rasionallıq düşüncə təşkil edir. Şərq dünyasında isə inam və sevgi güclü, rasionallıq isə zəif olub.

Şərqlin düşüncə tərzində gözəllik prinsipi həmişə ön planda olmuş və praqmatikliyi üstələmişdir. Bu cəhət inam hissində də özünü göstərir. İnsanlar daha çox dərəcədə faydalı olana yox, gözəlliyə pərəstiş etməyi üstün tutmuşlar. Praqmatikliyin tam əks qütbü olan *Məcnunluq da* ancaq Şərq üçün səciyyəvidir.

Avropalı heç zaman Məcnun ola bilməz. Bir tərəfdən yəqin ki, bacarmaz, digər tərəfdən bu ona heç lazım da deyil. Avropalı hissiyyatın dalına düşərək, həyatın digər məqamlarından, məsuliyyətindən, habelə naziyyətlərindən əl çəkməz. O, praqmatik düşüncəyə. Amma bizdə bu hissi alüdəçilik hələ də qalmaqdadır. Amma gözəlliyə pərəstiş duyğusu, ani heyret məqamları, habelə sevgilər fərdi miqyasda lokallaşan qapalı hadisələrdir. Məsələn, Məcnunun sevgisi, Kərəmin sevgisi, nə qədər böyük olsalar da – bunlar toplanmır və həmişə fərdi miqyasda məhdudlaşmaqla hər hansı ictimai proses üçün, tərəqqi üçün əsas ola bilməz. Əlbəttə, biz nə sevginin, nə inam hissənin əleyhinə deyillik. Sadəcə olaraq bunu vurğulayırıq ki, idrak toplanır, hissələr isə toplanmır.

Sevgi də, gözəllik duyğusu da, dini hissə də insanın ancaq mənəviyyatca kamilləşməsinə xidmət edə bilər. Bunların, əlbəttə, ictimai proseslərə də müəyyən təsiri var. Amma ancaq dolayısı ilə. Birbaşa ictimai tərəqqinin, sivilizasiyanın təməlinə duran ancaq əmək bölgüsü və elmi bilikdir ki, bunların da hər ikisi idrak prosesi ilə bağlıdır.

Qərbin böyük ideoloqları, Maks Veber, Parsons, onlardan da qabaq – Monteskyödən başlamış hamısı, Qərbin bütün uğurlarını, elmin nailiyyətlərini, texnologiyanı və s. o şeylər ki, Qərbi Qərb edib, – hamısını xristianlıqla bağlayırlar. Bizim geri qalmağımızı, bütün çatışmazlıqlarımızı isə islamla əlaqələndirirlər. İstər Parsons olsun, istər Hantinqton – çox nadir adamlardan başqa hamısı eyni fikirdədir... Obyektiv, qərəzsiz tədqiqat göstərir ki, əslində elmə, sivilizasiyaya düşmən mövqeyində həmişə xristianlıq olmuşdur. Və əksinə, dinlər içərisində elmə, sivilizasiyaya müsbət münasibət bəsləyən yeganə din – islamdır. Amma necə olub ki, hər şey tərsinə olub... Onun izahını belə vermək olar ki, nə qədər porodoksal olsa da, məhz islam elmə

müsbət yanaşdığına görə, elm islamı tərk etməyib. Elm islamdan ayrılmayıb, danışmaq bir-birinin qoyunlarında yaşayıblar. Amma xristianlıq elmə qarşı çıxdığına görə, inkvizisiyaları yada salın, ayrılma getmişdir.

Elmin, sivilizasiyanın xristianlıqla heç bir əlaqəsi yoxdur. Bu baxımdan, Qərbin inkişafında, nailiyyətlərində xristianlığın rolundan bəhs etmək yerinə düşür. Həm də ona görə ki, xristianlıq da bütün dinlər kimi Şərq hadisəsidir və kumulyativlik, toplanma prinsipi ilə uzlaşmır.

Əlbəttə, biz demirik ki, Şərqdə ancaq təəssürat və inam var, Qərbdə isə elm və texnologiya. Biz heç də bunu mütləqləşdirmək fikrində deyilik. Həm Şərqdə, həm də Qərbdə inam da var, elm də. Amma, aparıcı nədir? Bizdə rəşadət-məntiqi düşüncə heç zaman aparıcı olmayıb. Bu gün də biz kimi isə seviriksə, göylərə qaldırırıq, bir başqasına isə nifrət edirik, lənətləyirik. Bu, mədəhiyyə və həcv ənənəsinin davamıdır. Rəşadət yanaşma, hərtərəfli münasibət, təhlil isə çatışmır. Qərbdə təhlil üstünlük təşkil edir və münasibətlər formalaşarkən hissiyyat aparıcı olmur. İnam hissi də bir növ real ictimai həyatdan ayrılmış və ancaq simvolik olaraq saxlanmışdır. Çox təəssüf ki, Qərbin bir çox ideoloqları dinin bu simvolik, hətta virtual iştirakını səbəb kimi qələmə verməyə çalışırlar.

Əlbəttə, tarixdə müəyyən dövrlər olub ki, islam ölkələrində elm yüksək dərəcədə inkişaf edib və ümumbəşəri sivilizasiyanın hərəkətverici qüvvəsinə çevrilib, amma bu, tarixin artıq keçilmiş bir mərhələsidir. Həm də mən əlamətdar cəhətləri, ümumi prinsipləri deyirəm. Yəni Qərbi Qərb edən budur, Şərqi isə xarakterizə edən prinsiplər bunlardır.

Bəli, həqiqi islam dövründə elmin inkişaf etməsi üçün şərait olub. Lakin, sonradan din mövhumatla qarışıb və öz ilkin həqiqi mənasından uzaqlaşıb. İndi haradadır həqiqi islam? Yəni müsəlman dünyasında elmin tənəzzülü islam ideologiyalaşandan, din mövhumatlaşandan sonra, eyni zamanda elmi çox istəmək adı ilə onu sıxıb-boğandan sonra başlanıb. (İstəmək də iki cür olur. Bir var, istəyirsən – azadlıq verirsən, bir də var, istəyirsən – qucaqlayırsan, sıxırsan, deyirsən ki, səni çox istəyirəm, heç yerə tərpanmə; tərpanə bilmir, onda müstəqil də olmur. Elmə bu cür münasibətin nəticəsidir ki, islam dünyasında elm əl-qol açma bilməyib, inkişafdan geri qalıb.)

Beləliklə, islamın əsl mahiyyəti arxa plana keçdikdən sonra elmin inkişafında problemlər yaranıb. İndi elə bir müsəlman ölkəsi göstərmək çətindir ki, orada həqiqi islam ictimai şüur səviyyəsində bərqərar olsun.

Biz islamdakı Allah ideyasını düz mənimsəyə bilsək və bütün fəaliyyətimizdə azad ola bilsək (yəni burada islamın digər dinlərdən fərqi, onun həqiqi gücünü anlamaq lazımdır ki, o, dünya həqiqətini, dünya ahəngini, dünya qanunauyğunluğunu ifadə edir), böyük mənada ədaləti, haqq-hesab hissini başa düşüb, insanlara təlqin edə bilsək, yəni insanlar öz hərəkətlərinə görə məsuliyyət hissi keçirsələr və hər şeyi təkcə öz şəxsi maraqlarından deyil, əbədi dünyadakı haqq-ədalət pozisiyası baxımından qiymətləndirsələr, biz həqiqi islama qayıda bilsək, digər tərəfdən fikir tənbelliyindən xilas olsaq, – inkişaf da olar, tərəqqi də!

Biz bunları təlqin etmək üçün formalar tapmalıyıq. İndi bütün bunlar ya qəbirlərə sitayişlə, ya hədislərlə əvəz olunub. (Özü də bu hədislərin əksəriyyəti sonradan, başqaları tərəfindən yazılmış, əlavə edilmişdir. Hər kəs özünün yaxşı hesab etdiyini Peyğəmbərin adına yazmaqla elə bilir ki, ona xidmət göstərir). Amma, anlamırlar ki, cəmiyyət analitik təfəkkür, təhlil olmadan, sadəcə hədislərlə, öyüd-nəsihətlə inkişaf edə bilməz. Bax, islam belə idrak baryeri ilə üzləşib. Ona görə də, sonradan elm və texnologiya sahəsində inkişaf dayanıb.

Həqiqi islam sadə olmalıdır, mərasimlərdən uzaq olmalıdır və insanın intellektual potensialının inkişafına, yaradıcılığının həyata keçirilməsinə geniş meydan açılmalıdır. Mən burda sufiliyin məqamlarından istifadə etməyin tərəfdarıyam. Başqa çox faydalı yollar da var, əgər absurda çatdırmasalar. Amma çatdırıblar. Tərki-dünyalığa, asketizmə aparıb çıxarıblar. Halbuki, insan sadəcə öz nəfsini idarə edə bilirsə, bu o demək deyildir ki, o mütləq tərki-dünya olmalıdır.

Burada incə bir məqama diqqət yetirmək tələb olunur. Bir var, islam dini – şəriət kimi, həyat təzi kimi, praktik məsələlər və rasionel məqamlar kimi, bir də var, islam dini – məhz din kimi, inam kimi. Bunlar fərqli şeylərdir. Düzdür, Qurani-Kərim bunların hər ikisini ehtiva edir. Amma, bunları eyniləşdirmək olmaz. İslamda inamla, yəni dini mahiyyətlə yanaşı sosial məzmun da var. Digər dinlərdə sosial məzmun bir o qədər də ön plana çıxmır. Nə sosial, nə hüquqi məqamlar, demək olar ki, yoxdur.

İndi bütün, vəzifə bundan ibarətdir ki, dinlə elmin münasibətində iki fərqli cəhəti qarışıq salmıyıq. Birincisi, məsələyə Qurani-Kərimin elmə münasibəti mövqeyindən yanaşmaq, ikincisi isə Qurani-Kərimdə elmi müddəaların olub-olmaması aspektindən yanaşmaqdır. Mənim ən çox xo-

şuma gəlməyən şey Quranda müasir tələbşünaslığa aid elmi müddəaların axtarılması cəhdləridir. Bir çoxları belə hesab edirlər ki, bununla Qurana hörmət gətirirlər. Əlbəttə, Quranda elmi müddəaların axtarılması tədqiqat baxımdan maraqlıdır. Lakin ona dəyər verən heç də bu müddəalar deyil.

İnam təkcə dindən ibarət deyil. İnamın formaları çoxdur; müxtəlif tipli ideologiyalar, o cümlədən, ateizmin özü də bir inamdır. Tamam başqa inam formaları da var. Prinsipcə biz onlara da din deyə bilərik. Bu şərti şeydir. Yəni, inam üzərində qurulan şeyə o zaman din kimi baxmaq olar ki, sonradan onun real tərəfdarları olur, cəmiyyətdə, ictimai proseslərdə davam edir. Məhdud miqyasda olan inam cərəyanları müntəzəm sürətdə yaranır da, keçib gedir də. Amma, bunlar dinə çevrilmirlər. Dünya dinləri böyük miqyaslı hadisələrdir. Amma məsələni belə də qoymaq olar ki, çoxlu sayda lokal dinlər olsun. Hər şey yanaşmadan asılıdır.

Bir şey qəti aydındır ki, bütün dinlər inam üzərində qurulur. Din rəasional fikir üzərində, yaxud elm üzərində qurulmur. Digər tərəfdən, dinin ictimai miqyası böyük olsa da, heç də bütün insanlar həqiqi dindar deyillər. Həqiqi böyük dindar olan çox az adam tapa bilərsiniz ki, mütləq inam mövqeyindən çıxış etsin, onu qeyri-adi bir hissiyyatla, vəhy məqamında duysun. Bu özü də gərək ilahi qüdrətdən insana verilmiş olsun. Verilməyibsə, bu cür adamlar, adi adamlar – istər yazıçı olsun, istər akademik olsun, – kim olur-olsun, onlar hər şeyə rəasional baxımdan yanaşırlar. Bu adamlarda bütöv, böyük duyğu yoxdur. Olmadığına görə də onların dinə inanması asan deyil. Ola bilsin ki, biz onları inandırmaq üçün Quranda olan elmi bilikləri göstərək. Deyək ki, burada elə şeylər var ki, onları sənin heç başbilənin də bilmirdi, amma min il əvvəl onlar bu kitabda göstərilmişdi və s. Yeri gəlmişkən, indi bu sahədə çox kitablar yazılır, çox «tədqiqatlar» aparılır... Belə ki, inanmayan şəxslərə dini ancaq rəasional yolla izah etmək olar. Lakin belə «inandırmaq» bizə lazımdır mı? Bunu ölçüb-biçmək gərəkdir...

Əlbəttə, cəmiyyətdə, dünyada, islama qarşı təzyiqlər olduğu bir zamanda ola bilsin ki, biz islam dininin rəasional baxımdan da üstün olmasını göstərək. Hesab edirəm ki, burada elə böyük qəbahət olmaz. Amma biz qəlbən bilməliyik ki, məhz buna görə inanmırıq, həqiqəti çatdırmaq üçün sadəcə bu yoldan da istifadə edirik. Bizim özümüz isə, bundan asılı olmadan ilkin bir şərt kimi mütləq mövqedən çıxış edərək inanırıq. Yəni həqiqi dindar adamın inamı elmi müddəalar və rəasional idrak üzərində qurula bilməz.

Əslində elm heç də tamamilə məntiq üzərində qurulmayıb. Düzdür, məntiqlə, induktiv metodla, aposterior biliklər əsasında qurulan konseptual sistemlər çoxluq təşkil edir. Amma bir də aksiomatik sistemlər var. Bütün aksiomatik sistemlər – aksiomatika inam üzərində qurulub. Məsələn, haradan müəyyən edilib ki, bu paralellər kəşişmir və s. Bunlar hamısı inam üzərində qurulub. Elm inamsız keçinə bilməz. Yəni xalis məntiq üzərində elmin özünü də qurmaq mümkün deyil. Yeni elmi ideyalar təkcə hafizə və məntiq sayəsində əldə oluna bilsə idi, bunu hamı edərdi. Məlum bilikləri mənimsəmək adi bir şeydir, yenilik gətirmək isə yaradıcılıq prosesidir. Burada şəxsiyyətin mənəvi durumundan, emosional vəziyyətindən, daxili enerjisindən çox şey asılıdır. Yaradıcı şəxs intuisiya qabiliyyətinə malik olmalıdır. Başqalarının adi, standart baxışla görə bilmədiyini duymaq, sezmək və məhz bu sezginin sahəsində kəşf etmək iqtidarında olmalıdır. Yaradıcı şəxsin bir ayağı yerdə, bir ayağı göydə olur. Daha doğrusu, o, intellektlə yerə bağlı olduğu qədər də sevgi ilə göyə bağlı olmalıdır. Böyük həqiqətlər kəşf məqamında açılır. İlahi bilgiler isə vəhy ilə verilir. Vəhy məqamı kəşf məqamından da yüksəkdir.

Doğrudan da, inamla rəasional düşüncənin münasibətləri çox mürəkkəbdir. Biz bu məsələni ancaq müəyyən rəakursda nəzərdən keçiririk.

Gerçəkliyin rəasional analizinə din heç bir məhdudiyət qoymur. Ən yaxşısı budur ki, dinlə elm, inamla idrak ayrılısın. Bunlar bir-birinə qarışmasın. Dinlə elm nəinki qarşılaşdırılmamalı, həm də eyniləşdirilməməlidir. Eyniləşdirmək qarşılaşdırmaqdan daha böyük günahdır. Dinlə elmin qarşılaşdırılması həmişə ziyanlı olub. Əgər islamın elmin inkişafına ləngidici təsiri olubsa, bu ona görə olub ki, islamla elmi eyniləşdiriblər. İslamın elmə münasibəti iki cür şərh olunur. Birincisi, bizim başa düşdüyümüz mənada elm, ikincisi isə dini kitab mənasında elm. Doğrudan da, islamda kifayət qədər dəlillər var ki, elm məhz birinci mənada qəbul edilməlidir. Amma dinlə elm, yenə də vurğulamaq istəyirəm ki, eyniləşdirilməməlidir. Bəli, Quranda rəasional yozumlu elmi fikirləri nə qədər desən tapmaq mümkündür. Onların bir qismi sonradan elmin inkişafı nəticəsində təsdiqini tapıb və s. Amma, onlar Quranın mahiyyəti deyil...

Belə bir sual meydana çıxır ki, məbədə aparmasına inanmadığımız rəasionalıq bizə lazımdır mı?

Məsələ burasındadır ki, rasionallıq heç zaman məbədə apara bilməz. Rasional düşüncə bir adamın miqyasında olan proses olsaydı, bu mümkün idi. İnanan insan eyni zamanda rasional düşüncəyə malik olan insan olsaydı, inamı bir çıraq kimi qarşısına qoyub dalınca gedərdi. Amma rasional idrak, elm sosial prosesdir. Bir insanın həyatı ilə tamamlanan proses deyil. Neçə-neçə nəsillərin əvəzlənməsindən, onların düşüncəsinin, fəaliyyətinin toplanmasından meydana çıxır. Bu prosesə inamı olanlar da qatılır, inamı olmayanlar da. Və onun nailiyyətlərindən inamlılar da bəhrələnilir, inamsızlar da. Dindarlar da, ateistlər də, yəni eyni bir atomun kəşfindən atom bombası da yaranır, atom istilik stansiyası da. Elmin, idrakın nailiyyətləri həmişə dələduzların da əlinə düşə bilər. Necə ki, müasir terroristlər ən modern silahlardan istifadə edirlər. Bunun çarəsi hələ tapılmayıb.

Ümumiyyətlə, məsələnin belə qoyulması yanlışdır ki, guya kim rasionallığı qəbul edirsə, inamı qəbul edə bilməz. Çünki inam və idrak bir-birinə mane olmur. Əksinə, məqsəd bunların vəhdətinə, bir-birinin tamamlanmasına nail olmaqdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Аристотель. *Политика* // Сочинения в 4-х томах. Т. 4. М., Мысль, 1984.
2. Джеймс У. *Многообразие религиозного опыта*. Пер.с англ. М., 1993.
3. Лакатос И. *Наука: разум или вера?* // Кун Т. *Структура научных революций*. М., АСТ, 2001
4. Платон. *Протагор* // Диалоги. Книга первая, М., Эксмо, 2007.
5. Поппер К. *Логика и рост научного знания*. Избранные работы. М., 1983.
6. Rihani Ameen F. *The path of Vision*. Platform International, Washington, D.C., 2008.
7. Сантаяна Д. *Скептицизм и животная вера*. СПб., 2001.
8. Hüseyn Cavid. *İblis* // Seçilmiş əsərləri. Bakı, Çarşıoğlu, 2004.

ВЕРА, СОМНЕНИЕ И ПОЗНАНИЕ

В статье рассматривается значение и место веры в структуре духовного мира человека. Выделяя множество аспектов и степеней веры, автор подчеркивает необходимость различения веры человека в себя и веру человека в духовное олицетворение внешнего мира. Человек сопоставляет собственную познавательную и творческую силу творческому потенциалу природы. Отмечается, что, когда сам человек выступает в качестве субъекта, то речь при этом идет о вере его в собственные познавательные способности, в собственный вкус, в мотивы и средства своей практической деятельности. Обосновывается мысль о необходимости отличать религиозную веру и веру в Абсолют от других форм веры. По мнению автора, самой распространенной, хотя и скрытой формой веры, является вера в рациональность и логику. Следовательно, стихийный культ логики приводит к еще одному виду веры.

FAITH, DOUBT AND COGNITION

The article discusses the importance and place of faith in the structure of the spiritual world of man. By dividing belief into multiple dimensions and degrees, the author emphasizes the necessity to distinguish between the man's faith in himself and in the spiritual embodiment of the external world. The human being compares his own cognitive and creative power with the creative potential of nature. It is noted that when the human being acts as a subject, then we are talking here about his faith in his own cognitive abilities as well as in his evaluation capacity and finally in the motives and means of his practical activity. The necessity to distinguish religious faith and the faith in the Absolute from other types of faith is justified here as well. The author considers that the most prevalent belief is the belief in rationality and logic, though it is a hidden type of belief. Accordingly, the natural cult of logic leads to another type of faith.

HZ. ƏLİ (M. 656 – 661) DÖVRÜNDƏ AZƏRBAYCAN*i.e.n. Qoşqar SƏLİMLİ**BDU İlahiyyat fakültəsinin müəllimi***Açar sözlər:** Həzrət Əli, Azərbaycan, İslam**Keywords:** Ali, Azerbaijan, Islam

Hz. Osman dövrü Azərbaycan və ətraf bölgələrdə İslami fəth hərəkətlərinin zirvəyə yetişdiyi dönmədir. Bunun nəticəsi olaraq yerlərdə nisbi də olsa siyasi bir hakimiyyət qurulmuş, sabitlik bərqərar olmuşdur.¹ Bu dövrdə, İslami fəthlərin cərəyan etdiyi yerlərdə, demək olar ki vəziyyət eynidir. Azərbaycanda bundan sonra yeni fəthlərdən daha çox, İslamın yayılması və öyrənilməsi sürət qazanacaqdı. Necəki bu hal, hələ Hz. Osman həyatda ikən başlamış və vüsət tapmışdır. Hz. Osmandan sonra, regionda baş verən müharibələr lokal xarakterli olmuş və əsasən Bizanslılar və Xəzərlərlə mübarizədən ibarət olmuşdur.²

Ancaq, Hz. Osmanın hakimiyyətinin son zamanlarında başlayan və xəlifəni şəhid edilməsinə səbəb olan hadisələr tarixin bu sakit axarının pozulmasına gətirib çıxardı. Bu hadisələr bundan sonra da artaraq davam etdi. Hz. Əliyə beyət edilmiş, Müaviyə də Şamda xəlifəliyini elan etmişdi. Bu arada Hz. Əliyə beyət etməyən Müaviyə tərəftarı bəzi səhabələr də Məkkəyə ya da Şama getmişdilər.³ Hz. Əlinin, Hz. Osmanın təyin etdiyi valiləri dəyişdirməsi, Müaviyə tərəftarlarını daha da qızıdırdı. Dolayısıyla, bu proseslər hər iki tərəfi ayrılıq və daxili bir savaşa sürükləmiş oldu. Bu, başqa bir deyimlə Haşimilərlə Üməyyə oğullarının üz-üzə gəlməsinin başlanğıcı idi.⁴

¹ Fayiz Nəci, *əl-Futuhatul-İslamiyyə li biladil-Qurc*, İskəndəriyyə, 1988, s. 63.

² Ali İpek, *İlk İslami Dönəmdə Azərbaycan* (Nəşr olunmamış doktorantura işi), İstanbul Üniversitesi S. B. E., İstanbul, 1999, S. 93.

³ Macid Abdulmumin, *ət-Tarixus-siyasi lid-devlätül-arabiyyə*, I-II, 1956, I, s. 246.

⁴ Həsən İbrahim Həsən, A. İbrahim Həsən, *ən-Nuzumul-İslamiyyə*, Qahirə, 1959, s. 21.

Müsəlmanların arasındakı bu qarşıdurmadan ən çox təsirlənən bölgələrdən birinin Azərbaycan olduğunu deyə bilərik. Bundan ən çox istifadə edən isə Bizanslılar olmuş, Hz. Osmandan sonra rahat nəfəs ala bilməmişdirlər. Çünki Müaviyə, Hz. Əliyə qarşı özünə yardım etmək məqsədi ilə digər yerlərdən orduları geri çəkdiyi kimi, Hz. Osman dövründən bəri regionda bir çox yeri fəth edən Həbib b. Məsləmə rəhbərliyindəki böyük bir ordunu Gürcüstan və Ərməniyyədən geri çağırmışdı.⁵ Həbib. b. Məsləmənin ordusunun buradan geri çəkilməsi ilə Qafqazda müsəlman əskərlərin sayı azalmış və bura düşməna tərk olunmuşdu. Müsəlmanların içində düşdüyü bu sıxıntılı zamanı səmərəli şəkildə istifadə edən Bizanslılar, h. 37/ m. 657-ci ildə Gürcüstan və Qafqazın bəzi yerlərində öz hakimiyyətlərini yenidən qurdular.⁶

Bundan sonra Müaviyə, Bizansın vergi verməsi şərti ilə imperator II. Konstantin ilə müqavilə imzalamağa məcbur oldu (h. 39 / m. 659-60). Bu müqaviləyə görə II. Konstantin, Müsəlmanların əlində olan yerlərə qarşı olan müharibələri dayandırmalı idi.⁷ Ancaq Bizanslıların Arran başda olmaq üzrə, köhnə hakimiyyət sahələrini ələ keçirmək üçün fürsət gözlədikləri şübhəsizdir.

Hz. Əlinin xilafət məqamında olduğu bu dövəndə, Müaviyənin Qafqazla bu dərəcədə məşğul olması diqqət cəlb etməkdədir. Hərhalda bu məsələni, Müaviyənin özünü Şamda xəlifə elan etməsi ilə bərabər, regiondakı bir çox yerin hələ Hz. Osman zamanında Şam ordusu tərəfindən fəth edilmiş olması ilə də izah etmək mümkündür.

Hz. Əlinin xilafəti dövründə Azərbaycanla ilk münasibətlərin, buraya vali təyin etməklə başladığı görülməkdədir. Çünki, Müsəlmanlar arasında meydana gələn ixtilafər əsnasında, İrənin bəzi əyalətlərində olduğu kimi, Azərbaycanda da İslam hakimiyyəti zəifləyərək, mərkəzi idarədən qopma ərafəsinə gəlmişdi.⁸

Bunu, Hz. Osman dövəmindən bəri Azərbaycan valiliyində olan Əşas b. Qeysin, xalqı Hz. Əliyə beyət çağırışındakı ifadələrindən də anlamaq

⁵ Fayiz Nəcib, a. k. ə., s. 64.

⁶ Fayiz Nəcib, a. k. ə., s. 65-66.

⁷ George Ostrogorski, *Bizans Devleti Tarihi*, (trc. Fikret İşıltan), Ankara, 1991, a. 109.

⁸ Wellhausen Julius, *Arap devleti ve sukutu*, (trc. Fikret İşıltan), Ankara, 1963, s. 47.

mümkündür.⁹ Bu baxımdan, bölgəyə vali təyin etmək surtiylə, xəlifəyə bağlılığı təmin etmək bu dövəmdə ən əhəmiyyətli iş idi.

İbnul-Kəlbə, Hz. Əlinin, Azərbaycan valiliyinə birinci Səid b. Səriyə əl-Xüzaini, daha sonra isə Əşas b. Qeys əl-Kindini təyin etdiyini deyir.¹⁰ Hz. Əli, Səid b. Səriyəni əvvəlcə şurta (təhlükəsizlik quvvələri) vəzifəsinə təyin etmiş, sonra isə Azərbaycan valiliyinə gətirmişdi.¹¹

Hz. Osman zamanında başlayan, Müsəlman Ərəblərin Azərbaycanın müxtəlif şəhərlərinə yerləşdirilmələri və İslamın yayılmasının sürətləndirilməsi, Ərdəbildə ilk məscidin inşası isə Əşas b. Qeysin fəaliyyətləri arasındadır.¹² O dövrlərdə Azərbaycanın idari mərkəzi olan Ərdəbildə ilk məscidin inşaatına h. 36 / m. 656 – 57-ci ilin birinci yarısında başlandığı və h. 37 / 657 – 58-ci ilin əvvəlində tikintinin başa çatdığı təxmin edilməkdədir.¹³

Hz. Əli Bəsərdən Kufəyə gəldiyində (h. 12 Rəcəb 36 / Yanvar 657), Əşas b. Qeys hələ də bu vəzifədə idi. Xəlifə, Həmədan (Cibal bölgəsi) valisi Cərir b. Abdullah əl-Bəcəli ilə Azərbaycanda olan Əşas b. Qeysə məktub göndərərək, xalqdan öz adına beyət aldıqdan sonra, yanına gəlmələrini istəmişdi. Bu əmr istiqamətində hərəkət edən hər iki vali, verilən əmri yerinə yetirərək, Hz. Əlinin yanına gəlmiş və Sıffin Müharibəsində iştirak etmişdirlər.¹⁴ Sıffində sağ cinahda yer alan Əşas b. Qeysin bu hadisələrində qaldığı və bir daha Azərbaycana qayıtmadığı bilinir.¹⁵

Yuxarıda qeyd olunan məktubu oxuyan və Cərir b. Abdullahın da tövsiyələrini nəzərə alan Əşas b. Qeys, Hz. Əliyə beyət etmə qərarına gəldi. Bundan sonra Əşas bu bölgədə olan Müsəlmanları toplayaraq: *“Ey İnsanlar! Məni Azərbaycan valiliyinə təyin edən Osman b. Afvan şəhid oldu. Bu vəzifə hələ də mənim əlimdədir. Müsəlmanlar Əliyə beyət etdilər. Biz də ona beyət etməliyik. Əlinin, müxalifləri ilə böyük problemləri var. O, bu məclisdə*

⁹ İbn Abdurabbih Əhməd b. Muhəmməd əl-Əndəlusi, *əl-İqdul-fərid*, I-VI, Beyrut, 1989, s. 307.

¹⁰ Caetani Leon, *Chronographia İslamica*, Paris, 1912, s. 395.

¹¹ İbn Hazm Əbu Muhəmməd Əli b. Əhməd əl-Əndəlusi, *Cəmhərətul-ənsabil-arab*, Qahirə, 1948, s. 226.

¹² Nəcədət Hammaş, *əl-İdarə fi asril-əməvi*, Beyrut, t. y., s. 49.

¹³ Chantal Lemercier-Quelquejay, *Azərbaycanda İslamiyyətin Durumu*, (trc. Nursel İçsöz), O. D. T. Ü Asya-Afrika Araştırmaları Grubu Yayınları N-32, Ankara, 1986, s. 2-4.

¹⁴ İbn Abdurabbih, a. k. ə., IV, s. 307.

¹⁵ İbn Abdurabbih, a. k. ə., IV, s. 307.

sizlərin, ona beyət edəcəyinizdən əmindir” şəklində bir nitq söylədi. Digər söhbətlərdən sonra, Azərbaycan Müsəlmanları, Əşasın şəxsində Hz. Əliyə beyət etdilər.¹⁶

Beləliklə bu dövrdəki Azərbaycanlı Müsəlmanlar Hz. Əlini xəlifə olaraq tanımış və onun yanında yer almışdılar.

Əşas b. Qeys, Hz. Osman dövründən etibarən uzun bir müddət Azərbaycan valisi olmuşdur. O, bu vəzifədə olduğu müddətcə Azərbaycanda İslamın yayılması üçün çalışmış və bu ölkənin fəthinin tamamlayıcısı olaraq tanınmışdır.

Həz. Osmandan sonra Müsəlmanlar arasında meydana gələn bəzi siyasi hadisələrdən dolayı, Hz. Əli dövründə Azərbaycanda futuhat hərəkatı görülməməkdədir. Ancaq bu dövrdə, ölkədə Quran tədrisinin və İslamın yayılması üçün Müsəlmanların çalışdığı danılmaz bir həqiqətdir. Belə bir fəaliyyətin, Hz. Əlinin əmriylə başlatılmış olduğu məsələsi üzərində durulmaqdadır.¹⁷ Dolayısıyla, Azərbaycanın daha sonrakı dövrlərdə İslami elmlər mərkəzinə çevrilməsinin təməlinin Hz. Əli tərəfindən atıldığı unudulmamalıdır.

Buna görə: “Hz. Ömər və Hz. Osman Azərbaycanın hərbi və siyasi yönünə əhəmiyyət vermiş. Hz. Əli isə bundan sonra Azərbaycanda İslamın yayılmasını və öyrənilməsinə həyata keçirmişdir.” deyilə bilər.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz proseslər davam etdikcə, Azərbaycan tarixində tamamilə yeni bir güc rol oynamağa başlamışdır. Yeni qurulan böyük İslam dövləti bu gücü təmsil edirdi. Bu yeni və sağlam güc qarşısında, əvvəllər Azərbaycanı öz nüfuzu sahəsinə qatmaq istəyən Bizans və İrənin mübarizəsi sona çataraq, meydanı Müsəlmanlara tərk etmişdi. İlk dövrlərdə İslam ordularının buralara gəlişi müntəzəm olmayıb, yavaş kimi görünsə də, qısa bir zaman sonra (təqribən miladi VII. əsrin yarısı) Müsəlmanlar Şərqi Qafqazı fəth etmiş və valilər vasitəsi ilə bu torpaqları idarə etmişdirlər.¹⁸

¹⁶ a. k. ə., s. 307.

¹⁷ Abbas Zaryab, “Azərbaycan”, DMBİ, I, s. 197.

¹⁸ A. Cəfəroğlu, *Azərbaycan*, İstanbul, 1940, s. 9.

ƏDƏBİYYAT

Abbas Zaryab, “Azərbaycan”, DMBİ.

Cəfəroğlu. A., *Azərbaycan*, İstanbul, 1940.

Chantal Lemercier-Quelquejay, *Azərbaycanda İslamiyyətin Durumu*, (trc. Nursel İçsöz), O. D. T. Ü Asya-Afrika Araştırmaları Grubu Yayınları N-32, Ankara, 1986.

Caetani Leon, *Chronographia İslamica*, Paris, 1912.

Hammaş Nəcdət, *əl-İdarə fi asril-əməvi*, Beyrut, t. y.

Həsən İbrahim Həsən, A. İbrahim Həsən, *ən-Nuzumul-İslamiyyə*, Qahirə, 1959.

Fayiz Nəcib, *əl-Futuhatul-İslamiyyə li biladil-Qurc*, İskəndəriyyə, 1988.

İbn Abdurabbih Əhməd b. Muhəmməd əl-Əndəlusi, *əl-İqdul-fərid*, I-VI, Beyrut, 1989.

İbn Hazm Əbu Muhəmməd Əli b. Əhməd əl-Əndəlusi, *Cəmhərətul-ansabil-arab*, Qahirə, 1948.

İpek Ali, *İlk İslami Dönəmdə Azərbaycan* (Nəşr olunmamış doktorantura işi), İstanbul Üniversitesi S. B. E., İstanbul, 1999.

Macid Abdulmumin, *ət-Tarixus-siyasi lid-devlätül-arabiyyə*, I-II, 1956.

Ostrogorski George, *Bizans Devleti Tarihi*, (trc. Fikret Işıltan), Ankara, 1991.

Wellhausen Julius, *Arap devleti ve sukutu*, (trc. Fikret Işıltan), Ankara, 1963.

SUMMARY

As you know Azerbaijan is one of the regions where Islam expanded popularly. Specially, Ali's caliphade period includes the main expansion phases.

In our article, the political, military and religious state of Azerbaijan during the fourth Islamic caliph Ali's period was investigated and some result were obtained.

Təqdim etdi: i.f.d. M.M.Camalov

Tövsiyyə etdi: BDU İlahiyyat Fakültəsinin Elmi Şurası,
Protokol No 4, tarix 21.10.2010

FUNKSIONALİST NƏZƏRİYYƏNİN İNKİŞAFINDA PARSONSUN ROLU

i.f.d. Mehriban QASIMOVA

BDU İlahiyyat Fakültəsi

Açar sözlər: Sistem, sosial sistem, mədəniyyət, təkamülçü universallıq, hərəkət, Parsons, funksiya

Key words: System, social system, culture, evolutionary universal, action, Parsons, function

Sosiologiya nəzəriyyələri, cəmiyyətin və ya bəzi sosial faktların elmi metodlarla araşdırılması nəticəsində əldə edilən ümumi fikirlərdir. Sosioloqlar, sosiologiyanın elm sahəsi olaraq formalaşmağa başladığı XIX əsrin ortalarından etibarən müasir dövrə qədər davam edən prosesdə, cəmiyyəti elmi baxımdan qiymətləndirmək və ictimai münasibətləri ifadə etmək üçün müxtəlif nəzəriyyələr ortaya qoymuşdurlar. Xronoloji baxımdan ələ alındığı zaman nəzəriyyələr “klassik” və “müasir” olaraq iki qrupa ayrılır. Klassik nəzəriyyələr ilə müasir nəzəriyyələr arasında bir sıra fərqliliklər mövcud olsa da, onu da qeyd etmək lazımdır ki, müasir nəzəriyyələr klassik nəzəriyyələrin ortaya qoyduğu perspektivlə inkişaf etdirilmiş və o nəzəriyyələrin atdığı təməllərə görə formalaşmışdır. Tayfun Amman müasir nəzəriyyələrdən funksionalist nəzəriyyəni “Komt, Spenser və Durkheimin atdığı təməllər üzərində, B.Malinovski ilə A.R.Radklif-Braun tərəfindən skeleti qurulan, T.Parsons tərəfindən isə divarları hörülən və R.K.Merton tərəfindən isə qüsurları ortadan qaldırılan bir bina” [1, s.396] bənzətməsi kimi qiymətləndirmişdir. Funksionalist nəzəriyyəyə təməldə cəmiyyəti canlı bir orqanizm kimi qəbul edən və bu orqanizmi meydana gətirən bütün hissələrin də onun canlılığını təmin etmək üçün müəyyən funksiyalar icra etdiyini iddia edən bir düşüncədir. [2, s.117]

Cəmiyyətin ümumi nəzəriyyəsini yazmağa çalışan Parsons, Durkheim və Paretodan, eləcə də M.Veber və Freuddan da təsirlənmiş sosioloqdur. Talkot Parsons 1902-ci ildə Kolorado Springsdə dünyaya gəlmişdir. Parsons

universitet həyatından sonra iqtisadiyyat və sosiologiya sahələrində tədqiqatlar aparmağa başlamışdır. Xüsusilə 1924-1925-ci illərdə London School of Economics-də (LSE) magistr təhsilini aldı. [3, s.36]. 1931-ci ildə Harvard Universitetində Pitirim A.Sorokinin rəhbərliyində sosiologiya fakültəsi qurulduqdan sonra fakültənin baş müəllimi seçildi. 1937-ci ildə nəşr etdiyi “Sosial Aksionun Quruluşu” adlı ilk kitabında sosial aksion nəzəriyyəsini şərh etdi. Belə ki bu kitab onun təməl metodologiyası və analitik-realist düşüncə ilə əlaqəsini ələ almışdır. 1946-cı ildə Harvard Universitetində Sosial Əlaqələr Fakültəsinin yaranması ilə iyirmi ildən bəri ilk dəfə sosioloq, psixoloq və antropoloqlardan ibarət qrup bir yere toplanmış oldu. T. Parsons isə burada kafedra müdiri idi [3, s.15]. Parsonsun ikinci dünya müharibəsindən sonrakı elmi fəaliyyəti iki mərhələdə inkişaf etdi: birincisi, 1950-ci illərdəki funksionalçılıq, ikincisi isə, 1960-ci illərin sonlarında inkişaf edən funksional-təkamülçü model [4, s.423]. 1970-ci illərin əvvəllərində T.Parsons simvolik mühit (media) məfhumunu aid etdiyi cəmiyyət düşüncəsindən yayaraq ümumi aksiya (hərəkət) sistemlərinə də aid etdi. Bu məfhum pul, güc və ya təsir kimi standartlaşmış məfhumların cəmiyyətdə dəyər qazanmasından əvvəl, daha təməl simvolik kodların cəmiyyət nümayəndələrinin müştərək və fərdi şüurlarında yerləşməsinə iddia edir [5, s.16-18]. Parsons daha sonraları 1975-ci ildə insan davranışı və məqsədyönlü insan potensialı baxımından mühit məfhumunu mənə çərçivəsini genişlətdi və bu fikri dəstəkləyən proqramlar təşkil etdi. Lakin 1979-cu il bu elmi proqramlar bitdikdən sonra Parsons vəfat etdi. [3, s.37]. Parsonsun ən məşhur əsərləri aşağıdakılardır [6, s.167-177].:

1. The Structure of Social Action (Sosial hərəkətin quruluşu), 1937.
2. The Social System (Sosial Sistem), 1951.
3. Economy and Society (İqtisadiyyat və cəmiyyət), 1956.
4. Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives (Cəmiyyətlər: Təkamülçü və müqayisəli münasibətlər), 1966.
5. The System of Modern Societies (Müasir cəmiyyətlər sistemi), 1971.

Parsonsun sosioloji düşüncəsi əsasən “sistem” məfhumu üzərinə qurulmuşdur. Onun terminalogiyasında, “eyni hərəkəti reallaşdırmaq üçün birləşən vahidlərin qarşılıqlı münasibətləri nəticəsində meydana gələn çoxluq” kimi tərif edilən sistem, cəmiyyəti təmsil edən məfhumdur. Beləliklə də, Parsonsa görə sistem, alt-sistemlərdən yəni, bir-biri ilə və eləcə

də bütün ilə qarşılıqlı asılılıq əlaqələri içində olan hissələrdən meydana gələn və öz fəaliyyətini davam etdirmə xüsusiyyətinə sahib olan, bütünlük arz edən balanslı bir quruluşdur [1,398]. Alt sistemlərin əsas xüsusiyyəti onların hər birinin fərqli funksiyalara sahib olmasıdır. Sistem isə özünə kifayətlənmə xüsusiyyətinə görə alt sistemlərdən fərqlənir. Lakin alt sistemlərin fərqli funksiyalara sahib olmasını Parsons onların qarşılıqlı asılılıq əlaqələri ilə izah edir. Belə ki, qarşılıqlı asılılıq əlaqələri içində olan yəni bir-birinə möhtac olan alt sistemlər, məcburi olaraq həmrəy olacaq və nəticədə sosial bütünlüyü meydana gətirəcəklər.

Sistem özünü digər sistemlərdən fərqləndirən müəyyən xüsusiyyətlər vasitəsilə izah edir. Sistem elementləri və xarici mühitdən istənilən vəzifələri yerinə yetirmək və qarşılıqlı gərginliklərlə məşğul olmaq üçün əməliyyatlar bütünü və daxili quruluşa sahibdir. Əsasən sistemlə əlaqəli düşüncələr fizikadan və riyazi düsturlardan təsirlənsə də, Parsonsa aid olan sistem düşüncəsinin bioloji qanunlardan təsirləndiyini söyləmək mümkündür. Belə ki, Parsonsun “sistem” məfhumu aşağıdakı xüsusiyyətlərə sahibdir [7, s.194]:

a) Sistemlərdə hissələrin qarşılıqlı asılılıq əlaqəsi (interdependence) və nizamı əsas olmalıdır.

b) Sistemlər öz nizamlarını davam etdirmə (self-maintaining order) və bu nizamları qorumaq təmayülündədirlər.

c) Sistemlər statik olmalıdır.

d) Sistemlər sahib olduqları mühitin sərhədlərini müəyyən edər və mühafizə edirlər.

e) İntegrasiya bir sistemin balansını təmin üçün vacib olan prosesdir.

f) Sistemlərdə bir sıra alt sistemlər vardır və bu alt sistemlərin öz aralarında və sistemin bütünü ilə əlaqəsi mövcuddur.

Funksionalist nəzəriyyəyə görə iqtisadiyyat, təhsil, din, ailə və siyasət kimi əsas qurumların hər birini alt sistemdir. Parsons bu alt sistemlərdən meydana gələn quruluşu “sosial sistem” olaraq adlandırmışdır. Sosial sistem – qarşılıqlı ehtiyaclara görə bir yerdə mövcud olan, bir-birilə əlaqəli status və mövqeləri əhatə edən bir quruluşdur [6, s.164]. Lakin Parsonsun funksionalist nəzəriyyəsində sosial sistemdən başqa “şəxsiyyət sistemi” və “mədəniyyət sistemi” də vardır.

Parsons şəxsiyyət sistemində ilk əvvəl motivasiya, impuls və ehtiyac tərtibi məfhumlarını ələ almışdır. Ona görə motivasiya, orqanizmin davranışı səviyyəsində hərəkətdə meydana gələn orqanik enerjidir. İmpuls, doğuşdan gələn təmayül olub, hərəkəti mümkün hala gətirən fizioloji enerjidir. Ehtiyac tərtibləri isə, hərəkət prosesində meydana gələn, doğuşdan sahib olunmayan təmayüllərdir. Beləliklə də hərəkət, impulslar və ya ehtiyac tərtibləri vasitəsilə motivləşir və şəxsiyyətin inkişaf mərhələsinə əsaslanır [4, s.61-66]. Parsonsa görə şəxsiyyət sistemində iki növ sisteməlik dəyişmə müşahidə edilir. Birinci sisteməlik dəyişmə, şəxsiyyət sisteminin öz quruluşu tərəfindən müəyyən edilir. İkincisi isə, sistemin öz quruluşunda mövcud olan dəyişmələr, hər zaman sistemin performans prosesləri ilə birlikdə müşahidə edilən sisteməlik dəyişmələrdir [7,198].

Mədəniyyəti hərəkət sisteminin əhəmiyyətli hissəsi kimi gören Parsonsa görə inanc sistemləri, şərh edici simvollar və əxlaq sistemləri və onların əlavə sahələrindən meydana gələn mədəniyyət, sosial aktyorlar arasındakı qarşılıqlı təsiri müəyyən edir, sosial və şəxsiyyət sistemini bütünləşdirir. Parsonsa görə mədəniyyət sistemi sadəcə digər sistemlərin bir hissəsi deyildir, o eyni zamanda, məqsədlərin, simvolların və bilginin sosial bazasında da müstəqil olaraq mövcuddur. Məhs buna görə də, mədəniyyət sistemi şəxsiyyət və sosial sistem üçün əhəmiyyətlidir [7,197]. Parsons hər nə qədər bu üç sistemi analiz məqsədilə bir-birindən ayırmış olsa da, realıqda bu sistemlərin iç-içə və bir-birindən ayrılmaz olduğuna inanmışdır. Parsonsa görə sosial hərəkətin alt sistemləri və onlara uyğun gələn funksional məcburiyyətlər və təşkilatı göstəricilər aşağıdakı kimidir:

Sosial Hərəkətin	Funksional	Təşkilatı
Alt sistemləri:	Məcburiyyətlər:	Göstəricilər:
Orqanizma	Uyğunlaşma	İqtisadiyyat
Şəxsiyyət sistemi	Hədəfə çatma	Siyasət
Sosial sistem	Bütünləşmə	Cəmiyyət və mədəni ünsürlər
Mədəniyyət sistemi	Davamiyyət	Qohumluluq

Parsonsa görə cəmiyyət, ümumi hərəkət sistemində digər sistemlərə görə ən yüksək “özünə kafilik” səviyyəsinə sahib sosial sistemdir. Burada sistemin özünə kafiliyi, digər sistemlərə nisbətə ətrafındakılara daha az ehtiyac hiss

edərək varlığını davam etdirmək üçün funksiyalar icra etməsi deməkdir [6,168; 8, s.120-121]. Ümumi mənada Parsonsa görə cəmiyyətin normativ nizamı normalar və dəyərlər tərəfindən əldə edilir. Normalar sosialdır, sosial proseslər və münasibətlər üçün nizamlayıcı xüsusiyyətə sahibdirlər. Lakin normalar sosial təşkilatlanmadan başqa və xüsusi sosial sistemə tətbiq edilə bilən prinsipləri ifadə etmir. Dəyərlər, normalar sosial və mədəniyyət sistemlərinin təsiredici ünsürləridir. Parsonsa görə dəyərlər sosial sistemin münasibətlər çizgisini meydana gətirən funksiyalara sahibdir. Normalar isə bütünləşdirici funksiyaya sahib olub, münasibət çizgisindəki dəyərlər arasındakı əlaqələrin tamamlanmasına təsir edirlər [7, s.177]. Parsonsa görə sosial sistemin hər hansı konkret struktur vahidi dörd əsas ünsürdən meydana gəlir və bu ünsürlərin hər birinin özünə məxsus funksiyaları vardır:

Struktur ünsürləri:

1. Dəyərlər
2. Normalar
3. Birlikdəlik
4. Rollar

Funksiyalar:

- Əlaqələrin davamiyyəti
- Bütünləşmə
- Hədəfə çatma
- Uyğunluq

Parsons təkamülü ələ alarkən, yeni bir məfhum ortaya qoymuşdur. Bu “təkamülçü universallıqdır” (evolutionary universals). Təkamülçü universallıq quruluşlar və proseslər kompleksi olub, sistemdəki uyğunluq tutumunu yüksəltmə vasitəsilə sistemin inkişafını təmin edir. Parsons təkamülçü universallıqların bioloji mənşəyini araşdırmış, əl və beynin təkamülçü universallıq xüsusiyyətinə sahib olduğunu ifadə etmişdir [9, s.46]. Beləliklə də Parsons, Marks kimi insanın ətraf mühitə uyğunlaşmada passiv qalmadığına inanmışdır. Parsonsa görə sistemin ehtiyaclarını təmin etmək üçün ətraf mühitə hakim olmaq və ətraf mühiti dəyişdirmək qabiliyyətinə sahib olmaq lazımdır. Belə olduğu halda ətraf mühit faktorlarına hakim olmaq üçün ətraf mühitə hökm etmək lazımdır. İnsan orqanik təchizatına görə də bu xüsusiyyətlərə sahibdir [4, s.451]. Parsonsun təkamülçü universallıq düşüncəsinə görə, insanları heyvanlardan fərqləndirən sadəcə onların iki ayağa sahib olması deyildir, eyni zamanda beyin də insanın ətraf mühitə aktiv olaraq uyğunlaşmasında və ətraf mühiti idarə etməsində əhəmiyyətli təkamülçü universaldır. Parsonsun təkamülçü universallıq

düşüncəsində təşkilatlanmanın inkişafını təmin edən sosial təbəqələşmə və fərqliləşən funksiyaların mədəniyyət baxımından leqallaşmadır. Təbəqələşmə və məşrulaşma sosial təşkilatın təkamülündəki əsas iki ünsürdür [9, s.46]. Burada Parsons sosial təbəqələşmənin kriteriyaları da izah etmişdir. Belə ki sosial təbəqələşmənin kriteriyaları: məslək, qohumluq əlaqəsinin dərəcəsi və mülkiyyətdir [4, s.452].

Nəticə etibarilə, Parsons funksionalist nəzəriyyəsini funksionallığın sosial nizam probleminə mərkəzləşərək “konsensus” (razılıq) düşüncəsinə görə inkişaf etdirmişdir. Sosioloji baxımdan funksionallığın əsl qurucusu olan Parsonsun nəzəri sxeması Durkheimin pozitivizmi, Veberin idealizmi, Paretonun praqmatikası, Radklif-Braun və B. Malinovskinin strukturcu-funksionalizmi və Freudun şəxsiyyət nəzəriyyələrinə görə qurulmuşdur. Əslində Parsons bu perspektivlərin hamısını tək bir hərəkət nəzəriyyəsində birləşdirməyə çalışmışdır. Parsonsun ümumi hərəkət sistemi orqanizm, şəxsiyyət sistemi, sosial sistem və mədəni sistemlərin bir-biri ilə əlaqəli olaraq çalışmasından meydana gəlir. Parsonsa görə iqtisadiyyat, siyasət, qohumluluq və mədəni qurumlar hərəkət sisteminin struktur ünsürləridir. Ümumi hərəkət sistemi içində cəmiyyət digər alt sistemlərə görə ən yüksək “özünə kafilik” səviyyəsinə sahib olan sosial sistemdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Zeki Arslantürk, Tayfun Amman, *Sosyoloji*, İstanbul, 2008
2. Allah G. Johnson, *The Blackwell Dictionary of Sociology*, USA, 1995
3. Kathy S. Stoley, *The Basics of Sociology*, London, 2005
4. Sezgin Kızılcəlik, *Sosioloji Teorileri I*, Konya, 1994.
5. Ayşe Canoğlu, *Talcott Parsons`ın Amerikan Sosyolojisine Katkıları*, İstanbul, 1989.
6. Bryan Turner, *Classical Sociology*, London, 1999
7. George Ritzer, *Sociological Theory*, Alfred A.Knopf, Inc, New York, 1983.
8. V.N. Lavrinenko, *Sotsiologiya*, Moskva, 2000
9. Gerard Delanty, Engin F. Isin (edit), *Handbook of Historical Sociology*, London, 2003.

SUMMARY

In this article has been illustrated Parsons's functionalist view. His original terms of "system" and "action" has been described and tried to define their meanings in sociological and cultural point of view. In this article has been also explained his term of evolutionary universals, which was created by Parsons. He made an explicit turn to biology as a source of analogy for the process of social development in terms of evolutionary universals. In conclusion, Parsons's functionalism has been drawn in terms of consensus.

РЕЗЮМЕ

В этой статье были иллюстрированные функциональные анализы Т. Парсонса. Главной побудительной причиной всех научных усилий Парсонса была попытка найти и сформулировать принципы такой системы, которая была бы перedefinitely абстрактной всеобщей, что она никогда не могла бы устареть.

Təqdim etdi: akademik V.M.Məmmədəliyev
Tövsiyyə etdi: BDU İlahiyyat Fakültəsinin Elmi Şurası,
Protokol No 4, tarix 21.10.2010

“ALLAH” SÖZÜNÜN ARXETİPİNƏ DAİR

Süsən Yusif qızı ASLANOVA

BDU, İlahiyyat fakültəsi

Açar sözlər: Allah, ərəb dili

Key words: Allah, arabic language

İslam dininin prinsipləri ilə yaxından tanış olan mömin bəndələrin Uca dinimizə olan inamının nədən ibarət olduğunu çox gözəl bilirik. Çünki bu din ilə müasir elm insan vücudundakı ruh və cisim kimi bir-birini tamamlayır. Din insanları doğru yollara səsləyir, məqsədi və hədəfi məlum olan elm isə bu yolları bir məşəl kimi işıqlandırır.

Din sayəsində insanın ağılı, məntiqi, zəka və iradəsi mükəmmələşir, könül dünyası ülviləşir, onun iş və hərəkətlərində ahəng, təkmin, səbr və uyğunluq nəzərə çarpır.

Bəndələrinə saysız-hesabsız nemətlər verən, onları hər yerdə mühafizə edib qoruyan Uca Allahımızın sifətlərini zati və sübuti olmaqla iki yerə ayrılması. yəni onun Vucud, Qidəm, Bəqa, Vəhdəniyyət, Muxaləfətun lillahadis və Qiyəm binəfsihi kimi səlbə sifətləri, Həyat, Elm, Səmi, Basar, İradə, Qüdrət, Kəlam və Təkvim kimi sübuti sifətlərinə malik olması şəksizdir.

Bəs bizə öldürmək, diriltmək, ruzi və nemət vermək, əzaba düçar etmək kimi sifətləri də daxil olmaqla Təkvim, yəni yaratmaq sifətinə malik uca Tanrımızın dilimizdə “Allah” kəliməsi ilə ifadə olunmasının arxasında nələr dayanır?

Gəlin bu suala cavab tapmağa çalışaq.

Qeyd edilməlidir ki, bu məsələ istər xristiyan alimləri, istərsə də müsəlman alimləri tərəfindən uzun illərdən bəri geniş şəkildə araşdırılmış, hər bir dildə bu sözün ifadə etdiyi forma və məzmun arasındakı əlaqə açıqlanmışdır.

Ərəb dilçiləri də bu sahədə öz səylərini əsirgəməmiş, bu mövzuda dəyərli əsərlərini qələmə almış, və ümumən sami dillərin işığında “Allah” kəliməsinin morfoloji və məna xüsusiyyətlərini incələmişlər.

“Allah” sözü ərəb dilində xüsusi isim hesab olunur və “Allah” deməkdir. Ərəb leksikoqrafları bu sözün izahında (məsələn, İbn Mənzur özünün “Lisən əl- arab” ensiklopedik lüğətində)¹ الله bölməsinə müraciət etməklə الله sözü ilə “Allah” və “məbud” mənalarının ifadə olunmasına işarə etmiş, bu sözün cəm formasının الله olduğunu yazmışdır. Bu istiqamətin tərəfdarları arasında Sibeveyhi, Ət-Təbəri və Əz-Zəməxşəri də vardır. Məsələn, Sibəveyhi belə hesab edir ki, الله sözünün kökü الله dir. Burada əlif və ləm hərfləri bu sözdə həməzə samitin atılmasından (hərfindən) onun əvəzinə işlənmişdir. Ət-Təbəri “Cəmi əl-bəyan fi təfsir əl-Quran” əsərində, eləcə də Əz-Zəməxşəri “Əl-Kəşşaf” əsərində bu müddəanın tərəfdarları kimi çıxış edirlər. Lakin Sibəveyhinin əksinə olaraq Ət-Təbəri belə hesab edir ki, الله sözü الله kökündəndir, əlif və ləm hərfləri isə atılmış həməzənin yerində işlədilmişdir. Müəllif həməzə samitini sözün ağzı, ləm hərfini sözün gözü əlavə ləm hərfini isə sükunlu olub digər ləm hərfi ilə qovuşmasında görür.

Əz-Zəməxşəri isə iki məhfum arasında qalaraq belə bir fikir irəli sürür ki, əlif və ləm müəyyənlik ifadə etmək üçündür, həməzə samiti isə atılmışdır.

Digər ərəb dilçisi İbn Malik الله sözünün الله sözü ilə heç bir əlaqəsi olmadığını göstərir və deyir ki, bu söz yalnız tanrıya dəlalət edən xüsusi addır. Çünki الله və الله sözləri ləfz və məna baxımından iki müxtəlif anlayışlardır.

Üçüncü istiqamətin nümayəndələri belə hesab edirlər ki, الله sözü ərəb mənşəli deyildir. Ərəblər bu sözü yəhudi və suryani dillərindən almışlar. Bu dillərdə الله sözü "الها" kimi səslənir. Ərəblər bu sözü alarkən onun sonundakı mədd səsinə (uzun saiti) tələffüzü asanlaşdırmaq və sözə yığcamlıq vermək məqsədilə atmışlar. Bu müddəanın banisi Əbu Yəzid əl-Bəlxidir. O göstərir ki, dilimizdəki "الله" sözü ərəb sözlərindən deyildir. Çünki yəhudi və nəsrənilər "الها" deyirlər. Ərəblər bu sözü almış və sonundakı uzun saiti

¹ ابن منظور، "لسان العرب" ما دة (الل)

atmışlar. Ərəblər təxfir (yüngülləşdirmə) və icaza (yığcamlıq) meyl etdikləri üçün sonundakı uzun saiti atmışlar.²

الله sözünün qadın cinsində variantına cahiliyyə dövründə الالهə mənasında işlədilmiş معبود şəklində rast gəlinir, bu söz də “günəş” anlamında nəzərdə tutulur, çünki onlar günəşə sitayiş edirdilər.

Adı çəkilməmiş müəllif öz müddəasında Ər-Rağib əl- İsfahaninin “Fi ğarib əl-Quran” əsərinə istinad edərək göstərir ki, cahiliyyə dövründə الله hər bir sitayiş olunan tanrı və tanrıçalara verilirdi.

Məlumdur ki, Qurani-Kərimdə adları çəkilən bütldəndən biri də cahiliyyə dövründə sitayiş olunan "اللات" bütü idi.Ər-Rağib əl-İsfahaniyə görə

"اللات"sözünün mənşəyi də الله kəlməsidir. Bu sözün sonundakı ة samiti atılmış və oraya qadın cinsinin morfoloji əlaməti kimi ت samiti əlavə edilərək bu sözü الله sözündən fərqləndirmişlər.

Bu mövzuda Avropa şərqşünaslarının xidmətləri də əvəzsizdir. Onlardan biri də alman şərqşünası Qothelf Berqstrasserdır (5.04.1836-16.08.1933). O, iyirminci yüzilliyin ən böyük elm sahələrindən olan sami dillər üzrə alman dilçilik məktəbinin nümayəndəsi olmuşdur. O, Birinci Cahan savaşı zamanı Türkiyənin Konstantinopol Universitetində professor vəzifəsində çalışmış, həmin vaxt ərzində o, Suriya və Fələstində olmuş, ərəb və arami dillərinin dialektlərinin öyrənərək onları tədqiq etmişdir.Onun ən böyük elmi əsərlərindən Bilhelm Qezeniusun yarımçıq qalmış Yəhudi Qrammatikasının 29-cu sonuncu kitabının yenidən işlənmiş variantı sayılır (bu kitab ona görə yarımçıq qalmış adlanır ki, orada yalnız felin formologiyası və morfolojiyası tədqiq olunmuşdu). Digər bir elmi əsəri 1928-ci ildə yazdığı “Sami dillərə giriş”əsidir.Sonralar bu alim Münhen Universitetində sami dillər üzrə professor vəzifəsində çalışmışdır.

Berqstrasser əsasən ərəb dilinin tədqiqi ilə məşğul olmuş və bu işdə Qurani-Kərimin mətnlərinə istinad etmişdir. Yeri gəlmişkən, Berqstrasser 1933-cü ildə alpnizm zamanı yoxa çıxmışdır. O,antifaşist ruhlu olmuş, bir çox yəhudi mənşəli alimləri faşistlərin təqibindən qurtarmışdır.

Bu alman şərqşünasının fikrincə, اللات sözü “əl-ilat”kökündən törəmişdir və bu sözdəki əlif əlif məmdudədir. اللات sözünün qadın cinsində

² انظر في علوم اللغة ، المجلد الاول ، العدد الرابع، 1998 ص 1

variantı ərəb ədəbi dilində mövcud deyildir, bu sözə əkkəd və qədim yəhudi dillərində rast gəlinir.³

Yuxarıda deyilən mülahizələrdən belə bir nəticə çıxarmaq olur ki, اللات sözünün kökünü ء ل و ة samitlərindən ərəb mənşəli üçsamitli bir kök təşkil edir və bu sözün sonundakı ة samiti düşmüşdür. Qadın cinsini ifadə etmək sözün sonuna ت samitinin əlavə olunmasına gəlincə, Berqstrasser onu qeyri-ərəb mənşəli sözdən törədiyinə işarə edərək onun ikisamitli bir kökdən olduğunu göstərir. Tədqiqatçı اللات sözünü əkkəd dilində olan الالهة mənasını verən “Ellilitu” sözünə bənzədir. Bu sözün kişi cinsində olan variantı “Ellil”dir.

Ərəb dilində اله sözünün təsniyəsi الهان , cəmi isə الهة modeli ilə düzəlir.

Ərəb dilində اله sözünə bənzəyən ال و ايل sözləri də mövcuddur ki, hər ikisi الله mənasında işlədilir.

Bu fikrə Əl-Cauhərinin “Əs-Sıhah” və İbn Sidənin “Əl-Lisən” əsərində rast gəlinir. Hər iki leksografin fikrincə, ال sözü ərəb dilində الله mənasında işlədilmişdir.

Bu sözlərin (ال و ايل) الله mənasında işləndiyi ərəb mətnlərinin tədqiqinə gəlincə, digər bir dilçi əl-Fərranın fikrincə bu sözlər “Allah” mənasında işlənməməmişdir. Əl-Fərranın fikrincə, القرابة ال sözünü və الدمة , القرابة ال mənalarını verir və ona istinad edir ki, biz heç vaxt dua edənin يا ال dediyini eşitməmişik. ال sözünün Qurani-Kərimdə və dualarda الله mənasında işlədilməməsi bu sözlərin digər ərəb mətnlərində həmin mənada işlədilməsinə sübut deyildir. Bu söz əkkəd və babil dillərində الله mənasında işlədilmişdir.

Bu xüsusda Avropa alimlərinin müddəaları diqqəti cəlb edir. Xüsusilə, Berlində anadan olmuş qabaqcıl alman şərqsünası Volfram fon Zodenin (1908-1996) sami dillərdən olan əkkəd dili üzərində apardığı tədqiqatları diqqətəlayiqdir. Bu şərqsünas Qottingen universitetində professor vəzifəsində çalışmış, İkinci cahan müharibəsində III Reyxə xidmət göstərmişdir. 1924-cü ildən yaradılmış faşist ruhlu “qəhvəyi köynəkşilər” (terrorçu alman polis dəstələri) zümrəsinə qoşulmuş və 1944-cü ildə millətçi sosialist partiyasının üzvlüyünü qəbul etmişdi.

³ Информасия из “Vikipediya” свободной энциклопедии

Baron fon Zoden 1931-ci ildə əkkəd əlyazmaları üzrə doktorluq dissertasiyası müdafiə etmiş və bu sahədə bir çox əsərləri, o cümlədən ərəb dilində hərbi istilahlər kimi əsərləri var idi. 1939-1945-ci illərdə alman ordusu sıralarında hər şeydən əvvəl tərcüməçi kimi fəaliyyət göstərmişdi.

İkinci dünya müharibəsindən sonra tədris fəaliyyətinə başlamaqda bir sıra çətinliklərlə üzləşmiş, lakin Benno Landsbergerin köməyi ilə və özünün istedadı sayəsində o, 1945-ci ildə Vyanada işlə təmin olunmuş, 1961-ci ildə Myunsterdə Şərq Seminariyasına direktor vəzifəsində 1976-cı ilədək çalışmış, 1996-cı ildə ölümündən sonra öz kademik kitabxanasını Leyspiq Universitetinə vəsiyyət etmişdir.

Ərəb tədqiqatçıları “Allah” sözünün ərəb dilində tədqiqini qohum dillərlə müqayisə etmişlər. Buraya əkkəd (babel, assur), yqarit, ibri (qədim yəhudi dili), finikiya, arami, suryani, ərəb dilinin cənub qolu və həbəş dilləri daxildir.

“Allah” sözünün bu dillərdən hər birində təkdə və kişi cinsində işlədilməsi, qədim yəhudi dilində isə bu sözün cəm formasının işlədilməsinə baxmayaraq, onun kəmiyyətə görə tək məna bildirməsi, habelə “məbud”, “tanrı” mənasında bu sözün həm də təkdə qadın cinsində işlənməsi açıqlanır.

Bu tədqiqatlardan doktor Məhəmməd Rəcəb əl-Vəzirinin adı xüsusilə diqqətə layiqdir. Onun 1999-cu ildə Qahirədə Dər əl-Qarib tərəfindən çapdan çıxmış

"لفظ الله دراسة في التاصيل المعجمي في السامية و الحضانص الموفولونجية و التركيبية و الدلالية".

məqaləsi bu mövzuya həsr olunmuş çoxsaylı elmi araşdırmalara bir töhfədir.

Yenidən Fon Zodenin əkkəd əlyamazlarına həsr olunmuş tədqiqatında bu mövzuda irəli sürdüyü fikrinə qayıdaq. O göstərir ki, ərəb dilindəki ٱ sözünə əkkəd dilindəki “Ellil” sözünə bənzəyir ki, bu söz də ٱ mənasında işlədilmişdir. Həmzə və ləmdən ikisamitli kökə əsaslanan bu sözün ləm samiti qədim əkkəd dilində nun samiti ilə əvəz olunaraq “Enlil” arxetipi şəklində rast gəlinir. Sumer dilində bu söz مالك الرياح, yəni, “küləyin sahibi” mənasını verib. Babil dilində isə qadın cinsinin əlaməti olan “tə” samitini qəbul etməklə “uca tanrıça” kimi işlədilirdi. Bu həm də ilu(m) və ya elu(m) formaları ilə də qadın cinsini ifadə edirmiş.

Ərəb dilində ٱ sözünün ٱ mənasında işlədilməsinə gəlinəcə, bu söz عزرائيل، جبرائيل، اسرائيل، ميكائيل kimi sözlərin tərkib hissəsi də hesab oluna

bilir və bu sözün həməzə samiti düşmüş variantı kimi شهميل، شراويل، جبريل، اسماعيل izafət tərkibli sözlərdə rast gəlinir.

Əl-Xəlil ibn Əhməd “Kitəb əl-ayn” əsərində göstərir ki, ərəb dilində işlədilən ايل sözü qədim yəhudi dilindən alınmışdır. Alimin fikrincə, təfsirlərdə sonu ايل ilə bitən birləşmələr (məsələn، جبرائيل kimi) الله sözünün məbədidir (məsələn، Abdulla، Ubeydulla). ايل sözü isə ibrani dilində Allahın adlarındanandır.⁴

Əl-Xəlilin fikrinə zidd olaraq، Əl-İsfahani “Əl-Mufradət fi ğarib əl-Qurən” əsərində belə deyir: اسم الله و ليس ذلك بصحيح، قيل ايل⁵

Qədim Yəhudi mənşəli ايل sözünə gəlincə isə، Əl-Xəlil bu sözün ərəb dilinə keçdiyi zaman (اله) mənasında işlənməsinə işarə edərək göstərir ki، sözün həməzəsinin hərəkəsi uzun (i) saitə çevrilmişdir.

Bu sözün əkkəd، finikiya və həbəş dilləri digər sami dillərdə mövcud olmasını sübuta yetirən dəlillərə də rast gəlinir.

Ərəb dilində (الله) sözünün işlədilməsinin bir sıra morfoloji، tərkibi və məna xüsusiyyətləri vardır ki، bunlar aşağıdakılardır:

Bu söz altı morfoloji xüsusiyyəti ilə fərqlənir ki، yalnız bu sözə xasdır، (الله) sözü و، ب، ت və ل and ədatları ilə yiyəlik halda، يا ədatı ilə adlıq halda işlənir. Sonuncu altıncı morfoloji xüsusiyyəti yalnız (الله) sözü ilə əlaqədardır və bu، təşdidli “mim” morfeminin (الله) sözünün sonuna əlavə olunması ilə meydana gəlir.

And ədatlarının (الله) sözünün əvvəlinə əlavə olunması onunla səciyyələnir ki، bu ədatlar yalnız bu sözün əvvəlinə artırılaraq and، təəccüb bildirir.

Qurani-Kərimdə Hz.İbrahim əleyhissəlamın dilindən oxuyuruq:

و تالله لأكيدن اصنامكم⁶

(Allaha and olsun ki، siz çıxıb getdikdən sonra bütələrinizə bir hiylə quracağam).

And ədatları ت ədatı istisna olmaqla و رب sözlərinə əlavə oluna bilər. Bu fikrə Rəşidəddin əl-Astarabadinin “Şərh əl-Kəfiyəti” və İbn Hişamın “Muğni əl-ləbib” əsərlərində rast gəlirik. Ər-Rida “Şərh əl-

⁴ علوم اللغة، دراسات علمية محكمة تصدر اربع مرات في السنة، الناشر دار غريب، القاهرة، 1999، ص. 23

⁵ الراغب الاسفهاني: الفردات في غريب القرآن، ص: 2

⁶ سورة الانبياء، الاية 571

Kəfiyyət” əsərində Əl-Əxfəşdən rəvayət edərkən onun ترب الكعبة və تربي ifadələrini istisna olaraq işlətdiyini göstərir. İbn Hişam isə “ola bilsin ki, ərəblər تربي الكعبة, تربي, və تالرحمن ifadələrindən istifadə ediblərmis?” fikrini irəli sürmüşdür.⁷

Allah sözünün morfoloji qrammatik xüsusiyyətlərindən biri də onun يا xitab ədatı ilə işlədilməsidir. Qərribə orasıdır ki, bu xitab ədatı Allahın digər 99 adına əlavə olunsa da, onların müəyyənlik artıqlı qəbul etmədən işlədilməsini tələb edir. Məsələn,

يا حيّ، يا قيوم، لا تأخذ سنة ولا نوم⁸

(O, əzəli və əbədidir. Onu nə yuxu tutar, nə mürkü)

Lakin Allah sözü xitab kimi işlədildikdə artıqlını itirmir və bu zaman müəyyənlik artıqlının birləşdirici həmzəsi istisna olaraq ayırıcı həmzə kimi tələffüz olunur. Məsələn: يا الله اغفر لنا

Bu fikri Sibəveyhinin öz “Kitab”ında, Əl-Mübərrəd “Əl-Müqtadəb” əsərində, Ridauddin əl-Astarabadi “Şərh əl-Kəfiyəti” traktında qeyd edir.

Bu sözün digər bir morfoloji xüsusiyyəti onun اسم sözü ilə izafət yaratdığı zaman ب ön qoşması ilə işlədildikdə اسم sözündə həmzə samitinin düşməsidir, yəni باسم yazılmaq əvəzinə بسم şəklində olur.

Nəhayət, (الله) sözünün altıncı və sonuncu morfoloji xüsusiyyəti onun təşdidli “mim” morfemini sonluq kimi qəbul etməsidir. Bu mürəkkəb söz xitab kimi işlənir və cahiliyyə dövründə bu söz artıqlı, yəni لا هم (ləhummə) kimi işlənmiş, sonralar əvvəlinə müəyyənlik artıqlı artırılmışdır.

Alimlər (الله) sözünün sonuna artırılmış təşdidli “mim” haqqında üç müxtəlif fikir irəli sürürlər.

Birinci rəy ondan ibarətdir ki, اللهم sözü xitabdır və buradakı təşdidli “mim” يا xitab ədatını əvəz etmişdir. Bu rəy Əl-Xəlil ibn Əhməd tərəfindən irəli sürülmüşdür və Bəsrə dilçiləri arasında yayılmış bir rəydir.

İbn Sərrac, Sibəveyhi, İbn Cinni, Əs-Suyuti və başqaları da bu fikirdədirlər.

İkinci rəyin tərəfdarları اللهم sözünün təşdidli “mim” morfemini atılmış bir cümlənin ünsürü kimi qəbul edirlər. Bu cümlə يا الله انا خير şəklində

⁷ ابن هشام : مغن البيب

⁸ سورة البقرة، الآية 255

olmuşdur. Bu rəy Əl-Fərraya məxsusdur və Kufə dilçiləri arasında yayılmış bir fikirdir.

Üçüncü bir rəy ondan ibarətdir ki، اللهم sözündəki təşdidli “mim” morfemi qədim yəhudi dilində əzəmətli olmaq mənasında işlədilmişdir. Digər tərəfdən (الله) sözü artikl qəbul etməzdən öncə sonluğu “təmyimli mim” ilə bitdiyində və tarixi inkişafda (əl-) atrikli qəbul etdiyi zaman assuri dilində mövcud olan təşdidli “mim” morfemini qoruyub saxlamışdır.

Doktor Ramazan Abduttəvvab göstərir ki، “təmyim”in (“mimləmə”) qalıqları ərəb dilində فم , اينم kimi sözlərdə saxlanılmışdır.⁹

Bütün bu morfoloji-qrammatik xüsusiyyətləri ilə yanaşı (الله) sözünün digər mənə xüsusiyyətləri də mövcuddur ki، bu da ayrıca bir tədqiqat mövzusu təşkil edir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Qurani-Kərim. (tərcüməsi)

2. رمضان عبد التواب: المدخل في علم اللغة و مناهج البحث اللغوي

3. ابن هشام : مغن البيب

4. علوم اللغة، دراسات علمية محكمة تصدر اربع مرات في السنة، الناشر دار غريب ، القاهرة

1999،

5. الراغب الاسفهاني : المفردات في غريب القرآن

6. ابن منظور، "لسان العرب".

⁹ رمضان عبد التواب: المدخل في علم اللغة و مناهج البحث اللغوي ، ص . 241- 247

РЕЗЮМЕ

В данной статье, исследовав лингвистические предположения в отношении к корню «ALLAH» в литературном арабском языке, автор стремится довести ко вниманию проблему происхождения этого корня как в арабском, так и на некоторых семитских языках.

В статье были использованы труды известных арабских лингвистов–лексикографов, а также научные исследования европейских востоковедов, как Готхельф Бергестрассер, Вольфрам фон Зоден и другие. Предусмотрены некоторые морфологическо–грамматические свойства этого корня как на арабском, так и на некоторых родственных ему древним семитских языках.

SUMMARY

In the presented article the author have researched linguistic ideas on origin of “ALLAH” word used in Arabic language and also tried to present origin of word root as it is in Arabic and some of other Semitic languages.

In the article works of well known Arabian linguists–lexicographers, as well as scientific researches of European Orientalists, Gothelph Bergestrasser, Wolfram fon Zoden and others. Some morphological characteristics of this root were provided as in Arabic and other ancient Semitic languages related to Arabic.

Təqdim etdi: i.f.d. Q.F.Səlimli
Tövsiyyə etdi: BDU İlahiyyat Fakültəsinin Elmi Şurası,
Protokol No 4, tarix 21.10.2010

İSLAMAQƏDƏRKİ ƏDƏBİ NÜMUNƏLƏRDƏ VƏTƏNPƏRVƏRLİK MOTİVLƏRİ

Valeh VƏLİYEV

BDU, İlahiyyat fakültəsi

Açar sözlər: ədəbiyyat, vətənpərvərlik

Key words: literature, patriotic

Bu mövzu barədə qismən də olsa müəyyən bir fikir ortaya qoymaq üçün o dövrlərdə ərəb cəmiyyətlərində cərəyan edən tarixi, ictimai-siyasi proseslərə ötrəri də olsa nəzər salmaq zərurəti qaçılmazdır. Çünki bəşəriyyətin inkişaf tarixindən bəllidir ki, hər bir millətin ədəbi düşüncə və təfəkkürü onun inkişaf tarixi boyu keçdiyi ictimai-siyasi inkişafı ilə üzvü surətdə bağlı olmuşdur və ictimai-siyasi təbəddülatları özündə əks etdirmişdir.

Qədim və məşhur coğrafiyaşünas Starbon yazırdı ki, İtaliyanı hər tərəfdən dənizlər və şimaldan Alp dağları “etibarlı hasara” aldığı üçün bura yadelli işgallarına az məruz qalmışdır.¹ Bu fikri Ərəbistan Yarımadasına da aid etmək olar. Bura da üç tərəfdən təbii su maneələri çox məhdud olan səhravari çöllərlə əhatə olunmuşdur. Ona görə də bu görə də bu bölgənin məhsuldar Misir, Suriya və Mesopotamiyaya nisbətən yadellilərin boyunduğu altına “düşməməsində” bəxti gətirmişdir.

Həyat tərzinə gəlincə isə bu sahədə də özünə məxsus məziyyətləri və xüsusiyyətləri olan bir həyat tərzinə malik olmuşdur və indi də olmaqda davam edir. Bu xüsusiyyətlərin ən barizi isə tarixşünaslığa bəlli olan quldarlıq quruluşunun bu bölgədə mövcud olmasına dair tarixə məlum olan heç bir rəsmi informasiyanın olmamasıdır. Bunu Ərəbistan yarımadasının qədim və orta əsrlər tarixinin araşdırıcısı, tanınmış Yəmən tarixçisi Səid Əvəz Bavazir də etiraf edir. İslamaqədərki Səfa və Hinufər dövlətlərinin ictimai-siyasi durumlarını araşdırarkən bu dövlətlərdə qullar sinfi deyilən bir təbəqənin mövcud olması barədə heç bir tarixi informasiyaya rast

¹ Yusif Həsənov, Qədim Roma tarixi, Bakı, Gənclik, 1975, səh.28

gəlmədiyini yazır. O, həmin dövlətlərin əhalisinin təsnifatını aşağıdakı kimi verir:

1. Əkinçilər
2. Silahdaşıyanlar
3. Tacir və sənətkarlar²

Onu da qeyd etmək gərəkdir ki, oturaq həyat tərzini əsasən Ərəbistan Yarımadasının cənubunda, yəni Yəməndə oturuşmuş bir həyat üslubu olmuşdur. Əhalinin çox hissəsi isə köçəri halında Yəməndən şimalda bütün yarımada boyu yaşayırdılar. Köçərilər qəbilə-tayfa birləşmələri halında yaşayırdılar. Onlar qəbilə qanunları xaricində heç bir hökumətə tabe deyildilər. İctimai əlaqələr yalnız qəbilənin və köçəriyyənin sərhədləri daxilində qorunub saxlanırdı. Çətin təbii coğrafi şəraitdə məşəqqətlər və məhrumluqlarla dolu olan bir həyat sürən köçərilər bunun qarşılığında azad və sərbəst yaşayırdılar və bu həyat tərzini ilə fəxr edirdilər. Bu fəxretmə ənənəsi indinin özündə də davam edir. Belə ki, XX-XXI əsrlərin maddi-texniki inqilabi ərəfəsində yaşayan və bu rahat həyatın bütün komfortlarından gündəlik həyatında yararlanan şəhərli ərəb də, kənddə yaşayan ərəb də və indinin özündə də köçəri həyat tərzini keçirən ərəblər də əcdadlarının bu həyat tərzini ilə fəxr edirlər və bu sətirlərin müəllifi öz xüsusən üzrə Yəmənə tutmuş Tunisə qədər işlədiyi ərəb ölkələrində öz xalqının uzaq keçmişindən danışanda müstəsna bir pafosla: نحن ابناء الصحراويين الاصرار -Biz azad səhralıların törəməliyik; اجدادنا صراويون احرار -Bizim əcdadlarımız azad səhralılarıdır-deyə fəxr edən ərəbləri çox görmüşdür.

Bu azad və sərbəst səhra insanları qədim dövrlərdən başlayaraq sözə və söz sənətinə müstəsna bir önəm vermişlər. Adətən hər qəbilənin bir və ya bir neçə şairi olmuşdur. Şairi olmayan qəbilə nüfuz sahibi ola bilməzdi. Bir növ şairlər qəbilələrin salnaməçiləri idilər.

O zamankı qəbilələr vahid bir milli-ideya ətrafında birləşə bilməmələri üçün qədim ərəb ədəbiyyatında böyük qəhrəmanlıq eposları yazılmamışdır.³ Bizə qədər gəlib çatan ədəbi nümunələr əsasən qəbilələrin daxili məsələlərinə və qəbilələr arası çəşidli münasibətlərə həsr olunmuşdur. Lakin zaman keçdikcə qəbilələrin və Ərəbistan yarımadasının cənubunda mövcud

² سعيد عوض باوزير ، معالم تاريخ الجزيرة العربية ، عدن ، 1961، ص. 242

³ Ханна аль-Фахури, История арабской литературы, Москва, 1953, стр. 32-33

olan dövlətlərin xarici aləmlə ilişgiləri genişləndikcə ədəbi nümunələrin mövzu dairəsi də dəyişməyə başlayır.

Haqqın danışmaq niyyətində olduğumuz kiçik ədəbi-siyasi nümunə məhz Yəmən-Həbəş münasibətləri ətrafında dövr etdiyi üçün bu əlaqələrə ötrəri də olsa nəzər salmaq lüzumu hiss olunur.

İslamaqədərki ərəb tarixinin tanınmış araşdırıcı tarixçisi doktor Cavad Əli “İslamaqədərki ərəb tarixi barədə müfəssəl” adlı çox cildlik əsərində dünya tarixçilərinin araşdırmalarına istinad edərək qədimdə mövcud olan Yəmən-Həbəş bağlantıları barədə belə yazır:

صلات العرب بالحيشة صلات قديمة معروفة ترجع الي ما قبل الملاد فبين السواحل الافريقية المقابلة لجزيرة العرب و بين السواحل العربية اتصال وثيق قديم و تبادل بين الساكن . اذ هاجر العرب الجنوبيون الي السواحل الافريقية و كونوا لهم مستوطنات هناك و هاجر الافارقة الي العربية و حكموها مرارا و قد كان اخر حكم لهم عليها قبل الاسلام بامد قصير⁴

“Ərəblərlə həbəşlərin tarixi miladdan əvvəl gedib çıxan məlum və qədim bağlantıları var idi. Afrika sahiləri və Ərəbistan Yarımadası sahilləri arasında qədim, möhkəm əlaqələr və qarşılıqlı əhali mübadilələri olmuşdur. Belə ki, sənubi ərəblər Afrika sahillərinə köçərək orada özlərinə yaşayış məskənləri salmışlar. Afrikalılar (həbəslər-V.V) cənubi Ərəbistana köçərək dəfələrlə orada hökmranlıq etmişlər. Onların Cənubi Ərəbistan üzərindəki sonuncu hökmranlığı islamdan əvvəl qısa bir zaman kəsiyini əhatə edir”.⁵

Eyni zamanda həbəşlər hökmranlıqlarının ömrünü uzatmaq məqsədi ilə Yəməndə kilsə və məbədlər tikərək bütperəst ərəblər arasında xristianlığı yaymağa çalışırdılar. Və bu baimdan bəzi uğurlar da qazanmışdılar. Nəcran kimi qədim və ən böyük yaşayış mərkəzi artıq xristianlaşmışdı.

Lakin azadlıqsevər Yəmən xalqı heç zaman Həbəş istilaları ilə barışmamış və uzun müddət öz vətənlərini yadelli işğallardan azad etmək uğrunda qanlı və inadkar müqavimətlər göstərmişdir. Yəmən azadlığı uğrunda geniş miqyaslı sonuncu azadlıq müharibəsi təxminən Hz.Peyğəmbərin doğulduğu ilə (571) təsadüf edir. Bu azadlıq müharibəsi qələbə ilə bitdi və ərəb qəbilələri və oturaq əhali arasında milli həmrəylik şüuru və düşüncəsi yaratdı. Qələbə münasibətilə Ərəbistan Yarımadasının müxtəlif bölgələrindən Yəmən çarı Seyf bin Ziyəzini və Yəmən xalqını

⁴ جواد علي ، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، بغداد ، الطبعة الثانية ، 1993 ، 449

⁵ جواد علي ، نفس المصدر ، ص. 533

təbrik edib onun sevincini bölüşmək üçün nüfuzlu nümayəndə heyətləri Yəmən torpağına axışmağa başladılar. Qureyş nümayəndə heyətinə Hz.Peyğəmbərin babası Əbdül-Müttəlib başçılıq edirdi. O, qələbə təntənəsində aşağıdakı qısa, lakin çox dərin milli, vətənpərvər və xəlqilik motivləri ehtiva edən təsirli bir xütbə söylədi. Həmin xütbənin məna dərinliyini və ruhunu oxucuların diqqətinə çatdırmaq məqsədilə onun orijinalını təqdim etməyi vacib bildik.

إن الله أحلك محلا رفيعا ، بادخا، شامخا ، و انبتك منبتا طابت ارومته و عزت جرثومته ، و نبل أصله ، و بسق فرعه ، في أكرم معدن و أطيب موطن ، فأنت – أبيت اللعن – رأس العرب ، و ربيعها الذي به تخصص ، سلفك خير سلف ، و انت لما بعده خير خلف ، و لن يهلك من انت خلفه ، و لن يخمل من انت سلفه .

(ب)

نحن أهل حرم الله و ذمته ، و سدنة بيته ، أشخصنا إليك الذي أبهجنا بكشف الكرب الذي فدحنا ، فدحن وفد التهنة ، لا وفد المرزنة.

Tərcüməsi: “Tanrı səni uca və ali bir məqama yüksəltmişdir. Səni əslinəslə, soykökü mükəmməl olan bir yurdda ərsəyə gətirmişdir ki, onun da uluları ən səxavətli və kəramətli bir yurdda qol-budaq atıb artmışlar. Sən bu (milli biabırçılığı və rüsvayçılığı) qəbul etməyib onu rədd etdin. Sən ərəblərin başçısı və onların çiçəklənən ümid yerisən. Sənin əcdadların say-seçmə olmuşlar. Sənə əcdadlarına layiqli xələfsən. Sən xələfi olduğun qövmlə heç vaxt tarixdən silinməyəcək və heç zaman ətəlatə qarılıb zəifləməyəcək.

Biz Tanrının müqəddəs Məkkəsinin əhliyə, onun qarantı və onun xidmətçiləriyə. Bizi sənin hüzuruna bizi dərin bir kədərə düşürən qəm-qüssənin aradan qaldırılması sevinci gətirmişdir. Biz nəsə bir ərmağan və ya əta diləmək üçün yox, təbrik etmək və gözdəndirliyi vermək məqsədi ilə gəlmişik.⁶

Ümumi ərəb dilinin təşəkkül tapması və Qureyş qəbiləsinin ləhcəsi zəminində cəlalanən dövrünə təsadüf edən və dərin milli, xəlqilik və vətənpərvərlik motivləri ilə yoğrulmuş bu ədəbi nümunəni şərh etməyə ehtiyac belə qalmır. Çünki xütbə elə sadə bir üslubla və anlamı asan olan ifadələrlə söylənilmişdir ki, burada çözülməsi mürəkkəb olan heç bir fikir qalmamışdır. Lakin eyni zamanda xütbədə indiki çağda belə insanı heyrətə

⁶ على محمد الحمبلاطى ، عبد العزيز السيد المصرى ، محمد ابراهيم نصر ، الادب و النصوص ، طرابلس ، 1982 ، ص. 96-97

salan ərəb dilinin bütün zənginliyi, qüdrət və oynaqlığı, bu dilin noyetikası öz təzahürünü tapmışdır. Sanki xütbəçi bu qısa xütbə ilə ərəb dilinin qüdrətinin, oynaqlığının və əzəmətinin hüdudlarını geniş üfüqlərə ucaltmışdır.

Xütbədə müasir oxucunun diqqətini cəlb edən digər bir xüsusiyyət onun təcrübəli bir diplomat üslubu ilə qurulmasıdır. İlk öncə xütbəçi diplomatik etiketə uyğun olaraq ev sahibi və təntənənin səbəbkarı olan Yəmən çarı Seyf b. Yəzinin ərsəyə çatdığı torpağın böyüklüyündən, onun müqəddəsliyindən, yəmənliyə faydalı bir vətən olmağından söhbət açır. Sonra onun əsil-nəcabətli bir nəslin, tayfanın yetirməsi olduğunu qeyd edir. Belə bir lideri olan xalqın heç bir zaman tarixin səhnəsindən silinməyəcəyinə əminliyini ifadə edir.

İkinci kiçik parçada isə Qureyş qəbiləsinin müqəddəs Məkkə əhli olduğunu, Qureyşin bu müqəddəs məkanın zamini və xidmətçisi olduğunu xüsusi bir iftixar hissi ilə təntənə iştirakçılarının nəzərinə çatdırıb bu böyük qələbə sevincini yəmənliylə bölüşməyə gəldiklərini bayram əhlinin diqqətinə çatdırır.

Bu cür millilik, xəlqilik və vətənpərvərlik məzmunlu xütbələrlə yanaşı İslamaqədərki poeziya nümunələrində də vətənpərvərlik motivləri aşılayan şeir və qəsidələr az deyil. Doğrudur, tanınmış Livan ədəbiyyatşünası Hənnə-l Fəxurinin yazdığı kimi İslamaqədərki ərəb ədəbiyyatında Homerin “İliada”sı və Firdovsinin “Şahnamə”si kimi qəhrəmanlıq və vətənpərliyi tərənnüm edən epik əsərlər yayılmamışdır. Bunun da əsas səbəblərindən biri və demək olar ki, başlıcası ərəb qəbilələrinin İslama qədər dövrlərdə vahid bir milli ideyanın ətrafında birləşməmələri və təşəkkül tapmamaları idi. Bu birləşmə və təşəkkül tapma İslamın meydana gəlməsi ilə reallaşdı.

Tarixdən məlum olduğu kimi Ərəbistan yarımadasında yaşayan ərəb qəbilələri zaman-zaman şimaldan cənuba və cənubdan şimala tərəf Suriya və İraq torpaqlarına köçlər etmişlər. Və o zamanlar İraq Sasani səltənətinin, Suriya isə Bizans imperatorluğunun tabeliyində idi. və bu irimiqyaslı köçlər ərəb qəbilələri ilə Sasani farsları arasında iğtişaşlar yaradır və sonda müharibələrə səbəb olurdu. Belə müharibələrdən biri də Bəni Şeybən və Bəkr qəbilələri ilə Sasaniyə arasında Yıqar yaylasında baş vermişdir. Bu savaşa ərəb birliyi tarixdə ilk dəfə olaraq, farslara qalib gəlir. Bu qələbədən ruhlanan əl- Əşşə (530-629) aşağıdakı qəsidəni yazır:

و جند كسرى غداة الحنو صبحهم
 منا غطاريف ترجو الموت و انصرفوا
 لقوا ملممة شهباء يقدمها
 للموت لا عاجز فيها و لا خريف
 فرع نمته فروع غير ناقصة
 موقف حازم في اي انف⁷

Sübh çağı Sasanilər vadinin yamacına yetişdilər.

Bizim şərəf sahibləri ölümdən çəkinmədən irəli atıldılar.

Tərədən dırnağadək silahlanmış dəstə ilə üzləşdilər.

Ölümün gözünün içinə baxaraq irəlilədilər.

Sonrakı beytlərdə ərəblərin şücaəti, cəsarəti və əzm sahibi olan sərkərdələri vəsf olunur. Ərəb döyüşçülərinin müharibənin amansızlığına və məşəqqətlərinə sinə gərəkək, “ya qələbə, ya ölüm” döyüşdüklərindən söhbət açılır.

Vətənpərvərlik hisləri ilə yazılmış digər bir qəsidə Sasanilərin divanında kargüzar vəzifəsində çalışan Laqif bin Yaamuri-l-Əyədinin qələminə məxsusdur. Bu qəsidə də ərəb-fars münaqişəsi və müharibəsi ilə bağlı mövzuya həsr olunmuşdur.

Rəvayətə görə İyad qəbiləsinin köçərilik etdiyi Tihama bölgəsi uzun müddət şiddətli quraqlığa məruz qalır və İyad qəbiləsi şimala- Hirə əmirliyinin qonşuluğuna köçməyə məcbur olur. Burada Sasani xanədanı ərəbləri sıxışdıraraq, bölgədən uzaqlaşdırmaq üçün onların üstünə qoşun göndərir. Fərat çayının sahilində şiddətli bir vuruşma baş verir. Döyüşdə farslar məğlub olurlar. Ərəblər öldürülən fars döyüşçülərinin kəllələrini bir yerə yığaraq, oraya “kəllələr diyarı” adı verirlər. Sasani hökmdarı öz divanında kargüzar işləyən Laqıfa göstəriş verir ki, bir məktub yazıb, soydaşlarını bir bəhanə ilə bir yerə toplansın və şah da öz növbəsində bundan istifadə edib, onları məhv etsin. Laqif buna əməl etmir və əksinə qəsidə ilə

⁷ ، 1982 ، طرابلس ، النصوص ، الادب و التصوص ، محمد ابراهيم نصر ، عبد العزيز السيد المصرى ، على محمد الحمبلاطى ، ص. 7-8

bir məktub yazıb, soydaşlarını şahın niyyətindən xəbərdar edir ki, Sasanilərlə müharibəyə hazırlaşsınlar:

جیادکم و اجلوا سیوفکم
و جددوا للقسى النبى و الشرعا
لا تمرروا المال للاداء إنهم
إن يظهرروا يحتووکم و التلاد معا
یاقوم إن لکم من ارث او اکم
مجدا قد اشفتت ان یفى و یقطعاً⁸

Atlarınızı bəsləyin və qılınclarınızı itiləyin,

Yay-oxlarınızı nizamlayın,

Vər-dövlət toplamaqda həris olmayın,

Əgər düşmən qalib gəlsə, hər şey əlinizdən çıxacaq.

Ey qövm! Mən qorxuram ki, siz ulularınızdan miras kimi aldığınız şan-şöhrəti itirəsiniz.

Şair növbəti beytlərdə ərəbləri izzəti-namuslarını son damla qanları qalana qədər qorumağa çağırır. Onları xəbərdar edir ki, məğlubiyyət qəbilənin qız-gəlinlərinin Sasanilərin əlinə əsir düşməsi deməkdir. Əgər siz ərəbsinizsə, qeyrətiniz varsa buna yol verməməlisiniz. Sonda onlara izah edir ki, bu savaş onların “ölüm, ya ölüm” kimi taleyüklü məsələləridir. Əgər farslar qalib gəlsələr, onların kökünü kəsəcəklər. Sonda yoldaşlarına dönə-dönə tövsiyyə edir ki, özlərinə alicənab, cəsür, zəngin həyat təcrübəsi olan bir sərkərdə seçsintlər.

Belə nümunələrin sayını artırmaq da olardı, lakin bu kiçik nümunələrdən də aydın olur ki, İslamaqədərki qədim ərəb ədəbiyyatı xalqın taleyüklü problemlərinə heç vaxt biganə qalmamışdır, ayaqda qalmaq naminə xalqı həmişə mübarizəyə səsləmişdir.

⁸ علی محمد الحمبلاطی ، عبد العزيز السيد المصرى ، محمد ابراهيم نصر ، الادب و النصوص ، طرابلس ، 1982 ، ص. 13

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Ханнал Фахири История арабской литературы. Москва: 1953, стр.32-33
2. جواد عل، المفصل في تاريخ العرب قبل لاسلام .
3. جواد على، نفس المصدر.
4. جواد على، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، بعداداً الطبعة الثانية 1993.
5. سعيد عوضباوزير، معالم تاريخ الجزيرة العربية، عدن 1961.
6. Yusif Həsənov. Qədim Roma tarixi. Bakı: Gənclik, 1975, səh.28.
7. TDV İslam ansiklopedisi. TDV yayınları. İstanbul. 1993

РЕЗЮМЕ

В данной статье указывается патриотическая концепция в доисламский арабской литературе. В предоставленных автором образцах явно выявляется патриотизм арабских племен, их самовыражение в литературных произведениях. В статье приведены примеры из произведений доисламских историков и поэтов.

ABSTRACT

In a given article the patriotic conception in pre-islamic Arabic literature is shown. In the presented by the author examples the patriotism of Arabic tribes, their self-expression in literary works are obviously exposed. The passages from the works of pre-islamic historians and poets are cited in the article.

Təqdim etdi: i.f.d. Süsən Aslanova
Tövsiyyə etdi: BDU İlahiyyat Fakültəsinin Elmi Şurası,
 Protokol No 4, tarix 21.10.2010

BÖYÜK İSLAHATÇI VƏ FİLOSOF

Qəmər MÜRŞÜDLÜ

*Bakı Dövlət Universiteti Fəlsəfə tarixi
və mədəniyyətşünaslıq kafedrasının
dosenti, fəlsəfə elmləri namizədi*

Açar sözlər: Şah Vəliyullah, islam, hədis, irtifaqlar

Keywords: Shah Valiulla, islam, hadis, irtifogat

İslam ənənəsinə görə, Məhəmməd Peyğəmbər “Hər yüz ildə bir ümmətin dinini yeniləmək üçün birinin gələcəyini” müjdələmiş və bu belə də olmuşdur. Daha çox Şah Vəliyullah^{*} adı ilə məşhur olan Qütbəddin Əhməd ibn Əbdürrahim Dehləvi geniş ölçüdə islah və təcdid fəaliyyəti göstərmiş belə mücəddidlərdən olmuşdur.

Şah Vəliyullahın kimliyi

Şah Vəliyullah bütün müsəlman aləmində durğunluq və geriliyin hökm sürdüyü, şirk və xurafatın yayıldığı bir dövəmdə Hindistanda Quran və hədisin yenidən canlandırılması, dini elmlərin dirçəldilməsi, İslamın mövhumat və bidətlərdən təmizlənməsi və ilkin saflığına qaytarılması məqsədilə böyük bir islah və yeniləmə fəaliyyəti göstərmiş, İslamın fəlsəfəsini yaratmışdır. M.İqbalın sözləri ilə desək, Şah Vəliyullah keçmişlə əlaqəni tam kəsmədən bütün İslam sistemini yenidən nəzərdən keçirmə arzusunu hiss etmiş ilk müsəlmandır¹.

Qütbəddin Əhməd Şah Vəliyullah (1703-1763) elmi, iman, irfan sahibi olması və cəsurluğu ilə məşhur olan bir nəslə mənsubdur. Onun soy kökü ata tərəfdən Hz. Ömərə, ana tərəfdən isə imam Musa Kazıma çatır. Ulu babaları h. VII əsrin sonları VIII əsrin əvvəllərində Hindistana köçmüş, Dehli

^{*} Vəliyullah ona atası tərəfindən verilmiş birinci ad, Şah isə o dövrlərdə hörmət əlaməti olaraq sufi və şeyxlər haqqında işlədilən bir ifadədir.

¹ Bax: M.İqbal. İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu. İst., 1984, s.136.

yaxınlıqlarındakı Ruhtək şəhərində məskunlaşmışlar. Atası Şah Əbdürrahim dövrünün dərin biliyi və bacarığı, dinə bağlılığı, yüksək mənəvi keyfiyyətləri və təsəvvüfi mərifəti ilə seçilən alimlərindən olmuşdur. Hökmdar Aləmgirin (öl.1707) göstərişi ilə hazırlanan məşhur əl-Fətava'l Hindiyəni tərtib edən üləma heyəti sırasında idi. O, Dehlidə Rahimiyyə adlandırdığı mədrəsə açmış və burada ilk dəfə olaraq təfsir mətnindən istifadə etmədən Quran ayələrinin oxunmasını təşkil etmişdi. Və şübhəsiz ki, Şah Vəliyullahın təlim və tərbiyəsində, mükəmməl bilik və mənəvi üstünlüklər əldə etməsində atasının rolu və təsiri böyük olmuşdur.

Vəliyullah yazıb-oxumağa erkən yaşlarından başlamış, adı mədrəsəyə qeyd etdirilsə də, təhsili evdə almış və atasının onun üçün tərtib etdiyi xüsusi proqram əsasında dövründə tədris olunan hədis, təfsir, İslam hüququ, təsəvvüf, hesab, məntiq, kosmoqrafiya, tibb, fəlsəfə və s. elmləri dərindən mənimsəmişdir. Ərəb və fars dillərini mükəmməl öyrənmişdir. Nadir zehni qabiliyyətə malik olan Vəliyullah artıq yeddi yaşlarında Qurani-Kərimi əzbərdən bilmişdir. Fitri bacarığı sayəsində çeşidli elm sahələrində əldə etdiyi biliyi on beş yaşlarında olarkən başqalarına da öyrətməyə başlamış və bununla öz elmini daha da dərinləşdirmişdir. Atasının ölümündən sonra (1719) isə gənc Vəliyullah onun Rahimiyyə mədrəsəsində hədis, təfsir, məntiq kimi elmlərin tədrisi ilə məşğul olmuş və tezliklə elmi və mənəvi keyfiyyətləri sayəsində ətrafına çoxsaylı tələbələr toplaya bilmişdir. Özünün yazdığı kimi, on iki il davam edən bu fəaliyyəti boyunca o, dini kitabları və rəşadət biliklərinə aid kitabları tədris edir və hər elmdə dərin bilik və düşüncə sahibi olma fürsəti qazanır².

Əhməd Şah Vəliyullah iyirmi yeddi yaşında olarkən müqəddəs torpaqlara səfərə çıxır və onun dünyagörüşünün formalaşmasında, dini-elmi biliyinin dərinləşməsində, habelə İslam aləmini yaxından tanımasında həcc ziyarəti məqsədilə etdiyi bu səfərin böyük rolu olmuşdur. Səfəri zamanı o, təxminən bir il yarım İslam aləminin dini, mədəni və elmi mərkəzində - müqəddəs Məkkə və Mədinə şəhərlərində qalmış, həcc ziyarətini yerinə yetirməklə bərabər, müxtəlif İslam ölkələrindən gəlmiş böyük və nüfuzlu bilgilərdən hədis elmini, fiqhi və sufizmi daha geniş və hərtərəfli öyrənmiş, bu sahələrdə biliyini təkmilləşdirmişdir. Dərs aldığı ustadlardan Şeyx Əbu

² Bax: Ebu'l-Hasan en-Nedevi. İslam Önderleri Tarihi, c.5. İst., 1992, s.127.

Tahir Məhəmməd əl-Mədəninin və Şeyx Tacəddin əl-Kalinin onun elminə və düşüncəsinə böyük təsiri olmuşdur.

Hicazda aldığı biliklər Şah Vəliyullahın gələcək fəaliyyətinin müəyyənəlməsinə və niyyətlərinin gerçəklənməsinə önəmli təsir göstərmişdir. Hədis sahəsindəki biliyi onun İslamı yeniləmə və islah fəaliyyətinin əsasını təşkil etmiş, hədis elmi ilə İslam hüququnu birləşdirmək səylərinin gerçəklənməsini təmin etmiş, ictihad sahəsində düşüncəsinə aydınlıq gətirərək, yüksək müctəhid səviyyəsinə qaldırmışdır.

Həcc ziyarətindən döndükdən sonra Şah Vəliyullah dini-maarifçilik fəaliyyətinə başlayır və Rahimiyyə mədrəsəsində müəllimlik işini daha geniş bilik, təcrübə və enerji ilə davam etdirir. Qısa bir zaman içində tələbələrin sayı artdığından mədrəsədə yer darlıq edir. Bundan xəbər tutan Sultan Məhəmməd Şah (öl. 1750) Dehlinin mərkəzində mədrəsə üçün böyük bir bina ayırır. Və az sonra “Elm evi” adı ilə məşhur olan bu mədrəsə Hindistan müsəlmanları üçün bir elm ocağına çevrilir.

Şah Vəliyullah ərəb və farsca bir çox əsər (əsərlərinin sayı dəqiq məlum deyil, elmi ədəbiyyatda məktub və şeirləri istisna olmaqla, böyüklü-küçüklü qırxa qədər əsəri olduğu göstərilir) qələmə almışdır. Onun əsərləri mövzu və məzmununa görə zəngindir və dini elmlərlə yanaşı İslam çərçivəsində siyasi, iqtisadi, sosial və metafizik məsələləri əhatə edir. Tədqiqatlarda bunların sırasında ən önəmli yer tutan üç əsərin adı ayrıca qeyd olunur: birincisi, mütəfəkkirin ən mühüm görüşlərinin yer aldığı, İslam dininin fikri, siyasi, hüquqi, əxlaqi, mədəni və s. bütün tərəfləri ilə nizam və bütünlük içində ələ alındığı və İslamın fəlsəfəsinin açıqlandığı “Hüccətullahi’l-baliğa”; ikincisi, İslamın tarixi ilə müsəlmanların tarixinin bir-birindən ayrı olaraq nəzərdən keçirildiyi “İzalətu’l-hafa ən xilafəti’l-xuləfa”; üçüncüsü, təsəvvüfi duyğuların qələmə alındığı “ət-Təfhimatu’l-ilahiyyə”. Şah Vəliyullahın digər əsərləri də öz mövzusuna və məzmununa görə orijinaldır və tədqiqatçılar tərəfindən yüksək qiymətləndirilir.

Təqdim olunan məqalə əsasən Şah Vəliyullah Dehləvinin “Hüccətullahi’l-baliğa” *** (“Allahın tutarlı dəlilləri”) – I cild və “İkdü’l-cid

*** Şah Vəliyullah kitabın adını “Tutarlı dəlil yalnız Allaha məxsusdur” ayəsindən (Quran, 6:149) götürmüşdür.

fi ehkami'l-ictihadi və't-təqlid" ("İctihad və təqlidin hökmləri haqqında boyunbağı") əsərləri üzrə yazılmışdır.

Bir neçə söz də Şah Vəliyullah Dehləvinin düşüncə və görüşlərinin qaynaqları haqqında. Şah Vəliyullahın bütün mənəviyyəti, fəaliyyəti, səyləri və fikri sistemi Quran və Sünnə ilə sıx bağlıdır və onlardan qaynaqlanır. Quran və Sünnənin böyük mənəvi gücünü dərk etməkdə, bu böyük elmi mənimsəməkdə və həyatının ilham mənbəyinə çevirməkdə isə o, bir sıra müəllimlərinə, ustalarına borcludur. Bu mənada Şah Vəliyullahın dünyagörüşünün formalaşmasına onun ilk Quran və hədis müəlliminin – atasının təsiri böyük olmuşdur. Atasından sonra isə o, ən çox müraciət etdiyi müəllimi Şeyx Məhəmməd Əfdalın məsləhətlərindən faydalanmışdır.

Şah Vəliyullahın Qurani-Kərimə və Sünnəyə bağlılıqda İbn Teymiyyədən təsirləndiyi açıq görünməkdədir. Bu özünü onun haqsız tənqid və təhqirlərə məruz qalmış İbn Teymiyyəni müdafiə etməsində və gözəl sözlərlə tərifləməsində də göstərir.

Mütəfəkkir bununla əlaqədar "ət-Təfhimatü'l-ilahiyyə" əsərində yazmışdır: "Şeyxülislam İbn Teymiyyənin Kitabdan, Sünnədən və sələfin sözlərindən əlində dəlili olmayan heç bir sözü, iddiası yoxdur. Dünyada belə bir alimin varlığı çox böyük bir nemətdir. Yazma və anlatmada onun səviyyəsinə çata biləcək olan kim vardır? Ona qarşı çıxan insanlar onun məziyyətlərinin, üstünlüklərinin onda birinə sahib deyildirlər"³.

Əhməd Şah Vəliyullahın Məkkə və Mədinədəki ustaları da onun düşüncə və görüşlərinin inkişafında və genişlənməsində dərin izlər buraxmışlar. Bundan başqa mütəfəkkir dini prinsiplərin əsaslandırılmasında Əşəridən ağıl və məntiqi, imam Qəzalidən isə fəlsəfəni tətbiq etməyin yollarını öyrənmişdir. "Hüccətullahi'l-baliğa" da o, təsirləndiyi digər İslam alimlərindən İzzəddin ibn Əbdüssəlamın, əl-Həttabın, Həsən əl-Bəsrinin, Maturidinin və b. adlarını böyük hörmətlə xatırlayır.

Təsəvvüfə dair baxışlarında Şah Vəliyullah İbn Ərəbinin və Şeyx Əhməd Sirhindinin təlimlərindən faydalanmış və onları uzlaşdırmağa çalışmışdır.

Beləliklə, Şah Vəliyullah Dehləvinin düşüncə sistemi və fəaliyyəti böyük hikmət, möhkəm və dərin bilik təməli üzərində qurulmuşdur.

³ Sitat üçün bax: Ebu'l-Hasan en-Nedevi. Göst. əsəri, s. 191.

İslamı yeniləmə və islah fəaliyyəti

Türkiyəli professor H.Karaman İslam alimlərinin dini yeniləmə söylərinin iki yöndə olduğunu vurğulayır: birincisi, dində olmayıb sonradan ona edilən və müsəlmanları dinin özəlliyindən, əslindən uzaqlaşdıran əlavələri (müxtəlif növ xürafatı, bidətləri...) müəyyənləşdirərək İslamı onlardan təmizləmək və ilkin saflığına qaytarmaq; ikincisi, dinin örfə, ənənəyə, zərurətə və sosial şərtlərə görə ictimadla ortaya qoyulmuş hökmlərini bu dayaq dəyişdiyi üçün dəyişdirmək, dinin dövrə, sosio-mədəni inkişafa uyğun olaraq öz vəzifəsini yerinə yetirə bilməsini təmin etmək⁴.

Şah Vəliyullahın “Hüccətullahi'l-baliğa” kitabı və “İkdü'l-cid fi ehkami'l-ictihad və't-təqlid” risaləsi (tədqiqatçıların rəyinə əsasən demək olar ki, müəllifin digər əsərləri də) bu yönələri özündə ehtiva edən əsərlərdir. Və onların müəllifi mücəddid və müctəhid səviyyələrinə yüksəlmiş bir alimdir.

Şah Vəliyullahın yaşadığı dövrdə bütün İslam aləmində olduğu kimi, Hindistanda da siyasi-iqtisadi, sosial-mədəni və mənəvi tənəzzül son həddinə çatmışdı. Dini inancda zəifləmə, tövhid imanından uzaqlaşma hökm sürürdü. Müsəlmanlar arasında türbə və məzarları ziyarətə gəlmək, müqəddəslər adına qurban kəsmək və onlardan dilək diləmək və s. kimi bidət və xürafat yayılmış, təqlidçilik şüurlara hakim kəsilmiş, İslam ayin və mərasimlərinə hinduizm və zərdüştilik adət-ənənələri sirayət etmişdi. Təsəvvüf və təriqət mənsubları Quran və Sünnəyə uyğun gəlməyən, tövhid inancına xələl gətirən təlim və ideyaları mənimsəmiş, toplumla əlaqələrini kəsərək zaviyələrə üz tutmuşdular. Bu haqda Şah Vəliyullah “ət-Təfhimatü'l-ilahiyyə” əsərində yazırdı: “...Biz gözlərimizlə mübarək insanları Allahdan başqa hamilər (Rəblər) qəbul edən zəif imanlı müsəlmanları gördük. Onlar yəhudilər, xristianlar kimi övliyalarının qəbirlərini səcdə yerləri (məbəd) halına saldılar...Doğrusunu söylərsək, bu gün hər zümrədə dinin təhrif olunaraq qavranılması, əslindən və gerçək şəklindən tamamilə ayrı, yanlış biçimdə anlaşılması geniş yayılmışdır...”⁵.

⁴ H.Karaman. Dihlevi ve Hüccetulla el-Baliğa / Ş.V.Dihlevi. Hüccetullahi'l-Baliğa. İst., İz Yayıncılık, 1992, c. 1, s.xil.

⁵ Sitat üçün bax: Ebu'l-Hasan en-Nedevi. Göst. əsəri, s. 162.

Hökm sürən şəraitə rəğmən, bu dövr həm də dini-mənəvi baxımdan dönüş, saflaşma, dini elmlərin dirçəldiyi dövrdür. Və bu yüksəlişin önündə gedən alimlərdən biri də Şah Vəliyullah Dehləvi olmuşdur.

Zamanın şərtlərini hərtərəfli təhlil edən Şah Vəliyullah Quran və Sünnənin müəyyənləşdirdiyi həyat tərzi ilə müsəlmanların özlərinə seçdikləri, yaşadıkları həyat tərzi – cəhalət, mövhumat və gerilik - arasındakı dərin fərqi dərk edirdi. Və bunun səbəbini müsəlmanların həqiqi İslamdan, onun ilkin təlimindən uzaqlaşmalarında görürdü. Şah Vəliyullah Quran hikmətinin, İslam prinsiplərinin düzgün anlaşılması və tətbiqinin, onların dövrə görə şərhinin və həyati gücünün təsbitlənməsinin müsəlmanları düşdükləri çətin vəziyyətdən qurtaracağına, onların tərəqqi və rahatlığını təmin edəcəyinə inanırdı. Bundan dolayı düşünür bütün səylərini İslam inancını dirçəltməyə, müsəlmanların dinə münasibətində dönüş yaratmağa yönəltdi.

Şah Vəliyullahın İslam ehkamlarını canlandırmaq, bidət və mövhumatdan təmizləmək və ilkin saflığına qaytarmaq səyləri çox geniş düşüncə və fəaliyyət sahələrini əhatə edir. Biz məqalədə onun İslamı yeniləmə və islah fəaliyyətinin yalnız bir neçə məqamını işıqlandırmağa çəhd edəcəyik. Bunlardan birincisi, dini inancların islahı, Quran hikmətinə, tövhidə çağırış və şirki pisləməsi; ikincisi, hədis və sünnənin tədrisi və təbliği; üçüncüsü, İslam hüququ ilə hədisi uzlaşdırmağa çalışması və ictimadın vacibliyini əsaslandırması.

Şah Vəliyullah müsəlmanlar arasında dinin zəifləməsinin, bidət və mövhumatın yayılmasının əsas səbəbləri sırasında onların Quran və Sünnə ilə güclü bir bağının olmamasını və tövhid inancından uzaq düşmələrini göstərirdi. Buna görə də o, dini inancı canlandırmaq, Allahla bəndə arasında sarsılmaz bir bağ yaratmaq üçün Qurani-Kərimin hökm və göstərişlərini anlaşıqlı şəkildə təhlil və təbliğ etməyi vacib sayırdı. Bu niyyətlə də Şah Vəliyullah xalqın doğru yolu Quranla tapa bilməsi üçün, Kitabın mənasını böyüklü-kiçikli hamının qavraya bilməsi üçün düzgün hesab etdiyi yolu seçdi: Qurani-Kərimin əsrlərlə Hindistanda rəsmi və elmi dil olan fars dilində təfsir və tərcüməsini hazırladı. Və bununla da Kitabı yalnız ərəb dilini bilən alimlərin anlama bilməsi haqqında yayılmış qənaəti heçə çıxarmış, Quranın təbliği yolundakı maneələrin aradan qaldırılmasına yol açmış oldu.

Şah Vəliyullahın İslami inancları yeniləmək və dirçəltmək yolundakı işləri onun Quranın tərcüməsi və təfsiri ilə, Quran dərsləri verməsi ilə məhdudlaşmamışdır. O, əsərləri vasitəsilə böyük islah və yeniləmə fəaliyyəti göstərmişdir. Mütəfəkkir əsərlərində əsasən ilahi vəhyin, İslam ehkamlarının mahiyyətini açıqlamış, onların həyata tətbiqi yollarını göstərmiş və müsəlmanların yenilənmə hissələrini oyandırmağa çalışmışdır. Bu baxımdan Şah Vəliyullahın “Hüccətullahi’l-baliğa” əsəri çox qiymətli dir. Müəllif bu əsərində islamı bütün yönləri ilə bir tədqiqatçı kimi təhlil etmiş, onun prinsiplərinin həyati gücünü əsaslandırmış, İslamın fəlsəfəsini yaratmışdır. Dini etiqadın dirçəldilməsinin ən qısa yolunu tövhid inancının şərhində və təbliğində görən Şah Vəliyullah, kitabda həqiqi tövhidin mahiyyətini açıqlayır və şirkün zərərərini göstərir. O, tövhid inancına münasibətdə İbn Teymiyyəni örnək olaraq götürmüş və sələfin (əs-sələf əs-salihin), yəni Peyğəmbərin tərəfdarlarının və müsəlmanların ilk üç nəslinin yolunu tutmuşdur. Şah Vəliyullah tövhidin müsəlmanlar üçün çox önəmli olmasını Məhəmməd Peyğəmbərin Allahdan nəql etdiyi bir hədislə açıqlayır: “Kim mənə yerüzü dolusu qədər xəta ilə gəlsə, ancaq Allaha heç bir şeyi şirk qoşmamış olsa, mən də onu işlədiyi xəta qədər əfvlə qarşılıram”⁶.

Allahın vahidliyinə inam və ona hər hansı bir şərik qoşmamaq İslamın ən böyük əlaməti, birinci və əsas şərtidir. Diqqəti buna çəkən Şah Vəliyullah tövhidin dərəcələrini sıralayır və birinci yerdə Qurani-Kərimin hər kəs qarşısında qoyduğu tələbi göstərir: “”Vacibul-vücut” sifətini sadəcə Allah Təalaya şamil etmək və Ondən başqasının varlığını vacib görməmək”⁷.

Vəliyullah Dehləvi tövhidin həqiqi mahiyyətini açıqlamaqla bərabər Allaha şərik qoşmanın da geniş şərhini verir və şirk mənəsi ehtiva edən inanc və əməllərin Allahın təklyinə inamı sarsıtdığını vurğulayır. Onun fikrincə, insanların Allaha şərik qoşmalarının səbəbi onların tövhidin və şirkün əsil mahiyyətini dərk etməmələrindən irəli gəlmişdir. Şah Vəliyullah görə, bu, İslamaqədərki müşrik ərəblərdə də belə olmuşdur, Məsihi “Allahın oğlu” və “Allah” adlandırən xristianlarda da, aralarına şirk inanc və davranışların girdiyi müsəlmanlarda da belədir. Mütəfəkkir yazırdı ki, İslamaqədərki ərəblər Allahın varlığını və onun kainatın yaradıcısı, mütləq

⁶ Ş.V.Dihlevi. Hüccetullahi’l-Baliğa. İst., İz Yayıncılıq,1992, c. 1, s.217.

⁷ Yənə orada, s.218.

güc və qüdrət sahibi olduğunu qəbul etmişlər, ancaq bəzi məqamlarda həm də Allahın, sevdiyi insanlara özünə aid sifətlər və ilahilik bəxş etdiyinə inanmışlar: “Bu inanclara sahib olan müşriklər zaman keçdikcə onların adlarına daşlar yonmuşlar və bu heykəlləri ibadətləri əsnasında özlərinə qiblə etmişlər. Arxalarından gələn nəsillər bu qiblə edilən bütlərlə o bütlərin təmsil etdiyi kimsələr arasında bağlantıyı qavraya bilməmişlər və önlərindəki bütlərin müstəqil məbud olduğunu düşünməyə başlamışlar”⁸. Bununla da zaman keçdikcə bu heykəllərin əsil ilahlar olduğunu qəbul etmiş, onlara səcdə etməyə, adlarına qurban kəsməyə və and içməyə başlamışlar. Buna görə də Quranda onlar müşriklər adlandırılır və Peyğəmbər də onları müşrik elan edərək, pisləyirdi. Müsəlmanların bir qismi bunun mahiyyətini anlamayaraq, elə hesab edirdilər ki, Allahın, ona aid bəzi sifətləri guya bir qisim insanlara həvalə etdiyini qəbul etmək, Allahdan dilədiklərini həmin insanlardan ummaq, onların adına dualar etmək və qurbanlar kəsmək tövhid inancına zidd və Allaha şirik qoşmaqla eyni deyildir. Bu baxımdan, Şah Vəliyullahə görə, əsas görüləcək iş tövhid inancı ilə şirk arasındakı qəti fərqi və peyğəmbərin şirkə qarşı açdığı savaşın mahiyyətini müsəlmanlara açıqlamaq lazımdır. Və özü bu yöndə geniş izah apararaq, şirk in mahiyyətini belə izah edirdi: “Həqiqi şirk bir şəxsin, insanlar arasında ucalmış olan bəzi insanlardan təcəlli edən fəvqəladə halların onlarda insana məxsus olmayan bir sifətə sahib olması üzündən qaynaqlandığına inanmasıdır. Onda varlığına inandığı bu sifət Vacibul-vücuda xas olan, ilahilik keyfiyyəti olmayan varlıqlarda rast gəlinməyən bir sifətdir. Şirkə inanan insana görə bu belə olur: Tanrı öz ilahilik libasından bir başqasına geydirir, və ya başqası Onun zətə içərisində öz varlığını yox edir və Onun zətə ilə bütünləşir, ya da daha başqa yollarla ilahlıq xüsusiyyəti qazanır. Bu cür xürafatlarla şirk qoşduğu şeyə müqəddəslik şamil edir”⁹.

Şah Vəliyullah İslam ümmətini öz inanc və davranışlarında yalnız Allaha yönəlməyə, Quran və Sünnəyə istinad etməyə, bu məsələlərdə əshabə və sələfin yolunu davam etdirməyə çağırırdı. Onun bu yöndəki fəaliyyəti hədis elməni dirçəltmək və yaymaq və hədisi İslam hüququ ilə birləşdirmək səyləri ilə sıx bağlı olmuşdur.

⁸ Ş.V.Dihlevi. Hücetulahi'l-Baliğa, s.219.

⁹ Yenə orada, s.227.

Şah Vəliyullahın Hindistanda hədisi yayması və hədis dərslərini dirçəltməsi, hədis elminə böyük diqqət yetirməsi və bu sahədə apardığı araşdırmalar onun İslamı yeniləmə və islah fəaliyyətinin çox mühüm bir istiqaməti olmuşdur. Bu da qanunauyğundur, çünki, tanınmış islam alimi Əbül-Həsən ən-Nədəvinin də yazdığı kimi, Peyğəmbərin yolu və hədislərin toplandığı əsərlər islah və yeniləmənin, müsəlmanlarda həqiqi İslam düşüncəsinin əsas qaynağı olmuşdur. Və İslam tarixinin müxtəlif dövrlərində islah və yeniləmə yolunu tutanlar “həqiqi din bilgisini və saf İslam düşüncəsini sünnət və hədislərdən almışlar; hədisləri dəlil və sənəd olaraq qəbul etmişlər. Din və islah dövətində hədis onların sənədi, silahı və qalxanı olmuş, bidətlərlə, fitnələrlə, şərlə və hərc-mərcliklə mübarizədə hədis ən önəmli hərəkətverici və önləyici qüvvə olmuşdur”¹⁰.

“Hüccətulahi’l-baliğa” əsərinin türk dilinə tərcüməçisi dr. M.Ərdoğanın fikrincə, Şah Vəliyullahın hədisə ayrı bir önəm verməsinin iki əsas stimulu olmuşdur: birincisi, hədisin onun nəzərindəki yüksək yeridir; ikincisi isə, mövcud vəziyyəti (yəni Hindistandakı dini geriləmə və durğunluğu, hədis və sünnət kitablarından uzaqlaşmağı – Q.M.) aradan qaldırmaq üçün Sünnəyə müraciət olunmasını zəruri bilməsidir¹¹.

Hədisə “bütün yəqini elmlərin əsası və başı, dini bilgilərin dayacağı və təməli” kimi dəyər verən, onu “ən azından Quran qədər önəmli”¹² sayan Şah Vəliyullah hədis kitablarının tərcümə olunaraq nəşrinə, tədrisinə və yayılmasına böyük əmək sərf etmişdi. Rahimiyyə mədrəsəsi onun səyləri nəticəsində hədisin öyrənilməsi və təbliği mərkəzinə çevrilmişdi.

Şah Vəliyullah “Hüccətulahi’l-baliğa” əsərində hədislərin şərhinə və eləcə də dini məsələlərin sünnət əsasında izahına çox böyük yer ayırmışdır. O, həm də hədislə hüquq məktəbləri arasında vəhdət və uyğunluq yaratmağa çalışmışdır. Çünki uzun illər idi ki, İslam aləmində, o cümlədən də Hindistanda fiqhlə hədis bir-birindən ayrı, müxtəlif sahələr kimi yan-yana mövcud idilər və fəqihlər çox hallarda yalnız özlərinə lazım olduqda hədisə müraciət edirdilər. Bəzi hallarda isə, əməllərində hədisə görə hərəkət edən fəqihlər üləmanın qəzəbinə tuş gəlirdi. Belə bir zamanda hüquq məktəb-

¹⁰ Ebu’l-Hasan ən-Nədəvi. Göst. əsəri, s. 198.

¹¹ Bax: M.Ərdoğan. Şah Vəliyullah Dihlevi. Hayatı və eserləri / Ş.V.Dihlevi. Hüccətulahi’l-Baliğa, s. lxxvi.

¹² Ş.V.Dihlevi. Hüccətulahi’l-Baliğa, s. 2.

lərini, onların istifadə etdikləri üsulları araşdırdıqdan və istinad etdikləri hədisləri öyrəndikdən sonra Şah Vəliyullah öz fəaliyyətində hədis alimi olan fəqihlərin yolundan getməyi üstün tutmuş, digər tərəfdən isə, hədisə önəm verməklə və fiqhlə hədisi qarşılaşdıraraq onlar arasında uyum yaratmaq cəhdləri ilə İslami elmlərin dirçəlməsinə və yenilənməsinə mühüm xidmətlər göstərmişdir. O, hüquqi hökmlərin mütləq Allah kəlamı və Peyğəmbərin hədisi ilə əlaqələndirilməsini və əsaslandırılmasını, həm fəqihlərin görüşlərinin təxric edilməsinin****, həm də hədislərin araşdırılmasının bir yerdə aparılmasını tövsiyə edərək, onların hər ikisinin də dində möhkəm təməli olduğunu vurğulamış, amma ən doğru yolun, Həsən əl-Bəsrinin söylədiyi kimi, orta yol olduğunu yazmışdır: “...alimlər çoxdan bəri hər iki metodu da istifadə etmişlər. Kimisi birini az istifadə etmiş, digərini çox, kimisi də əksinə, birini çox istifadə etmiş, digərini az; amma hər ikisinə də yer vermişlər. Bu hesabla, önəmli bu iki əsasdan hər birinə - hər iki tərəfin etdiyi kimi - tamamilə laqeyidlik göstərilməsi uyğun deyildir. Görülməsi vacib olan iş, bunlardan hər birinin digərinə uyğunluğunun araşdırılması və ortaya qoyulması, hər birindəki əksikliyin digəri vasitəsilə tamamlanmasıdır”¹³.

Dehləvi İslam aləmində haqq məktəblər kimi tanınan dörd hüquq məktəbinə (maliki, şafii, hənəbəli və hənəfi) də eyni bərabərlik münasibət bəsləmişdir. O, ifrat məzhəbçiliyə və o cümlədən fəqihlərin yolunu, hərəkət tərzini kəskin tənqid edən zahirilərə***** qarşı çıxmış, məzhəblər arasındakı ixtilafın durmadan dərinləşməsinə tənqid etmişdir.

Şah Vəliyullahın düşüncəsinin formalaşması, mühəddis və müdərris kimi yetişməsi hənəfi hüquq üsulu çərçivəsində olmuşdur. Lakin o, Məkkə və Mədinədə qaldığı zamanlarda digər hüquq məktəblərinin də özəlliklərinə dair biliklər əldə etmək imkanı qazanmışdı. Və buna görə də bütün məktəbləri müqayisəli araşdırıb, onların üsul və dəlillərini təhlil etmiş və müəyyənləşdirmişdir ki, bütün hüquq məktəblərinin qaynağı birdir, ona

**** Təxric etmək – fəqihlərin göstərdikləri dəlilləri qaynağından tapıb ortaya çıxarmaqdır.

¹³ Ş.V.Dihlevi. Hücçetulahil-Baliğa, s. 565-566.

***** Zahirilər – (ərəbcə zahir – açıq, aşkar – sözüdəndir) hüquqi praktikada Quranın və hədislərin yalnız “hərfi”, “zahiri” mənada başa düşülməsinə əsaslanan, onların rəşadət, alleqorik təfsirini inkar edən, buna görə də əl-Zahiri təxəllüsü almış Davud ibn Əli İsfəhaninin (öl.883) tərəfdarları olmuşlar.

görə də aralarındakı fərq köklü olmayıb təfsir fərqliliyidir. Dehləvi, hicri dördüncü əsrdən öncəki müsəlmanların tək məzhəbə bağlanıb qalmaq kimi vərdişlərinin olmadığını¹⁴ da örnək götürərək, hər hansı məktəbin tərəfini tutmaq yerinə, ən qüvvətli dəlilin tərəfini saxlamağa üstünlük vermişdir. O, dörd məzhəbin yolunu tutmağın faydasını vurğuladığı kimi, onların hamısını birdən tərک etmənin də zərərləri olduğunu əsaslandırmışdır¹⁵. Beləliklə, Şah Vəliyullah tək bir hüquq məktəbinə bağlanıb qalması, qatı məzhəbçiliyi rədd edir və digər məktəblərin də görüş və dəlillərinə etinasız yanaşmamağı tövsiyə edirdi. Onun özü “Hüccətulahi’l-baliğa” əsərində hənəfi imamı Əbu Hənifənin elminin səviyyəsini, ictihadını yüksək dəyərləndirdiyi kimi, digər imamların - imam Malikin, imam Hənəbəlın və imam Şafinin də dərin bilik və böyüklüklərini hörmətlə yad edir¹⁶.

Dehləvi eyni şəkildə mötədil mövqeyi, orta yolu ictihadla təqlid***** arasında da tətbiq etmişdir. İslam aləmində bu məsələlərdə də bir-birini rədd edən ifrat tərəflərin davamçıları vardı. Bir tərəfdə təqlidi haram elan edərək, istər alim olsun, istərsə də sırayı dindar – hər bir müsəlmanın öz əməl və hərəkətlərində Quran və Sünnəyə görə hökm çıxarmasını, yəni müstəqil ictihadını təqdir edən qrup; digər tərəfdə isə, “ictihad qapılarının bağlandığını” deyərək (X əsrdən etibarən sünni üləma arasında “ictihad qapıları bağlı” elan olunmuşdu) təqlidi əsas şərt hesab edən qrup dururdu. Şah Vəliyullah hər iki tərəfin görüşünü – həm təqlidin haram bilinməsini, həm də təqlidin mütləqləşdirilməsini və ictihadın qadağan olunmasını tənqid edirdi və onları müsəlmanların gerilik və durğunluğunun əsas səbəblərindən biri kimi göstərirdi. Buna görə də mütəfəkkir “Hüccətulahi’l-baliğa”da və bütünlüklə ictihad və təqlid məsələlərinə həsr etdiyi “İkdü’l-cid fi ehkami’l-ictihadi və’t-təqlid” əsərində ciddi araşdırmaların yekunu olaraq, bu

¹⁴ Bax: Ş.V.Dihlevi. Hüccetulahi’l-Baliğa, s. 555-556.

¹⁵ Bax: Ş.V.Dehlevi. “İkdü’l-cid fi ahkami’l-ictihad ve’t-taklid” / İctihad, Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risale (hazır. H.Karaman).

www.hayrettinkaraman.net/kitap/dortrisale/0111.htm

¹⁶ Bax: Ş.V.Dihlevi. Hüccetulahi’l-Baliğa, s. 533-540.

***** İctihad – (ərəbcə ictəhadə - müstəqil qərar çıxarmaq – sözüdəndir) Quran və Sünnəyə və əsas fiqh metodlarına dair biliyi yetərli olan hər bir müsəlmanın dini və hüquqi məsələlər üzrə müstəqil mühakimə yürütmək, qərar vermək hüququdur. Təqlid isə, müsəlmanın dini və hüquqi məsələlərdə hər hansı bir məktəbə mənsub müctəhidin görüş, qənaət, ictihad və hərəkətinə əməl etməsi, onu tətbiq etməsidir.

qrupların görüşlərindəki ifratçılığın yerinə bərişdırıcı, orta bir mövqə nümayiş etdirir. Təqlid məsələsinin şərhində o, İslamın ilk əsrlərindəki müsəlmanların vəziyyətinə istinad edir, o dövriki alimlərin dini öyrənmək məsələsində özlərindən əvvəlkilərdən faydalandıqlarını, bununla da sələfin görüş və qənaətinə ehtiyacın həmişə sabit qaldığını vurğulayır. Şah Vəliyullah təqlidi labüd sayır, amma onun mütləqləşdirilməsini, dini ehkam səviyyəsinə qaldırılmasını rədd edir. O, təqlidi haram sayan İbn Həzmin dəlillərini təhlil edərək bu qənaətə gəlir ki, yalnız Peyğəmbərin yolunu tutan, lakin Quran və Sünnədən düzgün hökmlər çıxarmağı və onları tətbiq etməyi bacarmayan müsəlmanın hər hansı bir məzhəbi, yaxud imamı təqlid etməsi qəbahət deyil. Mütəfəkkir həmçinin, yalnız bir alimin yolunu tutan müsəlmanla gah bir, gah da digər müctəhidin görüşünə əməl edən, dini və niyyəti möhkəm olan insan arasında heç bir fərqi olmadığını da yazır.

Ş.V.Dehləvinin islahatçı kimi gördüyü ən önəmli işlərdən biri “ictihad qapılarını açmaq” elan etməsidir. O, təqlidin önəmini, dörd hüquq məktəbinin elminin dərinliyini, müsəlmanlar arasında nüfuz və hörmətini, böyük hədisçi fəqihlərin xidmətlərini qeyd etməklə bərabər, ictihadın da zəruriliyini və hər dövrdə ona ehtiyacın olduğunu əsaslandırmışdır. Şah Vəliyullaha görə, meydana gəlmiş çoxsaylı problemlər haqqında Quran və Sünnə əsasında hökmlər çıxarılmasına çox ehtiyac vardır və mövcud olan kitablardakı yazılar, çıxarılmış hökmlər yetərsizdirlər, həm də onların xeyli hissəsi mübahisəlidir, güvənəli deyil. Belə bir vəziyyətdə ictihad üsul və qaydalarına müraciət olunması zəruridir. Mütəfəkkir ictihadın tərifini və qisimlərini ətraflı şərh edərək, digər böyük İslam alimləri kimi, onun məsuliyyətini və hər kəsin ictihad edə bilməyəcəyini də vurğulayır. O, ictihad etməyin əsas şərtlərini irəli sürür: “İctihad edəcək kəsin bunları bilməsi lazımdır: 1. Kitabdən (Qurandan – Q.M.) hökmlərlə əlaqədar ayələri; 2. Sünnədən hökmlərlə ilgili hədisləri; 3. Hansı hökmlərdə icma (ümumi rəy, qərar –Q.M.) olduğunu; 4. Qiyasın (bənzətmə - Q.M.) şərtlərini və təfəkkürün üsulunu; 5. Ərəb dilini; 6. Nəşədən və nəşə edilənləri; 7. Rəvayətçilərin hallarını”¹⁷. Amma Şah Vəliyullah bu şərtlərlə də kifayətlənmir və müstəqil müctəhidi digər alimlərdən fərqləndirən əsas

¹⁷ Ş.V.Dehlevi. “İkdü’l-cid fi ahkami’l-ictihad ve’t-taklid” / İctihad, Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risale (hazır. H.Karaman). www.hayrettinkaraman.net/kitap/dortrisale/0111.htm

keyfiyyətləri də göstərir. Qısa şəkildə ifadə edərsək, o keyfiyyətlər bunlardır: ictihad etməyin başlıca üsul və qaydalarını mükəmməl bilmək və onları tətbiq etməyi bacarmaq; Quran və Sünnəni çox yaxşı bilmək və ziddiyyətli dəlilləri araşdırmağı, onlar arasında doğru seçim etməyi bacarmaq; cavabı bu dəlillər içində aydın bilinməyən məsələləri yenə həmin dəlillərdən çıxış edərək incələmək¹⁸.

Beləliklə, “ictihad qapılarının açılması”nı vacib sayan Şah Vəliyullah ictihadla təqlid arasında tarazlıq yaradan bir görüş ortaya qoyur və onun bu məsələdə tutduğu mövqe İslamın əsas qayəsinə, şəriətin tələblərinə və sələfin yoluna uyğundur. “İctihad qapılarının açılması” tələbi Yeni dövrdə daha da aktuallaşır və İslam islahatçılığının qabaqcıl nümayəndələri C.Əfqani, M.Abduh, R.Rza, M.İqbal və başqalarının yaradıcılıq və fəaliyyətində öz əksini tapır. Bu baxımdan Şah Vəliyullah XIX əsr İslam islahatçılarının sələfi hesab oluna bilər.

Fəlsəfəsi

Ş.V.Dehləvinin metafizik düşüncələri “Əl-Xeyr əl-kəsir”, “Fəysalat əl-vəhdət əl-vücut və vəhdət əş-şühud”, “Əl-Məktubu'l – mədəni fi hakaiki't-tövhid” və digər əsərlərində öz əksini tapmışdır. “Hüccətulahi'l-baliğa”da o, İslamın təməl prinsiplərini elmi-nəzəri təhlilə cəlb edərək, ictimai bir fəlsəfə - İslamın fəlsəfəsini yaratmışdır. Məqalə sonuncu əsərin birinci cildinə əsasən yazıldığından, biz filosofun metafizik görüşlərinə qısaca nəzər salmaqla kifayətlənəcəyik.

Şah Vəliyullahın bütün fəaliyyəti və ideyaları Quran və Sünnədən qaynaqlandığı kimi, fəlsəfi düşüncələri də İslam prinsiplərinə söykənir. Mütəfəkkir varlıq aləmində hər şeyin Allah Təala tərəfindən yaradıldığını qəbul edir. O, göstərir ki, aləmin meydana gətirilməsində Allaha bir-biri ilə bağlı üç keyfiyyət xasdır: birincisi, varlığı heçdən yaratması; ikincisi, bir şeyi başqa bir şeydən yaratması (məsələn, Adəmi torpaqdan, cini atəşdən yaratması kimi); üçüncüsü, aləmdə baş verən bütün hadisələri öz qoyduğu nizama tabe etməsi¹⁹. Bununla da müəllif Allahın həm bütün mövcud olanları yaratdığını, həm də aləmdə baş verən proses və hadisələri öz

¹⁸ Yenə orada.

¹⁹ Ş.V.Dihlevi. Hüccetulahi'l-Baliğa, s. 37-38.

nəzarətində saxladığını, öz iradəsinə tabe etdiyini aydın şəkildə bildirir. Lakin bu fikirdən Şah Vəliyullahın insanın iradə azadlığını tam inkar etməsi nəticəsi çıxarılmamalıdır. Bu məsələdə o, İslamın insanın öz əməllərinə görə Allah qarşısında məsuliyyət daşması haqqında təliminə uyğun mövqə tutmuşdur. Mütəfəkkirə görə, Allahın sonsuz iradəsi olmuş və olacaq hər şeyi əhatə edir, bununla bərabər, onun ədaləti insana pis əməldən çəkinmə və yaxşı əmələ yönəlmə azadlığını zəruri edir. Fitrətən insanda iki qüvvə yerləşdirilmişdir: biri onu yaxşıya, digəri isə pis əmələ yönləndirir. Yaxşı və ya pis əməl arasında seçim etmək insanın üzərinə düşür²⁰.

İnsanın iradə azadlığı və qədərə inam məsələsində də Şah Vəliyullah orta yolçudur və onun görüşləri əl-Əşərinin təlimi ilə səsləşir: mütəfəkkir Allahı külli iradə sahibi saysa da, insanın cüz'i iradə azadlığına malik olduğunu qəbul edir. Onun fikrincə, insanın öz hərəkətlərinin icrasına məcbur edilməsi fikri yanlış olduğu qədər, onun mütləq azadlığa malik olduğunu söyləmək də İslama ziddir.

Şah Vəliyullah varlıq aləmində maddi dünya ilə bərabər mənəvi dünyanın da mövcudluğuna və bunların arasında sıx, pozulmaz əlaqənin olduğuna inanır. Bu məsələdə onun düşüncələri Platonun “ideyalar” haqqında təlimi ilə səsləşir. Mütəfəkkirə görə, maddi dünyanın bütün varlıq və hadisələri əvvəlcə mənəvi aləmdə təzahür edir, sonra zaman və məkan içində mövcud olur və “orada necə idisə, maddi varlıq aləmində də eynilə olur”²¹.

Filosofun materiya, zaman və məkan haqqında fikirləri də maraqlıdır. O, materiyanı zaman və məkanın zahiri şəkli kimi səciyyələndirir və buna görə də onun yalnız zaman və məkan çərçivəsində dərk oluna biləcəyini vurğulayır. Şah Vəliyullahə görə zaman və məkan da bir-birindən ayrılıqda dərk oluna bilməzlər, çünki onlar iki ayrı kateqoriya deyil, vahid zaman-məkan kateqoriyasıdır. Bütün yaradılmışlar kimi zaman və məkanın da əvvəli və sonu vardır²².

Şah Vəliyullahın dünyagörüşünə sufilik fəlsəfəsinin, xüsusən də əl-Qəzalinin (öl.1111) və İbn Ərəbinin (1240) təlimlərinin böyük təsiri

²⁰ Yəne orada, s. 63.

²¹ Ş. V. Dihlevi. Hücetulahi'l-Baliğə, s. 41.

²² Bax: İslam düşüncəsi tarixi, c.4. İstanbul, İnsan yayınları, 1991, s. 360.

olmuşdur. Və o, digər məsələlərdə olduğu kimi, sufilik fəlsəfəsində də iki məşhur konsepsiyayı – vəhdəti-vücut və vəhdəti-şühudu bərişdırmağa çalışmışdır. Bir çox müasirlərinin bu iki konsepsiyayı bərişməz hesab etmələrinə baxmayaraq, Dehləvi ilk mütəfəkkirdir ki, İbn Ərəbi ilə Şeyx Əhməd Sirhindinin (öl. 1624; daha çox İmam Rəbbani adı ilə məşhurdur) təlimlərini bir araya gətirir və onların arasındakı fərqi önəmsiz olduğunu, metafizik məsələlərə yansıtmadığını, hər iki filosofun eyni həqiqəti ayrı-ayrı şəkildə izah etdiklərini yazır²³.

Əvvəldə vurğuladığımız kimi, Ş.V.Dehləvinin mühüm xidmətlərindən biri təşri fəlsəfəsini – İslam şəriətinin fəlsəfəsini yaratmasıdır. O, cəmiyyətin sosial-siyasi və iqtisadi inkişafına dair görüşlərini İslamın əxlaq və mədəniyyət sisteminə uyğun şərh edərək, ictimai bir fəlsəfə yaratmışdır. Filosof sosial, əxlaq və din sistemləri arasındakı münasibətləri şəriətin ruhuna uyğun araşdıraraq, bu sistemlər içərisində insanın yerini müəyyənəlməyə çalışmışdır. Onun qənaətinə görə, insan xoşbəxtliyinin fərdi və ictimai olaraq iki yönü vardır: birincisi, insanın Allahla olan fərdi münasibəti; ikincisi isə, insanın digər insanlarla olan münasibəti. İslam dini insanın şəxsi etiqadına, fərdin Allahla münasibətinə böyük önəm verir. Amma İslam insanı həm də icmanın, toplumun üzvü kimi dəyərləndirir və onun üzərinə böyük məsuliyyət qoyur. Bundan çıxış edən mütəfəkkir insan xoşbəxtliyini toplumun vəziyyətilə, sosial ehtiyaclar və onların təmin olunması üçün vacib olan müəssisə və institutların fəaliyyətilə sıx əlaqədə götürür. O, insanların çoxsaylı ehtiyac və istəklərinin olduğunu və bunların qarşılınması üçün isə fərdlərin qarşılıqlı münasibətlərinin və bu münasibətlər zəminində cəmiyyətin və müəyyən normaların formalaşmasının zəruriliyini əsaslandırır²⁴.

İnsanların ehtiyacları və onların qarşılınması məsələsini Şah Vəliyullah irtifaqlar (ərəbcə hərfən yardım etmə, yoldaşlıq, səmərəli istifadə deməkdir) anlayışı ilə ifadə edir. Tədqiqatçılar onun fəlsəfəsində bu anlayışı müxtəlif mənalarda şərh edirlər; məsələn, yardımlaşma və münasibətlər, sosial ehtiyaclar və ictimai qurumlar, insan münasibətləri, mərhələ və s. “Hüccətulahi’l-baliğa”nın Türkiyə türkcəsinə tərcüməsində irtifaqlar

²³ Ətraflı məlumat üçün bax: Yenə orada, s. 356-360.

²⁴ Ş.V.Dihlevi. Hüccətulahi’l-Baliğa, s. 127-139.

ehtiyaclar və bunların qarşılanması kimi mənalandırılır. Zənnimizcə, irtifaqlar anlayışı mütəfəkkirin təqdimatında bu mənaların hamısını ehtiva edir. Çünki Şah Vəliyullah “Hüccətulahi’l-baliğa”nın “İrtifaqlar” adlandırdığı bölümündə dil, cəmiyyət, dövlət, siyasət, idarəçilik, ailə, hüquq, ədalət, əxlaq və s. məsələləri araşdırır və irtifaqlar anlayışı ilə insanların bir-birilə qarşılıqlı yardımlaşmalarını, bir-birindən faydalanaraq iş birliyi yaratmalarını, bununla da möhkəm, ölçülü və nizamlı mədəni həyat qurmaq üçün birgə faydalı işlər görmələrini nəzərdə tutur.

Şah Vəliyullah “Hüccətulahi’l-baliğa”da insanların zəruri ehtiyaclarını və onların qarşılanması ilə ilgili institut və qurumları səciyyələndirir. İlk olaraq insanın öz məramını ifadə edə bilməsi vasitəsi olan dil haqqında fikir bildirir. Mütəfəkkir dili zamanla dəyişərək təkmilləşən, yalnız ünsiyyət vasitəsi deyil, həm də mədəniyyətin inkişafında önəmli yer tutan bir amil kimi dəyərləndirir. Bunun ardınca o, digər ehtiyacların təmin olunması yollarından bəhs edir və bu sırada əkinçilik, sənətkarlıq və inşaat sahəsində fəaliyyəti, əmtəə mübadiləsi, ailə institutunun formalaşması kimi məsələləri incələyir. Şah Vəliyullahə görə, əkin əkib-becərmək, suvarma şəbəkəsi yaratmaq, heyvanları əhlilləşdirmək və onlardan (ətindən, südündən, dərisindən və s.) istifadə etmək qida ehtiyaclarını qarşılamaqda önəmli fəaliyyətlərdəndir; sənətkarlıq insanların həyatı ehtiyaclarını təmin etməyin vacib yollarındandır; insanları qışın soyuğundan və yayın istisindən qorumaq üçün təbii sığınacaqlardan istifadə etmək və zamanla evlər tikmək ehtiyacları qarşılamaq üçün vacib şərtlərdəndir²⁵.

Filosof sosial sistemi inkişaf prosesində götürərək, təbii ehtiyacların (yemə, içmə, isti və soyuqdan qorunma, cinsi əlaqədə olma və s.) təmin olunmasının yeni ehtiyaclar doğuracağı nəticəsinə gəlir və dövlətçilik institutunun meydana çıxmasını da bu baxış bucağından izah edir. Şah Vəliyullahın əsaslandırmasına görə, insanlar qarşılanması vacib olan ehtiyac və istəklərə görə eyni olsalar da, təbiətə fərqlidirlər ki, bu da fərdlərarası münasibətlərdə, yardımlaşma və işbirliyində xoşa gəlməyən halların (haqq və hüququn inkarı, məsuliyyətdən boyun qaçırma, paxıllıq, xəsislik və s.) ortaya çıxmasını şərtləndirir. Belə halları önləmək və ya nizamlamaq üçün insanlar zəruri olaraq idarəçilik qurumuna ehtiyac hiss etmişlər.

²⁵ Ş.V.Dihlevi. Hüccetulahi’l-Baliğa, s. 133-134.

Mütəfəkkirin fikrincə, dövlət sosial ədalətin bərqərar olmasında ən başlıca rol oynamalıdır. İnsanların asayiş və təhlükəsizliyini təmin etmək, zülm və fəsadların (adam öldürmə, döymə, oğurluq, xalqı üsyana qaldırma, zina və s.) qarşısını almaq, rüşvət və qumar kimi sosial bəlaları, ticarətdə pis vərdişləri (çəki və ölçüdə aldatma, ehtikarlıq, mallarda qüsuru gizlətmə və s.) önləmək və aradan qaldırmaq dövlətin əsas vəzifələrindəndir²⁶. Bunlarla yanaşı, dövlət toplumu inkişafa və xoşbəxtliyə aparacaq yol və vasitələr tapmalı və tətbiq etməlidir. Şah Vəliyullahə görə, dövlətin fəaliyyətində və sosial nizamın tənzimlənməsində müxtəlif peşə və ixtisasların xalq arasında müəyyən nisbətdə paylanmasına nəzarət mühüm yer tutmalıdır. Onun müşahidə və araşdırmalar əsasında gəldiyi qənaət bundan ibarətdir ki, peşə və sənət sahələri xalq arasında düzgün bölüşdürülməsə, toplumun sosial-iqtisadi həyatında geriləmə baş verəcəkdir. Məsələn, xalqın böyük əksəriyyətinin ticarətlə məşğul olması kənd təsərrüfatının geriləməsinə yol açacaq. Yaxud da çoxluq hərbi işlərə meyl edərsə, geriləmə həm ticarətdə, həm də kənd təsərrüfatında özünü göstərəcəkdir²⁷.

Ş.V.Dehləvi sosial ədalət prinsipləri üzərində qurulmuş və iqtisadi baxımdan güclü bir sistemi xalqın rifah və xoşbəxtliyinin əsas meyarlarından biri kimi təqdir edir. Belə bir sistem İslamın təbliğ etdiyi prinsiplərə də uyğundur. Dövlət belə bir sistem qurub onu yaşada bilmədiyi halda tənəzzülə məhkumdur. Mütəfəkkir bu baxış bucağından və öz dövrünün şərtlərindən çıxış edərək, dövlətin çöküşünün iki əsas səbəbini göstərir: birincisi, dövlət xəzinəsinin talan olunması – bu bir qisim insanın dövlət büdcəsindən mütəmadi maddi yardım alması nəticəsində baş verir. Bu insanların sırasında xəzinədə haqqı olan hərbcilər və elm adamlarından başqa dövlət adamlarının mükafatlandığı şairlər, zahidlər və dilənçiliyi adət halına gətirən tüfeylilər də var. İkincisi, kəndlilərin, tacirlərin və digər peşə sahiblərinin üzərinə ağır vergilərin qoyulması. Bu hal bir tərəfdən verginin ödənilməsinin mümkünsüzlüyünə, digər tərəfdən isə iqtisadiyyatın geriləməsinə səbəb ola bilər; yaxud da bəzilərinin vergidən yayınması, ya da

²⁶ Yenə orada, s. 152-153.

²⁷ Ş.V.Dihlevi. Hücetulahi'l-Baliğa, s. 153.

üsyana qalxması ilə nəticələnə bilər²⁸. Nəticədə ölkə tənəzzülə uğrayar. Buna görə də filosof dövlətin belə halların qarşısını almasını zəruri sayır.

Şah Vəliyullah insanların yaşayış səviyyəsində, maddi durumunda da orta yolu tövsiyə edir. O, nə aşırı maddi rifahı, nə də yoxsulluq və səfaləti təqdir etmir. Mütəfəkkirin fikrincə, maddi rifahın yaxşı tərəfi ilə yanaşı pis tərəfi də var: aşırı mal-mülk, var-dövlət düşkünə olanların mənəvi saflığı pozulur, onlar gözəl əxlaq prinsiplərindən uzaqlaşır. Lakin Şah Vəliyullah dünya nemətlərindən imtina etməyi də düzgün saymır və Allahın kasıbları sevdiyinə dair müsəlmanlar arasında kök salmış fikrin də yanlış olduğunu əsaslandırır. İslam insan həyatının hər iki dönməsinə (dünya və axirət həyatı) eyni səviyyədə yanaşılmasını təbliğ edir, var-dövlət hərisi olub nəfsini axirət üçün saflaşdırmamağı məqbul saymadığı kimi, dünya malından əl çəkmək, gözəlliklərdən üz çevirmək kimi davranışları da təqdir etmir. Ehtiyacların qarşılınmasına laqeyidlik göstərmək Allahın məmnun qaldığı bir şey deyildir. Buna görə Peyğəmbər də dünya nemətlərindən əl çəkərək özünü ibadətə həsr etmək istəyən kəslərə qarşı çıxmışdır. Ən yaxşısı orta yoldur. İslamın da təbliğ etdiyi “dəngəli bir həyat tərzinin əsas alınmasıdır”²⁹.

Şübhəsiz ki, bir məqalədə Ş.V.Dehləvi kimi böyük düşüncə sahibinin fəaliyyətini və dünyagörüşünü yetərincə təhlil etmək və dəyərləndirmək mümkün deyil. Amma hesab edirik ki, bu məqalə ilə tədqiqatçıların diqqətini Şah Vəliyullaha yönəldə bilərik.

Nəticə

Şah Vəliyullah bütün məsələlərin şərhində - istər sosial-siyasi olsun, istər iqtisadi, istərsə də mənəvi – İslam prinsiplərinə əsaslanmışdır. O, İslamı insana yalnız fərdi deyil, həm də sosial yöndən yaşayan, bütün sosial münasibətləri və fəaliyyətləri nizama salan həyatı sistem kimi dəyərləndirmişdir. Mütəfəkkir İslamın dini-əxlaqi və sosial-iqtisadi əsaslarını bir bütün olaraq nəzərdən keçirmiş, İslam alimləri içərisində ilk dəfə olaraq əxlaq elminin iqtisad elmi ilə sıx bağlılığını əsaslandırmışdır. Və onun gəldiyi nəticəyə görə bu bağlılığın pozulması, yalnız iqtisadiyyat

²⁸ Yenə orada, s. 154-155.

²⁹ Yenə də orada , s. 188, 385.

sahəsinə və əxlaqi dəyərlərə deyil, bütünlükdə insan münasibətlərinə, mədəniyyətə və normal həyata mənfi təsir göstərər.

Ş.V.Dehləvi bütün fəaliyyəti və yaradıcılığı boyu barışdırıcı, ortayolçu mövqe sərgiləmişdir. O, İslam hüququ ilə hədisi uzlaşdırmağa çalışmış, ana hüquq məktəblərinə yanaşmasında, ictihad və təqlidə münasibətində “qızıl orta”nı tapmağa səy göstərmişdir. Mütəfəkkir həmçinin o zamanlar Hindistanda çox yayılmış sufi təriqətlərini (qadiriyyə, nəqşbəndiyyə, çiştiyyə), vəhdəti-vücut və vəhdəti-şühud kimi təzadlı təlimləri bir araya gətirməyə çalışmışdır. Onun əsas məqsədi İslamın tamlığını, bütövlüyünü özünə qaytarmaq olmuşdur. Bununla da demək olar ki, Şah Vəliyullahın bütün söyləri müsəlmanları bir sırada birləşdirməyə yönəlmişdi.

Mütəfəkkir İslami elmləri dirçəltməsinə, canlandırmasına görə “Hindistanın Qəzalisi” adını almış, zərərli bidətlərə açdığı savaşa görə isə İbn Təymiyyə səviyyəsində alim kimi dəyərləndirilmişdir.

Şah Vəliyullah zamanını qabaqlayan, islahatçı və yenilikçi bir düşüncə sahibi, saf İslama dönmək yolunda mücahid idi. Buna görə də onu Yeni dövr İslam islahatçılığının və modernizminin qurucularından hesab etmək olar.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Dihlevi Ş.V. Hücətulahi'l-Baliğa. İst., İz Yayıncılık,1992, c. 1.
2. Dehləvi Ş.V. “İkdü'l-cid fi ahkami'l-ictihad ve't-taklid” / İctihad, Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risale (hazır. H.Karaman).
www.hayrettinkaraman.net/kitap/dortrisale/0111.htm
3. En-Nedevi Ebu'l-Hasan. İslam Önderleri Tarihi, c.5. İst., 1992.
4. Erdoğan M. Şah Veliyullah Dihlevi. Hayatı ve eserleri / Ş.V.Dihlevi. Hücətulahi'l-Baliğa. İst., İz Yayıncılık,1992, c. 1.
5. İkbāl M. İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu. İst., 1984.
6. İslam düşüncəsi tarixi, c.4. İstanbul, İnsan yayınları, 1991.
7. Karaman H. Dihlevi ve Hücətulalla el-Baliğa / Ş.V.Dihlevi. Hücətulahi'l-Baliğa. İst., İz Yayıncılık,1992, c. 1.
8. Хермансен М.К. Шах Валиаллах. Великие мыслители Востока. Москва, «КРОН-ПРЕСС», 1999.

THE GREAT REFORMER AND PHILOSOPHER

(Resume)

Shah Waliulla Dehlavi was the eminent theologian, the philosopher and the reformer in Muslim India in XVIII a century. Renovation of religious sciences, revival of Islam and restoration of its primary purity and unity, rallying of all Moslems round the *Koran* and *Sunnah* was its basic objective.

In the presented article has been attempted to show only some moments of the religious-reformatory and renovations activity of Shah Waliulla. It is shown, that the thinker in the works considered such questions as the coordination *hadis* and *fiqh*, sources of disagreements between the basic legal schools of *sunnite mazhab*, an accomplishment *ijtihad* etc. And in all questions it held a median way, aspiring to coordinate *hadis* and *fiqh*, to reconcile legal schools, to find the "golden mean" between *ijtihad* and *taqlid*.

In article the certain moments of philosophical views of Shah Waliulla, in particular its social philosophy in which socio-political and economic questions are analyzed in a context of moral-cultural system of Islam also are considered.

ВЕЛИКИЙ РЕФОРМАТОР И ФИЛОСОФ

(Резюме)

Шах Валийуллах Дехлеви был видным теологом, философом и реформатором в мусульманской Индии в XVIII веке. Его главной целью было обновление религиозных наук, возрождение Ислама и восстановление его первичной чистоты и цельности, сплочение всех мусульман вокруг Корана и Сунны.

В данной статье делается попытка осветить лишь некоторые моменты религиозно-реформаторской и обновленческой деятельности Шаха Валийуллаха. Показывается, что мыслитель в своих трудах рассматривал такие вопросы, как согласование хадисов и фикха, истоки разногласий между основными правовыми школами суннитского мазахаба, допущение иджитхада и т.д. И во всех вопросах он

придерживал срединный путь, стремясь согласовать хадисов и фикха, примирить правовые школы, найти «золотую середину» между иджтихадом и таклидом.

В статье также рассматриваются отдельные моменты философских воззрений Шаха Валийуллага, в частности его социальная философия, в которой социально-политические и экономические взгляды мыслителя анализируются в контексте нравственно-культурной системы Ислама.

Təqdim etdi: f.e.d. professor H.R.İmanov
Tövsiyyə etdi: BDU-nun Sosial Elmlər və Psixologiya
Fakültəsinin Elmi Şurası, Protokol No 1,
tarix 28.09.2010

QƏDİM İNANC SİSTEMLƏRİNDƏ MÜHARİBƏ HADİSƏSİNƏ MÜNASİBƏT

Sevda HÜSEYNOVA

Heydər Əliyev adına

Azərbaycan Ali Hərbi Məktəbinin dosenti

Açar sözlər: din, müharibə, cəmiyyət

Key words: religion, war, society

İbtidai toplumlarda din və müharibə amillərinin qarşılıqlı təsir prosesi izlənilərsə bu məsələdə əsas təsiredici amillərin o dövrlərdə mövcud olmuş inanclar və primitiv müharibə texnikasının olduğunu görürük. Bu zamanda dini əqidə uğrunda aparılan müharibələr haqqında məlumat yoxdur. Hətta, bəzi alimlər bu toplumlarda müharibənin mövcud olduğunu da qəbul etmirlər. Lakin, bəşəriyyətin ilk dövrlərində təbiətlə sıx şəkildə bağlı olan primitiv insan dini müharibə aparmasa da, silahlı toqquşmalarda onun dini görüşləri öz ifadəsini tapmışdır. Təbii instinktlərin hökmranlığı altında olan insan dindən təcavüzkarcasına yarış, nəyi isə ələ keçirmə, kannibalizm kimi tələbatlarını ödəmək üçün istifadə etmişdir. Toplumların əksəriyyətində dinə münasibət daha çox istehlakçı xarakter daşmışdır: din müharibədə qələbənin əldə edilməsi üçün vasitədən və müharibə isə yalnız bəzi hallarda instinktlərlə bağlı dini ayin və mərasimləri yerinə yetirmək üçün əsirlərin əldə edilməsi alətindən ibarət olmuşdur. Beləliklə, insan daha çox fəvqəltəbii qüvvədən dünyəvi yardım gözləmişdir.

Təbiətlə sıx bağlı olan ibtidai insanların dünyası magiya dünyasıdır. İbtidai insan döyüşdən əvvəl öz silahı ilə simvolik qorxutma hərəkətləri edir, bu zaman düşməni ovsunlamaqla öz qələbəsini təmin edəcəyinə inanırdı. Düşmənin fiquruna ovsun oxunmaqla xəsarət yetirilirdi. Hərbi cadugərlikdə ilkin olaraq imitasiya xarakterli, səhnələşdirilmiş mərasimlər böyük rol oynamışdır. Bu, hər şeydən əvvəl döyüşü magik səhnələşdirmə xarakteri daşıyan hərbi rəqslər idi. [1, 455]. Tədricən arxaik cəmiyyətlərdə müharibənin səbəbləri kimi özünümüdafiə, yarış hissi, torpaq, qadın və qulların ələ

keçirilməsi ilə bərabər dini motivlər də özünü göstərməyə başlayır. Artıq bəzi qruplar öz ayın və mərasimlərindən ötrü, yad qruplardan olan insanların kəsilmiş başları və ya cəsədərini ələ keçirmək üçün döyüşürlər. Döyüş zamanı ələ keçirilmiş hərbi əsirlər, dini ayın və mərasimlərin yerinə yitirilməsində xüsusi rol oynayırdı [2, 418].

Arxaik cəmiyyətlərdə tədricən fəvqəltəbii ilə mübadilə praktikası formalaşır: indi ibtidai insan əmindir ki, ruhlar yalnız insanın onlara bəxşiş verdiyi zaman kömək edir və ya ziyan vurmurlar. Lakin, insan daha dəyərli bir qurban vermək kimi düşüncəyə hələ gəlib çatmamışdır. O yalnız kiçik bir pay və ya yad tayfadan olan birisini qurban verməklə fəvqəltəbiinin yardımını qazanmağa razıdır. Çünki, bu yardıma ehtiyacı yalnız maddi istehlakçı xarakter daşıyır. Bu qurbanlar isə bəzən onun düşüncəsinin, şürréal aləminin oyunlarından asılı olurdu. Qədim Mayya mədəniyyətində bu, özünü xüsusilə aydın şəkildə göstərirdi. Tədqiqatçı V.Kuzmişev mayyaların insanın qurban verilməsi kimi qəddar mərsimləri olduğu sübut edildiyini yazır [3, 98]. Mayyalar çoxlu sayda əsir əldə etməyə çalışırdılar ki, tanrılarına verilmiş qurbanların sayı çox olsun. Çox vaxt kəsilmiş başlardan istehkamlar düzəldilirdi.

Qədim Misirlilər isə hərbi əsirləri öz təsərrüfat həyatlarında, o cümlədən, məbəd təsərrüfatlarında işlətməyə üstünlük verirdər. Mühəribələr canlı tanrı hesab olunan fironun iradəsi ilə aparılır, sülh onun iradəsi ilə bağlanırdı. Qədim Misirlilərin din və mühəribə hadisələrinə dair ilk təsəvvürləri onların səlnamələri, əfsanələri, rəvayətləri, nəğmələrində öz əksini tapmışdı. Qədim Misir əfsanəsi olan «Tanrı Ranın yer hökmranlığı» əsərində göstərilir ki, Ranın hökmranlığının 363-cü ilində qəddar şeytanlar, qaranlığın himayədarları ona qarşı qiyam qaldırdı. Lakin, kainatın hakimi öz oğlu Qoru onlarla döyüşməyə göndərərək «tez bir zamanda nizam yaratdı» [4, 45]. Ümumiyyətlə, qeyd etmək lazımdır ki, tanrıların şəxsiyyətlərlə mübarizədə kainatda nizam yaratdıqları fikri qədim əfsanələrdə tez-tez təkrarlanır. Lakin, bu əsərin ən maraqlı hissəsi Ranın qocalıb qüvvədən düşməsindən xəbər tutan insanların onun üzərinə mühəribə ilə getməsi və Ra tərəfindən qüvvə verilmiş qızının insanlardan qəddarcasına qisas almasıdır. Sonda qocalığı boynuna alan Ra göylərə çəkilir ki, oradan hökmranlıq etsin [4, 47-54]. İnsanların tanrılarla mühəribəsi ideyası sonralar qədim yunan əfsanələrində də özünü göstərmişdir.

Qədim Misir əfsanəsi «Isida və Osiris» dastanında səhra, müharibə və təbii fəlakət tanrısı Setin qanuni firon, o biri dünyanın sahibi Osirisə qarşı mübarizəsindən danışılır [4, 68-102]. Qədim misirlilərin fikrincə, insan o biri dünyaya günahsız getməlidir. Ən qədim forması b.e.ə. III minilliyə aid «Ölülər kitabı»na daxil olan «Ölünün birinci bəraət nitqi»ndə deyilir: «Mən insanlara zülm etmədim», «mən zəifə əl qaldırmadım», «mən öldürmədim», «mən öldürməyi əmr etmədim», «mən təmizəm, mən təmizəm, mən təmizəm» [5, 14]. Beləliklə, Qədim Misirdə fironların apardığı müharibələr istisna olunmaqla, insanlara zülm etmək və öldürməyi əmr etmək günah hesab edilirdi və insanın o biri dünyada buna görə cəzalanacağına inam var idi. Müharibələrin başlanması, müharibələrdə məğlubiyyət çox vaxt tanrıların qəzəblənməsi ilə əlaqələndirilirdi. Hərbi qələbələr də Tanrının firona bəxşişi kimi qələmə verilirdi. Məsələn, II Ramzesin səlnaməçisi tərəfindən yazıldığı güman edilən «Pentaurun poemasında» göstərilir: «Amon User-maat-Re-setep-en-Ra-ya qələbə bəxş edir» [6, 61].

Qədim Şumer eposu olan «Gilqamış haqqında dastan»da da tanrı-sərkərdə obrazına rast gəlirik. Əsərdə Gilqamış «üçdə iki hissə tanrı, üçdə bir hissə insan» olan qəhrəman döyüşçü kimi təsvir olunur [6, 283]. Ölmüş insanın heç zaman geri dönməyəcəyi ideyası («ölənlərə qayıdışı mümkün olmayan həyatı xatırlatmaq») əsərdə mühüm yer tutur [6, 307]. Akkadarın mühüm əsəri olan «Enuma eliş» («Oralarda yuxarılarda») adanan poemada isə dünyanın başlangıcı haqqında hekayə tanrı Mardukun mədhinə həsr olunmuşdur və burada Mardukun apardığı müharibələr geniş şəkildə əks olunur [7]. İngilis alimi Bertran Rassel qədim misirlilərlə babililərin dünya-görüş sistemlərini müqayisə edərək yazırdı ki, misirlilər ölüm barəsində daha çox düşünürdülər. Onlar inanırdılar ki, ölənlərin ruhu yeraltı padşahlığa enir ki, burda da onları Osirisin məhkəməsi gözləyir. Babilistan tarixi isə daha döyüşkən idi. İmperiyanın qurulmasından əvvəl, burada bir-biri ilə döyüşən müxtəlif şəhərlər mövcud idi. Bu şəhərlərin tanrıları tabe vəziyyətində olan tanrılara çevrildi. Babil tanrısı Marduk isə Tanrılar panteonunda əsas yer tutan Zevs kimi əsas tanrıya çevrildi [8, 20].

Hərbə münasibətləri Vedalar tərəfindən müəyyənləşdirilən qədim hindilərin məsələyə yanaşmaları bir qədər fərqli idi. Burada düşməne qarşı dua şəklində cadulardan istifadə olunurdu. Əsas mübarizə magiya texnikasında gedirdi ki, bu zaman güclü atxarvan qalib gəlməli idi [9, 18].

Veda panteonunun ən populyar tanrısı Indra tufan tanrısı olmaqla bərabər, həm də müharibəyə rəhbərlik edir. Tanrılar, onların başında qorxmaz Indra - iti ağıllı, at qoşulmuş qızıl arabalı gözəl döyüşçü dayanandan sonra qalib gəlirlər [9, 19]. E.ə. II-I minilliklərə aid «Riqveda» əsərində deyilir: «(Tanrıların) məsləhəti ilə siz (insanlara) möhkəm sülh verirsiniz» [9, 298]. «İndiraya ithaf» himnində isə «yaxşı qoşulmuş himnlər vasitəsilə döyüşlərdə (düşmənləri) məhv etməyə» çağırış var [9, 301]. Brəhmənliyin dini ehkamlarına uyğun əxlaq və məişət təlimlərindən ibarət olan «Manu» qanunlarında (b.e.ə. II əsr - b.e. II əsri) artıq insanlara müharibənin aparılması üsulları haqqında göstərişlər verilir. Burada təkid edilir ki, düşmənləri «danışıqlar və başqa vasitələrlə tabe etsin», əgər bu vasitələrlə tabe olmasa «qoy tədricən güc vasitəsilə qalib gəlməklə tabe etsin» [10, 555]. Burada zəhərli, qızdırılmış, parçalayıcı silahlardan istifadəni, imdad diləyəni, döyüşməyəni, çətin vəziyyətdə olanları öldürməyi qadağan edən bəndlər var [10, 553-554]. Beləliklə, sülhə meyllilik, döyüşdə rəhmə çağırış, brəhmənliyin hərbi doktrinasının əsasını təşkil edir.

Tarixi inkişaf, din və müharibə əlaqələri kontekstində Çinin mədəni irsinin öyrənilməsi də mühüm yer tutur. Bu vərəsənin ən nadir incilərindən biri zəmanəsinin görkəmli hərbi strateqi və mütəfəkkiri Sun Tsızı tərəfindən yazılmış «Hərb sənəti» traktatıdır. B.e.ə. VI əsrin sonu, V əsrin əvvəllərində yazıldığı güman edilən bu əsərdə bütün varlığın tabe olduğu Ali qanun haqqında o dövrdə Şərqdə yayılmış, öz başlanğıcını qədim Çinin naturfəlsəfi konsepsiyası olan «In-Yan»-dan götürmüş ənənəvi təsəvvürlər də öz əksini tapmışdır və bu fikirlər hərbi sənəti ilə əlaqələndirilmişdir [11, 43]. «In-Yan» konsepsiyasının davamı olan Konfusiçiliyin hərbi və sülh problemlərinə münasibətinin əsasında insansevərlik (Jen) dayanmışdır ki, burada insansevərlik dedikdə elə insanın özü və ya onun mahiyyəti başa düşülür [12, 127]. Dini-fəlsəfi məktəb olan Daosizmin banisi Lao Tsızının təlimində də qeyri-zorakılıq ideyaları mühüm yer tutur: «Yaxşı ordu bədbəxtlik (doğuran) vasitədir, bütün varlıqlar ona nifrət edirlər. Buna görə Daoya əməl edən insan ondan istifadə etmir. Ləyaqətli hökmdar sülh naminə (başqa ölkələrə münasibətdə) güzəştə getməyə üstünlük verir və yalnız müharibə zamanı zorakılıqdan istifadə edir» [13, 63]. Göründüyü kimi, qədim Çinin dini-fəlsəfi sistemlərində sülhə meyllilik, yalnız məcburiyyət qarşısında döyüşmə hərbi münasibətin əsasını təşkil edir. Qədim Çin, o cümlədən Hind

dini-fəlsəfi sistemləri uzun əsrlər ərzində qonşu ölkələr və xalqlara da güclü təsir göstərmişlər. Lakin, bəzi hallarda yerli xalqların dünyagörüş sistemləri ilə fərqli sintez şəklində birləşmişdir. Bu Yaponiyanın timsalında da özünü göstərir. Qədim yaponların eramızın VII-VIII əsrlərində tərtib olunmuş «Kodziki» və «Nixonsyöki» dastanlarına görə tanrıça Amaterasu yapon imperatorlarının sələfi hesab olunur. Miflər Amaterasunun fırtına tanrısı Susano ilə mübarizəsindən bəhs edir [14, 264]. Yaponların milli dini Sintonun üç müstəqil xəzinəsi var: qılınc, zinət və güzgülü. Əfsanəyə görə müqəddəs qılınc olan sinto, fırtına tanrısı Susano tərəfindən günəş tanrısı Amaterasuya hədiyyə edilmişdir. O da, öz növbəsində qılıncı nəvəsinə verərək onu yer üzərində hökmranlıq etməyə göndərmişdir. Zaman keçdikcə qılınc samuraylıq simvolu və yapon döyüşçüsünün «qəlbi»nə çevrildi. Sinto samuraylardan ölmüş əcdadlarına ehtiramla yanaşmağı, döyüşdə öldürülmüş əskər və sərkərdələrin ruhlarına səcdəni, qəhrəmanlar və imperatorların ilahiləşdirilməsini tələb edirdi. Samuraylar öz iradələrini «tanrı iradəsi»ndən tam asılılıqda qəbul edirdilər [15]. XII-XIII əsrlərdən başlayaraq Çindən buraya Buddizmin Dzen təriqəti daxil olmağa başladı ki, tərbiyənin möhkəmliyi və qəddarlığı, psixotexnikası, məqsədə doğru qətiyyətli istiqamətlənmə ilə samuraylar arasında böyük populyarlıq qazandı. Dzen-buddizm öz prinsip və normaları ilə samurayın namus kodeksi olan «döyüşçü yolunu» (busido) müəyyən etdi [16, 361]. Qəhrəmanlıq və sədaqət, yüksək şərəf və namusluluq hissi, namus və vəzifə naminə özünü öldürmə kultu (xarakiri), patrona fanatik sədaqətlə bərabər fatalizm fəlsəfəsi, rəşadətlə ölənin adının gələcək nəsillər tərəfindən ehtiramla anılacağına inam - busido anlayışına daxil olan bütün bunlar yapon milli xarakterinə güclü təsir göstərərək sonrakı dövrlərdə də yaponların hərbə münasibətində özünü göstərirdi. Rus alimi L.S.Vasilyev göstərir ki, Dzen-buddizm tərəfindən samuraylarda tərbiyə edilmiş fanatizm və özünü qurbanvermə o biri dünyada mükafat gözləyən İslam döyüşçülərinin fanatizmindən fərqlənirdi. Nə Sintoizmdə, nə də Buddizmdə o biri dünyada əbədi xoşbəxtlik konsepsiyası olmamışdır [16, 362]. Bu doğrudur. Lakin, fikrimcə, eyni zamanda nəzərə almaq lazımdır ki, onların fəaliyyət motivləri də müxtəlif olmuşdur. Sintoist dinin əsas mənəvi tövsiyyəsi imperatora sözsüz tabeçilik idi və bu II Dünya müharibəsində Yaponiyanın məğlubiyyətinə qədər belə oldu.

Köçəri çöl həyatı sürən qədim türklərdə isə əcdadar kultunun elementlərinin mövcudluğuna rəğmən, din və təbiət hadisələri təmamilə fərqli qarşılıqlı təsir xarakterinə malik idi. Təbiətlə maddi və bir növ mənəvi vəhdətdə yaşayan türklər üçün təbiət və onun varlıqları müqəddəslik daşıyırdı. Lakin, bu müqəddəsliyin bir əsası var idi ki, o da «Göy Tanrı» idi. Hörmətli alimimiz A.Şükurov göstərirdi ki, «qədim türklər üçün günəş, ay və ulduzlar Tanrı deyil, sadəcə ən əziz varlıqlar idilər. Tanrı isə kainata hakim olan bütün göy üzü idi» [17, 24]. Göy Tanrı («Tenqri») yuxarı dünyanın sahibidir və hər şeyə, hər yerə bir ruh vermişdir. İnsanlara can vermədən öncə ruhlər göydə quş olaraq yaşarlar. İnsanlar öldükdən sonra da göyə uçarlar. Beləliklə, çöl insanı o biri dünyada da özünün çöl həyatını dəyişmədən yaşayacağına inanır.

Baş verən bütün hadisələrin Tanrı-Tenqri tərəfindən müəyyənləşdirilməsi qədim türklərin fəlsəfəsinin əsasını təşkil edirdi. «Kül Tigin» abidələrində göstərilib: «Ey türk Oğuz bəyləri, xalqı eşidin! Üstdə (yuxarıda) Tanrı (göy, səma) basmasa, aşağıda yer dəlinməsə (yəni: heç bir tərəfdən səni bir təhlükə qorxutmasa), ey türk xalqı, sənin evini (dövlət quruluşunu) qayda-qanunu kim pozar?» [18, 20]. Əski türk inanclarına görə Tenqri nəinki mərhəmət göstərə, həm də cəzalandıra, xalqı məhv edə bilər. «Tonyukuk abidəsi»ndə deyilir: «Xanı olmayan türk xalqı Tabqaç (Çin) dövlətindən ayrıldı, öz xanı olan xalq oldu. Xanını qoyub tabqaçlara yenə daxil oldu (qarıxdı). Tanrı o zaman belə demiş: xan verdim, xanını qoyub qarışdın (əsərətdə düşdün), qarışdığın üçün Tanrı (sənə) ölüm vermiş» [18, 28]. Göründüyü kimi Tenqriçilik insanı azadlığa, müstəqilliyə, fəaliyyətə çağırır.

Bunu da qeyd etmək vacibdir ki, bir çox alimin fikrincə qədim Türklərin savaşı güclərinin mənbəyi onların dini görüşləri ilə bərabər, həm də, yaşam tərzləri idi. Çünki, köçərilər şəhərlilərlə müqayisədə daha şücaətli olurlar. Ərəb alimi İbn Xəldun bunun səbəbini şəhərlilərin naz-nemətə öyrəşərək valı və hakimlərə, qala divarlarına sığınmalarında görür. Köçərilər isə özlərini və öz ailələrini qorunulmuşdular [19, 314]. Fikrimcə, burada səbəb yalnız oturmaqla deyil. Əsas səbəb Buddizm və Maniliyin təsiridir. Çünki, İslamın təsiri oturmaq həyata keçmələrində böyük rol oynayan türklərin döyüş gücü sonralar heç də azalmadı. Türklərin islamlaşmasına gəldikdə isə onların öncəki dini görüşləri bu prosesdə böyük rol oynayıb. Çünki, Tenqri ideyası

vahid Allah ideyasına çox yaxın idi. Bu İslamın gözəl xüsusiyyətləri ilə türklərin hərbi fəzilətlərinin birləşməsinə səbəb oldu və əl Cahizin qeyd etdiyi kimi «ruhi qüvvələri cismani qüvvələrindən üstün» [20, 46] olan türklər uzun əsrlər İslam dünyasının avanqardına çevrildi. İslam dini Türkcülüyü daha da qüvvələndirdi.

Türklərin ölümdən sonrakı həyatın mövcudluğuna inamının ən parlaq təzahürlərindən biri balballardır. Hər öldürdüyü düşmən üçün türkün məzarında bir daş- balbal ucaldılırdı. Türk tədqiqatçısı Doğan Avcıoğlu qeyd edir ki, qədim türklərdə istər heyvan, istərsə də insanın öldürülməsi məsələsinə xüsusi bir yanaşma var idi. Öldürərkən ən başlıca şərt əzab verməkdən və çox qan axıtmaqdan çəkinmədir. Bu qaydaya əməl olunaraq öldürülən düşmən onu öldürənin balbalı olur və o biri dünyada ona xidmət edir. Heyvan isə qəsdən özünü ovladır. Əgər bu qaydaya əməl olunmazsa öldürülmüş varlıq o biri dünyada qisas ala bilər [21, 347].

Ölümdən sonrakı həyatın mövcudluğuna inamın təzahürlərindən biri də budur ki, Altay kurqanlarında məzarların yanında basdırılmış çoxlu miqdarda at sümüyü aşkar edilmişdir. Çox güman ki, bu atların o biri dünyada ölüyə xidmət etməsi nəzərdə tutulmuş. Qədim türklərdə əcdadlar kultu, qurd simvolu ilə bağlılığa dair də çoxlu məlumata rast gəlinir. «Zhou sülaləsi tarixi»ndə göstərilir ki, onlar «bayraqlarının ucuna qızıldan düzəldilmiş qurd başı taxırdı» [22, 32]. A.Şükurov göstərdi ki, bu qurd çevikliyini, cəsarətini, hücumunu, yırtıcılığını, qüvvətini dolayısı ilə bildirən bir rəmz idi. Tarix boyunca düşmənlər türk əsgərlərini qurda bənzətmişlər. Bu bənzətməni özləri üçün türklər də işlətmişlər. Orxon abidələrindəki bir cümlə də bunu göstərir -«Tanrı güc verdiyi üçün atam xaqanın əsgərləri qurd kimi düşmən əsgəri qoyun kimi imiş» [18, 82]. Göründüyü kimi, qədim türklər öz inamlarında şamanlıq, totemizm elementləri daşısalar da, onların yeganə Tanrısı Göy Tanrı olmuşdur.

Dinamik bir ərazidə yerləşən Azərbaycanda Tenqriçilik inamı ilə bağlı elementlərlə ilə yanaşı, Zərdüştlük dini də çox geniş yayılmışdı. B.e.ə. VII-VI əsrlərdə qədim Azərbaycan və İran ərazisində meydana gəlmiş Zərdüştlük dininin müqəddəs kitabı olan «Avesta»da hər bə münasibət də öz əksini tapmışdı. «Avesta»ya görə sülh və əmin-amanlıq mənəvi güc və bacarıqla əldə olunmalıdır: «Zərdüşt dedi: - Ey Əhura, yaranmışların ruhuna elə bir güc və bacarıq əta et, doğrudan qüdrət yarat ki, onun gücü ilə sülh və

aramlıq bərpa edilsin» (Yasna, 29-cu qat) [23, 42]. Lakin, Zərdüşt doğru yoldan azan adamlara qarşı yumşaq və sülhpərvər münasibət bəsləmənin əleyhinə idi: «Elə olmasın ki, sizlərdən biri yalan dinə qulluq edən adamın sözünə, göstərişlərinə inansın. Çünki o, ailəni, kəndi və ölkəni viran edib puça çıxarar. Buna görə də onları silahla qovmalısınız» (Yasna, 29-cu qat) [23, 40]. Eyni zamanda təbliğatın və inandırmanın sülh yolundan da imtina etmir: «Düşüncəli adam ətrafı və başçıları başa salmalı, onları yalan dinin ziyanından qurtarmalıdır» (Yasna, 46-cı qat) [23, 58]. Beləliklə, əsas ideya yalan inançlı hesab edilən insanlara qarşı silahlı mübarizə və bununla yanaşı inandırma üsulundan istifadə, sülhə meyillikdir.

Göründüyü kimi, qədim dövrdə müharibə və din əlaqələri əsasən təbiətlə bağlı insanın şüurunda kortəbii şəkildə əks olunması ilə xarakterizə olunaraq, onun dinə yaşamasının istehlakçı xarakteri özünü göstərmişdisə də, Tenqriçilik, Buddizm, Zərdüştlük, Konfusiçilik və s. kimi sistemlərdə müharibə etikasını müəyyənləşməyə başlamışdır ki, burada da bir çox hallarda humanist xarakterli davranış üstünlük təşkil etmişdir. Bu dinlərin müharibə etikasını həmin dinləri dünyagörüşləri üçün əsas seçmiş insanların müharibədə davranışlarına öz təsirini göstərməyə bilməzdi. Müxtəlif toplumların məsələyə yaşamasında böyük fərqlilik olmuşdur.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Токарев С.А. Ранние формы религии. М.:Политиздат, 1990, 622с.
2. Арон Р. Мир и война между народами. М.:NOTA BENE, 2000, 880 с.
3. Кузьмишев В.А. Тайна жрецов майя. М.:Молодая гвардия, 1975, 255 с.
4. Мифы и легенды народов мира. Древний Египет. М.: Литература, Мир книги, 2004, 432с.
5. Антология мировой философии. Древний Восток. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2001, 992 с.
6. Хрестоматия по истории Древнего Востока. М.: Изд. «Восточная литература», 1997, 400 с.

7. http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Eliad_2/
8. Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней: В 3-х книгах. М.: Академический проект, 2000, 768 с.
9. Боги, брахманы, люди. М.: Главная редакция Восточной литературы издательства «Наука», 1969, 416 с.
10. Сунь-цзы. Искусство войны: М.: ЭКСМО, СПб.: TERRA-FANTASTİKA, 2003, 800 с.
11. Rzayev N., Hüseynova S.C. «Nərb sənəti» traktatının fəlsəfəsi və sərkərdə konsepsiyası. // Nərbî bilik, Bakı, 2006, №2, səh.41-51.
12. Лукьянов А.Е. Лао-цзы и Конфуций. Философия Дао. М.: Изд. «Восточная литература» РАН, 2000, 384 с.
13. Лао-цзы. Дао дэ цзин. Алматы :ЖЕТИ ЖАРГЫ, 2004, 103 с.
14. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1986, 576 с.
15. Религиозные воззрения самураев . - <http://istina.rin.ru/fight/text/1663.html>
16. Васильев Л.В. История религий Востока (религиозно-культурные традиции и общество). М.: Высшая школа, 1988, 416 с.
17. Şükürov A.M. Qədim türk mifologiyası. VI kitab. Bakı: Elm, 1997, 229 s.
18. Məhərrəmov A.M. , Şükürov Ə.C. Qədim türk runik yazılı abidələr. Bakı: V.İ.Lenin adına APİ-nin mətbəəsi, 1967, 172 səh.
19. Haldun. Mukaddime. I kitab. İstanbul: Milli Egitim basımevi, 1997, 684 s.
20. Cahiz əl Bəsrî. Türklərin fəzilətləri. Bakı: Zaman, 2001, 80 s.
21. Avcıoğlu D. Türklərin Tarihi. I kitab. İstanbul, Baskı: Yaylıcak Matbaası, 1999, 555 s.
22. Orazbay M. Zhou sülalesi tarihi. // Tarih, 2002, 05-185, s.30-33.
23. Avesta. Bakı: Azərənəşr, 1995, 103 s.

XÜLASƏ

Beləliklə, tədqiqat nəticəsində araşdırılmışdır ki, bəşəriyyətin ilk pillələrində təbiətlə sıx şəkildə bağlı olan primitiv insan dini müharibə aparmasa da, silahlı toqquşmalarda onun dini görüşləri öz ifadəsini tapmışdır. Bu zaman şox vaxt dini tabular, təsəvvürlər, adət, ayin və mərasimlər şəklində formalaşmış donuq stereotiplər, düşüncə süzgecindən keçirilmədən insanlar tərəfindən qəbul edilirdi. Din və müharibənin qarşılıqlı təsiri prosesində insanların daha çox təbii instinklərin hakimiyyəti altında olması mühüm rol oynayırdı. Bu zaman instinktlərin aldatdığı toplum ona sərfəli olan «həqiqəti» reallıq kimi qəbul edərək aqressiv yarış, nəyi isə ələ keçirmə, kannibalizm kimi tələbatlarını ödəyirdi. İnsan daha çox təbiətlə bağlıdır və onun dünyagörüşü təbiətə yönəlidir. Din və müharibənin qarşılıqlı təsiri isə «din - müharibə-təbiət» sistemi daxilində fəaliyyət göstərirdi. Tarixi zaman etibarını ilə yaxın və bəzən də eyni dövrlərdə yaşamış və eyni maddi mədəniyyət səviyyəsində olan xalqları da müqayisə etsək onların problemə fərqli münasibətlərinin şahidi olarıq. Ümumiyyətlə, burada «mənəvi zaman» terminindən istifadə etmək daha məqsədəuyğun olardı. Bu baxımdan, məsələn, qədim mayyalar qədim Çin, Misir, Hindistan xalqlarından, hətta Avropalıların «köçəri» deyərək bəyənədikləri türk tayfalarından çox geridə qaldığının şahidi oluruq. Qədim Misirlilər cəmiyyətin təşkilində quldarlıq kimi primitiv sistemə malik olmalarına, maddi sivilizasiyalarının, hətta piramidalarının bənzərliyinə baxmayaraq « mənəvi zaman» etibarını ilə mayyalardan daha irəli idilər. Onlar ən azından, kollektiv şəkildə instiktiv sadist ehtiyaclarını ödəmək üçün din pərdəsi altında müharibədən istifadə etmirdilər.

Qədim dövrdə meydana gəlməyə başlayan ilk dini - fəlsəfi sistemlərdə isə məsələyə yanaşma daha sistemli xarakter almağa başlamışdır. Tenqriçilik, Zərdüştlük, Buddizm, Konfusiçilik və s. kimi sistemlərdə yanaşmanın bu xarakteri aydın şəkildə əks olunmuşdur. Eyni zamanda bu dinlərdə müharibə etikasına münasibət müəyyənəlməyə başladı ki, burada da bir çox hallarda humanist xarakterli davranış üstünlük təşkil edirdi. Bu dinlərin müharibə etikası həmin dinləri dünyagörüşləri üçün əsas seçmiş insanların müharibədə davranışlarına öz təsirini göstərməyə bilməzdi. Lakin, müharibələrin dini -etik baxımdan dəyərləndirilməsi əsasən orta əsrlər dövründən özünü göstərməyə

başladı. Bu dövrdə din və müharibə əlaqələri bir tərəfdən dini ehkamlara inamdan irəli gələn kortəbii davranış tərzii ilə bağlı idisə, digər tərəfdən bu davranışın mənəvi mahiyyətinin məntiqi təhlili gedirdi. İlk dəfə cəmiyyətin total dini təşkili ilə bağlı fikirlər də bu dövrdə meydana gəlməyə başlayır və bu dini müharibələrlə müşayət olunur. Əgər arxaik dövrdə insanlar şüursuz olaraq din pərdəsindən vəhşi instinktlərini ödəmək üçün istifadə edirdilərsə, Tanrı müəyyən kiçik qurbanvermə hesabına istədiklərini əldə etmək üçün vasitə idisə, orta əsrlər dövründə insanlarda kiçik qurbanla Tanrının razılığını qazanmaq, dünyəvi həyatın yaxşılaşdırılmasına istəkdən, həyatlarının qurban verilməsi bahasına o biri dünyada qazanc əldə edə biləcəkləri haqqındakı fikirlərə uyğun davranış tərzinə keçid baş verir. Artıq insan inamını təkcə dua və nəzir paylanması ilə deyil, həmçinin Tanrı yolunda döyüşməklə də ifadə etməyə başlayır. Müharibə ən böyük qurban, həyatın qurban verilməsini tələb etdiyindən, bilavasitə cənnətin əldə edilməsi üçün ən effektiv vasitəyə çevrilir. Lakin, yenə də vəhşi instinktləri tərəfindən aldadılan insan, onların başqa, yeni dövrə uyğunlaşdırılmış şəkildə çıxışına imkan yaradır. Bu, bütün bəşər tarixi boyu özünü göstərməkdə davam edir. Buna görə problemin bu aspektinin öyrənilməsi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

РЕЗЮМЕ

В архаических обществах основной силой, действующей на взаимовлияние религии и войны, являлись существующие религии и примитивная военная технология. Сведений о войнах за религиозную веру по тому периоду нет. Вместе с тем следует отметить, что религия не могла не повлиять на отношение людей к боевым действиям, событиям. В древнем мире отношение к религии носило потребительский характер. Религия считалась средством улучшения жизни, в том числе средством завоевания победы, а война иногда была орудием для приобретения пленных с целью выполнения особых ритуалов. Однако, человек больше всего ждал помощи от сверхъестественных сил природы ради повседневных целей. Под влиянием направленной на природу мировоззренческой системы примитивного человека динамика взаимовлияния религии и войны действовала внутри тройственной системы- «религия-война-природа».

В ранних религиозно-этических системах сам подход к взаимосвязи религии и войны приобретал более религиозно-этический характер. В период средневековья человек, меняющийся в процессе социально-культурного развития, все глубже и чаще начинает думать о моральной стороне насилия. Вместе с тем, вступивший на путь нравственных поисков человек, под влиянием этих же поисков все более совершенствовался. Впервые начинают появляться идеи, связанные с тотальной религиозной организацией общества, сопровождающейся религиозными войнами. Если в архаический период люди подсознательно использовали религию для удовлетворения своих животных инстинктов и божество было средством достижения желаемого посредством приношения определенной жертвы, то в период средневековья от представлений о возможности получить согласие бога, улучшения жизни посредством небольшого жертвоприношения, происходил переход к мировоззрению о получении в потустороннем мире компенсации за счет приношения в жертву своей жизни. В этой связи война, требующая самой большой жертвы- отдачи жизни для приобретения рая- превращалась в самое эффективное средство. Но в то же время человек, опять превратившийся в жертву своих животных инстинктов, дает возможность выхода их в иной, приспособленной к новому времени форме.

SUMMARY

In archaic societies, the main force acting on the interaction of religion and war were the existing religion and primitive military technology. Thus, the first level of human nature is closely related to primitive man to perform religious wars, armed conflicts have been expressed in its religious ideas. More people in the process of interaction between religion and war were under the power of natural instincts played a significant role. In the ancient world the attitude towards religion was of a consumer nature. Religion was considered to be means of improving the lives, including the means of winning the victory, and war sometimes was a tool for the acquisition of prisoners with aim to fulfill special rituals. Influenced by nature aimed at the outlook of primitive man, the dynamics of interaction of religion and the war acted within the tripartite system, "religion-war-nature".

CAHİLİYE'DEN İSLÂM TOPLUMUNA TİCARİ HAYAT ÜZERİNE BAZI TESPİTLER

Dr. Elnurə ƏZİZOVA

Xəzər Universiteti

Anahtar kelimeler: Ticaret, İslam, meslek

Key words: Trade, Islam, occupation

Tarih boyunca sosyoekonomik hayatın belkemiğini oluşturan ticaretin Cähiliye'den ilk İslâm toplumuna geçirdiği değişiklikler incelenirken Arap yarımadası genelinde Mekke'nin diğer ticarî merkezlerle kıyaslanmayacak kadar önem arz ettiği kuşkusuzdur. Ticaretin Cahiliye'den itibaren Arap toplumunda saygıdeğer bir meslek olarak telakkî edildiği ve tâcirlerin kendi bölgelerinin nüfuzlu ve itibarlı şahısları addedildiği bilinen bir husustur. Mekke'nin nüfuzlu olduğu kadar cömert tacirlerinden sayılan Abdullah b. Cüd'ân, fakirlere ve yolculara açık sofrasıyla şairlerin methine mazhar olacak kadar şöhrete ulaşmıştır.¹ Bu bağlamda Kureyşli tâcirlerin, servete rağmen cimrilik ve açgözlülük gibi bu meslek erbabının genel tabîi huylara sahip mensuplarından temayüz ettiğini ileri süren Cähiz, onların “şairlere, hükümdarlar gibi bağıшта bulduklarını, misafirlere ikram, akrabalara ihsanda bulduklarını, Kabe'nin ziyaretçilerine hizmet ettiklerini, deri sofralarda yaya ve binekli herkese *haysa* (الحیسة)² yedirdiklerini”³ cömertliklerinin kanıtı olarak zikretmektedir. Mekkelilerin ticareti başlıca kazanç yolu olarak tercihini açıklarken Cähiz, bazı dinî imtiyazlara sahip *hums*⁴ sınıfından oldukları için dindarlıklarından dolayı (tedeyyün/تَدَيُّن) cana

¹ Abdullah b. Cüd'ân'ın cömertliğiyle ünlü oluşuna dair rivayetler için bk. İsfahânî, *el-Eğâni* (şrh. Abdülemir Ali Mihenna, Semîr Cabir), I-XXIV, Beyrut 1986, VIII, 342; Zemahşerî, *el-Mustaksâ fi emsâli'l-'Arab*, I-II, Beyrut 1987, I, 281; Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, *Mecma'u'l-emsâl* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), I-II, Beyrut 1972, II, 127.

² Hurma, kurut ve tereyağından yapılan bir yemek çeşidi bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn* (thk. Mehdi Mahzûmî ve İbrâhim Samerrâî), I-VIII, Beyrut 1988, III, 273.

³ Cähiz, “el-Evtân ve'l-büldân”, *Resâil* (thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn), I-IV, Kahire 1979, IV, 116.

⁴ Kureyş, Kinâne, Huzâa ve Benî Âmir kabilelerinden oluşan *hums* mensuplarıyla ilgili bk. İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk: Kitâbu'l-mübteda ve'l-meb'as ve'l-meğâzi* (thk. Muhammed

ve mala kıymaktan vazgeçtiklerini ve bunun da kendilerini Arapların en eski mesleği sayılan yağmacılıktan alıkoyduğu için zorunlu kazanç yolu olarak çoğunluğunun ticarete yöneldiklerini ve bu sayede civar ülke hükümdarları ve komşu kabilelerle ticarî antlaşma yoluna gittiklerini ileri sürmektedir.⁵

Ticaretin belli başlı meslek kolu olarak teşekkülüne iten sâik gerek Câhiz'in ileri sürdüğü gibi, Kâbe'ye ev sahipliği yapmanın getirdiği "dindarlık" sebebiyle Kureys'in yağmacılığı terk edişi olsun⁶, gerekse Mekke'nin ziraata elverişsiz coğrafi konumunun Yemen-Suriye transit ticaretine birebir uygunluğu olsun⁷ İslâm'ın zuhuru sırasında Arabistan'da yürütülen ticarî faaliyetlerde Mekke'nin bölgesel ve milletler arası önemli bir rol oynadığı şüphesizdir. Kur'ân-ı Kerîm'de de müstakil bir sûreye konu olan⁸ ve ilk dönem kaynaklarının neredeyse tamamında Hz. Peygamber'in büyük dedelerinden Hâşim b. Abdümenâf'ın girişimiyle V. yüzyılın sonlarında kurulduğu anlaşılan⁹ *İlâf* müessesesinin, bölge ticaretinde bir dönüm noktası olduğundan bahsedilmektedir.¹⁰

Yaklaşık dört kuşak önceki seleflerinin ilk defa *ilâf* müessesesiyle uluslar arası ticaret sahnesine çıkarak ulaştıkları maddî refahı devam

Hamidullah), Konya 1401/1981, s. 80-81; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sakkâ ve dğr.), Dimaşk-Beyrut 1424/2003, s. 189-190; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. İhsân Abbas), I-IX, Beyrut 1968, I, 72; İbn Habîb, *el-Münemmak fî ahbâri Kureys* (thk. Hurşid Ahmed Fârûk), Beyrut 1985, s. 127-129; a.m.f., *el-Muhabber* (thk. Ilse Lichtenstadter), Beyrut t.y., s. 179-180.

⁴ Bk. İbn Habîb, *Muhabber*, s. 180; Ya'kubî, *Târihü'l-Ya'kubî*, I-II, Beyrut t.y., I, 256.

⁵ Bk. Câhiz, "el-Evtân ve'l-büldân", *Resâil*, IV, 126-128.

⁶ Câhiz'in *hums* ve *ilâf* müessesesi arasında kurduğu ilişki, *hums*'a dahil olan kabilelerin yerleşimi ve *ilâf* ticaret yolları arasındaki irtibata dikkat çekerek bazı son dönem araştırmacılarınca da vurgulanmıştır. Bk. Kister, "Mecca and Tamîm (Aspects of Their Relations)", *JESHO*, VIII (Leiden 1965), s. 132-133; Simon, *Meccan Trade and Islam* (trc. Feodora Sos), Budapest 1989, s. 27.

⁷ Mekke'nin ticaret yolu üzerindeki önemine dair görüşler için meselâ bk. Mahmud İbrahim, *Merchant Capital and Islam*, Austin 1990, s. 34; Faruk Abu-Chacra, "Trade and Trade Routes of the Quraysh", *Asian Trade Routes* (ed. Karl Reinhold Haellquist), London 1991, s. 38. Eserini pek çok araştırmacının ittifak ettiği bu hususun sorgulanması üzerine kaleme alan Patricia Crone'un bu konudaki karşı görüşleri için bk. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Oxford 1987, s. 3-11.

⁸ Bk. Kureys 106/1-4.

⁹ Abdullmuttalib'in doğum-vefat yıllarından hareketle Hâşim'in *ilâf* seferlerinin başlangıcına ilişkin Hamidullah'ın istidlali için bk. Hamidullah, "el-İlâf veya İslâm'dan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri" (trc. İsmail Cerrahoğlu), *AÜİFD*, IX. (Ankara 1961), s. 218-220; Ed., "İlâf", *EP*, III, 1093.

¹⁰ *İlâf*'ın kuruluş sebebiyle ilgili bk. İbn Habîb, *el-Münemmak*, s. 242-245; Ya'kubî, I, 242-244.

ettirerek meyvelerini toplayan ve Seâlibî'nin ifadesiyle “kârını artırıp yaşam standardını yükselten”¹¹ Mekkeliler, İslâm'ın zuhuru sırasında neredeyse bu meslekte uzmanlaşarak büyük servet kazanmış seçkin bir zümre ve geçimini doğrudan veya dolaylı olarak ticarete borçlu olan şahıslardan oluşmaktaydı. Hz. Peygamber'in müstakbel eşi Hz. Hatîce'ye vekaleten Suriye'ye yaptığı ikinci ticarî seferinden bahsederken Mekkelilerin genel durumuyla ilgili Şâmî'nin ifade ettiği gibi, “Kureyş'ten tâcir olmayanın onların nezdinde hiçbir değeri yoktu”.¹² Bedir savaşına sebebiyet veren 50.000 dinarlık mal yüklü bin deveden müteşekkil Kureyş kervanına yönelik “kervana katmadığı bir tek miskâlî kalmamış Kureyşli erkek ve kadın yoktu”¹³ şeklindeki ifadeler, ticaretin kadın veya erkek olsun Mekkelilerin kazanç yollarının temelini oluşturduğu görüşünü desteklemektedir. Öte yandan eşrafın sanat ve meslekleriyle ilgili bazı ayrıntılarla birlikte birçok kaynakta geçen ortak bir rivayette de Mekkelilerin diğer hiçbir meslek alanında olmadıkları kadar ticarete başarılı oldukları görülmektedir.¹⁴ Nitekim Kureyş'in meşhur tâcirlerinden Ebû Süfyân ve Safvân b. Ümeyye'nin ticaret kervanlarının güzergâhında Müslümanlar tarafından yaratılmış tehlikeye işaret ederek söyledikleri “Mekke'de kalırsak sermayemizi yer bitiririz”¹⁵ ve Ebû Süfyân'a nispet edin “biz tüccâr bir kavimdik, Hz. Peygamberle aramızdaki harp bizi öyle bir zarara uğratmıştı ki, sermayemiz tükenmişti”¹⁶ şeklindeki ifadeler, Mekkelilerin iktisadiyatının belkemiğini ticaretin oluşturduğunu gösteren haberlerdir.

Vefatının ardından büyük meblağda nakit para, çok sayıda büyük ve küçükbaş hayvandan oluşan sürüler ve çeşitli bölgelerdeki taşınmaz emlak gibi devrin zenginlik unsuru sayılan serveti miras bırakan bazı sahabîlerin¹⁷ pek çoğunun bu zenginliği, baba mesleği olarak İslâmiyet'ten önce de iştigal

¹¹ Seâlibî, *Simârü'l-kulüb fî muzâf ve'l-mensûb* (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim), Kahire t.y., s. 116.

¹² Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'l-reşâd*, II, 214 (من لم يكن تاجرا من قريش فليس عندهم بشئ).

¹³ Bk. Vâkîdî, *el-Meğâzî* (thk. Marsden Jones), I-III, Beyrut 1984, I, 27.

¹⁴ Bu liste için bk. İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (thk. Servet Ukkâşe), Kahire 1981, s. 575-577; Câhiz, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd* (thk. Muhammed Süveyd), Beyrut 1991, s. 167.

¹⁵ İsfahânî, XVII, 324; Taberî, *Târihü't-Taberi : Târihü'r-rusul ve'l-mülûk* (thk. Ebu'l-Fazl İbrahim), I-XI, Beyrut t.y., II, 492.

¹⁶ Bk. İsfahânî, VI, 361; Taberî, *Târih*, II, 646

¹⁷ Sahabîlerin servetiyle ilgili istatistik bilgi için bk. Kallek, *Asr-ı Saâdette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İstanbul 1997, s. 231-281.

ettiği ticarettten elde etmiş olmasına şaşmamak gerekir. Zira bu sahabîlerin birçoğu daha çocukluğundan itibaren baba veya amcalarının himayesinde ticaret kervanlarıyla Suriye, Yemen, Habeşistan ve Arabistan'ın çeşitli yerlerinde kurulan panayırlara katılarak bir bakıma usta-çırak ilişkisi içinde ticaretin inceliklerini öğrenmişlerdir.¹⁸ Hz. Peygamber'in ilk defa on yaşlarında iken amcası Ebû Talib ile Suriye'ye ticaret için sefere çıktığına dair rivayetler,¹⁹ çocukların da velilerin refakatinde ticarî seferlere katılabildiğini gösteren örneklerdendir.

Suriye, Habeşistan, Yemen, Bahreyn veya Irak'tan ithal edilen ürünlerin, yarımadanın müdevver panayırlarında toptan veya perakende satıldığı Hz. Peygamber dönemi Arap yarımadasında, tek bir siyasî birlik bulunmamasının da etkisiyle bölgelere göre çeşitli alışveriş şekillerinin uygulandığı görülmektedir. İslâm'ın zuhuru sırasındaki Arabistan panayırları hakkında bilgi veren kaynaklar incelendiğinde, çeşitli siyasî nüfuz dairelerindeki bu panayırlarda birden fazla ticarî muamele çeşidinin sözkonusu olduğu görülmektedir. Bu bilgilere göre, Muşakkar'da ürüne dokunmak suretiyle satış akdinin gerçekleştirildiği *mülâmese* (الملامسة), San'â'da *cess* (الجس), Dûmetü'l-cendel, Şihr ve Suhâr panayırlarında *ilkâu'l-hacer* (إلقاء الحجر) ve Ukâz'da *sırâr* (السرار) olmak üzere, farklı alışveriş şekilleri uygulanmaktaydı.²⁰

Öte yandan Hz. Peygamber dönemi ticarî hayatında uygulandığı bilinen alışveriş şekilleri sadece mezkur panayırlarla ilgili kaynakların bahsettikleriyle sınırlı değildir. Ev, arsa ve kuyu gibi çeşitli gayri menkulden ziraî ürünler başta olmakla çeşitli gıda mahsullerine, köle, binek ve maişet hayvanından silah ve kılıflarına, giyecek ve muhtelif süs eşyalarından hayatın diğer alanlarındaki ihtiyaçlara kadar canlı ve cansız her türlü ürün, günlük hayatın vazgeçilmez parçası olan ticaret sayesinde el değiştirmekteydi. Sosyoekonomik hayatın temelini oluşturan ticarete konu olan ürünlerin çeşitliliği, ticarî muamele şekillerinin çokluğu ve farklılığını

¹⁸ Azizova, *Hz. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 2007, s. 345.

¹⁹ Bk. Belâzürî, *Ensâbu'l-eşrâf* (thk. Muhammed Hamidullah), I, Kahire 1959, I, 96; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 151.

²⁰ Bk. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 264-167; Ya'kubî, *Târih*, I, 270-271; Merzûkî, *el-Ezmine ve'l-emkine*, I-II, Kahire t.y., II, 161-166.

da beraberinde getirmekteydi.²¹ Konuyla ilgili ilk dönem kaynaklarının sunduğu veriler değerlendirildiğinde, bu farklı alışveriş şekillerinin köle, hayvan, ziraî mahsul, kumaş veya elbise gibi farklı ürün gruplarının satışına mahsus olduğu veya bazen birinin diğerinin yerine uygulandığı görülmektedir.

Tablo 1. İslâm'ın yasakladığı Câhiliye dönemi alışveriş şekilleri:

Alışveriş	Uygulama şekli	Ürün	Yasaklanma sebebi
Hadarînin bedevî adına satışı (بَيْعِ حَاضِرِ لِبَادِ)	Hadarînin, çölde yetiştirdiği/ürettiği ticarî ürünü şehirde satmaya getiren bedevîden daha uzun sürede daha yüksek fiyata satacağı vaadiyle alması	Çöle has herhangi bir ticarî ürün	Satıcı vekilinin (hadarî) haksız yere kâr sağlaması, gerçek ürün sahibinin (bedevînin) hakkını tam alamaması ²²
İlkâu'l-hacer (بَيْعِ الْإِقَاءِ الْحَجَرِ) veya er-Ramyu bi'l-hasât (الرَّمْيِ بِالْحَصَاةِ)	Ürünü taş atarak seçmek, alanını veya miktarını belirlemek suretiyle daha önceden tespit edilen fiyat üzerinden yapılan satış	Hayvan, tarla veya çarşı ürünü	Müşterinin sınırlı muhayyerlik hakkı ²³
Habelu'l-hable (حَبْلِ الْحَيْلَةِ)	Gebe hayvanın karnındaki dişi yavrusunun ileride doğacak olacak yavrusunun satışı	Hayvan	Ürünün meçhullüğü ²⁴
Mu'âveme (الْمُعَاوِمَةُ)	Ağaç veya tarlanın bir veya birkaç senelik ürününün önceden satışı	Ziraî ürün	Ürünün meçhullüğü ²⁵
Muhâdara (الْمُخَاذِرَةُ)	Ağaçtaki ürünün henüz olgunlaşmadan satışı	Ziraî ürün	Ürünün meçhullüğü ²⁶

²¹ Alışveriş şekilleriyle ilgili genel bilgi ve değerlendirme için bk. Shatzmiller, "Tidjâra", *EI*, X, 467-468.

²² Buhârî, "Buyû", 58; 68-71.

²³ Müslim, "Buyû", 4.

²⁴ Buhârî, "Buyû", 61.

²⁵ Müslim, "Buyû", 85.

²⁶ Buhârî, "Buyû", 93.

Muhâkale (المحاكمة)	Tarladaki ekini henüz salahlı meydana çıkmadan başağındaiken ne kadar geleceğini tahmin ederek saf buğday karşılığı satmak	Hububat	Semen ile satılan nesne arasındaki denklığın meçhullüğü ²⁷
Mülâmese (الملامسة)	Satılan nesneye sadece el ile dokunmak suretiyle satışın gerçekleşmiş olması	Kumaş veya giysi	Müşterinin muhayyerliğinin kısıtlılığı, kandırılma ihtimali ²⁸
Münâbeze (المناذبة)	Satıcı ve alıcının karşılıklı olarak biri diğerine ürünü (kumaş) atmasıyla gerçekleşen satış	Kumaş veya giysi	Muhayyerliğin sınırlılığı ²⁹
Müzâbene (المزابنة)	Ağaçtaki yaş hurmanın tahmin edilerek, ölçüle kuru hurma mukabilinde satışı (daha sonra tartılmasının ardından fazlası geri alınmak, eksikliği tamamlanmak şartıyla)	Ziraî ürün	Mahsulün ölçek, tartı ve sayısı bilinmeden tahmininin şikayetleri doğurması ³⁰
Neceş (النجش)	Alışveriş sırasında satıcıyla önceden anlaşmış birisinin gerçek müşteri olmadığı halde malın daha yüksek fiyata satılabilmesi için öyleymiş gibi yaparak gerçek müşterileri kandırması	Herhangi bir ticarî ürün	Ürünün değerinden fazlasına satışıyla alıcının aldatılma durumu ³¹

²⁷ Buhârî, “Buyû”, 82.

²⁸ Buhârî, “Buyû”, 62-63.

²⁹ Buhârî, “Buyû”, 62-63.

³⁰ Buhârî, “Buyû”, 75.

³¹ Buhârî, “Buyû”, 60.

Telakka'r-rukban (تلقى الركبان)	Yabancı ticaret kabilelerinin şehir dışında karşılanarak pazardaki fiyatları araştırmalarına fırsat vermeden mallarının alınması	Herhangi bir ticarî ürün	Satıcının muhayyerliğinin kısıtlanması ³²
Tasriye (التصرية)	Hayvanın bol sütlü gözükmeye için birkaç gün sütünün sağılmadan çarşıya çıkarılması	Süt hayvanı	Ürünün müşteriye olduğundan farklı gösterilmesi ³³
'Urbân (العربان)	Alıcının ürün için önceden belli bir meblağ (kaparo) ödeyip daha sonra almaktan vazgeçtiği takdirde parasının iade edilmeyeceği şartıyla yapılan satış sözleşmesi	Köle dahil herhangi bir ticarî ürün	Satıcının haksız yere kâr sağlaması ve alıcının mağduriyeti ³⁴

İslâm'ın zuhuru sırasında Araplar arasında bilinen alışveriş şekillerini yansıtan Tablo 6'dan da görüldüğü üzere, uygulamadaki ticarî muamelelerin birçoğunda, müşteriye kandırma, fiyat artırma maksadıyla müşteri gibi gözükmeye, mal sahibinin bilgisizliğinin istismarı suretiyle değerinden daha ucuza alarak pazarda daha pahalıya satma gibi kul hakkını ihlal eden hususlar yer almaktadır. Kârı olabildiğince artırma prensibine dayalı olağan menfaatçi zihniyetten ilham alan bu ticarî muamelelerin çoğunun ortak yönü de, karşılıklı rıza gözetilmeksizin genellikle ürünü yeterince inceleme fırsatı bulunmayan müşterinin aleyhinde tek taraflı bir satış işlemi olmasıdır. Ayrıca mevcut ticarî metanın dışında hayalî veya henüz elde edilmemiş ürünün satışı gibi, sonu belirsiz gerçek dışı alışveriş şekilleri de söz konusuydu.

Dürüstlüğü tâciri yücelten en önemli meziyet olarak gören³⁵ ve alışverişin önemli unsuru olan ölçü ve tartıda titizliği emreden³⁶ İslâm'ın

³² Buhârî, "Buyû", 64, 71-72.

³³ Buhârî, "Buyû", 64-65; "Şurût", 11.

³⁴ Mâlik, "Buyu", 1.

³⁵ İbn Mâce, "Ticârât", 1.

evrensel adalet ilkesi olarak nitelendirilebilecek kul hakkını ihlal ettiği için, Câhiliye döneminde uygulandığı bilinen yukarıdaki alışveriş şekilleri yasaklanmıştır. Buna karşılık satıcıdan ürünü olduğu gibi tanıtması istenirken, müşteriye de aldığı ürünü yeterince inceleme, seçme ve karar verme hakkı tanınmıştır. Meselâ hayvanın daha bol sütlü gözükməsi için sağılmadan birkaç gün bekletildikten sonra pazara çıkarılıp satılması engellenmiş, böyle bir durumla karşılaşan müşteriye, üç gün içinde kullanmış olabileceği süte karşılık belli bir miktar gıda ürünüyle birlikte satın aldığı hayvanı geri verme hususunda muhayyerlik tanınmıştır.³⁷

Sosyoekonomik hayatta önemli rol oynayan ticarî ilişkilerin sağlam şekilde yürütülebilmesi için ürünün vasıflarının doğru bir biçimde belirtilmesi, satıcının ve alıcının alışveriş akdi için yeterince düşünme imkânı tanınması gibi hususların yanında İslâm, alıcının/tüketicinin olduğu kadar satıcının/üreticinin de hakkının gözetilmesi için veresiye alışveriş sırasında borçların kayda alınmasını öğütlemiştir. *Müdâyene* (borçlanma) âyeti olarak da meşhur olan âyette belirtildiği gibi, veresiye alışverişlerin dahil olduğu her çeşit borçlanmada, miktarın az veya çok olması dikkate alınmaksızın ileride şüpheye düşülmemesi ve adaletsizlikle karşılaşılması için her iki tarafça da yazılması istenmiştir.³⁸

İslâm'ın zuhuru sırasında genel olarak Arabistan'ın, özel olarak yarımadanın ticarî hayatındaki rolüyle temayüz eden Mekkelilerin ticarî faaliyetlerinde yaygın olan ribâ, geniş istihdam alanına sahip ticaretin gayri meşrû bir unsuru olarak yasaklanmıştır.³⁹ Mekkelilerin, 605 senesinde Kâbe tamiri için toplanan bütçeye fuhuş ve zulümle kazanılmış paranın yanı sıra faizle elde edilen paranın dahil edilmemesinin tembihlendiğine dair rivayetlerin de⁴⁰ teyit ettiği üzere, haksız kazanç sayılması sebebiyle ribâ toplumca hoş karşılanmamakta, kutsal sayılanla bir araya getirilmesine karşı çıkılmaktaydı.⁴¹ Bununla birlikte, ribânın toplumda yaygın olduğu kadar vazgeçilmez uygulamalardan olduğu, Hz. Muhammed'le görüşmek için

³⁶ Bk. İsrâ 17/35.

³⁷ Bk. Buhârî, "Buyû", 65.

³⁸ El-Bakara 2/282.

³⁹ Alışverişin helâl, ribanın ise haram olduğuna dair ayetler için bk. el-Bakara 2/275-279.

⁴⁰ Bk. İbn İshâk, 84; İbn Hişâm, 183; Taberî, *Târih*, II, 287.

⁴¹ Süheylî, *er-Ravzül'ünüf fî şerhi's-Sireti'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*, I-VII, y.y. 1390/1970, III, 25.

Mekke'ye gelen Bekr b. Vâil kabilesinin meşhur şairi Meymun b. Kays A'sâ'yı (ö. 7/629) engellemek isteyen Kureyş'in: "Muhammed senden vazgeçemeyeceğin dört alışkanlığı terk etmeni isteyecek: zina, kumar, riba ve şarap"⁴² şeklindeki ifadelerinden de anlaşılmaktadır.

Mekkeli sermayedarlar sadece kendi şehirlerinde değil, üzüm, deri ve şarap gibi ticarete konu olan zenginlikleri ve kendileriyle kurdukları ticarî ortaklıkları sebebiyle sıkı ilişki içinde buldukları Taiflilere de faizle para vermekteydiler. İbn İshâk'tan gelen rivayete göre, Sakîf kabilesinin İslâmiyet'i kabul etmesinin ardından Hâlid b. Velîd, babasının Sakîflilere faizle verdiği ve geri alınmasını kendisine vasiyet ettiği parasının durumuyla ilgili Hz. Peygamber'le konuşmuş, bu hadise üzerine "*Ey iman edenler, gerçekten inanıyorsanız Allah'tan korkun ve mevcut faiz alacaklarınızı terkedin*"⁴³ ayeti nazil olmuştur.⁴⁴ Ebû Ubeyd'in aktardığı bilgilere göre, Sakîfliler ilk başta yalnızca ribâ, zinâ ve şarabın serbest olması şartı üzerine müslüman olacaklarını Hz. Peygamber'e iletmiş, fakat İslâm'ın istisnasız olarak yasakladığı bu hususlarda kendilerine bir ayrıcalık tanınmayacağı, ayrıca müslüman olduktan sonra da borç sahiplerinin borçludan sadece anaparayı alabilecekleri cevabını almışlardır.⁴⁵ Sakîflilerin, faiz ve şarabın serbest kullanımı gibi kendisini kızdıracak bir istekle halifeliği döneminde Hz. Ali'ye başvurduklarına dair rivayetlere⁴⁶ güvenilirse, onların uzun süre bağıcılığa dayalı şarapçılığın yanı sıra faizciliği de önemli gelir kaynağı olarak görme eğiliminde oldukları söylenebilir.

RESUME

Due to the range of geographic and social factors, the Quraysh merchants played too important role to disregard in the commercial life of first Muslim society. In this article the data from classical sources related to the merchants, especially who continued to engage with their occupations after

⁴² Bk. İsfahânî, IX, 147.

⁴³ El-Bakara 2/278.

⁴⁴ İbn Hişâm, s. 360-361; İbn Habîb, *el-Münemmak*, s. 203.

⁴⁵ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl* (thk. Muhammed Amâre), Kahire 1989, s. 284-285.

⁴⁶ İbn Kuteybe, *Garibu'l-hadis* (thk. Abdullah el-Cebûrî), I-III, Bağdat 1397, II, 139.

Djahiliya, will be discussed in the framework of Islamic principles regarding to the commerce as a profession. Additionally, the prohibition process of shopping methods related to the mentality based on the principle of increasing the interest income (as the customer deception; abuse of property owner's ignorance; the lack of opportunity to examine product sufficiently; fictitious sale of the product etc.) will be investigated.

Təqdim etdi: i.f.d. Namiq Abuzərov
Tövsiyyə etdi: Xəzər Universiteti Humanitar və Sosial Elmlər
Fakültəsinin Elmi Şurası, Protokol No 4,
tarix 09.11.2010

QURAN HAQQINDA İDDİALARA QAZI ƏBDÜLCƏBBAR DÜŞÜNCƏSİ İLƏ BAXIŞ

Faiq ƏHMƏDZADƏ

Açar sözlər: Quran, Qazi Əbdülcəbbar, ecazkarlıq, Quran şərh

Key words: Koran, Kadi Abd al-Jabbar, miracle, comment of Koran

Qurani Kərim öz ecazkarlığını hər dövrə xitab edərək qoruması ilə digər möcüzələrdən fərqlənməkdədir. Qurandan başqa baş verən bütün möcüzələr demək olar ki, qeyri adi təbiət hadisələri ilə əlaqədardır. Amma Quran sözlü olaraq öz qeyri adi üslubuyla insanlara təsir etməkdə və bu xüsusiyyəti ilə hər dövrdə özünü göstərməkdədir. Fərqli bir möcüzə və meydan oxuma şəkli olduğu üçün Quranın üslubuyla əlaqədar bəzi etirazlar olmuşdur. Bunlar ya məna etibarıyla səhv başa düşülmə, ya da Quranın möcüzə olmasını qəbul etməmə səbəbiylə ortaya çıxmış ola bilər. Qazi Əbdülcəbbar bu etirazların bir qisminə nümunələr gətirərək cavab vermiş və bəzi açıqlamalar etmişdir.

1. QURANIN TƏHRİF EDİLMƏSİ

İstər keçmişdə istərsə də günümüzdə problem təşkil edən mövzulardan biri olaraq ortaya atılan təhrif hadisəsi səhv olan və ya açıqlanarkən səhvə yol verilən rəvayətlər vasitəsiylə gündəmə gəlmişdir. Bu rəvayətlər əsasən Quranın toplanıb tək nüsxə halına gətirilməsi haqqındadır. Belə ki, həzrəti Əbu Bəkir dövründə başlayan bu iş əsnasında bəzi ayələrin Mushafa alınmaması, Mushafa alınan bəzi ayələrə etiraz edilməsi, həzrəti Osman dövründə Mushafın yazısını standart şəkildə salaraq digər Mushafaların yandırılmasına qarşı çıxılması, bəzi Şiə mənsublarının Quranın bir neçə ayələrinin qaldırılması haqqında iddiaları, qıraət fərqlilikləri kimi rəvayətlər buna misal ola bilər.

Hər şeydən əvvəl bu mövzuda müsəlmanların Quran haqqındakı həssasiyyətlərini qeyd etmək yerinə düşərdi. Quranın həzrəti Peyğəmbər tərəfindən tez tez yoxlanılması və səhabələrin onu əzbərləməsi onun təhrif edilməsi haqqındakı iddiaların yersiz olduğunu göstərir. (1, XVI, s. 385)

Necə ki Cahiliyyə dövründə şerlərə göstərilən diqqətin Quranın mətninə daha çox göstərilməsi normal sayılmalıdır. Bununla belə Quranın bir yerə toplanması əsnasında həzrəti Ömər in bəzi ayələri Qurana daxil etməməsi haqqında bəzi rəvayətlər də yox deyildir. Məsələn, “*insan oğlunun qızıl və gümüşdən olan iki vadisi olsa belə üçüncüsünü istəyə*” mənasındaki cümlə və rəcmə əlaqədar olan ayələrin Quranın mətnindən çıxarılması fərqli bir nəzər nöqtəsini ortaya qoymağdadır. Amma bu da bir gerçəkdir ki, həzrəti Ömər, bir sözün Quranın bir parçasının olması isbat edilmədiyi müddətcə onu Mushafa almazdı. Bu da sözü gedən cümlələrin Quran ayəsi olmadığını göstərməkdədir. Eyni zamanda səhabələrdən heç kim buna etiraz etməmiş və Mushafın belə tədvin olunması mövzusunun icma olaraq qəbul etmişlər ki, bu da bizə Quranın təvatür olaraq gəlib çatdığını göstərməkdədir. Yəni Quranın mətni zəruri xəbərlə sabitdir. (1, XVI, s. 159)

Quranda əlavə mətnlərin olması haqqında Abdullah ibn Mesudun etirazına yer verən bir neçə rəvayət mövcuddur. Bu rəvayətlərə görə son iki surənin yəni Fələq və Nass surələrinin Qurana alınmaması Abdullah ibn Mesud tərəfindən məsləhət görülmüşdür. Əslində o bu surələrin Qurandan olmamasını deyil, onların Qurana alınmamasının daha doğru olduğunu vurğulamışdır. Onun fikrincə sözü gedən surələr, həzrəti Peyğəmbərə vəhy olaraq enmiş və o da bunu insanlara çatdırmışdır. Amma bunların Mushafa yer alması vacib deyil. Bu görüşün qəbul edilmədiyi və Quranın bütünlüyünün pozulmaması üçün Muavizətəyn surələrinin Mushafda yer alması məsləhət görülmüşdür. Bu isə Quranın mətni ilə əlaqədar bir problem yaşanmadığını göstərməkdədir. (1, XVI, s. 160)

Həzrəti Osmanın Quranda dəyişiklik etməsi haqqında iddiaya gəlincə, bunun qəbul ediləbilən bir yanının olması əmkansız görünməkdədir. Çünki heç kəs buna etiraz etməsə belə Xaricilər həzrəti Osmanı şəhid edərək bu cür bir iddia ilə onu günahlandırardılar. Həzrəti Əli isə xəlifə olduqdan sonra ilk əvvəl bu mövzu ilə mraqlananmış olardı. Ancaq belə bir vəziyyətin olması barədə heç bir məlumat yoxdur. (1, XVI, s. 385)

Quranda əksik və ya artıq bir şeyin olması, təhrif edilməsi dinin təməlinə zərbə vurmuş olar. Çünki İslam dininin ən əsas və birinci dəlili Quran olub bir çox hökmlərə qaynaq təşkil etməkdədir. Təvatür yolu ilə sabit olan və buna görə də İslamın ən etibarlı qaynağı olaraq bilinən Qurani Kərimin qorunması müsəlmanlar tərəfindən vacib sayılan bir mövzu olmuşdur. Eyni

zamanda bu mövzuda bir çox araşdırmalar da olmuşdur. Əgər belə olmaydı, nasih-mənsuh, möhkəm-mütəşabeh, mütləq-müqəyyəd arasındakı fərqliliklər bilinməz və Quranın dəlil olması, yəni möcüzə təşkil etməsi mümkün olmazdı. (1, XVI, s. 159-160, 386.)

Qazi Əbdülcəbbar Quranın dəlil olmasına zərər gəlməməsi və bu mövzuda etirazın olmaması üçün özünün zəruri elm nəzəriyyəsini ortaya atmışdır. Belə ki, ona görə təvatürən əldə edilən məlumatlar və ya xəbərlər zəruri elm xüsusiyyətini daşıyır. Quran da bizə təvatür xəbərlərlə gəlib çıxıbsa onda heç bir dəyişiklik ola bilməz.

2. QURANDA TƏZAD MƏSƏLƏSİ

Quran ayələrində və ya ayələrdəki bəzi ifadələrdə bir birinə zidd olan mənalar ortaya çıxa bilər. Ümumiyyətlə bu cür problemlər ayələrin ya səhv başa düşülməsi, ya da lazımi araşdırmaların olmaması səbəbi ilə ortaya çıxmaqdadır. Əsasən ayənin siyaq və sibaqı, yəni konteksti, nüzul səbəbi, sözlərin qrammatik quruluşu diqqətə alındığında həll edilə bilən bu məsələlər anlayış tərzindən qaynaqlanmaqdadır. Təfsir terminalogiyasında bu mövzu müşkilül-Quran adı altında tədqiq edilməkdədir. Müşkil termini sözün quruluşu və ayədəki yerinə görə açıqlayıcı bir dəlil və ya geniş bir aradırma ilə birlikdə düşünmə nəticəsində başa düşülən ifadə və ya ayələrdir. (3, s. 24)

Əslində Quran mətnində ziddiyyət tapmaq qeyri mümkündür. Çünki ziddiyyətin olması onun dini hökmlər üçün sübut təşkil etməsi və möcüzəyinə maneçilik törədir. Quran doğru başa düşülməz və ondan doğru hökmlər çıxmaz. Ərəblərin Quran nazil olan vaxtda dildəki ziddiyyəti ən yaxşı bilən insanlar olduqları halda həzrəti Peyğəmbərin yanına belə bir düşüncə ilə gəlmələri haqqında heç bir məlumat yoxdur. Həzrəti Peyğəmbər Quranla meydan oxuyanda Ərəblər Quranda ziddiyyət olması iddiası ilə ona etiraz etməmişdilər. Buna görə də Quran mətnində hər hansı bir təzadın olması imkansızdır. (1, XVI, s. 387)

Ziddiyyətin olduğu zənn edilən Quran ayələrində problem, ayədə deyil, ayənin mənasından çıxan məqsədi başa düşməkdədir. (1, XVI, s. 388) Bu isə anlama tərzinə bağlı bir şeydir. Yəni bu ixtilaf Quranda deyil, insanların nəzər nöqtəsi arasındakı fərqlilikdədir. (4, II, s. 32) Buna görə də fərqlilik təşkil edən şey Quranın insanlar arasında meydana gətirdiyi bir çevrə ola

bilər. Belə ki, hər insan Qurani öz çevrəsinə və anlayış tərzi çərçivəsinə uyğun açıqlamışdır. Bu səbəblə də insanlar onu açıqlayanda və təvil edəndə müxtəlif fikirlər ortaya qoyublar. Nəticə etibarıyla ixtilaf çıxması üçün burada həll olunması lazım olan məsələ Qurandakı müxtəliflik deyil, bu müxtəlifliyin səbəb ola biləcəyi təzadlardır. (5, s. 227-228) Bunun həlli isə ağıl və ya başqa bir dəlil tapma yolu ilə mümkündür. Çünki ağıl Qurana qarşı gəlməsi qeyri mümkündür. Xüsusi ilə dinin əsaslarını təşkil edən mövzularda ağıl mətnə, yəni Qurana uyğun olması qaçınılmazdır. Əgər ağıl mətni tam mənasıyla başa düşə bilmirsə, bu məsələ qavrayış çatışmamazlığından qaynaqlanmaqdadır. (4, II, s. 52)

Qazi Əbdülcəbbar bu mövzunu təzad başlığı altında ələ almışdır. Onun düşüncəsinə görə təzad iki sözdən birinin digər sabit olan sözü inkar etməsi və ya tam tərsi inkar edilmiş sözün isbat edilməsidir. Yəni bir söz digərinə tərs olmalıdır. Əgər belə bir şey Quranda olarsa Quranın məna gözəlliyi qalmaz və möcüzəliyi yox olar. Halbuki Quranda “*Onlar Quran barəsində heç dərindən düşünməzlərmi? Əgər Allahdan başqası tərəfindən olsaydı orada çoxlu ziddiyyət tapardılar.*” (Nisa surəsi 82-ci ayə) mənasındakı ayə ilə bunun mümkün olmadığına işarə edilmişdir.

Mövzunu daha dərindən araşdırmaq üçün Qazi Əbdülcəbbar Qurandan bəzi ayələr üzərində durmuşdur. Məsələn, bir ayədə Yəhudilərə elm verildiyindən bəhs edilərkən¹ digər ayədə başa düşüb öyrənməsinlər deyər qəlblərinə pərdə çəkilməsindən² və möhürlənməsi³ haqqında qeyd edilmişdir. Burada ixtilaf olaraq görünən məsələ əvvəlcə elmin verilməsindən bəhs edilərkən sonradan onun verilməməsi və elmin başa düşülməməsi üçün yaradılan şəraitin bildirilməsidir. Ayələrdəki ixtilaf bir nüansın başa düşülməməsindən ortaya çıxmışdır. Ayədə sözü gedən “elm”in mənası dəlillər və Qurandır. Elm anlayışı mütləq mənada deyildir, yəni müəyyən bir çərçivədə qeyd edilməmişdir. Digər ayələrdə qəlblərin möhürlənməsinə işarə edən ifadələr isə təşbihdir. Bu ifadələr qarşı çıxanlara

¹ “*Biz onlara dinə dairəyən dəlillər gətirmişdik. Onlar yalnız özlərinə elm gəldikdən sonra aralarında ədavət üzündən ixtilafa düşdülər. Həqiqətən sən Rəbbin ixtilafa düşdükləri məsələlərə görə qiyamət günü onların arasında hökm verəcəkdir.*” Casiyə 45/17.

² “*Onlardan sənə qulaq asanları da vardır. Lakin onu başa düşməsinlər deyər onların ürəklərinə pərdə çəkdik, qulaqlarına da karlıq verdik.*” Ənam 6/25.

³ “*Bunlar o kəslərdir ki, Allah onların qəlblərini, qulaqlarını və gözlərini möhürləmişdir. Onlar qəflətdə qalanlardır.*” Nahl 16/108.

gödərilməklə dəlillər üzərində düşünmək istəmədiklərinə görə onlarla belə rəftar edildiyini göstərməkdədir. Nəticə etibarı ilə burada “elm” sözünün hansı məqsədlə işləndiyi və qəlblərin möhürlənməsinin səbəbi bilinərsə ortada bir ixtilaf olması imkansızlaşar. (1, XVI, s. 390; 2, s. 128-129)

Bu mövzuda başqa bir nümunə də gətirmək olar. Belə ki, yaradılış mövzusunda ayələrin birində Allahın əvvəlcə yeri, sonra səmanı yaratdığı ifadə edilməsi ilə yanaşı,⁴ başqa bir ayədə də tam əksinə, əvvəlcə səmanın, sonra isə yer üzünün yaradıldığı vurğulanmışdır.⁵ Bu ayələr qarşılaşdırıldığında yer üzünün əvvəl yaradıldığı, ancaq səma yaradıldıqdan sonra yerin döşəndiyi görülməkdədir. Yəni yer üzü döşənmədən əvvəl üstündə heç nə yaradılmamış, bəsit bir şəkildə ikən sonradan döşənərək düzəldilmişdir. (1, XVI, s. 394)

Quran ayələrinin bir birinə təzad təşkil etdiyini düşündürən misallardan biri də şeytanın tələsi haqqında ayələrdir. Bir ayədə şeytanın hiyləsinin zəif olması qeyd edilərkən,⁶ digər ayələrdə onun Allahı unutturduğu⁷ və yoldan çıxartdığı⁸ ifadə edilmişdir. Burada hiyləsi zəif olanın insanları yoldan çıxartması ixtilaf olaraq qəbul edilmişdir. Əslində ayədə şeytanın hiyləsinin zəif olduğunu bildiren ifadə ilə onun zərər verə bilməyəcəyi nəzərdə tutulmuşdur. O sadəcə vəsvəsə edər və günaha çağırar. Bu məsələ malını kasıba verməsi üçün kasıbın varlıya vəsvəsə etməsinə bənzəyir. Varlı adamın bunu etməməyə qüdrəti çatır. Ayədə keçən ağılına girib şeytanın yoldan çıxartması haqqında ifadələr isə məcaz olaraq verilmişdir. (1, XVI, s. 391; 2, s. 131)

Nümunələrdən görünür ki, ayələrin düzgün təfsir edilməsi üçün bəzi məlumatların bilinməsi lazımdır. Əsasən ifadələrin qrammatik xüsusiyyətini bilməklə yanaşı İslam düşüncəsi haqqında ümumi şəkildə məlumat sahibi

⁴ “*Yer üzündənə varsa, hamısını sizin üçün yaradan, sonra səmaya üz tutaraq onu yeddi qat göy halında düzəldib nizama salan Odur. O, hər şeyi biləndir.*” Bəqərə 2/29.

⁵ “*Sizi yaratmaq çətindir yoxsa göyü ki, Allah onu yaratdı. Qübbəsini ucaltdı, düzəldib nizama saldı. Gecəsini qaranlıq, gündüzünü işıqlı etdi. Bundan sonra da yeri döşəyib düzəldti.*” Naziat 79/27-30.

⁶ “*... Şeytanın tərəfdarları ilə vuruşun Şübhəsiz ki, Şeytanın hiyləsi zəifdir.*” Nisa 4/76.

⁷ “*Şeytan onlara hakim olmuş və Allahı zikr etməyi onlara unutturmuşdur. Onlar şeytanın fırqəsidirlər. Bilin ki, şeytan fırqəsi ziyana düşənlərdir.*” Mücadələ 58/19.

⁸ “*Mən onun və tayfasının Allahı qoyub günəşə sitayiş etdiklərini gördüm. Şeytan isə onların əməllərini onlar üçün bəzəmiş və onları yoldan çıxarmışdır. Buna görə də onlar düz yolla getmirlər.*” Nəml 27/24.

olmaq, Quranı tam şəkildə bir birinə uyğun olaraq açıqlamaq daha düzgün ola bilər. Həm də anlama şəklinin İslama uyğun olması, neqativ bir düşüncə olmadan təfsir edilməsi vacibdir.

3. QURANDA TƏKRARLAR

Quranın möcüzəliyinə xələl gətirdiyi iddia edilən məsələlərdən biri də bir neçə surədə təkrarların olmasıdır. Bəzi Quran qissələrinin fərqli yerlərdə təkrar edilməsi, Rəhman surəsindəki *“Rəbbinizin hansı nemətlərini yalan saya bilərsiniz”* və Mürsəlat surəsindəki *“O gün vay halına yalan sayanların”* ayələrin tez tez təkrarlanması kimi nümunələr bu iddiaya yol açmışdır. Belə ki, Quran mətnində, üstündə durulan məsələ qısa şəkildə çatdırıla bildiyi halda bu təkrarlar sayəsində mövzunun daha da uzandığı düşünülə bilər.

Məsələ bundadır ki, Quranda keçən təkrarlar nəzərdə tutulan hadisənin daha da təsirli olmasına təkan verməkdə olub Quranın üslubundakı möcüzəliyə dəlalət etməkdədir. Bir ayədə bildirildiyinə görə qissələrin endirilməsinin səbəbi qəlblərin iman baxımından istiqrarlı hala gəlməsidir.⁹ Quran iyirmi üç ildə nazil olduğu üçün bəzən həm qissələrin xatırladılması, həm də fərqli şəkildə hekayə edilməsi, onların daha yaxşı öyrənilib bundan ibrət alınmasına şərait yaratmaqdadır.

Bununla belə eyni hekayənin fərqli üslublarla qeyd edilməsi Quranın beləgət cəhətindən müxtəlifliyini meydana çıxardmaqda və beləliklə də möcüzə olduğunu isbat etməkdədir. (1, XVI, s. 397) Çünki əgər eyni qissə bir nəfər tərəfindən bir neçə dəfə hekayə edilsə üslubda çox fərq ortaya çıxmıycaqdır. Qurandakı qissələr təkrarlanarkən görünən üslub fərqi isə bunun təbiət üstü bir güc tərəfindən endirildiyini isbat etməkdədir.

Quran hekayələrinin təkrar edilməsi ilə yanaşı bəzi ayələrin eyni surədə olduğu kimi təkrar edilməsi məsələsi də mövcuddur. Belə ki, Rəhman surəsində *“Rəbbinizin hansı nemətlərini yalan saya bilərsiniz”* ayəsi otuz bir dəfə təkrarlanmışdır. Əslində bu ayənin məna olaraq təkrarlanması doğru olmazdı. Çünki surədə fərqli nemətlər sıralanmış və bunları sözü gedən ayə

⁹ *“Biz peyğəmbərlərin xəbərlərindən ürəyini möhkəmləndirəcək, qəlbinə qiüvvət verəcək nə varsa, hamısını sənə nağıl edirik. Bu sənə haqq, möminlərə isə moizə və öyüd nəsihət olaraq gəlmişdir.”* Hud 11/120

izləmişdir. Buna təkrar deyil, bənzərlik deyilməsi daha doğru olar. Qıscası, ayənin təkrarlanması məqsədi daha açıq şəkildə ortaya çıxartmış və mənasını daha da təsirli etmişdir. Bu isə Quranın üslub cəhətindən ecazkarlığını göstərməkdədir. (1, XVI, s. 398)

Eyni vəziyyət Mürsəlat surəsində də mövcuddur. Belə ki, əvvəlcə məlumat verilən hadisələrin və vəziyyətin ardınca “*O gün vay halına yalan sayanların*” deyərək fərqli hadisələrə münasibət xarakterini daşıyır. Burada məqsəd, surədə sayılan bütün fərqli vəziyyətlər üçün eyni şeyin deyiləcəyinə diqqət çəkməkdir. Yəni Quranda deyilənləri müxtəlif şəkildə inkar edənlər yalnız eyni münasibət görəcek və onların hamısına eyni cümlə ilə cavab veriləcəkdir. Bu da təhdid edən üslubu daha da təsirli hala gətirməkdədir. Habelə nəhvdə də bu üsluba aid nümunələr vardır. (1, XVI, s. 399)

Quranda təkrar edilən ayələr söz cəhətindən bir birinin təkrarı olaraq görülmə bilər. Bu ayələr eyni hərflərdən və eyni səslərdən ibarət olduqları üçün təkrarlanmış olaraq hesab edilə bilər. Ancaq sözü gedən ayələrin məramı ifadə etdiyi məna cəhətindən təməmən fərqli funksiyalara sahib olduqları da unudulmamalıdır. (1, XVI, s. 400) Yəni Qurandakı ifadə və cümlələrə sadəcə söz olaraq baxılmamalıdır. Bu sözlərlə ifadə edilmək istənən məna çox vacibdir. Çünki Quranla müəyyən bir məqsəd nəzərdə tutulmaqda və bu məqsəd üçün uyğun gələn hər cür üslub istifadə edilməkdədir. Bu üslubla isə ifadə edilmək istənən məna xitab edilənə ən gözəl şəkildə çatdırılmaqdadır. Beləliklə lazım olan məlumat sözdə deyil, mənada ortaya çıxmaqdadır. Eyni sözlər fərqli yerlərdə fərqli zamanlarda istifadə edildiyində vəziyyətə və çevrəyə görə fərqli mənalar ortaya çıxar və müxtəlif məqsədlər nəzərdə tutular. Buna görə də mətnlə hadisə arasında əlaqə nəzərdən qaçmamalıdır.

Ayələrin və qissələrin təkrar edilməsi Quranın daha geniş olmasına şərait yaratmaqda və məqsədi ifadə etmək üçün mövzuları lazım olandan daha çox uzadılması iddiasını meydana gətirməkdədir. Quranın bəlağət cəhətindən üstün və ya üslubunun ecazkar olması bu iddiaya ziddiyyət təşkil etməkdədir. Əgər Quranda bir mövzuya geniş şəkildə yer ayrılımış və o mövzu əhatəli şəkildə açıqlanmışsa bu, məqsədin həm daha yaxşı başa düşülməsi, həm də təsirinin güclü olması hədəfini güdə bilər. Belə ki, bir cümlənin mənası nə qədər yaxşı başa düşülsə ondan o qədər doğru nəticə çıxarmaq olar. Buna görə də mövzunun uzun uzadıya nəql edilməsi deyil,

onu qısa şəkildə ələ almaq səhv düşüncə ola bilər. Mövzunu uzatmaq, yalnız fikri qısaca çatdırmaq mümkün olarsa doğru sayılmaz. Amma mövzuda çatışmayan bir şey olsa mənanın ortaya çıxması çətinləşər və ya qeyri mümkün olarsa burada fikri qısa şəkildə ifadə etmək adabi cəhətdən heç də yüksək sayılmaz. Bununla yanaşı Quranda eyni mövzuya dəfələrcə yer vermək onu vurğulamaq məqsədi ilə ola bilər. Bu isə mövzunun nə qədər vacib olduğunu göstərir. Çünki Quranda mətnin ən yaxşı şəkildə faydalı olması üçün lazım olan bütün vasitələrdən əstəfadə edilmişdir. (1, XVI, s. 401-402)

Quran müəyyən bir hədəf üçün, yəni peyğəmbərliyə sübut məqsədi ilə göndərilmiş və möcüzə olaraq təqdim edilmişdir. Əgər onun möcüzə olmasına mane ola bir şey olsaydı yuxarıda bəhs edildiyi üzrə ilk meydan oxuduğu adamların, yəni nüzul dövründəki ərəblər etiraz etmiş olardı. Çünki bu üslubu ən yaxşı şəkildə bilən adamlar onlar olduğu halda bir neçə dəfə cəhd etmələrinə baxmayaraq Qurana qarşı çıxma bilməmişdilər. Beləliklə, əgər Quranın başa düşülməsində problem varsa bu, xitab edilən şəxsin vəziyyəti ilə əlaqədardır.

ƏDƏBİYYAT

1. Qazi Əbdülcəbbar, Əbülhəsən Əbdülcəbbar ibn Əhməd, *əl-Muğni fi əbvabit-tövhid vəl-ədl*, Qahirə, 1962.
2. Qazi Əbdülcəbbar, Əbülhəsən Əbdülcəbbar ibn Əhməd, *əl-Münyə vəl-əməl*, (hazırlayan: İsamuddin Muhəmməd Əli, Əhməd Mürtəza), İskəndəriyyə, 1985.
3. Abdülcəlil Candan, *Kur'ân Okurken Zihne Takılan Âyetler: Müşkilü'l-Kur'ân*, İstanbul, 2004.
4. Zərkəşi, Bədrəddin Məhəmməd ibn Abdullah, *el-Burhan fi ulumil-Quran*, Beyrut, 2006.
5. Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı* (trc: Mehmet Emin Maşalı), Ankara, 2001.

SUMMARY

In this article is utilized claims about Koran and for its answers of Kadi Abd al-Jabbar who is well-known Mutazilah scholar. This claims basically is about problems what is hindered to be miracle for Koran. There is touched on three subject: the distortion of Koran, the problem of contradiction of Koran and the reason of repetition in Koran. There is given an examples about all three subjects and is explained its.

РЕЗЮМЕ

В этой статье сказано о претензии Коранского текста и ответах на них знаменитого ученова Мутазили Кади Абдулджеббара. Эти претензии в основном о проблемах помехи, что Коран чудо. Это касается на три темы, которые они искажение Корана, противоречие текста Корана и причина повторение некоторых предложении Корана. О каждой трех темах предоставлено примеры и их объяснении.

ŞƏRQ VƏ QƏRB QADINLARININ HƏYAT TƏRZİNDƏ OXŞAR VƏ FƏRQLİ XÜSUSİYYƏTLƏR

Əmanət PAŞAZADƏ

BDU, dissertant

Açar sözlər: Qadın, mədəniyyət, feminizm

Key words: Women, civilisation, feminism

Bu gün Avropada feminist tədqiqat və hərəkətlərin nəticəsi kimi yeni bir gender nəzəriyyəsi ortaya çıxmışdır. Qərbdə ənənəvi idraka qarşı çıxan milli-mənəvi dəyərlər sisteminə, qadının sosial roluna, funksiyasına yeni üsyankar bir baxış tələb edən, siyasi feminizm və ya qadın hərəkətinin varisi olan, cəmiyyətdə sosial-mədəni gender assimetriyasının nəticəsi kimi meydana çıxan və hər iki cinsin sosial-mədəni münasibətlərini müqayisəli tədqiqat obyektinə çevirən gender sahəsi cəmiyyətdəki ədalətsizliklərin səbəbini cinslərin sosial-mədəni asimetriyasında görür.

Qadın və kişinin sosial-mədəni münasibətlərini tənzimləyən hüquq normaları gender problemlərinin ayrılmaz bir hissəsi olduğu kimi, həm də insan hüquqlarının tərkib hissəsidir. Bu baxımdan gender yeni insan hüququ nəzəriyyəsi kimi də dəyərləndirilə bilər. İnsanları sosial-mədəni hüquqlarına görə bərabərləşdirmək insan hüquqlarına ziddir. Çünki, mənəvi və fiziki imkanların düzgün dəyərləndirilməməsi sosial ədalətin pozulmasına şərait yaradır. Riyazi məntiqə görə bərabər olan və olmayan yalnız müqayisə olunanlar arasında tətbiq oluna bilər.

Qadın və kişinin də cəmiyyətdə bir cins olaraq özünəməxsus sosial-mədəni rol və funksiyaları vardır ki, onları nəzərə almadan qadınların hüquqlarını təmin etmək mümkün deyildir. Qurani-Kərimdə bildirildiyi kimi, qadın və kişinin hüquqları onların özünəməxsus təbiətində olan əxlaqi meyarlarla tənzimlənmişdir. Bu baxımdan onların bioloji missiyasından uzaqlaşması onların əxlaqi baxımdan geriləməsinə də səbəb olur. Əgər bütün hüquq və azadlıqların əxlaqi dəyərlər üzərində

formalaşdığını nəzərə alsaq, onsuz azadlıq və hüquqların quru sözdən başqa bir şey olmadığı qənaətinə gələrik. Qadının qadın, kişinin kişi olması, yəni onların təbiətindən irəli gələn sosial rol və funksiyalar elə tənzimlənmişdir ki, qadın öz səadətini öz qadınlığında, kişi isə missiyasını öz missiyasında tapır. Yəni qadın və kişi Yer üzərində olan hər şeyə görə məsuliyyət daşıyır. İnsanın insana, insanın təbiətə zülm etməsi universal prinsiplərə ziddir. Bu baxımdan insanın təbiətə qarşı çıxması, əslində insanın özünün özünə qarşı çıxmasıdır. Lakin bu hüquqları və ya əxlaqi meyarları pozan yenə də azad iradə və sərbəst seçim hüququna malik olan insanın özüdür. Mütləq ədalətin tərkib hissəsi olan bu azad seçim insan hüquqlarını yalnız əxlaqi meyarlar sistemində təmin edir. Bu meyarlardan kənarında nə hüquq, nə də hüququn təmin etdiyi azadlıq vardır. Buna görə də, gender meyarı, yəni qadın və kişinin bütün sahələrdə olan rol və funksiyaları onların biofizoloji təbiətinə və mənəvi keyfiyyətlərinə uyğun olaraq əxlaqi meyarlarla tənzimlənir (3).

Qərbi cəmiyyətində qadın və kişilərin bərabər hüquqluluğu, onların cəmiyyətin bütün sahələrində bərabər təmsil olunması kimi başa düşülür. Cəmiyyətin hər hansı bir sahəsində gender balansının pozulması (gender assimetriyası) hüquq bərabərsizliyi kimi qiymətləndirilir. Bu problemin formal hüquqi həllidir. Yəni kişi və qadın bir insan olaraq bütün insan hüquqlarından bəhrələnilirlər. Lakin bir fərqli biopsixoloji cins olaraq onlar bu hüquqlardan bərabər şəkildə bəhrələnmə bilmirlər. Çünki cinslərin biopsixoloji varlığıyla onların sosial rol və vəzifələri arasında bir təzad vardır. Kapitalizm (sosializm sistemi də daxil olmaqla) sistemində ortaya çıxan bu sosial təzad ailə, nikah, demoqrafiya, cinsi diskriminasiya və s. problemlərin kəskinləşməsinə şərait yaratmışdır (4).

Feminizm hərəkatı qadınların azadlığı sahəsində mühüm işlər görmüşdür. Lakin bu köklü surətdə qadın məsələsini həll edə bilməmişdir. Bəşəriyyətə azadlıq ideyaları gətirən Fransa burjuva inqilabı nümayəndələrinin, sonrakı dövrlərdə klassik alman fəlsəfəsi nümayəndələrinin, maksistlərin fikirlərini araşdıranda, qadınların insan məfhumu daxilində yerinin olmadığını və ya çox cüzi bir yer tutduğunu görürük. Çünki qadın azadlığın və ədalətin rəmzi kimi, mövcud totalitar sistemlərə, ədalətsiz idarəetmə sistemlərinə daima təhlükə təşkil etmişdir.

Bu baxımdan qadın azadlığı həmişə nəzəri olaraq bir cür, praktiki olaraq başqa formalarda təzahür etmişdir.

Bu gün dünyada olan “insan böhranı” problemi, Qərbin elmi texniki inkişafının və humanizminin, yaxud yeni dünya nizamının nəticəsi kimi meydana çıxmışdır. Lakin XVIII əsrdən başlayaraq bu günə qədər Şərqdə maarifçilik, modernləşmə, qloballaşma adı altında yayılan Qərb humanizmi Şərqdə demokratiya, insan hüquqları, bazar iqtisadiyyatı kimi dəyərlərlə tanınır. Bu dəyərlərin Şərq ölkələrində tətbiqi nə qədər araşdırılmışdırsa, bir o qədər yenidən araşdırılmasına çox ehtiyac vardır.

Qərb cəmiyyətində yaranan bu qarşıdurmanı öz siyasi məqsədləri üçün istifadə etməyə çalışanlar bu problemlərin Şərqdə yaranmasına şərait yaratmaqla problemi qismən öz mərkəzindən uzaqlaşdırır və diqqəti başqa sivilizasiyalar üzərində cəmləşdirir.

Qərbdə ideoloji feminizm hərəkatı katolik kilsəsinin Avropada qurduğu sosial-mədəni nizama qarşı mübarizə nəticəsi kimi ortaya çıxan gender sahəsi, bu gün daha çox yeni global dünya nizamının dəyərlərini formalaşdırmağa çalışan ideoloji bir istiqamətə bənzəyir. Məhz İslam dəyərləri nəzəri olaraq yeni dünya nizamında Qərb modelinə alternativ təşkil edir. Bu baxımdan İslam dininin gender problemlərinə də baxışı fərqlidir.

Qadınların hüquqlarını pozan və təzədən onu “qadın azadlığı” və ya “qadın-k kişi bərabərliyi” siyasi şüarları altında müdafiə edənlər özlərini insan hüquqlarının müdafiəçisi kimi qələmə verməkdədirlər. Bu gün böyük siyasi hərəkata çevrilən feminizmin mövcudluğu Avropanın orta əsr və müasir tarixində qadın hüquqlarının pozulmasının, onun daima səhvət obyektinə çevrilərək alınıb-satılmasının nəticəsi deyildirmi? Qərbdə bütün hüquqlardan məhrum olan qadınların öz hüquqları uğrunda siyasi mübarizəsini tərənnüm edən feminizmin ideoloji əsaslarını yaradan, qadının iqtisadi müstəqilliyini müdafiə edərək, ailə və nigahın qadını qul etdiyini göstərən və iqtisadi müstəqilliyə nail olan qadının kişiyyə ehtiyacı olmadığını bildiren K.Marks və F.Engels kimi ideoloqlar və onların müasir havadarları qadınlara əmin-amanlıq, sülh və ailə səadətinin fəvqündə hansı xoşbəxtliyi bəxş etmək istəyirlər? Əlbəttə, normal qadına və kişiyyə lazım olmayan bu “səadət” yalnız qeyri-normal insanlara və siyasi oyunbazlara xidmət edə bilər. Əsasən

XIX-XX əsrlərdən başlayaraq Şərqdə “qadın azadlığı” adı altında davam edən bu siyasi oyunlar İslam əxlaqına və onun dəyərlərinə qarşı yönəlmişdir. Çox zaman maarifçilik və humanizm pərdəsi altında aparılan bu siyasət qadınların İslam ənənələrinə qarşı çıxmasına səbəb olmuşdur. Müsəlman qadınının azadlığı onun hicabdan və İslami dəyərlərdən xilas olması kimi dəyərləndirilir. Təəsüflər olsun ki, Şərq maarifçiləri də Qərbin bu siyasi oyunlarının bir növ icraçılarına çevrilmiş və çevrilməkdədirlər.

Müasir dövrdə və orta əsrlərdə olan İslam cəmiyyətlərində genderlə, qadınlarla və başqa məsələlərlə əlaqədar problemlər təbii ki, olmuşdur. Lakin bu problemlər Qurani-Kərimin onlara verdiyi hüquqlardan deyil, sadəcə olaraq bu hüquqlardan düzgün istifadə olunmamasından irəli gəlmişdir. Bu da hər zaman olduğu kimi qanun adından öz şəxsi mənafeləri üçün xalqı aldadan və xalqın avamlığından istifadə edənlərin əməlləri nəticəsində meydana çıxmışdır. İkincisi, İslam cəmiyyətində olan gender münasibətlərini, sosial-siyasi, iqtisadi-hüquqi vəziyyəti dini hökmlər müəyyənləsdirsə də, ona müxtəlif cəmiyyətlərdə olan ənənəvi sosial-siyasi mühit, etnik mənsubiyyət və İslamdan öncə olan mədəni irs də müəyyən təsir göstərmişdir. Qurani-Kərimin insanlara bütün hüquqları verdiyinə baxmayaraq insanlar bir-birindən sosial statusuna, şəhərli və ya kəndli olduğuna görə fərqlənmişlər. Lakin Qərbdə İslam amilinin demokratiyaya zidd olduğu və demokratik dəyərlərin yayılmasına əngəl olduğu bildirilir.

Biz sözlə Şərq və Qərb təfəkküründə qadına münasibət erkən inkişaf mərhələsində də büsbütün fərqli olmuşdur. Şərq qadını «örtülü» şəkildə görmək istəmişsə Qərb bu incə məxluqu daha çox diqqət mərkəzində saxlamağa üstünlük vermişdir. Lakin hər iki halda mütləq qadın azadlığı arxa planda qalmışdır. Belə ki, birinci halda qadın əsasən nəsil artıran varlıq kimi qəbul olunmuşsa, ikinci halda əsasən eyşi –iştirat obyektini kimi təsəvvür edilmişdir» (2, s.26).

Şərqdə qadın azadlığı onu ətəlet və hüquqsuz şəraitdə saxlayan dəyərlərə qarşı yönəlmişdi. Qadının cəmiyyətdə sosial statusu ənənəvi mədəni dəyərlər üzərində formalaşmışdır. Bu dəyərlər, qadının təhsil almasına, öz şəxsi həyatını sərbəst şəkildə müəyyənləşdirməsinə, sosial həyatda iştirak etməsinə, öz hüquqlarını tələb etməsinə imkan vermir və

əksinə olaraq qızların savadsız olmasına, zorla qoca kişilərə əgə verilməsinə, döyülməsinə, istismar olunmasına şərait yaradırdı. Lakin bütün bunlar ənənəvi müsəlman cəmiyyətində baş verirdi. Halbuki, qadınların cəmiyyətdə rolunu və yerini müəyyənləşdirən bu dəyərlər İslam dininin dəyərlərinə zidd idi.

ƏDƏBİYYAT

1. Qurani-Kərim. Bakı. 2003, 320 s.
2. Ağayeva K.C. Etika və gender: sosial-əxlaqi davranışın təhlili. Bakı, Sabah, 118 s.
3. Quluzadə Z. Gender Azərbaycanda. Qender Azerbaydjana. Bakı: Adiloğlu, 2003, 234 s.
4. Mirzəzadə R. Gender və feminizm. Bakı, Adiloğlu, 2002, 350 S.

РЕЗЮМЕ

СХОЖИЕ И ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ В ОБРАЗЕ ЖИЗНИ ЖЕНЩИН ВОСТОКА И ЗАПАДА

А.Пашазаде

В статье в социально-философском контексте исследуются такие важные вопросы, как урегулирование социально- культурных отношений в аспекте женщина-мужчина, борьба по предотвращению нарушения гендерного баланса и прав женщин, социальные коллизии, возникающие в тоталитарных обществах в гендерной области, а также вопрос половой дискриминации и пути решения этих проблем в демократических обществах.

SUMMARY**THE SIMILAR AND DIFFERENT PROPERTY ON LIFESTYLE OF WOMEN WHO LIVE IN THE EAST AND WEST**

Author: A.Pashazadah

In this article it has been investigated from the aspects of social and civilized that how is the social and civilized communications that are between woman and man arranged in the East and West and how is it done struggle that directed towards ruined of the gender balance and women rights and the social contradictions that appeared in the gender problem in the totalitarianism, and the sexual discriminations and then way of solution of this problem in democratic societies.

Təqdim etdi: f.e.d. R.Mirzəzadə

Tövsiyyə etdi: BDU Sosial Elmlər və Psixologiya Fakültəsinin
Elmi Şurası, Protokol No 1, tarix 28.9.2010

FRANKFURT MƏKTƏBİNİN TARIXİ İNKİŞAF MƏRHƏLƏLƏRİ

Faiq Elman oğlu XUDANLI

AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və

Hüquq İnstitutu Sosial fəlsəfə şöbəsinin aspirantu

Açar sözlər: Frankfurt məktəbi, Habermas, Markuze, Adorno

Keywords: Frankfurt school, Habermas, Markuze, Adorno

XX əsr fəlsəfi cərəyan və məktəblərlə zəngin olan bir dövrə təsadüf edir. Onlar öz istiqamət müxtəlifliyinə görə bir-birindən fərqlənsə də demək olar ki, bütün fəlsəfi məktələrin özəyini məhz insan problemi təşkil edirdi. Əsr təlatümlərlə zəngin olsa da, bəşəriyyət həmin dövrdə olduğu qədər heç bir zaman belə sürətli inkişaf mərhələsi keçməmişdir. Bu dövrdə yaranan sosial fəlsəfi cərəyan və məktəblərin özü də xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Belə sosial fəlsəfi məktəblərdən biri də Frankfurt məktəbidir. Bu baxımdan məktəbin tarixini araşdırmaq və onun inkişaf tendensiyasına, tarixi mərhələlərinə diqqət yetirmək istərdik. Belə ki, məktəbin keçdiyi tarixi inkişaf mərhələlərini öyrənməklə onun sosial fəlsəfi əhəmiyyətinə nəzər yetirmiş olarıq.

Hər bir məktəbin tarixi inkişaf mərhələrinə nəzər yetirmədən ona məxsus olan xarakterik əlamətlərin üzə çıxarılmasına nail olmaq olmaz. Frankfurt məktəbinin keçdiyi yol həm coğrafiyasına, həm də tarixi situasiyasına görə xüsusi maraq kəsb edir. Qeyd olunmalıdır ki, XIX əsrin axırları XX əvvəllərində dünya sosial - fəlsəfi fikir tarixi köklü dəyişikliklərlə müşahidə olunurdu. Sivilizasiya özünü yeni formada təqdim edir, sarsıdıcı müharibələr, inqilablar, dağıdıcı fəlakətlər, insanın mənəvi aşınması ilə izlənilir, cəmiyyətin həyat prinsipləri və mövcudluq qaydaları dəyişməyə doğru inkişaf edirdi.

Ümumiyyətlə Frankfurt məktəbinə kompleks yanaşsaq sezmək olar ki, məktəbin formalaşması bir neçə tarixi inkişaf mərhələləri keçmişdir. Biz burada bu mərhələlərin hər birini tarixi ardıcılıqla qısa şəkildə

verməyə çalışacağıq. Qeyd edək ki, məktəbin mərhələlərə bölünməklə verilməsi özlüyündə bəzi neqativ xüsusiyyətləri daşısa da bütövlükdə Frankfurt məktəbi nümayəndələrinin fəlsəfi görüşlərini, baxışlarını və həmçinin institutun yaranmasına, formalaşması və inkişafına təsir edən amilləri nəzərdən keçirmək baxımından çox gərəklidir. Əslində Frankfurt məktəbinin mərhələlərə bölünməsi yalnız şərti xarakter daşıyır. Bir çox ədəbiyyatlarda məktəbin əsasən üç mərhələsi qeyd olunur, biz isə burada dörd mərhələni qeyd etməyi lazım bildik ki, hansı ki, dörüncü mərhələni 1969-cu ildə Adornonun vəfatı ilə və eləcədə həmin dövrdə Avropada baş verən hadisələrə bağlıdır. Bununla yanaşı məktəbin gənc nümayəndələrinin bu cərəyana yeni ab-hava gətirməsi ilə əlaqələndirmək olar.

I Mərhələ: Frankfurt məktəbinin bu mərhələsini şərti olaraq **ilkin dövr və ya yaranma dövrü** adlandırma bilərik ki, 1930-cu ildə Horkhaymerin və 1933-cü ildə Almaniyada faşizmin hakimiyyətə gəlməsi ilə sona çatmış hesab olunur.

Frankfurt məktəbinin əsasını 1923-cü ildə Frankfurt - Maynda tanınmış nəzəriyyəçi Karl Günberqin başçılığı ilə yaranmış Sosial Araşdırmalar İnstitutu ilə qoyuldu.(8, 11) Karl Günberq Sosial Araşdırmalar İnstitutunun ilk direktoru idi. “O, katader-sosializm mövqeyində durmuşdu və öz əməkdaşlarını sosializmin tarixi və fəhlə hərəkatı sahəsində işləməyə istiqamətləndirirdi. Bu problemə hələ 1911-ci ildə K. Günberqin nəşr etdirdiyi “Archiv für die Geschichte des Soz” jurnalı həsr olunmuşdur”(6, 22) XX əsr Qərb sosial fəlsəfi fikrin inkişafında özünəməxsus yer tutan məktəb K.Günberqin sosial araşdırmalar institutunun bazasında 1923–1927-ci illərdə ilkin formalaşma mərhələsini keçmişdir. Formal olaraq bu məktəb 1930-cu ildə Maks Horkhaymerin (1895-1973) Almanyanın Frankfurt–Mayn universitetinin sosial araşdırmalar institutuna rəhbərlik etməsi ilə başlasa da faktiki olaraq M. Horkhaymer, Teodor Adorno (1903-1969), E.Pollak (1894-1970), Qerbert Markuze (1898-1979), Erik Fromm (1900-1980) və digərlərinin fəlsəfi baxışları 1920-ci illərdə formalaşmağa başlamışdır.(3, 10) Qeyd etmək lazımdır ki, Günberqin rəhbərliyi altında 1911-ci ildən nəşr edilən “Sosializm və fəhlə hərəkatının tarixi arxivi” jurnalında bu dövrdə bir çox görkəmli filosoflar müxtəlif

məqalələri ilə çıxış edirlər. Onlardan, M.Adler, K.Korşla bərabər F.Pollak, Q.Qrossman, M.Horkhaymer və digərlərini göstərmək olar.

Mərhələnin sonunda Haydeger və Freydingin təsiri daha çox hiss olunurdu. Beləliklə, məktəbin yeni mərhələyə qədəm qoymasının əsasları qoyulurdu. 1933-cü ildə Almaniyada faşizmin hakimiyyətə gəlməsi ilə bu proses daha da sürətləndi. Elə bu səbəbdən də Frankfurt məktəbinin yeni, II mərhələsinin bu dövrdən başladığını göstərmək olar.

II Mərhələ: Yeni mərhələ bir tərəfdən problemlərin qoyuluşu ona yanaşma üsulunun dəyişməsi və həll edilməsi ilə əlaqədar idisə, digər tərəfdən faşizmin hakimiyyətə gəlməsi ilə bağlı olaraq Sosial Araşdırmalar İnstitutunun digər avropa ölkələrinə və Amerikaya köçürülməsi ilə bağlıdır. Hansı ki, şərti olaraq bu mərhələni **mühacirət dövrü** adlandırmaq olar.

Mühacirət dövründə Sosial Araşdırmalar İnstitutunda idarəetməyə M.Horkhaymerin gəlişi Günberqə xarakterik olan xüsusiyyətlərə son qoydu. O, bir çox sosial, demokratik yönümlü nəzəriçi alimləri institutdan kənarlaşdırdı.

Yeni mərhələdə məktəb sözün əsl mənasında yenidən formalaşdı və yeni məzmun və mahiyyət qazandı. Əgər belə olmasaydı bu gün Frankfurt məktəbindən danışmağa dəyməzdi. M. Horkhaymerin özü isə iqtisadi təhsil alsada, fəlsəfə və sosiologiyaya olan marağı onu 1919-cu ildə fəlsəfi təhsil almaq üçün imtahan verməyə məcbur etdi və 1922-ci ildə yüksək fəlsəfi təhsilə yiyələndi. O, 1925-ci ildə Kanta aid olan “Mülhizələrin tənqidi imkanları” dissertasiyasını müdafiə edərək dossent rütbəsini almağa nail olur. O 1930-cu ildə Sosial Araşdırmalar İnstitutunun rəhbəri və professoru səviyyəsinə qalxdı. Daha sonra Maks Horkhaymer 1937-ci ildə çap edilmiş “Ənənəvi tənqidi nəzəriyyə” proqram məqaləsini yazır. O, buna qədər Sosial Araşdırmalar İnstitutunda gərgin və məhsuldar fəaliyyət göstərməyə çalışmış, bir çox filosof və sosioloqları öz ətrafında birləşdirə bilmişdi. Onunla birlikdə institutun həmin əməkdaşları məktəbin təşəkkülü və inkişafında yaxından iştirak etdirdilər. Onlardan T.Adornonu xüsusi vurğulamaq lazımdır. Frankfurt məktəbini onsuz təsəvvür etmək mümkün deyil. Onun fəaliyyəti məktəbin gənc nümayəndələrinə böyük təsir göstərmiş, məhz onun rəhbərliyi altında onlar elmi fəaliyyətlərini davam

etdirirdilər. Onun fəlsəfəyə gəlişi Horkhaymerlə birbaşa bağlıdır. Ona görə ki, Adornonu ilk dəfə əməkdaşlığa o dəvət etmişdi. Lakin musiqinin ona təsiri həmişəlik onun dünyagörüşündə dərin iz buraxdı. Adorno 1938-ci ildən institutun daimi işçisi ola bildi. Bundan əvvəl isə “1931-ci ildə Adorno Frankfurt universitetində dərs deyirdi”(7, 9) Alim 1934-cü ildə əvvəlcə Böyük Britaniyada, sonra 1938-ci ildə isə ABŞ-a mühacirət edir. 1940-cı ildə isə Horkhaymerlə birlikdə Nyu-Yorkdakı Kolumbiya Universitetində çalışmağa başlayır və 1944-cü ildə “Maarifçilik dialektikası - Fəlsəfi fraqmentlər” kitabı üzərində müştərək işləyərək onu bitirirlər. Müasir sivilizasiyanı araşdıran əsər 1947-ci ildə nəşr etdirir.

Bu dövrdə Frankfurt məktəbinin fəaliyyətinə öz töhvəsini verməklə bərabər onun inkişafına müəyyən rol oynayan Q. Markuze də var idi. O, 1922-ci ildə Berlin və Freyburq Universitetlərində fəlsəfi təhsil alaraq, 1927-ci ildə alman ekzistensializminin banisi olan Haydegerə assistentlik edir.

Heç də sirr deyil ki, məktəbinin istər yayılması və formalaşmasına istərsə də inkişafına maneçilik törədən mühüm amillərdən biri də 1933-cü ildə Almaniyada faşizmin hakimiyyətə gəlməsi ilə bağlıdır. Faşizmin hakimiyyətə gəlməsi faktiki olaraq Almaniyada elmi həyatın sönməsinə, bir çox mütəfəkkirlərin ölkəni tərk etməsinə səbəb oldu. Avropanı bürüyən bu qara yel Frankfurt məktəbindən yan keçə bilməzdi.

Əgər mühacirət dövrü bir tərəfdən özünün problemləri və çətinlikləri ilə diqqəti cəlb edirsə digər tərəfdən ikinci mərhələ məktəbin dünya miqyasına çıxmasına, yeni ideyalarla zənginləşməsinə səbəb oldu. Bununla da Frankfurt məktəbinin dünya sosial - fəlsəfi fikrinə təsiretmə imkanları artdı, ideyaca zənginləşərək ümümdünya fəlsəfi məktəbinə çevrildi. Bu zaman Horkhaymerin 1947-ci ildə “Şüurun pozulması”, 1949-cu ildə Adornonun “Yeni musiqinin fəlsəfəsi”, arxasınca 1950-ci ildə “Avtoritar şəxsiyyət”, Erik Frommun 1941-ci ildə “Azadlıqdan qaçış” elə həmin ildə Markuzenin “Zəka və inqilab” və sair fəlsəfi işləri böyük maraq doğururdu. Bütün bunlarla yanaşı bu mərhələnin xarakterik xüsusiyyəti və özəlliyi onunla əlamətdatdır ki, məktəb totalitar rejimlərə, xüsusilə alman faşizminə qarşı sərt mövqedə durur, plüralizm və demokratiyaya üstünlük verirdilər. Göstəriləndiyi kimi faşizm və onun nəticəsi olan II Dünya müharibəsi məktəbin həyatına böyük

təsiredici amillərdən biridir. Baxın elə bu müharibənin bitməsi də məktəbə təsirsiz ötürmədi, beləki, 1946-cı ildən başlayaraq məktəbin nümayəndələri Almaniyaya dönməyə başlayır. Bununla Sosial Araşdırmalar İnstitutu yeni mərhələyə qədəm basdı.

III Mərhələ: Əvvəldə də bildirdiyimiz kimi tarixilik baxımından məktəbin fəaliyyətinin belə mərhələlərə bölünməsi nisbi xarakter daşıyır və burada bu mərhələni **müharibədən sonrakı dövr** adlandırırıq. Bu mərhələ II Dünya müharibəsinin bitməsi, onun əməkdaşlarının bir çoxunun yenidən Almaniyaya qayıtması ilə xarakterizə olunur. Bununla yanaşı T.Adornonun məktəbə rəhbərlik etməsi də bu mərhələnin əsas təyinedici amillərindəndir.

1950-ci ildə Horkhaymer və Adorno AFR-ə qayıdaraq Frankfurt Universitetində Sosial Araşdırmalar İnstitutunu bərpa etdilər. Tezliklə Horkhaymer Frankfurt Universitetinin rektoru seçilir, 1953-cü ildən instituta Adorno rəhbərlik etməyə başlayır. Ancaq məktəbin bütün əməkdaşları Almaniyaya geri dönmədi. Onlardan Markuze və Frommu xüsusi qeyd etmək lazımdır. Onların dönüşü realaşmasa da okeanın o tayndakı fəaliyyətləri məktəbin həyatına təsiretmə imkanlarını saxlamışdı. Nəzərə almaq lazımdır ki, Sosial Araşdırmalar İnstitutunun məkanca geri dönüşü ilkin çağlara qayıdış kimi qəbul edilmir. Məktəbin nümayəndələri fəaliyyətlərini qaldıqları yerdən davam etdirirdilər – daha mükəmməl, daha ardıcıl və yeni çalarlarla zənginləşmiş formada. Təsadüfi deyil ki, məktəbin ən parlaq həyatı məhz bu mərhələ ilə bağlıdır. İnstitutun gənc əməkdaşları Yurqen Habermas, Alfred Şmitd, Aleksandr Mitçerlik, Oskar Neqt, Albrext Velmer, Ernst Teodor Mol, German Şveppenxoyzer, Kust Lenk və digərlərinin institutla əməkdaşlığı nəzərə çarpır.

Məktəbin gənc, istedadlı nümayəndəsi Yurqen Habermas bu mərhələdə daha çox diqqət cəlb etməyə başladı. Bu onun kommunikasiya nəzəriyyəsinə verdiyi önəmlə, diqqəti daha çox cəlb etməsi ilə xarakterizə olunmalıdır. Bu tip yeni istiqamətlər məktəbin yeni mərhələyə qədəm basmasının özəlliyini faktiki olaraq sərgiləmə forması idi. Beləliklə 60-cı ilin əvvəllərindən başlayaraq məktəb yeni mərhələyə addım-addım yaxınlaşmış olurdu.

IV mərhələ: Bu mərhələ özünün spesifik cəhətləri, sosial – ictimai və siyasi məsələlərin necə həll edilməsi ilə nəzər diqqəti daha çox cəlb edir. **Yeni mərhələnin** (bundan sonra onu **Şərti** mərhələ adlandıracağıq) başlaması isə 1968 - 1969-cu illərdə Avropada başlayan hərəkatlar (əslində bu hərəkatların ideya mənbəyi məhz frankfurtçular idi.) olmuşdur. Eyni zamanda 1969-cu ildə Adornonun ölümü, həmçinin Horkhaymerin hələ 1959-cu ildən pensiyaya çıxması, 1971-ci ildən isə Habermasın Sosial Arşdırmalar İnstitutunu tərk edərək özünün kommunikasiya nəzəriyyəsini işləməsi əsas şərtləndirici amillərdən olmuşdur. Həmçinin rəhbərliyə Horst Bayer gəlməsi institutun fəaliyyətində müəyyən yerdəyişmələrlə nəticələndi. İnstitutun həyatında baş verən bu dəyişikliklər fonunda Osqar Neqt Hannover universitetində fəlsəfə kafedrasına keçir. 1969-cu ildə universitetin professoru seçilir. Habermas isə institutu tərk etdikdən sonra yeni fəaliyyətə başlayaraq özünün kamunikasiya nəzəriyyəsini yaradır və həmin illərdə “Sosial elmin məntiqinə dair” (1970), “Sonrakı kapitalizmin qanuniləşdirilməsi problemi” (1973) və “Kamunikativ fəaliyyət nəzəriyyəsi” (1981) kimi əsərlərini nəşr etdirir. Bütün bunlara baxmayaraq məktəbin göstərilən nümayəndələri fəaliyyətlərini davam etdirirdilər və bu mərhələdə onların siyasi fəaliyyəti daha qabarıq şəkildə özünü göstərdi. Eyni zamanda ilk dəfə olaraq bu dövrdə məktəb “sağ” və “sol” qollara ayrıldı.

1969-cu ildə ASDP-nin AFR-də hakimiyyətə gəlməsi şəraitində frankfurtçuların aktiv sosial - ictimai və siyasi mövqelərini ortaya qoyması ilə nəticələndi. Beləliklə 70- ci illərdə ASDP-nin ideoloqları kimi çıxış edən Sosial Araşdırmalar İnstitutunun əməkdaşları hakimiyyətdə təmsil olunmağa başladılar. Təsədüfi deyildir ki, Lüdviq Fon Friderburq Elm və Təhsil naziri ola bilmişdi.(8, 28) Habermas “cəmiyyətin tənqidi nəzəriyyəsi”ni davam etdirərək “müasir marksizmi” “stalinizm” adlandırır.(8, 45) O, marksizmin əsl mahiyyətindən uzaqlaşaraq yeni mahiyyət qazandığını vurğulayırdı. Elə bu səbəbən də sovet sosializmini Marks sosializmi kimi qəbul edə bilmirdi, lakin eyni zamanda kapitalizmin də qəbulolunmazlığını bildirərək onun neqativ xüsusiyyətlərinə diqqət ayırır. Sonralar Habermas indiki kapitalizmdən daha çox sosial yönümlü olduğunu göstərək onu əvvəlki kapitalizmdən fərqləndirir və bildirirdi ki, kapitalizmin inkişafı insanların sosial

hüquqlarının bərpa olunması baxımından tərəqqiyə nail olduğundan onu əsrin əvvəllərindəki dövrlərdə olduğundan fərqli bir şey olduğunu diqqətə çatdırırdı.

Yeni dövrdə bir çox sosial fəlsəfi ideyaların canlandırılması, bu ideyaların praktik əhəmiyyətinə diqqət yetirilməsi baxımından da xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Beləki, Frankfurt məktəbin nümayəndəsi olan Yurqen Habermas ağlabatan cəmiyyətin formalaşdırılması üçün bütün fəlsəfi düşüncələrini bu istiqamətə yönəltdi. O, öz fəlsəfi sistemini qurarkən rasionallıq, etika və azadlıq anlayışlarına kommunikasiya anlayışını əlavə edərək, (10, 7) hər şeydən əvvəl o, mədəni birliyin universal əsasında kommunikasiya anlayışını irəli sürdü. Bununla o, həmrəylik anlayışının möhkəmləndirilməsinə çalışırdı. O, həmrəyliyin mümkün olmadığı yerdə ədalət prinsipini işlədir. Sanki tənqidi sinergetik təfəkkürün ən bariz nümunəsini üzə çıxarırdı. Burada maraqların tarazlaşdırılması və ədalətli biliyin nəticəsi önəmliyini qabardır. O, bu yolla etik özünüanlama və hüquqi ədalət arasındakı münaqişənin yerinə daxili əlaqəni yerləşdirir. Azad cəmiyyət və administrasiya üçün istehsal edən kommunikasiya sızması çərçivəsində diskussiya nəzəriyyəsi hakimiyyətin mərkəzini parlamentə gətirir. (10, 13) Sözsüz Habermasın fəlsəfi sistemində hakimiyyət onun idarə olunması, ağlabatan, şüurlu, sağlam cəmiyyətin formalaşdırılması mühüm yer tutur. Lakin bütün bunlarla yanaşı məktəb həm də mədəniyyətlərarası münasibətlərə önəm verərək burada dialoqun əhəmiyyətinə diqqət yetirir. Bu mərhələ də məktəbin nümayəndələri sosial siyasi hadisələrə ehtinasız deyildirlər. Qloballaşma, sivilizasiyalararası münasibətlər bu baxımdan Habermasın tarixi hadisələr fonunda fəlsəfi görüşlərində müəyyən dəyişikliklər yaradırdı. Belə ki, o, Berlin divarının sökülməsindən sonra, əvvəllər Haydegerin Avropa proyektini neqativ dəyərləndirirdisə bundan sonra öz nəzər nöqtəsini bir qədər dəyişdi. Qloballaşmanın hökm sürdüyü müasir dünyada və bundan dönüşün mümkün olmadığını anlayaraq daha konservativ olmağa başladı. Çünki o, düşünürdü ki, qloballaşma xeyirdən daha çox zərər gətirir. Lakin eyni zamanda qloballaşan cəmiyyətdə ən aparıcı faktor məhz dialoqdur. Müxtəlif

mədəniyyətlərəarası münasibətlərin yaranmasında qarşılıqlı anlaşma və konsensusu məhz dialoq vasitəsi ilə əldə etmək olar.

Dialoqun faydası yalnız uzlaşma ilə bitmir, həmçinin o, sözün əsl mənasında özgə dəyərlər və etiqadlar haqqında dözümlü münasibət və daha aydın fikir yaratmağa kömək edir. Vətəndaş cəmiyyətinin kökündə dayanan dialoq bəşəriyyətin kəşfi onun nicatıdır. Dialoqa alternativ olan siyasi represiya, siyasi və mədəni – ictimai ayrı seçkilik və digər qeyri bəşəri aktlarda özünü göstərir. Vətəndaş cəmiyyəti də dialoq vasitəsilə müxtəlif qruplar arasında müzakirələr nəticəsində güclü qruplar qalib gələrkən, həmin qrupların öz mənafeələrini müdafiə etməsi ilə əlaqədar olaraq digər fundamental məsələlərin açıq müzakirəsindən imtina edirlər. Bu kimi problemləri dərinlən anlayan Yurqen Habermas plürealizm anlayışına müraciət edir. O, plürealizm vasitəsilə cəmiyyət modellərinin sinergetik sintezini axtarır və onun vasitəsilə əqlabatan, sağlam mühit yaratmaq mümkünlüyünə diqqət ayırırdı. Bütünlüklə, məktəbin tarixi inkişafına nəzərdən keçirdiyimiz zaman aydın sezmək olar ki, frankfurtçular tarixi situasiyanı düzgün qiymətləndirərək dövrlərinin ən aktual problemlərinə yaradıcı formada yanaşmış, bu problemlərin praktik həllinə cəhd etmişlər. Bu problemlər indinin özündə də öz aktuallığını qoruyub saxlayır xüsusilə müasir qloballaşan dünyada qoyulan məsələlərin həllinin əhəmiyyəti artmaqdadır ki, Azərbaycan da bu qloballaşmadan kənarda qalmadığı şəraitdə filosoflarımızın da Frankfurt məktəbinin nümayəndələrinin qoyduğu problemlərə bu və ya digər şəkildə diqqət ayırırlar. Onalardan akademik Mehdiyev Ramiz (3), professor İsmayılov Fərman (2), professor Abbasov Əbülhəsən (1), professor Rüstəmov Yusif (4), professor Xəlilov Səlahəddin (5) və digər alimlərimizin işlərində geniş yer verilmişdir. Bu baxımdan məktəbin tarixinin bir qədər geniş öyrənilməsi sosial-fəlsəfi düşüncələrimizə mövcud olan bu problemlərin həlli yollarına başqa bir rəusdan baxmağa imkan verə bilər.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Abbasov Ə. İdarəetmənin sinergetik əsasları. Bakı, “MBM” nəş, 2006, 212 s
2. İsmayılov F. Klassik psixoanalizin əsasları. Bakı, “Azərbaycan Milli Ensiklopediyası” nəş, 2003, 348 s
3. Mehdiyev R.Ə Heydər Əliyev kursu: ideya-siyasi və milli-mənəvi amillər. Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər jurnalı № 1 Bakı. 2004 19-23 s
4. Rüstəmov Y. Sivilizasiyaların qarşılıqlı münasibəti: S.Hantiqton / Y. Rüstəmov. Bakı, “Səda”, 2007. 144 s.
5. Xəlilov S. Mənəviyyat fəlsəfəsi. Bakı, “Azərbaycan Universiteti” 2007, 520 s
6. Критика современной буржуазной теоретической социологии. Москва. 1977.
7. Современная западная философия.словар. Москва. 1991
8. Социальная философия франкфуртской школы. Москва. 1975.
9. Т.И. Ойзерман. Философия как история философии. Санк-Петербург. 1999.
10. Ю.Хобермас. Воблечение другого. Санк-Петербург. 2001

РЕЗЮМЕ

В статье уделено внимание истории создания и развития Франкфуртской школы, рассмотрено творчество многих её представителей. Коротко и систематически представлено творчество таких её представителей как М.Хоркхаймера, Т.Адорно, Х.Маркузе, Э.Фромма, и Ю.Хабермаса. Также подчеркнуты факторы, влияющие на деятельность, развитие школы. Таким образом, показаны специфические особенности исторического этапа школы. Далее, в статье находят отражение изложенные вкратце характерные особенности Франкфуртской школы.

ИСТОКИ ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ ЗНАЧИМОСТИ КОМИЧЕСКОГО НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ

Джейла ИБРАГИМОВА

кандидат философских наук, докторант

Key words: Comic, style of life, philosophy, culture, east.

На протяжении многовековой истории человечество было создателем, носителем и хранителем традиций комического, в поле которого осуществлялись философско-культурологические процессы и их результаты. Еще не являясь принадлежностью философии в общепринятом смысле, комическое осознавалось и ощущалось нашими предками уже на заре рождения цивилизации как необходимая и неотъемлемая форма мировосприятия, благодаря чему оно вносило огромный вклад в развитие человеческого сознания, увеличивая пространство для духовного поиска и прогресса. Из этой стихии народного смеха непосредственно вырастает довольно обширная и разнообразная область, которую сами древние выразительно обозначали как область «серьезно-смехового».

Мифология, как универсальная идеология древнего общества, охватывала всю систему знаний, включая и их переосмысление. Двенадцать тысяч лет юмор и смех сопровождают жизнь человека. Найденные в Древнем Египте папирусы с забавными рисунками напоминают современные комиксы. Об удивительных представлениях древних египтян о творческой силе смеха свидетельствуют египетские алхимические папирусы III в. н. э., хранящиеся в Лейдене, где описывается сотворение мира божественным смехом: "Когда Бог смеялся, родилось семь богов, управляющих миров... Когда он разразился смехом, появился свет... Он разразился смехом во второй раз – появились воды... При седьмом взрыве смеха родилась душа" [5,83]. Смех Бога в этой легенде – не просто творящее начало Вселенной, но и символ радостного восприятия мира,

жизнеутверждения, бытийной силы, стойкости и открытости созданного.

Таким образом, древнейшие произведения восточного фольклора сохраняют доисламские мифы о сотворении мира и происхождении человека. В образе шумеро-вавилонского Бога Гильгамеша момент бесцельного удалства и своенравного насмехания подчеркнут все более определенно. Примером тому может служить шумерский «Эпос о Гильгамеше», или «О все видавшем» (одно из самых древних произведений эпической повествовательной литературы), где утверждается ответственность богов за человеческие дурные поступки. В шумерской мифологии боги пьянствуют и ссорятся. С пьяных глаз они и создали человека во всем его несовершенстве. Таблички, опубликованные Крамером в 50-х годах XX века, содержат живые картины этого разгульного «творчества».

Шумеры еще в XVIII-XII веках до н.э. создавали пословицы и поговорки, в которых заключена не только мудрость народа, но и его эстетическое сознание. В месопотамском мышлении возникают и вопросы, касающиеся познания смысла человеческой жизни, а также этических норм. Важным источником для изучения этой проблематики являются свары – сборники пословиц, афоризмов, поучительных историй и другие литературные памятники, включая эпосы, в которых рассматривались жизненные ситуации и человеческие проблемы, при этом давались и советы, как их решать, нередко, комическими способами. Данная эстетическая традиция является более широкой, чем собственно мифологическое предание, хотя они часто взаимопроникают и дополняют друг друга. «Диалог хозяина и раба», наверное, впервые вводит в литературу форму бурлеска и зачатков сатиры и комедии, в общем, пессимистического содержания: здесь человек всерьез начал задумываться о господствующей в отделенном от мира богов человеческом мире несправедливости, об отделении прекрасного (мира богов) от блага (мир людей).

Подобный смех, вызываемый, по сути, имитацией и подражанием, есть следствие обнаружения в естественном искусственной подоплеки. Скрытость же интеллектуальной стороны данного комоса и бросающаяся в глаза чувственная его достоверность вызваны,

помимо всего прочего, историей формирования комического, в котором переплелись природный смех и смех, наделенный культурными смыслами. К.Лоренц отмечал, что подлинную человечность составляют культурно и эволюционно возникшие ритуалы, являющиеся автономными мотивами социального поведения человека. Причем, предмет серьезного (правда, одновременно и смехового) осмысления и изображения был дан без всякой дистанции, в зоне непосредственного и грубого контраста. Так, улыбка и смерть на надмогильном скульптурном портрете, как и в жизни, располагались рядом: улыбающимися древнеегипетские каменотесы изображали фараонов.

И если первоначально ритуалам и заклинаниям – как на Западе, так и на Востоке - всерьез придавалось магическое значение, то со временем они просто имитировались, а затем и вовсе превращались в развлечения, потешные зрелища. Некоторые исследователи полагают, что Новруз байрамы перешел к нам в наследство от огнепоклонников, а на самом деле он возник за много столетий до рождения Заратустры и создания «Авесты». На Востоке с народными обрядами, так или иначе, связанными с празднеством Новруз байрамы, на протяжении его многовекового бытования, происходили неизбежные изменения и вполне объяснимые метаморфозы. Сая - добрый горный дух, пастуший Бог, и Году - божество Солнца, в глубокой древности олицетворяемый женщиной в соответствующем одеянии, постепенно обретая идентичную обрядность, впоследствии становились... обыкновенными куклами. Нечто схожее произошло и с козлом, функцию которого стал исполнять безбородый - Кеса, комический персонаж. Шутка ли сказать - и козел в незапамятные времена символизировал Солнце! Поистине, от великого до смешного один шаг! Таким образом сознательная ирония позднейших времен опирается на древний комос, так же, как сознательная идеализация превращала серьезное в мифах во все менее возвышенное.

В развитых религиях, прежде всего, монотеистических, и не только в них, духовная первосущность находится зачастую за пределами смеха, однако сфера сакрального в целом не лишена красок радости и улыбок. Но если прежние родовые боги могли самозабвенно смеяться или даже рожать мир, давась от хохота, то боги новых религий

оказались куда серьезнее. В более зрелых религиях первобытная какофония уже значительно смягчена, что дало повод К.Ясперсу, в последующем характеризуя такое положение в Древнем Египте и Вавилоне, как прекращение переосмысливания, в гегелевском понимании фарса, основ духовной сущности человека, назвать ее стадией умственного умирания народа. По Л.Карасеву, это объясняется тем, что более поздний смех связан с работой человеческого ума, научившегося видеть парадоксы в повседневной борьбе добра и зла, «смехе ума», прибавившегося к «смеху плоти». И хотя в первичном истоке, по его мнению, смех оказывается представителем сугубо благостного начала, в «новом» мире представления о благе и зле во многом оказываются перевернуты. Именно отсюда, считает Карасев, и представления о возможности смеха как зла. Но в действительности, смех «отражает» зло подобно зеркалу, «подлинный» смех рождается на стыке добра и зла, как ответ блага на зло.

Принято считать, что догматы Талмуда, Евангелия и Корана предполагают подчинение образности, чувства и концепции мышления одной стройной монистической системе, единственному мировоззрению, не допускающему альтернативы. Вместе с тем, самое древнее осознание сущности бытия рождалось, а подчас, и ассоциировалось, вместе с изначальными, во многом противоречивыми представлениями, отражающими несоответствие между несовершенным, отжившим, неполноценным содержанием явления или предмета и его формой, претендующей на полноценность и значимость, между амбициозным действием и его ничтожным результатом, высокой целью и несоразмерными ей низкими средствами. Древние считали, что если хочешь рассмешить Бога - надо рассказать ему о своих планах. Согласно данной логике, шутить над чем-то не значит «поминать всеу», шутка очень полезна, она может включать и земной, и небесный смысл. Так, «... две тысячи лет скитаний и преследований выработали у евреев способность выявлять комическое в любой ситуации и с иронией относиться ко всем без исключения формам и проявлениям жизни. Загадочный козел, трагос, дал комическому свое имя: «козел отпущения» семитов. Остроумие стало своеобразным оружием в руках безоружных евреев. Ведь ничто так не ослабляет опасного и сильного

противника, как его осмеяние. Проходили века, положение евреев не менялось к лучшему, и крепла традиция еврейского юмора с его специфическим настроением, народным колоритом и характерной грустью...» [9,67].

И если исходным пунктом комического в Талмуде являются библейские мифы, то те, кто отыскал в Писании заповедь, отыщут в нем и множество шуток. Отождествление смертного и бессмертного во всей противоположности этих начал присуще даже такому единственному в своем роде и недоступному мифологическому герою, как библейский Яхве. Писание легко и между делом говорит о том, что Бог смеется и шутит. И не в этом существуют примеры, нарушающие заповедь, ведь суетна не беспечная шутка, а безответственная серьезность. Мистическая традиция, лежащая в основе иудаизма, утверждает, что Бог сам смеется: "Йошев башамаим исхак, Ашем илеаг ламо» («Сидящий на небе будет смеяться, Бог высмеит их (нечестивцев)») [2,79-81]. В Книге, где имя Божье ограждено от пустого употребления, Сам Бог обрушивает на Иова водопад остроумнейших шуток. Конечно, и Бога Авраама – Яхве евреев, как и позже Всемилостивейшего Аллаха всех мусульман, – невозможно представить улыбающимся, ибо вообще нельзя представить с какими-либо человеческими чертами. Потому смехом становится Его чудо.

Всевышнему быть человеком – не трудно (быть человеком трудно для животного), но как-то чудно. И это не всегда юмор как явное переживание комичности человеческого, но это всегда юмор как «гумор» - как философическое отстранение от себя. Смех есть ещё один – наряду с разумом (или вопреки ему) – канал познания, точнее – канал живого знания, сопрягающего сознание с бытием. Смех – это любовь, которая "сорадуется истине" [1 Кор. 13, 6]. Это чудо живого знания, опирающегося на очевидности, не требующие доказательств – в своём истинном, божественном прообразе он направлен именно на эти очевидности, а не на то, чтобы высокомерно высмеивать неподходящие здесь основания разума. Насмешка над разумом, собственно, перестаёт быть чудом смеха – она становится гримасою посредственности. Но антиантропоморфная особенность монотеизма в корне меняет и саму природу смеха. Он становится действительно не человеческим и не

демоническим, а Божественным смехом, смехом и над необходимостью, перед которой останавливается разум, да и над самим разумом. Он становится откровением Божественного всемогущества, не останавливающегося перед любыми препятствиями, – собственно, для него препятствия вовсе и не существуют. Однако полное отсутствие антропоморфности на самом деле лишает нас возможности адекватно представить явление Божественного смеха. Ближе и понятнее становится он нам – несмотря на всю ее отстранённость от мира – в небесной улыбке Просветлённого, познающего истину. Смех есть чудо вообще постольку, поскольку из всех тварей он присущ исключительно человеку. Человек способен на чудо по воле Божьей – и это чудо есть смех, разрывающий предписанные разумом связи бытия. Мы смеемся от радости, что свет во тьме светит. Мы счастливы: «Жив Бог — жива и душа». По словам Иоанна Златоуста, «смех не зло, но чрезмерность и неуместность — зло... Смех вложен в душу нашу, дабы душа отдыхала, а не для того, чтобы была расплескана» [6,13]. Отсюда, смех — вот единственное возможное доказательство бытия Божия. Логика слишком ограничена, чтобы доказать бытие Божие; оно и доказывается ограниченностью логики. Таким образом, в смехе человеку открывается истина, непознаваемая никакой логикой рассудка.

Данное подтверждение осознания комического в его общественной значимости мы находим уже в древней Торе. Не свод предписанных Богом моральных правил, а именно история его доверия к людям, его разочарования в них, его любви и ненависти, смеха и слез, его прощения и возмездия выступает источником поэтического обаяния Ветхого завета и всей Библии. С другой стороны, в этих рассказах люди учились ценить свое, не священное, а земное достоинство, основанное на реалистическом осмыслении действительности, пронизанном комическим и смехом.

Так, согласно Торе, переход из земной жизни в жизнь вечную, когда перед тобой открывается вся реальность и правда, - счастливейшее событие. Ведь сладость, притягательность Мира грядущего состоит не в том, что там прекращаются тяготы нашего мира, а в том, что трудности этого мира, перейдя границу бытия, сами превращаются в

составную часть вечного совершенства. При этом восторг духовного смеха порождает соответствующее изменение в плоскости духа, которое выражается в переходе от тяжелого испытания к спасению, избавлению, означая, что глубокий кризис сменяется неожиданным и, по существу, невероятным облегчением. Сочетание этих крайностей, их мгновенная перемена является источником духовного совершенства, о котором сказано в стихах Торы: "Аз йемале сшок пину» («И тогда наши рты наполнятся смехом»). Таким образом, по Торе, безысходное отчаяние, которому приходит на смену неожиданное спасение, вызывает смех, почти неизбежный. В стихе из "Мишлей" (Притчи царя Шломо), воздающем хвалу «доблестной и праведной еврейской женщине», написано: "Ваисхак ле-йом ахарон" («Она будет смеяться в последний день»). При этом, наделенная духовной силой, она почувствует в этот момент "симху" (радость), глубоко и правильно понимая счастье реализации жизненного потенциала.

Тора учит этому на примере престарелых Авраама и Сары, которые, внезапно узнав, что у них родится сын... рассмеялись. "Авраам же был ста лет, когда родился у него Ицхак, сын его. И сказала Сара: смех сделал мне Бог – всякий, кто услышит, посмеётся надо мною" [Быт. 21,5-6]. В данном случае смех выражает сомнение и стыдливость (Сара) [Быт. 18, 12-16], и надежду (Авраам) [Быт. 17,17]. Само имя второго еврейского патриарха Исаака (Ицхака) переводится с иврита как "смех", или, в более подробной версии, "Бог да воссмеётся", в значении "да взглянет милостиво". Случайно ли это имя? Конечно, нет, ибо в Библии нет ничего случайного, а тем более имён, которые "всегда есть смысл, или понимаемая, разумеваемая сущность" (А.Лосев). Не всегда, впрочем, этот смысл очевиден или выявлен, однако в данном случае сам текст Святого Писания даёт нам, кажется, вполне достаточное объяснение тому. Происхождение имени напрямую связывается с неестественностью и даже некоторой постыдностью события – рождения ребёнка у престарелых родителей и превращения девяностолетней старухи в кормящую мать. Сара не верит своему счастью и действительно стыдится посторонних насмешек, не сразу привыкая к своему новому статусу. Однако имя ребёнка вовсе не связано только с её впечатлением. Более того, при внимательном

чтении уясняется, что её впечатление, собственно, и ни при чём, во всяком случае, – оно вторично, ибо имя сыну давал Авраам [Быт. 21,3], и делал он это по прямому указанию Господа [Быт. 17,19]. Правда, можно думать, что смех Сары (да и самого Авраама) в ответ на Божье обещание дать им потомство как бы спровоцировал Всевышнего на выбор такого имени, но вряд ли в этом выборе следует видеть пассивную реакцию или тривиальную насмешку – такие допущения могут только принизить Божью волю. Ицхак – это не насмешка, а смех Божий - не над Сарою только, а над всеми людьми, закосневшими во власти "естественного" и "необходимого", это смех над самой Необходимостью и Невозможностью, над "объективными законами природы", которые человек, ослабев верою, ставит зачастую выше воли Бога. Короче говоря, это смех как чудо.

Ицхак есть Божий смех над человеческим неверием. Это чудо как знамение, данное человеку ради его веры. Оно предстаёт смешным, поскольку должно быть необычным, привлекательным и занимательным, чтобы пробить человеческую косность. Оно смешно, поскольку является снисходительной улыбкой Бога, вызванной человеческой слабостью. И именно в этом имени, в этой судьбе, согласно утверждениям ортодоксов, сосредоточена вся история «богоизбранного народа». Ведь человек, имя которого означает "смех", пребывает сразу в двух мирах: он живет в мире трудных испытаний, и вокруг него существует аура Мира спасения. Так что уже рассказ о рождении Ицхака, имя которого означает смех, дает повод о размышлениях на тему о многогранности и всеобъемлемости бытия. Человек постоянно останавливается перед необъяснимым, невозможным и немыслимым. Останавливается в страхе, и с насмешкой встречает уверения в том, что "для Бога всё возможно".

Но недоступное мышлению есть ли вместе с тем и то, чему не дано осуществиться в действительности? Не есть ли такое неверие простым сомнением разума, который верит только в себя? Разума, цинично насмехающегося над всяческими чудесами, над всем, что невозможно рационально объяснить, над верой, рождающейся из *ridere, lugere et detestari* (смеяться, плакать, проклинать) вопреки истинам, основанным, по Спинозе, на *intelligere* (понимать), – вере, которая наряду с

бесконечным стремлением к конечному оказывается безумной, ненужной и смешной? Но чудо происходит – Бог есть – для Бога всё возможно. Бог отвечает своим раскатистым смехом на циничный смешок разума – и тогда смешное и безумное перестаёт быть смешным и безумным, и бесконечное страстное стремление к конечному получает своё оправдание. Вновь обратившись к классикам, вспомним, что и *intelligere* предстало уже перед Ф.Ницше не более как формой объединения экзистенциальных побуждений к смеху, плачу и проклятию, и познание становилось возможным только после утверждения этих односторонностей и их взаимной борьбы.

Но, подчас, когда чудо является смехом (избавлением, радостью) для одних, и горем (гибелью) для других, парадоксальным образом Божий смех оказывается в соседстве с человеческим отчаянием – тем самым, которое рождает экзистенциальную философию библейского откровения (как это случилось у Кьеркегора и было осмыслено Л.Шестовым). По Торе, Всевышний смеется над тем фактом, что зло по мере своего усиления само же роет себе могилу. Он так управляет мировыми событиями, что все злодеяния нечестивцев, как бы они ни изощрялись, в конечном счете, бьют по ним самим – в этом и заключается глубочайший и самый главный комизм мироздания. Злораден, например, смех ветхозаветного Измаила [Быт, 21, 9]. Но негативные действия превращаются в источник гибели их инициаторов; в духовном смысле нет более забавной и ироничной ситуации. Пока Фараон увлеченно истребляет еврейских детей, опасаясь, что среди них может оказаться будущий Спаситель, в соответствии с предсказаниями его придворных астрологов, он, сам того не ведая, растит этого Спасителя в своем дворце. Так, идея праздника Пурим выражена фразой "венаафох ху" («и перевернулась (судьба)»). Вновь на первый план выходит имя Бога, и тот же самый жребий, который выпал на "йорцайт", день смерти Моше-рабейну, "случайно" показывает и на его день рождения. Мы видим, казалось бы, ту же самую картину, но в действительности это нечто другое – прямая противоположность. Такова главная идея Пурима – вначале возникает маска, а затем она срывается; это и есть смех Пурима. Тем самым, Тора учит, что свет мира, скрытый в ней, был зажжен в Пурим.

Апологеты утверждают, что, хотя Тора была получена на Синае, ее более глубокое и прочное дарование произошло именно в Пуриме [там же, 83-84].

Древние, несомненно, умели смеяться: юмором насыщено большее число богодуховных страниц, чем это принято думать, но в этом смехе сказывается и суровость их жизненных условий. Как известно, иудейскому царю Соломону была свойственна парадоксалистская манера мышления и деяний (вспомним его знаменитую мудрость: «...И это пройдет»). Даже в делах житейских он решал все затруднения так, что стороны проблемы завязывались в один узел и казус приобретал удивительное свойство поворачиваться ответом к тому, кто спрашивал. Бессмертные афоризмы Соломона, запечатленные им в «Книге притч», «Песне песней», в которых немалое место занимают остроумие и шутки, - шедевры мировой классики, которыми зачитывается не одно поколение людей. «Поставлена глупость на высокие посты, а достойные внизу пребывают», «И при смехе иногда болит сердце, и концом радости бывает печаль», - говорил он [19,1,54]. А знаменитые диалоги Соломона с веселым плутом Маркольфом и вовсе напоминают прения строгого священного слова с веселым народным словом.

Общеизвестно, что Библия, как литературный и культурно-исторический памятник древней письменности, - органическая, но своеобразная часть ближневосточной и всей мировой эстетики, включает, помимо ритуальных и юридических кодексов, хроники, мифов, гимнов, эротической лирики, также притчи, басни, загадки, а в числе победных, свадебных, погребальных народных песен, также и сатирические, иронические. Отсюда, Библия непосредственно связывает нас с мифами и легендами Древнего Египта, Шумера, Вавилона. В христианской культуре развенчанные языческие боги воспринимались как персонажи милых сказок (о философской, символической стороне преданий сейчас речь не идёт), либо как идолы, в связи с чем церковь определённое время ограничивала использование подобной тематики. Поэтому пародирование сюжетов легенд, героев древних верований, особенно в разного рода праздничных действиях, когда всё переворачивается наизнанку, естественно, означало прорыв за черту дозволенного, создание новой, пусть иллюзорной и временной

реальности, в которой можно свободно выразить себя. Вместе с тем, христианский мир вовсе не был так однозначен относительно веселья и смеха. Строгая избирательность по адресу смеха в церковных установках сочетается с широкой представленностью смехового элемента в народной культуре. Впрочем, и в священных канонических текстах мы нередко встречаемся с ситуативным смехом, (с нейтральным или отрицательным знаком), принадлежащим земным персонажам библейской истории. Ведь податливость альтернативы в ее... неотвратимости! Герцен по этому поводу говорил, что можно читать учебник анатомии с полной невинностью и можно читать Библию как Фоблаз. И все же, не нужно быть Фоблазом, чтобы найти в Библии уйму смешливостей, которые, впрочем, нисколько не мешают ее возвышенному характеру. Как уже отмечалось выше, эта сакральная черта восходит к основополагающим мифам, что засвидетельствовано неизмеримой массой этнографических свидетельств.

Библейский смех часто бывает вызывающим, насмешливым, или торжествующим. В Библии говорится: «Веселое сердце благотворно, как врачевство, а унылый дух сушит кости» [21, Притча Соломона, 17,22]. Смех может выражать радость [там же, Быт. 21/6; Пс 125/2; Еккл 3/4; Лк 6/21], насмешку [там же, Быт 18/13; Уккл 2/; Пак 4/9], уверенность в чем-либо [там же, Иов 5/22]. Бог смеется над людьми, которые в бессильной злобе восстают против него [там же, Пс 2/4; 36/13; 58/9; Притч 1/26]. Здесь как бы отражаются два аспекта этого понятия: смех скептический, смех недоверия превращается при виде дивного дела Божия в смех радостного удивления. Такой победный смех является отзвуком чистейшего смеха Премудрости, которая от начала веселится («веселится» передает тот же еврейский глагол, что и «смеется»: Притч 8.30 сл) перед лицом Бога и среди людей. При этом особо выделяются:

Смех глупца. - Нечистый смех [там же, Сир 27.13], или просто несдержанный, отличающийся от тихой улыбки мужа благоразумного [там же, 21,23]. Но главным образом, указывается на смех насмешника (ругателя); это понятие имеет совершенно точное значение, оно относится не ко всякой иронии, а обозначает иронию человека, противящегося наставлению [там же, Пс 1.1; Притч 13.1; 15.12...],

поучению и принятию веры. Насмешник - противоположность мудрому [там же, Притч 9.12; 29.9]; он отвечает насмешкой на возвешение слова Божия [там же, Иер 20.7 сл], например, на реформу Езекии [там же, 2 Пар 30.10], и впоследствии на возвешение о воскресении мертвых [там же, Деян 17.32]. В последние дни глумящиеся насмешники будут ставить под вопрос обетования [там же, греч 2 Петр 3.3]. Насмешка в этих случаях почти равносильна отказу верить. Она не щадит и праведника, особенно когда он страждет (Пс 21.8: «ругаются надо мною»; 34.26: «радуются моему несчастью»; Плач 3.14: «я стал посмешищем»...); также насмеваются над Израилем народы, языческий смех глумителей слышится и на Голгофе [там же, Мк 15.29 сл; Лк 23.25 сл].

Смех праведника. - Екклезиаст, сказавший, что смех есть «глупость» [там же, 2.2] и считавший, что «сетование лучше смеха» [там же, 7.3], признает, однако, что есть «и время смеяться» [там же, 3.4], ибо смех имеет разное значение в зависимости от людей и обстоятельств. Екклезиаст, говоря, что смех присущ дуракам, в других стихах допускает правомерность молчаливого смеха: веселия спокойной души. Придет день, когда праведник посмеется над нечестивым [там же, Пс 51.8], как Бог посмеется над насмешниками (кощунниками) и поругается им [там же, 2.4; Притч 3.34]. В итоге наставлений он приходит к выводу о ценности радости бытия: "Если человек проживёт и много лет, то пусть веселится в продолжение всех их и пусть помнит о днях тёмных!..". "Веселись, юноша, в юности твоей, да вкушает сердце твоё радости во все дни юности твоей". [Еккл. гл.11, 8,9]. На Кармиле Илия высмеивает ложных богов: смех служит ему как орудием против них [там же, 3 Цар 18.27]. Так же поступает и Варух [там же, 6] и мученики Маккавеи, посмеявшиеся над гонителем [там же, 2 Макк 7.39]. Смех праведника может быть свободен от полемики и выражать облегчение души, с избытком облагодетельствованной Богом [там же, Пс 34.27; 125.2; Иов 8.21], или упование, как у добродетельной жены, «весело смотрящей на будущее» [там же, Притч 31.25]. Иисус сказал, что некий смех, - смех «пресыщенных ныне» [там же, Лк 6.25; ср Иак 4.9] будет непродолжителен, плачущим же обещал, что они «воссмеются», т.е. познают смех непреходящей радости [там же, Лк 6.21]. В смехе над словами Христа "...не умерла девица, но

спит" [Ев. от Матфея. Гл. 9-10, 24] выразилось неверие оплакивающих её, сменившееся изумлением, когда чудо произошло. [Ев. от Марка, гл. 5-6; 40]. Символичен тайный страх, зависть и злоба в насмешках иудейских первосвященников и книжников над Иисусом: "других спасал, а себя не может спасти" [Ев. от Марка. Гл.15, 31]. Жесток и туп смех воинов, издевавшихся над Христом [Ев. от Марка, гл.15, 17-21]. Смех может быть и воздаянием, наградой за страдания: "...Блаженны плачущие ныне, ибо воссмеётесь" [Ев. От Луки, гл.6, 21]. Смех, не как физиологическое явление, а как внутреннее радостное состояние, связан с духовными переживаниями людей, принявших Бога в своё сердце. Поэтому Иоанн в "Откровении" призывает: "Возрадуемся и возвеселимся и воздадим Ему славу...". [Откр. Гл.19,7]. В книге Иова [там же, 8, 21] также можно встретить упоминание смеха в положительном контексте – "Он еще наполнит смехом уста твои и губы твои радостным восклицанием". А у пророка Иеремии сказано: «Горьким словом моим посмеюся» [там же].

Из Библии мы узнаем и о том, что святые истины зачастую лучше представлять в грубых телах, чем в благородных: во-первых, потому, что легче уберечься от ошибки, ведь в этом случае ясно, что низкие свойства никак не могут принадлежать божественности, а в благородном теле непонятно, где проходит граница. И, во-вторых, это ближе к тому представлению о Всевышнем, кое бытует здесь, на земле, куда Он является через то, что не Он, несравненно чаще, чем через то, что есть Он. Подобие Божие в самых далеких от Него вещах с наибольшей точностью нам Его указывает, и так мы узнаем, что Господь превыше всего, что мы способны высказать и измыслить. А в-третьих, этим способом божественность лучше всего укрыта от недостойных. При этом на каждую добродетель и на каждый грех существуют и соответствующие примеры. Как в проповедь, чтобы затронуть воображение толпы, надо вводить примеры, и желательно потешные, так и в беседе образов не следует пренебрегать возможными «дурачествами». Речь идет о метафорах, словесных играх и загадках, которые, можно бы подумать, изобретаются только ради забавы – но которые дают возможность судить о предметах новым, удивительным образом, что и требуется от мудрого суждения.

Смеялся ли Христос в действительности? Исследователи отмечают, что в Писании этого не указано, но можно быть уверенными, что улыбался Он много раз. Во всех четырёх Евангелиях ни разу не упомянут Его смех – в отличие от частого смеха над ним. Тем не менее, несмотря на всю свою строгость, больше всего Христос запомнился человечеству своей кротостью – проникновенным кротким взглядом и тихим поцелуем, горящим на сердце Великого инквизитора. И потому улыбка Христа вполне представима. Величие святости особенно ярко проявляется в её способности смеяться над собой; такова самоирония Иисуса. Кротко улыбался Христос, отвечая молчанием на вопросы Пилата [Ин. 18,38; 19,9]. Со снисходительной грустью улыбался он, говоря потопавшему Петру: "маловерный! зачем ты усомнился" [Мф. 14,31], и – с горьким разочарованием – усмешкой встречал Иуду в саду Гефсиманском: "целованием ли предаёшь Сына Человеческого?" [Лук. 22,48]. Наконец, так же, но уже с оттенком радости, улыбался он женщинам, первыми встретившими Его воскресшим [Мф., 28,9], с любовной иронией обращаясь к Марии Магдалине: "Жена! что ты плачешь? кого ищешь?" [Ин. 20,15]. Большинство своих чудес, правда, он совершал не с улыбкой на лице, а "с тяжким вздохом", но первое чудо было именно чудом дарования веселья. Христос "явил славу Свою" в Кане Галилейской за праздничным столом, а не у постели больного [Ин. 2,1-11]. Фактически он точно так же посмеялся (устаи распорядителя пира) над женихом, у которого кончилось вино и он не знал, где его взять, как и Ангел Господний над Сарою, не поверившей в своё будущее материнство. Однако и тут насмешка Бога над человеком – совсем не то, что насмешка человека над Богом.

Большинство Его притч по характеру своему рассказаны так, что и слушатели улыбались, и Он. К примеру, притча о том, как надо настойчиво двигаться духовно, молиться, просить. Христос приводит в пример вдову, которая «достала» судью, который ни Бога не боялся, ни людей не стыдился, но она так к нему пристала, эта «женщина слабая, беззащитная», что судья сказал: «Ну, ладно, Бога не боюсь, людей не стыжусь, но от нее просто невозможно отвязаться». И Христос говорит: смотрите, как она добивалась своего, и вы так же стремитесь. Схожих примеров в Евангелии очень много. Люди видели, что Иоанн

Креститель аскет, и все равно ему не верили. Но Христос вел обычный образ жизни - и опять ему не верили. И вот Он говорит: «Что ж, вы похожи на детей, которым поют веселые песни, а они не пляшут; печальные песни - не плачут. Приходит Иоанн Креститель - не ест, не пьет, вы говорите: «в нем бес». Прихожу Я, Сын Человеческий, ем и пью, - говорите: «вот Он, пьяница и обжора». Многие слова Христа сказаны с улыбкой, с юмором. О беспечных людях, которые забывают, что жизнь коротка и что мы должны будем дать за нее отчет, в Библии рассказывается не с помощью каких-то грандиозных мифологических сказок, а смешливых историй. Знаменитый богослов Карл Ранер подчеркивал, что Бог смеется смехом божественного превосходства над кошмаром всемирной истории, полной крови, пыток, безумия. Вместе с тем, он советовал христианам смеяться другим смехом – детским, беззаботным, ибо детский смех не есть смех превосходства и победы, и Бог, если и смеётся, то именно таким смехом. Божий смех на самом деле становится возможен только как смех воплотившегося и воспринявшего земные страдания Бога, как смех Богочеловеческий.

Была в событиях времен Голгофы еще одна ситуация, связанная со смехом. По версии Дж.Лондона, когда Пилат понял тщетность своих попыток противиться воле первосвященников, тщетность попыток насмешками и глумлением обернуть в шутку обвинение против Иисуса Христа, чтобы все разрешилось смехом и среди смеха было забыто, то: "позволил себе последнюю насмешку над этой чернью, которую презирал. Он приказал прибить к кресту Иисуса дощечку с надписью на еврейском, греческом и латинском языках: "Царь Иудейский". Тщетно протестовали первосвященники. Ведь именно под этим предлогом принудили они Пилата казнить Иисуса, и именно этот предлог, оскорбительный для иудеев, позорный для них, подчеркнул Пилат" [17,214]. И с этой точки зрения, совершенно очевидно, что смех отнюдь не снижает образ «Богочеловека» Христа, делая его слишком похожим на человека. У.Эко писал: «Смех над смехом - следствие того, что посредством аналогии, чаще двигаясь от противоположного, мы переносим на него из построений собственного разума. Ради избавления от абсурдных предпосылок - смех может составить собой самое удачное

средство. Господь также порой изъяснялся шутками, чтобы смутить тех, кого задумал покарать» [12,404].

И если с позиции ортодоксов, сложно представить себе смеющимся Христа, то дьявола, наоборот, представить смеющимся очень легко. Ведь сама психологическая потребность в смехе никуда исчезнуть не могла, и ему приходилось искать для себя иное «место»: в облике дьявола и его окружения нетрудно угадать некоторые черты прежних родовых богов. Внушавшие ранее чувства весьма «сильные», со временем они частью исчезают, а частью входят в новое сознание, например, в массовое христианское, на правах шутов - «мелких бесов», или «петрушек», начисто растеряв свою былую значительность. Каждый беззащитен перед искушением дьявола, являющего ему свой оскал исключительно в виде сатанинского хохота. Ведь дьявол, по мнению У.Эко, - «это не победа плоти. Дьявол - это высокомерие духа. Это верование без улыбки. Это истина, никогда не подвергающаяся сомнению» [11,407]. Жизнь оборачивается смертью в дьявольском смехе, который из прежнего языческого "смеха-жизнедателя" постепенно становился "смехом-душегубом". И именно «смех освобождает простолюдина от страха перед дьяволом, потому что на празднике дураков и дьявол тоже выглядит бедным и дурковатым, а значит – управляемым» [там же]. Смех, разоблачающий дьявола, — это уже победа над дьяволом, и поэтому смех уместен всюду. Каждому радостно думать, что ухищрения ада не столь уж всеильны, что черт не так страшен, как его малюют, что его оружие обращается, подчас, против него самого и что дьявол может исчезнуть, смешной и побежденный, в облаках пламени и дыма.

Таким образом, если народный смех ставил человека вне общественных ценностей, он «не спасался, не погибал, а жил», то кощунственный, дьявольский хохот, напротив, не расшатывает мир народных представлений, не выводит из иерархии, а перемещает по ее лестнице. С древних же пор у народов существовали традиции пародировать самые священные основы библейских преданий; и подобные «диалоги» длятся бесконечно. Священное слово, словно бы, пронизано акцентами «вульгарных народных языков», оно переосмысливалось на фоне этих языков, сгущалось до смешных

образов - комической карнавальной маски ограниченного и мрачного педанта или лицемерно-елейного старого ханжи или иссохшегося скупого рыцаря. Так что отмеченная Иоаном Златоустом серьезность Христа отчасти преодолевается и компенсируется в раскатах *gîsus paschalis* - пасхального смеха, в котором выразилось народное понимание сущности празднуемого события: воскресает Христос, «смертью смерть поправ». Воистину, смехом смерть поправ... Зло смерти уничтожено, посрамлено, рождение и жизнь торжествуют свою победу над могилой и смертью. Вот и смеющаяся над распятым Христом толпа кажется нам ныне более жестокосердой, чем была на самом деле: толпа не знала, кто и за что погибал на ее глазах; она смеялась над «обманщиком» и «самозванцем», а не над сыном Божиим, и потому ее смех был, может быть, грубым, варварским, но все же вполне человеческим.

Приходим к выводу, что смех и веселье, прямо или косвенно, не только совместимы с мифо-религиозными канонами ближневосточных народов, более того, они черпают в них оптимизм и жизненную силу. Что же говорят по этому поводу зороастризм и ислам? Оговоримся, что понятия «мусульманская культура», «мусульманское искусство», «мусульманская эстетика» и т.д. условны. Главным образом, здесь имеется ввиду главенствующая религия в нынешних «мусульманских странах», где на ранних этапах развития преобладал зороастризм. При этом, термин «мусульманский» мы используем из-за удобства и краткости, не забывая, что не вся культура и не все искусство в странах распространения ислама были религиозными. Так же, как средневековую арабскую культуру, образовавшуюся после арабских завоеваний, нельзя считать исключительно арабской; ее создателями, наряду с арабами, были иранцы, азербайджанцы, таты, евреи, таджики, узбеки – словом, все народы арабского халифата. Исламская культура была сформирована и на основе древних тюркских, византийских, иранских и монгольских элементов. Самым же главным, с нашей точки зрения, является то, что, несмотря на всю разнородность учений, ее составляющих, мусульманская культура смогла вобрать в себя все лучшее, что было накоплено человечеством до нее, собрав воедино, творчески переработать, привнести неповторимую самобытность и в

результате предстать как явление поистине уникальное и неповторимое.

Вместе с другими областями жизни, мусульманская культура предваряла и подготавливала западно-европейское Возрождение, романтизм и реализм, а также развитие того, что Ф.Энгельс характеризовал как «перешедшее от арабов и питавшееся новооткрытой греческой философией жизнерадостное свободомыслие...» [12,20,346]. Так, по версии А.Маковельского, Заратустра являлся «главой земных язатов, низших божеств, обитающих на земле» [15,13]. Родившись, Заратустра не заплакал, а засмеялся, своим смехом убив 90 тысяч демонов. Поэтому Заратустру называют «смеющимся пророком». Ницшевский Заратустра упоенно славит смех: "Этот венец смеющегося, этот венок из роз: я сам возложил на себя этот венец, я сам освятил свой хохот. Никого другого я не нашел сегодня достаточно сильным для этого" [4,2,213]. «Ты страшен мне, ибо тебя берет смех там, где мы боремся за жизнь, - ты выглядишь как некто, кто уверен в своей жизни». - «В своей жизни или в своей смерти», - сказал Заратустра (Ф.Ницше) [там же, 131]. И еще: «Возможно, я лучше всех знаю, почему человек смеется. Только он один страдает так глубоко, что вынужден был изобрести смех» [там же, 133].

Комическое уходило своими корнями в реальную, исторически сложившуюся почву, социальную и национальную, выросло на ней, наливаясь ее живительными соками. Несмотря на отсутствие в раннемусульманских источниках прямых указаний на развитие комического и смеха, очевидно, что, исходя из менталитета восточного народа, предполагающего неявный, опосредованный юмор, тонкую иронию и «непрямую» сатиру, заключенные в сложном комплексе «слов-поступков», имеющих «многослойную подоплеку», разнообразие, непосредственность и острую критичность форм выражения и суждения, восточной культуре имманентно комическое. Так, личностной природой комического объясняется тот факт, что, в отличие от других форм эстетического сознания, его теоретическая разработка восходит к древнему Востоку. Многие западные исследователи отмечали тонкую иронию и бичующую сатиру поэзии мусульманского Востока, для которой, по словам Гете, характерен культ слова и пафос

намека. Таким образом, комическое проявляет даже не амбивалентность, а поливалентность развития.

Истоки комизма мы обнаруживаем и в древнейших народных плясках, и обрядовых играх восточных народов. Л.Карасев пишет: «Это смех радости, смех сильного и здорового тела, удовольствия и сытости, ярости и мощи. И это же – смех сугубо ритуальный, переносящий энергию телесного энтузиазма на миры рождения и убийства, света и мрака» [7,132]. Как следствие, - во многих обрядах можно найти открытый, непринужденный, свободный, здоровый, народный юмор. От древнеперсидского Нового года, совпадавшего с летним солнцезаворотом, около 400\1009 г. остался обычай взаимного обрызгивания водой, который впоследствии сочетался еще и с выпадающим на эти дни праздником Вознесения. Этот обычай и по сей день наблюдается в Багдаде и называется «Четверг окропления» (хамис ар-ришаш). «Князь карнавала» - это также и «редкобородый» (каусадж). Верхом на муле разъезжал он по улицам иракских и персидских городов, тому, кто ничего ему не давал, вымазывая одежду красной глиной. «Говорят, что в эти дни Аллах определяет хорошую и дурную судьбы, как это издревле и подобало настоящему Новому году, - пишет А.Мец. - Для персов это были дни ликования и радости» [8,405]. Существовал и другой, связанный с комическими традициями, обряд: народ провозглашал новогоднего князя (амир ан-науруз), который, вымазав лицо мукой или известкой, в красном или желтом халате верхом на осле с тетрадью в руке, «как смотритель базара (мухтасиб)», проезжал по улицам и взимал подати с богатых. Того, кто не платил, поливали водой и нечистотами. В этот день дрались ремнями (джулуд) и веревками из кожи (анта'), причем, бедняки занимались этим на улицах, а люди состоятельные - у себя в домах. Полиция не принимала по этому делу никаких жалоб.

В школах ученики набрасывались на учителя и нередко бросали его в колодезь, где держали, пока он не откупался от них. В 335-946 г. наместник запретил «обливание водой»; в 363\974 г. халиф вновь запретил этот праздник, однако в 364\974 г. его праздновали еще более рьяно, три дня подряд, и наказаний никаких не было. В этом египетском обычае отчетливо распознается последующая интерпре-

тация западноевропейского карнавала, а завершавшие повсюду старый год вставные дни, учрежденные под властью шутовского короля, сохранились без изменения вместе с Новым годом по всем календарям. В данном аспекте смех предстает компенсацией внешней необходимости с её императивностью, обязательностью, структурированностью и средством достижения пусть и виртуальной (а иной и не бывает), но – свободы. Таким образом, игровой народный смех, о котором писал М.Бахтин, позволял нашим предкам преодолевать неподлинность официальных ценностей, норм, отношений; минуя социальную иерархию, жёсткость социальных ролей и ожиданий, связанных с этими ролями.

Еще за несколько веков до н.э. в искусстве и культуре стран Ближнего Востока появился мим, с его пародийно-мифологическими элементами и бытовой, подобно всякому фарсу, тематикой, который, создав особую литературную драматургию в народном театре импровизации, изображал комические сценки из жизни низших слоев города и деревни. Главный актер в миме – шут, произносящий политические остроты и личные выпады против властимущих. Популярным персонажем древнеарабской смеховой культуры являлся Джуха – простой, но отнюдь не примитивный герой, выходец из народа, обводивший вокруг пальца сильных мира сего. При этом слушатели и зрители находились на стороне обманщика не потому, что народ одобряет обман, а потому, что обманутый – глуп, недалек, недогадлив и заслуживает быть обманутым. Ярким явлением в культуре Ирана XII века стала огромная народная книга об аяйре (плуте) Самаке, с комментариями, записанная со слов сказителя в 1189 году. Таким образом, важным инвариантным символом выражения мотива переходности из фольклора в современность является образ комического персонажа – шута.

В восточном народном искусстве мы встречаем массовые образчики комического; к примеру, инвективы и побои как фарсовую форму борьбы. Значительное место в восточной культуре занимают произведения, так называемой, лубочной литературы, сказки – волшебные, бытовые, шуточные и т.п., басни о животных, анекдоты, пословицы, поговорки, загадки; особенно популярными были

четверостишия-частушки мани. Инородцы – частые персонажи иранского традиционного театра. Структура представлений на религиозные сюжеты, подчиненная идее противостояния светлого и темного начал, героев и злодеев (те и другие – арабы-мусульмане), предполагала наличие нейтральных персонажей, принимающих сторону добрых героев. Ими становятся, например, европейский посланник и девушка-христианка. Позднее комические представления на религиозные сюжеты стали включать нарочито забавных персонажей, перекочевавших туда из светского театра, в том числе, слугу-негра со смешным выговором.

Элементы комического присутствуют в искусстве озанов, ашыгов и дервишей, носящем синкретический характер. Суфизм – мистическое учение, в котором важная роль отводится смеховым элементам; при этом одной из функций смеха в суфизме является «распознавательная» - малопонимающих, но одержимых легко распознать по чувству юмора. Но внешнее спокойствие и умиротворение суфия предполагало внутренний протест, постоянные поиски совершенства, происходящие в духовной сфере, в том числе, методами и средствами комического. Некоторые представители суфийских тайных братств выполняли функции шутов. Ведь суфий признан «быть в миру, но не от мира сего», жить в добровольной бедности, держаться в стороне от власть имущих и трудиться ради будущего духовного обновления и развития человечества. Среди суфийских братств орден "маламатийя" ближе к юродивым и шутам, чем все остальные. Члены его так же, как и православные юродивые, специально провоцировали добропорядочных граждан вызывающим поведением, старались схлопотать побольше ударов, затрещин и конечно, насмешек. Через такое самоумаление достигался высший идеал суфийского пути - "фана", самопогашение, за счет чего человек, добровольно уничтожая свое малое "я", очищал в душе место для того, чтобы там поселилось Божество, великое "Я".

Вместо мечети некоторые суфии посещали собственные собрания, на которых чтение хадисов заменялось чтением стихов, пением и танцами в суфийской обители – Харабате. При этом суфий отождествляется древними с влюбленным (ашиг), или гулякой (ринд), экстатическое состояние суфия – с состоянием опьяненности вином

(маст и мей), место собрания суфиев - с питейным домом, таверной (Харабат, Мейхана) и т.д. Доктор Джавад Нурбахш, глава суфийского ордена Нематуллахи в Лондоне, переводит слово Харабат на английский язык как "Tavern of Ruins" («Таверна среди Руин») [14,315]. Он пишет, что суфий, пройдя все стадии очищения, в том числе, смехом, становится Совершенным Человеком и достигает порога Истины. Суфии часто использовали в своей литературе элементы фольклора, древнего комоса. Поэтические формы, включающие элементы комического, применявшиеся такими суфийскими поэтами, как Санаи, Аттар, Руми, тяготеют к народной песне, притче, волшебной сказке. Несомненно, яркой представительницей суфизма является знаменитая Мехсети Гянджеви – которую немецкий иранист Хорн характеризует как восточную *madame Sangene* ("даму без стеснения"), а иранист-англичанин Браун говорит: "выражаясь не грубо, она дама несколько веселого настроения" [15,213]. Смелость и независимость Мехсети контрастируют с обычной забитостью ее соотечественниц. Существовало немало попыток собрать воедино разрозненные обрывки творчества этой загадочной поэтессы - и остроумно-пристойные рубаи, и более смелые, сатирически-гротескные, чтобы они вместе не только дали материал для ее характеристики, но позволили также восстановить общую атмосферу далекой эпохи начальных периодов развития ислама.

В суфийской культуре существовали и подлинные феномены комического: «смеющиеся пророки» - телхеки (шутники, слывшие людьми несерьезного характера и склада мышления, преднамеренно нарушающие обычные нормы поведения, и, по мнению окружающих, наделенные даром сверхъестественного провидения). Одним из наиболее ярких, бессмертных и обретших всемирную славу, стал телхек Молла Насреддин. Не все в восточном фольклоре равно остроумно и комично, но здесь можно найти истинные перлы. Квалификация Моллы Насреддина, как шута, связана с его умением язвить, жалить своего неприятеля (ведь «телхек» в переводе означает «язвющий»). Анекдоты о Молла Насреддине воплотили в себе синтетический образ полу-мудреца, полу-чудака, образ, ставший нарицательным и любимым всеми народами мира. Широко проявляют-

ся в образе жизни святых суфистских орденов, включая поступки людей типа Моллы Насреддина, нравственность и эстетизация, опирающиеся на ироническое осмысление действительности. В данной фантазийной основе комического, его плодотворной иронии и прихотливости игры кроется смысл и эстетическая привлекательность шутов, мудрецов и телхеков. И если вспомнить, что издревле на Востоке острословов и весельчаков приравнивали к мудрецам, то, сохраняя при всех обстоятельствах улыбку и готовность пошутить, человечество проявляло таким образом несомненную мудрость. Ведь привычка смеяться при любых обстоятельствах при философском рассмотрении вовсе не является признаком глупости или жестокости, а скорее, наоборот. Смех – это смирение гордыни и умерение пыла. Смех – это разрядка напыщенности и сброс негативной энергии. Это открытие мира и открытие себя миру – через непосредственное вхождение в ауру жизни, а не частоколы серьёзных опосредований, убивающих всё живое.

Древняя арабская пословица гласит: человек смеется, чтобы не плакать. Жанр сатирической арабской поэзии был известен как хижа. Сатира была введена в литературу прозы афро-арабским автором ал-Джахизом в IX-ом столетии. Имея дело с серьёзными науками, такими как антропология, социология и психология, он вводил сатирический подход, «основанный на предпосылке, что рассматриваемый серьёзный предмет мог быть более интересным и таким образом достигнуть большего эффекта, если бы только один активизировал глыбу торжественности вставкой нескольких забавных анекдотов или броском из некоторых остроумных или парадоксальных наблюдений» [8,125]. Строки «комедия» и «сатира» стали синонимичными после того, как поэзия Аристотеля была переведена на арабский язык в средневековом Исламском мире, где она была разработана арабскими авторами и исламскими философами, такими как Абу Бишр, его учениками Аль-Фараби, Авиценной и Ибн-Рушдом. Из-за культурных различий они отделяли комедию от греческого драматического представления и вместо этого отождествляли её с арабскими поэтическими темами и формами, такими как хижа (сатирическая поэзия), рассматривая комедию как просто «искусство

осуждения» и не делали отсылок к классической греческой комедии. После же латинских переводов XII-го столетия термин «комедия» таким образом получил новое значение в средневековой литературе.

В восточной поэзии прелесть остроумного и веселого постепенно вытесняла вкус к «серьезным песням» древних бардов. А.Мец отмечает, что современники хвалили основателя нового стиля ал-Джахиза за то, что он чередовал серьезное и шутку, «в то время как его старомодные противники годились только для чего-нибудь одного» [там же, 154]. В 332/943 гг. ал-Мас`уди высоко оценивал и превозносил совершенство и продуманную композицию произведений ал-Джахиза: «Когда он опасается, что наскучил читателю, он переходит от серьезного к шутке и от возвышенной мудрости к изящной причудливости» [там же, 155]. И далее: подобное «чередование серьезного и шутки» осталось за ним на протяжении всей истории литературы. Однако последнее как раз и нравилось его почитателям, это они воспринимали как освобождение от безраздельно господствовавшего до того времени ученого, более или менее педантичного литературного стиля». Грюнебаум резюмирует, что подобные произведения восточной литературы характеризует некоторая непоследовательность или дискретность композиции, которую сами же арабские критики объясняли стремлением предупредить ослабление читательского внимания с помощью быстрых переходов с одного предмета на другой или резкой смены серьезного тона на шуточный. Ибо многое в нашей жизни представлялось бы очень грустным, если бы не являлось... столь смешным.

В связи с этим высказывается предположение, что существует определенное психологическое родство между подобными скачками от одной темы к другой, внезапными сдвигами настроения и тем окказионалистским мировоззрением, которое доминирует в мусульманской теологии и схоластической философии. Еще на исходе средневековья Джамии характеризовал эту доктрину следующим образом: “Вселенная состоит из акциденций, принадлежащих одной субстанции, которая есть реальность, лежащая в основе всех существований. Эта вселенная изменяется и обновляется непрерывно в каждую секунду, при каждом вздохе” [18, 170]. С этой точки зрения,

даже очевидное совершенство содержит в самом себе признаки противопоставления, которые в определенном ракурсе могут выявить его комическую суть. Так, «мера красоты» часто отыскивается через самозабвенное погружение в реальность противостоящих ей явлений и предметов (что представляет собой один из признаков комического). Известно, что на Востоке красота и смех, красота и радостное впечатление от нее – довольно распространенный мотив в газелях.

Таким образом, на Востоке логика фольклорного мира – «мира наоборот» - определила и стиль так называемой «профессиональной культуры». Макамы проникли в литературу из городского фольклора. Это серии рифмованных прозаических рассказов, в которых с плохо прикрытой симпатией или притворством изображались разнообразные похождения умного и образованного плута-пройдохи. Изобретателем этого литературного жанра конца X-начала XI веков считается арабопишущий перс Бадиаззаман Хамаданский. Макамы Хамадани составили цикл из 50-ти плутовских новелл, или рассказов о приключениях и перевоплощениях изворотливого бродяги. «...Чем может подкупить читателя макамый герой, так это своим несомненным умом и талантами..., хотя и при этом не раз хочется сказать по-щедрински: «есть таланты, за которые с лестницы спускают... В самом деле, о какой нравственности, пусть даже самой шутовской, здесь может идти речь?! В полнейшем беспорядке уже нельзя было отличить царя от мошенника-авантюриста, проходимцы имели перевес», - писал Мюллер в своей «Истине ислама» [15,217].

Макамы считаются высшим достижением арабской прозы. Изобиловавшие игрой слов, описывавшие изворотливость героев, макамы - непосредственные предшественницы европейского плутовского романа. Историк - моралист начала XIV века Ибн Тиктака старался внушить правоверным мусульманам, что, «хотя макамы сделались у людей излюбленными произведениями, ласковое и снисходительное отношение в изображении житейской пронырливости, плутовских проделок или попрошайничества есть унижение для человеческого духа». Однако большинство исследователей XII века так не думали; не нашел слов осуждения этой авантюристической литературе даже толкователь Корана хивинский филолог Замахшари, автор серьезных, морализа-

торских сочинений. Подкупленный тонко-вычурным стилем Харири, Замахшари оставлял без внимания нравственную неопрятность макама и почти кощунственно восхвалял их стилем Корана: «Клянусь Богом и его чудесными знаменами, клянусь хаджем и мекканским святым храмом, Харириевы макамы заслуживают того, чтобы каждая их строка была начертана золотом...» [там же, 220].

Во многом подобный "теневой комос" - в виде притч, макамов, басен и т.д. парадоксально воспитывал в правоверных мусульманах, "от обратного", основы морали и нравственности. Принцип «забавляя – поучай» был основным в восточной дидактической прозе. В определенные эпохи тяготеющая к дидактике и аллегоризму, полная иронии, юмора и сатиры притча становится одним из господствующих жанров и эталоном для других жанров, черпавших свои сюжеты в дальнейшем из восточных притч, утративших назидательную направленность и превратившихся в анекдот, описание забавного случая, внося в них гуманистические нотки, восхваляющие радости жизни обыкновенного человека. Так, в фольклорных памятниках «Калила и Димна», «Ардашир Бабекан», «Завещание Ануширвана» и многих других распространены притчи с использованием элементов иронии, сатиры, юмора. В притче содержится два уровня: первый для «непосвященный невежд», а второй – для «философа, что возлюбил совершенство». Из прозаических жанров наиболее удобным в нравоучительных целях оказывался и жанр басни, т.к. отвлекающую, трудную для понимания мысль она представляет в конкретных и ярких образах.

Rhfqyzz enjxtyyjcnm xedcnd, ğfhfrnthyfz, d xfcnyjcnb, lkz hfyytfö-
öfcbclerjaj gthbjlf (nfrst, rfr b lkz igjğb öfhjrrj d Tdhjgt) ghbdjlbkf r rjy-
ætynhfəbb ghbcnfhcnbz r jcnhjckjdbç, crkyyjcnb r ghjnbjhtxbsdv ckj-
dteysv b şbpytyysv jöhfpfv. D jnkxbxt jn lhtdybğ uhtrjd, rjnjhst becktlj-
dfybtv jcnhjevz yt pfybvfkbcm, jyj ibhjrj hfcghjcnhfybjkcm yf Lhtdytv
Djcnjrt (ckjdj «pfvscjkjdfnsq» (nfqqbö) dğjlbn d egjnhötökybt b cnf-
yjdbncz bpkçökytyysv gjyznbvtv fk-Lşğbpf). Ghbvthyj njulf şt yfökçlftncz
b gjzdktybt yf Djcnjrt gthdsğ gjkbnbxtrcbğ fytrljnjd - ytbplfyysğ b yt-
jgeökbrijdfyysğ bcnjhbq, nhfrnjdrf rjnjhşğ yjcbkf yt njkmrj hfpdktrf-
ntkmysq, yj dj vyjujv b yhfjdjexbntkmysq ğfhfrnth. Bpdtcnty fytrljn, xnj

štcnrbq dkfentkby Ufpys Vfǵvel Ufpytdblcrbq yt cevtk gjyznm 1gigtb «İfǵ-yfvt» Föe-km-Rfcbvf Abhljceb, jgkfnbd tt rhfqyt cregj, b gjn, eöt-šfdib jn ldjhf, cjcfnfdbk tleç cfnbhe yf ytlfkrjuj b fkxyuj dkflsre, ult öskb ckjdf: «Öelm Vfǵvel yt csy hföf, f bp hjlf æfherjuj, jy ös edtyxfk vjç uj-kjde rjhjyq» [19,1,89-90]. Lheujq lhtdybq gjn b vsckbntkm, bhfycrbq velhtæ Veckbǵ fl-Lby Cfflb gbcfk: «Ns kexit ujhzeç bpdctnm vtifq jöyf-štyyjq herjq, lf njkmrj yt uybcm gthtl nhjyv b, herb crhtcnbd, gthl ivb-hjv yt cnjq. Yt öelm cvtijv b vfk, d gjljöcnhfcnbb vfzxf, - d ckeštybb Dctdsiytve, d ğdfkt eve jnlxf» [nfv št,123]. D Gthcbb cfsvv bpdctnysv hfyybv cfnbhbrjv zdkztncz Eötql Pfrfyb (ǴIV dtr yfitq ihs). Tuj hföjns, d xfcnyjcnb, pfnhfubdfkb gjkbnbre, gjhj, d xhtpvthyj jnrhjdtyyjq vfytht. Fdnjhcnde Pfrfyb ghbyflktšfn «Inbrf Fhbcnrhrfnbb» b bpdctnyfz öfcyz «Vsim b Rjirf», zdkzdifcz gjkbnbxtcrjq cfnbhjq.

Так что осознание наличия «двойного смысла», скрытого в явлениях действительности, с первого, беглого ознакомления не обнаруживающего себя и лишь при более детальном изучении становящегося явью, - эти поиски необычного и остроумного проходят через всю древне- и средневековую поэзию и прозу Ближнего Востока. К примеру, хвалебные и сатирические касыды поэта-панегириста аль-Мутанабби, при дворе Хамданида Сайф ад-Даула, насыщенные стилистическими украшениями, изысканными метафорами, гиперболами и сравнениями, предоставляют уникальную возможность исследователям составить подлинное представление о роли и месте юмора и иронии на Востоке. Психологический анализ творчества великих мыслителей Востока - Абу Наср аль Фараби, Низами Гянджеви, Шота Руставели, Имадеддин Насими и «Братьев чистоты» показывает, что во всех творческих исканиях и в описании человеческих отношений определяющим фактором является борьба добра со злом, где, по мнению поэтов и мудрецов, должно победить добро, потому что оно увязывается с человеческим поведением, человеческой установкой, а главное - оптимизмом и гуманизмом «простого человека».

D rhfnrv jöpjht vs bccktljdfkb djpybryjdytbt ædbkbpfæbb, vbajhtkbubjpsǵ ecnjtd yfhjld Ökbšytuj Djcnjrf c njxb phtybz rjvbxtcrjuj, rjnjhst, dj-gthdsǵ, vfkj bccktljdfys, dj-dnjhsǵ, jyb zdkzçncz yfböjkt

ae9ræbjyfkmysvb, d-nhtnmbğ, inf dpfbvjcdzpm öjkt lhtdyzz b dj vyjujv
 jghtltkzçofz, xtv lheubt jejötyyjcnb xtkjdtxtcrjui cpyfybz b gjdtlybz, rj-
 njheç yt vjştn jöjqnb dybvfybtv ybrfrfz fynhjgkjubz. Gjlxthrbdfz dcktl
 pf F.Kjctdsv hjkm hbnefkmyj-htkbubjypsğ b vbajkjubxtcrbğ ghtlcnfd-
 ktybq, jnvtnbv, xnj d ybğ, gj cenb, öskb pfkjştyş jcyjds dcutj ntjhtnbt-
 crjui gjybvfybz rjvbxcrjui. Cvtğ b dtctkmt yt njkmrj cjdvtcnbvs c dthj-
 dfybvzb yfhjld vbhf, öjkt njui, xtkjdtxtcndj xthgftn d ybğ jgnbvbpv b
 şpytyyeç cbke. B d injv cvsçkt cvtğ çhjlyb cnbğbb cdjşjls, djpdhfofz xt-
 kjdtrf d ljuhtğdyjt, öjujgjljşyjt cjenzybt – ltncndf, d rjnjhjv ghbybvftncz
 Əfhcndbt Öjşbt. Gjlkbyyjt çjtlbytybt öjşcndtyyjuj b xtkjdtxtcrjui d cvtğt
 jghtltkztn tuj bcregbntkmysq ğhfrnth. Cvtğ, rjytxyj, yt pfvtyztn bcregb-
 ntkmjyq şthnds, yj jy cdblntkmcndetn j njv, xnj inf şthndf öşkf yt yf-
 ghfcyf.

Философия и эстетика, порой, исходят из суженных и обедненных проявлений комического в мировоззренческой мысли Востока. В результате механического применения «понятий, созданных до того при изучении западноевропейских литератур» (Г.Поспелов) к изучению восточной культуры, вновь и вновь повторяются ошибочные мысли об эклектичности явлений материальной и духовной жизни на Востоке, магичности восточного мышления, целиком заменяющего объективное познание внешней группировкой норм и правил, основанной лишь на сходстве и подражании природе. Вызывает возражение и мнение некоторых исследователей о том, что в обществе, где нет равноправия между мужчинами и женщинами, не может быть полноценного юмора. Поэтому «комическое якобы совершенно чуждо народам, исповедующим ислам» (Дж.Мередит). Опровергая эти слова, спустя столетия выдающийся азербайджанский актер и режиссер Гасан Турабов подчеркивал, что «восточное мышление, по большому счету, не знает трагического мироощущения... Трагедия бывает лишь на сцене» [23]. Ошибочность представлений о дискриминации комического на Востоке очевидна и потому, что многие комические образы, как уже было отмечено, созданы на мусульманском Востоке (Молла Насреддин, Джыртдан, Бахлул и др.). Исследование комического в древневосточной и средневековой культуре постоянно открывает все новые перспективы, проясняя данную парадигму.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Коран – М., Совместно советско-финское предприятие ИКПА, 1990 г.
2. Библия - Российское библейское общество. – М., 1995.
3. Аристотель. Никомахова этика \ Аристотель. Сочинения. – Т.4, М., 1983.
4. Ницше Ф. Ницше Ф. Так говорил Заратустра \ Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. М.: Сирин, 1990.
5. Древние цивилизации Востока. – Ташкент: Фан, 1986.
6. Золотарёва Е.А. Языческая смеховая культура и христианство как истоки современного массового празднества // О природе смеха. Материалы круглого стола. – Одесса, 2000.
7. Карасев Л. Философия смеха. - М., 1996.
8. Мец А. Мусульманский ренессанс. - М.: ВиМ, 1996.
9. Zijdeveld. Sociology of Humor and Laughter \ Current Sociology, №3, 1983, Vol. 31.
10. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. - М.: Наука, 1986.
11. Эко Умберто. Имя Розы. М., 1989.
12. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения в 20 томах. - М., 1960.
13. Маковельский А. Авеста. – Б.: Изд-во АН Азербайджана, 1960.
14. Каджар Ч. Выдающиеся сыны древнего и средневекового Азербайджана. - Б.: Азербайджан, 1995.
15. Крымский А. Низами и его современники. – Б.: Елм, 1981.
16. Бахтин М. Собрание сочинений в 7 томах. - М.: 1995-97.
17. Лондон Дж. Смирительная рубашка: (Странник по звездам). Харьков: Смек Беллью, 1993.
18. Грюнебаум Г. Основные черты арабо-мусульманской культуры. - М.: Наука, 1981.
19. Таранов П. 150 мудрецов и философов в 2 томах. - Симферополь-Запорожье.: Нарус-М, 2000.

20. Турабов Г. Я становлюсь реалистом, но большой беды в этом не вижу \ \ Известия. – М., 19 апреля 2002.

РЕЗЮМЕ

Комическое является важнейшей составляющей мировоззрения древних народов, формируя их духовный облик и стиль бытия. В более широких масштабах это наполнение комическим, смехом характерно для всей истории философии и культуры человечества. Философия и эстетика, порой, исходят из суженных и обедненных проявлений комического в мировоззренческой мысли Востока. А между тем, как доказывается в статье Дж.Ибрагимовой «Истоки философско-методологической значимости комического на Ближнем Востоке», смех и веселье, прямо или косвенно, не только совместимы с мифо-религиозными канонами ближневосточных народов (включая приверженцев ислама), более того, они черпают в них оптимизм и жизненную силу.

В статье исследовано возникновение цивилизации, мифо-религиозных устоев народов Ближнего Востока с точки зрения комического, которые, во-первых, мало исследованы, во-вторых, они являются наиболее функциональными, в-третьих, эта взаимосвязь более древняя и во многом определяющая, чем другие особенности человеческого сознания и поведения.

RESUME

Comic is the major component of outlook of ancient people, forming their spiritual shape and style of life. In wider scales this filling by comic, laughter is characteristic for all history of philosophy and culture of mankind. Philosophy and aesthetics, at times, start with the narrowed and impoverished displays of the comic in a world outlook idea of the East. Meanwhile, as it is proved in the article of J. Ibragimovoi «Sources of the philosophic-methodological importance of comic in the Near East », the laughter and fun, directly or indirectly, not only are compatible to mythical-religious canons of Near-Eastern people (including adherents of the Islam), but also they scoop in them optimism and vital force.

In this article, occurrence of a civilization, mythical-religious foundations of people of the Near East was investigated from the point of view of comic which, first, are poorly investigated, secondly, they are the most functional, thirdly, this interrelation is more ancient and in many respects defining, than other features of human consciousness and behaviour.

Təqdim etdi: professor C.R.Məmmədov
Tövsiyyə etdi: Bakı Slavyan Universiteti, Azərbaycan Tarixi və
İctimai Elmlər kafedrası, Protokol No 11,
tarix 24.5.2010

İSLAM HÜQUQUNDA “QƏVAİD” ANLAYIŞI

Anar QURBANOV

Bakı İslam Universitetinin müəllimi

akurban78@hotmail.com

Açar sözlər: Qəvaid, İslam hüququ

Key words: Qavaid, Islamic law

I. QƏVAİD VƏ ONUN MAHIYYƏTİ

İslam hüququnun ümumi prinsiplərinin mahiyyəti barədə məlumat vermək üçün ilkin mərhələdə leksik mənası daha sonra isə istilahi mənası izah edilməlidir. Bu başlıqda qəvaid kəlməsinin lüğət və termin mənası açıqlandıqdan sonra islam hüquqşünaslarının etdikləri təriflər haqqında qısa şəkildə məlumat veriləcəkdir.

A. Lüğəvi mənası

Oturmaq mənasında olan “qəədə” felindən törəyən “əl-qəvaid” kəlməsi “qaidətun” (qayda) kəlməsinin cəmidir. Lüğətdə əsil, əsas, təməl və bünövrə¹ kimi mənalara gəlir. Qurani-kərimdə ümumiyyətlə bünövrə və təməl² mənalarında istifadə edilmişdir. Bundan əlavə “qəvaid” kəlməsi (heyzdən və doğuşdan kəsildikləri üçün) ərə getməyə ümidi qalmayan yaşlı qadınlar³ üçün də istifadə edilmişdir.

B. Termin mənası

İslam hüququndakı termin kimi qayda islam hüquqşünaslarının tədvin edilmiş fiqh ədəbiyyatında mövcud olan fiqhi məsələlərlə bağlı hökmləri cəmləşdirmə və onlara vahid hökm qoyma mövzusunda fəaliyyətlərindən ibarətdir. Lakin erkən dövrdə yazılan fiqh əsərlərində qayda məfhumuna dair hər hansı tərif və ya izaha rast gəlmək mümkün deyildir. Hüquqi qaydalarla

¹ İbn Mənzur, *Lisanul-Ərəb*, Beyrut tarixsiz, III, 361.

² Bəqərə, 2/127; Nəhl, 16/26.

³ Nur, 24/60; Rağib əl-İsfəhani, *əl-Müfrədat fi Ğəribil-Quran*, Beyrut 1998/1418, s. 409-410.

bağlı yazılmış ilk əsərlərdən hesab olunan Kərxî (v. 340/952) və Dəbusinin (v. 430/1039) kitablarında “qayda” termini əvəzinə “əsil” kəlməsindən istifadə edilmişdir.⁴

“Qəvaid” termini fərqli dövrlərdə yaşamış islam hüquqşünasları tərəfindən müxtəlif şəkillərdə tərif edilmişdir. Ələlxusus qəvaidin külli-əğləbi olub-olmaması müzakirə obyektinə olmuşdur.⁵ Bir neçə hüquqşünasın bu mövzudakı rəyləri yaşadıkları dövrlər nəzərə alınaraq ardıcılıqla və müxtəsər şəkildə aşağıda qeyd olunacaqdır. Sözü gedən təriflər daha sonrakı dövrlərdə təqribən VII/XIII əsrdən etibarən qələmə alınan fiqh əsərlərində qeyd edilməyə başladığı nəzərə çarpır.⁶

Məşhur müsəlman hüquqşünaslardan olan Tacuddin İbn Sübki (v. 771/1369) qaydanı belə tərif edir: “cüzi hökmləri anlamaq üçün cüzlərinin əksəriyyətinə tətbiq olunan külli hökmdür.”⁷ Təftazaniyə (v. 792/1390) görə isə, “qayda cüzi hökmlər çıxara bilmək üçün cüzlərinə tətbiq olunan külli hökmdür”.⁸ Cürçani (v. 816/1413) *Tərifat* adlı əsərində qaydanı belə tərif edir: “cüziiyyatın hamısına müvafiq olan külli hökmdür”.⁹ İbn Nuceymin (v. 970/1683) *əl-Əşbah və-n-Nəzair* adlı əsərini şərh edən hənəfi hüquqşünası Həməvi (v. 1098/1687) isə fiqhi qaydaların külli deyil, əğləbi olduğunu vurğulayaraq belə tərif edir: “cüzi məsələlərin hökmlərini bilmək üçün fiqhi məsələlərin hamısına deyil, əksəriyyətinə tətbiq edilən hökmdür”.¹⁰ Nəhayət müasir islam hüquqşünası Əhməd əz-Zərqa fiqhi qaydaları yığcam şəkildə belə tərif edir: “hər hansı bir mövzunun əhatə dairəsinə daxil olan hadisələrə bağlı ümumi qanunvericilik prinsipləri xüsusiyyətini daşıyan qanunları

⁴ Mustafa Baktır, “Kaide”, *DİA*, XXIV, 205.

⁵ əl-Burnu Əbul-Haris əl-Qəzzi, *Mövşuətul-Qəvaidil-Fiqhiyyə*, Beyrut 2003/1424, I, 20.

⁶ Siddik Yıldırım, *İlk Hanəfi Literatüründə Fıkıh Kaide ve Dabıraları: Zahiru'r-Rivaye Örneği*, (çap edilməmiş magistratura işi), Konya 2005, s. 28.

⁷ İbn Sübki, *əl-Əşbah və-n-Nəzair*, (təhqiq edən Adil Əhməd Əbdülmövcud), Beyrut 1991, I, 11.

⁸ Təftazani, *ət-Təlvih ilə kəşfi Həqiqit-Tənqih*, Beyrut 1998/1419, I, 52; Əlavə məlumat üçün bax. Zərkəşi, *əl-Mənsur fil-Qəvaid*, (təhqiq edən Təysir Faiqin müqəddiməsi), Beyrut 1982/1402, I, 10; Sədlan, *əl-Qəvaidul-Fiqhiyyətul-Kubra*, Riyad 1997/1417, 12-13.

⁹ Cürçani, *Kitabul-Tərifat*, Beyrut 1983, s. 171.

¹⁰ Əhməd İbn Məhəmməd əl-Həməvi, *Ğəmsu Üyunil-Bəsair şərhu Kitabul-Əşbah və-n-Nəzair*, Beyrut 1985/1405, I, 51; Əlavə məlumat üçün bax. Cəzairi, *əl-Qəvaidul-Fiqhiyyətul-Müstəxrəcətu min Kitabi İlamil-Müvəqqiin*, Daru-İbnil-Qəyyim 2000/1421, s. 162.

ehtiva edən düstur şəklindəki yığcam ifadələrdən meydana gələn külli fiqhi qaydalardır”.¹¹

Yuxarıda qeyd edilən bütün təriflərdən aydın olur ki, fiqhi qaydalar (qəvaid/islam hüququnun ümumi prinsipləri) ibadətlər də daxil olmaqla hüququn həm ümumi, həm də xüsusi sahələrini əhatə edən mövzularla bağlı hər zaman (külli) deyil, əksəriyyətlə (əğləbi) etibarlı olan hüququn əsas prinsipləri mahiyyətini daşıyan qanunlar toplusudur.¹²

II. QƏVAIDLƏ BAĞLI DİGƏR TERMINLƏR

İslam hüququn təşəkkül tarixinin müxtəlif mərhələlərində formalaşan qəvaid elmi müxtəlif dövrlərdə fərqli istilahlarla qeyd edilmişdir. Odur ki, qəvaid elmi haqqında tam şəkildə məlumat vermək üçün onunla bağlı digər terminlərin də izahına ehtiyac vardır. Bu başlıqda qəvaidlə bağlı digər terminlər və onunla mahiyyətə eyni olan istilahlər haqqında məlumat veriləcəkdir.

A. Zabitə: Bu termin fiqh qaydası ilə yaxın mənanı ifadə edən məfhumların başında gəlir. Zabitə məfhumu fiqhın yalnız bir bölməsi ilə əlaqədar məsələləri əhatə edən, yəni qaydaya nisbətən daha dar çərçivəli prinsip kimi tərif edilmişdir. Odur ki, zabitə termini mahiyyəti baxımından qayda məfhumu ilə eyni mənada olub, sadəcə olaraq əhatə baxımından fərqlidir. Məsələn, “imama tabe olanın namazı imamın namazına bağlıdır”¹³ hökmü yalnız namaz mövzusunda etibarlı olan bir zabitədir. Lakin “tabe olan şeyə ayrıca hökm verilməz”¹⁴ qaydası ibadət, cinayət hüququ, mülki hüquq kimi hüququn bütün sahələrinə tətbiq edilə bilən ümumi prinsipdir.¹⁵

B. Külliyyat: Bərabər mövqedəki şəxslərin hamısı üçün eyni hökmü qoyan külli hökmlərə deyilir. Külliyyat termini ümumiyyətlə fiqhın cüzi hökmlərini ifadə etməsinə baxmayaraq, bu hökmlərin başında sırf “küll”

¹¹ Mustafa Əhməd əz-Zərqa, *əl-Mədxələtül-Fiqhiyyul-Amm*, Dəməşq 1967, II, 947.

¹² Ahmet Yaman, “Bir Kavram Olarak “Fıkh Kaideleri” ya da İslam Hukukunun Genel ilkeleri”, *Marife Dergisi*, yıl: 1, sayı: 1, Konya 2001, s. 51; “Qəvaid” məfhumunun müxtəlif tərifləri haqqında geniş məlumat üçün bax. əl-Bahüseyn, *əl-Qəvaidül-Fiqhiyyətu*, Riyad 1998/1418, s. 19-31.

¹³ Dəbusi, *Təsisun-Nəzər*, Beyrut t.y., s. 109.

¹⁴ Bu qaydanın fərqli variantları üçün bax. Sərəxsi, *Kitabul-Məbsut*, Beyrut 1993/1414, II, 93, 120; XI, 67.

¹⁵ Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, İzmir 2001, s. 16.

kəlməsi olduğu üçün bu adı almışdır. Əks təqdirdə zabitə ilə eyni mənanı daşıyırlar.¹⁶ Məsələn, “satışı caiz olan “hər şeyin” təzminatı qaçınılmazdır”, “baxılması haram olan “hər şeyə” toxunmaq da haramdır”¹⁷ kimi hökmlər məhz külliyyatdan hesab olunur.

C. Əşbah və nəzair: Əşbah termini bir-birinə oxşar və eyni hökmü daşıyan fiqhi məsələlər; nəzair isə, ilk baxışda bir-birinə oxşasalar da hökm baxımından fərqli olan məsələləri ehtiva edir.¹⁸

Əşbah kəlməsinin ilkin istifadəsini Hz. Ömər (v. 23/644) Əbu Musa əl-Əşəriyə (v. 44/665) yazdığı məktubda görmək mümkündür. Məktubda belə göstəriş vermişdir: “Kitab və Sünnədə hökmünü tapa bilmədiyən və qəti qərara gələ bilmədiyən iddialarda dəqiq fikirləş! Analoqu olan hadisələri (əşbah-əmsal) araşdır və oxşar tərəflər tapmağa cəhd et! Sonra da oxşarlıq tapdıqda müqayisə (qiyas) et!”¹⁹

Əşbah və nəzair sahəsinin ayrı bir elm sahəsi olması və bu mövzuda kitabların təlif edilməsi fiqh məzhəblərinin tamamilə formalaşmasından sonrakı dövrə təsadüf edir. İslam hüquqşünasları VIII/XIV əsrdən etibarən fiqh qaydaları ilə yanaşı furuq, hiyə, fiqhi əlgəz, cəm-fərq və s. kimi mövzularda da təmas edən Əşbah və Nəzair ədəbiyyatı ilə bağlı əsərlər qələmə almağa başlamışlar. Mənbələrdə qeyd edildiyinə görə bu sahədə ilk dəfə şafə hüquqşünası İbn əl-Vəkil Məhəmməd b. Ömər *əl-Əşbah və-n-Nəzair* adlı əsərini qələmə almışdır.²⁰

D. Furuq: Bu istilah fiqh terminologiyasında zahirən bir-birinə oxşar, lakin hökm və hüquqi nəticə nöqtəyi-nəzərdən fərqli olan və ya şəkil baxımından fərqli olmalarına baxmayaraq, eyni hökmə tabe olan məsələləri ehtiva edən elmdir.²¹ Yəni ilk baxışda bir-birinə bənzəsələr də dəqiq tədqiqat nəticəsində ortaya çıxan və birini digərinə qiyas etməyə mane olan nüans səbəbilə illət və hökmləri fərqli olan məsələlər ya da qaydalardır.²²

¹⁶ Yaman, *eam*, s. 57-58.

¹⁷ Çox sayda külliyyat nümunələri üçün bax. Zərkəşi, *əl-Mənsur fil-Qəva'id*, III, 104-117.

¹⁸ Necmettin Kızılkaya, *Kasani'nin Bedayi İsimli Eserinde Kavaidin Yeri*, (çap edilməmiş magistratura işi), İstanbul 2005, s. 30.

¹⁹ Darəqutni, *Sünən*, IV, 206; Beyhəqi, *Sünən*, IV, 133; Sözü gedən məktubun geniş izahı üçün bax. İbn Qəyyim əl-Cöziyyə, *İlamul-Müvəqqiin ən Rəbbil-Ələmin*, Beyrut 1991, I, 85-401.

²⁰ Mustafə Baktır, “Eşbah ve Nezair”, *DİA*, XI, 456-457.

²¹ Şükrü Özen, “Furuk”, *DİA*, XIII, 223.

²² Yaman, *eam*, s. 56.

Əslində furuq ərəbşünasların ərəbcə kəlmələrin məna baxımından fərqlərini ortaya qoymaq üçün istifadə etdikləri bir məfhumdur. Yəni bununla onlar məna baxımından bir-birinə yaxın olan kəlmələrin semantik fərqlərini göstərmək, beləliklə də dilin zənginliyini isbat etmək və yanlış istifadələrdən mühafizə etmək məqsədinə qulluq edirdilər.²³ Məhz bu anlayışın islam hüquqşünasları tərəfindən mənimsənməsi “fiqhi furuqu” gündəmə gətirmiş və iki məsələ arasındakı zahirən ortağ cəhətlər “cəm”, dəqiq təhlil nəticəsində ortaya çıxan zidd yönələr və nüanslar “fərq” (furuq) adını almışdır. Məsələn, qızıl olan zinətin zəkata daxil olub-olmaması məsələsini nümunə vermək mümkündür. Belə ki, mədən dəyəri baxımından, yəni zahirən digər qızılla eynidir (cəm yönü). Ancaq daha dəqiq analiz edildikdə, fərqli məqsədlər üçün istifadə edildikləri müşahidə olunur (fərq yönü). Odur ki, mövzuya cəm yönündən baxıldıqda zəkata daxil edilməsinin vacibliyi, fərq cəhətindən baxılırsa zəkata daxil edilməyəcəyi qərarı verilir. Məhz bu bir furuq məsələsidir.²⁴ Bundan əlavə qeyd etmək lazımdır ki, mənbələrdə furuq sahəsində ilk dəfə əsər təlif edən Əbul-Əbbas İbn Süreyc (v. 306/918-19) olduğu qeyd edilir.²⁵

Yuxarıda qeyd olunanlardan aydın olur ki, furuq elmi zahir baxımından eyni olmaqla yanaşı, hökm nöqtəyi-nəzərdən fərqli olan məsələləri əhatə edir; qəvaid elmi isə zahir, məna və hökm baxımından oxşar məsələləri tədqiq edir. Həmçinin furuq elmi bir-birlərinə oxşayan cüzi hökmlər arasındakı fərqliliklərin səbəblərini araşdırarkən, qəvaid elmi cüzi hökmlər arasındakı müştərək nöqtəni araşdırır.²⁶

E. Üsuli-fiqh qaydası: Fiqhi qaydalarla üsuli-fiqh qaydalarının xüsusilə üslub baxımından bir-birlərinə oxşamaları, zaman-zaman onların mahiyyət baxımından da eyni olduqlarına dair yanlış qənaətə səbəb olmuşdur.²⁷ Məhz bu səbəblə məşhur maliki hüquqşünası əl-Qərafi *əl-Furuq* adlı əsərində bu mövzuya diqqət çəkərək belə demişdir: “Hz. Mühəmmədin (səs) gətirdiyi hüquq sistemindəki qaydalar iki qisimdir: Birincisi, *üsul*; ikincisi də *fürud*dur. Üsul qaydaları da öz növbəsində iki qisimdir: Birincisi,

²³ Hulusi Kılıç, “Furuk”, *DİA*, XIII, 223.

²⁴ Yaman, *eam*, s. 57.

²⁵ Özen, “Furuk”, *DİA*, XIII, 225.

²⁶ Kızılkaya, *eaə*, s. 32-33.

²⁷ Yıldırım, *eaə*, s. 17.

üsuli-fiqh: ərəbcə ləfzlərdən çıxarılan əhkam qaydaları (hüququn dəlilləri və hökm çıxarma metodları). İkincisi isə, *külli fiqh qaydalarıdır*: İslam hüququnun hikmət və əsrarını (əsas məqsədlərini) bildiren çox faydalı ümumi prinsiplərdir. Hər bir qaydanın çox sayda detalları vardır və bunlar üsuli-fiqhin mövzusu deyildir.²⁸ Sözü gedən iki məfhum arasındakı fərqləri aşağıdakı kimi xülasə etmək mümkündür:

1. Yuxarıda qeyd edilən əsərdə vurğulandığı kimi, üsul qaydaları əsasən ərəb dilindən və onun qaydalarından istifadə edilərək ortaya qoyulmuşdur. Fiqhi qaydalar isə, dini əhkamin və fiqhi məsələlərin tədqiqatı nəticəsində ortaya qoyulmuşdur.

2. Üsul qaydaları bilavasitə dini dəlillərlə əlaqədardır və bu dəlillərdən hökm əldə etmə yollarını ifadə edir. Fiqhi qaydalar isə, mükəlləflərin əməlləri (hərəkət/hərəkətsizlikləri) ilə əlaqədar olub, fiqhin müxtəlif sahələrindəki məsələlərinə tətbiq oluna bilən ümumi prinsiplərdir. Odur ki, üsul qaydaları müctəhidin təfsili dəlillərdən fiqhi hökmlər çıxarma prosesində təqib etməli olduğu metodu müəyyən edərək; fiqhi qaydalar eyni xüsusiyyətləri daşıyan hökmləri cəmləşdirən külli hökmlərdir və bilavasitə mükəlləfin əməlləri ilə əlaqədardır. Buradan aydın olur ki, üsul qaydalarından daha çox müctəhid yararlanarkən, fiqh qaydalarından fəqih, qazi və fiqh təhsilini alan tələbələr faydalanır.²⁹

3. Üsul qaydaları əlaqəli olduğu mövzunun bütün detallarına şamil edilir. Fiqhi qaydaların isə daim istisnaları mövcuddur.³⁰ Bu istisnalar qaydanın qeyd edilən təriflərdəki əğləbi olma xüsusiyyətinin bir nəticəsidir. Bundan başqa vurğulamaq lazımdır ki, üsul qaydalarının dəyişməzliyi qarşısında fiqh qaydalarının dəyişə bilən xüsusiyyətə malik olması *məsləhət*, *səddi-zərəyi* və *adət* kimi dəlillərə istinadən qoyulan qaydaların dəyişməsi ilə əmələ gələn qaçınılmaz nəticədir.³¹

Yuxarıda qeyd edilən fərqlərə baxmayaraq, bəzi üsul qaydaları fiqh ədəbiyyatında çox istifadə olunduğu və mükəlləflərin əməlləri ilə bağlı

²⁸ Şəhabəddin əl-Qərafi, *əl-Füruq*, Beyrut 2003/1424, s. 5-6.

²⁹ Baktır, "Kaide", *DİA*, XXIV, 206; Əbu Zəhra, *Üsulul-Fiqh*, Qahirə 1997, s. 11-12; Əbdülkərim Zeydan, *əl-Mədxəl li Dirasətiş-Şəriətil-İslamiyyəti*, Nəşriyyatı və tarixi yoxdur, s. 76.

³⁰ Yıldırım, *eaə*, s. 18.

³¹ Kızılkaya, *eaə*, s. 36.

olduğu üçün fiqhi qaydalardan hesab olunmuşdur. Məsələn, “ictihad başqa bir ictihadla ortadan qalxmaz”, “qiyasa zidd olaraq mövcud olan bir şeyə başqası qiyas edilə bilməz”, “sükut edənə söz isnad edilməz”, “bir şeyin əksinə dəlil olmadıqca olduğu kimi qalması əsasdır”³² kimi qaydalar nümunə verilə bilər.

F. Fiqh nəzəriyyəsi: Hüququn bir bölməsinin və ya bir mövzusunun əsas ünsürləri, şərtləri və hökmlərini təfərrüatı ilə tədqiq edilməsi və həmin sahədə daim etibarlı olan nəticələrə aparən nəzəriyyə mənasına gəlir. Məsələn, mülkiyyət nəzəriyyəsi kimi.³³

Fiqh nəzəriyyəsi məfhumu müasir islam hüquqşünasları tərəfindən digər hüquq sistemləri ilə bağlı aparılan müqayisəli tədqiqatlar nəticəsində fiqh ədəbiyyatına daxil edilmişdir. Sözü gedən tədqiqatlarda fiqhi məsələlərlə müasir qanunlar müqayisə edilərkən fiqhi mövzular müasir qanunların təsnifatına tabe tutulmuş və hər bir mövzu nəzəriyyə başlığı altında tədqiq edilmişdir. Mülkiyyət nəzəriyyəsi, əqd nəzəriyyəsi, bütlan nəzəriyyəsi və s. kimi.³⁴

Məşhur müasir hüquqşünaslardan hesab olunan Məhəmməd Əbu Zəhra (v. 1394/1974) kimi bəzi alimlər qəvaidlə fiqh nəzəriyyəsinin eyni olduğunu vurğulamış və onları eyni mənada istifadə etmişlər.³⁵ Lakin həmçinin məşhur müasir hüquqşünaslardan biri olan Mustafa Əhməd əz-Zərqa başda olmaqla digər hüquqşünaslar isə bu iki məfhumun bir-birindən fərqli olduğunu vurğulamışlar.³⁶ Hüquqşünaslar bu məfhumlar arasındakı əsas fərqləri iki maddədə ixtisar etmişlər:

1. Fiqh qaydası bilavasitə hüquqi hökm ifadə edir və əhatə etdiyi bütün məsələlər üçün etibarlıdır. Məsələn, “qəti şəkildə mövcud olan şey, şübhə ilə ortadan qalmaz”. Fiqh nəzəriyyəsi isə hər hansı hökm qoymur.

³² Yuxarıda qeyd olunan qaydaların ətraflı izahı üçün bax. Zərqa, *Şərhul-Qəvaidil-Fiqhiyyə*, Dəməşq 2001/1422; Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, İzmir 2001.

³³ Zərqa, *eaə*, I, 235.

³⁴ Sədlan, *əl-Qəvaidul-Fiqhiyyətul-Kubra*, s. 15-16. Müasir hüquqşünaslar tərəfindən yazılan müqayisəli əsərlər üçün bax. Əbdürəzzaq Əhməd əs-Sənhuri, *Məsadirul-Haqq fil-Fiqhil-İslamiyyə dirasətin müqarənətin bil-Fiqhil-Ğərbiyyə*, Beyrut 1998, I-VI; Mustafa Əhməd əz-Zərqa, *əl-Mədxəlul-Fiqhiyyul-Amm*, Dəməşq 1967, I-III; Fəthi əd-Düreyni, *ən-Nəzəriyyətul-Fiqhiyyə*, Camiətu Dəməşq 1996-1998.

³⁵ Əbu Zəhra, *Üsulul-Fiqh*, s. 11-12.

³⁶ Zərqa, *Mədxəl*, I, 235.

2. Fiqh qaydası əsas ünsür və şərtləri ehtiva etmir. Halbuki, fiqh nəzəriyyəsi üçün ünsür və şərtlər qaçınılmazdır. Çünki mövzunun nəzəriyyəsi məhz ünsür və şərtlər sayəsində meydana gətirilir.³⁷

III. HÜQUQ DÜŞÜNCƏSİNDƏ ÜMÜMİ PRİNSİP ANLAYIŞI

Ümumi və xüsusi hüququn hər bir sahəsinə tətbiq edilə bilən və hüququn əsas prinsiplərini əks etdirən hüquqi qaydalara “hüququn ümumi prinsipləri” deyilir. Bu prinsiplər qanunvericiliyin əsasını təşkil edən, şüurlu və ya şüursuz hüquqi qərarlara təsir edən, hüquq düşüncəsindən əmələ gələn ali fikirlər və ümumi həqiqətlərdir.³⁸ Hüquqi prinsiplər qanunların fəvqündə, hüququn həyata keçirmək istədiyi ədalət düşüncəsinə uyğun və təbii hüquq³⁹ fikrinin ortaq əsaslarıdır.⁴⁰

Modern hüquq sistemlərində hüquqi prinsiplərin qanunlarla birlikdə mütləq olunması qanunvericilik fəaliyyəti ilə başlamışdır.⁴¹ Hüququn ümumi prinsipləri hüquqi aforizmlərdə istifadə olunan məntiq qaydaları, induksiya metodu ilə ortaya qoyulan qaydalar və siyasi rejimin mahiyyətindən irəli gələn prinsiplər olmaqla üç qisimdir.⁴² Hüquqi aforizmlərdə istifadə olunan məntiq qaydaları istisna olmaqla, digərlərini hüququn aksiomalarından saymaq qeyri-mümkündür. Çünki bu kimi prinsiplər mənsub olduqları hüquq sistemlərinə hakim olan düşüncəni əks etdirən ortaq xüsusiyyətləri daşıyan hüquqi prinsiplər toplusudur.⁴³

Ən qədim hüquq sistemlərindən hesab olunan Roma hüququnda təfsilatlı hökmlərlə yanaşı, ümumi prinsip mahiyyətini daşıyan bir sıra hökmlər də mövcuddur. Məsələn, “icazə vəkalət kimidir”, “heç kim mülkiyyətin hüquqi

³⁷ Bahüseyn, *əl-Qəvaidul-Fiqhiyyə*, s. 148-149; Yaman, *eam*, s. 59.

³⁸ Seyfullah Edis, *Medeni Hukuka Giriş və Başlangıç Hükümləri*, Ankara 1993, s. 146.

³⁹ Müəyyən bir ölkədə, müəyyən bir dövrdə tətbiq edilən deyil, tətbiq edilməli olan, yəni sosial ehtiyacların ədalətə müvafiq şəkildə aradan qaldırılması fikri ilə həyata keçirilən hüquqa *təbii hüquq* deyilir. Bax. Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, Ankara 2001, s. 27.

⁴⁰ İbrahim Kafi Dönmez, “*H. Peygamber'in Tebliğine Hakim Olan Başlıca Hukuk Prensipleri*”, Yeni Ümit cilt: 3, sayı: 18 (1992), s. 24.

⁴¹ Bilge, *eaə*, s. 65.

⁴² Edis, *eaə*, s. 148-150.

⁴³ Dönmez, “*H. Peygamber'in Tebliğine Hakim Olan Başlıca Hukuk Prensipleri*”, Yeni Ümit cilt: 3, sayı: 18 (1992), s. 24.

səbəbini dəyişdirə bilməz” və s. kimi prinsiplər məhz bu çərçivəyə daxil edilirlər.⁴⁴

Avstriya və İtaliyaya məxsus Mülki Məcəllədə qanunvericiliyin əsas prinsiplərinə hüquqi boşluqları doldurma səlahiyyəti verildiyi müşahidə olunur.⁴⁵

Almaniya, Braziliya və Yaponiya kimi ölkələrin mülki qanunvericiliyini əks etdirən qanun toplusunun başlanğıcında ümumi prinsiplər qeyd edilir. O cümlədən Azərbaycan Respublikasının müxtəlif sahələrindəki qanunlar toplusu olan məcəllələrində də başlanğıcda müvafiq qanunvericiliyə görə onun ümumi prinsipləri sadalanır. Məsələn, Mülki Məcəllənin 6-cı maddəsində mülki qanunvericiliyin prinsiplərindən bir neçəsi belədir: “mülki hüquq subyektlərinin bərabərliyi”; “mülki hüquq subyektlərinin iradə sərbəstliyi”; “mülki dövrüyyə iştirakçılarının əmlak müstəqilliyi”; “mülkiyyətin toxunulmazlığı”; “müqavilələr azaldığı”; “şəxsi və ailə həyatına kimsənin özbaşına qarışmasının yolverilməzliyi”; “mülki hüquqların maneəsiz həyata keçirilməsinə şərait yaradılması”; “pozulmuş hüquqların bərpasının təmin edilməsi”; “mülki hüquqların məhkəmə müdafiəsi”.⁴⁶ Bundan əlavə Azərbaycan Respublikasının İnzibati Xətalər Məcəlləsinin 4-cü maddəsinin tələbləri inzibati xətalər qanunvericiliyinin prinsiplərini belə qeyd edir: “Bu Məcəllə insan və vətəndaş hüquqlarına və azadlıqlarına hörmət edilməsi, qanunçuluq, qanun qarşısında bərabərlik, təqsirsizlik prezumpsiyası, ədalətlik və inzibati xətalərin qarşısının alınması prinsiplərinə əsaslanır”.⁴⁷ Qeyd etmək lazımdır ki, hər bir ölkədə mövcud olan hüququn əsas prinsipləri həmin ölkənin Konstitusiyasında ətraflı şəkildə qeyd edilir.

Yuxarıda qeyd edilənlərdən aydın olur ki, islam hüququnun ümumi prinsipləri ilə digər hüquq sistemlərindəki hüquqi prinsiplər bəzi nöqtələrdə birləşməklə yanaşı, həm mənşə, həm də mahiyyət baxımından birləşmələrindən fərqlənirlər.

⁴⁴ Yaman, *eam*, s. 49.

⁴⁵ Müvafiq qanunlar üçün bax. Edis, *eaə*, s. 147-148.

⁴⁶ Bax. Azərbaycan Respublikasının Mülki Məcəlləsi, maddə 6.

⁴⁷ Bax. Azərbaycan Respublikasının İnzibati Xətalər Məcəlləsi, maddə 4.

IV. QƏVAİD ELMINİN TƏŞƏKKÜLÜ VƏ İNKİŞAFI

İslam hüququnun ümumi prinsipləri mənasına gələn qəvaid anlayışı müəyyən zaman kəsiyində ortaya çıxmış və tədricən inkişaf etmişdir. İslam hüququna dair ədəbiyyat ilkin mərhələdə hökm çıxarma metodlarından, yəni üsuli-fiqhdən bəhs edən əsərlər, habelə hüquqi/fəri hadisə və hökmləri, yəni furi-fiqh sahəsinə məxsus kitablar qələmə alınmışdır. İlk dövrlərdə məsələci üslubla yazılan fiqh ədəbiyyatı, daha sonra doktrina mahiyyətini qazanmış və məzhəblərin köklənməsinin ardında da ümumi anlayış və prinsipləri ehtiva edən mənbələr ortaya qoyulmuşdur. IV/X əsrdən etibarən həm say, həm də keyfiyyət baxımından qəvaid ədəbiyyatı müsəlman hüquqşünasların elmi həyatında öz yerini tutmuşdur.⁴⁸

İslam hüquqşünasları ümumi prinsipləri ortaya qoyarkən ilkin mərhələdə nəsrlərdən (Quran və Sünnə) yararlanmışlar. Yəni hüquqi prinsiplərin istinad nöqtəsini ilk növbədə ümumi prinsip mahiyyətində olan ayə və hədislər təşkil edir. Fiqhi qaydaların ilk şəkilləri Hz. Peyğəmbər (sə) dövrü ilə müctəhid imamlar dövrü arasında meydana gətirilmişdir. Əsasən Qurani-kərimin ümumi prinsip mahiyyətində olan ayələri hüququn ümumi prinsipləri üçün zəmin hazırlamışdır. Belə ki, “*..Allah hər kəsi yalnız qüvvəsi yetdiyi qədər yükləyər (insan yalnız gücünün çatdığından məsuldur)...*”,⁴⁹ “*...Heç bir günahkar (cinayətkar) başqasının günahını daşımaz*”⁵⁰ “*...Yaxşılıq etməkdə və pis əməllərdən çəkinməkdə əlbir olun, günah iş görməkdə və düşmənçilik etməkdə bir-birinizə kömək göstərməyin...*”⁵¹ kimi ayələr məhz bu çərçivədədir. Məsələn, Bəqərə surəsinin 185-ci⁵² və Nisa surəsinin 28-ci⁵³ ayələrin dəlalatlarından ən məşhur fiqhi qaydalardan hesab olunan “məşəqqət asanlıığı gətirir”⁵⁴ qaydası çıxarılmışdır.

Hz. Peyğəmbərin (sə) cəvamiul-kəlim (az sözlə çox məna ifadə edən ədəbi cümlələr) xüsusiyyətinə malik olması⁵⁵ və çox sayda hədislərin bu

⁴⁸ Yaman, *eam*, s. 52.

⁴⁹ Bəqərə, 2/233.

⁵⁰ Ənam, 6/164.

⁵¹ Maidə, 5/2.

⁵² “*Allah sizin üçün ağırlıq deyil, yüngüllük istər...*”.

⁵³ “*Allah istər ki, üzərinizdə olanı (ağırlığı) yüngülləşdirsin, çünki insan (şəhvətini cilovlamaq və itaətin çətinliyində dözmək baxımından) zəif yaradılmışdır.*”

⁵⁴ Qaydanın ətraflı izahı üçün bax. Mahmud Həmzə, *əl-Fəraidul-Bəhiyyə fil-Qəvaidi vəl-Fəvaidil-Fiqhiyyə*, Dəməşq, 1986/1406, s. 14.

⁵⁵ Buxari, Etisam, 1; Müslim, Məsacid, 5-8.

çərçivədə olması da hüquqi qaydalar üçün ilham mənbəyi olmuşdur. Məsələn, niyyətlə bağlı hədisin⁵⁶ dəlalatından çıxarılan “bir işdən məqsəd nə isə, hökm də ona görədir”⁵⁷ qaydasını burada nümunə vermək mümkündür. Bundan başqa “zərər və zərərə zərərlə qarşılıq vermək yoxdur”⁵⁸, “dəlil iddia qaldırana, and isə cavabdehə aiddir”⁵⁹ “müsəlmanlar şərtlərinə bağlıdırlar (mütləq şəkildə əməl etməlidirlər)”⁶⁰ kimi hədislər islam hüququnda bilavasitə külli qaydalar kimi istifadə olunmuşdur.

Nəticə etibarilə erkən dövrdən başlayaraq islam hüquqşünasları Kitab və Sünnə mətnlərini tədqiq edərək oxşar hökmlər arasındakı ortaq illətləri və hökmlərin qoyulmasındakı əsas məqsədləri, induksiya⁶¹ metodu ilə müəyyən etmələri nəticəsində yığcam ifadə etmələri qaydaların ilkin nümunələrini təşkil etmişdir.⁶² Bundan əlavə üsul, dil və məntiq qaydalarından istifadə edərək çoxlu sayda hökmü bir araya gətirən fiqh qaydaları ortaya qoymuşlar.⁶³

Hz. Ömər’in Əbu Musa əl-Əşəriyə göndərdiyi və islam hüquq tarixi baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edən məktubda bir sıra prinsiplər qeyd edilmişdir. Bunlardan bəziləri eyni zamanda Hz. Peyğəmbər’in hədisləridir. Məsələn, “dəlil iddia qaldırana, and isə cavabdehə aiddir”⁶⁴, “halal haram edən və ya haramı halal edən sülh istisna olmaqla, müsəlmanlar arasında sülh etibarlıdır”⁶⁵, “qoşulan şərtlər yerinə yetirildikdə, hüquqlar dəqiqləşir”⁶⁶ kimi ifadələr məhz Hz. Ömərə məxsusdur.

Müctəhid imamlar tərəfindən rəvayət edilən və prinsip mahiyyətini daşıyan ifadələr əslində ümumi prinsip anlayışının onların zehmində mövcud

⁵⁶ “Əməllər niyyətlərə görədir...” bax. Buxari, Bədül-vəhy, 1; Müslim, İmarə, 155; Əbu Davud, Talaq, 11.

⁵⁷ Qaydanın ətraflı izahı üçün bax. Zərqa, *Şərhul-Qəvaidil-Fiqhiyyə*, s. 47-53.

⁵⁸ Malik, *Müvəttə*, Mükatəb, 13.

⁵⁹ Buxari, Rəhn, 6; Tirmizi, Əhkam, 12; İbn Macə, Əhkam, 7

⁶⁰ Əbu Davud, Əqdiyə, 12.

⁶¹ İnduksiya mühakimə prosesində ayrı-ayrı və xüsusi müddələrdən ümumi nəticələr çıxarmaqdır. Deduksiyanın ziddi. Bax. *Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti*, Şərq-Qərb, Bakı 2006, II, 549; I, 557.

⁶² Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslamiyyə ve İstilahatı Fikhiyyə Kamusu*, İstanbul 1985, I, 254.

⁶³ Yaman, *eam*, s. 52.

⁶⁴ Buxari, Rəhn, 6; Tirmizi, Əhkam, 12; İbn Macə, Əhkam, 7.

⁶⁵ Beyhəqi, *Sünən*, X, 115.

⁶⁶ Buxari, Şürut, 6; Nikah, 52.

olduğuna dəlalət edir. Məsələn, İbn Qasimin (v. 191/806) İmam Malikdən (v. 179/795) rəvayət etdiyi “paltarı nəcis etməyən şey, suyu da nəcis etməz”⁶⁷ qaydası bunun tipik nümunəsidir. Həmçinin İmam Malikin *Müvəttə* adlı əsərinin müxtəlif bölmələrində bu kimi ifadələrə rast gəlmək mümkündür.⁶⁸

Hənəfi müctəhidlərin ən məşhurlarında biri sayılan Əbu Yusifin (v. 182/798) vergi hüququna dair yazdığı *Kitabul-Xərac* adlı əsərində ümumi prinsip mahiyyətində olan bir sıra qaydalar öz əksini tapmışdır. Məsələn, “ictimaiyyətə zərər verən hərəkətlər etibarsızdır”⁶⁹. Həmçinin Məhəmməd əş-Şeybani (v. 189/805) hənəfi fiqhinin zahurur-rivayə əsərlərindən hesab olunan *əl-Əsl* (əl-Məbsut) adlı əsərində çoxlu sayda qaydalardan istifadə etmişdir. Məsələn, “zərurət olan hər şeydə araşdırma caizdir” və “alqı-satqıda məchul olan hər şey onu etibarsız edər”⁷⁰ kimi qaydaları burada misal vermək mümkündür.

Şafe məzhəbinin banisi sayılan İmam Şafe (v. 204/819) məşhur *əl-Ümm* adlı əsərində bir sıra qaydalara yer vermişdir. Məsələn, “halal/hüquqi bir səbəblə mövcud olan nemət/haqq, haram/qeyri-qanuni bir yol ilə mövcud olmaz”⁷¹ qaydası bunlardan biridir.

Məzhəblərin tamamilə formalaşmasından sonra başda hənəfi hüquqşünaslar olmaqla, islam hüququnun ümumi prinsiplərinə dair əsərlər yazılmağa başlanmışdır. Mənbələrdə bu mövzuda ilk dəfə əsər yazan IV/X əsrdə yaşayan hənəfi alimi Əbu Tahir əd-Dəbbas olduğu və bu əsərində hənəfi məzhəbinə məxsus mühüm fiqh qaydalarını 17 maddədə topladığı qeyd olunur.⁷² Bundan başqa zəmanəmizə qədər gəlib çatan ən qədim qəvaid kitabı hənəfi hüquqşünası Əbul-Həsən əl-Kərxinin 37 qaydanı topladığı (v. 340/952) *əl-Üsul* adlı risələsidir. Bu əsərdəki qaydalar Əbu Həfs Ömər ən-Nəsəfi (v. 537/1141) tərəfindən şərh edilmişdir. Kərxinin kitabına nəzər saldıqda, qaydaların tam şəkildə formalaşmadığı, qayda və zabitələrin hər

⁶⁷ Malik, *əl-Müdəvənətul-Kubra*, Beyrut t.y., I, 6.

⁶⁸ Bax. Malik, *Müvəttə*, Hüdud, 2, 4, 10.

⁶⁹ Əbu Yusif, *Kitabul-Xərac*, Qahirə 1978/1396, s. 101.

⁷⁰ Şeybani, *əl-Əsl* (əl-Məbsut), Beyrut 1990, III, 30-31; V, 97.

⁷¹ Şafe, *əl-Ümm*, Beyrut 1993, V, 42.

⁷² İbn Nüceym, *əl-Əşbah və'n-Nəzair*, Dəməşq 1983, s. 10.

ikisi üçün də “əsil” terminindən istifadə etdiyi nəzərə çarpır.⁷³ Bundan sonra V/XI əsrdə müsəlman hüquqşünasların ixtilaf səbəblərini və bu ixtilafların istinad edildiyi qaydaları açıqlamaq məqsədilə Əbu Zeyd əd-Dəbusi (v. 430/1039) 86 qaydanı ehtiva edən *Təsisun-Nəzər* adlı əsərini yazmışdır.⁷⁴

VII/XIII əsrdən etibarən qəvaid ədəbiyyatı daha da inkişaf etməyə başlamış və islam hüquqşünasları qəvaid, füruq, əşbah və nəzair adları altında islam hüququnun ümumi prinsiplərini əhatə edən çoxlu sayda müxtəlif əsərlər təlif etmişlər. Bu dövrdə qəvaid kontekstində ilk əsər yazanları belə sadalamaq olar: İzzuddin Əbdüləziz İbn Əbdissalam (v. 660/1261) *Qəvaidul-Əhkam fi Məsalihil-Ənam* və Əbul-Abbas Əhməd İbn Əbil-Əla əl-Qərafı (v. 684/1285) *Ənvarul-Büruq fi Ənvail-Füruq*. Bunların ardından da İbnul-Vəkil (v. 716/1317), Təqiyyuddin İbn Teymiyyə (v. 728/1328), Tacəddin İbn Sübki (v. 771/1369), Bədrəddin əz-Zərəkəşi (v. 794/1392), İbn Rəcəb (v. 795/1393), Süyuti (v. 911/1505) və İbn Nuceym (v. 970/1562) kimi alimlər bu sahədə müxtəlif əsərlər qələmə almışlar və nəticədə islam hüququnun qəvaid sahəsində zəngin ədəbiyyat meydan gəlmişdir.⁷⁵

Bundan sonra qəvaid sahəsində ən mühüm tədqiqat osmanlıların son dövrlərinə rastlayan, Əhməd Cövdət Paşa başçılığında toplanan komissiya tərəfindən qanunlaşdırma fəaliyyəti nəticəsində hazırlanan və qanunlar toplusu olan Məcəllə olmuşdur. Bundan sonrakı dövrlərdə yüzlərlə islam hüquqşünası sözü gedən Məcəlləni müxtəlif əsərlər yazaraq şərh etmişlər.

V. QƏVAİDİN DƏLİL OLUB-OLMAMASI

Fiqh qaydalarının icihad prosesində təkbaşına dəlil olub-olmaması haqqında mənbələrdə açıq ifadələr olmamaqla yanaşı, bəzi islam hüquqşünasları külli qaydaları şəri dəlillərdən hesab etmişlər.⁷⁶ Bu qaydalar fəri dəlillərin ən sonuncusu sayılmışdır, yəni bir hadisənin hökmü ilə əlaqədar Kitab, Sünnə və İcma kimi əsli dəlillərə, burada olmazsa istehsan,

⁷³ Bax. Kərxı, *Üsul*, (*Təsisun-Nəzər* əsəri ilə birlikdə), Beyrut tarixsiz; Baktır, “Kaide”, *DİA*, XXIV, 207.

⁷⁴ Bax. Dəbusi, *Təsisun-nəzər*, Beyrut tarixsiz. Lakin bu kitabın Əbul-Leys əs-Səmərqəndiyə məxsus olduğu da ehtimal olunur. Bax. Baktır, “Kaide”, *DİA*, XXIV, 207.

⁷⁵ Baktır, “Kaide”, *DİA*, XXIV, 207.

⁷⁶ Təfərrüatlı məlumat üçün bax. Bahüseyn, *əl-Qəvaidul-Fiqhiyyə*, s. 265-271.

məsələhi-mürsələ, səddi-zərayi və s. kimi fəri dəlillərə müraciət olunduqdan sonra həmin hadisə kontekstində fiqh qaydasına müraciət edilə bilər.⁷⁷

Kitab və Sünnəyə söykənən və istisnaları olmayan bəzi qaydalar ictihad edərkən dəlil kimi istifadə edilirlər. Lakin bu kimi qaydalar bəzi hüquqşünaslara görə bilavasitə dəlil olmayıb, qaydanın istinad olduğu nəss əsil dəlil hesab olunmalıdır.⁷⁸ Bundan əlavə bəzi hüquqşünaslara görə həmin bu qaydalar əslində üsuli-fiqh qaydası olub, fərui-fiqhdə çox istifadə olunması səbəbilə fiqh qaydaları sanılmışlar.⁷⁹ Məsələn, “qəti şəkildə bilinən bir şey şübhə ilə ortadan qalxmaz”, “adət hakim təyin olunur”, “təqsirsiz və borsuz olmaq əsasdır”, “vurulan ziyan aradan qaldırılmalıdır”, “bir işdən məqsəd nədirsə, hökm də ona görədir”⁸⁰ kimi qaydalar məhz bu çərçivədədir. Qeyd etmək lazımdır ki, hər biri Hz. Peyğəmbərin müxtəlif hədislərinə söykənən bu beş qayda islam hüquqşünasları tərəfindən həmrəyliklə dəlil kimi qəbul edilmişdir.⁸¹ Bundan başqa Hz. Peyğəmbərin (səs) qaldırılan iddialar barəsində qərar vermək üçün istifadə etdiyi və sonradan prinsip halına gətirilən “bir şeydən istifadə (nemət), zərərin ödənilməsinə (dəman) bağlıdır”⁸², “heyvanların öz-özlüyündən verdikləri zərərlər ödənilməz”⁸³ kimi qaydalar da qüvvətli dəlillərə istinad olduğu üçün ictihadda istifadə oluna bilər.⁸⁴

Yuxarıda qeyd edilən xüsusiyyətləri daşımayan qaydalar isə, ictihad prosesində dəlil olaraq qəbul edilmirlər.⁸⁵ Çünki bu kimi qaydalar əğləbi xüsusiyyətini daşdıqları üçün mütləq şəkildə istisnaları mövcuddur və zənni dəlil hesab olunurlar. Habelə bu kimi qaydalara söykənərək fitva vermək də caiz deyildir.⁸⁶ Odur ki, bunlar yalnız fitvanı və ya verilən hökmü

⁷⁷ Yaman, *eam*, s. 58-59.

⁷⁸ Sədlan, *əl-Qəvidul-Fiqhiyyətul-Kubra*, s. 35.

⁷⁹ Yaman, *eam*, s. 62.

⁸⁰ Yuxarıda qeyd edilən qaydaların şərhini üçün bax. Zərqa, *Şərhul-Qəvidil-Fiqhiyyə*, Dəməşq 2001/1422; Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, İzmir 2001.

⁸¹ Yuxarıda qeyd olunan qaydaların məzmununu ilə eyni olan hədislərin müxtəlif rəvayətləri üçün bax. Mehmet Emin Özaşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek Fikhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara 2000, s. 120-154.

⁸² Əbu Davud, *Büyu*, 71; Tirmizi, *Büyu*, 53.

⁸³ Buxari, *Diyat*, 28; Müslim, *Hüdüd*, 45.

⁸⁴ Yaman, *eam*, s. 62.

⁸⁵ Yıldırım, *eaə*, s. 21.

⁸⁶ Həməvi, *eaə*, I, 37.

qüvvətləndirmək məqsədilə ilə istifadə oluna bilər.⁸⁷ Lakin eyni mövzuda müxtəlif dəlillər və təfsir metodlarına istinadən müctəhidlər tərəfindən fərqli hökmlər ortaya qoyulmuşsa, fiqh qaydaları həmin rəylərdən ən üstün olanını (racih) seçmədə müctəhidin köməkçi vasitəsi ola bilər. Yəni fiqh qaydaları istinbat və təxricdə olmasa da tərcihə istifadə oluna bilər.⁸⁸

Xülasə, tətbiqata nəzər saldıqda, sırf fiqh qaydalarına istinadən hər hansı hökm verilməmiş, ümumi prinsiplər hüquqi məsələnin hökmünü, həmin mövzu ilə bağlı xüsusi nəssə və ya müvafiq qaydanın söykəndiyi nəssə əsasən müəyyən edildikdən sonra məsələnin hikmət və illətini gücləndirmək məqsədilə istifadə olunduğu nəzərə çarpır.⁸⁹

VI. QƏVAİDİN TƏSNİFATI VƏ FAYDALARI

Fiqh qaydalarının müxtəlif baxımdan növləri vardır. Mənbələri baxımından, yəni istinad nöqtələrinə görə, əhatəsi və əhəmiyyəti baxımından və müstəqil qayda olub-olmama nöqtəyi-nəzərindən olmaqla üç qismə bölmək mümkündür:

1. Mənbələri baxımından qaydalar da öz növbəsində *mənsus* və *müstənbət* olmaqla iki növdür.⁹⁰

a. Buradakı qaydaların mənbəyi bilavasitə şəri nəslərdir. Məhz bu səbəblə də bu kimi qaydalara *mənsus* adı verilmişdir. Süyuti (v. 911/1505) “bir işdən məqsəd nə isə, hökm də ona görədir” qaydasının əsl “əməllər niyyətlərə görədir...”⁹¹ hədisi olduğu fikrindədir.⁹² İbn Nüceym (v. 970/1562) isə “məşəqqət asanlıqı gətirir” qaydasının əslinin “Allah sizin üçün ağırlıq deyil, yüngüllük istər...”⁹³, “...dində sizin üçün heç bir çətinlik yeri qoymadı...”⁹⁴ ayələri olduğunu qeyd edir.⁹⁵ Həmçinin ləfzləri Hz. Peyğəmbərə (sə) məxsus olan, az sözlə çox məna ehtiva edən (cəvamiül-kəlim) və sonradan islam hüquqşünasları tərəfindən ümumi prinsip kimi

⁸⁷ Baktır, “Kaide”, *DİA*, XXIV, 208.

⁸⁸ Bahüseyn, *əl-Qəvaidul-Fiqhiyyə*, s. 279.

⁸⁹ Mustafa Baktır, *İslam Hukukunda Zaruret Hali*, Ankara 1981, s. 150.

⁹⁰ Geniş məlumat üçün bax. Nədvî, *əl-Qəvaidul-Fiqhiyyə*, Dəməşq 1991, s. 184.

⁹¹ Buxari, *Bədül-vəhy*, 1; Müslim, *İmarət*, 155; Əbu Davud, *Talaq*, 11.

⁹² Süyuti, *əl-Əşbah və-n-Nəzair*, Beyrut 1987, s. 38.

⁹³ Bəqərə, 2/185.

⁹⁴ Həcc, 22/78.

⁹⁵ İbn Nüceym, *Əşbah*, s. 84.

istifadə olunan sözlər də bu qismə daxildir. Məsələn, “heyvanların öz-özlüyündən etdikləri öldürmə, yaralama və ziyanlar ödənilməz”⁹⁶, “bir şeydən faydalanmaq onun təzminatını ödəmə öhdəliyinə bağlıdır”⁹⁷, “ziyan vurmaq və vurulan ziyana qarşılıq ziyan vurmaq qadağandır”⁹⁸, “dəlil iddia qaldırana, and isə cavabdehə aiddir”⁹⁹ qaydaları kimi.

b. İctihadla hüquqi nəslərin dəlalatlarından çıxarılaq ümumi prinsip kimi formalaşdırılan qaydalar.¹⁰⁰ Bu qrupdakı qaydalar dolayı yolla (təlil, qiyas, istidlal və istiqra metodları ilə) çıxarıldığı üçün *müstənbət* fiqh qaydaları adlandırılmışdır. İslam hüquqşünasları tərəfindən cüzi hökmlərin induksiya metodu ilə tədqiqatı nəticəsində formalaşdırılan qaydalar bu qismə daxildir və qaydaların əksəriyyəti məhz bu çərçivədədir.¹⁰¹ Müstənbət fiqh qaydalarına yuxarıda bir sıra nümunə verildiyi üçün burada yalnız bir misal qeyd ediləcəkdir. Məsələn, “əqdlərdə məqsəd və məna etibarlıdır, kəlmə və ləfzlər deyil” fiqh qaydasının istinad nöqtəsi “əməllər niyyətlərə görədir...”¹⁰² hədisidir.

Yuxarıda qeyd edilənlərdən başqa vurğulamaq lazımdır ki, müstənbət fiqh qaydalarına səhabələrin rəyləri və tətbiqatları başda olmaqla ilk üç nəslin bu mövzu ilə bağlı anlayış və davranışlarından çıxarılan qaydaları da daxil etmək mümkündür. Məsələn, “bir ictihad digər ictihadı ortadan qaldırmaz” qaydası bəzi alimlərə görə səhabə icmasına söykənir.¹⁰³

2. Əhatəsi və əhəmiyyəti baxımından qaydalar dörd qrupdan ibarətdir.¹⁰⁴

a. Əsas fiqh qaydaları: Buradakı qaydalar hüququn bütün sahələrinə şamil edilə bilən, hüququn aksiomalarından sayılan və heç bir istisnası olmayan qaydaları təşkil edir. Məsələn, “qəti şəkildə bilinən bir şey şübhə ilə ortadan qalxmaz”, “adət hakim təyin olunur”, “təqsirsiz və bərcəzsuz olmaq əsasdır”, “vurulan ziyan aradan qaldırılmalıdır”, “bir işdən məqsəd nədirsə,

⁹⁶ Buxari, *Diyat*, 28, 29; Müslim, *Hüdüd*, 45, 46; Əbu Davud, *Diyat*, 27; Tirmizi, *Zəkat*, 16.

⁹⁷ Əbu Davud, *Büyu*, 71; Tirmizi, *Büyu*, 53; İbn Macə, *Ticarət*, 43.

⁹⁸ İbn Macə, *Əhkam*, 17; Malik, *Müvəttə*, *Əqziyə*, 31.

⁹⁹ Buxari, *Rəhn*, 6; Tirmizi, *Əhkam*, 12; İbn Macə, *Əhkam*, 7.

¹⁰⁰ Yaman, *eam*, s. 66.

¹⁰¹ Bahüseyn, *əl-Qəvaidul-Fiqhiyyə*, s. 131; Kızılkaya, *eaə*, s. 66.

¹⁰² Buxari, *Bədül-vəhy*, 1; Müslim, *İmarət*, 155; Əbu Davud, *Talaq*, 11.

¹⁰³ İbn Qəyyim, *İlamul-Müvəqqiin*, I, 86.

¹⁰⁴ Nədvî, *eaə*, s. 238-239; Fiqh qaydalarının müxtəlif bölgüləri üçün bax. Bahüseyn, *əl-Qəvaidul-Fiqhiyyə*, s. 118-132.

hökm də ona görədir”¹⁰⁵ və “məşəqqət asanlıığı gətirir” kimi qaydalar fiqhın əsas qaydalarından sayılır.

b. Məşhur məzhəblər tərəfindən mənimsənmiş və dar çərçivəli fiqh qaydaları: Yuxarıda qeyd edilən qaydalardan başqa digərləri bu qismə daxildir və fiqh qaydalarının əksəriyyətini bu kimi qaydalar təşkil edir.

c. Bir və ya bir neçə məzhəb tərəfindən qəbul edilmiş fiqh qaydaları: Məsələn, şafelər tərəfindən mənimsənən “əşyada əsas olan onun mübah sayılmasıdır” qaydası hənəfilər tərəfindən qəbul edilməmişdir.¹⁰⁶

d. Eyni məzhəb mənsubları olan islam hüquqşünasları arasında ixtilaf edilmiş fiqh qaydaları: Məsələn, “hal-hazırda mövcud olan bir şeyə, əvvəldən də mövcud olmuş kimi hökmü verilə bilər” qaydasını İmam Məhəmməd (v. 189/805) qəbul edərkən, İmam Əbu Yüsif (v. 182/798) bəzi istisnalarının olduğunu söyləyərək qəbul etməmişdir.¹⁰⁷

3. Müstəqil olub-olmaması nöqteyi-nəzərdən iki qisimdir.¹⁰⁸

a. Başqa bir qaydaya bağlı olmayan müstəqil fiqh qaydaları: Məsələn, “kəlamın istifadəsi (hüquqi baxımdan məna ifadə etməsi), tərki edilməsindən yaxşıdır”, “bir şeydən istifadə etmək zərərin qarşılınması öhdəliyi ilə bağlıdır” və s. kimi qaydalar bu qismə daxildir.

b. Başqa qaydaya bağlı olan fiqh qaydaları: Məsələn, “zərurətlər miqdarlarına görə təqdir olunur”, “zərər başqa bir zərərlə ortadan qaldırılmaz” və “böyük zərər daha kiçik zərərlə ortadan qaldırılır” qaydaları islam hüququnun ümumi prinsiplərindən olan “zərər ortadan qaldırılmalıdır” qaydasına bağlıdırlar.¹⁰⁹

Nəticə etibarilə islam hüququnda mühüm əhəmiyyət kəsb edən fiqh qaydaları tarix boyunca islam hüquqşünasları tərəfindən çox istifadə edilmiş və çoxlu sayda faydaları haqqında müxtəlif əsərlərdə dilə gətirilmişdir. Belə ki, hər şeydən əvvəl fiqh qaydaları hüquqi məsələlərin həllində və hüquq məntiqinin inkişafında böyük rol oynayır. Sözü gedən qaydalar sayəsində ayrı-ayrılıqda fiqhi hökmləri öyrənmək əvəzinə, eyni xüsusiyyətləri daşıyan

¹⁰⁵ Yuxarıda qeyd edilən qaydaların şərh üçün bax. Zərqa, *Şərhu-Qəvaidil-Fiqhiyyə*, Dəməşq 2001/1422; Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, İzmir 2001.

¹⁰⁶ İbn Nüceym, *eaə*, s. 65-66.

¹⁰⁷ Süyuti, *eaə*, s. 262.

¹⁰⁸ Bahüseyn, *eaə*, s. 127-128.

¹⁰⁹ Yaman, *eam*, 68.

hüquqi məsələləri əhatə edən qaydanı öyrənmək surəti ilə fiqhi bütövlüklə qavramaq mümkün olur.¹¹⁰

Qəvaid mövzusunda çox qiymətli əsər qələmə alan maliki hüquqşünası Qərafı (v. 684/1285) *Füruq* adlı əsərində bu elmin faydalarını mükəmməl şəkildə xülasə edərək belə demişdir: “Fiqh qaydaları islam hüququnun hikmət və əsrarını (əsas məqsədlərini) bildiren çox faydalı ümumi prinsiplərdir. İslam hüquqşünası bu qaydaları özündə cəmləşdirmə qabiliyyətinə görə mütəxəssisləşir və hüquq elmində yüksək dərəcəyə nail olar. Fiqhin müxtəlif cəhətləri məhz bu qaydalarla ortaya çıxır və fitva yolları bunlar sayəsində aydınlanır. Fiqh qaydalarına yiyələnməyən hüquqşünas hüquqi məsələlər arasında ziddiyyətlər olduğunu sanaraq, onların həllində çətinlik çəkər və bir sıra lüzumsuz məsələləri əzbərləmək məcburiyyətində qalar. Halbuki, hüququ külli qaydalar yolu ilə öyrənən hüquqşünas, detalların da bunların içində olduğu üçün onların hamısını əzbərləmə ehtiyacı duymaz və başqasına qarışıq gələn məsələlər ona bəsit gələr.¹¹¹

NƏTİCƏ

Dini elmlər islam tarixinin müxtəlif dövrlərində formalaşmağa başlamışdır. İslam hüququ da ta Hz. Peyğəmbər dövründən etibarən sonrakı dövrlərdə elm kimi formalaşması üçün zəmin hazırlanmış və xüsusilə müctəhid imamlar dövründə inkişaf edərək tam şəkildə sistemləşmişdir. Bütün hüquq sistemlərində mövcud olan qanunvericiliyin əsas prinsipləri mahiyyətindəki qanunlar islam hüququnda da qəvaid elmi adı altında ortaya çıxmış və IV/X əsrdən etibarən formalaşmağa başlamışdır. Məhz bu dövrdə, yəni IV/X əsrdə fiqhin xüsusi sahəsi sayılan qəvaid elmi (islam hüququnun ümumi prinsipləri) formalaşmağa başlamış, VII/XIII əsrdən etibarən daha da inkişaf etmiş və islam hüquqşünasları tərəfindən qəvaid, fūruq, əşbah və nəzair adları altında islam hüququnun ümumi prinsiplərini əhatə edən çoxlu sayda müxtəlif əsərlər tələf edilmişdir.

¹¹⁰ Yaman, *eam*, 61.

¹¹¹ Qərafı, *Füruq*, s. 5-6.

Bəzi fiqhi qaydaların bilavasitə Quran və Sünnədən əxz edilməsinə baxmayaraq, ümumi prinsiplərin əksəriyyətini müctəhidlərin təlil, qiyas, istidlal və istiqlal (induksiya) metodları ilə ortaya qoyulan qaydalar təşkil edir. Bu kimi qaydalar təkbaşına dəlil sayılmasa da, fiqh elminə yiyələnmək istəyənlərə bir sıra asanlıqlar gətirmiş, hüquqi məsələlərin həllində köməkçi rol oynamış və bir sıra lüzumsuz məsələləri əzbərləmək yerinə çoxlu sayda məsələləri öz əhatəsində cəmləşdirən fiqhın külli qaydalarının əzbərlənməsi ilə hüquq məntiqini qavrama imkanı vermişdir.

Odur ki, islam hüququnun ümumi prinsipləri fəri dəlillərin sonuncusu sayılmış və xüsusilə fitvanı və ya verilən hökmü qüvvətləndirmək məqsədilə istifadə edilmişdir. Lakin eyni mövzuda müxtəlif dəlillər və təfsir metodlarına istinadən müctəhidlər tərəfindən fərqli hökmlər ortaya qoyulmuşsa, fiqh qaydaları həmin rəylərdən ən üstün olanını (racih) seçmədə müctəhidin köməkçi vasitəsi olmuşdur. Yəni fiqh qaydaları istinbat və təxricdə olmasa da, tərcehdə istifadə olunmuşdur.

Nəticə etibarilə təbiiqata nəzər saldıqda, sırf fiqh qaydalarına istinadən hər hansı hökm verilməmiş və ümumi prinsiplər hüquqi məsələnin hökmünü, həmin mövzu ilə bağlı xüsusi nəssə və ya müvafiq qaydanın söykəndiyi nəssə əsasən müəyyən edildikdən sonra məsələnin hikmət və illətini gücləndirmək məqsədilə qəvaiddən istifadə olunduğu nəzərə çarpır.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan Respublikasının Mülki Məcəlləsi maddə 6.

Azərbaycan Respublikasının İnzibati Xətalər Məcəlləsi maddə 4.

Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti, I-IV, Şərq-Qərb, Bakı 2006.

əl-Bahüseyn, Yaqub İbn Əbdülvəhhab, *əl-Qəvaidul-Fiqhiyyətu “əl-Məbadi - əl-Müqavvimat - əl-Məsadir - əd-Dəliliyyə - ət-Tətəvvür”*, Riyad 1998/1418.

Baktır, Mustafa, “Eşbah ve Nezair”, *DİA*, 456-457.

-----, “Kaide”, *DİA*, XXIV, 205-209.

-----, *İslam Hukukunda Zaruret Hali*, Ankara 1981.

Beyhəqi, Əbu Bəkir Əhməd İbn əl-Hüseyn İbn Əli, *əs-Sünənus-Süğra*, (txc. Əbdülmüti Əmin Qalacı), Qaracı 1989.

əl-Burnu Əbul-Haris əl-Qəzzi, Məhəmməd Sidqi İbn Əhməd, *Mövsuətul-Qəvaidil-Fiqhiyyə*, Beyrut 2003/1424.

Buxari, Əbu Abdullah Məhəmməd İbn İsmayıl, *əl-Camius-Səhih*, Riyad 1999.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslamiyyə ve Istilahatı Fıkhıyyə Kamusu*, İstanbul 1985.

Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı Hukukun Temel Kavram ve Kurumları*, Ankara 2001.

əl-Cəzairi, Əbu Abdirrəhman Abdilməcrid əl-Cümə, *əl-Qəvaidul-Fiqhiyyətul-Müstəxrəcətu min Kitabi İlamil-Müvəqqiin*, Daru-İbnil-Qəyyim 2000/1421.

Cürcani, əş-Şərif Əli İbn Məhəmməd, *Kitabut-ət-Tərifat*, Beyrut 1983.

Darəqutni, Əli İbn Ömər, *Sünənu Darəqutni*, (təhqiq edən Əbdullah Haşim Yəmani əl-Mədəni), Qahirə 1966.

Dəbusi, Əbu Zeyd Übeydullah Ömər İbn İsa, *Təsisun-Nəzər*, Beyrut tarixsiz.

Dönmez, İbrahim Kafı, “Hz. Peygamber’in Tebliğine Hakim Olan Başlıca Hukuk Prensipleri”, Yeni Ümit cilt: 3, sayı: 18 (1992).

əd-Düreyni, Fəthi, *ən-Nəzəriyyətul-Fiqhiyyə*, Camiətu-Dəməşq 1996-1998.

əl-Qərafı, Şəhabəddin Əbul-Abbas Əhməd İbn İdris İbn Əbdürrəhman, *əl-Füruq*, Beyrut 2003/1424.

Əbu Davud, Süleyman İbn Əşəs İbn İshaq əl-Əzdi əs-Sicistani, *Sünən*, Riyad 1999.

Əbu Yusif, Yaqub İbn İbrahim İbn Həbib İbn Hüneys, *Kitabul-Xərac*, Qahirə 1978/1396.

əl-İsfəhani, Rağib, *əl-Müfrədat fi Ğəribil-Quran*, Beyrut 1998/1418.

Həməvi, Əhməd İbn Məhəmməd, *Ğəmzu Üyunil-Bəsair şərhu Kitabıl-Əşbah vəN-Nəzair*, Beyrut 1985/1405.

Həmzə, Mahmud, *əl-Fəraidul-Bəhiyyə fil-Qəvaidi vəl-Fəvaidil-Fiqhiyyə*, Dəməşq, 1986/1406.

Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek Fıkhı Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara 2000.

Özel, Ahmet, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, Ankara 1990.

Özen, Şükrü, “Furuk”, *DİA*, XIII, 223-227.

ər-Ruqəy, Məhəmməd, *Qəvaidul-Fiqhil-İslami min Xilali Kitabil-İşraf əla Məsailil-Xilaf*, Dəməşq 1998.

İbn Qəyyim əl-Cövziyyə, Şəmsüddin Əbi Abdillahi Məhəmməd İbn Əbi Bəkr, *İlamul-Müvəqqiin ən Rəbbil-Ələmin*, Beyrut 1991.

İbn Macə, Əbu Abdillahi Məhəmməd İbn Yəzid ər-Rəbəi əl-Qəzvini, *Sünən*, Riyad 1999.

İbn Mənzur, Əbul-Fəzl Camaluddin Məhəmməd İbn Mükərrəm, *Lisanul-Ərəb*, I-XV, Darus-sadir, Beyrut tarixsiz.

İbn Nüceym, Zeynulabidin İbrahim əl-Misri, *əl-Əşbah və-n-Nəzair*, (təhqiq edən Məhəmməd Müti əl-Hafiz), Dəməşq 1983.

İbn Sübki, Tacuddin Əbdülvəhhab İbn Əli İbn Əbdülbaqi, *əl-Əşbah və-n-Nəzair*, (təhqiq edən Adil Əhməd Əbdülmövcud), Beyrut 1991.

Kərxi, Əbul-Həsən, *Üsul*, (*Təsisun-Nəzər* əsəri ilə birlikdə), Beyrut tarixsiz.

Kılıç, Hulusi, “Furuk”, *DİA*, XIII, 222-223.

Kızılkaya, Necmettin, *Kasani'nin Bedayi İsimli Eserinde Kavaidin Yeri*, (çap edilməmiş magistratura işi), İstanbul 2005.

Təftəzani, Sadəddin Məsud İbn Ömər İbn Abdillahi, *ət-Təlvih ilə Kəşfi Həqaiqit-Tənqih*, I-II, Beyrut 1998.

Tirmizi, Əbu İsa Məhəmməd İbn İsa İbn Sövrə əs-Süləmi, *Sünən*, Riyad 1999.

Malik İbn Ənəs, İbn Malik İbn Əbi Əmr, *əl-Müvəttə*, (təhqiq edən Məhəmməd Fuad Əbdülbaqi), İstanbul 1992.

-----, *əl-Müdəvvənətul-Kubra*, I-VI, Beyrut tarixsiz.

əl-Məqərri, Əhməd, *əl-Qəvaid*, (təhqiq edən Əhməd İbn Abdillahi İbn Həmid), Məkkeyi-Mükərrəmə tarixsiz.

Müslim, Əbul-Hüseyn əl-Quşeyri ən-Nisaburi Müslim İbn əl-Haccac, *əl-Camius-Səhih*, Riyad 1999.

Nədvi, Əli Əhməd, *əl-Qəvaidul-Fiqhiyyə və Əsəruha fil-Fiqhil-İslamiyyə*, (magistratura işi), Ümmül-Qura/Məkkeyi-Mükərrəmə 1984/1404.

Edis, Seyfullah, *Medeni Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri*, Ankara 1993.

əs-Sədlan, Saleh İbn Ğanim, *əl-Qəvaidul-Fiqhiyyətul-Kubra və Ma Təfərrəə ənha*, Riyad 1997/1417.

əs-Sənhuri, Əbdürrəzzaq Əhməd, *Məsadirul-Haqq fil-Fiqhil-İslamiyyi dirasəton müqarənəton bil-Fiqhil-Ğərbiyy*, I-VI, Beyrut 1998.

Süyuti, Cəlalüddin Əbdürrəhman İbn Əbi Bəkr, *əl-Əşbah və-n-Nəzair fi Qəvaid və Fürui Fiqhiş-Şafiiyyə*, (təhqiq edən Məhəmməd Mötəsim Billah əl-Bağdadi), Beyrut 1987.

Şafe, Məhəmməd İbn İdris, *əl-Ümm*, I-IXI, Beyrut 1993.

Şeybani, Əbu Abdilləh Məhəmməd İbn əl-Həsən, *əl-Əsl* (əl-Məbsut), I-V, Beyrut 1990/1410.

Yıldırım, Mustafa, *Mecelle`nin Külli Kaideleri*, İzmir 2001.

Yıldırım, Sıddık, *İlk Hənəfi Literatüründə Fıkh Kaide ve Dabıtalari: Zahiru`r-Rivaye Örneği*, (çap edilməmiş magistratura işi), Konya 2005.

Yaman, Ahmet, "Bir Kavram Olarak "Fıkh Kaideleri" ya da İslam Hukukunun Genel ilkeleri", *Marife Dergisi*, yıl: 1, sayı: 1, Konya 2001.

Zeydan, Əbdülkərim, *əl-Mədxəl li Dirasətiş-Şəriətil-İslamiyyəti*, Nəşriyyatı və tarixi yoxdur.

Zərəkəşi, Bədrüddin Məhəmməd İbn Bahadır əş-Şafe, *əl-Mənsur fil-Qəvaid*, (təhqiq edən Təysir Faiq), Beyrut 1982/1402.

Zərqa, Mustafa Əhməd, *əl-Mədxəlul-Fiqhiyyul-Amm*, I-III, Dəməşq 1967-68.

-----, *Şərhul-Qəvaidil-Fiqhiyyə*, Dəməşq 2001/1422.

РЕЗЮМЕ

Наука «qavaid» (основные принципы исламского права) сформировавшийся в различные времена истории исламского права, оно особенно нашло свое формирование в IV/X столетия и усовершенствовалось в VII/XIII века. Книги, написанные о «qavaide» в то время, считаются самыми доскональными книгами, которые отражают принципы исламского права. В этой статье мы постараемся дать краткое изложение о понятии основных принципов фикха, а также связанные с ним другие термины, истории, классификации, основные принципы понятия правосуждения, использование его как довод и о его пользах.

RESUME

The qavaid science (the general principles of islamic law system) formulated in different time of Islamic law history, especially found its formation in IV/X and developed in VII/XIII centuries. The books written about qavaid in this time are considered most perfect books which reflect qavaid principles. In this article we will try to deal with essence of qavaid, the terms connected with it, its history, and the general principle conception, whether qavaid is evidence or not, its classification, its benefits and shortly the classical books written about qavaid for clarify qavaid conception in İslamic law system.

Təvsiyyə etdi: **ilahiyat üzrə fəlsəfə doktoru Rafiz Manafov**
Təqdim etdi: **Bakı İslam Universitetinin Elmi Şurası,**
Protokol No 4, tarix 07.05.2010

XIII ƏSR ƏRUZŞÜNASI ŞƏMSƏDDİN MƏHƏMMƏD BİN QEYS ƏR-RAZİNİN DÖVRÜ, HƏYATI VƏ ƏSƏRLƏRİ

Höccətullah QƏHRƏMANİ

AMEA Füzuli adına

Əlyazmalar İnstitutunun dissertantı

Açar sözlər: Əruz, Şəmsəddin ər-Razi

Key words: Aruz, Geys Razi

Yaxın və Orta Şərqlə xalqları tarixində XIII əsr daha çox monqol hücumları ilə yadda qalır. XIII əsrin əvvəllərində Orta Asiyada Xarəzmşahlar dövləti (1097-1231) mövcud idi. Bu dövlət Əlaəddin Məhəmməd bin Tekiş Xarəzmşahın hakimiyyəti illərində (1200-1220) inkişafının- iqtisadi-siyasi, hərbi qüdrətinin ən yüksək nöqtəsinə çatmış, Orta Asiya əyalətlərini, torpaqlarını öz dövlətinin ərazisində birləşdirməkdən əlavə, eyni zamanda nəinki İraqi-Əcəmi, hətta Mazandaran, Arran, Azərbaycan, Şirvan, Fars, Kerman, Mekran, Manqışlaq, Keş, Sicistan, Hur, Qəznə, Bəymən torpaqlarını öz dövlətinə tabe etdirərək, hətta Hindistan sərhədlərinə qədər irəliləmişdi (1,82). Əlaəddin Məhəmməd bin Tekiş Xarəzmşah hətta 1217-ci ildə uğursuzluqla nəticələnməsinə baxmayaraq, xilafətin paytaxtı Bağdada da yürüş etmişdi. Lakin onun Çingiz xanla yola getməməsi nəticəsində Çingiz xan təqribən 1219-cu ildən etibarən Xarəzmşahlar dövlətilə müharibəyə başlamış və bunun yekunu olaraq Xarəzmşahlar dövləti, eyni zamanda bütövlükdə Yaxın Şərqlə monqol hücumlarına məruz qalmışdı. Monqol hücumları nəticəsində Xarəzmşah Əlaəddin Məhəmməd bin Tekiş bir-bir öz torpaqlarını itirərək Orta Asiyadan qaçmağa məcbur olmuş və nəticədə 1220-ci ildə Xəzər dənizində yerləşən adaların birində vəfat etmişdi. Onun vəfatından sonra hakimiyyət oğlu Cəlaləddin Manqburnıya (1220-1231) keçmişdi.

Xarəzmşahlar dövlətində elm, mədəniyyət, təhsil, incəsənət yüksək səviyyədə idi. Təsadüfi deyil ki, XII-XIII əsrlərdə yaşamış bir çox görkəmli alimlər və şairlər ya Xarəzmşahların sarayında yaşamış və yaxud da dövlətin

başqa ərəzilərində yaşayaraq, Xarəzmşahlara əsərlər ithaf etmiş, onların mədhinə şeirlər qoşmuşlar. Xarəzmşahlar dövlətinin ictimai xadimi, görkəmli ədib və şair olan Rəşidəddin Vətvat (vəfatı 1183) Xarəzmlə bağlı demişdir: “Xarəzm həmişə elm adamlarının yaşadığı və müdriklər karvanının dayandığı yer olmuşdur” (2, 19). Xarəzmşahlar dövləti zamanı yaşayıb-yaradan belə görkəmli alim və şairlərdən Rəşidəddin Vətvatın, Cəmaləddin Məhəmməd İsfahani və onun oğlu Kəmaləddin İsmayıl İsfahaninin, Zəhirəddin Faryabinin, şair Əsirəddin Əxsikətinin, Əbül Həsən əl-Xarəzminin, Fəxrəddin ər-Razinin, əz-Zəməxsərinin, ən-Nəsəvinin, əs-Səkkakinin və onlarla başqa görkəmli alimlərin adlarını çəkmək olar ki, bunlar da bütün Şərqi aləmində məşhur olmuşlar (1, 118). Bu faktlar bir daha Xarəzmşahlar dövlətində elmin, mədəniyyətin yüksək səviyyəyə çatdığını və dövlət xadimlərinin bu görkəmli şəxsiyyətləri himayə etmələrindən xəbər verir.

Xarəzmşahlar sarayında yaşayıb-yaratmış alimlərdən biri də böyük filoloq görkəmli ərəzşünas Şəmsəddin Məhəmməd bin Qeys ər-Razidir. O, əvvəlcə Xarəzmşahlardan Əlaəddin Məhəmməd bin Tekişin dövründə, sonra isə onun oğlu Cəlaləddin Manqburnunun dövründə yaşayıb-yaratmışdır. Qeys ər-Razinin anadan olduğu il məlum deyildir, lakin Razi nisbəsi onun Tehranın yaxınlığındakı Rey şəhərindən olduğunu bildirir. Ümumiyyətlə orta əsr mənbələrində, məsələn, Hacı Xəlifənin “Kəşf əz-zünun” XIX əsrdə yaranmış Şəmsəddin Saminin “Qamusül-ələm” və digər əsərlərdə Şəms Qeys Razi haqqında demək olar ki, məlumata rast gəlmirik. Qeys Razinin həyat və yaradıcılığı haqqında biz yenə də ən çox məlumata onun “əl-Möcmə fi məayiri əşar əl-Əcəm” əsərinin dibaçəsində təsadüf edirik. Buradan məlum olur ki, Qeys Razi uzun müddət Mavərənnəhr və Xorasanda yaşamışdır. O, təqribən hicri-qəməri 601-ci il, miladi təqvimlə 1204-cü ildən sonra beş-altı il Buxarada, hicri- qəməri 614, miladi tarixlə 1217-ci ildə isə Mərvdə yaşamışdır. O, ümumiyyətlə Xarəzmşah Əlaəddin Məhəmməd bin Tekişin yaxın adamlarından olmuş, hətta 1217-ci ildə Xarəzmşah Bağdada yürüş edərkən Qeys Razi də onunla olmuşdur. Sonralar monqollar Xarəzmşahı təqib edərkən də Qeys Razi şahın dəstəsində olmuşdur. İraq yürüşünün uğurla nəticələnməməsindən sonra Şəms Qeys bir neçə il İraq və İraqi-Əcəm torpaqlarında yaşamışdır. Çingiz xanın oğlanları Sabutay və Cəbə 1220-ci ildə Xarəzmşahı təqib edərkən Xarəzmşahla monqol qoşunları

arasında Həmədan və İsfahan şəhərləri arasında yerləşən Fərrəzin qalası yaxınlığında döyüşdə Qeys Razi də olmuş və həmin qarmaqarışlıqların nəticəsində əsərlərini itirmişdir ki, sonradan bir qədər pul müqabilində həmin əsərlərin bəzi səhifələrini əldə etmişdir (2,16). Ümumiyyətlə Qeys Razi monqol hücumlarının bütün dəhşətlərini öz gözlərilə görmüş və hətta iki dəfə monqollara əsir düşmüşdür ki, ancaq təsadüf nəticəsində onların əlindən xilas ola bilmişdir. Hicri-qəməri tarixlə 624, miladi tarixlə isə 1226-cı ildə Şəms Qeys Şiraza gəlmiş, burada fars vilayətinin hakimi Səd ibn Zəngiyə (1195-1230) sığınmış və onun vəfatından sonra onun oğlu məşhur fars şairi Sədi Şirazinin himayəçisi olan Əbubəkr ibn Səd ibn Zənginin (1230-1258) yanında- yaşayıb yaratmışdır.

Qeys Razi bir əsərini - “Tibyanül lüğət ət-Türki ələ lisanül Qanqlı”nı 1223-1231-ci illərdə Azərbaycanda hakimiyyət sürmüş Xarəzmşah Cəlaləddin Mənburnıya ithaf etmişdir. Onun 1226-cı ildə Şirazda olduğunu nəzərə alsaq, deməli o, bu əsəri 1223-1226-cı illər arasında yazmışdır ki, Qeys Razinin də təqribən bu illərdə Azərbaycanda yaşadığını güman etmək olar (3, 42).

Mənbələr və Şəms Qeys ər-Razinin həyat və yaradıcılığı ilə məşğul olan tədqiqatçılar onun qələminə aid bir neçə əsərin adını çəkirlər: “Kitabül kafi fil əruzeyn vəl qəvafi”, “əl- Mörəb fi məayir əşarül Ərəb”, “əl- Möcəm fi məayir əşarül Əcəm”, “Hədayiqül Əcəm” və bir də “Tibyanül lüğət ət-Türki ələ lisanül Qanqlı”. Qeyd edək bu əsərlərdən bizim dövrümüzə yalnız “əl- Möcəm fi məayir əşarül Əcəm” əsəri gəlib çatmışdır.

Tədqiqatçılara görə Qeys Razi “Kitabül kafi fil əruzeyn vəl qəvafi” əsərini hələ 1217-ci ildə Mərvdə olarkən yazmağa başlamışdır. Adından məlum olur ki, bu kitab ərəb və fars əruzlarından danışan, onların birgə nəzəri əsaslarından bəhs edən bir əsərdir. Görünür, Fərrəzin qalası yaxınlığında da bu əsərin əlyazmaları dağılıb və itib-batmışdır. Sonralar Şiraza gələn Qeys Razi 1232-ci ildə bu əsəri tamamlamış, sonra isə yerli alimlərin, fars şeirinin bilicilərinin xahişi ilə bu əsəri iki yerə bölmüş, ərəb əruz və qafiyəsindən bəhs edən hissəni “əl- Mörəb fi məayir əşarül ərəb”, fars əruz və qafiyəsinin nəzəri əsaslarından bəhs edən hissəni isə “əl- Möcəm fi məayir əşarül Əcəm” adlandırmışdır. Beləliklə, Qeys Razi “əl- Möcəm fi məayir əşarül Əcəm” əsərini təqribən 1235-ci ildə Şirazda tamamlamışdır.

Tədqiqatçıların qeydinə görə Qeys Razinin 1235-ci ildən sonrakı taleyi isə məlum deyildir (3, 41).

Qeys Razi özü öz əsərləri haqqında da məlumat vermişdir. Belə ki, o, “əl-Möccəm” əsərində bir yerdə “Kitabül kafi fil ərüzeyn vəl qəvafi” əsərinin, iki yerdə isə “əl-Mörəb fi məayir əşarül ərəb” əsərinin adını çəkmişdir ki, bu qeydlərdən sonra bu əsərlərin Qeys ər-Razinin qələminə məxsus olması barədə heç bir şübhə yeri qalmır. Eyni zamanda, bu qeydlərdən o da aydın olur ki, bu əsərlər “əl-Möccəm”dən əvvəl yazılmış və bütöv, tam bitkin əsərlər şəklinə mövcud olmuşdur ki, Qeys Razi də “əl-Möccəm”də dönə-dönə onlara istinad edə bilmişdir. XIX əsrdə Nəsirəddin Tusinin “Miyarül-əşar” əsərinə Məhəmməd Sədullah Muradabadi tərəfindən yazılmış “Mizanül əfkar fi şərhi Miyarül-əşar” əsərində adı çəkilən, bizə gəlib çatmamış “Hədayiqül Əcəm” əsərinə gəldikdə isə Avropa şərqşünası Çarlz Riyöyə görə bu əsər “əl-Möccəm” əsərinin qısa variantıdır (3, 41).

Tədqiqatçılar Qeys Razinin qələminə digər bir əsəri “Tibyanül lüğət ət-Türki ələ lisanül Qanqlı” əsərini də aid edirlər. Araşdırıcılara görə bu əsər 1223-1231-ci illərdə Cənubi Azərbaycanda hakimiyyətdə olmuş Cəlaləddin Manqburnıya ithaf olunmuş və 1223-1226-cı illər arasında yazılmışdır. Qeyd edək ki, Qeys Razinin ərəb dilində yazılmış bu lüğəti hələ orta əsrlərdə alimlərə məlum olmuşdur. Belə ki, İbn Mühənnə XIII əsrdə yazdığı “Hilyətül- insan və həlbətül-lisan” adlı lüğətində bu əsərə istinad etmiş, ondan müxtəlif nümunələr sitat gətirərək bu əsərin Qeys Razi tərəfindən Cəlaləddin Manqburnıya ithaf olunduğunu söyləmişdir (3, 37). Burada Qeys Razinin bu əsəri haqqında tədqiqat aparən araşdırıcıların gözündən qaçan bir faktı da qeyd etmək yerinə düşər. Belə ki, Qeys Razi “əl-Möccəm” əsərində bu əsəri haqqında da məlumat vermiş, sadəcə olaraq onu “Kitab dər lüğəti Türki” (Türk dili haqqında kitab) adlandırmışdır. Qeyd edək ki, adı bütöv şəkildə “Tibyanül lüğət ət-Türki ələ lisanül qanqlı” olan, Azərbaycan dilinə tərcümədə “Türk dilinin Qanqlı dilinə izahlı lüğəti” adlanan bu əsəri araşdıran tədqiqatçılar, bu əsərdən çıxış edərək, Qeys Razinin Azərbaycan dilini, Qanqlı dilini və eyni zamanda türk dillərinin bir neçə qolunu yaxşı bildiyini söyləyirlər (3, 45).

Qeyd edək ki, “əl-Möccəm” və “ət-Tibyan” əsərlərinin hər ikisinin müəllifinin Şəmsəddin Məhəmməd bin Qeys ər-Razinin olmasına baxmayaraq, bu müəlliflər uzun müddət ayrı-ayrı şəxslər hesab olunmuşlar.

Lakin görkəmli türk alimi Fuad Köprülü hələ 1928-ci ildə “Türkiyyat məcmuəsi” jurnalında çap olunmuş məqaləsində hər iki əsərin müəllifinin bir şəxs, yəni Şəmsəddin Məhəmməd bin Qeys ər-Razi olduğu fikrini söyləmişdir. Beləliklə, bu gün biz “əl-Möcm” əsərində Qeys ər-Razinin özünün “Türk dili haqqında kitab” adlı bir əsərinə işarə etdiyini əsas götürərək, professor Məhəmməd Fuad Köprülüzadənin doğru nəticəyə gəldiyini bir daha təsdiq etmiş oluruq. Qeyd edək ki, Müdərris Rəzəvinin qeydinə görə Şəms Qeys ər-Razi “əl-Möcm”in Ayasofyada qorunan əlyazmasında da türk dilində kitabının olduğuna işarə etmişdir.

Qeys Razinin dövrümüzə gəlib çatmış yeganə əsəri olan “Əl-Möcm” ilk dəfə 1909-cu ildə məşhur ingilis şərqşünası professor Edvard Braun və görkəmli İran alimi Məhəmməd bin Əbdülvəhhab Qəzvini tərəfindən çap olunmuşdur. Belə ki, Edvard Braun bu əsərin Britaniya Muzeyində qorunan ən qədim və gözəl nüsxəsini çapa hazırlamış, Məhəmməd bin Əbdülvəhhab Qəzvini isə onu redaktə etmişdir. Qeyd edək ki, nəşirlər çap zamanı əsərin Hindistanda şəxsi kitabxanada - Mövləvi Xüdəbəxş Xanın kitabxanasında qorunan, üzü hicri 1183-cü ildə, miladi tarixlə isə 1769-cu ildə köçürülmüş nüsxəsindən və eyni zamanda, üzü hicri tarixlə 881, miladi tarixlə isə 1476-cı ildə Ədirmədə köçürülən və İstanbulun Ayasofya kitabxanasında qorunan nüsxəsinin müqəddiməsindən istifadə etmişlər (6).

Sonralar bu əsər İranda nəşr olunmuşdur ki, Edvard Braun və Qəzvini çaplarından sonra görkəmli İran alimi Müdərris Rəzəvi bu əsəri daha altı nüsxə ilə tutuşdurub nəşr etdirmişdir (4). Müdərris Rəzəvinin öz nəşrinə yazdığı ön sözdən məlum olur ki, o, hələ gənclik illərində Məşhəddə təhsil aldığı zaman “Astani -qüdsi-Rəzəvi” kitabxanasında oxuduğu kitablar sırasında “əl-Möcm”in daha bir neçə nüsxəsi ilə tanış olmuş, onları Edvard Braun və Qəzvini çapları ilə tutuşdurmuşdur. Lakin sonralar müxtəlif səbəblər üzündən o, bu işi başa çatdırmamışdır. Bir müddətdən sonra isə bu işlə yenidən məşğul olmağa başlamış, Təbrizdən və İranın daha bir neçə kitabxanasından bir neçə nüsxə əldə etmişdir. Eyni zamanda Rəzəvi Ayasofya nüsxəsini də əldə edərək uzun zəhmətlərdən sonra bu əsərin yeni bir nəşrini və tənqidi mətnini ortaya qoymağa nail olmuşdur. Beləliklə, bu əsər indi orijinala daha yaxın şəkildə bütün şərqşünasların, İran poeziyası və poetikası ilə məşğul olan alimlərin stolüstü kitabına çevrilmişdir.

Çap olunduğu gündən bu əsər daima şərqşünasların, iranşünasların diqqət mərkəzində olmuşdur. Bu əsərlə tanış olan, onu tədqiq edən alimlərin özləri də bu kitab haqqında olduqca yüksək fikir söyləmişlər. Məsələn, hələ Məhəmməd bin Əbdülvəhhab Qəzvini 1909-cu ildə bu kitabın ilk çapına yazdığı ön sözdə onu belə qiymətləndirir: “Cəsərlə demək olar ki, Samanilər dövründən günümüzə qədər -islamın gəlişindən sonra fars dilində meydana çıxan ilk elmi kitablardan bəri fars dilində belə dəqiq, tam, gözəl və elmi xarakterli əsər yaranmamışdır” (5). Müdərris Rəzəvi də “əl-Möcm”i yüksək qiymətləndirir: “Gözəlliyi və zinəti bizim zəmanəmizdə meydana çıxan hicri VII əsrdə üç elmi (əruz, qafiyə, bədi) əhatə edən Şəmsəddin Məhəmməd bin Qeys ər-Razinin “əl-Möcm fi məayiri əşaril-Əcm” əsəri fars ədəbiyyatının mühüm kitablarından biridir ki, tərifi ölçüyə gəlməz dərəcədə çoxdur (6).

Məşhur İran alimi və şairi, fars üslubiyatının gözəl tədqiqatçılarından biri sayılan Məliküşşüəra Bahar da bu əsəri, onun üslubunu, dilini olduqca yüksək qiymətləndirmişdir. Belə ki, Məliküşşüəra Bahar “əl-Möcm”in üslubunu hətta Sədinin “Gülüstün”i ilə bərabər tutur: “Mənim fikrimcə Şəms Qeysin nəsr-i öz dövrünün ən gözəl nümunələrindən biridir. Gözəl qələmə, incə ağıla, dərin müşahidə qabiliyyətinə və qiymətləndirmə bacarığına malik bu adam əgər elmi əsər deyil, daha sərbəst məzmunlu əsər – məsələn tarixi və ya bədii əsər yazsa idi o əsl inci olardı” (2, 14).

Qeyd edək ki, Avropa və Şərq şərqşünasları ilə bərabər, son illərdə rus şərqşünasları da bu əsərlə daha yaxından maraqlanmış və hətta “əl-Möcm”in qafiyə və bədi hissələrini rus dilinə tərcümə edərək 1997-ci ildə nəfis şəkildə Moskvada çap etdirmişlər. Belə ki, əsəri rus dilinə çevirən Natalya Çalisova da əsərə olduqca yüksək qiymət verir və öz elmi əhəmiyyətinə görə bu əsərin təkcə şeirşünaslıq deyil, eyni zamanda dilçilik tarixində də qiymətli yer tutduğunu söyləyir: “Şəms Qeysin əsəri təkcə şeirşünaslıq deyil, eyni zamanda iranlıların dilçilik ənənələrini də zənginləşdirmişdir” (2).

Qeyd edək ki, bu əsər hələ orta əsrlərdən tədqiqatçıların diqqət mərkəzində olmuşdur. Doğrudur, Məhəmməd bin Əbdülvəhhab Qəzvini bu əsərin 1909-cu il çapına yazdığı ön sözdə “Kəşfüz- zünun” əsərində Hacı Xəlifənin bu əsərin adının çəkmədiyini söyləsə də, sonralar Müdərris Rəzəvi onun səhvini düzəltmiş və Hacı Xəlifənin əsərində “əl-Möcm”in qeyd

olunduğunu göstərmişdir (6). Tədqiqatçılara görə hicri IX əsrdən, miladi tarixlə isə XV əsrdən sonra bir sıra alimlər ya bu əsərə bilavasitə müraciət edərək ondan istifadə etmiş və yaxud da Qeys Razi və onun əsərinin adını öz əsərlərində xatırlatmışlar. Bunlardan birincisi Şərif ləqəbli Əbdülqəhhar bin İshaqdır ki, “Əl-Möcm”i ixtisar edərək müxtəsər şəkllə salmışdır.

2. Məşhəd alimlərindən olan, ədəbiyyata aid bir sıra əsərlərin, o cümlədən xüsusilə, əruz, qafiyə və bədidən bəhs edən “Bədayiüs- sənaye” əsərinin müəllifi, hicri 919, miladi tarixlə 1513-cü ildə vəfat etmiş Ataullah Mahmud Hüseyni dəfələrlə Şəms Qeys Razinin adı çəkilən əsərindən öz əsərində bəhs etmişdir.

3. Şeyx Məhəmməd Əli bin Əli bin əl-Qazi Məhəmməd Hamid bin Məhəmməd Sabir əl-Faruqi əl-Hənəfi ət- Təhanəvi binirci cildi İstanbulda, qalan cildləri isə Hindistanda çap olunan “İstilahat əl-fünun” adlı əsərində əruz və qafiyə terminlərini Şəms Qeys Razinin “Hədayiqül- möcm” əsərindən istifadə edərək yazmışdır.

4. Nurəddin bin Əhməd bin Əbdülcəlil Ziyarətgahinin qafiyə risaləsi isə təqribən “əl-Möcm fi məayiri əşaril- Əcm” əsərinin ikinci hissəsi olan qafiyə bölməsinin ixtisar olunmuş variantıdır.

5. Əbdürrəhman Caminin adı məlum olmayan tələbələrindən biri isə öz müəllimi Əbdürrəhman Caminin əsərini müxtəsər şəkildə şərh edərək üç-dörd mövzu ilə əlaqədr olaraq Şəms Qeys Razidən bəhs edir.

6. Ənvəri “Divanı”nın çətinliklərini şərh edən Əbülhəsən Hüseyni Fərəhani öz əsərində dəfələrlə Şəms Qeysin “Hədayiqül -Əcm” əsərinə müraciət etmişdir.

7. Şəms Fəxri İsfahani “Meyare-cəmalı” əsərinin “Əruz” fəslində və “Müqəddimə”sində Şəms Qeysin adını çəkmiş və ondan geniş şəkildə istifadə etmişdir.

8. Qiyasəddin bin Cəmaləddin “Fərhəngə-ğiyasül-luğat” əsərində olan əruzdan bəhs edən “Meracül-əruz” adlı bölmədə Şəms Qeysin “Hədayiqül- möcm” əsərinin dəfələrlə adını çəkmiş və ondan istifadə etmişdir.

9. Cəmaləddin Hüseyn Əncu “Fərhəngi-cahangir” əsərində “əl-Möcm”, yaxud “Hədayiqül-möcm” əsərindən istifadə etmiş və “Xorəngə” lüğətində Məhəmməd bin Qeysin əruzundan bəhrələnməmişdir.

10. Məhəmməd bin Səd qafiyə elmindən bəhs edən “Təbsirətül-şüəra” əsərində Şəms Qeysin adını çəkmiş və onun əsərindən xeyli istifadə etmişdir.

11. Məhəmməd Nəcmülğəni xan “Nəhcül-ədəb” əsərində istifadə etdiyi mənbələrdən biri kimi öz ədəbiyyat siyahısına Şəms Qeysin “əl-Möcmə fi məayir əşaril- Əcəm” əsərini daxil etmişdir.

Şəms Qeys Razinin tərtib etdiyinə görə “əl-Möcmə” əsəri iki böyük hissədən, fənnədən ibarətdir. Birinci hissə, birinci fənn əruz elmindən, ikinci hissə, ikinci fənn isə qafiyə elmi və şeir tənqidindən bəhs edir ki, əslində bu fənnlərin, bu hissələrin özləri də bir-neçə fəsildən ibarətdir. Belə ki, Qeys Razi “əl-Möcmə”də birinci fənni, yəni əruz fənnini aşağıdakı fəsillərə ayırır:

1. Əruzun mənası, rüknlərin şərhı və bu elm əhlinin bu fənnə işlətdikləri adlar və ləqəblər haqqında.

2. Əruzun rüknlərini təşkil edən cüzlər və vəznələr haqqında.

3. Cüzlərin yaranmasında iştirak edən dəyişikliklər və onlardan yaranan törəmə təfilələr haqqında.

4. Qədim və işlənməyən bəhrlər, dairələr, beytlərin təqtisi və bəhrlərin cüzlərinin bir-birindən ayrılması haqqında.

İkinci fənn isə “əl-Möcmə”ə görə aşağıdakı fəsillərdən tərtib olunmuşdur:

1. Şeirinin və qafiyənin mənası, onların hüdudları və mahiyyəti haqqında.

2. Qafiyənin hərfləri, onların adları və mənaları haqqında.

3. Qafiyə hərflərinin hərəkələri və onların adları haqqında.

4. Qafiyənin hüdudları və onların təsnifi haqqında.

5. Qafiyənin eyibləri və mənzum kəlamda xoşagəlməzliliklərin təsnifi haqqında.

6. Şeirinin gözəllikləri və nəzm və nəsrə işlənən gözəl sənətlər haqqında.

Beləliklə, gördüyümüz kimi Şəmsəddin Məhəmməd bin Qeys ər-Razi özünün “əl-Möcmə” əsərində fars şeirində işlənən əruz, qafiyə və bədi elmi haqqında bütün deyilməsi mümkün olan fikirləri ümumiləşdirmiş və yuxarıda göstərdiyimiz başlıqlar altında əhatə etməyə çalışmışdır. Lakin Qeys Razi “əl-Möcmə” əsərində əruz, qafiyə, bədinin izahına keçməzdən əvvəl qısaca olaraq əruzun öyrənilməsinin əhəmiyyətindən danışılır ki, biz də həmin fikirlərlə məqalələrimizi tamamlayırıq.

Qeys Raziyə görə nəhv mənsur kəlamın, nəsrin ölçüsü olduğu kimi, əruz da mənzum kəlamın, şeirinin ölçüsüdür, tərəzisidir. Alimin nöqtəyi-nəzərinə

görə bu elmə ona görə əruz adı vermişlər ki, şeir əruz vasitəsilə meydana çıxır və onun vəznli və yaxud da vəznətsiz olduğu əruz vasitəsilə aydınlaşır. Qeys Raziyə görə bəzi alimlər istedadlı şairlərin onsuz da istedadlı olduqlarına görə əruza ehtiyacları olmadıqlarını, istedadsızların isə istedadsız olduqlarına görə də yenə də əruza ehtiyacları olmadıqlarını söyləyirlər. Lakin böyük alimin fikrinə görə bu belə deyildir. İstər istedadlı, istərsə də istedadsız olan hər bir şair əruzu bilməli, onun qayda-qanunlarından baş çıxarmalıdır. Çünki hər bir şair beytdə, misrada, şeirdə ən adi bir hərf qüsurlu da müəyyən etməyi bacarmalı, şeirinin vəzn baxımından düzgün olmasını təmin etməlidir. Vəzni bilmək isə müqəddəs Qurani-Kərimi və Peyğəmbərin (s.) hədislərini düzgün şəkildə oxumağa yardım edir. Bu mənada, hər bir insan ən azı əruz vasitəsilə Qurani-Kərimi və Peyğəmbərin (s.) hədislərini düz oxumağı bacarmalıdır. Buna görə də Qeys Razinin fikrincə hər bir qələm əhli, ziyalı, şair əruzdan baş çıxarmalı, onu öyrənməlidir.

ƏDƏBİYYAT

1. З.М.Буниятов. Государство Хорезмшахов – Ануштегинидов 1097-1231. Издательство «Наука», Москва, 1986.
2. Н.Ю.Чалисова. Персидская поэзия на весах поэтики. Шамс ад-дин Мухаммад ибн Кайс ар-Рази. Свод правил персидской поэзии. Москва, 1997.
3. Юсиф-Зия Ширвани. Мухаммед ибн-Кейс и его тюркоязычный глоссарий. Ученые записки, №1, Издание АГУ, Баку, 1971.
4. Şəmsəddin Məhəmməd bin Qeys ər-Razi . Əl-Möcəm fi məayir əşar əl-Əcəm. Tehran, 1387.
5. Məhəmməd bin Əbdülvəhhab Qəzvini. Müqəddimeyə mosəhheh. Şəmsəddin Məhəmməd bin Qeys ər-Razi . Əl-Möcəm fi məayir əşar əl-Əcəm. Tehran, 1387.
6. Modərrəs Rəzəvi. Müqəddimeyə mosəhheh. Şəmsəddin Məhəmməd bin Qeys ər-Razi . Əl-Möcəm fi məayir əşar əl-Əcəm. Tehran, 1387.

RESUME

In the article its shown that Geys Razi lived in the XIII century was the prominent aruz scholar of his period. He lived during the rule time of Kharazm shahs and most of his works devoted to his periods rulers. Though he wrote o lot of works. Only «Al-Mocam» passed to modern generation. The theoretical bases of aruz and rhifme were investigated in this work.

Təqdim etdi: f.e.d., professor T.Quliyev
Tövsiyyə etdi: AMEA-nın M.Füzuli adına Əlyazmalar
İnstitunun Elmi Şurası, Protokol No 11,
tarix 3.11.2010

AZƏRBAYCANDA DİN-DÖVLƏT MÜNASİBƏTLƏRİ

Şahla Musa Qızı MUSAYEVA

Açar sözlər: Din, dövlət, qanun, tolerantlıq.

Key words: Religion, state, rule, tolerance

A. Hüquqi zəmində din-dövlət münasibətləri

Azərbaycanda din-dövlət münasibətləri Azərbaycan Respublikası Konstitusiyasının müvafiq müddəaları ilə “Dini etiqad azadlığı haqqında” Qanunla və digər qanunvericilik aktları ilə tənzimlənir. Azərbaycan Respublikasında din-dövlət münasibətlərinə konstitusiya prizmasından baxdığımızda ölkədə din ilə dövlət qanunlar çərçivəsində bir-birinə müdaxilə etmir və din-dövlət münasibətləri dövlətçiliyə və dövlətə faydalı olacak tərzdə qarşılıqlı yardımlaşma surəti ilə həyata keçirilir. Dövlət hüquqi qanuni işlərin tərtibində nə dini nə də fəlsəfi qəbulu əsas alır.¹ Burada dövlət heç bir dinə üstünlük vermir; yəni, hər hansı bir din dövlət dini və ya məcburi din kimi müəyyən edilmir. Bütün dinlər və dini qurumlar qanun qarşısında bərabərdir. İnsan ləyaqətini alçaldan və ya insanpərvərlək prinsiplərinə zidd olan dinlərin (dini cərəyanların) yayılması və təbliği qadağandır.²

Azərbaycanda hər bir insanın azadlığı, o cümlədən dini mənsubiyyət azadlığı, vicdan azadlığı üçün hər çür şərait yaradılmışdır. Hər kəs mənsub olduğu dinin ayinlərini rahatlıqla yerinə yetirə və öz dininə etiqad edə bilər. Burada milli və dini mənsubiyyətlə əlaqədar heç bir ayırı-seçkilik yoxdur. Konstitusiyanın 24, 26, 28 və 48-ci maddələri ilə “Dini etiqad azadlığı haqqında” Qanunun 1-maddəsi bunun hüquqi əsasını təşkil edir. Belə ki, konstitusiyaya əsasən hər kəsin doğulduğu andan toxunulmaz, pozulmaz və ayrılmaz hüquqları və azadlıqları vardır.³ Hər kəs qanunla qadağan

¹ Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası, 2009, Maddə 18. (Bundan sonrakı iqtibaslarda **ARK** şəklində qeyd ediləcəkdir).

² **ARK**, Maddə 18; “Dini Etiqad Azadlığı Haqqında” **Azərbaycan Respublikasının Qanunu**, Maddə 1 (Bu Qanun sonrakı iqtibaslarda **AZDEAHQ**, şəklində qeyd ediləcəkdir).

³ **ARK**, Maddə 24, 28.

olunmayan üsul və vasitələrlə öz hüquqlarını və azadlıqlarını müdafiə etmək hüququna malikdir. Dövlət hər kəsin hüquq və azadlıqlarının müdafiəsinə təminat verir.⁴ Konstitusiyaya əsasən hər kəsin vicdan azadlığı vardır. Hər kəs dini mənsubiyyətini müstəqil müəyyənləşdirmək, hər hansı dinə təkbəşinə və ya başlıları ilə birlikdə etiqad etmək, yaxud heç bir dinə etiqad etməmək, dinə münasibəti ilə bağlı əqidəsini ifadə etmək və yaymaq hüququna malikdir. Əgər ölkədə dini mərasimlərin yerinə yetirilməsi ictimai qaydanı pozmursa və ya ictimai əxlaqa zidd deyildirsə, sərbəstdir. Yekun olaraq dini etiqad və əqidə hüquq pozuntusuna bəraət qazandırmır.⁵

Qanunvericiliyə əsasən heç kəs öz dini etiqadını və əqidəsini ifadə etməyə (nümayiş etdirməyə), dini mərasimləri yerinə yetirməyə və ya dini mərasimlərdə iştirak etməyə məcbur edilə bilməz.⁶ Şəxsin dini etiqadını ifadə etməsinə, ibadətlərdə, dini ayin və mərasimlərdə iştirak etməsinə və ya dini öyrənməsinə hər hansı bir maneə törədilə bilməz. Lakin dini etiqadın və ya dini həyat tərzinin zor tətbiq etməklə və ya zor tətbiq ediləcəyi ilə hədələmək, habelə irqi, milli, dini, sosial ədavət və düşmənçilik yaratmaq məqsədilə təbliğinə yol verilmir. Ölkədə insan ləyaqətini alçaldan və ya insanpərvərlik prinsiplərinə zidd olan dinlərin (dini cərəyanların) yayılması və təbliği qadağandır. Digər tərəfdən qanunda nəzərdə tutulan maddəyə görə əcnəbilərin və vətəndaşlığı olmayan şəxslərin dini təbliğat aparması da dövlətin qadağaları arasındadır.⁷

Konstitusiyanın 48-ci maddəsində yer alan vicdan azadlığı prinsipi, dövlətdə demokratik quruluşun bərqərar olması yolunda vacib şərtlərdən biri kimi dini konfessiyanın hakim mövqeyindən qorunma təminatı olmaqla yanaşı, dini zəmində bölgələrarası mübarizəyə qarşı olduqca əhəmiyyətli bir vasitədir. Konstitusiyanın bu maddəsi Ümumdünya İnsan Hüquqları Bəyannaməsinin 18-ci maddəsinə, Vətəndaş və siyasi hüquqlar haqqında Beynəlxalq Paktın 18-ci maddəsinə və Avropa İnsan Hüquqları Konvensiyasının 9-cu maddəsinə müvafiqdir.⁸ Bu fikir BMT-nin “Dinə,

⁴ ARK, Maddə 26.

⁵ ARK, Maddə 48.

⁶ ARK, Maddə 48.

⁷ ARDEAHQ, Maddə 1.

⁸ Gerhard Robbers, “AB Yasalarının Din-Devlet İlişisinə Etkisi”, **Avrupa Birliyi Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi**, Editörler: Ali Köse, Talip Küçükcan, İstanbul, “İSAM” Nəşriyyatı-2008, s. 71.

yaxud əqidəyə görə dözümsüzlük və ayrı-seçkiliyin bütün formalarının ləğv edilməsi haqqında” Bəyənnaməsinə də aid edilə bilər.⁹

Azərbaycan Respublikasında din və dini qurumlar¹⁰ dövlətdən ayrılır. Dövlət ona aid olan hər hansı bir işin yerinə yetirilməsini dini qurumlara tapşurmır və onların fəaliyyətinə qarışmır. Ölkədə bütün dinlər və dini qurumlar qanun qarşısında bərabərdir və onlardan heç birinə digərinə nisbətən hər hansı bir üstünlük verilmir və məhdudlaşdırmalar qoyulmur. Dini qurumlar ictimai həyatda iştirak etmək, habelə ictimai birliklərlə yanaşı, kütləvi məlumat vasitələrindən istifadə etmək hüququna malikdirlər.¹¹

Qanunvericiliyə əsasən, dini qurumlar öz mərkəzi idarələri ilə təmsil olunurlar və “Dini etiqad azadlığı haqqında” Azərbaycan Respublikasının Qanununa və təsdiq olunmuş nizamnamələrinə (əsasnamələrinə) müvafiq surətdə fəaliyyət göstərilir. Burada bir dini qurum dövlət qeydiyyatından keçmədən əvvəl onun nizamnaməsinin öz dini mərkəzinin nizamnaməsinə uyğun olması əsas şərtlərdən biridir. Bununla yanaşı bir dini icmanın dövlət qeydiyyatına alınması üçün həmin dini icmaya məxsus nümayəndələrin sayı on nəfərdən az olmamalıdır. Dini qurum və onun nizamnaməsi dövlət qeydiyyatına alındığı andan etibarən hüquqi şəxsdir.¹²

Azərbaycan Respublikasında təşkilat məsələlərində islam dini icmaları¹³ Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinə tabedirlər. Qeyri-müsəlman dini icmalarına gəlinə isə onların Azərbaycan Respublikasında və xaricdə fəaliyyət göstərən dini mərkəzlərə (idarələrə) tabe olmaq və tabeliyini dəyişmək hüququ vardır.

⁹ Belə ki, həmin Bəyənnamənin 1-ci maddəsinə görə, hər bir insan fikir, vicdan və din azadlığı hüququna malikdir. Bu hüquq özünün seçdiyi hər hansı dinə, yaxud əqidəyə malik olmaq və öz dininə, yaxud əqidəsinə təklikdə və ya başqaları ilə birgə, açıq, yaxud xüsusi qaydada, ibadətdə, dini mərasim və ayinlərin icrasında və təlimdə etiqad bəsləmək, və ya onları ifadə etmək azadlığını əhatə edir. Bax. Elmira Süleymanova, “Din və İnsan Hüquqları”, **Heydər Əliyev və Azərbaycanda Din Siyasəti: Gerçəkliklər və Perspektivlər**, (3-4 Aprel, 2007, Beynəlxalq Konfransın materialları), s. 113.

¹⁰ Dini qurumlar yetkinlik yaşına çatmış şəxslərin dini etiqad azadlığı hüququnun birgə həyata keçirilməsi, həmçinin, dini etiqadı və dini yaymaq üçün yaradılmış könüllü təşkilatlardır. Bax. **ARDEAHQ**, Maddə 7.

¹¹ **ARDEAHQ**, Maddə 5.

¹² **ARDEAHQ**, Maddə 11.

¹³ Dini icma dinə birlikdə ibadət və digər dini tələbatı ödəmək məqsədilə könüllülük əsasında birləşmiş dindar şəxslərin yerli dini qurumudur. Bax. **ARDEAHQ**, Maddə 7.

“Dini etiqad azadlığı haqqında” Azərbaycan Respublikasının Qanununun 8-ci maddəsinə görə islam dininə aid ibadət yerlərinə rəhbərlik edən din xadimləri müvafiq icra hakimiyyəti orqanlarına məlumat verməklə Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi tərəfindən təyin edilir. Həmin Qanunun 21-ci maddəsinə görə isə ibadətlərin, dini ayinlərin və mərasimlərin ibadətgahlarda, dini qurumlara məxsus ərazidə və vətəndaşların evlərində keçirilməsinə hər hansı bir qadağa qoyulmur. Burada islam dininə aid ayin və mərasimlər dövlətin yalnız Azərbaycanda təhsil almış vətəndaşları tərəfindən həyata keçirilə bilər. Qanunvericiliyə əsasən orduda hərbi qulluqçuların boş vaxtlarında ibadət etmələrinə izin verilir. Bununla yanaşı dövlət ruhanilərin hərbi rəhbərliyin razılığı ilə orduda fəaliyyət göstərmələrinə də izn verir. Hətta dini qurumlar xəstəxanalarda, qocalar və əlillər evlərində, yataqxanalarda, cəzaçəkmə məntəqələrində ibadətlərin keçirilməsi ilə bağlı təkliflərlə dövlət orqanlarına müraciət etmək hüququna da malikdirlər.

Azərbaycan Respublikasında din-dövlət münasibətlərinin digər yönünü əmək-hüquq münasibətləri təşkil edir. Ölkədə mövcud olan və dövlət qeydiyyatından keçmiş dini qurumlarda əmək şərtləri dini qurumlarla işçi arasında saziş üzrə müəyyən edilir. Ruhanilərin əmək haqqı işlədiyi dini qurum tərəfindən təmin edilir və əmək müqaviləsində öz əksini tapır. Dini qurumlarda əmək müqaviləsi ilə işləyən vətəndaşlara dövlətin əmək qanunvericiliyinin tələbləri istisnasız bir şəkildə tətbiq olunur.¹⁴ Habelə dini qurumlarda işləyən bütün vətəndaşlara pensiya qanunvericiliyə uyğun olaraq təyin edilir.

Məlumdur ki, hər bir demokratik cəmiyyətlərdə və ölkələrdə digər icma və qurumların olduğu kimi dini qurum və icmaların da özlərinə məxsusu əmlakları olur. Bu əmlak onlara ya bilavasitə dövlət, ya da ölkədəki müəyyən şəxs, icma və birliklər tərəfindən müvəqqəti və ya daimi olaraq verilir. Bu məsələ Azərbaycan Respublikasının din-dövlət münasibətlərində də öz əksini tapır. Belə ki, hər şeydən əvvəl burada dini qurumlar dövlət təşkilatının, ictimai təşkilatların və ya vətəndaşların müqavilə əsasında onlara verdikləri binlardan və əmlakdan öz ehtiyacları üçün istifadə etmək hüququna sahibdirlər. Dini qurumlar Azərbaycan Respublikasının Torpaq

¹⁴ ARDEAHQ, Maddə 25-26.

Məcəlləsində və digər qanunvericilik aktlarında müəyyən edilmiş qaydalara əsasən torpaq götürə və ondan istifadə edə bilər.¹⁵

Bundan əlavə binalar dini əşyalar, istehsal, sosial və xeyriyyə təyinatlı obyektlər, pul vəsaiti və dini qurumların fəaliyyətini təmin etmək üçün zəruri olan əmlak onların mülkiyyətində ola bilər. Dini qurumlar könüllü ianələr üçün müraciət edə, habelə ianələri qəbul edə bilər. Bunlarla yanaşı dini qurumlar hüquqi şəxs statuslu nəşriyyat, istehsal, tikinti və bərpa müəssisələri, yetimxanalar, internatlar, xəstəxanalar və s. təsis etmək hüququna da malikdirlər. Təbii ki, bütün bunlar dövlətin qanunvericiliyinə müvafiq olmalıdır.¹⁶

Hər hansı bir dini qurumun fəaliyyətinə xitam verildikdə isə dövlət, quruma vəqf olunmayan əmlakı əvvəlki sahibinə qaytarır. Hətta dövlət bu kimi hallarda dini qurumun mülkiyyətində olmuş əmlak haqqında qanunvericiliyi nəzərə almaqla yanaşı həmin qurumun nizamnaməsini də diqqət mərkəzinə alır.¹⁷

Azərbaycan Respublikasının qanunvericiliyi ölkədə din-dövlət münasibətlərini siyasi prizmadan da dəyərləndirməmişə imkan verir. Konstitusiyada nəzərdə tutulan müddəalara görə Azərbaycan Respublikasını vətəndaşı olan hər bir şəxs cəmiyyətin və dövlətin siyasi həyatında maneəsiz iştirak etmək hüququna malikdir.¹⁸ Beləki dinindən asılı olmayaraq dövlətin vətəndaşı olan hər kəsin dövlətin idarə olunmasında iştirak etmək hüququ vardır və onlar bu hüququ bilavasitə və ya nümayəndələri vasitəsilə həyata keçirə bilərlər. Hər vətəndaş dövlət orqanlarında qulluq etmək imkanına malikdir. Dövlət orqanlarının vəzifəli şəxsləri Azərbaycan respublikasının vətəndaşları sırasından təyin edilə bilər. Əcnəbilər və vətəndaşlığı olmayan şəxslər isə dövlət qulluğuna qanunla müəyyənləşdirilmiş qaydada qəbul edilə bilərlər.¹⁹ Lakin burada bir istisna vardır. Bu da ondan ibarətdir ki, hər nə qədər Azərbaycan Respublikasının vətəndaşı olan hər bir kəs dövlətin siyasi həyatında iştirak edə bilsə də Konstitusiyanın IV fəslinin 85-ci maddəsinin II bəndinə görə din xadimləri Azərbaycan Respublikasının Milli

¹⁵ ARDEAHQ, Maddə 16.

¹⁶ ARDEAHQ, Maddə 17, 19.

¹⁷ ARDEAHQ, Maddə 20.

¹⁸ ARK, Maddə 54.

¹⁹ ARK, Maddə 55, 69.

Məclisinin deputatlığına namizəd olma hüququna malik deyillər. Digər tərəfdən din xadimləri dövlət orqanlarına seçildikdə və ya təyin olunduqda onların din xadimi kimi fəaliyyəti həmin vəzifədə olduqları müddətdə dayandırılır.

Bütün bunlarla yanaşı ölkədə heç bir dini qurum siyasi partiyaların fəaliyyətində iştirak etmək və onlara maliyə yardımı göstərmək hüququna malik deyildir. Belə bir hal ilə qarşılaşıldığında həmin dini qurum qanunvericiliyə görə məsuliyyətə cəlb olunur. Yekun olaraq, dini qurumlar Azərbaycan Respublikasının qanunvericiliyinin tələblərinə əməl etmək məcburiyyətindədirlər. Əks halda məsuliyyət daşıyırlar.²⁰

Əhalisinin təxminən 90% nin təhsilli olduğu Azərbaycanda dini təhsil də əhəmiyyət verilir. Dövlətin təhsil sistemi dünyəvi xarakter daşıyır.²¹ Əvvəlcə də qeyd edildiyi kimi dünyəvilik prinsipinə əsasən din dövlətdən ayrılır.²² Lakin bu prinsip dövlətin vətəndaşlarının və ya xalqının dinini himayədən məhrum edəcəyi mənasına gəlmir. Bu prinsip eyni zamanda dövlətin təhsilə aid qanunlarında da özünü göstərir. Belə ki, Azərbaycan Respublikasında dövlət təhsil sistemi dindən ayrı olmasıyla yanaşı, “dini etiqad azadlığı haqqında” Qanunun 6-cı maddəsinə əsasən dinşünaslıq, dini-idraki, dini-fəlsəfi fənlər, müqəddəs dini kitabların əsasları ilə tanışlıq dövlət təhsil müəssisələrinin tədris proqramına daxil edilə bilər. Vətəndaşlar istədikləri dildə fərdi qaydada və ya başqaları ilə birlikdə ilahiyat və din təhsili ala bilərlər. Bununla yanaşı dövlətdəki dini qurumlar öz nizamnamələrinə uyğun olaraq, qanunvericilikdə müəyyən olunmuş qaydada dini təhsil üçün tədris müəssisələri yaratmaqla müəyyən olunmuş formada təlim-tərbiyə prosesini həyata keçirə bilərlər.²³

Din xadimləri və dini ixtisaslar üzrə digər kadrların hazırlanması üçün dini tədris müəssisələri yalnız dini mərkəz və idarələr tərəfindən yaradıla bilər. Lakin dini mərkəz və idarələr yalnız bir ali dini tədris müəssisəsi yarada bilər. Yaradılan dini tədris müəssisələri dövlətin qanunvericiliyi ilə

²⁰ ARDEAHQ, Maddə 6.

²¹ ARK, Maddə 18.

²² ARK, Maddə 18.

²³ ARDEAHQ, Maddə 6.

müəyyən edilmiş qaydada müvafiq icra hakimiyyəti orqanı tərəfindən verilən xüsusi razılıq əsasında fəaliyyət göstərir.²⁴

Dövlətin vətəndaşlarının dini təhsil alması üçün xaricə göndərilməsi və din xadimlərinin mübadiləsi müvafiq icra hakimiyyəti orqanının razılığı ilə dini mərkəz və idarələr tərəfindən həyata keçirilir.²⁵ Ölkədə uşaqların dini əqidəsinə və dinə münasibətinə müvafiq olaraq tərbiyə edilməsi məhz onların valideynlərinin ya da onları əvəz edən şəxslərin razılığı əsasında mümkündür.

Təhsil qanununa əsaslanaraq deyə bilərik ki, dövlətin icbari təhsilində din təhsili yoxdur. Ancaq orta məktəbdən məzun olan və dini təhsil almaq istəyən hər bir vətəndaş dini təhsili yalnız dini tədris müəssisələrində ala bilərlər. Təhsil Nazirliyinə bağlı olan özəl məktəblərdə din dərsləri ya mənəviyyat dərsi adı altında tədris olunur ya da “insan və cəmiyyət” dərslərində dini mövzulara yer verilir. Bu proqramlarda dinin tarixi, dini etiqadın əhəmiyyəti və ümumi dinlər haqqında bəzi məlumatlar verilir. Buna baxmayaraq şagirdlərin dini biliklər istiqamətindəki ehtiyaclarının tam olaraq qarşılandığını söyləmək çətindir.²⁶

B. Ölkədə din-dövlət münasibətlərini tənzimləyən qurumlar

Azərbaycan Respublikasında din-dövlət münasibətlərini tənzimləyən iki qurum mövcuddur. Bunlardan biri Azərbaycan Respublikasının Dini Qurumlarla İş Üzrə Dövlət Komitəsi, digəri isə Qafqaz Müsəlmanlar İdarəsidir.

2001-ci ildə ölkə Prezidenti Heydər Əliyevin 512 sayılı fərmanı ilə Azərbaycan Respublikası Nazirlər Kabineti yanında Dini İşlər Şöbəsinin əsasında Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsi (DQİDK) fəaliyyətə başlamışdır.

Komitənin fəaliyyətinə onun sədri rəhbərlik edir. Komitənin sədri və onun müavinləri Azərbaycan Respublikasının prezidenti tərəfindən təyin edilir. Sədr komitəyə aid olan vəzifələrin icrasında məsuliyyət daşıyır.

²⁴ ARDEAHQ, Maddə 10.

²⁵ ARDEAHQ, Maddə 24.

²⁶ Bax. Elsevər Səmədov, *Azərbaycanda Din-Dövlət Münasibətləri və Dini Təhsilin Formalaşması*, AMEA, Bakı-2009 s. 81-85.

Dini komitənin fəaliyyəti əsasən üç amil üzərində qurulmuşdur ki, bu amillər aşağıdakılardır:

1. Dini etiqad azadlığının təmin edilməsi; 2. Dünyəvi dövlətçilik prinsiplərinin qorunub saxlanması; 3. Dini etiqadda həddi aşmağın, dini fanatizmin və zorakılığın qarşısının alınması.²⁷

Komitənin əsas fəaliyyəti Azərbaycan Respublikası Konstitusiyasının 48-ci maddəsinə uyğun olaraq dini etiqad azadlığının həyata keçirilməsi üçün lazımi şəraitin yaradılmasıdır.²⁸ Komitə öz fəaliyyətində Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasını, onun qanunlarını, ölkə prezidentinin fərman və sərəncamlarını, Nazirlər Kabinetinin qərarlarını və Azərbaycan Respublikasının din-dövlət münasibətlərini təyin edən rəsmi sənədləri əldə rəhbər tutur. Komitə dövlətin digər mərkəzi icra orqanları, yerli icra orqanları, yerli idarəetmə orqanları, dini fəaliyyətlə məşğul olan hüquqi və fiziki şəxslərlə qarşılıqlı fəaliyyət göstərir. DQİDK-nın əsas vəzifələri bunlardan ibarətdir: Dini etiqad azadlığının həyata keçirilməsi üçün lazımi şəraitin yaradılması, dini etiqad azadlığı ilə bağlı qanunlara riayət edilməsinə nəzarət, dini icmaların Azərbaycan Respublikasının qanunlarına uyğun olaraq rəsmi şəkildə qeydiyyatı alınması, bu icmaların nizamnaməsinə dəyişikliklər və əlavələr edilməsinin təmin olunması və s. Bununla yanaşı komitə dini icmaların xahişləri əsasında dövlət orqanlarında razılaşmalar əldə edilməsində və dövlət orqanları tərəfindən həlli tələb olunan məsələlərdə dini icmalara lazımi köməkliyin göstərilməsində, müxtəlif dini icmalar arasında qarşılıqlı münasibətlərin formalaşmasında yaxından iştirak edir. Dini mərkəzlərdən və müəssisələrdən və digər dini icmalardan məlumatların alınması, dini icmaların beynəlxalq konfranslarda iştirak etməsinə və xarici dini icmalarla əlaqələr qurulmasına köməklik göstərmək

²⁷ Rafiq Əliyev, **Dövlət və Din**, Bakı-2004, s. 9.

²⁸ Vicdan azadlığı başlığı altında Konstitusiyada yer alan həmin maddə belədir: 1. Hər kəsin vicdan azadlığı vardır. 2. Hər kəsin dinə münasibətini müstəqil müəyyənləşdirmək, hər hansı dinə müstəqil və ya başqaları ilə birlikdə etiqad etmək, yaxud heç bir dinə etiqad etməmək, dinə münasibəti ilə bağlı əqidəsini ifadə etmək və yaymaq hüququ vardır. 3. Dini mərasimlərin yerinə yetirilməsi, ictimai qaydanı pozmursa və ya ictimai əxlaqa zidd deyildirsə, sərbəstdir. 4. Dini etiqad və əqidə hüquq pozuntusuna bəraət qazandırmır. 5. Heç kəs öz dini etiqadını və əqidəsini ifadə etməyə (nümayiş etdirməyə), dini mərasimləri yerinə yetirməyə və ya dini mərasimlərdə iştirak etməyə məcbur edilə bilməz. Bax. **ARK**, Maddə 48.

də komitənin vəzifələrindəndir. Bununla yanaşı, dini təhsil müəssisələrinin proqramlarını və təhsilin keyfiyyətini təhlil edərək rəy vermək kimi vəzifələrlə bərabər, ölkə xaricindəki müqəddəs yerlərə ziyarətlərin təşkilində və bununla əlaqədar dövlətlərarası razılaşmaların əldə olunmasında iştirak etmələri də qeyd edilən vəzifələr arasında yer alır.²⁹

Ölkədə İslam dininə aid fətvaların verilməsində, hər il dini bayram və mərasim günlərinin təyin edilməsində və müsəlmanların Həcc ibadətinin təşkil olunmasında Qafqaz Müsəlmanlar İdarəsi əsas rola malikdir.

Azərbaycan Respublikasında təşkilat məsələlərində islam dini qurumları və icmaları Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinə tabedirlər. Qeyri müsəlman dini icmalarının Azərbaycan Respublikasında və xaricdə fəaliyyət göstərən dini mərkəzlərə (idarələrə) tabe olmaq və ya tabeliklərini dəyişdirmək hüququ vardır.

İslam dininə adi ibadət yerlərinə rəhbərlik edən din xadimləri müvafiq icra hakimiyyəti orqanına məlumat verməklə Qafqaz müsəlmanları İdarəsi tərəfindən təyin edilir.

Dini icmalar öz nizamnamələrinə uyğun olaraq uşaqların və gənclərin dini sahədə marifləndirilməsi üçün dini təhsil müəssisələri təsis etmək və qruplar təşkil etmək, hətta müxtəlif vəzifələrlə tədrisi davam etdirmək üçün təhsil qanunundan istifadə etmək hüququna sahibdirlər. Qafqaz Müsəlmanlar İdarəsi qanunun tələblərinə uyğun şəkildə onlara verilən bu imkanlardan istifadə edərək, bir çox dini təhsil müəssisələrinin fəaliyyətini həyata keçirmişdir. Müstəqillikdən sonra bu idarəyə bağlı olan bir çox mədrəsələr, Quran kursları, ali dini təhsil ocaqları fəaliyyətə başlamışdır. Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinə bağlı olan beş mədrəsə Azərbaycan Respublikası DQİDK-si tərəfindən də qeydiyyatdan keçərək fəaliyyətə başlamışdır. Bu mədrəsələr “Abbasiyyə”, “Xosrov”, “Şəki Hafizlik”, “Əliabad”, “Şəbnəm İslam” mədrəsələridir.³⁰ On beş il ərzində bir çox mədrəsə və Quran kursu fəaliyyət göstərsə də fərqli səbəblərə görə onlardan bəzilərinin fəaliyyətinə son verilmişdir. 1993-cü ildə fəaliyyətə başlayan “İlahiyyat Mədrəsəsi” bu mədrəsələrdən biridir.³¹

²⁹ ARDEAHQ, Maddə, 28-30

³⁰ Elsevər Səmədov, *Azərbaycanda Din-Dövlət Münasibətləri*, s. 64.

³¹ Bax. Müşfiq Məmmədov və Musa Nəbioğlu, “İlahiyyat Mədrəsəsi”, *Təhsil Jurnalı*, N: 5 (88), 31 May 1994, s. 3.

1993-cü ildə Qafqaz Müsəlmanlar İdarəsinə bağlı olan Bakı İslam Universiteti fəaliyyətə başlamışdır. Bu gün universitet beş şöbəsi ilə fəaliyyətini davam etdirir.

C. Ölkədə fəaliyyət göstərən dini qurum və təşkilatlar

Ölkədə İslam dininin təbliğ edilməsi fəaliyyəti əsasən Türkiyə, Səudiyyə Ərəbistanı, Liviya, Qətər, Birləşmiş Ərəb Əmirlikləri Küveyt və İordaniya kimi müsəlman ölkələrə mənsub şəxslər və könüllü təşkilatlar tərəfindən aparılmaqdadır. “Əhli-beyt”, “İmdad, Nicat”, “Qətər Yardım Təşkilatı” və s. qeyd edilən təşkilatlar sırasında göstərilə bilər. Bu təşkilatlar yardım məqsədilə eyni zamanda ölkədə dini tədris fəaliyyətləri ilə də məşğul olurlar.³²

Azərbaycanda ərəb təşkilatlarının fəaliyyətləri 1993-cü ildən etibarən başlamışdır. 1994-cü ildə bu təşkilatların sayı 15-çatmışdır. Ərəblərə aid “İslam Mirasının İnkişaf Fondu” 2002-ci ilə qədər Azərbaycanda 61 məscid inşa etmiş və bu məscidlərin nəzdində Quran və Ərəb dili kursları təşkil etmişdir. 1993- ildən etibarən bu təşkilatların fəaliyyəti nəticəsində Azərbaycanın Bakı, Gəncə, Sumqayıt, Quba, Qusar, Xaçmaz, Zaqatala kimi şəhər və rayonlarında Vəhhabilik dini cərəyanı yayılmağa başlayaraq ölkədə ciddi problemlər meydana gətirmişdir. Lakin dövlət 1998-ci ildə Ərəb təşkilatlarının fəaliyyətlərini nəzarət altına alaraq, onların qarşısına bir çox məhdudiyətlər qoymuşdur. Hətta məşhur vəhhabi liderlərindən olan Şeyx Səlim Zaharna Azərbaycandan uzaqlaşdırılmışdır. Demək olar ki, Amerikadakı 11 sentyabr hadisələri vəhhabiliyə məhdudiyət mərhələsini daha da sürətləndirmişdir. Lakin dövlət vəhhabiliklə əlaqəsi olmayan ərəb təşkilatlarının fəaliyyətinə izin vermişdir.

Azərbaycan Respublikasının müstəqilliyinin ilk illərindən başlayaraq Türkiyənin bir çox təşkilatları, o cümlədən bir sıra vəqflər ölkədə fəaliyyətə başlamışlar. Bu vəqf və təşkilatlar Azərbaycanda humanitar yardımlarla bərabər dini təhsil sahəsində də fəaliyyət göstərməkdədirlər. Türkiyə Dəyanət Vəqfi (TDV) və Gəncliyə Yardım Fondu (GYF) həmin türk təşkilatlarının öndə gələnlərindəndir.

³² Hidayət Orucov, “Milli-mənəvi dəyərlərimiz”, **Dirçəliş-XXI əsr jurnalı**, 1999, s. 37.

TDV 1992-ci ildən etibarən Azərbaycanda fəaliyyətə başlayaraq ölkəyə həm maddi, həm də mənəvi yöndən çox əhəmiyyətli yardımlar etmişdir. Belə ki, ölkədə fəaliyyətə başladığı ildə Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi və Bakı Dövlət Universiteti ilə müqavilə bağlayaraq universitetin nəzdində İlahiyyat fakültəsini təsis etmişdir.³³ Bu fakultə dövlətin din sahəsində akademik səviyyədə ciddi ilahiyyatçılar hazırlamaqda və hər il fakültədən fərqlənmə ilə məzun olanlardan bəzilərini Türkiyə Cümhuriyyətinin fərqli universitetlərində ilahiyyat elminin müxtəlif sahələrində magistratura və doktorantura təhsili almaq üçün ölkə xaricinə göndərməkdədir. Hətta Dini Qurumlarla İş Üzrə Dövlət Komitəsi də həmin fakültənin bəzi məzunlarından faydalanır.

1994-cü ildə TDV-nin Azərbaycan Respublikasının Təhsil Nazirliyi ilə əməkdaşlığı sayəsində Bakı-Türkiyə Liseyi fəaliyyətə başladı.³⁴ Liseydə dünyəvi fənlərlə yanaşı Quran, hədis, təfsir, islam əxlaqı və islam hüququ kimi islami elmlər də tədris edilir. Burada dini dərslər seçməli dərslər olaraq fərdi və ya qrup halında keçirilir. Beləliklə şagirdlərə İslamla əlaqəli əsas məlumatlar çatdırılır. Türkiyə Cümhuriyyəti Dəyanət İşləri Başqanlığı tərəfindən Azərbaycana imam-xətiblər və Quran öyrətmək üçün müəllimlər göndərir. Bununla yanaşı TDV ölkədə məscidlər tikərək xalqın istifadəsinə vermişdir. Yekun olaraq bütün bu fəaliyyətlərin ölkədə dini təfəkkürün daha şüurlu bir şəkildə formalaşmasında böyük rol oynadığı deyilə bilər.³⁵

Gəncliyə Yardım Fonduna (GYF) gəlincə, bu təşkilat Bakı, Şəki, Zaqatala, Göyçay və Ağdaş kimi şəhərlərdə islam dinin tədris olunması istiqamətində bir çox fəaliyyətlər həyata keçirmişdir. Bununla yanaşı ölkədə islam dininə aid məbədlərin tikilməsində sözü gedən bu təşkilatın da böyük rolu olmuşdur. Belə ki, məhz bu təşkilat sayəsində ölkədə 18 məscid tikilərək xalqın istifadəsinə verilmişdir. Hətta təşkilat Azərbaycanda və ölkə

³³ Vasim Məmmədəliyev və Malik Qarayev, “İlahiyyat Fakültəsi” **BDU İlahiyyat Fakültəsi Elmi Məcmuə**, №:01 (01), 2004, s. 16.

³⁴ Gülşən Hüseynova, “Qarşılıqlı Əməkdaşlığın Uğurlu Nəticələri”, **Respublika**, 16 aprel, 2003, s. 7.

³⁵ Bu mövzuda geniş məlumat üçün bax. Abdulvəhab Taştan, “Azərbaycanda Sosial-Kültürel Değişmə, Din və Dinsel Canlanma”, **Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 25: 1-39, Ankara, 2001, s. 32.

xaricində təhsil alan tələbələrə maddi və mənəvi dəstək olmaqla bərabər, onların təhsillə bağlı problemlərinin həllində də yaxından iştirak edir.³⁶

Azərbaycanda geniş fəaliyyət göstərən Türkiyə Cümhuriyyətinə aid təhsil müəssisələrindən biri də “Çağ Öyrətım İşlətmələri” şirkətidir. Azərbaycanda bu quruma bağlı özəl, ancaq Təhsil Nazirliyinə bağlı 11 məktəb və 1 gimnaziya olmaqla cəmi 12 təhsil ocağı fəaliyyət göstərməkdədir. Bu təhsil ocaqlarının da Azərbaycan ictimai mühitində dini təhsilin inkişafında böyük rol oynadığı qeyd edilə bilər. Belə ki, məktəblərdə 7 sınıfdən başlayaraq son sınıfa qədər şagirdlər mənəviyyat dərsi alır. 11 sınıfa qədər mərhələ ilə əxlaq və Məhəmməd Peyğəmbərin həyatı ilə əlaqədar dərslər də tədris olunur. Hətta tədris proqramında islam dini ilə bərabər digər səmavi dinlərə də yer verilir.³⁷

Azərbaycanda bir çox xristian, yəhudi və digər dinlərə məxsusu dini qurumlar da fəaliyyət göstərməkdədir. Ancaq onlardan yalnız 27-si dövlət qeydiyyatından keçmişdir. Ölkədə xristian təşkilatlarının tarixi mərkəzləri kimi tanınan Bakı və Xəzəryanı bölgənin yepiskopluğu, “Yevangel-Xristian Baptistlər Şurası”, “Yevangel-Lüteran”, “Şərqlə Ulduzu”, “Yeddinci Gün Adventistləri” və s. kimi mərkəz və quruluşlarla təmsil olunmaqdadır. Bir çox təşkilat və quruluşlar əsasən dövlət orqanlarından təhsil müəssisələri, dil kursları olaraq qeydiyyatdan keçərək, öz missionerlik fəaliyyətlərini davam etdirirlər. Bu çərçivədə “50-ci gün”, Yevangel-Xristian Protestantlarının İncil kursları, “Həyatverici Lütflər” təşkilatının İncil məktəbi, “Bakı İncil İnstitutu”, “Learnin Centre” və s. kimi tədris müəssisələrini misal göstərə bilərik.³⁸ “Bakı İncil İnstitutu” bir qrup gəncin təşəbbüsüylə qurulmuş və xristianlığın təbliği ilə məşğuldur. Bu müəssisədə təbliğ məqsədilə tərcümə fəaliyyətləri də aparılır.³⁹ Azərbaycanda dini etiqad azadlığı və son zamanlar dinə olan tələbatın artması səbəbilə ölkədə missionerlik fəaliyyətlərinin daha da çoxaldığı görülməkdədir. İlk vaxtlar bu fəaliyyətlər qeyri-müsəlman xalqlara yönəlmiş idisə, bir müddət sonra “Həyatverici Lütflər Cəmiyyəti”, “Bakı

³⁶ Bax. Elsevər Səmədov, **Azərbaycanda Din-Dövlət Münasibətləri və Dini Təhsilin Formalaşması**, s. 68.

³⁷ Bax. Elsevər Səmədov, **e.ə.**, s. 83.

³⁸ Hidayət Orucov, “Milli-Mənəvi Dəyərlərimiz”, **Dirçəliş-XXI Əsr** jurnalı, 1999, s. 37.

³⁹ Cahan Əliyeva, “Bakıda bibliya institutu var, bu barədə hamı bilirimi?”, **Azərbaycan**, 18 May 1994, s. 13.

İncil Cəmiyyəti”, “Həyat Sözü”, “Yeni Apastol”, “Gedeon Qardaşları” və “Yahova Şahidləri” kimi adlar altında müxtəlif vasitələrlə və məqsədlərlə missionerlik təbliğatı daha da geniş yayılmışdır.⁴⁰ Missionerlər təhsil ocaqları ilə yanaşı. xəstəxanalarda və digər xeyriyyə müəssisələrində də fəaliyyət göstərirlər. Xüsusilə xəstəxanalar missionerlər üçün böyük fəaliyyət yeridir.⁴¹

Azərbaycanda yəhudilərin də bir neçə təşkilatları fəaliyyət göstərir. Bu təşkilatlar “Sohnut”, “Agudat İsrail” və “Tuşuva İsrail” kimi beynəlxalq təşkilatlarla, İsrailin mərkəzi Ravvinliyi ABŞ, İngiltərə və digər ölkələrin yəhudi təşkilatları ilə möhkəm əlaqələr qururlar.⁴² Ümumiyyətlə Yəhudilik qapanıq və öz içinə dönük bir din olduğu üçün Azərbaycanda xalqa yönəlik bir təbliğatı bir o qədər nəzərə çarpmır. Lakin ölkədə digər din təmsilçilərinin olduğu kimi yəhudilərin də məbəd və ya sinaqoqları vardır. Daha əvvəl də qeyd edildiyi kimi, burada sinaqoqların ümumi sayı 5-dir. Onlardan ikisi yəni *Dağ yəhudilərinin dini icmasının sinaqoqu* və *Avropa yəhudilərinin dini icmasının sinaqoqu* Bakı şəhərində, digər ikisi Oğuz şəhərində, bir sinaqoq isə Quba rayonunun Qırmızı qəsəbəsində fəaliyyət göstərir.

Bütün bunlarla yanaşı ölkədə yəhudilərə məxsus bir orta ümumtəhsil məktəbi də fəaliyyət göstərir. 2003-cü ilin sentyabrında Bakıda açılan ilk yəhudi məktəbi məhz ölkədəki “Or-Avner” Xabal Lyubaviç Beynəlxalq Fondunun təşəbbüskarlığı və maliyyə dəstəyi ilə həyata keçirilmişdir. 206 şagirdi olan bu orta ümumtəhsil məktəbinin açılış mərasimində Britaniya parlamentinin üzvləri, Lord Caner, Lord Mitcel, Lord Kezham, MDB Yəhudi Federasiyasının prezidenti Baf Abram Berkaeviç, Azərbaycan parlamentinin deputatları, Təhsil Nazirliyinin nümayəndəsi və İsrailin Azərbaycandakı səfiri iştirak etmişdir. Məktəbin müəllim heyətini

⁴⁰ A. Taştan, “Azərbaycanda Sosyo-Kültürel Değişme, Din ve Dinsel Canlanma”, **Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 25, Ankara, 2001, s. 32; bu mövzuda geniş məlumat üçün bax. Elçin Əsgərov, **Xristian Təriqətçi Missioner Təşkilatları Azərbaycanda Siyasi, Mənəvi və İdeoloji Təxribat**, Bakı, 1997.

⁴¹ Anna Milliğan “İnsanın olduğu yerdə əzablar da vardır. Əzabların olduğu yerdə həkimə ehtiyac vardır. Həkimə ehtiyac olan yerdə də missionerlər üçün uyğun bir fürsət vardır” deyərək missionerlərin istismar metodunu anladır. Bax. Ali Erbaş, “Hıristiyan Misyonerliyinə Genel Bir Bakış”, **Sakarya Universitesi İlahiyat Fakultesi Dergisi**, Sayı 7, 2003, s. 16.

⁴² Hidayət Orucov, “Milli-Mənəvi Dəyərlərimiz”, **Dirçəliş-XXI Əsr jurnalı**, 1999, s. 37.

azərbaycanlılar təmsil etməklə bilikdə, Ukrayna və İsraildən də 4 müəllim dəvət olunmuşdur.⁴³

Azərbaycanda səmavi dinlərlə yanaşı başqa təşkilatların da fəaliyyət göstərdiyinin şahidi oluruq. Bu təşkilatlar arasında “Krişnaçılar”, “Semya”, Bəhailər, Satanistlər və digər qrupların adlarını qeyd edə bilərik. Ölkədə Krişnaçılara aid fəaliyyət göstərən təşkilat “Beynəlxalq Krişna Şüurunun Dərk Etmə Cəmiyyəti”dir.⁴⁴ Mərkəzi Bakıda yerləşən bu cəmiyyət də təbliğatını müxtəlif yollarla həyata keçirir. Belə ki, onlar daha çox insanlara öz inanclarını aşılaman kitablarını paylamaqla missiyalarını həyata keçirirlər. İctimai əlaqələrdə, xüsusən gənclər üçün ünsiyyət qurmaq üçün gənc qızlardan istifadə edirlər. Krişnaçılar kitablarını “Bhaktivedanta Book Trust” nəşriyyatında nəşr etdirirlər. Hal-hazırda bu dini cəmiyyətin Azərbaycan dilinə tərcümə edilmiş beş kitabı vardır. Bunlar: “Bhaqavata-qita: Olduğu kimi” (A.Ç. Prabhupata, Moskva, The Bhaktivedanta Book Trust, 1991), “Allah-Ali Şəxs: Krişna” (A.Ç. Prabhupata, Moskva, The Bhaktivedanta Book Trust, 1993), “Krişna Şüuru: Misilsiz Bəxşiş” (A.Ç. Prabhupata, Moskva, The Bhaktivedanta Book Trust, 1992), “Həzrət: Çaitanya Mahaprabhunun Təlimi” (A.Ç. Prabhupata, Moskva, The Bhaktivedanta Book Trust, 1992), “Raca-Vidya: Bilgələr Şahı” (A.Ç. Prabhupata, Moskva, The Bhaktivedanta Book Trust, 1992).

Yardımlı fəaliyyətləri çərçivəsində onlar, öz tərəfdarlarına və əldə etmək istədikləri şəxslərə müxtəlif maddi köməklik edərək, tələbələrə təqaüd verərək öz məqsədlərini həyata keçirirlər.⁴⁵

Ölkədə Bəhalilər də geniş fəaliyyət göstərilir. Xaricdən dəstək alan bu dini cəmiyyət, Azərbaycanda əsasən tərcümə fəaliyyətləri ilə yanaşı, yeni

⁴³ Hətta Yəhudi Konqresinin vitse-prezidenti Lord Caner müsəlman ölkəsində yəhudi məktəbinin açılmasını qeyri-adi hadisə kimi dəyərləndirmiş və bunun Azərbaycandakı tolerantlığın bariz nümunəsi olduğunu qeyd etmişdir. Bax. İradə Hüseynova və Samir Pişnamazzadə, “Heydər Əliyev və Azərbaycan Respublikasında Dini Dəyərlərin İnkişafı”, **Dövlət və Din İctimai Fikir Toplusu**, DQİDK, Bakı-May 2008, 2 (6), s. 74.

⁴⁴ Ramil Əliyev (“Krişna Şüuru” dini icması), “Dövlətçiliyimizin Möhkəmlənməsində Dini Dəyərlərin Rolü”, **Heydər Əliyev və Azərbaycanda Din Siyasəti: Gerçəkliklər və Perspektivlər**, s. 225-230.

⁴⁵ Krişnaçıların Azərbaycandakı fəaliyyətləri haqqında daha geniş məlumat üçün bax. Sevinc Aslanova, **Krişnaçılıq və Azərbaycandakı Fəaliyyətləri Üzerine Bir Araştırma**, (Yüksək Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000.

kitablar nəşr etdirərək həqiqətin və nıcatın yalnız bu yolda olduğunu təbliğ edirlər.

Azərbaycanda qeydiyyatla alınan icmalardan bir digəri də Alban-udi dini icmasıdır. 2003-cü ildə dövlət tərəfindən qeydiyyatla alınan bu icmanın ölkədə iki kilsəsi mövcuddur. Həmin kilsələr Azərbaycanın Qəbələ rayonunun Nic qəsəbəsində fəaliyyət göstərir.

D. Nəticə

Azərbaycan Respublikasının din-dövlət münasibətləri istiqamətindəki siyasətini əks etdirən stratejik kursun mahiyyətinin üç əsas prinsipdən ibarət olduğunu görürük. Bu prinsiplər tərəfsizlik, bərabərlik və toleranlıqdır.

Ölkənin din-dövlət münasibətləri sahəsində üstünlük verdiyi və tətbiq etdiyi model onların yanaşı yaşaması modelidir. Təqdim edilən bu məqalədə məsələnin teorik və praktik cəhətlərinin ortaya qoyulub şərh edilməsi bu modelin Azərbaycan variantının mahiyyətini yetəri qədər işıqlandırır. Belə ki, ölkədə din və dövlət birbirindən asılı olmayaraq, paralel fəaliyyət göstərir; burada nə din dövlətin və ya siyasətin, nə də siyasət dinin predmetidir; din və dini qurumların inkişafına yardım göstərmək dövlətin mənəvi borcu kimi qavranılır. Bu mənada dövlətin dini etiqad azadlığını təmin etməsi, dini dəyərlərin qorunmasına qayğı göstərməsi və dini toleranlıq kimi faktlar qeyd edilə bilər.

Dövlətin respublika daxilində din sahəsində izlədiyi siyasət burada insanları bir-birinə yaxınlaşdıraraq birliyə zəmin yaradan tədbirlər kimi qiymətləndirilməlidir. Bu gün ölkənin islama, xristianlığa, yəhudiliyə və s. dinlərə mənsub olan hər bir vətəndaşının öz dini etiqadını azad şəkildə həyata keçirməsi faktı burada dini toleranlıq mühitinin olduğunu rahatlıqla irəli sürməmişə imkan verir.

DQİDK'nın dəstəyi ilə dini etiqad azadlığı təmin edilməklə yanaşı, ölkədə dünyəvi dövlətçilik prinsipləri də qorunub saxlanılır və dini təəssübkeşliyin dini təkəbbürə, fanatizmə və ekstremizmə keçməsinin qarşısı alınır. Bu qurum Azərbaycan Respublikasında ictimai-siyasi sabitliyin qorunub saxlanılmasının və həm daxili, həm də xarici siyasətin müvəffəqiyyətlə davam etdirilməsinin təminatçısıdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası, 2009.
2. “Dini Etiqad Azadlığı Haqqında” Azərbaycan Respublikasının Qanunu.
3. Gerhard Robbers, “AB Yasalarının Din-Devlet İlişisinə Etkisi”, *Avrupa Birliğı Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi*, Editörler: Ali Köse, Talip Küçükcan, İstanbul, “İSAM” Nəşriyyatı-2008.
4. Elmira Süleymanova, “Din və İnsan Hüquqları”, *Heydər Əliyev və Azərbaycanda Din Siyasəti: Gerçəkliklər və Perspektivlər*, (3-4 Aprel, 2007, Beynəlxalq Konfransın materialları), s. 113.
5. Elsevər Səmədov, *Azərbaycanda Din-Dövlət Münasibətləri və Dini Təhsilin Formalaşması*, AMEA, Bakı-2009.
6. Rafiq Əliyev, *Dövlət və Din*, Bakı-2004.
7. Müşfiq Məmmədov və Musa Nəbioğlu, “İlahiyyat Mədrəsəsi”, *Təhsil Jurnalı*, N: 5 (88), 31 May 1994.
8. Grace Davie, “AB Yasalarının Din-Devlet İlişisinə Etkisi”, *Avrupa Birliğı Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi*, Editörler: Ali Köse, Talip Küçükcan, İstanbul, “İSAM” Nəşriyyatı-2008.
9. Anar Qafarov, “Heydər Əliyev və Din” *Heydər Əliyev və Çağdaş Azərbaycan Dövlətçiliyi*, İstanbul-2007.
10. İradə Hüseynova və Samir Pişnamazzadə, “Heydər Əliyev və Azərbaycanda Dini Dəyərlərin İnkişafı”, *Dövlət və Din: İctimai fikir toplusu, DQİDK*, Bakı, May-2008, 2 (6), s. 71, 82.
11. Ə.C. Qurbanov, *Beynəlxalq Münasibətlərdə Din-İslam Amili*, Bakı-2000.
12. Ceyhun Məmmədov (DQİÜDK-nin İctimai məsələlər və analitik təhlil şöbəsinin müdiri), “Azərbaycanda Dini Düzümlülük Ənənələrinin Bərqərar olmasında Heydər Əliyevin Rolu”, *Heydər Əliyev və Azərbaycanda Din Siyasəti: Gerçəkliklər və Perspektivlər*, (3-4 Aprel, 2007, Beynəlxalq Konfransın materialları).
13. Aleksandr İşeyin. “Dahi Şəxsiyyət”, *Dövlət və Din: İctimai fikir toplusu, DQİDK*, Bakı, May-2008, 2 (6).

14. Şeyxulislam Allahşükür Paşazadə, “Heydər Əliyev İslam Dünyasının Tarixi Şəxsiyyətlərindən Biri Kimi”, *Dövlət və Din: İctimai fikir toplusu*, DQİDK, Bakı, May-2008, 2 (6).
15. Gennadi Zelmanoviç, “Heydər Əliyev Dünahsı”, *Dövlət və Din: İctimai fikir toplusu*, DQİDK, Bakı, May-2008, 2 (6).
16. Hidayət Orucov, “Milli-mənəvi dəyərlərimiz”, *Dirçəliş-XXI əsr jurnalı*, 1999.
17. Vasim Məmmədəliyev və Malik Qarayev, “İlahiyat Fakültəsi” *BDU İlahiyat Fakültəsi Elmi Məcmuə*, №:01 (01), 2004, s. 16.
18. Gülşən Hüseynova, “Qarşılıqlı Əməkdaşlığın Uğurlu Nəticələri”, *Respublika*, 16 aprel, 2003, s. 7.
19. Abdulvahab Taştan, “Azərbaycanda Sosial-Kültürel Değişme, Din ve Dinsel Canlanma”, *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 25: 1-39, Ankara, 2001.
20. Cahan Əliyeva, “Bakıda bibliya institutu var, bu barədə hamı bilirmi?”, *Azərbaycan*, 18 May 1994, s. 13.
21. Elçin Əsgərov, *Xristian Təriqətçi Missioner Təşkilatları Azərbaycanda Siyasi, Mənəvi və İdeoloji Təxribat*, Bakı, 1997.
22. Ali Erbaş, “Hıristiyan Misyonerliğinə Genel Bir Bakış”, *Sakarya Universitesi İlahiyat Fakultesi Dergisi*, Sayı 7, 2003.
23. Ramil Əliyev, “Dövlətçiliyimizin Möhkəmlənməsində Dini Dəyərlərin Rolu”, *Heydər Əliyev və Azərbaycanda Din Siyasəti: Gerçəkliklər və Perspektivlər*, (3-4 Aprel, 2007, Beynəlxalq Konfransın materialları).
24. Sevinc Aslanova, *Krişnacılıq ve Azerbaycandaki Faaliyetleri Üzerine Bir Araştırma*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2000.

РЕЗЮМЕ**НА СТАТЬЮ МУСАЕВОЙ ШАХЛЫ МУСА ГЫЗЫ
«РЕЛИГИОЗНО-ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ В
АЗЕРБАЙДЖАНЕ С ТЕОРЕТИКО-ПРАКТИЧЕСКОЙ ПРИЗМЫ»**

Основной темой статьи является государственно-религиозные отношения в Азербайджане на основе теоретико-практической призмы. Научной основой работы являются Конституция Азербайджанской Республики и Закон о религиозной свободе, который предлагают эти отношения на законных основаниях. С другой стороны эти отношения основываются на теоретические и научные источники. Чтобы анализировать взгляды рассматривается в статье религиозно-государственные отношения, реформы в этом направлении и работа религиозных организаций в стране.

SUMMARY**THE RELIGION-STATE RELATIONS IN AZERBAIJAN:
FROM THEORETICAL AND PRACTICAL ASPECT***Shahla MUSAYEVA*

The basic object of a given article is to point out the theoretical and practical features of the religious-state relations in Azerbaijan. In this respect the Constitution of the Azerbaijan Republic and Act of "Religious liberty" were the source of handling, as well as other literature and articles published on this theme were looked over. The Constitution of the Azerbaijan Republic and Act of "Religious liberty" and the explanations in this context clarify the Azerbaijani model of the religion-state relation and religious freedom and the theoretic aspect of this matter. But for practical view of this problem I have researched the organizations regulating the religion-state relations in the country and the reforms on this field and the religious communities and organisations functioning in the country.

Təqdim etdi:**f.e.d. A.Əlizadə****Tövsiyyə etdi:****AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun Elmi Şurası, Protokol No 9, tarix 25.10.2010**

"HƏDİQƏTÜS-SÜƏDA" ƏSƏRİNDƏ FÜZULİNİN ƏQİDƏ UĞRUNDA MÜBARİZƏYƏ BAXIŞI VƏ QİYAMIN ƏXLAQİ CƏHƏTLƏRİ

Ceyhun Şakir oğlu AĞAYEV

AMEA, M.Füzuli adına

Əyazmaları İnstitutunun dissertantı

Açar sözlər: İman, üsyan, Hüseyn, əxlaq, şəkidlik

Key words: Faith, revolt, Husayn, morality, martyrdom.

"Hədiqətüs-süəda" Məhəmməd Füzulinin həcmcə ən böyük əsəri olmaqla yanaşı, həm də Kərbəla hadisəsinə, həzrəti Hüseyn qiyamına toxunulan əvəzolunmaz sənət nümunəsidir.

İstər ölkəmizdə, istərsə də türk aləmində ədəbiyyatçıların Kərbəla hadisəsinə, həzrəti Hüseyn müsibətinə aid əsərlər yazmış olsa da amma "Hədiqətüs-süəda" kimi oxucusunu heyrətlər içində qoyan başqa bir əsər yazılmamışdır.

Şərq ədəbiyyatında məqtəl janrında Hüseyn Vaiz Kaşifinin «Rövzətüş-şühəda» əsəri ərəb və fars dilində yazılmış məqtəllər içərisində xüsusi bir yerə sahib olduğu kimi "Hədiqətüs-süəda" əsəri də islam aləmində və türk dünyasında bənzəri olmayan bir məqtəl əsəridir.

Füzuli özü əsərin janrı haqqında belə yazır: "Həzə məqtəlnameyi-imam Hüseyn-əl-müsəmma bihi Hədiqətüs-süəda rədiyallahu anhum" (Bu imam Hüseyn məqtəlnaməsidir. Allah ondan razı olsun). (1)

Füzulinin Kərbəla hadisəsinə müraciət etməsinin səbəbləri çoxdur. Belə ki, müqəddəs Kərbəla torpağında dünyaya göz açması, hər il məhərrəm ayında keçirilən təziyə məclisləri və özünün qarşılaşdığı haqsızlıqlar onu bu işə vadar etmişdir.

Əsərdə Füzuli zülmə, istibdada, şəərə, xəyanətə, rəzilliyə, satqınlığa, mənəvi və cismani əsarətə üsyan edən xalq, birinci növbədə öz qurban və şəhidlərini yetişdirir ki, bununla da öz ləyaqət və şərəfini qoruyaraq intiqamını alar deyən Füzuli zalımın zülmü qarşısında mətanətli olmağa

və bu yolda mətanətli olmağa çağırır. Belə ki, o, şerlərinin birində belə deyir:

Cahan içində müqərrərdür intiqami-zaman,
Zəmanə yaxşıya yaxşı verir, yamana yaman. (2)

Füzuli Kərbəla gerçəklərindən söhbət açıb müsəlmanları marifləndirərkən digər bir tərəfdən də, xalqı zalımlara qarşı mübarizəyə səsləyirdi.

Əsərdə həzrəti Hüseynin iman və əqidəsi uğrunda apardığı mübarizəsinə, o uğurda ölümdən belə çəkinməməsindən geniş söhbət açılmışdır.

“Hədiqətüs-süəda” hər şeydən öncə iman, inam və etiqadları yolunda müsibətlərlə rastlaşan, lakin bu yoldan dönməyən haqq aşıqlərinə qoyulmuş “şəhidlik abidəsi”dir. (2, s.26) “Hədiqətüs-süəda”əsərində şəhidlik, iman və əqidə uğrunda mübarizə o qədər gözəl təsvir olunmuşdur ki, onu oxuyanlar bu həqiqəti dərk edib, qeyd olunan insanların dahiliyini qəbul edir, onların şəxsiyyəti qarşısında heyranlığını gizləyə bilmirlər.

Füzuli Allah-Təalanın həmişə haqq və həqiqət, inam və əqidə uğrunda apardığı mübarizəsinə, bu mübarizə uğrunda yeri gələrsə şəhid olmasını ancaq sevdidi bəndələrinə bəxş etdiyini göstərmişdir. Belə ki; “Mən əhəbb əv uhibbə səbbə əleyhi`l-bələi -(Sevən də, sevilən də bələdan qurtara bilməz)”. (2, s.26)

“Əl-bəla`u li-l vəla`i k`əlləhəbi li`-z-zəhəbi -(Qızıla atəş gərəək olduđu kimi, sevənlərə də bəla gərəkdir)”. Başqa bir ifadə ilə desək,

Möhnətəfzayi-məhəbbətdür bəla
Kim, bəla atəş, məhəbbətdür təla. (2, s.26)

Füzuli bəşəriyyət tarixində insanlar içərisində ən çox bəlaya düşər olanların başında peyğəmbərlərin olduğunu xatırlayaraq birinci babda Adəm peyğəmbərdən başlayaraq Nuh, İbrahim Xəlilullah, Yəqub, Yusif, Musa, İsa, Əyyub, Zəkəriyyə və Yəhya peyğəmbərlərin həyatına nəzər salmış, onların məruz qaldığı müsibətlərdən söhbət açaraq Kərbəla vəqiesinə işıq tutmuşdur. Xüsusi ilə əsərin ikinci babında həzrəti Rəsulullahın Qureysdən çəkdiyi bələləra toxunaraq Onun dözülməz işgəncələərə sinə gərdiyindən söhbət açmışdır.

Füzuli “Hədiqətüs-süəda” əsərində istər peyğəmbərlərin, istərsə də Əhli-Beytin iman və əqidə uğrunda apardıqları mübarizənin sevgiyə dayandığını bildirir və ilahi əxlaqın canlı təmsilçiləri olduğunu bildirmişdir. Şair aparılan

bu mübarizənin, çəkilən əzabların tək səbəbinin sevgi olduğunu bildirmiş və sevənin əzaba düşər olacağını aşağıdakı şerində belə təsvir etmişdir:

Əgər məlamətə səbr eyləməzsən, ey qafil,
Mələmət eyləmə eşqi, yürü səlamət ilə.
Kəməli-eşq mələmətdədür, xəyal etmə
Ki, eşq zövq verə, olmasə mələmət ilə. (2, s.35)

Əsərdə Kərbəla vaqifəsi mənfəət, vəzifə üçün yox, zülmün kökünün kəsilməsi, müsəlmanların rəfah içində yaşaması üçün olmuşdur. Füzuli İmam Hüseyn mübarizəsinin fəlsəfəsini açıqlayaraq yazırdı. Belə ki,

Zillət ilə ləzzəti olmaz həyatın, dustlar,
Nəqdi-can sərf eyləyib dünyadə, kam almaq gərək,
Əz ilə dönmək ədudən səhldir, himmət tutub,
Ya şəhid olmaq gərək, ya intiqam almaq gərək. (3)

Yenə əsərdə həzrəti Hüseyni (r.a.) və onu sevənləri şəhid edən, Əhli-Beytə ağla gəlməyəcək işgəncələr haqqında: Füzuli belə deyir:

Tökmək övladi-Rəsulin qanını asan degil,
Ol səbəbdən kim, bu qan hər qanə bənzər qan degil. (3, s.279)

Həzrəti Hüseyn (r.a.) qiyamının əxlaqi cəhətləri üzərində dayanmağa və haqqında düşünməyə sövq edəcək, qiyam haqqında məsələləri təhlil etməyə müxtəlif səbəblər vardır. Bu səbəblərin bəzilərinə nəzər salaq:

Bu haqlı qiyamın reallaşmasında əsas funksiya Əhl-i Beytin İlahi əxlaqi dəyərlərə sahib olması idi. Əhl-i Beytin siyasi otoritəyə sahib olmaması, Əməvilərin əxlaqi dəyərləri bir tərəfə buraxaraq bütün məsələləri siyasi yolla həll etməsi bu qiyamın təməlini hazırlamışdır.

Qiyamın daşdığı əxlaqi prinsiplər bizə əsas verir ki, bu hadisənin həm siyasi, həm də əxlaqi yönlərini araşdıraraq. Çünki, bu qiyam müxalifət xarakteri daşımayıb insanlığa təmiz həyat yaşamağı İlahi, əxlaqi dəyərlərə məhəl qoymayanlara tabe olmamağa çağırır.

İmam Hüseynin (r.a.) inqilabının səbəbi, müsəlmanların rifahını pozub xalqı xaosə aparmaq deyil, onların gələcəkdə baş verə biləcək daxili çəkişmələrin qarşısını almaq və xalqın mübarizlik ruhunu itirməməsi üçün olmuşdur. Belə ki, Əhli-Beyti qiyama sövq edən səbəblərin başında zalım və əxlaqsız olan Yezidə atası Müaviyə tərəfindən biyətin istənilməsi olmuşdur. İstər həzrəti Həsən, (r.a.) istərsə də həzrəti Hüseyn (r.a.) heç bir vaxt qardaş qanının tökülməsini istəməmiş, müsəlmanların birlik bərabərliyinə

çalışmışlar. Onlar aparılan fəthlərdən belə geri qalmamışlar. Müaviyə bəni Əbi Süfyanın, hicri əlli birinci ildə İstanbulu fəth üçün göndərdiyi orduya, oğlu Yezid ilə birlikdə həzrəti Hüseyn də qatılmışdı. (4)

Həzrəti Hüseyn (r.a.) bu qiyamı ilə gələcək nəsillərin şad-xürrəm yaşaması və müsəlmanların Allahın əmrlərindən kənara çıxmaması və məsuliyyətli olmalarını istəmişdir. Başqa bir təbirlə bu qiyamın gələcək nəsillərə xüsusilə də müsəlmanlara verdiyi mesaj İlahi əxlaqa sahib çıxmaqdır.

Həzrəti Hüseyn (r.a) insanlığa rəhbər olmanın nə demək olduğunu, onun əxlaqının necə olmasını bir başa yaşayaraq öyrətmişdir.

Dünyada baş verən inqilabların çoxunda rəhbər daim insanları özünə cəlb etmək üçün cazibədar şeylər söyləyər, yalançı və olmayacaq vədlər verərək xalqdan istifadə edər, xalqı aldatmağa çalışar, həqiqi hədəflərini saxlayar, inqilabı təhlükəyə aparən çətinlikləri gizləməyə çalışar.

Amma həz. Hüseyn (r.a) bunlardan heç birini etmədi. Heç kimi aldatmadı. Bəlkə daha işin başındaykən hədəfini bu yolda şəhid ola biləcəklərini, fəda olmaları lazım olduğunu və bu yolda özlərini gözləyən bütün təhlükələri bir-bir açıqladı.

Məkkədən çıxmaq istəyərkən irad etdiyi bir xütbəsində belə buyurdu:

"Həmd Allaha məxsusdur. O, nə istəsə olar. Güc və qüdrət yalnız Ondandır. Allahın rəhməti Rəsuluna olsun. Boyunbağı qızların boyununu çəkdiyi (onda əsər buraxdığı) kimi, ölüm də insan oğlunun üzərinə yazılıb çəkilmişdir. Yaqubun Yusifi görməyi arzu etdiyi kimi, mən də atalarımı görməyi arzu edirəm. Məni öldürmək üçün bir mərasim hazırlanmışdır. Belə ki, o kimsəsiz çöllərin yırtıcı qurd və heyvanlarınının (Kufə ordusunun) Nəvavis və Kərbəla arasındakı bir yerdə mənim üzvlərimi parçaladıqlarını görürəm. Allahın qəza qələmiylə yazılmış olan belə bir gündən qurtuluş yoxdur. Allahın razı olduğu şeyə biz Əhl-i Beyt də razıyıq. Onun bəla və imtahanı qarşısında səbr və istiqamət göstəririk.

O, səbr edənlərin savabını bizə (bolluqla) verəcək. Rəsulullahın (s.a.v) bədəninin parçası olan övladları ondan heç bir zaman ayrı düşməyəcəklər. Cənnətdə də onun yanında olacaqlar. Çünki onlar Peyğəmbərin (s.a.v) məmnuniyyəti və gözünün işıqlığına səbəb olub vədəsi də onların vasitəsiylə reallaşdırma tapacaq. Bizim uğrumuzda canından keçən və Allaha çatmaq

yolunda özünü fəda etməyə hazır olan kimsə, bizimlə birlikdə hərəkət etməlidir. Çünki mən sabah səhər erkəndən hərəkət edəcəyəm inşaallah." (5)

Ümumiyyətlə müharibə ərəfəsində insanlar baş verən inqilablarda insani yönləri, əxlaqi prinsiplər unudub, acıma, mərhəmət duyğulardan qafil olurlar. İstədikləri hədəflərə çatmaq üçün insani dəyərlərə belə əhəmiyyət verməyib, hər bir səfalətə qol qoyurlar. Amma İmam Hüseyn (r.a) heç bir vaxt belə etməmişdir. O, düşmənlərə belə rəhmət, mərhəmət, kərəm və mürüvvət ilə davranardı. Yenə də düşməninə doğru yola gəlməsi, İlahi əxlaqı mənimsəməsi üçün səy göstərirdi. Hətta savaş meydanında belə düşmənlə əlində olanı paylaşdı.

Tarixin də şahid olduğu kimi İmam Hüseyn (r.a) gənclərə yol ərəfəsində çoxlu miqdarda su götürmələrini əmr etdi. Onlar da İmam Hüseynin dediyini etdilər. Yol ərəfəsində Kufə rəhbəri İbn-i Ziyadın İmam Hüseyn və səhabələrini mühasirə etmək üçün göndərirdi min əsgərin komandiri olan Azad bəni Yezid-ir Riyahi ilə qarşılaşdılar. Onların çöldə susuz və ölüm təhlükəsiylə qarşı-qarşıya qaldıqlarını gördü. Həz. Hüseyn (r.a) ordusundakı gənclərə belə dedi: "Bunlara və atlarına su verin və onları su ilə doyuzdurun." Onlar da həz. Hüseynin (r.a) buyurduğunu yerinə yetirdilər. Onlara su verdilər. Böyük qabları suyla doldurub atların önünə qoydular. Atlar üç, dörd və ya beş dəfə içincə onlar qabı atların qarşısından götürür digər atların önünə qoyurdular. Beləcə atların hamısına su verdilər. Həz. Hüseyn (r.a) günorta istisində düşmənin susuz qalan komandirinə və onun atına da su verdi. Hətta İmam Hüseyn (r.a) bəzilərinə də şəxsən özü su verdi. Çünki O, çox mərhəmətli və kərəm sahibiydi. (6)

Halbuki İmam onları susuz qoyub, onların bu zəifliyindən istifadə edib onları yox edə bilərdi. Beləcə də onların şəridən xilas olmuş olardı.

Ümumiyyətlə liderlər döyüş ərəfəsində əsgərlərindən və dostlarından dərəcə və mövqeyi aşağı olanları unudar, daha çox yaxınlarına və böyük şəxsiyyətlərə əhəmiyyət verir, onlar arasında fərq qoyardılar. Amma İmam Hüseyn (r.a) tam əksinə döyüş əsnasında əsgərlərindən və dostlarından heç birini unutmamış, övladlarına yaxınlıq göstərdiyi kimi kölə və xidmətçilərinə də köməklik göstərmişdir.

Əbuzərəl-Qiffarinin köləsi olan "Cevn bəni Havi" qara bir kölə idi. Bu kölə Mədinədən İraqa qədər İmam Hüseynin (r.a) yanında oldu. Döyüş başlayınca həz. Hüseyn (r.a) hüzuruna çıxaraq döyüşmək üçün icazə istədi.

İmam Hüseyin (r.a) ona belə buyurdu: "Sən məndən ötrü icazəlisən. Xəşbəxt olmaq üçün bizə tabe olmuşdun artıq bizi izləmə ayrıl və get."

Kölə belə dedi: "Ey Rəsulullahın övladı, rahat günlərdə evinizin nemətlərindən yedim. Amma çətinlikdə sizi necə köməksiz buraxa bilərəm. Allaha and olsun ki, mən, murdar qoxulu və aşağı soylu biriyəm. Rəngim də qaradır. Mənə Cənnəti qazanmağım üçün icazə ver ki, qoxum gözəlləşsin, soyum ucalsın, üzüm ağarsın. Allaha and olsun ki, bu qara qanım qanınızla qarışmadıqca əsla sizdən ayrılmayacağam."

Sonra döyüş meydanlarına qaçdı və düşmən ordusundan iyirmi beş adam öldürdükdən sonra şəhid oldu.

Həzrəti Hüseyin (r.a), onun başına gələrək belə buyurdu:

"Allahım onun üzünü ağart, qoxusunu gözəlləşdir, onu yaxşılarla həşr et. Məhəmməd və al-i Məhəmmədlə daha çox tanış et." (7)

Həzrəti Hüseyinin (r.a) qaynaqlarda adı naməlum olan səhabələrindən birinin Vazih adlı türk əsilli küləsi də düşmənlə qəhrəmanlar kimi döyüşdükdən sonra yerə yıxıldı. Hüseyini (r.a) köməyə çağırıldı. İmam (r.a) yanına gəldi və boyuna sarıldı. Son nəfəslərini böyük bir iftixarla yaşayan Vazih belə dedi: "Kim mənim kimi ola bilər. Rəsulullahın (s.a.v) övladı yanaqlarını yanaqlarıma söykəmiş." Sonra o da təmiz ruhunu Allaha təslim etdi." (8)

Həzrəti Hüseyin (r.a) İslamı müdafiə etmək üçün yanında şəhid olan Türk və ya Həbəşli külənin boyuna sarılır və yanaqlarını öz oğlu Əli Əkbərin (r.a.) yanaqlarına toxunduğu kimi onların da yanaqlarına toxundu. Hüseyin (r.a.), əsgərlərindən dərəcə baxımından ən kiçik olanına belə təvazökar davranır, sevimli oğuluna göstərdiyi mərhəmət və şəfqəti ona da göstərirdi.

Həz. Hüseyinin (r.a.) əxlaqi cəhətinin ən əhəmiyyətli yönündən biri, insanlığa nümunə ola biləcək başqa bir xüsusiyyəti, verdiyi sözün üstündə durması, əhdinə vəfa edərək insanların qəlbində əvəzi olmayan bir yer tutması olmuşdur. Belə ki, Zehhaq bəni Abdullah-il Məşriqi adında biri Hüseyinin yanına gələrək belə dedi. "Mən, sənin yanında döyüşən tək bir nəfər qaldığı müddətə döyüşəcəyəm. Amma bir kimsə qalmazsa mənim səndən ayrılmama icazə verəcəksən." dedi: İmam Hüseyin (r.a) "olar" dedi. Zehhak, Hüseyinin (r.a.) yandaşlarının, ordusunun və.s bir-bir öldürüldüyünü görüncə atını çadırlardan birində saxladı və piyada olaraq döyüşə girdi. Hüseyin (r.a.) tək qalınca da "Mən sözümdə durdum." dedi. Hüseyin (ə.s) də

ona belə dedi: "Bəli, sən artıq xilas ola bilərsən." O da atını çadırdan çıxardı, atına mindi və qaçdı. Beləcə canını qurtardı. (9)

İmam Hüseyn (r.a) insanların duyğularına hörmət göstərər, yaşından asılı olmayaraq hər kəsi axıra qədər eşidib, onların qəlbini qazanırdı. Əmir bəni Cünədət-il ənsari İmam Hüseynin yanına çataraq düşmənlə döyüşmək üçün icazə istədi. Əmir hələ on bir yaşında olsada güclü və cəsur bir gənc idi. Atası da döyüş meydanında şəhid olmuşdu. İmam ona döyüşmək üçün icazə verməkdən çəkindi və belə dedi:

"Bu, atası ilk hücumda şəhid olan birinin uşağıdır. Anası bunun döyüşməsinə xoş görməyə bilər." Amma Əmir "Mənə (döyüşməmi) anam əmr etdi." cavabını verdi. İmam da beləcə ona icazə verdi və o, igidcə döyüşərək şəhid oldu...(9, s.316)

Həz. Hüseynin (r.a) qiyamı yalnız zalım bir hökumətin əleyhinə başlatılan siyasi və əsgəri bir hərəkət deyildi. Eyni zamanda bu hərəkət Əməvi rejiminin təmsil etdiyi və xəlifələrinin sahibləndiyi bir çox çirkin və əxlaqsız əməllərinə qarşı edilən bir qiyamdı.

Amma təəssüflər olsun ki, Əməvi rejimin başında Yezid bəni Müaviyə kimi zalım, fasiq, əxlaqsız bir insan xalqa rəhbərlik edirdi. Həzrəti Hüseyn (r.a) onun haqqında belə buyurmuşdu:

"Mən Peyğəmbərin Əhl-i Beytindənəm Allah insanları idarə etməyi bizimlə başlatdı və bizimlə də bitirəcək. Amma Yezid şərab içən, faciə və günahsız insanları öldürən biridir. Mənim kimisi onun kimisinə biyət etməz."

"İslam ümməti Yezid kimi bir idarəçiyə qaldısa İslamla vidalaşmaq lazımdır." (10)

Həz. Hüseynin (r.a) apardığı mübarizənin əxlaqi yönünü araşdıranlar onun ilahi qanun və səmavi düsturlara dayandığını görür.

İnsan ilahi əmrə, ilahi əxlaqa bağlı olmasa belə heç olmasa öz hürriyyətini, igidliyini qorumalı və insanlar arasında etibarlı olan qanun-qaydalara tabe olmalıdır.

Məhəmməd Füzuliyə görə Əhl-i Beyt və həzrəti Hüseyn mübarizəsini təməlində onların Allaha (c.c) və Rəsulullahə olan sevgisi durmaqdadır. Əgər belə olmasaydı Əməvi səltənətinə, Kufə zalımlarına qarşı məğrur dayanmaq mümkün olmazdı.

Füzuli Əhl-i Beytin bu haqlı mübarizəsində var gücü ilə dayanmalarını, belə demək mümkündürsə onları eşqə-həvəyə gətirən əsas amil Allahın elçisinin onlar haqqında dediyi övücü sözlər olduğu qənaətidədir.

Dahi mütəfəkkir peyğəmbərimizin Əhl-i Beytinə və Hüseyinə qarşı dediyi sözləri hər zaman xatırlatmış və onlara qarşı edilən zülmə biganə qalmamış və əhl-i Beytə qarşı olan öfkənin səbəbini yazdığı şerhlərlə soruşmuş:

Ey şəriət şərəfindən qafil,
Xələli-şər`ə dəmadəm mail.
Mustəfadan nə cəfa yetdi sənə,
Ol vəfapişə nə cövr etdi sənə
Ki, mükafatinə bidad etdin. (2, s.104)

Məclisinin, "Bihərul-ənvar" adlı əsərində həz. Peyğəmbərə belə bir hədis isnad edilir: "Kim mənim kimi yaşamaq, mənim kimi ölmək və Allahın (c.c) mənə vəd etdiyi Ədn cənnətinə girmək istəyirsə, məndən sonra Əli ibn-i Əbu Talibə (r.a) və onun soyundan olan varislərə tabe olsun, onları özünə imam və vəli etsin. Onlar mənim torpağımdan (və nurumdan) yaradılmış mənim ev əhlimdir. Ümmətimdən onlara düşmən olanları, fəzilət və üstünlüklərini inkar edənləri, qohumluq asılılığı onlar haqqında güdməyib, onların ziyarətindən üz çevirənləri, Allaha şikayət edərəm. And olsun Allaha ki, oğlum Hüseyin, məndən sonra öldürüləcək; Allah mənim şəfaətimi onun qatillərinə nəşib etməsin." (11)

Ənəs bəni Həris Rəsulullahın (s.a.v) belə buyurduğunu nəql etmişdir: "Mənim bu oğlum Kərbəla deyilən yerdə öldürüləcək. Sizlərdən o zamana şahid olanlar, Hüseyinin köməyinə getsinlər." Bunun üzərinə hədisi rəvayət edən Ənəs, həz. Hüseyinin qiyam etdiyini eşidər-eşitməz həzrətin karvanına qatıldı və Əba Abdillahi-il Hüseyinlə birlikdə şahidlik mərtəbəsinə çatdı."(12)

Ömər bəni əbi Sələmə deyir ki, Ahzab surəsi 33-cü ayəti; «Ey Əhli-Beyt! Allah sizdən çirkinliyi (günahı) yox etmək və sizi tərtəmiz (pak) etmək istər!., Ümmü Sələmənin evində nazil oldu.

Füzuli xüsusilə, bu ayətə diqqətimizi çəkərək və təəssüflənərək Kərbəladə həz. Hüseyinin onları xəbərdarlıq etməsinə, Əhli-Beytin əxlaq nümunəsi, onlara tabe olanların pak olacağını xatırlatmasına baxmayaraq

düşmən ordusu Əhli-Beyti Kərbəla düzündə şəhid etdilər. Şair bunu belə təsvir edir:

Əhli-Beytin yad edüb hər ləhzə abi-didəsin,
Zayə olmaz əşk tökmək didəyi-xunbardan.
Bu müsibət əşkinün hər qətrəsinə ruzi-Həşr,
Əcrdir bin bəhri-rəhmət İzədi-Cabbardan. (2, s.77)

Füzuli də "Hədiqətüs-süəda" əsərində Əhli-Beyti tərifləyən ayət və hədislərin bu qədər açıq və dəqiq olduğuna toxunaraq Əhli-Beytə qılınc qaldıranları anlamadığını hayqıraraq onları qafil saymışdır. Onlara qılınc qaldıranın, onlara zülm edənin hər iki dünyada rahat olmayacağını bildirmiş, Kərbəlada tökülən nahaq qanların hesabının veriləcəyini təkrar-təkrar qeyd etmişdir:

Bərmurad olmaz şəhidi-Kərbəla qanın tökən,
Əhli-Beytün seyli-əşki-çəşmi-giryanın tökən. (2, s.85)

Son olaraq bu hədisə nəzər salarsaq onlara sülh olanla-olmayanın aqibətini daha yaxşı anlayırıq. Həzrəti Məhəmməd (s.a.v) həz. Əli, həz. Fatima, həz. Həsən və həz. Hüseyin üçün : “Mən bunlarla sülh olanlarla sülh olaram, vuruşanlarla da, vuruşaram!” buyurduğu rəvayət edirlər. (13)

ƏDƏBİYYAT

1. Füzuli. "Hadikatüs-süeda" (Giriş: hazırlayan: dr. Şeyma Güngör), Ankara ,1987
2. Füzuli. Əsərləri. Altı cildə. VI cild. s.19. Bakı, "Şərq-Qərb", 2005.
3. Füzuli. "Hadikatüs-süeda". Bakı, Gənclik. s.209.1993
4. Əbülfida-əlbidayə vənnihâyə c. 8, s. 150-151. M./Asım Köksal, İslam Tarixi həz. Hüseyin və Kərbəla faciəsi, Akçağ Yayınları: 20.
5. "Musir-ul Ehzan, İbn-i Numa, s.20, (Matbaat-ul Haydariyə-Nəcəf-ul Əşrəf nəşri)
6. Tarix-üt Təbəri, c.4, s.300-302; Əl-İrşad, şeyx Mufid, s.224 (Məktəbət-u Basirəti; Qum basqısı)
7. Əl-Vuhuf s.47 və Məqtəl-ul Avalim, s.91 (1295 Həcəriyə nəşri Matbaat-ul Hacc İbrahim-ət Təbrizi)
8. Əbsâr-ül Ayn, Səməvi, s.85 (Məktəbət-u Basirəti, Kum nəşri) və Məqtəl-ul Avalim, s.91
9. Tarix-i Təbəri, c.4, s.314.
10. Musir-ul Ahzan, s.38, el-Futuh, İbn-i A'səm, c.5 s.18, (1388 Dar-un Nudvət-il Cədidə, Beyrut.)
11. Bihar-ul Ənvar, c. 44, s. 257.
12. Əl-İsabə, c. 1, s. 68, Yenabiu'l Məvəddə, c. 3, s. 8 və 52, Əl-Bidayət-u vənnihayə, c. 8, s. 217.
13. Zəhəbl-Tarihul'islâm c. 3, e. 8/ M. Asım Köksal, İslam Tarixi həz. Hüseyin və Kərbəla Faciəsi, Akçağ Yayınları: 12.

РЕЗЮМЕ

В статье автор рассматривает моральные аспекты поэта М.Физули в поэме «Хадигатис-Сюада». Особое место уделяется художественному образу имама Гусейна. Анализируются отдельные стороны человеческих отношений в борьбе в области морали.

SUMMARY

This article says about Fuzuli's view to struggle for belief, moral sides of struggle in "Hadigatus-suada" In the article special importance has been given to moral sides of Huseyn's struggle which is mentioned in "Hadigatus-suada" and diferent episodes of moral, humane qualities of his struggle has been analysed.

Təqdim etdi: akademik V.M.Məmmədəliyev
Təvsiyyə etdi: AMEA-M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunun
Elmi Şurası, Protkol No 11, tarix 3.11.2010

QUR'AN BAXIMINDAN İNSAN TƏKAMÜLÜNÜN İCTİMAİ DAVRANIŞ NORMALARI

Məryəm Zarei Əqdəm

AMEA M.Füzuli adına

Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı

Açar sözlər: Qur'an, insan, ictimai davranış, əqli və mənəvi təkamül

Key words: Koran, man, social behavior, intellectual and spiritual evolution

Qur'an insan və cəmiyyət həyatına olan öz məntiqi və əxlaqi baxışları ilə ictimai davranış normaları sahəsində böyük bir mədəniyyət yaratmış, müsəlmanlara mükəmməl etiqad və mənəvi kimlik bəxş etmişdir. Burada eyni istiqamətə yönələn ümumi ideal və hədəflər toplumda anlaşma, müxtəlif sahələrdə, xüsusilə intellektual, elmi və ictimai yönərdə təkamülə yetişmək üçün zəmin yaradır.

İslam bir mədəniyyət fenomeni kimi sabitləşəndən sonra tarixi miqyasda bütün ideoloji məktəbləri əqli-mənəvi dəyərlər baxımından sıxışdırmış, ümumbəşəri din olaraq insan həyatının qalan tarixi kəsimində zəngin və yeniləşən məktəb kimi tanınmış, insan yaşamının bütün cəhətlərini həm maddi, fərdi və ictimai baxımdan, həm də axirət və mənəviyyat baxımından tənzimləyə bilən dəyərlər müəyyənləşdirmişdir.

İslam bütün ilahi dinləri qəbul etməklə dinlər və xalqlar arasında anlaşma və vəhdətə dəvət edir. Qur'ana görə, Allah tərəfindən göndərilmiş bütün peyğəmbərlərin əsas missiyası tovhidə dəvət (Nəml: 36), axirəti tanımaq (Ənam: 130), hikmət (Ali – İmran: 158), paklıq və təqva (Şüəra: 107), insanların nıcatı və azadlığı (Ə'raf: 156), ədalətli münasibətin bərqərar olması (Hədid: 25) və s. ali məqsədləri güdür.

Monoteist dünyagörüşündə varlığın tanınması prinsipal məsələ olaraq ictimai təkamül prosesinin mahiyyətini dərk etmək baxımından önəmlidir. Burada bir neçə məqam diqqəti cəlb edir:

A. Mütləq hakimiyyətin Allaha məxsus olması.

Tovhid anlamına Allah istər varlıq aləminə xas həqiqətlərdə, istər şəriət hökmlərində iradə sahibidir. Deməli, Xaliq həm varlıq düzəninin xilqətində, həm də bəşər cəmiyyətinin qanunlarla idarəsində hikmətlə, heç bir məhdudiyət olmadan əməl etmiş, öz elçi və qanununu göndərmişdir.

B. İnsanın ictimai həyatda vəhyə ehtiyacı.

İnsan tarixi təcrübədən anlayır ki, onun həyatı nə qədər çox çətinliklərlə üzləşərsə, ali qanunlara olan ehtiyacı da bir o qədər çox olar. İctimai həyatın tənzimlənməsində isə vəhydən doğan ictimai – əxlaqi qaydaların bərqərar olmasına ehtiyac duyulur. Böyük mütəfəkkir E.Karl bu barədə belə deyir: “İnsanları doğru yola yönəltmək üçün dövrün problemlərini tanıyan, təbabəti bilən, filosof intellektinə və ruhani vicdanına malik şəxslərə ehtiyacımız vardır”. (2.s.134). O, belə bir missiyanı İsa peyğəmbərin qanunlarında tapır və yazır: “İsa Fələstinin ucqar bir kəndində dedi ki, biz qeyri – maddi və qüdrətli bir varlığı sevirik. Biz onu hər şeydən artıq sevməliyik, insanları bir – birinə bağlayan ilahi varlığı görə bilməsək böyük xəyata yol vermiş olarıq. Bu gün bəşərin ilahi qanunlardan üz döndərməsi həmin xətadan doğur”. (2.s. 69 – 82)

İctimai həyatı yaxşılaşdırmaq baxımından bəşərin ilahi vəhyə ehtiyacına dəlil olaraq aşağıdakıları göstərmək olar:

1. İnsan həmişə hadisələr arasında olan əlaqəni bilməklə və burada düzgün seçimlə həyatın doğru yolunu müəyyənləşdirə bilər, ancaq gerəkliyin mürəkkəbliyi onun hərtərəfli dərkinə mane olur. Belə bir əhatəli elm peyğəmbərlərə vəhy ilə gəlir. Allah həkimdir və varlığın ehtiyacını məsləhətə görə təmin edir, ictimai həyat qanunları da bu qəbildəndir.

2. İnsanın dünyada tələbatı tam ödənilmir və o, həyatın sıxıntı və çətinlikləri ilə qarşılaşarkən iztirab çəkir və belə bir psixoloji durumda peyğəmbərlərin təlimi onu tovhid etiqadına, mənəvi bir

aləmə xas geniş əbədiyyət vadisinə qovuşdurur, onu sarsıntı və şaşqınlıqdan xilas edir.

3. İnsan ictimai varlıq olduğundan onun həyatı tək cə fərdi müstəvidə məhdudlaşmır, onun fərdi və ictimai davranış normaları diqqət mərkəzində dayanır. Şəriət qaydaları ictimai həyatı tənzimləmək üçün formalaşır. İnsanların toplumda xoşbəxtliyi üçün ictimai rəftar normaları müəyyən bir düzənə düşməlidir.

C. Axirət düşüncəsi insanın tərbiyəsində önəmli psixoloji amil kimi. Axirətə inam, Allahın dərgahında öz əməllərinə görə hesabat vermək, savab və cəza, insan rəftarını tənzümləyir, onu öz niyyət və fikrini, söz və əməlini islah etməyə və naqislikdən kamala doğru səsəyir. Bu isə insanı başqasına zülm etməkdən, kimsənin hüququnu tapdalamaqdan çəkindirir.

İnsanın ictimai kamillik istəyi də peyğəmbərlərin gəlişi ideyası ilə bağlıdır. Burada bir neçə prinsip diqqəti cəlb edir:

* *birinci prinsip*: peyğəmbərlərin gəlişi insanın kamala doğru yüksəlişi üçün zəmin rolunu oynayır. Qur'ana görə dünyada heç nə əbəs yerə yaranmayıb, deməli, insanın xilqəti də hədəfsiz ola bilməz.

* *ikinci prinsip*: insan vahid varlıq kimi özündə iki həqiqəti birləşdirir: maddi və mənəvi. Onun cismani varlığı dünyəvi yöndə təkamül tapır, deməli, onun ruhi kamalı üçün dünya, bərzəx və yenidən oyanış kimi mərhələlər keçmək lazım gəlir.

* *üçüncü prinsip*: insan bütün potensial gücünü təklikdə işə sala bilməz, onun istedadının böyük bir qisminin təzahürü və səmərə verməsi üçün başqa insanlarla birlikdə çalışması lazım gəlir. Deməli, insanın təkamülü cəmiyyət içində gerçəkləşə bilər.

* *dördüncü prinsip*: İnsan ictimai həyatda qanunlara dəyər verməsə, belə bir toplum sağlam ola bilməz, ictimai əlaqələr mənəvi – dini dəyərlərlə uğurlu ola bilər. Fərdi və ictimai əlaqələrin dialektikasını qura bilməyən bir çox sosioloji məktəblər bəşərin təkamülünə sağalmaz zərər vurdular.

* *beşinci prinsip*: dünya həyatı və axirət arasında əlaqə məsələsində insanın mənəvi aləminə önəm vermək peyğəmbər təliminə xas cəhətdir. Allah bir yandan maddi həyatdan bəhrələnməyə təkəid edir (Qəsəs: 77), o biri tərəfdən isə dünya həyatını əyləncə və oyuncuq

kimi qələmə verir, axirəti isə əbədi bilir. (Ənkəbut: 62). Bununla insana anlatmaq istəyir ki, dünya onun ehtiyacının bir qismini təşkil edir, onun həqiqi insani – mənəvi tələbatının ödənilməsi daha önəmlidir. Beləliklə, bütün peyğəmbərlər ümumi qaydada, islam peyğəmbəri isə xüsusi olaraq insan ruhunun kamilliyini önə çəkir. İnsanın mənəvi təkamülü dünyəvi qəlibdə gerçəkləşə bilmir, onun vəzifəsi dini əxlaq və ədəb qaydalarından bəhrələnərək öz dünyasını abadlaşdırmaq və axirətini təmin etməkdir.

Bəziləri islamın təlim və qanunlarının indiki dövrdə işə yaramadığını iddia edirlər, guya bəşər yüz illər öncə olan qaydalardan yararlına bilməz. Bunlar məsələnin zahirinə baxır, ona dərinədən yanaşanlar isə başqa cür düşünürlər. Buna Volteri nümunə gətirmək olar. O deyir: “Məhəmmədin gətirdiyi din, şübhəsiz ki, xristianlıqdan üstün idi. Belə ki, islam İsanı Allah, Məryəmi isə Allahın anası kimi qəbul etmir. O, heç vaxt xaçpərəstlər kimi bir Allahı üç yerə ayırmır, onun dinində kimsə öz tanrısını dişləri ilə xırdalamır. Bu dində əsas prinsip yeganə Allaha olan imandır”. (3.s.87,193). Buradan görünür, insanın mənəvi təkamülündə ilkin şərt vəhdətdir. Əgər iman tovhid əsasında gerçəkləşərsə, bu amil insanları ictimai yöndə vəhdətə yetirə bilər. Fransız tarixçisi yazır: “Doğrusu, bütün məzhəblər içərisində təkə islam xalis vəhdət ideyasını dünyada yaya bilmişdir.” (4.s.143).

İslam təliminin yeniliyinin səbəbi ondan qaynaqlanır ki, heç vaxt xırda hədəflərin ardınca getmir. Kiçik hədəflər üzərində qurulan hər bir hərəkət tezliklə ötüb keçir, ancaq böyük hədəflər məhdud deyil və bəşər nə qədər qabağa getsə də onu göz önündə saxlar. Bu baxımdan Qur'an təlimi həmişə canlıdır. Səməvi kitabda deyilir, hər şey insan üçün, insan isə Allah xatirinə yaradılıb, ona görə bəzi insanlar başqasını özünə Tanrı və ixtiyar sahibi kimi qəbul etməli deyil (Ali – İmran: 64). Beləliklə, zaman və məkan baxımından məhdudlaşmayan ali hədəflər islam təlimini 1400 ildən sonra yeni saxlamışdır (5.s.73-76).

Ümumiyyətlə, islamın gəlişi yeni və təzə bir təfəkkürün təzahürü sayılır. Bu təlim öncə insanın dünya və varlıq aləminə baxışını islah etdi ki, bununla kainatı və onun ilkin başlanğıcla əlaqəsini düzgün

öyrənə bilsin və həmin yolla özünü və öz varlığının hikmətini tanısin. Bu isə bəşəri nihilizmdən qurtararaq həyat, zaman və hərəkət fəlsəfəsini anlamağa yönəltdi. İnsanın fərdi və ictimai hərəkətini tənzimləmək üçün kainatın bu ümumi düzənli hərəkətini dərk etmək lazımdır.

Bununla anlayırıq ki, Qur'an dünyaya hakim kəsilən zülmət yerinə nur, təcavüz və zülm yerinə ədalət və insaf, zorakılıq yerinə yardım və lütf, cəhalət yerinə elm, bütpərəstlik yerinə tovhid irəli sürür, bəşərin bir ailədən olduğunu söyləyir: “[Ya Rəsulum] Biz səni bütün insanlara [möminlərə Cənnətlə] müqidə verən, [kafirləri isə cəhənnəm əzabı ilə] qorxudan bir peyğəmbər göndərdik. Lakin insanların əksəriyyəti bilməz”. (Səba: 28) Dərindən yanaşdıqda çağ-daş dünyada nə zorakılıq və qəsbkarlıq, nə də bütpərəstlik bitməyib. Bəşər cəhalət və nəfsin zülmətindən xilas ola bilməyibsə, deməli, o hələ də Qur'anın həyati təlimindən uzaq qalmışdır. Vüktor Hüqo demişdir: “Bizim qanunçu, geniş və yazıçı kimi hər birimizin vəzifəsi bütün ictimai qüvvələri xalqın çətinliklərini yüngülləşdirməyə sərf etməkdir, biz onu gələcək şərəfli həyata yönəltməliyik” (4.s.17).

Təkamülün meyarı. Öncə bu məfhuma aydınlıq gətirmək üçün onu həqiqi və məcazi olaraq iki qismə bölürük. İnsana olan baxışlarda bu məfhumun yanlış qavramı səhvlərə səbəb olub. Həqiqi təkamüldə bir şey naqislikdən kamilliyə doğru hərəkət edir və onun mahiyyətində dəyişiklik baş verir; məs, toxumun gülə çevrilməsi. Məcəzi təkamül odur ki, naqis bir şey məhv olur və kamil bir şey onu əvəzləyir; məs, modern təyyarələrin köhnələri əvəz etməsi (6.s.517-518).

Birinci meyar: güc. Güc amilinin təkamülü insanın təbiətə hakim olması və elmi inkişafı ilə bağlıdır. Bu yöndə Qur'an bəşərin elmi tərəqqisinə aid çoxlu dəlillər gətirir.

İkinci meyar: Bilgidə təkamül insanın təbiət, özü və tarixə baxışında yaranan ayıq münasibəti əhatə edir. İslam sivilizasiyasına aid çoxsaylı kitablarda həmin mədəniyyətin yüksəldiyi elmi zirvə və keçirdiyi çiçəklənmə mərhələsi öz əksini tapıb. Bəllidir ki, bu sivilizasiyanın sonrakı mədəniyyətlərin formalaşması və inkişafına təsiri heç bir şübhə doğurmur və bunu tək-cə müsəlmanlar deyil, Cürçi Zeydan, Vil Durant, Qustav Lobon, Fustel Dokulanş və başqa

qeyri – müsəlman müəlliflər təsdiq etmişlər. Z. Hunke “Avropada islam mədəniyyəti” adlı kitabında yazır: “İnsan Mərkəzi Avropanın 95 faizinin IX-XII əsrlərdə savadsızlığını düşünərkən, böyük Karın yazmaq kimi çətin peşəni öyrənmək istəyi yada düşür. O zaman və yüz il ondan sonra Avropa əyanları yazı bilmədiklərinə görə fəxr edirdilər. Yalnız bir neçə rahib yazmağı bacarırdı. Həmin dövrdə minlərlə islam mədrəsəsində 6-11 yaşında oğlanlar və qızlar dizi üstə oturub yazı yazır, Qur’an ayəsini hecalayırdılar. Halbuki İsanın müqəddəs kitabı yalnız keşişlərlə danışırdı. Mədrəsələrin əsas hədəfi bu idi ki, hər kəs savadlanaraq islama gəlsin və Şərq ilə Qərb arasındakı fərqi keçmiş buradadır” (7. s. 399-400).

Qur’an dəfələrlə göy aləmi, ulduzlar və varlıq aləminin başqa sirləri barədə düşünməyə dəvət edir, burada dünya düzəni, bitki, heyvanat aləmi və bütün xilqətinin qanunauyğunluqları, xalqların və cəmiyyətlərin vəziyyəti barədə verilən arqumentlər bir daha göstərir ki, Qur’an insanları təkamül prosesini və onun meyarlarını izləməyə yönəldir (8.s.124).

Üçüncü meyar: azadlığın təkamülü. Bu növ təkamül insanın təbiətdən, eqoizmdən və başqalarının əsarətindən azad olmasını nəzərdə tutur. Bütün ilahi dinlər, xüsusilə islam insanların azadlığını və əqidə seçimini irəli sürür. (Kəhf: 29, Bəqərə: 285).

Peyğəmbərlər bəşəri öz düşüncəsini hərəkətə gətirməyə və intellektə çağırırlar. İngilis şairi Milton deyir: “Fikir azadlığı insanları bilik toplamağa yönəldir, islam varlıq üfüqlərini insan düşüncəsinin üzünə açdı, onu azadlığa və çalışmağa dəvət etdi. (9.s.35).

Qur’anın ictimai təkamül ideyası bir neçə baxımdan diqqəti cəlb edir:

A. Qur’anın ictimai qaydaları işığında intellektual inkişaf. Qur’anda aydın şəkildə deyilir ki, Peyğəmbərin gəlişi insanı zülm zindanından azad edərək onun həyatının bütün sahələrini sarıyan batil xurafat zəncirlərini sındırdı: ”Peyğəmbər onlara yaxşı işlər görməyi buyurar, pis işləri inkar edər, təmiz nemətləri halal, murdar şeyləri haram edər, onların ağır yükünü yüngülləşdirər, üstlərindəki buxovları açar...”(Əraf:157). Ağıl insan mahiyyətinin əsası, onu başqa canlılardan fərqləndirən ən fəzilətli dəyərdir. Ağıl ən dəyərlili

gövhər, sərvət və nemətdir ki, onun gerçək qiymətini və təkamül yolunu tanımaq gərəkdir. (10.c.1.s.370). Ağılın dəyəri onunla müəyyən edilir ki, insan onunla idarə olunur, doğrunu yalandan seçir. Bəşərin fərdi və ictimai həyatının tənzimlənməsində intellekt əsas yer tutur. Həyatın çətinlikləri nə qədər çox olarsa, ağılın praktiki əhəmiyyəti bir o qədər çox olar. İbtidai çağlarda onun fəaliyyət çevrəsi fərdi qəbilə maraqları ilə məhdudlaşdı, bu gün intellektin ictimai funksiyası olduqca genişdir. “İnsanın insaniyyəti, şəxsiyyəti, kamalı və onun varlığının dəyəri ağılla ölçülür.” Ağıl və intellektualizm o zaman faydalı olur ki, bəşər həyatının müxtəlif tərəflərini, xüsusilə, ictimai həyatını əhatə etməklə onun qarşısına çıxan sual və çətinliklərə cavab verə bilsin. “Ağıl bütün işləri islah etməyə qadirdir, ona görə xalqın və cəmiyyətin maraqları ağıl ilə təmin oluna bilər.” (10.c.1.s.110;c.2.s. 210). Öncə işarə etdiyimiz ayədə “əsir” – zindan sözü işlənib. Burada zəncir sözünün cəmi (iqlal) işlənib və bu da insanın əl – qolunu bağlayır. (11.c.1. s.61). İslamdan öncə bütün dünya bölgələrində – Yunan, Roma, İran, Hind və s. ayrışmışlıq, bütperəstlik, kəskin ictimai təbəqələşmə, irtica, əxlaqi düşgünlük, ekstremizm hökm sürürdü. Qur'an nurunun şöləsi təkə Ərəbistan yarımadasına deyil, bütün qaranlıq dünyaya yayılmağa başladı. Bəşərin keçmiş həyat üfqləri cəhalət və xurafat buludları ilə örtülərkən islam və Qur'an günəşi insanlar arasındakı təbəqələşmələri bir kənara qoydu, insanlığa zidd olan batil meyarları elm və təqva dəyərləri ilə əvəzlədi, bununla da ən yüksək əxlaqi və məfkurəvi bir hərəkatın bünövrəsini qoydu. İslam ağıl nuruna söykənərək insanlar arsında xurafatdan uzaq qardaşlıq peymanı qura bildi. Halbuki cahiliyyə dövründə qəbilə qanunları hökm sürürdü və burada intellekt deyil, təəssüb əsas götürülürdü, qadınlar hüquqsuz idi.

İslam icmasında toplumun üzvləri arasında qardaşlıq, qarşılıqlı ülfət və yardım önə çəkilir: cahiliyyə və traybalizm ünsürləri üzərində qurulan bir icmadan əqli dəyərlərə əsaslanan bir topluma keçid islamın ictimai təkamül qanununun əhəmiyyətini göstərir. Vəhy məktəbi cəmiyyətin təkamülünü əqli inkişaf işığında mümkün sayır, çünki intellektual tərəqqi yolunda hərəkat edən insan qlobal səviyyədə fəzilətli cəmiyyətə doğru yüksələ bilər. Belə bir

cəmiyyətin fərdləri daima kamilliyə doğru yüksəliş pillələrini bir – birinin ardınca keçə bilir. (10.c.1.s.578).

B. Qur'anın ictimai qanunları işığında insanın elmi inkişafı. Elmin bəşər həyatının təkmilləşməsindəki funksiyası köklü və inkaredilməz bir məsələdir. İslam mədəniyyətində elmlərin öyrənilməsinə maraq daha güclüdür və burada biliyə təkən verən amilləri belə ümumiləşdirmək olar:

1. Qur'an və sünnətdə elmə həvəsləndirmə.

Alimin cahildən üstünlüyü vurğulanır və ritorik sual ilə məsələ belə qoyulur: “Bilənlər və bilməyənlər bərabər olarmı?” (Zumər: 9). Peyğəmbər belə buyurmuşdur: “Dünya ardınca gedən elm ardınca getsin, axirət ardınca gedən elm ardınca getsin, hər ikisini istəyən də elm ardınca getsin.” Həzrəti – Əli buyurub ki, elmi həyatdan bəhrələnmək üçün qazanmışlar. Qur'an ayələrində elmə dəvət 700 yerdə vardır ki, bunlar müxtəlif sahələri – kosmologiya, geologiya, biologiya, təbabət, botanika, antropologiya, psixologiya, sosiologiya, hüquqi məsələlər, iqtisadiyyat, idarəetmə və siyasəti əhatə edir. Bu səbəbdən müsəlmanlarda müxtəlif elmi istiqamətlərdə araşdırma aparmağa maraq yaranmışdı. Corc Sarton elm tarixinə yazdığı girişdə belə bir sual verir: Əgər elmlərin Qur'anda təmərküzləşdiyini dərk etməsək müsəlmanların elmi inkişafı barədə nə cür düzgün məlumat ala bilərik? (12.s.101).

2. Qur'anın təbiəti öyrənməyə çağırışı.

Bu səmavi kitabda təbiət və onun xilqətindəki hikmət barədə dərinədən düşünmək təkidlə vurğulanır: “De ki: “bir gör göylərdə və yerdə (Allahın birliyini və qüdrətini nümayiş etdirən) nələr var!” (Yunus:101) “məgər dəvəyə baxmırlar ki, necə yaradılmışdır? Göyə baxmırlar ki, necə ucaldılmışdır? Dağlara baxmırlar ki, necə dikəldilmişdir? Və yerə baxmırlar ki, necə döşədilmişdir?” (Qaşiyə: 17-20).

İslam sivilizasiyada elm və mərifətə verilən böyük əhəmiyyət başqa mədəniyyətlərdə çox az müşahidə edilir. Qur'an təlimi xilqətin başlanğıcı və sonu, dünyanın yaranması və idarə olunması, insan və onun taleyi barədə çox dəyərli və ibrətamiz bilgiler verir, insanı bu və ya digər məsələlərin mahiyyəti barədə düşünməyə sövq edir.

3. Elmi mənbələrdən bəhrələnməyə həvəsləndirmə.

Bir sıra dini – ideoloji məktəblərdə elmi fəaliyyət üçün məhdudluq və hətta qadağa olmuşdur, ancaq Qur'ani – şərifdə bu yöndə heç bir məhdudluq yoxdur. Bir ayədə deyilir: “O kəslər ki sözü (ibrəti) dinləyib onun ən gözəlinə meyl edərlər. Onlar Allahın doğru yola yönəltdiyi kimsələrdir. Ağıl sahibləri də elə onlardır.” (Zumər: 18). Nəbəvi hədisdə deyilir: “Elmi Çində də olsa, arayıb tapın!” (13.c.1.s.18). “Elm öyrənmək qadınlar və kişilər üçün vacibdir.” (14.s.83). Başqa yerdə “Elmi beşikdən qəbrədək axtarın” deyir. Beləliklə, elm üçün coğrafi, cinsi, dini – milli və yaş məhdudluğu qoyulmur. Mömin bütün hallarda elm öyrənməlidir.

C. İnsanın ictimai ədalət və bərabərliyə doğru təkamülü. Peyğəmbərin gəlişi bəşər tarixinin sosial çöküş dövrünə təsadüf edir və bəşər onun islam tarixində gətirdiyi ədaləti hələ təcrübə etməmişdi. Qur'anın ən mühüm və əhatəli konsepsiyalarından biri cəmiyyətin təkamülü məsələsi idi; Peyğəmbər özü ilə başqaları arasında fərq qoymadan ictimai ədalətin bariz nümunəsini göstərdi: savaşa və sülhdə, səfərdə və sükunətdə, ibadət və ailə işlərinin tənzimlənməsində heç vaxt özü üçün imtiyaz istəmədi. Əli (ə) də islam bölgələrinə rəhbərlik edərkən onun beytul – maldan olan payı, geyimi, yeməyi başqalarından fərqlənmədi, özü əkinçilik etdi, məhkəmənin onun əleyhinə çıxardığı qərara hörmətlə yanaşdı. İslamın ictimai qaydalarına əməl etməklə toplumda tovhid və birlik ruhiyyəsini canlandırmaq, hamını ilahi hüdudların çərçivəsində ədaləti saxlamağa yönəltmək mümkündür. Qur'an bu barədə belə buyurur: “Bunlar Allahın qoyduğu sərhədlərdir. Hər kəs Allaha və peyğəmbərə itaət edərsə, Allah onu ağaclar altından çaylar axan cənnətlərə əbədi olaraq daxil edər ki, bu da böyük uğur və qurtuluşdur!” (Nisa: 13).

Qur'an iman əhlini ədalət tərəfdarı bilir, qəbilə, etnik və ailə münasibətini önəmli hesab etsə də, ədalətin icrasını hər şeydən zəruri sayır. Volterə görə, islam ciddi bir təlim olaraq əxlaqi pəklilik baxımından haram işləri rədd edir, insana yardım etməyi tövsiyə edir. Bu din insanların birgə yaşayış qaydalarını tənzimləyir. (3.s.87,193,244-245). Cəmiyyətdə sabitlik və xatircəmliyin təminatı üçün burada ədalət və hüquqların qorunması olduqca zəruridir.

Məmləkət və şəhərlərin əmin – amanlığı fəzilətli cəmiyyətin əsas şərtlərindəndir. Qur'an bu mənada Məkkəni möhtərəm və əmin – amanlıq məskəni kimi təqdim edir. (Ənkəbut: 67, Bəqərə: 125). Yəni fəzilətli toplumda onun üzvləri nə qədər çox imanlı olsalar, burada əmin – amanlıq və xatircəmlilik daha çox olar. İnsanın dəyəri onun imanı ilə ölçülür, ona görə Qur'an çox halda iman əhlinə xitab edir. Əmin – amanlığın kökü qorxusuz və xatircəm həyat tərzidir.

Qur'an ictimai yöndə imanlı bir toplum istəyini ortaya qoyur və iman isə ədalətlə birləşir, qorxu və iztirabı aradan qaldırır. İslamın sosial məsələlərə qayğısını önə çəkən Bertran Rassel deyir ki, islam monteizmi aydındır və bu dinin yaratdığı sivilizasiya üstün mövqeyə malikdir, onun əhəmiyyətini kiçiltmək olmaz. Müsəlmanlar bir çox elm və mədəniyyət nümunələrini Avropaya ötürmüşlər. (15.s.213-234).

Sonda belə *nəticəyə* gələ bilərik ki, islamın ictimai proqramı dərin və hərtərəfli bir təlim əsasında formalaşmış, elm və mədəniyyətin inkişafına səbəb olmuşdur. Bu təlimin əsas prinsipi təcavüz və zülmə qarşı yönəlib.

A. İslam insanın fiziki və maddi inkişafı, sağlam qidalanması ilə yanaşı, onun əxlaqi – mənəvi tərbiyəsini önə çəkir, yetim və başqa ehtiyac içində olan təbəqəyə qayğı ilə yanaşmağı, cəmiyyətin harmonik inkişafını əngəlləyən natarazlıqların qarşısını almağı təkid edir.

İctimai münasibətlərdə başqalarının şəxsiyyətini aşağılayan amillər rədd edilir, çünki bu sayaq hərəkətlər toplumun mənəvi dəyərlərini sarsıdır. (Nisa: 148).

B. Toplumun üzvləri arasında insani duyğuları genişləndirməklə, qarşılıqlı yardım və toplumun islah edilməsini diqqət mərkəzində saxlayır.

C. Toplumun üzvləri bir – biri qarşısında məsuliyyət daşıyır, bir – birinin maddi və mənəvi hüquqlarını təmin edir, problemləri məşvərət yolu ilə həll edirlər.

D. Ayə və hədislərdə söhbət eyni zamanda insan əməlinin cavabından gedir, ən kiçik zülm və haqsızlığa yol verilmir. Qiyamət və axirətdəki haqq – hesab məsələsi insanları psixoloji baxımdan öz əməllərini islah etməyə, eyni zamanda onlara daxildən və xaricdən edilən təcavüzlərə qarşı mübarizəyə səsləyir.

ƏDƏBİYYAT

1. Qur'ani-kərim.
2. Rah o rəsme-zendegi. Aleksis Karl. Tərcome: Pərviz Dəbiri. Tehran. Çapxaneye-Ferdovsi. 1354
3. Eslam əz nəzərə-Volter. Cəvad Hədid. Tehran. Tus.1379
4. Tarixe-təməddone-Eslam və Qərb. Qustav Lubon. Tərcome: Məhəmməd Təqi Fəxrəddin Gilani. Tehran. Entəşarate-mətbuat.1380
5. Xatəmiyyət. Murtəza Mütəhhəri. Tehran.Sədra. 1376
6. Məcmumeye-asare-Murtəza Mütəhhəri. Tehran. Sədra. 1380
7. Tarixe-təməddon. Vil Durant. Tərcome: Neman Sarimi, Payənde Tahiri. Tehran. Entəşarate-amuzəş.1379
8. Qor'an dər eslam. Məhəmməd Hüseyin Təbatəbai. Qum. Dəftəre- entəşarate-eslami. 1378
9. Nəqşə-pəyambəran dər təməddone-eslam. Fəxrəddin Hicazi. Tehran. Entəşarate-Bəsət. Tarixsiz.
10. Şərhe-qürəül-hikəm və dürəül-kiləm. Cəmaləddin Məhəmməd Xansari. Daneşqahe-Tehran.1373
11. Müfrədat. Rağib İsfəhani. Tehran. Entəşarate- Murtəzəvi. Tarixsiz.
12. Əz elme-sekular ta elme-dini. Mehdi Qolşəni. Tehran. Pəjuheşqahe-olome-ensani. Tehran.1377
13. Biharül-ənvar. Məhəmməd Baqır Məclisi. Beyrut. Darül-ehyaüt-Tiras.1403
14. Nəhcül-fəsahe. Əbülqasim Payənde. Tehran. Entəşarate-Cavid.1382
15. Tarixe-fəlsəfeye-Qərb. Bertrand Rassel. Tərcome: Nəcəf Dəryabəndəri. Entəşarate-cibi. 1365

**СОВЕРШЕНСТВО ЧЕЛОВЕКА В СВЕТЕ
ОБЩЕСТВЕННЫХ НОРМ ПОВЕДЕНИЯ КОРАНА
(Резюме)**

В статье проанализирован вопрос о совершенства человека в свете общественных норм поведения Корана. В священной книге ислама морально-нравственные качества индивида всегда связаны с окружающим его обществом, его личные интересы не отделимы от интересов общества.

По Корану каждый член общества несет ответственность перед другим и все нравственные призывы направлены на интеллектуальное и духовное совершенство человека. А также формирование цивилизованных общественных отношений.

Ключевые слова: Коран, человек, общественное поведение, интеллектуальное и духовное совершенство

**THE MAN'S EVOLUTION IN KORANIC
SOCIAL NORM OF BEHAVIOR
(Summary)**

Main aspects of Koranic conception about the genesis and Man's evolution in social norm of behavior have been analyzed in this paper. The Holy Koran expresses interdependence between the individual and social values of man and society, whose interests are inseparable.

Every member of society have bear responsibility for others, the all ethical-spiritual messages of Holy Koran are directing for intellectual and spiritual evolution of man and society, for the formation of civilized relations also.

Təqdim etdi: f.e.d. N.Göyüşov
Tövsiyyə etdi: AMEA-nın M.Füzuli adına Əlyazmalar
İnstitutunun Elmi Şurası, Protokol No 12,
tarix 5.11.2010

QUR'ANDA «QİTAL» ANLAMININ PLÜRALİZM BAXIMINDAN ARAŞDIRILMASI

Məhəmməd VƏLİXAH

Açar sözlər: dini plüralizm, hərbi, müqəddəs müharibə, cihad, islam dünyası

Key Words: The religious pluralism, holy war, war, Jihad, Islamic world

İslamın mahiyyətini və ruhunu bilməyən bəzi müasir zümrələr savaşa aid ayələri düzgün açıqlamırlar. Bəllidir ki, bu ayələrdə kafirlərə, müşriklərə və düşmənlərə qarşı mübarizəyə çağırış vardır. Burada düşmənin qarşısından qaçmağa icazə verilmir və onunla savaş fərizə hesab edilir. Məsələnin məntiqi çox sadədir: müsəlmanlar təcavüzə məruz qalarkən və haqları tapdalanarkən özlərini müdafiə etmək məqsədilə son vasitəyə - hərbi əl atmağa məcbur olurlar.

«Qital» nədir? Qur'anda işlənmiş və ərəb dilində məşhur olan «qital» sözünün mənası bir şəxsin onu öldürmək cəhdində olan bir şəxsi öldürmək istəməsi deməkdir. Müsəlmanların «qital»a əl atmasının səbəbi bir çox ayələrdə izah edilir və bunun kökündə onların öz hüquqlarını müdafiəyə hazır olmağı dayanır (2.s.432). Məsələyə aydınlıq gətirən konkret Qur'an ayələrini araşdıraq:

Bəqərə surəsi, 179-cu ayədə deyilir «Sizində müharibə adənlərlə Allah yolunda vuruşun, lakin təcavüz etməyin». Bu ayə ilə bağlı aşağıdakı cəhətlərə diqqət edək:

1. Müsəlmanlar o zaman müharibə edib, Allah yolunda qitala əl atırlar ki, başqaları onlara qarşı hərbi başlamış olsunlar.

2. Onlar döyüş zamanı hədd və hüdudlardan kənara çıxmamalı və döyüşdə cəmərdlik prinsipləri qorunmalıdır.

3. «Səbilullah» sağlam fitrətin himayə etdiyi ilahi hüququn qorunub saxlanmasıdır.

Əllamə Təbatəbai yazır: - “Əməlin Allah yolunda olması o deməkdir ki, bu işdə məqsəd din və tövhid kəlməsinin ucalığı olsun. Belə bir savaş niyyətlə həyata keçirilir. Bu niyyət isə insanların mal və namusuna təcavüz etməkdən deyil, Allahın rızası və ona yaxınlaşmaqdan ibarətdir” (3.s.214). Deməli, qital islamda müdafiə xarakteri daşıyır. Islam kafirlərə qarşı qital vasitəsi ilə insanların qanunu hüquqlarını qorumaq istəyir, bunu insaniyyət xatirinə edir. Bu savaş eyni zamanda mahiyyətcə islam ərazisi kafirlər tərəfindən hücumə məruz qaldığı zaman həyata keçirilir. Bu cəhətdən qital təcavüzkar və qəsbkar xarakterli müharibədən tamamilə fərqlənir. Çünki, Qur’an qital əmrindən sonra buyurur: «Təcavüz etməyin, Allah təcavüzkarları sevməz» (Bəqərə:191). Bundan sonra Qur’an Məkkə kafirlərinə qarşı mübarizəni belə açıqlayır: «Sizlə vuruşmağa qalxmış müşrikləri harada gördünüz öldürün. Sizi çıxartdıqları yerdən siz də onları çıxardın» (Bəqərə:191). Misal üçün, Məkkənin fəthindən sonra düşmənlərin məğlub olmasına baxmayaraq, Peyğəmbər (s) buyurmuşdu: «Əlyaum Yauməl mərhəmə» - bu gün mərhəmət günüdür (4.s.178).

Fitnənin aradan qaldırılması üçün qital: *«Fitnə aradan qalxana qədər və din ancaq Allaha məxsus edilənədək onlarla vuruşun» (Bəqərə:193). Bu ayə ilə bağlı aşağıdakı fikirlər mövcuddur. Əllamə Təbatəbayiyə görə, «Fitnə bir şeyin vəziyyətini sınamaq üçün icra edilən əməl mənasındadır. Belə ki, həm sınağın özünə, həm də bu sınaqda yolunu azmışlara və müşriklərə yönələn, ehtimali əzab-əziyyətdən ibarət nəticələrə fitnə deyirlər. Qur’ani-Kərimdə fitnə sözü bu mənada işlənmiş və sözügedən ayədə Allaha şəriq qoşanlar, Peyğəmbərə küfr edənlər və müsəlmanları incidənlər nəzərdə tutulmuşlar» (3.c.2.s.342)*

Fitnə öldürməkdən pisdir, çünki öldürmək yalnız bir insanı yaşamaqdan məhrum edir, fitnə isə həm bu dünya və həm axirətdən bütünlüklə məhrum olmaq deməkdir (5. Nun kitabı)

Bu ayə ondan əvvəlki ayə ilə birlikdə təhlil edilməlidir. Söhbət savaş və fitnədən gedir. Sizi öldürmək istədikdə, sizi öz məskəninizdən qovmaq istədikdə, sizin hüququnuza təcavüz etmək istədikdə siz də onlara qarşı mücadilə edin, lakin həddi aşmaq olmaz. Bəzən savaş olmasa da ara qarışdırılır və fitnə baş verir. Fitnə zamanı heç kim təhlükəsiz və toxunulmaz qalmır. Deməli, fitnəni aradan qaldırmaq üçün savaşmaq zərurəti yaranır.

Bu ayədə söhbət Allah, Onun Rəsulu və müsəlmanlarla birbaşa savaşa qalxmış müşriklərdən, inadkar düşmənlərdən və ara qarışdıranlardan gedir. Burada söhbət fikir və əqidə ayrılığı olan mütəfəkkir müsəlmanlardan getmir. Hər bir kəsin öz doğru olduğunu sübut etmək üçün məntiqi vardır və bu məntiqi başqalarının baxış və tənqidlərinə qarşı qoyur ki, həqiqiqət aşkar olsun. Seyid Məhəmməd Hüseyn Fəzlullah bu ayə ilə bağlı deyir: “Bu üsul dinə dəvətin qarşısındakı maneələrin aradan qaldırılması, möminlərin öz əməllərini tərki etmələri üçün onları müxtəlif üsullarla sınaqdan keçirən amillərin aradan qaldırılması ilə bağlıdır. Həmin ayə Allah yoluna dəvət üçün müharibəyə əl atmaq mənası daşımır” (8.s. 85)

İslam ümumiyyətlə müharibə və ölüm tərəfdarı deyildir. Söhbət yalnız müdafiədən, əzab-əziyyətlərin qarşısını almaqdan və fitnənin aradan qaldırılmasından gedir. Bu mübarizə zülm etmədən, hədd və hüdud çərçivəsini aparılır.

Kitab əhlinə qarşı savaşın məntiqi: *«Kitab əhlinə Allahın və qiyamət gününə iman gətirməyən, Allahın və Rəsulunun haram buyurduqlarını haram bilməyən və haqq dini qəbul etməyənlərlə zəlif vəziyyətdə düşüb sizə cizyə verincəyə qədər vuruşun» (Tovbə:29).*

Bu ayə ilə bağlı aşağıdakı mülahizələri söyləmək olar:

- Bu ayədə verilən «qatilu» sözün ilk addım ataraq yersiz vuruşmaq mənasında yox, sizinlə savaşa başlayanlara qarşı vuruşmaq mənasında işlənmişdir.

- Kitab əhli yəhudi, nəsrani (xristianlar), atəşpərəst və saəbilərdən ibarətdirlər.

- Bu müharibə onları islam dininə məcbur etmək üçün deyildir. Əksinə, bu savaş onun üçündür ki, onlar öz dinlərindən əl çəkib islam hakimiyyəti ilə ixtilafa girişmişlər, deməli, onlar ram edilərək hökumətin qanunlarını qəbul etməlidirlər.

Ayədə kitab əhli ilə yalnız cizyə verməyə qədər vuruşun deyilir. Bu onu göstərir ki, onların etiqadlarına qarşı savaşa lüzum yoxdur. Məsələ burasındadır ki, Qur'an ayəsinin təbirincə, hətta «onlar öz dini etiqadlarına belə bağlı deyillər».

İmam Cəfər Sadiqın ataları haqqındakı rəvayətlərdə deyilir:

«Allahın hökmlərinə iman gətirməyən, vergiləri ödəməyən və müharibələrə getməyən müsəlman deyil. Bu Allah izzü cəlalın əmridir». (7.c.11.s.21, 34)

Münafıqlərə qarşı qital: *«Onlar özləri kafir olduqları kimi, sizin də kafir olub özləri ilə bərabər olmağınızı istərlər. Onlar Allah yolunda hicrət etməyə nə qədər onlardan özünü də dost tutmayın! Əgər üz çevirsələr onları harada görsəniz, tutub öldürün. Onlardan özünü nə bir dost, nə də dir köməkçi tutun!»* (Nisa:89)

Bu ayə ikiüzlü müşriklərlə mübarizə üçün nazil olmuşdur. Onlar müsəlmanların yanında iman gətirdiklərini iddia edir və müşriklərin yanında isə özlərini müşrik adlandırırdılar. Nəticədə onlarla mübarizədə şübhə və tərəddüd yaranırdı. Uca Allah buyurur ki, onlarla dost olmayın və həqiqi müsəlman olmaq üçün onlardan ayrılın. Ouran belə adamlara qarşı ən şiddətli cəza təyin edir. Nə üçün? Çünki, özlərini müsəlman kimi göstərən münafıqlar toplumda çaxnaşma düşməsinin amili idilər. Onlar küfr və cahiliyyəti dövrünə qayıdıb üçün zəmin yaradır, Peyğəmbər (s) və möminlərin bütün zəhmətlərini puça çıxarırdılar. Hər tərəfdən təzyiqlə altındakı müsəlmanlar ara qarışdırılmağa qarşı öz vəzifələrini müəyyənləşdirməli idilər. Münafıqlar ya müsəlmanların sırasında yer tutmalı, ya şeytanlıqdan, ikiüzlülükdən, araqarışdırmaqdan əl çəkməli idilər. Münafıqlar əməldə həmişə kafirlərin, müşriklərin və əhdi pozan yəhudilərin yanında idilər. Hətta, bəzi hallarda onları müsəlmanlar əleyhinə savaşa təhrik edirdilər. Aydın ki, münafıqlərə qarşı hökm, Məkkədə müsəlmanlara təcavüz edənlərin əleyhinə olan hökm kimi idi və belə bir şəraitdə barış heç bir mənə kəsb etmirdi.

Tüğyan edənlərə qarşı qital: *«Əgər möminlərdən iki tayfa bir-biri ilə vuruşsa, onları dərhal barışdırın. Əgər onlardan biri təcavüzkarlıq etsə, təcavüzkarlıq edənlə Allahın əmrinə qayıdana qədər vuruşun. Qayıtsa, hər iki dəstənin arasını ədalətlə düzəldin və insaf ilə hərəkət edin. Şübhəsiz ki, Allah insafınları sevər»* (əl-Hucurat:9).

Bu ayə islam cəmiyyətində münasibətlərin tənzimlənməsi yolunu açıqlayır. Yəni, bir ümmət sayılan müsəlmanlar qanunlara riayət etməlidirlər. Onların arasında savaş baş verdikdə onları barışa vadar etmək gərəkdir. Əgər onların bir qismi inadkarlıq göstərüb həddini aşarsa, hamı Allahın hökmlərinə itaət edənə qədər tüğyan edənlərə qarşı birləşməlidir.

Əlbəttə, bu məsələ ədalətlə həll edilməli. Yəni təcavüzkar cəzalandırılmalı, məzlumun haqqı tanınaraq, əvəzi ödənilməlidir.

Bu ayənin nazil olmasının səbəbi haqqında deyilir ki, Peyğəmbərin (s) tərəfdarları ilə Abdulla bin Əbinin dostları arasında ixtilaf baş vermişdi. Abdulla Peyğəmbərin (s) minik heyvanına sataşdığı zaman bu iki dəstə arasında qarşıdurma baş vermişdi. Həmin ayə bu zaman nazil olmuş, hamı sülhə dəvət edilmişdi (8.s.342). Münafıqlar islam tarixində ən mənfur cöhrələr kimi tanındıqlarına görə bu şərəfli ayə onları da mömin adlandırır, səhvlərə baxmayaraq müharibəni təşviq etmir və hamını ədalətli sülhə çağırır. Göründüyü kimi, islam və peyğəmbər (s) qaçılmaz şəraitlər istisna olunmaqla, qarşıdurma və savaşa qarşısını almağa çalışır.

Müşriklərə qarşı qital: «Müşriklərin hamısı sizinlə vuruşduqları kimi, siz də onlarla vuruşun və bilin ki, Allah təqva sahibləri ilədir». (Tovbə:36)

Bu ayədə deyilir ki, haram ayların hörmətini saxlamayan, müsəlmanlarla savaşa zəmin yaratmaq üçün onların hökmlərinin yerini dəyişdirən müşriklərə (bütperəstlərə) qarşı Siz də bu ayların hörmətinə xatir sakit oturmayın. Sizinlə vuruşmaq üçün razılaşmanı pozduqlarına görə siz də onlara qarşı mübarizəyə qalxın. Razılaşmanı pozmaq insanların hüququna təcavüzdür və onun qarşısı alınmalıdır. Göründüyü kimi, bu halda da müsəlmanlar müharibə istəmir, əksinə müharibəni onlar başlayırlar. Müsəlmanlar isə təbii ki, özlərini müdafiə etməyə məcbur olurlar.

Zülmə məruz qalan zaman qital: «Zülmə məruz qaldıqlarına görə vuruşanlara izn verilmişdir. Allah onlara kömək etməyə əlbəttə qadirdir!» (Həcc:39)

Bu ayə möminlərə kafirlərə qarşı vuruşmağa zəmanət verir və cihad üçün endirilmiş ilk ayədir. Müsəlmanlar uzun müddət Peyğəmbərdən (s) Qureyş kafirlərinə qarşı vuruşmağa icazə istəmişdilər, o isə hər dəfə deyirdi ki, mən hələlik qital üçün əmr almamışam. Bu ayədə «yəqatəlunə» sözü, «fəthə» ilə deyilərək, məchul halına düşmüşdür. Onun bu cür qiraəti müsəlmanlar arasında geniş yayılmışdır. Yəni, müşriklər tərəfindən ölümə və zülmə məruz qaldıqlarına görə müsəlmanlara qarşı tərəflə savaşa icazəsi verilmişdir.

Müharibə edənlərə qarşı qital: «Allaha və Peyğəmbərinə qarşı vuruşanların, yer üzündə fitnə-fəsad salmağa çalışanların cəzası ancaq öldürülmək, çarmıxa çəkilmək, ya əl-ayaqlarının çarpazvari

kəsilməsi, yaxud da yaşadıkları yerdən sürgün olunmalarıdır. Bu onlar üçün dünyada bir rüsvayçılıqdır. Axirətdə isə onları böyük bir əzab gözləyir». (Maidə:33)

Bu ayə müharibə edənlərin və fəsad törədənlərin həddini göstərir. Allah ilə müharibə mənasız məfhumdur, bu isə məcazi mənada Allahın hökm və əmrlərinə qarşı olmaq deməkdir. Allahın Rəsulu ilə müharibə onun yaratdığı ictimai düzənə qarşı qarışıqlıq və fəsad yaratmaqdır. Buradan aydın olur ki, kafirlərin Rəsulullah ilə müharibələri ümumi təhlükəsizliyi pozur, quldurluq və hərc-mərcliyə şərait yaradır, insanlarda ümitsizlik, qorxu və dəhşət psixologiyası yaradır.

Bu ayədə birbaşa müharibə çağırışı yoxdur, əksinə xəbərdarlıq vardır: yəni müharibə o halda baş verə bilər ki, fəsad, təfriqə və itilafaların törənməsi təhlükəsi yaranmış olsun. Tarixin şahidliyinə görə, Peyğəmbər müsəlmanlara hücum etmiş kafirlər üzərində zəfər çaldıqdan sonra onlarla müharibə etmədi (9.s.412).

Deməli, müharibə edən tayfa fəsad törətdikdə onun ağır cəzasını çəkməlidir. Lakin, onlar təslim olaraq əsir düşdükdə daha belə ağır cəzaya ehtiyac qalmır. Əlbəttə, sonrakı ayədə göstərilən: «İlləlləzinə tabua min qəbl», özü bir analogiyadır və bu halda tövbə dedikdə onların xislətində yaşayan müharibə və fəsad ruhiyyəindən tövbə etmək nəzərdə tutulur. Şirk, küfr və bu qəbildən olan şeylərdən tövbə etmək üçün onlara qarşı qital etmək lazım deyildir.

Nəzərdən keçirilən bütün ayələr qital ayələridirlər və müsəlmanlar onları icra etməyə borcludurlar. Bəziləri belə güman edirlər ki, bu ayələrə görə, müsəlmanlar öz müxalifləri ilə üzləşərkən yubanmadan onları cəzalandırmalı, yaxud öldürməlidir. Halbuki, bu ayələrin mahiyyətinə varılsa və həmçinin islamın tövsiyə etdiyi davranışlar kodeksinə diqqət yetirilsə aydın olar ki, bunların hamısı yeni yaranmış islam ümmətinin bəşəri üsullarla müdafiəsi üçündür.

Bu ayələrin qayəsi cəmiyyətin təcavüzkarlardan, fitnəkarlardan, kitab əhli olan zalımlardan, münafıqlardan, müşriklərdən, tüğyan edənlərdən və müharibə törədənlərdən qorunmasıdır. Qur'an ayələrinin heç birində müxalif düşüncə və əqidəyə görə kimsəyə qarşı kobudluq və zorakılıq təbliğ olunmur. Əgər qitalın məqsədini bu ayələrlə aydınlaşdırsaq, onu « Haqq yolunda məqsəd» kimi dəyərləndirə bilərik.

Qur'anda söhbət Allah yolunda görülən işlərdən gedir: «Hər kim Allah yolunda vuruşaraq ölərsə və ya qalib gələrsə, ona böyük mükafat verəcəyik». (Maidə:34)

Sual olunur: biz insanların Onun yolunda vuruşmağımıza ehtiyacı varmı? Allah yolunda savaşı nə deməkdir hansı çərçivədə ola bilər? Aydındır ki, Allah bizim vuruşmağımıza ehtiyacı olmaqdan çox ucadır. Əslində «Allah yolunda» ifadəsi əsasən haqq, hüquq və ədalət uğrunda mübarizə deməkdir. İnsanın müharibə aparmasına icazə verən şərtlər gerçək vəziyyətlə müəyyənləşir. Əllamə Məhəmməd Hüseyn Fəzlullah qitalın məqsədlərini belə açıqlayır(6.s.5-18; 10.s. 20)

1. İman azadlığının müdafiəsi.
2. Məzlumların müdafiəsi.
3. Özünü müdafiə.
4. Ehtimal olunan təhdidlərin qarşısının alınması.

Hərb ilə cihad arasındakı fərq: Hərb öz mahiyyətinə görə pisdır, çünki onda ölüm və dağıntılar vardır. Allah yolunda cihad isə başqaları üçün yaxşılıq etməkdir, Haqq sözün ucılması, başqalarının haqqının qorunması və fitnənin qarşısının alınmasıdır. Cihad tuğyan edənlərə qarşı məcburi bir hərəkət, onların başa düşə biləcəkləri və məzlumlardan əl çəkmələri üçün yeganə yoldur. Qur'an lüğətində cihad əməli üçün qital sözündən istifadə edilir və bu isə hər b sözündən fərqlidir, çünki qital təbii olan iş deyil.

Hərb insanların istəyi, qital və cihad isə Allahın istəyidir. Din ilə müxalifətdə olmaq müharibə və cihad üçün səbəb deyildir. Qitalın səbəbləri belə açıqlanır: Cihad şəriət ilə bağlıdır, lakin bu o demək deyildir ki, dinə müxalif olan hər bir kəsə qarşı cihad etməliyik. Bütün alim və fəqihlər, şiə və sünni firqələr bu fikirdədir ki, cihadın əsas səbəbi təcavüzkar düşmənin dəf olunmasıdır və onun küfrünə görə deyildir. Qur'an və hədislər də bunu təsdiqləyir. İslam heç bir kəs və heç bir zümrə ilə islamı qəbul etmədiklərinə görə vuruşmur. Onlar qarşıdurma yaradaraq müsəlman cəmiyyətinə, islam ölkəsinə zərər yetirmək istəməsələr islam onlar ilə müharibə etməz. Həqiqətdə islam icması onun sərhədləri, ərazisi və mənafevləri hücumla məruz qaldıqda özünü müdafiə edir və bu da ağıl və məntiqin şərtlərindən biridir.

Dinin qəbul edilib-edilməməsində zorluq yoxdur və Qur'ani-Kərimin həqiqi mənasına görə heç bir kəsə icbari olaraq islamı qəbul etdirmək olmaz. İmam Fəxr Razi, İbn Kəsir, Cərir Təbəri, Cəsas, Əbi Həyan İbn Teymiyənin əsərlərində göstərilir ki, «la ikrah»... qadağan edilməmişdir. Hətta düşmənlə qalib gəldikdən sonra əsir tutulmuşları zorla islama vadar etmək olmaz. «La ikrahə fid din» şəərəfli ayəsi dində zorakılığın olmasına icazə vermir və hətta islam tarixində elə hallar olmuşdur ki, Allahın rəsulu (s) müsəlmanların əlverişli mövqə tutmasına baxmayaraq müharibəni davam etdirmək istəməyən tayfalarla savaştan imtina etmişdir.

Kitab əhli ilə müharibə və onların üzərində qələbədən sonra onları islamı qəbul etməyə, yaxud əmin-amanlıqda olmaq üçün cizyə verməyə dəvət etmişdir. Ümumiyyətlə, İslamın qeyri-müsəlmanlara və başqa dinlərə yanaşma tərzii, hətta onlarla müharibədə ikən və ya onlara qələbə çalanda belə insani yanaşma olaraq qalır. Doktor Vəhəbə Əz-Zəhili cihadın ən mühüm qanuni şərtlərini velə izah edir:

1. Müsəlmanlara, onların torpaq və mallarına olan təcavüzdən qorunmaq. Bu təbii bir hüquq və fərzdir. İstər müsəlman, istər qeyri-müsəlman olan hər bir kəs hücumə məruz qaldıqda özünü qorunmalıdır.

2. Əqidə azadlığına, islama dəvətin yayılmasına və dində fitnənin qarşısının alınmasına zəmanət vermək.

İslam öz mahiyyətinə görə təbii olaraq inkişaf edib, yayıldığı zaman düşmənlər fitnəkarlıq edərək, onun inkişaf və yayılmasına mane olduqda bu islamın hüddud və sərhədlərinə hücum kimi sayılır, belə halda cihad vacib sayılır.

3. Məzlumların fərddi və ictimai haqlarının qorunması.

Zülm fəsaddan irəli gəlir. Hüdeybiyyə sülh müqaviləsinin maddələrinin ləğvindən sonra Xəzəə tayfalarının Qüreyşlilərə yardım etməsi belə olub.

Bu üç halda zülmün aradan qaldırılması üçün islamda cihadın başlanması qanunidir və bu bütün dövlətlərin təbii hüququdur. Öz haqqını, azadlığını, ictimai ədaləti müdafiə üçün edilən mücadilə və mübarizə qanunidir.

Bir Qərb islamşünası məsələni belə qoyur: «İslam çox nadir hallar istisna olmaqla müharibəyə başlamamışdır. İslam mahiyyətcə müharibə istəmir. İslam hər şeyi sülh, müzakirə və danışıq yolu ilə həll etmək istəyir. Bu şərt ilə ki, düşmən həmləsinə məruz qalmamış olsun». (11. s.123.)

İslamın istəyi müharibə deyil, sülhdür. Ümumiyyətlə, dünya iki dəstəyə bölünür: darül-islam və darül-hərb. (4.s.43). Darül-islam o ölkələrə deyilir ki, orada islam dəyərləri önəm daşıyır, lakin müsəlman və qeyri-müsəlmanlar yan-yana təhlükəsiz yaşayırlar. Darül-hərb isə o ölkələrə deyilir ki, orada islam dəyərləri hökm sürmür və təbii olaraq müsəlmanlar təhlükəsizlikdə deyillər. İslamın darül-islam mühitində heç bir problemi yoxdur və əgər «darül-hərb» ölkələrində müsəlmanların hüduv və ərazilərinə, onların mallarına zərər toxunmazsa yenə də islamın onlarla heç bir işi yoxdur. Lakin yuxarıda göstərilmiş üç şərt meydana çıxdıqda müdafiə üçün mücadilə lazım gəlir (4.s.93, 104).

ƏDƏBİYYAT

1. Qur'ani-Kərim.
2. Qur'ani-Kərim əl Vəhy-əl Məhəmmədi. Rəşid Rza. Səbih mətbəəsi. ət-Təbəqət-əl xamisətə. 1375
3. Təfsirül-mizan. Təbatəbai Məhəmməd Hüseyn. Tərcümə: Seyid Məhəmməd Bağır Musəvi Həmədəni. Qum: Dəftəri-intişarati-islami
4. Nəzm əl-hərb fil-islam. Əyad Cəmal. ət-Təbəqət-əl-oula. 1370
5. Məcməəl-Bəhreyin. Tərihi Fəxrudin. Təhqiq: əs-Seyyid Əhməd əl-Hoseyni. əl-Məktəbət-əl-Mortəziyyə. Tehran. 1386 ş
6. əl-İslam və məntəqət-əl-quvvə. Fəzlullah Şeyx Muhəmməd Hoseyn. Beyrut. 1995
7. Vəsələş-şiatə ela təhsil məsələş-şəriətə. Əlhər Amoli Muhəmməd bin Hüseyn. Beyrut. Darul-əhya. ət-Tirasəl-Əbuli.
8. Arar əl-hərb fil-fiqhət-əl-islam. Vəhəbə əz-Zəhili. Darül-fekr. Dəməşq. 1998
9. əl-Əlaqət-əd-dəvvəliyyə fil-islam. Vəhəbə əz-Zəhili. Beyrut. Risalə. 1407
10. Risalət-əl-qital. əl-Hərani ibn Teymiyə. Risalələr məcmuəsinə əlavə. Mətbəətəs-sənət-əl-Muhəmmədiyyə. 1949
11. əd-Dəvətə iləl islam. Arnold. Tərcümə: Doktor Həsən İbrahim, Əddülməcic Abibi. ət-Təbəqət-əl-saniyətə. 1957
12. Mufredat fi ğərib əl-Qur'an. Beyrut. ər-Rağəb əl-İsfəhani Əbilqasim əl-Hoseyn bin Muhəmməd. Darul-məarifə.

АНАЛИЗ ПОНЯТИЯ «ДЖИХАД» В КОРАНЕ С ПОЗИЦИИ РЕЛИГИОЗНОГО ПЛЮРАЛИЗМА

(Резюме)

Вопрос о священной войне «джихад», о которой речь идет в Коране, рассматриваются противоречиво отдельными авторами, а часто умышленно искажаются суть данного коранического предписания. В Коране нет призывов на войну с носителями иных религиозных вероисповеданий.

Здесь речь идет совсем о других случаях, когда территория, имущество и жизнь мусулманских общин подвергаются опасности и агрессии. В данном случае мусулмане имеют полное право для защиты своей родины и жизни приступить к так называемой священной войне. Ислам всегда выступает против войны, и особенно агрессии, а джихад является последним необходимым и неизбежным, а также правомерным и оправданным актом для самозащиты.

Ключевые слова: религиозный плюрализм, война, священная война, джихад, исламский мир.

ANALYZ OF HOLLY WAR (JIHAD) AND THE RELIGIOUS PLURALISM

(Abstact)

Contrasting holly war (jihad) with the religious pluralism is done in such a way that puts islam in confilict with other religions. So this subject is studied regarding war and holly war in the Glorious Qur'an which are practically against the religious pluralism and etc and war and holly war and their conditionsand the groups which should be fought with have received attention. Finally it becomes khown that

islam is the religion of peace and friendship not a religion tending to fight with all thoughts, groups, religions, etc.

Holly War (Jihad) is different with war and holly war is necessary, [when commanded to do so] and in opposition to the people who stand against islam and muslims it is meaningful, while having a belief, even against Islam, does not provoke Jihad and war has no meaning in the Qur'anic culture.

Təqdim etdi: Filologiya elmləri doktoru Vilayət Cəfərov
Tövsiyə etdi: AMEA Akad. Z.Bünyadov adına
Şərqsünəşliq İnstitutunun Elmi Şurası,
protokol №4, 05.07.2010

İNFORMASIYALAŞDIRMA PROSESİNİN SOSIAL-FƏLSƏFİ ASPEKTLƏRİ

Elşən Əsgər oğlu BAYRAMZADƏ

AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və

Hüquq İnstitutunun dissertantı

Açar sözlər: informasiyalaşdırma, elektronlaşdırma, avtomatlaşdırma, informasiya cəmiyyəti.

Key words: informatization, electronization, automatization, information society

İctimai inkişafın müasir təmayülləri informasiya cəmiyyətinə keçidi zəruri edir. XX əsrin ikinci yarısından başlayaraq nəzəri- fəlsəfi, sosial-iqtisadi tədqiqatların diqqət mərkəzinə gəlmiş informasiya cəmiyyətinin müxtəlif konsepsiyaları mövcuddur. Lakin bütün fərqli konsepsiyaları birləşdirən əsas amil- bu yeni yaranmaqda olan sivilizasiya tipinin adından da bəlli olur- cəmiyyətin informasiyalaşdırılmasıdır. Artıq bu gün hamı üçün aydındır ki, informasiyalaşdırma müasir cəmiyyətin sosial- iqtisadi, elmi- texniki və mənəvi- intellektual inkişafının mühüm və həlledici şərtidir, elmi- texniki inqilab şəraitində isə onun rolu və əhəmiyyəti müntəzəm artır.

İnformasiya cəmiyyətinə keçid onu bildirir ki, sosial fəaliyyətin əsas məhsulu xidmət və biliyin istehsalı, istismarı və istifadəsidir, eyni zamanda verilmiş binar düsturda biliyin xüsusi çəkisi müntəzəm artır. Qabaqcıl dünya ölkələrinin yaxın tarixi təcrübəsinə əsaslanaraq inamla söyləmək olar ki, müxtəlif sistemlərin tarixi yarışında yalnız belə bilikləri daha çox və kefiyyətlə istehsal və ondan səmərəli istifadə edən sosial sistemlər qalib gələcəklər.

İnformasiyalaşdırma anlayışının elmi dövriyyəyə kifayət qədər asanlıqla daxil olmasına baxmayaraq, onun məzmununu hələ də diskussiyalar mövzusuudur. İlk növbədə qeyd edək ki, informasiyalaşdırma sırf texniki deyil, sosial prosesdir və heç də cəmiyyətin kompüter və ən yeni

informasiya texnologiyaları ilə təchizinə müncər edilmir. A.İ.Rakitova görə, cəmiyyətin informasiyalaşdırılması, «informasiya və biliyin istehsalı, emalı, saxlanması və yayılması üçün informasiya texnologiyalarından progressiv artımlı istifadə prosesidir. Bunun nəticəsində isə təkcə istehsalın strukturu və texnologiyaları sferasında deyil, əsasən mədəniyyət, mənəvi həyat və məişətdəki sosial və iqtisadi münasibətlər sferasında dəyişiklikləri göstərən informasiya cəmiyyətinin yaranmasıdır» (1, s.34).

Digər təyinə görə «informasiyalaşdırma dedikdə, müasir informasiya texnologiyalarının müxtəlif təmayüllü mütəxəssislərin peşəkar fəaliyyətinə, insanın təhsil, elmi- tədqiqat, idarəetmə, inzibati fəaliyyətinə, məişət və istirahətinə geniş tətbiqi nəzərdə tutulur» (2, s.33).

İnformasiya, informasiyalaşdırma və informasiyanın mühafizəsi haqqında Azərbaycan Respublikasının Qanununda (aprel 1998) isə bu anlayış belə təyin edilir: «informasiyalaşdırma- informasiya ehtiyatlarının formalaşdırılması, təqdim edilməsi, istifadə olunması əsasında dövlət hakimiyyəti və yerli özünüidarə orqanlarının, təşkilati- hüquqi və mülkiyyət formasından asılı olmayaraq bütün müəssisə, idarə və təşkilatların, vətəndaşların informasiya tələbatlarının və bu sahədəki hüquqlarının təmin edilməsinin optimal şəraitinin yaradılması üçün təşkilati sosial- iqtisadi və elmi-texniki prosesdir» (3, s.144).

Hər üç təyini nəzərə alaraq belə nəticəyə gələ bilərik ki, informasiyalaşdırma, məsələnin sırf texniki tərəflərini ifadə edən kompüterləşdirmə və elektronlaşdırma kimi terminlərin sinonimi deyil. Cəmiyyətin informasiyalaşdırılması daha mürəkkəb və dərin prosesdir. Kompüterləşdirmə və elektronlaşdırmanı isə bu prosesin texniki zəmini və prosesi təşkil edən çoxsaylı struktur elementlərindən biri kimi nəzərdən keçirmək olar. Hər bir texniki innovasiya bu prosesin mənası və məqsədi olmayıb, yalnız bu və ya digər dərəcədə səmərəli vasitədir. İnformasiyalaşdırma prosesinin məzmununda əsas olan isə, hər bir sosial əhəmiyyətli fəaliyyətin nəticəsini optimallaşdırmaq məqsədilə cəmiyyət həyatının bütün informasiya sferasının keyfiyyətə dəyişdirilməsidir.

Aydın olur ki, cəmiyyətin informasiyalaşdırılması çoxaspektli proses olub, kompleks tədbirlərin gerçəkləşdirilməsini ehtiva edir. Prosesin əsas istiqamətləri olaraq aşağıdakıları göstərə bilərik:

- 1) informasiya resursları üzərində bütün mülkiyyət formalarının inkişafı və qorunması üçün şəraitin təmin edilməsi;
- 2) dövlət informasiya resurslarının formalaşdırılması və qorunması;
- 3) yerli və regional informasiya sistemi və şəbəkələrinin yaradılması və onların qarşılıqlı əlaqədə fəaliyyətinin təmin edilməsi;
- 4) vətəndaşların, dövlət hakimiyyət orqanlarının, yerli idarəetmə orqanlarının, təşkilat və ictimai birliklərin dövlət informasiya resursları əsasında kefiyyətli və səmərəli informasiya təminatı üçün şəraitin yaradılması;
- 5) informasiyalaşdırma sferasında Milli təhlükəsizliyin təmin edilməsi;
- 6) informasiya resursları bazarı, xidmətləri, informasiya sistemləri, texnologiyaları və onların təmin edilmə vasitələrinin formalaşdırılmasına köməklik göstərilməsi;
- 7) informasiya texnologiyalarının inkişafının müasir dünya səviyyəsi nəzərə alınmaqla, informasiyalaşdırma sferasında vahid elmi- texniki və sənaye siyasətinin formalaşdırılması və gerçəkləşdirilməsi;
- 8) informasiyalaşdırma layihə və proqramlarının dəstəklənməsi;
- 9) informasiya prosesləri, informasiyalaşdırma və informasiyanın qorunması sferalarında qanunvericiliyin inkişaf etdirilməsi.

Qeyd etmək lazımdır ki, informasiyalaşdırmanın mahiyyətini aşkarlamaq üçün, onun inkişafının ziddiyyətliyini, həmçinin insana və onun həyatına təsirini anlamaq son dərəcə vacibdir. Bu çoxsaylı və tamamilə müxtəlif aspektli amillərlə, məsələn cəmiyyətin böyük miqdarda resurslarının ayrılması zərurəti müxtəlif strukturların (sosial- iqtisadi, istehsal- texnoloji, mədəni və s.) labüd və bəzən ağırlı nəticələrlə müşayiət olunan dağılması, insanların qeyri- ənənəvi informasiya vasitə və texnologiyalarına mədəni- psixoloji adaptasiyasındakı çətinliklərlə əlaqədardır. Qıssası, informasiyalaşdırmanın daxili ziddiyyətliyi, bu və ya digər formada hər addımda təzahür edir və bu prosesi sırf pozitiv hadisə, qüsursuz və arzuolunmaz nəticəlersiz təsvir etmək düzgün deyil: bu sadəcə qeyri-dialektik yanaşma olardı. İlk növbədə nəzərə alınması zəruri olan məqamlardan biri – ən yeni informasiya texnologiyaları və vasitələrinin uşaq və yeniyetmələrin sağlamlığına mümkün mənfi təsiridir. P.S.Qureviçin sözləri ilə desək, «hələ ki, yeni texnologiyaların

insan psixikasına faydalı təsir göstərməsini isbatlayacaq ciddi tədqiqatlar yoxdur. Lakin bir çox tədqiqatçılar göstərirlər ki, kütləvi kompüterləşdirmə insan təbiətini, onun şüurunu dəyişir. Emosional dünyadan məhrum insanlar yaranır. Onlar kompüterləşdirmə əsrinin övladlarıdır» (4, s.11-12).

Ümumiyyətlə, yeni informasiya sivilizasiyasının yaranma prosesində «hər şey radikal dəyişməyə məruz qalır: maddi istehsal və dünyagörüşü, məişət və təhsil, ünsiyyət və incəsənət təkcə zahiri cizgilərini deyil, həm də daxili mexanizmlərini- fəaliyyətinin məzmununu dəyişir» (1, s.14).

İnformasiya cəmiyyəti və bəşəriyyətin gələcəyi haqqında aparılan diskussiyalarda əmək və məşğulluq bazarı da ciddi müzakirə edilir. Dünyanın qlobal problemlərinin həlli istiqamətində ciddi elmi- nəzəri tədqiqatları ilə diqqət mərkəzində olan və dünyanın siyasi, maliyyə, elmi və mədəni elitasının görkəmli nümayəndələrini ətrafında birləşdirən ümumdünya ictimai təşkilatı Roma klubu (1968-ci ildə italyalı iş adamı və ictimai xadim A.Peçcei tərəfindən yaradılıb) da bu müzakirələrdən kənar qalmayıb. Klubun himayəsi altında A.Şaff və Q.Fridrixsin hazırladığı «Mikroelektronika və cəmiyyət: sevincə və kədərə» (1982) adlı məruzədə bu mövzuya xüsusi diqqət verilmişdir.

Məruzə müəllifləri topladıqları geniş faktiki material əsasında dünyanın kompüterləşdirilməsi və mikroprosessorların cəmiyyət həyatının bütün sferalarına nüfuzunu müxtəlif aspektlərdə nəzərdən keçirmişlər. Ətraflı təhlil mikroelektron inqilabın ikili nəticəsini aşkarlamışdır: bir tərəfdən əmək məhsuldarlığının artması və səmərəli informasiya mübadiləsinə, xidmət iqtisadiyyatının inkişafına geniş imkan yaradırsa, digər tərəfdən sənayenin ənənəvi sahələrində kütləvi işdən azadolmalara, insanlar üzərində nəzarətin güclənməsinə və elektron dosyenin köməyi ilə onlara təzyiqin artmasına, sonucda insanın robotlaşmasına səbəb olur (5, s.184).

Hələ XX əsrin 60-cı illərində ABŞ iqtisadçısı və cəmiyyətin informasiyalaşdırılması nəticəsində meydana gələn yeni texnogen sivilizasiyanın ilk tədqiqatçılarından biri F.Maxlup məşğulluq sahəsində yarana biləcək problemlər haqqında xəbərdarlıq edirdi: «Son zamanlar avtomatlaşdırma və onun sənayenin bütün sahələrini insansızlaşdırma ilə təhdid etməsi haqqında çox yazırlar. Avtomatlaşdırma və mexanikləşdir-

məni tez-tez bir-biri ilə qarışdırırlar, ancaq onları fərqləndirmək heç də asan deyil. Mexanikləşdirmə insanın əzələ qüvvəsindən istifadəni ixtisara salırsa, avtomatlaşdırma isə insan zəkasına məsrəflərini azaldır. Beləliklə mexanikləşdirmə fiziki əməyi, avtomatlaşdırma zehni əməyi sıxışdırır» (6, s.434).

Göründüyü kimi amerikalı iqtisadçı daha uzağa gedərək, yeni yaranmaqda olan sivilizasiyanın nəinki «mavi yaxalıqlara» (fəhlələrə), hətta «ağ yaxalıqlara» (qulluqçulara) da təhlükə yaratdığından danışıq.

Cəmiyyətin informasiyalaşdırılmasının və ondan törəyən nəticələrin miqyas və perspektivlərini düzgün qiymətləndirmək üçün bəzi tarixi analogiyalara diqqət yetirək. Təqribən yüz əlli il bundan əvvəl müəyyən şəxsin yaxşı xəttə malik olması onun hansısa kontorda işə düzəlmək şansını artırırdı, kalliqrafik xəttlilər isə bir qayda olaraq bu sahədə karyeralarını tam təmin etmiş olurdular. Lakin yazı makinalarının kütləvi istehsalı yaxşı xəttə malik olan insanlara tələbatı praktiki olaraq tam şəkildə aradan qaldırdı. Başqa bir misal. Bir neçə əsr əvvəl Avropanın aparıcı universitetlərində çoxrəqəmli ədədlərin vurulma və bölünməsinə həsr olunmuş çoxsaylı dissertasiyalar yazılırdı. Sonralar bu məsələləri formallaşdırmaq mümkün oldu («sütunlar» şəklində) və problem bir neçə cəbri əməliyyatın qısa ardıcılığına gətirildi. Bundan sonra oxşar tip məsələlərin həlli, problemin daxili riyazi mahiyyəti ilə qətiyyətlə maraqlanmayan milyonlarla insanlar üçün əlçatan oldu.

Əlbəttə, robot və çevik avtomatlaşdırılmış istehsal bəzi peşələri arxivə göndərməklə yanaşı, çoxsaylı iş yerlərinin ləğvinə səbəb olur. Bununla yanaşı, yeni texnologiyaların tətbiqi yüksək peşəkarlıq tələb edən daha çox iş yerlərinin yaranması ilə müşayiət olunur. İnformasiya texnologiyalarının bazasında sənayenin yeni-yeni sahələri və bununla əlaqəli xidmətlərə tələbatlar meydana çıxır. ABŞ-da nəşr olunan «The Futurist» jurnalının 1984-cü il nömrələrindən birində «Sənətkar lüğəti» adlı gələcəyin yeni peşələrinin siyahısı dərc edilmişdir. Siyahıya nəzər yetirsək, vaxtilə fantastik hesab olunan bəzi peşələrin indi tam reallığa çevrildiyinin şahidi olarıq (7, s.162-166).

Bir daha qeyd etmək ki, cəmiyyətin informasiyalaşdırılması kompleks tədbirlərin həyata keçirilməsini tələb edir. Bu baxımdan prof. S.Xəlilovun fikirləri ilə razılaşmamaq mümkün deyil: «İctimai şüuru

inkişaf etdirmədən insan faktorunu nəzərə almadan, təhsili inkişaf etdirmədən, insanların bilik səviyyəsini, pozitiv informasiyanı artırmadan, istər hazır qanunları götürək, istər hazır kompüterləri, yaxud hazır proqramları alaq, bunların heç birinin cəmiyyət üçün əsaslı faydası ola bilməz» (8, s.110).

İnformasiyalaşdırmanın obyektiv ziddiyyətlərinin vaxtında aşkarlanması, onların gerçək qiymətləndirilməsi və optimal həll edilməsi müasir ictimai tərəqqinin vacib problemlərindəndir. Bu problemlərin həllində fəlsəfinin rolu daha böyükdür. Başqa sözlə desək filosoflar qarşısında sivilizasiyanın inkişafında xüsusi mərhələ olan informasiyalaşdırmanın təbiətinin hərtərəfli və dərindən tədqiqi məsələsi dayanır.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Ракитов А.И. Философия компьютерной революции. М.: Политиздат, 1991, 287 с.
2. Степанов А.Н. Информатика: учебное пособие. СПб.: Питер, 2007, 765 с.
3. İnformasiyalı cəmiyyət: azadlıqlar, qadağalar. Bakı: Azərbaycan Jurnalistləri Müdafiə Komitəsi, 2002, 154 s.
4. Гуревич П.С. Конфигурация могущество/ Тоффлер Э.Метаморфозы власти. М.: АСТ, 2003, с.3-12
5. Сидорина Т.Ю., Поляников Т.Л., Филатов В.П. Феномен свободы в условиях глобализации. М.: РГГУ, 2008, 410 с.
6. Махлуп Ф. Производства и распространение знаний в США. М.: Прогресс, 1966, 462 с.
7. Мир нашего завтра: антология современной классической прогностики. М.: Эксмо, 2003, 512 с.
8. İnformasiyalaşdırma: fəlsəfi və sosial-siyasi aspektlər// Fəlsəfə və sosial siyasi elmlər, 2004, №2-3, s.109-119

**СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ
ПРОЦЕССА ИНФОРМАТИЗАЦИИ**

Резюме

Эльшан Аскер оглы Байрамзаде

В статье информатизация просматривается как сложный социальный процесс и показывается его разница между компьютеризацией и электронизацией.

Автор наряду с положительными сторонами процесса информатизации, выявляет также отрицательные черты этого процесса на человека в особенности на молодых людей.

Ключевые слова: информатизация, электронизация, автоматизация, информационное общество.

**SOCIAL-PHILOSOPHICAL ASPECTS OF
INFORMATIZATION PROCESS**

Summary

Elshan Asker Bayramzade

In the article has been investigated informatization as a complex process and is shown its difference from informatization and electronization. The author has declared ones opinion beside advantages of informatization also its bad influences to men, especially to youths.

Təqdim etdi: R.Mirzəzadə

Tövsiyyə etdi: AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq
İnstitutunun Qloballaşma və İnformasiya
Cəmiyyətinin Fəlsəfi Problemləri Şöbəsinin
Elmi Şurası, Protokol No 8, tarix 16.07.2010

ŞƏRQ VƏ QƏRB FƏLSƏFƏSİNDƏ DİN VƏ ELM MÜNASİBƏTLƏRİ

Rasim Hacı Ağa oğlu MƏCİDOV

*BDU-nun Fəlsəfə tarixi və mədəniyyətşünaslıq
kafedrasının doktorantu*

E-mail: saxib97@rambler.ru

Açar sözlər: qərb, islam, fəlsəfə, xristianlıq, elm, şərq, müsəlman, европа.

Ключевые слова: запад, ислам, философия, христианства, наука, восток, мусулманин, европа.

Key words: west, islam, philosophy, christianity, science, east, musulmanin, europe.

Son 500 yüz ildə dünya tarixində baş verən və bundan sonra baş verə biləcək hadisələri Qərbin texnoloji liderliyi ilə əlaqələndirsək bəşəriyyətin tarixi mərhələlərinin inkişaf dinamikasında və bu dinamikanın strukturunda ciddi müəyyənlik yaranacaqdır. Bu müəyyənlik Qərbdə sürətlə inkişaf edib özünün kulminasiya nöqtəsinə çatmasına baxmayaraq Şərqdə kiçik hissələrlə və qeyri-müəyyən halda qəbul edilmişdir. Buna əsas səbəb kimi Şərqdə ənənələrin qorunub saxlanılmasını, din mədəniyyətinin və din-elm münasibətlərinin paralel inkişaf etdirilməsini göstərmək kifayət edər ki, ümumi tarixi prosesə tam aydınlıq gəlsin.

XX əsrin axırları XXI əsrin əvvəllərində baş verən məlum tarixi hadisələr yuxarıda göstərilən proseslərə bir daha fundamental təsir etdi və son dövr üçün tarixin bütün inkişaf mərhələlərinin fəlsəfi aspektlərini dərk etmək tələbini irəli sürdü. Problemin mərkəzində elm və din münasibətlərinin olması heç də təsadüfi deyil. Bu münasibətlərin əksəriyyəti uzun zaman münaqişələr üzərində qurulmuşdur. Lakin son zamanlar bir çox Qərb və Şərq alimləri, ümumiyyətlə bu problemlə məşğul olan tədqiqatçılar çox maraqlı mülahizələr irəli sürmüşlər. Məhşur ingilis filosofu A.Con.Toynbi, Yaponiyada on milyon üzvü olan məhşur “Soka qakay”

buddist təşkilatının rəhbəri Daysaku İkeda ilə dialoq quraraq bu barədə çox aktual məsələləri müzakirə etmişdilər.

“A. TOYNBİ : “Dinin əsas müddəalarından biri belə səslənir : İnsanın əsas vəzifəsi – Özünə nəzarətdir.....Öz üzərində olan nəzarət -- mən öz təssəvürümdə dinin mahiyyətini belə canlandırıram və fikirləşirəm ki, dinin gələcəyi məhz bu təssəvürlər üzərində qurulacaq və bütün bəşəriyyətin etimadını qazanacaq beləki bu ehkam mənim mülahizələrimə görə, -- insan olmaq çağırışına cavab verən yeganə təsir vasitədir” (1, səh. 316).

“D. İKEDA : “ ...təhsil və elmlə məşğul olan insanlar texnoloji ustalığın və intellektual elmin quluna çevrilir və bu element təhsil sistemində yeganə həvəsləndirmə metodu olaraq qalır.

Bu meyllənmə nəticəsində humanizmə olan hörmət aşağı səviyyəyə düşür. Daha qısa insanlar intellektual elmə və texnoloji ustalığa xidmət etmək məcburiyyətindədirlər və bütün bu proseslər siyasətlə iqtisadiyyatın tam nəzarəti altında baş verir”(1,səh 70).

Göründüyü kimi məşhur ingilis alimi A.C.Toynbi dini müddəalara çox ciddi yanaşır və bizim müqəddəs kitabımızda göstərilən “Özünə və Nəfsinə nəzarət”(Böyük cihad) formulasını bir daha təsdiq edir. Onunla bu mövzuda fikir mübadiləsi aparan İkeda düzgün olaraq humanizm ideyalarının global miqyasda iflasını göstərmiş və proseslərin siyasət, iqtisadiyyat mexanizmləri ilə idarə olunduğunu bir daha qeyd etmişdir.

Şərqdə xüsusən də islam dünyasında bu proseslər qərb dünyasından fərqli olaraq, heç bir sıçrayış, heç bir inqilab olmadan elm və din münasibətlərinin təkamül yolu ilə dinamik inkişaf etmiş və heç bir halda humanizm prinsipləri pozulmamışdır.

Qərbdə isə Şərq dünyasından fərqli olaraq fərd-cəmiyyət münasibətləri təkmilləşdirilmiş, cəmiyyət maksimum təşkilatlanmaya meyllənmişdir.

“Qərb sivilizasiyasını şərtləndirən, onun Şərqlə nisbətən üstünlüyünü təmin edən mühüm cəhətlərdən biri fərd-cəmiyyət münasibətlərinin daha mükəmməl olması, cəmiyyətin daha optimal təşkilatlanmasıdır. Şərqdə azadlığın hər kəsin öz arzusu və istəyinə uyğun surətdə yaşamaq kimi anlamasına rəğmən, Qərbdə hər kəs özünü ilk növbədə cəmiyyətin bir üzvü kimi hiss etməklə, öz azadlığını da qərarlaşmış ictimai münasibətlər çərçivəsində tapır”(2,səh310).

Beləliklə Qərb – Şərq münasibətlərində yenə də əvvəlki prioritetlər meydana çıxır və Şərq dinin, (oxu humanizm meyarlarının) Qərb isə cəmiyyət qanunlarının (oxu sərt qaydalarla təşkilatlanmanın) yeni prinsiplərini ortaya qoyur.

Məşhur müsəlman ilahiyatçısı Nadim əl-Cisr yazdığı “İslam düşüncəsinin dayaqları” məqaləsində qeyd etmişdir; “İstənilən halda islam düşüncəsi müasir elmi prinsiplərlə uyğunlaşa bilər. Bəzi hallarda elmi-texniki inqilabın nailiyyətləri ənənəvi qaydaların ciddi parametrlərə soykəndiyi ölkələrdə çətin problemlərlə üzləşəcək. Nəticədə elmlə din arasında ümumi mədəni-mənəvi münaqişə yaranacaq. Quran insan fəaliyyətinin bütün sahələrində ilkin olaraq insan azadlığını təbii sayır. Cəmiyyətdə elmi mədəniyyətin dərinliklərinə varmış insan əcdadlarının inandığı dini ehkamlara riayət edərkən eyni zamanda çalışır ki, sağlam düşüncəni pozmasın və yaxud pozmamışam sualına cavab verə bilsin”(3,səh 76).

Elmin təsiri altında cəmiyyətdə dinin öz mövqelərini itirməsi faktını bir çox filosoflar təsdiq edir. Son vaxtlar dinin modernləşdirilməsini tələb edən ideoloqlar arasında müzakirə edilən Nitsşenin “Tanrı ölmüşdür” konsepsiyası bu fikirlərə əksər hallarda çoxşaxəlilik verir. “Xristian tanrısının ölməsi” ideyası Avropada bir çox alimlər və ideoloqlar arasında ciddi müzakirələrə yol açdı və əksər halda bu ideya müasir dövrün tələbləri kimi qəbul edildi. Onların əsas arqumentasiyası ondan ibarət idi ki, hər yerdə müasir elm cəmiyyətin bütün sahələrindən dini dəyərləri kökündən sıxışdırır, cəmiyyət və təbiət elmlərində Tanrının adı çəkilmir. Bu ideyalar Avropadan kənara çıxdıqda Qərb sivilizasiyasından üzü Şərqə doğru islam dünyasına üz tutduqda çox böyük problemlərlə üzləşdi. “Qərbdə məhz elm dini, Şərqdə isə din elmi əvəz etmək iddiasına düşdü və ziddiyyət yarandı. Müvafiq olaraq da, Şərqdə fəlsəfi təfəkkür dinin, Qərbdə isə elmin müstəvisində qararlaşımağa başladı. Onu da əlavə edək ki, xristianlığın elm üçün boğucu bir mühit verməsini, İslamın isə, əksinə, elm üçün geniş imkanlar yaratmasını nəzərə alsaq, həmin dövrdə atılan bu addımları proqressiv qiymətləndirmək olardı.”(4,112)

Bir çox alimlər, filosoflar və teoloqlar etiqadın idrakla, dinin elmlə paralel inkişafını müasir dövrün tələblərinə uyğun saymışlar. Nəticədə İslamda köhnə və yeni dini ideologiya arasında münasibətlərin yenidən

qurulması prosesi başlanmış və bu dəyərlərin müasir dövrün tələblərinə uyğunlaşması prosesi sürətlənmişdir.

Lakin Avropada baş verən hadisələr onu deməyə əsas verir ki, elmlə din arasında olan münaqişə məhz Avropa mühitində, Xristian dini ilə Qərbdə sürətlə inkişaf edən elm arasında baş vermişdir. Həsən Hənəfi bu münaqişənin tarixini XV-XVI əsrlərdə Avropada yeni elmin yaranması və bunun nəticəsində elmi-texniki inqilabın baş verməsi ilə müəyyən etmişdi. Bu tarixdə Xristian dini miflərlə, sehrbazlıqlarla və lazımsız mərasimlərlə ağırlaşmış və bu ağırlaşma xristian reformasiyası və fundamental islahatlarla nəticələnmişdir.

Qərb sivilizasiyasında baş verən bu proseslərə rəğmən İslam sivilizasiyasında elmlə din arasında heç vaxt münaqişə olmadığını və kiçik münaqişələr olsa da lokal xarakter daşdığını qeyd etsək heç də yanılmazıq. Doktor Həsən Hənəfiyə görə İslam alimləri eyni vaxtda filosof, elm və dini təmsil edən şəxsiyyətlər olmuşdur. Bəşəriyyət tarixində öz əvəzolunmaz xidmətləri ilə yadda qalmış Əl-Kindi, İbn Sina, İbn Rüşd buna nümunədir. Ən-Nəzzam həm alim həm də mütəkəllim (İslam ilahiyyatçısı. R.M) olmuşdur. Ömər Xəyyam dahi şair-sufi kimi tanınmışdır. Beləliklə bir daha sübut olunur ki, İslam fəlsəfəsi dini fikir kimi dünyanın əbədilik ideyasında heç bir ziyanlı şey görmür. “İbn Rüşd görə dünya vacib əbədi həqiqətdir. İbn Rüşd orta əsr kəlam elmi tarixində ikitərəfli rol oynamaq fürsətinə nail oldu ... bəziləri də Aristotelin ən böyük şərhçisi kimi onu tərifləyirdilər”(5,səh 142).

Əl-Əzhər universitetinin müsəlman mədəniyyəti işləri üzrə direktoru fəlsəfə və psixologiya elmləri doktoru Məhəmməd Baqi hesab edir ki, ümumiyyətlə dinlə elm arasında yaranmış münaqişə ideyası Şərqə yaddır. O Avropanı dinə əks mövqə tutmaqda günahlandırır. Başqa bir misir alimi Qamal əl-Findi isə Xarəzmi, Əl-Biruni, Həsən Heysəm və başqa filosofların, alimlərin söyləri nəticəsində elm dinin bazasında yaranmışdır ideyasını, eyni zamanda orta əsrlərdə Avropalılar elmi dindən ayırmışlar fikrini irəli sürmüşdür.

Bu istiqamətin hərəkət trayektoriyasında müxtəlif fikirlər, ideyalar, konsepsiyalar meydana çıxırdı. Bunlardan biri Allahdan gələn həqiqət vəhylərinin insan mədəniyyətinə təsiri konsepsiyasıdır. Bu konsepsiyanın nümayəndələri dini ideyalardan, Allahın həqiqət vəhylərindən və dini

təfəkkürdən ibarət olan və hər bir dövr üçün insan mədəniyyətinin təsiri ilə dəyişən dini mədəniyyəti ortaya qoyurdular. Bu cür dini təfəkkür elmi bilik və dini təsəvvürlərlə bir yerdə fəlsəfə elminin təsiri altında tarixin hər bir mərhələsinə aid şərh edilmə imkanını qazanırdı. ” Elm ilə din arasında ziddiyyət, qarşıdurma o zaman yaranır ki, elm öz yolundan kənara çıxaraq inamı əvəz etmək istəyir, Allahın varlığını və ya yoxluğunu isbat etmək iddiasına düşür. Digər tərəfdən, din də o zaman elmə qarşı çıxır ki, özünün bir inam hadisəsi olduğunu unudaraq idrak hadisəsi kimi çıxış etməyə çalışır və dünyada gedən proseslərin izahını vermək iddiasına düşür”(2, 147).

Həsən Hənəfi qeyd edirdi ki, dinlə elm arasında olan mübahisələr İslamla Qərb elmi arasında olan mübahisə deyil. Bu tarixi bir ziddiyyətdən doğan dinə verilən səhv elmi şərhərdən və səhv elmi nəzəriyyələrə istinaddan əmələ gəlmiş bir problemdir. Dinə olan səhv fikirlər elmin öz inkişaf etmə mərhələsində buraxdığı səhvlər nəticəsində olmuşdur. Eyni zamanda dini ideyaların şərhləri zamanı buraxılan səhvlər ondan ibarətdir ki, müvəqqəti elmi nəzəriyyələrə istinad edərkən onlar dəyişməz elmi həqiqət sayılmış və sonradan bu nəzəriyyələr yeniləri ilə əvəz edildikdə irəli sürülən əvvəlki ideyalar ikili vəziyyətə düşmüşdür.

Beləliklə bu konsepsiyanın nümayəndələri dinin köhnə anlayışlarla şərh edilməsi nəticəsində həqiqətin yeni izahı arasında ziddiyyətlər baş verdiyini isbata yetirməyə çalışırdılar. Nəticə isə ziddiyyətlərin dinlə elm arasında yox köhnə və yeninin, süstlük və hərəkət arasında baş verdiyini göstərirdi. Maraqlı cəhət ondan ibarətdir ki, bu cür ziddiyyətləri bütün elmlərdə tapmaq olar. Tarix elmi köhnə və yeni nəzəriyyələrin ziddiyyətləri ilə boldur. Fəlsəfə tarixi özü bütövlükdə köhnə ilə yeninin mübarizə tarixidir.

Hənəfinin fikirlərinə Hegelin dini fəlsəfəsinin təsiri az olmamışdır. Bu barədə Hegel yazırdı: “Hər bir şərh öz təbiəti etibarını ilə hər hansı bir mətnə fikir yeridir və bu fikir öz növbəsində ilkin şərh prinsipi yaradıb ümumi şərhə təsir edir. Əgər şərh sözün sadə izahına münəcər olursa və yalnız mənanı izah etməyə çalışırsa onda mütləq öyrənilən mətnə öz fikirlərini daxil edir. Sözlərin izah edilməsi eyni əhəmiyyətli sözlərin bir-birini əvəz etməsi ilə baş verir. Sonrakı mərhələdə bu sözlə təfəkkür müəyyən edilir. Belə ki, inkişaf bir fikirdən başqasına keçiddir. Belə vəziyyətdə şərhçi sanki sözün mənasını saxlayır. Əslində isə o artıq fikirləri inkişaf etdirir. Məsələn: İncilin şərhini bizə

mahiyyəti, mənanı göstərmək əvəzinə bizdə öz dövrünün təsəvvürlərini yaradır və tam surətdə ali mövzunu kasıblaşdırır”(6, səh 226-227).

Məhz bu kontekstdə biz dinlə elm arasında münacişənin gizli məqamlarını az da olsa göstərməyə çalışdıq. Bu konsepsiya dinlə elm arasında olan münacişənin qismən ortadan qaldırır. Lakin cəmiyyət şüurunda bu iki forma arasında olan münasibətlər həll edilməmiş qalır.

Biz bir məqama da toxunmalıyıq. Bu elmlə dinin qarşılıqlı müstəqil dəyərlər konsepsiyasıdır ki, bu fərqli fəaliyyət sahəsi olan elmin təbiəti dinin isə insanı öyrənməsidir. Bu konsepsiyanın nümayəndələri İslam dininin dəqiq elmlərlə müqayisə edənləri, onları barışdıranları kəskin tənqid edir və atom enerjisi sahəsində olan elmin yeni nailiyyətlərini dini ehkamlarla bağlamaq cəhdini göstərənləri həm elmi, həm də dini ehkamları bilməməkdə ittiham edirdilər. Müəlliflər belə hesab edirdilər ki, Qurani-Kərimin elmi şərhlərini gündəlik qəzet və jurnalda vermək kütlələrin dini hisləri qarşısında ucuz dividend və yaltaqlıq fonu yaratmaqdan başqa bir şey deyildir. Quranın elmi şərhini təbiət və kosmik elmlər mövqeyindən də vermək zərərliyədir. Yalnız bu şərhləri ictimai elmlər mövqeyindən vermək xeyirli olardı. Quranın sosial aspektlərini müəyyən etməklə müasir dövrdə dinə etiqadı olanların bir çox problemlərini həll etmək olar. “C.Əfqani İslamın Müqəddəs Kitabı Qurani-Kərimi də yalnız dini ehkamin və ibadətin mənbəyi hesab etmir, həm də yüksək mənəvi keyfiyyətləri, elm və müdrüklüyü, bütün yaradılmışlar haqqında olub və olacaq bir çox məlumatları özündə ehtiva edən ilahi vəhy kimi şöhrətləndirirdi.”(7, 433)

Bu ideoloqların fikrincə elmlə dini barışdırmaqla təbiət elmləri ilə insan haqqında olan elmləri birləşmiş hala gətirmək olar. Əsasən bəzi islam ilahiyyatçıları Quranda 850 dəfə təkrarlanan elm (yəni elm) sözünü sübut kimi göstərərək bütün yeni elmi nailiyyətləri 1400 il bundan əvvəl göstərildiyini qeyd edirlər. Zəki Naqib Mahmud orta əsr dini mütəfəkkiri Əbu Həmid Əl-Qəzaliyə istinadən sübut etməyə çalışırdı ki, elm sözü İslamda Allah haqqında elm deməkdir. Bu konsepsiyaya görə etiqadla idrakın ziddiyyəti olmamalıdır. Etiqad və idrak, din və elm ayrı-ayrı sahələrdir. Dini və müsəlman hüququnu öyrənərkən elm sözünün Allaha, Yaradıcıya birbaşa aidiyyəti olmasını başa düşmək olar. Müxtəlif kəşflərin, təbiət sirlərinin açılması, onların insan həyatına tətbiqi zamanı elm sözünün etiqadla əlaqəsi kəsilir və elmin idrakla müştərək hərəkəti başlayır.

Qərbin katolik modernistləri kimi bəzi müsəlman ilahiyatçıları da islamda elmlə dinin nüfuz dairəsini artırmaq və bu vasitə ilə baş verə biləcək hər hansı bir münaqişəni aradan qaldırmaq istəmişlər. Məlumdur ki, İslam tarixində idrak və etiqada qarşı iki müxtəlif cərəyan yaranmışdır.

Mütəzililər Quran ayələrinin şərhini idrakın mühakiməsinə uyğun gəlməsini tələb edirdilər. Sünnilər isə Quranın mətninin olduğu kimi saxlanılmasını istəyir və heç bir şərh qəbul etmirdilər. Bizim diqqət yetirdiyimiz cərəyanın nümayəndələri isə heç bir fikir ilə razılaşmırdılar. Onlar orta mövqe tuturdular. Zəki Naqib Mahmud yazırdı: “O dünyaya inam dini həyatın əsas prinsipini təşkil edir. “O dünya” məfhumu əqli sübutların sərhəddini keçir. Deməli idrak kifayət etmir. Bəs onda nəyə görə biz idrakla etiqad arasında olan problemi ayırmayaq? İzah edilməli, başa salınmalı, təhlil edilməli problemləri idrakın öhdəsinə buraxmaq, idrakın sərhədlərini keçən prinsipləri, dinin təməlini isə elə dinin özü üçün saxlamalıyıq”. Z.N.Mahmud idrak və etiqad arasında ziddiyyət yaratmamağa çağırır, ümumi məqsədlərə çatmaq üçün onları birləşdirmək istəyirdi. O öz çıxışlarında dinin etiqada, elmin idraka söykənməsini və bir-birinin işlərinə qarışmamasının tələb edirdi. O “Görünüş və onun əhəmiyyəti” məqaləsində yazırdı: “İnsan həyatı iki andan ibarətdir. Mənim ali prinsipim – Bu elmi axtarışlar anında idraka söykənməyim, təbiəti anlama anında isə intuitivist olmağımdır”(8).

Beləliklə əsas və keçici həqiqətlər meydana çıxır. Əsas həqiqətlər əbədi və ilahidir, insana Allah tərəfindən birdəfə və həmişəlik verilib.

Doktor Mustafa Mahmud yazırdı: ” Həqiqətin iki obyektiv forması var ki, bura cərəyan, atom və sair daxildir. Bunlar üzərində təcrübə aparmaq olar. İkincisi ilahi həqiqətlərdir ki, yalnız vəhylər vasitəsilə verilir. Sonuncunun dürüstlüyündə vasitə kimi idrak yox ruh çıxış edir. İlahi və obyektiv elmlər arasında heç bir ziddiyyət yoxdur. Yeganə fərq ilahi elmlərdə qavrama əhatəli və həqiqidir. Öz növbəsində obyektiv elmlər qismən, natamam, təxmini və daima dəyişməyə uğrayandır”(9,65).

O, belə hesab edir ki, insan həyatı ilə bağlı olan problemlərin həllində elmin imkanları məhduddur. Din isə Allahdan gəlmədir və ona görə də bu problemləri həll edir.

Beləliklə biz İslam dinində modernizm tərəfdarlarının bir neçə konsepsiyasını nəzərdən keçirdik. Bu konsepsiyaların əsas özülünü insan və

onun əxlaqı, ədəb qaydaları təşkil edir. Bununla da bu cərəyanın nümayəndələri dinin ideoloji görünüşünü qoruyub saxlamağa çalışmışlar.

Hal-hazırda bu cərəyanın nümayəndələri filosoflar, yazıçılar, publisistlər, sosioloqlar kimi fəaliyyət göstərir və öz cəmiyyətlərinin şüurunda yenilik, müasirlik istiqamətlərini müəyyən edərək bu konsepsiyalara gecikmədən əməl edilməsi tələbini ortaya qoyurlar. Ümumiyyətlə din ilə müasir elmin qarşılıqlı əlaqə və münasibət məsələsi ideoloji baxımdan müasir dövrdə çox əhəmiyyətli yer tutur. İnkişaf etmiş ölkələrdə bir çox ideoloqlar elmi dinin məqsədlərinə xidmət etməyə yönəlmək, digərlərində isə dinin rolunu məhdudlaşdırmaq məqsədi ilə din və elmin qarşılıqlı münasibətlərinə dair müxtəlif konsepsiyalar irəli sürmüşlər. Biz isə qısa da, olsa aşağıdakı konsepsiyaları nəzərdən keçirdik.

Birinci konsepsiyada din ilə elm arasında ziddiyyətin mənşəyini Avropadan meydana çıxdığına dair bəzi mülahizələrimizi göstərdik.

İkinci konsepsiyada dinin müxtəlif şərtlərinin dövrün tələblərindən ortaya çıxdığını və dində mühafizəkarlığa qarşı çıxışların olduğunu göstərib dinin ardıcıl şəkildə müasirləşdirilməsi prosesinin vacibliyini qeyd etdik.

Üçüncü konsepsiyada isə din ilə elmin tamamilə başqa məqsədlərə xidmət etdiyini göstərərək elmin təbiəti, dinin isə insanı və onun əxlaqını öyrəndiyini əsaslandırmağa çalışdıq.

Hər üç konsepsiyanın müasir dünyagörüşü baxımından öyrənilməsi və təhlil edilməsi aktualdır.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Арнольд Дж. Тойнби Дайсаку Икеда . Диалог Тойнби – Икеда, Человек Должен Выбрать Сам. Мосва ЛЕАН.1998.

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

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

4. Könül Bünyadzadə. Şərq və Qərb: tarix və müasirlik // Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər, № 4, 2009.

5. Aslanova R.N. “İslam və Mədəniyyət” Bakı, “Azərbaycan Universiteti” nəşriyyatı,- 2002.

6. Гегел. «Философия религии» Москва 1976.
7. Qəmər Mürşüdlü. “Elmə ən doğma din İslam dinidir”// Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsinin ELMİ MƏCMUƏSİ. № 10 sentyabr 2008.
8. Газ. «Аль-Ахрам», 30 сентября 1976г. ст. «Форма и ее значение»
9. Мустафа Махмуд. Аль-Марксийя ва-л-Ислам. Каир,1975.

**ОБ ОТНОШЕНИЯХ РЕЛИГИИ И НАУКИ В ВОСТОЧНОЙ И
ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ**
(резюме)

Расим Гаджи Ага МЕДЖИДОВ

*Докторант кафедры истории философии
и культурологии БГУ*

Процессы между Западом и Востоком всегда оставались в центре внимания мировой общественности. Целью данной работы является, исследование социальных мировоззренческих и методологических аспектов проблемы соотношения религии и науки.

В работе использованы труды специалистов в области религии, философии, а также востоковедения. Исходя из этой позиции, в данной статье мы старались показать и одновременно изучить основные моменты данной проблемы.

**THE RELATIOESHIP BETWEEN RELIGION
AND SCEINSE ACCORDING TO THE EASTERN
AND WESTERN PHILOSOPHY
(summary)**

Rasim Hadji Aqa MEJIDOV
*Doctoral Student History of Philosophy
and Cultural BSU*

Processes between East and West have always remained at the centre of the world attention. The aim of this study is to explore social outlook and metodolgical aspects of the relationship between religion and science.

Studies of specialists in the fields of religion, philosophy and oriental studies were used in this work. There fore we tried to show and at the same time to learn the fundamental causes of this problem.

Təqdim etdi: f.e.n. Qəmər Mürşüdlü
Tövsiyyə etdi: BDU-nun Fəlsəfə Tarixi və Mədəniyyətşünaslıq
kafedrasının Elmi Şurası, Protokol No 11,
tarix 16.10.2010

ZƏRDÜŞTİLİKDƏ DİNİ VƏ İCTİMAİ BAXIŞLAR

Gülmira İSMAYILOVA

*AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq
İnstitutunun «Etika» şöbəsinin aspirantı*

Açar sözlər: Zərdüştilik, Avesta, toy, novruz, əxlaq

Key words: Zoroastrianism, Avesta, wedding, nowruz, ethics.

Qədim zamanlarda Şərqi dünyasının, o cümlədən Azərbaycan xalqının mədəni və ictimai həyatına təsir göstərmiş və hal-hazırda cəmiyyətdə ünsürlərini qoruyub saxlayan dinlərdən biri də Spitman Zərdüşt tərəfindən yaradılan Zərdüştilik dini olmuşdur. Bu dinin yaranması qədim dövrlərə gedib çıxdığı və zamanla siyasi quruluşa görə ardıcılıqları təqib olunub, müqəddəs kitabları Avesta dəfələrlə məhv edildiyi üçün Zərdüşt haqqında olan məlumatlar qeyri-dəqiq bir xarakter daşıyır. Məhz elə bu səbəbdəndir ki, Zərdüştün əfsanəvi, ya da tarixi şəxsiyyət olması, onun adının mənası, yaşadığı dövr və məkan, həyatı alimlər arasında hələ də mübahisəli məsələ olaraq qalmaqdadır. Bütün bu məsələlər özlüyündə bir tədqiqat işi olduğuna görə biz məqaləmizdə bu mübahisələrə toxunmayacağıq. Sadəcə olaraq Zərdüştilikdə olan dini və ictimai fikirlərin mahiyyətindən onun dini kitabı olan Avestaya əsaslanaraq bəhs edəcəyik. Avestanın bizim dövrümüzdə gəlib çatan forması beş kitabdan - Videvdət, Yasna, Vispered, Yaştə və Bundehiştədən ibarətdir. Kiçik Avesta isə Avestadan götürülmüş dualar və vəcd halında söylənilən kəlamlar toplusudur.

Təbii ki, hər dinin bünövrəsini onun inanc və ibadət sistemi təşkil edir. İstənilən dinin sosial qaydalarını, hüquq və etikasını anlamaq üçün ilk növbədə onun inancına və ibadət formalarına nəzər salınmalıdır. Həmin dinin cəmiyyətin həyatında tutduğu yeri, təsirini müəyyən etmək üçün isə onun ictimai qanunları və hüququ tədqiq edilməlidir. Məqalənin əvvəlində də bildirildiyi kimi Zərdüştilik Azərbaycan xalqının keçmiş və müasir həyatında önəmli yerə sahibdir. Müasir Azərbaycan xalqının dünyagörüşündə, adət-ənənələrində Zərdüştilik əxlaqının və adətlərinin nə dərəcədə

təsirli olduğunu müəyyən etmək üçün biz Zərdüştiliyyənin dini inanc sistemlərinin və sosial görüşlərinin etik-fəlsəfi izahını verməyə çalışacaq və günümüzdə bunların hansının xalqımız tərəfindən yaşandığını qısa şəkildə olsa da qeyd edəcəyik.

Əgər biz Avestaya ümumi şəkildə nəzər salsaq görürük ki, Avestada Allah inancı ibtidai dini sistemlərdəki kimi politeist mahiyyətdə olmasa da çox ziddiyyətli xarakterə malikdir. Bəzi Qatalarda onun tanrı inancı monoteizmə, bəzilərdə isə dualizmə əsaslanır. 31-ci Yəsnağın 8-ci bəndində deyilir:

“Ey Məzda mən öz düşüncəmlə dərk etdim ki, hər şeyin əvvəli də, axırı da sən sən. Səni öz gözümlə gördükdə başa düşdüm ki, ən düzgün, doğru həkəm sən sən, dünyadakı əməllər haqqında ən ədalətli hökm edən sən sən[2,45].”

31-ci Yəsnağın 11-ci bəndində isə Zərdüş Məzdaya belə müraciət edir:

“Ey Məzda, dünyanın başlanğıcında bizim üçün din yaratdın. Ruha bədən qəlibini verdin, ona özünə xas olan ağıl xüsusiyyətini bağışladın, davranış öyrətdin ki, hər kəs sərbəstliklə öz dinini seçib qəbul etsin[2,45].”

Lakin 45-ci Yəsnağın 2-ci bəndini oxuduqda vəziyyət tamamilə dəyişir.

“İndi də danışırım həyatın başlanğıcında olan o iki gövhərdən. O pak gövhər xəbis gövhərə belə demişdir: “Biz ikimiz nə düşüncə, nə tərbiyə, nə ağıl, nə din, nə söz, nə davranış, nə inam və nə də ruhda bir-birimizə uyğun gəlirik [2,57].”

İlk iki bənddən də görüldüyü kimi, dünyanın və insanların yaradılması və idarə edilməsi yalnız Ahura Məzdanın əlindədir. Sonuncu bənddə isə kainatın başlanğıcında iki gövhərin var olduğu bildirilir. Bu gövhərlərdən biri xeyri təmsil edən Ahura Məzda (Hörmüz), digəri isə şəri təmsil edən Anhra Manyu (Əhrimən)dir. Bu iki qüvvə qiyamətə qədər bir-biri ilə mübarizə aparacaqlar, sonda isə xeyri təmsil edən Ahura məzda və onun yolunu tutan insanlar qalib gələcəklər. Dünyanın əvvəlində iki gövhərin olduğunu dəlil götürən bir çox alimlər Zərdüştiliyyənin dualist bir din olduğunu qeyd edirlər. Dünyanın başlanğıcının Ahura Məzda tərəfindən yaradıldığını və sonda onun qalib gələcəyini dəlil olaraq götürən bəzi alimlər isə onun monoteist bir din olduğunu söyləyirlər. “Tədqiqatçı alim Professor Tahir Rezavi, bu inancın sonradan Zərdüştiliyə daxil olduğunu və Zərdüştin əsas təbliğləri arasında bu tanrıların olmadığı görüşünü müdafiə edir və ən qədim mətnlər olan Qatalardan, Ahura Məzdanın hər şeydən üstün olduğunu açıq

şəkildə anlaşıldığını, Qatalarda başqa tanrı olmadığını, xüsusilə də Zərdüştün qədimlərin çox tanrılarında nifrət etdiyini bildirir [13].”

Avestanın Azərbaycan dilinə tərcümə edən İsmayıl Şəms də Zərdüştiliyin monoteist bir din olduğunu iddia edərək, öz fikrini belə izah edir: “Qatalarda Zərdüştün dediyi iki əkiz gövhərə gəldikdə isə Zərdüşt maddi dünyanın bir-birinə zidd iki qüvvədə təşkil olduğunu demək istəyir. Maddi dünyada bu qüvvələr həmişə mübarizədədir və həyat bu mübarizədən ibarətdir[2,29].”

Dualizm ideyası Avestaya əlavə edilsə də, orijinal şəkildə yer alsada Zərdüştilikdə çox böyük əhəmiyyət kəsb edir. Dualizm anlayışı yalnız, dünyanı yaradan və idarə edən tanrılarla məhdudlaşmır, həmçinin bütün dünyanın gedişatına şamil edilir. Bu fiziki dünyada işıq və qaranlıq, üzvi aləmdə həyat və ölüm arasında, insanların ictimai həyatında ədalət və ədalətsizlik arasında, insanın öz daxilində olan yaxşı və pis xüsusiyyətlər arasında olan mübarizədir. Azərbaycan xalqı da “xeyirlə şərin qardaşlığına” və onların “əkiz yarandığına” inanır.

Zərdüştilikdə dualizm ideyası yalnız inanc əsasları ilə məhdudlaşmır. “Bu ideyaya görə, bütün dünyada, hər yerdə iki əks qüvvə arasında əbədi barışmaz mübarizə gedir. Fiziki dünyada işıq və qaranlıq, üzvi aləmdə həyat və ölüm arasında, insanların ictimai həyatında ədalət və ədalətsizlik arasında, dini həyatda Hörmüzlə Əhrimənin, xeyirlə şər arasında mövcud olan mübarizə əbədidir [12,54].” Bu dualizm anlayışının daha geniş mənanı əhatə etdiyinə görə istər zərdüştiliyi tədqiq edən alimlər, istərsə də Zərdüştilik dininə sitayiş edən alimlər bu dualizm-xeyir və şər ideyasını müxtəlif aspektdən izah etməyə çalışmışlar. Zərdüştiliyi tədqiq edən müəllif Əli Əkbər Cəfəri bu izahlardan bəzilərini qeyd etmişdir. “1. Şər mövcud deyil, şər qaranlıq kimi heç nədir, ancaq işığın olmamasıdır. Yaxşılığın parlamadığı yerdə şər qaralır. Yəni, əslində şər xeyirin olmamasıdır. 2. Xeyir və şər birgə möğvcuddur. 3. Şərin mövcudluğu yalnız insanların ağılı ilə məhdudlaşır. Yəni yalnız xeyir və şər insanların daxili dünyalarına aiddir. İnsan daim düşüncə halındadır. Onun düşüncələri ya yaxşıdır, ya da pisdir, ya faydalıdır, ya da zərərli [1,4].” Müəllifin fikrinə görə zərdüşt də xeyir və şəri ətraf mühitlə, kosmosla deyil inan ağılı ilə məhdudlaşdırır. O, kainatı xeyirli hesab edir və bunda heç bir şər görmür[1,5].”

Dualizm ideyası hər bir zərdüştinin həyatına öz ciddi təsirini göstərir və həyatını yaşamağın məqsədi edir. Çünki hər bir zərdüştə ona Ahura Məzda

tərəfindən verilən iradə azadlığından istifadə edərək ya xeyri, ya da şəri seçməlidir. Bununla da onun bu dünyadakı və axirətdəki həyatı məlum olur. Xeyri seçən həm xeyir tanrısı Ahura Məzdaya kömək edəcək, şəri seçən isə Əhrimənə kömək edəcək, bunun müqabilində isə onlar axirət dünyalarını qazanacaqlar.

Zərdüştiliyə görə axirət həyatı bu dünyadakı həyatın davamıdır. Ölülərin ruhları, cinvət körpüsündən keçəcəkdir. Ahura Məzdanın imtahanından sonra yaxşı ruhlar sonsuz səadət və işıq ölkəsinə pis ruhlar isə qorxu və qaranlıqlar ölkəsinə göndəriləcəkdir.

Zərdüştilik dinində də özündən əvvəlki ibtidai dinlərdə olduğu kimi 4 ünsür-hava, su, torpaq və od müqəddəs hesab edilirdi. İnsan meyiti də murdar hesab edildiyinə görə ölünün cəsədini səssizlik qüllələri adlandırılan yüksək yerlərdə, itlərə və vəhşi quşlara yedirdirlər [6].

“Zərdüşt dininin bir başqa məzhəbinə görə də, bir insan öldükdə, ölünün ətləri sümüklərindən ayrılır və sümüklər ayrı bir qaba qoyulurdu[6].”

Alova verdikləri müqəddəslik anlayışı isə digər 3 ünsürdən daha çox idi. Buna görə də onların həyatlarının hər anında, xüsusilə də dini rituallarında alov əhəmiyyətli yerə sahib idi. Bununla bağlı olaraq Zərdüştilərin yaşadığı hər məkanda od məbədləri olmuşdur. Misal üçün, “qədim salnamələr və yerli rəvayətlər göstərir ki, İçəri şəhərdəki Cümə məscidi və alban kilsəsi Od və Su məbədlərinin yerində tikilib [7]”. Hal hazırda Bakının Suraxanı qəsəbəsində yerləşən Atəşgədəyə Hindistanda və İranda yaşayan Zərdüştilər gəlib ziyarət edirlər. Odun, alovun Zərdüştilikdə belə əhəmiyyətli rola sahib olduğunu görən bir çox şərq və qərb alimləri bu dini həm də “atəşpərəstlik” dini adlandırmışlar. Lakin içlərində Zərdüştü dininə sitayiş edən alimlər də olmaqla bir qrup alimlər isə “bu dinin atəşpərəstlik dini olmadığını, ibtidai icma quruluşundan etibarən oda verilən müqəddəsliyin burada daha qabarıq olduğunu qeyd edir və bunun yalnız zərdüştilikdə deyil, həmçinin onunla eyni dövrdə yaranan Buddizm, Hinduizm və sair kimi dinlərdə də böyük önəm daşdığını vurğulayır [14].” Zərdüştilikdə alovun yalnız Tanrının simvolu olduğu fikrini irəli sürürlər. “İnsanlar zərdüştiliyin atəşpərəst bir din olduğuna inanırlar. Bu səhv fikirdir. Od Tanrının müqəddəs və ali simvoludur İranın peyğəmbəri oda sitayışı öyrətmədi. O, kainatın, bir Ali hökmdarına, Ahura Məzdaya sitayışı öyrətdi. Od bütün qurban vermə mərasimlərində ilahi simvoldur. Bu müqəddəs obyektidir. Bu ilahi həyatın

simvoludur [14].”. Zərdüştilikdə oda verilən müqəddəslik də Azərbaycan xalqının düşüncələri üzərində öz izlərini qoymuşdur. Bununla bağlı, folklorumuzda, adət ənənələrimizdə, gündəlik məişət həyatımızda saysız-hesabsız nümunələr vermək olar. Xalqımızın od haqqında düşüncəsinə aid nümunələr sonrakı səhifələrdə yeri gəldikcə veriləcəkdir.

Zərdüştilik dinində namaz və qurban kəsmə mərasimi önəmli yer tutur. Zərdüştilikdə gündə 5 dəfə namaz qılır. Səhər ibadətlərini etdikləri zaman onlar gündəlik fəaliyyətlərində xeyrə kömək etmək və şərlə mübarizə aparmağına təsir edən münasib vaxtın olduğu düşünülür. Buna görə də səhər namazının Zərdüştilikdə xüsusi əhəmiyyəti var. İbadət zamanı isə əsl qiblələri günəş, yaxud da atəşdir.

Zərdüştiliyin yaranıb inkişaf etdiyi bir dövrdə İranda külli miqdarda heyvan kəsməyin ömrü uzadacağına dair bir inanc var idi. Bu da təbii olaraq cəmiyyətin sosial və iqtisadi həyatına ziyan vururdu. Zərdüşt bu inancı ortadan qaldırmaq üçün çox çalışmışdır. Onun bu mübarizəsinin səbəbi heyvanları qorumaqla yanaşı, cəmiyyətə vurulan ziyanın qarşısını almaq idi. Buna görə də Zərdüştilikdə qurban vermək böyük əhəmiyyət kəsb etsə də canlı heyvanlardan qurban verilmir. Hətta canlı heyvanlardan qurban vermək Qatalarda qadağan edilmişdir. Onu da qeyd etmək yerinə düşərdi ki “İudaizmdə olduğu kimi Zərdüştilikdə də atəş yandırmaq qurban hesab edilirdi.[6]”.

Qurban anlayışından da məlum olduğu kimi Zərdüştilik insanları asketizmə bağlayan bir din deyil. Zərdüştiliyin inanc sistemi, ibadətləri və ictimai düşüncələri kimi əxlaqi düşüncələri də çox maraqlı və mükəmməldir. Onun “xeyir fikir, xeyir söz, xeyir əməl” kimi ifadə edilən etik düşüncəsi demək olar ki Zərdüştiliyin əsasını təşkil edir. İnsan həyatını bu üç prinsip üzərində qurmağa çağırır. Bu prinsipə əməl edənləri Ahura Məzdanın mükafatının gözlədiyini vəd edərək bunu dönə-dönə Avestada qeyd edir. O, xeyir əməllər edib Ahura Məzdaya kömək etməyi yalnız ibadətlərlə məhdudlaşdırmır, həmçinin cəmiyyətin ictimai həyatında, xüsusilə də maldarlıq və kənd təsərrüfatında da fəal iştirak edib, yaxşılıqlar etməyin düzgün davranış olduğunu öz ardıcılılarına təlqin edir. Zərdüşt dini həmişə əməksevər həyatı tərifləmişdir, hətta əmək ədalətliklə bərabər tutulmuşdur, bununla bağlı Vendidadda deyilir: “Kim taxıl əkirsə o, ədalət əkir[5].” Qatalarda iki yolun olduğu bildirilir. İşləyən, əməklə məşğul olan insanın və işləməyən, tənbel, səfil həyat tərzini keçirən insanın yolu [5].

Zərdüştilikdə cismani və mənəvi təmizlik ideyası önəmli yer tutur. Zərdüştiliyi tədqiq edən Hind alimləri Ervad Ratanshah və R. Motafram birgə yazdıqları “Zərdüşt dininə sitayiş edən insanın gündəlik həyatı” adlı məqalələrində Avestada insanları ictimai işlərə təşviq etməyin səbəblərindən birinin də insanın mənəviyyatının, düşüncəsinin təmiz, pak qalması olduğunu vurğulayıblar. “İnsan məşğul olduğu zaman yalnız gördüyü iş haqqında düşünür, amma işsiz olduğu zaman onun düşüncəsi boş və ya fitnəli düşüncələrlə məşğul olur. Zərdüştlüyün tərifi əməksevərlik insanı həmçinin kamilliyə aparır. Tənbəllik isə insanı tənəzzülə uğradır[5].”

Zərdüştiliyə görə subay qalmaq günahdır və hər bir zərdüştü evlənməlidir. Ancaq Zərdüştilikdə evlənmək məsələsi də mübahisə mövzudur. Bir çox alimlər Zərdüştiliyin bacı – qardaşın, ata və övladın evlənməyə icazə verdiyini bildirirlər. Bu mövzuya Azərbaycan yazıçısı, alim mərhum Yusif Vəzir Çəmənəminli yazdığı “qızlar bulağı” adlı romanında xüsusi toxunmuşdur. Hətta bu evliliyin caiz olduğuna dair Vendidaddan iqtibas da gətirmişdir.

“...Müqəddəs qanuna görə sadıqların ruhunun təsviyəsi üçün onlara yasdıqla təchiz olunmuş parlaq bir iqamətgahı kim verəcək?

- Müqəddəs qanuna görə bunu sadıq kişilərə vücudu qüsurdan xali, gənc və bakirə nişanlı bir qız verəcək.

- Dünyanı yaradan bu gənc qız kim olmalıdır?

Ahura Məzda cavab verdi:

- Bu qız kişinin qızı və ya bacısı olmalıdır.[4,354]”

Müasir tədqiqatçıların bir çoxu bu fikrə qarşı çıxır və bu adətin Zərdüştilikdən əvvəl mövcud olduğunu və bunun Avestaya əlavə sonradan əlavə edildiyini deyirlər. İkinci görüşü müdafiə edən alim Safa Kaçmaz öz fikrini belə əsaslandırır: “Zərdüştün bütün bu adətlərlə mübarizə aparmış və “sizə kitab buraxdım, sizi düşünməyə dəvət edirəm, qızınız, ananız və bacınız sizə haram buyuruldu” demişdir [6].

Hind alimi K. E. Eduljee öz məqaləsində Hindistanda və İranda yaşayan Zərdüştülərin toy mərasimlərindən, qanunlarından bəhs edərkən bu mövzuya heç toxunmamışdır.

“Zərdüştilər öz toy mərasimlərində odun qarşısında nikah bağladığı zaman ailələrinin daimi olacağına söz verirlər. Ona görə də bir zərdüştü ailəsinin boşanması onların verdikləri sözlərindən dönməsi və Ahura məzda

qarşısında işlənən böyük günah hesab edilir. Müasir dövrlə, dünyada gedən proseslərlə əlaqəli olaraq zərdüsti ailələrində keçmişə nisbətən boşanma halları daha tez-tez baş verməyinə baxmayaraq, dünyada olan boşanmaların statistik siyahısına nəzər saldıqda zərdüsti cəmiyyətinin bu siyahının axıncı yerlərində olduğunu görürük[8]”. Onu da qeyd etmək yerinə düşərdi ki, Azərbaycan xalqı da ailə qurmağa müqəddəs bir anlayış kimi baxdığı üçün boşanan ölkələrin siyahısının son sıralarında yer alır. Bundan başqa, toy adətlərimizdə bəzi rituallar da bizə zərdüştilikdən miras qalmışdır. Toylarımızda gəlinə hədiyyə edilən “kəllə qənd” və gəlinin yanan çırağın (lampanın) ətrafında dövrə vurmaşı buna misal ola bilər.

Xalqımız həyatının bir çox sahəsində Zərdüştiliyin ünsürlərini qoruyub saxlamışdır. Novruz bayramında yerinə yetirdiyimiz adət-ənənələrin 90 faizi bizə Zərdüştilərdən qalma mirasdır. Tarixin dərinliklərinə nəzər saldıqda görürük ki, ibtidai icma quruluşundan etibarən bütün millətlər bahar bayramını qeyd edirlər. Bu bayram, təbiətin yeniləşməsi ilə bərabər, bütün kainatı bürüyən sevinc və rəngarəngliyin təzahürüdür. Bu bayramı müxtəlif xalqlar öz milli – mentalitetlərinə uyğun olaraq ayrı-ayrı formalarda qeyd edirlər. Məhz həmin səbəbə görə də demək olar ki, Bahar bayramı beynəlxalq və ümumbəşəri bir bayramdır.

Zərdüştiliyin yaranması ilə bu bayram dini mahiyyət qazanmışdır. Zərdüştilərin fikirlərinə görə novruz bayramında yenilənən, oyanan yalnız təbiət deyil, bu bayramda insanların ümidləri, şəxsi həyatları, düşüncələri, dostlar arasındakı və cəmiyyətdə insanlar arasındakı münasibətlər də yenilənir[9].

Onların bayramdan qabaq , bayram ərəfəsində və bayramdan sonrakı dini ritualları da bu düşüncəyə əsaslanır. Məsələn, bayramdan əvvəl evin, həyətbacanın dərinədən təmizlənməsi, bayram süfrəsinə hazırlıq məqsədilə müəyyən simvolik şirniyyatların və yeməklərin hazırlanması, övlətlərin qəbrini ziyarət edib onların ruhlarının şad edilməsi, bayram ərəfəsində valideynlərin öz övladlarına hədiyyələr alması, qohumların və qonşuların bir-birlərinin evlərinə təbrik üçün qonaq getməsi, səməni cücərdilməsi, “od çərşənbəsində” qalanan alovlar və sair “yenilənmə” ideyasına əsaslanır.

Zərdüştilərin novruz süfrəsi çox böyük əhəmiyyətə malikdir. Belə ki, bu süfrəyə qoyulan qidalar və əşyalar həm zərdüştiliyin, həm də bayramın mənasını izah edən simvolik mənə daşıyır. Adətən zərdüştilərin dini mərasimlərində süfrə döşəmədə ağ parçanın üstündə açılır. Onların döşəmədə

oturmasının mənası var. Döşmə ilə yaxından təmasda olmaq insanı həm məcazi, həm də konkret mənada torpağa yaxınlaşdırır. Zərdüştilərin evində novruz süfrəsində 7 -ş- və ya –s- hərfi ilə başlayan qida olur.

1. şərab
2. Şəkər
3. süd
4. şirə
5. Şahd (bal)
6. Şirni (nabat)
7. Şir berenj (düyü)

7 rəqəmi aşağıdakıları ifadə edir:

- Tanrı, tanrının 6 mücərrəd atributunu və ya mələklərini
- Müvəqqəti yaradılmanın yeddi aspekti: od, hava, su, yer, bitkilər, heyvanlar və insanlar.

- 7 etik konsepsiya: xeyir düşüncə və müdriklik, düzgünlük və ədalətli əməllər, özünə inam və azadlıq, sülh və rahatlıq, birlik (bütünlük) və üstünlük, mətanət və dözümlülük.

Novruz süfrəsində yeməklərdən əlavə dini kitab, Zərdüşün şəkli, güzgü, qızılgül suyu, lampa (qəndil), od badəsi, içində qızıl balıq olan kasa, buğda, səməni, müxtəlif bitkilər, çiçəklər, meyvələr, sikkələr, çörək, kəllə qənd və boyanmış yumurta da olur. Süfrələri ağ rəngdədir, zərdüştlüyün təmizlik simvolu ağ rəngdir[10].

Zərdüş davamçıları səbh çağı bəzənmiş süfrənin ətrafında əyləşirlər. Hər kəs bir-birini salamlayır və evdə yaşca böyük qadın əlində güzgü tutur və stolun ətrafında olan hər kəs güzgüyə baxır və gülümsəyir. Güzgü insanın keçmişini əks etdirir, bu gününü göstərir, insanın gələcək həyatındakı məqsəd və vəzifələri əks etdirir[10].

Göründüyü kimi Novruz ənənələrinin bir çoxu Zərdüştilikdən bizə miras qalıb. Sadəcə olaraq, İslamdan sonra bu ənənələrin yerinə yetirilməsində və onlara verilən mənada bir çox dəyişikliklər edilib. Məsələn, “İslamdan qabaq Novruz süfrəsi Azərbaycanda “Yeddişin” adlanırdı. İlin axır çərçənbəsi və Novruz süfrələrinə düzülənlər “s” yox “ş” hərfi ilə başlayırmış və süfrəyə mütləq şərab da qoyulurmuş. Müsəlmanların Azərbaycana fəthindən sonra İslam dini şərabi haram buyurduğundan “Yeddişin” “Yeddisin” olmuşdur. Yəni “ş”-ni “s” əvəz etmişdir[3,45].” Bunlar su, səməni, sünbül, sumaq, sulaq,

soğan və sarımsaqdır. Bundan əlavə süfrəyə Qurani Kərimin qoyulması və həmin axşam Quranın oxunması da İslamdan sonra olunan yeniliklərdəndir.

Müasir dövrdə isə bu ənənələr tamamilə estetik bir mahiyyət daşıyır. Bir çox insanlar Novruzunu onun heç bir mənasına fikir vermədən və riayət etmədən qeyd edirlər. Məsələn, indi çox az ailə tapılar ki, novruz süfrəsinə - s- hərfi ilə başlayan taamlar düzsün.

Nəticə etibarilə onu qeyd etmək istərdik ki, həm zəngin, həm də geniş mövzu olan Zərdüştiliyi bir məqalə çərçivəsində geniş şəkildə tədqiq etmək qeyri-mümkün olduğuna görə onun dini və ictimai görüşlərinə səthi nəzər saldıq. Yaranması qədim dövrə təsadüf etsə də günümüzdə qədər varlığını davam etdirən Zərdüştilik dini kitaba, ictimai hüquqa, sistemli ibadətə və əxlaqi düşüncəyə sahib olan bir dindir. Bu da onun dini və ictimai etik düşüncələrinin günümüzün insanları və alimləri üçün də maraqlı və aktual bir mövzu olduğunu bildirir. Zərdüştlüklə bağlı tədqiqatların çox olmağına baxmayaraq, onda mövcud olan mübahisəli məsələlərin çoxluğu onun hələ də tədqiqatına ehtiyacın olduğundan xəbər verir. Buna görə də biz məhz bu mövzuya toxunduq.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Ali Akbar Jafarey, “Zoroastrian ethics and culture” www.daenajournal.org, Daena: International Journal of Good Conscience 1-8. Marzo 2006 – Septiembre 2006. ISSN 1870-557X.
2. Avesta, Bakı-Azərnəşr, trc. İsmayıl Şəms, 103 s. 45
3. Azərbaycan etnoqrafiyası, III cildə, III cild, Bakı, “Şərq-Qərb” 2007, 568 s.
4. Çəmənəminli Yusif Vəzir, Seçilmiş əsərləri, III cildə, II cild, Bakı, “Avrasiya Press”, 2005, 664 s.
5. *Ervad Ratanshah R. Motafram*, Everyday life of a zoroastrian, *Deen Parast magazine, India, 2010*.
6. http://toplumvetarih.blogcu.com/zerdustculuk-ve-zerdust-avesta-1_11215391.html (18 mart 2010)
7. <http://www.azerbaijan-irs.com/irs/viewer.php?id=000202> (5 iyun 2010)
8. <http://www.heritageinstitute.com/zoroastrianism/marriage/iranian/page2.htm> (20 fevral 2010)
9. <http://www.heritageinstitute.com/zoroastrianism/nowruz/nowruz1.htm>.
10. <http://www.heritageinstitute.com/zoroastrianism/nowruz/nowruz3.htm>
11. Quliyev Aqşin, Qədim Azərbaycanda siyasi və hüquqi fikir, Bakı 2003, s.135.
12. Özalp Ahmet, “Zerdüştlük”, Şamil İslam Ansiklopedisi www.darulkitab.com
13. **Sri Swami Sivananda, Zoroastrianism, 2005.**

SUMMARY

Zoroasrianism arose in Azerbaijan and it has influenced to the socio-cultural life of the Azerbaijani people. Zoroasrianism has fallen into decay after long historical processes. However still now our people believes the holiness of “good and evil” and other concepts of Zoroasrianism. So far our people has guarded immortalized some elements of the Zoroasrianism. We often meet these elements in our daily life. For example, many of the rituals of the Novruz holiday has stayed heritage to us from Zoroasrianism.

РЕЗЮМЕ

Зороастризм возникнул в Азербайджане, и это повлиял и культурной и социальной общественной жизни людей Азербайджана. Зороастризм упал в распад после долго исторические процессы. Но наши люди тоже верят сегодня к вере «добро и зло» и другим идеологиям Зороастризма. Наши люди охраняли некоторые элементы Зороастризма. Мы часто встречаем и выполняем их в нашей ежедневной жизни. Но многие из ритуалов праздника Новруз остались наследие к нам от Зороастризма.

Təqdim etdi: professor İ.Məmmədzadə
Tövsiyyə etdi: AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq
İnstitutunun Etika və Estetika şöbəsinin Elmi
Şurası, Protokol No 8, tarix 13.09.2010

GÜVƏNMƏ VƏ SOSIAL SƏRMAYƏ

Monirə Əli qızı MÖHSÜNZADƏ
AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına
Şərqsünaslıq İnstitutu, dissertant

Açar sözlər: inam, sosial sərmayə, qrup, təşkilat, kollektiv

Key words: trust, social capital, group, organization, collective.

Müasir dövrdə ictimai sərmayə (sosial resurs) orqanların (struktur və təşkilatlar) və işçilərin uğurlu inkişafı yolunda mühüm rol oynayan bir məfhumdur. Bu məfhum əlaqələrə dayanaraq orqanın maraqlarını həyata keçirən mənbələr birliyi də demək olar. Resurslar geniş və çoxçeşidlidir və bunlara misal olaraq maliyyə, mədəni, siyasi və sosial resursları göstərmək olar. Tədqiqatlar göstərir ki, ictimai sərmayə başqa sərmayələrdən daha mükəmməlidir və başqa sərmayələrin artması üçün bu sərmayəyə daha artıq ehtiyac duyulur. İctimai birlik olmadan heç bir orqanda inkişafdan söz belə gedə bilməz. “Buna görə müdirilər məqsədlərinə asanlıqla çatmaq üçün sosial sərmayəyə idarəetmənin əsas metodu kimi diqqət yetirirlər... İctimai sərmayənin genişlənməsi və inkişafında güvənmənin təməl rolu var və güvənmə olmadan əlaqələrin genişlənməsi, ictimai sərmayənin inkişafı mümkün deyil” (2, s. 29-32).

Sosial sərmayənin yönələri. İctimai sərmayənin iki yönü (tərəfi) vardır. Bir qütbədə içbaxışlı (introvert), həmcins, bağlı və kiçik şəbəkələrdir; bu şəbəkələr oxşar şəxslərdən təşkil olunmuş şəbəkə arası əməkdaşlıq və güvənmə əsasında yaranmışdır. Digər qütbədə isə xaricə baxışlı (extrovert), müxtəlif, açıq və qapalı şəbəkələr mövcuddur. Belə şəbəkələr iş yaradan şəbəkələrdir. İş yaradan şəbəkələr yeni informasiya mənbələri əldə etmək, əldə olan fürsətlərdən maksimum istifadə etmək və yeni mənbələr axtarmaq üçün çox əlverişlidir. Şəbəkələr bir-birinin köməyi ilə öz sosial resurslarını qurub təşkil edə bilirlər. Başqa sözlə desək, ictimai sərmayə başqalarına olan rəğbət və onlarla sağlam əlaqənin təməli deməkdir. Ayrı bir baxışa görə, ictimai sərmayənin üç əsas cəhətini, yəni quruluşa, tanımağa və qaydalara

(ənənələrə) aid cəhətlərini göstərmək olar: qrup üzvləri arasındakı münasibətlər üzvlərin tərkibindən ibarətdir. Şəbəkədə mövcud olan təşkilati məsələlər də qrupun və ya orqanın quruluş cəhətinin əsas göstəricilərdəndir. Qaydalar cəhəti orqanın içərisində olan üzvlərarası qarşılıqlı əlaqələrin keyfiyyətinə işarə edir. Bu cəhətdə güvənmə və qarşılıqlı əlaqələr kimi göstəricilər durur. “İctimai sərmayənin tanıma cəhəti az ölçülə bilinir və orqanın mədəni göstəricisidir.” (8, s. 26)

Sosial sərmayəni artırma yolları. Hökumət təşkilatları (dövlət sektoru) ictimai sərmayəni təlim yolu ilə gücləndirə bilirlər, amma bu işi icra edə biləcək mexanizmləri zəifdir. Belə ki, ictimai sərmayə bir gecədə yaranmır və o, uzun zaman keçidinin məhsuludur. İctimai sərmayəni təmin etmək üçün hökumət təşkilatlarının əlində vasitə yoxdur. Birinci, ona görə ki, ictimai sərmayə çox zaman din, ortaq təcrübə və s. amillərdən kənar yaranan məhsuldur, dövlətin nəzarətindən xaricdir; ikinci, təhsil və təlim müəssisələri vasitəsilə ictimai sərmayəni ictimai qaydalar və yollar şəklində təmin etmək olar.

Sosial resursların müsbət və mənfi cəhətlərinə gəlincə, orqanda (təşkilatda) ictimai sərmayənin artması ilə əlaqələrdən yaranmış bir şəbəkə də vardır ki, bu əlaqə şəbəkəsinin orqana həm müsbət, həm də mənfi təsiri vardır. Belə ki, ictimai sərmayə informasiya əldə etmək və onu işlətmək yolunu asanlaşdırır, başqa maddi və qeyri-maddi resurslardan istifadə etmə yolunu sürətləndirir. Sosial sərmayənin orqana gətirdiyi faydalar bunlardan ibarətdir: az xərc ilə çox informasiya əldə edilməsi; şəbəkənin üzvləri tərəfindən yeni biliklər və bacarıqların əldə edilməsi; güc və nüfuzun qazanılması və onun orqanda tətbiqi; orqanda birlik və nizam-intizamın yaradılması; çoxməqsədli iş qruplarının təşkili; qrupun yüksək göstəricili işinin yaradılması; əlaqələrdə yüksək səviyyəli güvənmənin olması üçün xərclərin azalması; işdən çıxma, iş götürmə və təlim xərclərinin azalması.

Bir tərəfdən də ictimai sərmayənin genişlənməsi orqan üçün müxtəlif zəminlərdə təhlükə yaradır. Çünki təcrübəli şəbəkənin genişlənməsi şəbəkəyə artıq diqqət və xərc tələb edir ki, bu da orqanın maraqlarına ziddir. Sosial sərmayənin orqana gətirdiyi bəzi mənfi cəhətlər bunlardan ibarətdir: sosial sərmayənin yaranması və qorunması xərci çoxdur və orqanın qısamüddətli, kiçik işlərinə sərfəli deyil; orqanın əsas məsuliyyətlərindən uzaqlaşma təhlükəsi artır; kollektiv fikirləşmənin artması və bunun

nəticəsində bütün orqanın ziyana uğraması təhlükəsinin artması; ümumi dəyərlərin yüksəlməsi nəticəsində qrupun fərdi bacarıq və keyfiyyətlərinin azalmasına yol açır.

Güvənmə. Güvənmə (etimad) gücə qənaət etmək üçün bir vasitədir, çünki güvənmə olduğu yerdə nigaranlıq, şübhəyə və nəzarətə ehtiyac azalır. “Güvənmə, başqalarının niyyət və əməllərinə əminlik və qarşılıqlı əlaqələrin möhkəmlənməsində mühüm vasitədir. Güvənmə elə bir nizamlayıcı amildir ki, ictimai nizamda birliyi təmin edir və qoruyur” (1, s. 68). O, orqanın işini asanlaşdıran amildir və hətta informasiyadan da vacibdir, çünki informasiyanın çox olması mümkündür, amma onun doğruluğu güvənməyə bağlıdır. Güvənmənin bir neçə yönünə baxaq:

- 1) qarşı tərəfin ədalət və ayrıseçkilik baxımından xoşməramlı və güvəniləsi olduğuna inanmaq;
- 2) onların səlahiyyət və bacarıqlarına inanmaq;
- 3) onların etibarını qazanmaq;
- 4) onların səmimi və şəffaf olduqlarına inanmaq. (7, s. 23).

Güvənmə hadisəsini müxtəlif cəhətlərdən elə araşdırmaq olar ki, güvənmə bu cəhətlərin əsasında təşəkkül tapsın. Bu baxımdan güvənmə dörd amilə dayanır:

- 1) sədaqət: dürüstlük, paklıq;
- 2) sosial və texniki əlaqələrdə bilik və bacarığa malik olma;
- 3) daimilik və dözümlülük: güvənmə qabiliyyəti, müxtəlif hallarla üzləşəndə düzgün qərar çıxarma qabiliyyətinə malik olma;
- 4) şəffaflyq: müstəqil şəkildə informasiyaların verilməsi və s.

Güvənmənin bütün cəhətləri güvənməyə dayanan əlaqələri asanlaşdırır. Yəni bu cəhətlərin hamısı ictimai əlaqələrə dolğunluq verib və onların yanında da sosial sərmayəni artırır. İslam dinində də dürüst, sədaqətli, vəfali olma, başqalarının hüququna ehtiram etmə, iftardan çəkinmə və s. qeyd edilmişdir ki, bunların hamısı sosial sərmayənin yaranma zəminini artırma bilər. Güvənməni dözümlülük, şəffaflyq və s. birləşməsindən yaranan bir hadisə kimi qəbul edə bilirik və bu cəhətlər ictimai əlaqənin möhkəm əsasını təşkil edir, bu isə güvənmədən asılıdır.

Güvənmənin yaranması. Güvənmə sına biləcək, kövrək bir hadisə olduğu üçün onun yaranmasına uzun müddət lazımdır, amma bu güvənmə asanlıqla aradan gedə bilər və onu yenidən əldə etmək asan bir iş deyildir,

həm də qarşılıqlı güvənmə etimad səviyyəsinin artmasına səbəb olur. Güvənsizlik də etimadsızlığın artmasına səbəb olur. Bunun üçün idarəetmə, üzvlər arasındakı güvənmənin qorunmasında diqqətli olmalıdır. Təkrar əlaqələrlə yaranan güvənmə üçün ən asan yol şəxslər arasında uzun müddətli əlaqələrin olmasındadır. Bu güvənməni təcrübi güvənmə (etimad) və ya uzun təcrübəyə dayanan güvənmə adlandırırlar. Güvənməni təmin etmək uzun müddətli bir fəaliyyətdir və güvənmənin itirilməsi isə bir anda baş verir. Güvənmənin iki çeşidinə də nəzər salaq: sosial və fərdi güvənmə. Sosial güvənmə fərdi güvənmənin əksinə ictimai, mədəni şəbəkələrdən və qarşılıqlı əlaqələrin qaydalarından törəyir (10, s. 179).

Bəzi alimlər belə sanırlar ki, “güvənmə kollektiv iş mühiti, birgə inkişaf və təsir edən amillərin ən vacibidir, onun üçün güvənmənin necə yaradılmasının və etimadsızlığın qarşısının necə alınmasının böyük əhəmiyyəti vardır” (5, s. 142).

Güvənmə və sosial sərmayə. Orqanda (struktur, təşkilat) güvənmə nə qədər çox olarsa, fərdlər daha rahat və sədaqətlə bir-birləri ilə əlaqə yaradır. Güvənmə uğur qazanmaq və inkişaf etmək üçün bir qapı sayılır. “Demokratik orqanların var olmasının ən vacib şərtləri güvənmə meyarları və şərtləridir” (9, s. 79).

Sosial sərmayələrə dayanan qrupların müxtəlif güvənmə metodları vardır. Başqa sözlə desək, hər qrupda fərdlərdən düzəlmiş bir həlqə vardır, əgər qrupa aid sosial sərmayə müsbət xarici təsir yaratsa, güvənmə hissi qrupun özündən də yuxarı ola bilər. Buna görə də orqanlarda güvənmənin artması, fayda verməsi hökumət təşkilatlarının da marağındadır. Güvənmə şəbəkəsi o qruplarda təmin olunur ki, bir-birinə qarşılıqlı güvənmək üçün bərabər informasiya, qaydalar və dəyərlərdən öz aralarında istifadə edirlər. Bir yandan da ictimai qruplar öz aralarında güvənməyə malikdirlər və qrup üzvlərinin əməkdaşlıq dairəsinin genişliyi şəraitində başqa qruplarda da qarşılıqlı əlaqələr genişlənir (3, s. 55).

Cin Fonten güvənməni sosial sərmayənin əsas ünsürü kimi qeyd edir: “birinci şəxs ikinci şəxsə güvənir, ikinci şəxs üçüncü şəxsə güvənersə, onda birinci şəxs üçüncü şəxsə də güvənir. Buna görə şəxslər bir-birilə təmasda (əlaqədə) olmadan güvənmə ilə geniş bir şəbəkə yaradırlar” (4, s. 120). Onda belə nəticə alınır ki, sosial sərmayə kollektivdə güvənməyə arxalanaraq yaranan əlaqələrin məhsuludur, təşkilatların qarşılıqlı əlaqələri zamanı əmələ

gəlir və sosial həyat üçün daha da münbit zəmin yaradır. Bunun nəticəsində orqanın və kollektivin güvənməyə və dostluğa dayanaraq yaranan əlaqələri meydana çıxır və güvənmənin yüksək göstəriciləri möhkəm sosial resurslara yol açır (6, s. 75).

Beləliklə, ictimai sərmayələr vasitəsilə işçilər orqanın ümumi işində və öz karyeralarının quruculuğunda uğur qazanırlar. Onlar orqanın maraqlarını qorumaqla düzgün əlaqələr qurub, güvənli, etimadlı bir mühit yaradırlar. Başqa sözlə desək, güvənmə olmadan orqanın sabit, davamlı inkişafı, başqa orqanlarla əlaqəli strategiyası, bazarda tutduğu mövqe və s. fəaliyyətləri müxtəlif çətinliklər qarşısında qala bilər.

Açar sözlər: güvənmə, sosial sərmayə, şəbəkə, təşkilat, kollektiv.

ƏDƏBİYYAT

1. Earle T. Cvetkovich G. T. Social Trust: Toward a Cosmopolitan Society. Praeger, New York, 1995, 220 səh.
2. Əlvani Mehdi. İdarəçiliyin sosial sərmayəyə və onun yaranmasına təsiri. Tədbir Məcəlləsi, İdarəçilik Təşkilatı, Tehran, 1378 (2000), səh. 29-32.
3. Giddens A. The Constitution of Society. Cambridge, England, Polity press, 1984, 220 pp.
4. Kazemipur Əbdülməhəmməd. Sosial sərmayə İranda. (çap olunmamışdır) Tehran, 1382 (2004), (Mədəniyyət nazirliyi)
5. Parry G. Trust, distrust and consensus. British Journal of Political Science, 1976, vol. 6, 250 pp.
6. Rezaiyan Əli. Orqanda ədalət və onun təmini. Tehran, Səmt Nəşriyyatı, 1384 (2006), 150 səh.
7. Seyidnəqəvi Mirəli. Orqanda sosial sərmayə anlayışı və nəzəriyyəsi. Əllamə Təbatəbai Universiteti Məcəlləsi, № 33, Tehran, 1382 (2004), səh. 23.
8. Seyidnəqəvi Mirəli. Orqanda sosial sərmayə anlayışı və nəzəriyyəsi. Əllamə Təbatəbai Universiteti Məcəlləsi, № 34, Tehran, 1383 (2005), səh. 26.
9. Sztomka P. Trust and emerging democracy: lessons from Poland, International Sociology, 1996, Vol. II, No. 1, 350 pp.
10. Sztomka P. Trust: A Sociological Theory. 1996, tərcümə: Fatimə Güləbi, Təbriz, 1384 (2006), 255 səh.

Резюме

ДОВЕРИЕ И СОЦИАЛЬНЫЙ КАПИТАЛ

Социальный капитал является продуктом разнообразных явлений, происходящих в социальных системах.

В данной статье уделено внимание вопросам взаимного доверия, взаимных социальных отношений, социальным группам, наличию инстинкта группы и коллектива и совместному воздействию. Наряду с этим, происходит ознакомление с видами капитала упором на понятие влияния доверия, как основа социального капитала; выносятся на рассмотрение значение темы, вопрос о создании социального капитала наличием доверия, методах создания доверия в организациях с представлением примеров.

Ключевые слова: доверие, социальный капитал, группа, организация, коллектив.

Resume

TRUST AND THE SOCIAL CAPITAL

The social capital is a product of the various phenomena occurring in social systems.

In given article the attention is paid to questions of mutual trust, mutual social relations, social groups, presence of an instinct of group and collective and joint influence. Along with it, there is acquaintance with capital kinds with a stress on concept of influence of trust, as bases of the social capital; value of a theme, a question on creation of the social capital by trust presence, methods of creation of trust in the organizations with representation of examples are placed for consideration.

QLOBALLAŞMA ŞƏRAİTİNDƏ TOLERANTLIQ VƏ SÜLH PROBLEMI

Zülfiyə NOVRUZOVA

AMEA-nın Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun

“Dinşunaslıq və mədəniyyətin fəlsəfi problemləri”

şöbəsinin dissertanti

Açar sözlər: Qloballaşma, tolerantlıq, dinlərarası dialoq

Key words: Globalization, tolerance, interfaith dialogue

Müasir qloballaşma şəraitində sülh və tolerantlıq məsələsi bəşəriyyətin qarşısında duran ən aktual problemlərdən biridir. Bu gün müasir dünya qloballaşmanın gətirdiyi pozitiv hallardan daha çox neqativ halların şahidi olmaqdadır. Bu da dözümlülük və dözümsüzlük probleminin ortaya çıxmasına zəmin yaradır.

Dözümlülük və dözümsüzlük problemi demək olar ki, tarixdə özünəməxsus yer tutub və yəqin ki, güman etdiyimizdən daha çox, uzun illər o stimullaşdırıcı, konstruktiv xarakter daşıyıb. Qeyd etmək lazımdır ki, bu problemi bir tərəfdən inkişaf və çiçəklənmə dövrü, digər tərəfdən sosial və intellektual tənəzzül, durğunluq, hərbi genosid olaraq ayırmaq olar (1,4).

Qaynaqlarda tolerantlığa müxtəlif aspektlərdən yanaşmalar vardır. Məsələn, Etnik Ensiklopediyada Susan Mendus göstərmişdir ki, “Dözümlülük beynəlxalq səviyyədə bir şəxsin xoşlamadığı və ya əxlaqi cəhətdən yanlış saydığı hərəkətə icazə verməsi və ya bu hərəkətin qarşısını almamağıdır”, buna əlavə olaraq o qeyd edir ki, “Dözümlülük tolerant şəxsin müdaxilə etmə gücü olmasını, yalnız onun bu gücdən istifadə etməkdən imtinasını tələb edir”. Digər bir qaynaqda, Fəlsəfə Ensiklopediyasında Maurise Kranston qeyd edir ki: “Dözümlülük xoşlanılmayan və ya bəyənilməyən hər hansı bir şeyin mövcudluğunda təmkinlilik göstərmə siyasətidir” (2,3).

Etiraf edilməlidir ki, son illər dünya nizamının ciddi şəkildə pozulması tolerantlığın və sülhün heç də həmişə birmənalı qarşılınmamasının təzahürüdür.

Tolerantlığın şüurda formalaşması – çətin və uzun prosesdir. Son illər etnik və dini zəmində münaqişələr, bütün dünyanı bürümüşdür. Qloballaşma prosesi, beynəlxalq aləmdə siyasi, iqtisadi, mədəni fəaliyyət baxımından müxtəlif dövlətlərdə yaşayan insanlar arasında əlaqəni genişləndirir və dünyada gedən proseslərdən, heç kimin kənarında qalması mümkün deyildir (3).

Bu gün əxlaqi deformasiya, ekoloji çirklənmə, iqtisadi gəlirlərdəki bərabərsizlik, yoxsulluq, boşanma səviyyəsinin yüksəlməsi kimi ailə dəyərlərinin tənəzzülü, irq, din və millətçilik uğrunda həyata keçirilən təəssübkeşlik, terror, müharibə, müstəmləkəçilik kimi dünya sülhünü təhdid edən qlobal problemlər vardır (4,19).

Dünya, tarixdə ilk dəfə olaraq Şekspirin ritorik “olum, ya ölüm” sualının insanlıq qarşısında duran problem kimi yeni səpkidə səsləndiyi və yeni məna kəsb etdiyi bir dövrün şahidi olmaqdadır.

P.Dembinski yazır ki, müasir qloballaşma insanlar, müəssisələr, siyasi biliklər, kapital və məkan arasında qarşılıqlı asılılığın əsaslı rekonfigurasiyasıdır. Rusiya alimi A.N.Çumakov “Mədəniyyət, sivilizasiya, qloballaşma kimi anlayışların vəhdəti və qarşılıqlı asılılığı” başlıqlı məqaləsində yazır: “İndi ictimai inkişaf elə bir səviyyədədir ki, qloballaşmanın artması və qlobal problemlərin kəskinləşməsi şəraitində formalaşması və inkişafı bəşəriyyətin yaşamasının şərti olan dünya sivilizasiyası mövcud sivilizasiyanın bütün formalarında təşəkkül tapan norma və dəyərlərlə ziddiyyət təşkil edir” (5,28).

Qeyd etmək lazımdır ki, bugünkü qlobal problemlər dünyanı sistemli şəkildə dəyişikliyə məruz qoymuşdur. Bu dəyişikliklər bəşəriyyətin adət etdiyi tarixi zaman dinamikasından qopub tam şəkildə qeyri-müəyyənliyə istiqamətlənir (6,12).

Gerçək perspektivdə kütləvi qırğın silahından istifadə, planet miqyasında tarixdə ilk dəfə olaraq görünməmiş ölüm, dünyanın nizam-intizamını pozmuşdur. XXI əsrin başlanğıcından etibarən təcavüzkar millətçiliyin aktivləşməsi müşahidə olunmuş və müasir dünya siyasi radikalizm, onun qəddar dözümsüzlüyü, hərbi konflikt və terrorizmlə üz-üzə dayanmışdır (7,1).

Hazırkı şəraitdə dünya nizamının qeyri-sabit olması mövcud olan beynəlxalq institutların rolunun qeyri-təsirli olmasının təzahürüdür.

Etno-siyasi münaqişələrin mövcudluğu onu göstərir ki, universal dəyərlər və bu dəyərləri ən azı nəzəri cəhətdən özündə ehtiva edən universalist fəlsəfələr eyni zamanda həm dünyanın, həm də münaqişə edən tərəflərin maraqlarını nəzərə alan həll texnologiyalarını təklif edə bilmirlər (8,43).

Bütün bu problemlər dövlətlərarası və hətta dövlətin içində də münaqişə və qarşıdurmalara, dünya üçün təhlükə törədə biləcək faciəli toqquşmalara gətirib çıxara bilər. Ona görə də BMT dünya nizamı üçün qarşıda əsas rol oynamalıdır (9,3).

Hazırkı şərait dünyanın nizamı üçün yeni yanaşma forması axtarır tapmağı, sivilizasiyalararası dialoq, tolerantlıq, sülh və demokratiya yolu ilə millətlərarası, irqlərarası, dinlərarası münasibətlərin harmoniyasını təmin etməyi və bunları dövlətlərarası münasibətlərə çevirməyi tələb edir. Çünki qloballaşma şəraitində belə bir xətt ən perspektivli yoldur. Müasir dünya gerçəkliyi, sosial-pozitiv münasibətləri plüralizm və tolerantlıq bazasında yaradılır. Hazırkı şəraitdə tolerantlıq probleminin həlli üçün bəşəriyyətin ixtiyarında müəyyən potensial imkanlar vardır.

Demokratik prinsiplərlə yaşamaq, bu yönümdə inkişaf etmək arzusunda olan hər bir dövlət öz ölkəsində cəmiyyətdaxili tolerantlığın bərqərar olmasını təmin etməlidir. Bu, dünyada tolerant durumun formalaşmasına olan xidmətdir. YUNESKO-nun (1995) bəyannaməsində deyilir: “Sülh tolerantsız olmaz, demokratiyanın inkişafı sülhsüz ola bilməz” (1,4).

Beləliklə etiraf etmək lazımdır ki, sülh və tolerantlıq mühitinin formalaşması ancaq demokratik cəmiyyətlərdə mümkündür. Demokratiyanın tam olaraq oturuşmadığı ölkələrdə tolerantlığın da müvəffəqiyyətli bir şəkildə tətbiq edilməsi gözlənilməməlidir. Əgər hədəf müxtəlif millətlərin sülh və tolerantlıq şəraitində yaşamasıdırsa bunun üçün insanların demokratiya ruhunda tərbiyə edilməsi vacibdir.

Demokratik bir cəmiyyətin təbəqə -əsaslı cəmiyyətlərdə nə vaxtsa və indi olduğu kimi, nəyin əxlaqlı və məqbul hesab olunduğunu tənzimləmək üçün heç bir sərt çərçivəsi yoxdur. Beləliklə, qarşılıqlı hörmətin daxili mexanizmləri daha vacibdir və ən vacibi, başqa fikir və baxışlarda olan insanlara qarşı olan tolerantlıqdır (10,77).

Tolerantlıq düşüncə tərz, cəmiyyətin tarixi inkişafının nəticəsi, müxtəlif mədəniyyət və lokal insan birliklərinin birgə yaşayışı nəticəsində əldə olunmuş nailiyyətdir. Bu demokratik cəmiyyətin, mədəniyyətlərarası münasibətlərin təməl prinsiplərindəndir.

Tolerantlıq ayrıca götürülmüş bir dövlətin deyil, hazırda bütün dünyanın qlobal, siyasi-mədəni problemi statusunu kəsb etmişdir. Məhz bu baxımdan bu gün tolerantlığa münasibətin konkretləşməsinə böyük ehtiyac var. Qlobal təhlükələrə qarşı ümumi məsuliyyət hissi bərabər bölüşdürülməlidir. Qlobal tolerantlıq mühitinin formalaşması üçün ilk növbədə:

Beynəlxalq münasibətlər arasında intolerantlıq, ənənəvi standartlar və stereotiplər dəf edilərək Şərq və Qərb, Şimal və Cənub bölgəsinə yeni dövrün tələbləri, obyektivlik, insan hüquqları mövqeyindən yanaşılması vacib şərtidir (11,352).

Belə qənaətə gəlmək olar ki, tolerantlıq və intolerantlıq müasir dünyanın tərkib hissəsidir. Müasir dünyada qlobal tolerantlığı utopya saymaq olmaz. Eyni zamanda ideal cəmiyyət modeli də mənasızdır ancaq inkişaf prosesində demokratiya və inteqrasiya yolu ilə insan fəaliyyətindəki dözümsüzlüyün və zorakılığın minimuma endirilməsi mümkündür (1,4).

Qeyd etmək lazımdır ki, tolerantlıqda dərin köklü humanist dəyərlər vardır. Bu baxımdan tolerantlıq sülhə nail olunmasını mümkün edən və müharibə mədəniyyətinin sülh mədəniyyəti ilə əvəz olunmasına səbəb olan ləyaqətlikdir. Burada tolerantlıq mədəniyyətinin əhəmiyyətini xüsusi vurğulamaq lazımdır. Eyni zamanda belə bir sual ortaya çıxır. Tolerantlıq mədəniyyəti dünya nizamı üçün bir rol oynaya bilirmi?

Əlbəttə bu sahədə az bir zaman müddətində nailiyyətlər əldə etmək mümkünsüzdür. Qeyd etmək lazımdır ki, bunun üçün siyasi və hüquqi əlverişli, ilkin şərait zəruridir (12,3).

Dünyada monoetnik dövlət yoxdur. Ona görə də poluetnik siyasi cəmiyyətlərdə müvəffəqiyyətin rəhni tolerant münasibətlər qurmaq, monoetnik və monokonfessional dövlət modellərini dəstəkləməkdən uzaqlaşmaqdır (3). Müasir dövrdə heç də təsadüfi deyildir ki, daha çox uzaqqörən siyasi xadimlər təkidlə məsələ qaldırırlar ki, beynəlxalq səviyyədə müxtəlif mədəniyyətlərarası dialoq təşkil edilsin. Güman etmək olar ki, mədəniyyətlərarası qarşılıqlı münasibətlərin formalaşması, ayrı-ayrı millətlərin, irqlərin müxtəlif sahələrdə müvəffəqiyyətli əməkdaşlığı

bəşəriyyəti narahat edən problemlərin həllinin yaxınlaşmasına yol açacaqdır. Müasir qloballaşma prosesində olan münaqişələrə dinlərarası konfliktləri də aid etmək olar. Məhz, bu baxımdan beynəlxalq səviyyədə dinlərarası dialoqun təşkil edilməsi zəruri amillərdəndir.

Bu gün bəşəriyyət bir qlobal zamanda, lakin çeşidli tolerantlıq məkanlarında mövcuddur. İnsanları fərqləndirən başlıca amillər mədəni-etnik, dini konfessional fərqlərdir. Bu baxımdan dini tolerantlıq probleminə xüsusi diqqət ayrılmasına real ehtiyac və sosial sifariş mövcuddur. Qlobal sivilizasiyanın formalaşması fərqli dinə mənsub olan insanların bir-birinə hörmət, anlam və dözümlü münasibətindən bilavasitə asılı olacaqdır (11,352).

Məşhur siyasi xadim Mahatma Qandinin qeyd etdiyi kimi, “Günümüzün ehtiyacı yalnız bir din deyil, müxtəlif dinlərin tərəfdarlarına qarşı qarşılıqlı hörmət və dözümlülükdür” (2,4).

Belə güman etmək olar ki, müasir dünyada qlobal təfəkkür prosesinin formalaşmasında din müsbət rol oynaya bilər. Çünki o, insan fəaliyyətinin səciyyəsinə müəyyənləşdirən zəngin ümumbəşəri dəyərlərə malikdir. Bu dəyərlər həm də tam mənalı həyat tərzini yaşamaq üçün zəruridir.

Əlbəttə, sivilizasiyalararası təfriqədə məhz dini günahlandıran tədqiqatçılar da vardır. Buna baxmayaraq, bizim fikrimizcə dini sahə hazırkı sivilizasiya böhranının dərk olunması üçün böyük potensiala malikdir (13,95). Belə qənaətə gəlmək olar ki, insanlıq və bəşəriyyət üçün zəruri olan əsas amillərdən biri, dinlərarası münasibətlərin qurulmasıdır. Dinlərarası münasibətlərin də tənzimlənməsi yalnız dözümlülük, tolerantlıq, insan haqları prinsiplərinə həssas yanaşmaqla mümkündür. Dinindən, inancından asılı olmayaraq heç bir ayrışdırıcılıq salmadan bütün insanları olduğu kimi qəbul etmək, qarşılıqlı hörmət, sülh və tolerantlıq şəraitində yaşamaq bugünkü insanlıq qarşısında duran qlobal vəzifələrdəndir. Müşahidələr göstərir ki, indiki qloballaşma şəraitində dini tolerantlıq problemi əhəmiyyətlidir və bu problemin həlli üçün bəşəriyyətin ixtiyarında müəyyən potensial imkanlar var. Lakin bu potensialın reallaşdırılması yalnız o zaman mümkündür ki, kütlələrin dini şüuru dağdıncılıq və qarşıdurmadansa, daha çox yaradıcılığa və dialoqa yönəldilmiş olsun. Belə qənaətə gəlmək olar ki, beynəlxalq səviyyədə müxtəlif dinlərarası dialoqların təşkil edilməsi, dini tolerantlıq, dözümlülük və müvəffəqiyyətli əməkdaşlıq bəşəriyyətdə olan dinlərarası problemlərin həllinin yaxınlaşmasına yol açacaqdır.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Толерантность против ксенофобий./Под ред. В. И. Мукомеля и Э.А.Паина.-М.: Институт социологии РАН, 2005.
2. [http://mim.ucoz.org/publ/Abbasova H.](http://mim.ucoz.org/publ/Abbasova_H)
3. [http://www.toler.edusite.ru.](http://www.toler.edusite.ru) Бедалова Н.Ч. Толерантность и формы ее проявления в условиях глобализаций- часть третья.
4. A.Kurucan. İslamda dialoq və tolerantlıq. Xəzər nəşriyyatı, 2008.
5. A.Yusifova. Yeni texnologiyaların inkişafı və siyasi qlobalistikanın problemləri. Azərbaycan bu gün və sabah / №5(12)may, 2008
6. Ə.Abbasov. Azərbaycan: Müasir Dünyanın Çağırışları. Azərbaycan bu gün və sabah / №3 (10) mart, 2008.
7. Нуруллаев А.А(г.Москва) Межконфессиональный диалог как фактор гуманизациимежрелигиозных и межнациональных отношений. <http://referats.lokal100.ru/res609546.html>
8. Cavanşir Feyziyev. Ümumbəşəri əxlaqi dəyərlər və onların etnosiyasi münaqişələrin təhlilində rolu. Azərbaycan bu gün və sabah / №2(09) Fevral, 2008.
9. http://vedikz.narod.ru/main/nepomnyashikh/k_probleme_mejrelig_o_tosheniy.html к проблеме межрелигиозных отношений Непомнящих Игор Анатольевич
10. Abdusalam A.Hüseynov. Tolerantlıq və sivilizasiyaların dialoqu. Elmi əsərlər Elmi-nəzəri jurnal. №1-2(13) Bakı 2009
11. R.Aslanova XXI əsr: Yeni mədəniyyət məkanına inteqrasiya. Bakı “Nurlan” Nəşriyyatı, 2007
12. Толерантность. Мчедлов М.П. Г.Москва. Республика 2004
13. Elmır Quliyev. Dinlərarası dialoqa Quran mövqeyindən yanaşma. Dövlət və din Bakı, 2009 Fevral 1(9)
14. R.Mehdiyev.“Azərbaycan: qloballaşma dövrünün tələbləri”. Bakı “XXI - Yeni Nəşrlər Evi” 2005

ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ИНТОЛЕРАНТНОСТЬ

Зульфия НОВРУЗОВА

Можно предполагать что толерантность и противостояние толерантности представляют актуальную проблему современного мира. Ключ к решению проблем, существующих в мире-это именно глобальная толерантность. Это не утопическая мечта в современном мире, и она приобретает всеобщую форму. Хотя идеальное общество с любой точки зрения кажется бессмысленный, важно то, чтоб в процессе развития нетерпимость и насилие были доведены до минимума путей мира, гуманизма, демократии и интеграции. В то же время необходимо особо подчеркнуть важность культуры толерантности для порядка в мире. Следовательно, установление толерантных отношений и отход поддержки модели моноэтнического моноконфессионального государства обеспечивают гарантную успеха человечество. Можно сделать такой вывод, что организация диалога между различными культурами на международном уровне и совместное сотрудничество откроют решения проблем, путь к приближению решения проблем, которые беспокоет мир.

TOLERANCE AND NON-TOLERANCE

Zulfiya NOVRUZOVA

If may be supposed that tolerance and non-tolerance present an actual problem for the contemporary world. The key of solving the problems observed in the world has been found just in global tolerance. In modern world it is not an Utopian dream and acquires a common shape. Though a model of an ideal society looks meaningless in any terms, it is important that in the process of development impatience and violence should be reduced through peace, humanism, democracy, and integration. At the same time it is necessary to emphasize the significance of tolerant culture for the

world order. Therefore, establishing the tolerant relations and moving away from support of a model of monoethnic and monaconfessional state provide for guarantee of success for the mankind. We may draw such a conclusion that organization of a dialogue between the different cultures on international level and joint cooperation will open the way approaching to solution of the problems disturbing the world.

Tədqim etdi: i.f.d. Namiq Abuzərov
Tövsiyə etdi: AMEA-nın Fəlsəfə, Sosialologiya və Hüquq
İnstitunun Elmi Şurası, Protokol No 1,
tarix 05.12.2010

İSLAMDA ZƏKAT

Gülnar Şahlar qızı İBADOVA

Açar sözlər: zəkat, sədəqə

Key words: zakat, sadaqa

İnsanın var olub yaşaya bilməsi üçün ictimai həyatın tələb etdiyi bəzi qaydalar böyük əhəmiyyət daşıyır. Bu baxımdan insanlar, varlıqlarını inkişaf etdirə bilmək üçün bir cəmiyyətdə mövqə tutmağa ehtiyac duyurlar. Bu mövqeni tutmaq üçün də, cəmiyyətdə yaşayan hər bir fərdin özünə uyğun bəzi mükəlləfiyyətləri vardır. Başqa bir ifadəylə desək, tək-tək hər bir fərdin cəmiyyətin varlığını təkmilləşdirilməsi üçün fərdlərin, bu cəmiyyətə qarşı müəyyən məsuliyyətləri vardır. Cəmiyyətin sağlam bir şəkildə inkişaf edə bilməsi üçün, ictimai tarazlıq və əmin-amanlığın müəyyən bir şəkildə təmin edilməsi və fərdlər arasında gərginliyə yol açacaq faktorların aradan qaldırılması böyük əhəmiyyət daşıyır. Bir cəmiyyətdə zənginlərin və yoxsulların olması təbii olmaqla, bunların bir-birlərinin haqqlarını qorumaması və sosio-ekonomik baxımdan bu vəziyyətin cəmiyyətdə gərginliyə səbəb olması və ədalətsizlik yaratmasıdır. Bunun üçün də zəngin və yoxsul arasındakı iqtisadi səviyyə fərqlinin uçurum yaratmaması, yəni zənginin daha zəngin, yoxsulun daha imkansız olmasına maneə törədilməsi, ola biləcək olan bu gərginliyin qarşısının alınması mühim əhəmiyyət daşıyır. Qurani Kərim belə bir gərginliyin potensial varlığına eyham edib, bunun qarşısının alınmasının yollarını müəyyən etmiş və zənginlərlə yoxsullar arasındakı münasibətləri tənzimləmişdir. Bu tənzimləmə cəmiyyətdəki iqtisadi mütənəbirsizliyin yaradacağı mənfi nəticələrin aradan qaldırılması üçün zəkati əhəmiyyətli bir vasitə olaraq təqdim etməklə qalmır, eyni zamanda zəkatin tətbiqində son dərəcə əhəmiyyətli mənəvi üstünlüklərə, psixoloji faktorlara da işarə edir. Quranda cənnət əhli müttəqilər tanıdılarkən onların dünyada gözəl davranan kəslər

olduğundan danışılır "...və mallarında möhtac və məhrumların haqqı vardır"¹ buyrulur. Namaz və oruc, fərdi inkişaf və yüksəlişə, zəkat isə fərdi xəsislik, eqoizm kimi pis xasiyyətlərdən arınma və təmizlənməyə, ictimai bünövrənin sağlam bir şəkildə inkişafına xidmət edir. Zəkat, ictimai ədaləti təmin etmək məqsədli, "ictimai ibadət"dir. Namazın fərdi əxlaqı, zəkatin isə ictimai əxlaqı təkmilləşdirməyə yönəlmiş olması, bu iki ibadətin Quranda bir çox yerdə birlikdə zikr edilməsi məhz bu səbəbdəndir².

"Zəka" feilinin məsdəri olan zəkatin lüğəvi mənası "artma (nəma), çoxalma və bərəkət" deməkdir³. "Doğru söyləmək, sözünü tutmaq" mənasını verən sidq kökündən alınmış olan və Quran və Sünnədə zəkat mənasında da istifadə edilmiş olan sədəqə⁴ sözü, daha sonrakı dövrlərdə könüllü maliyyə ödəmələri üçün istifadə edilməyə başlanmışdır. Fiqh terminologiyasında isə zəkat, Allahın, müəyyən etdiyi yerlərə sərf edilmək üçün zəngin sayılan şəxslərin mallarından müəyyən bir payın alınmasını ifadə edir. Zəkat, fiqh terminində yalnız "fərz" deyə bilinən hökmlərdən biri olmayıb, eyni zamanda İslam binasının üzərinə tikildiyi beş böyük sütundan biridir; İslami xarakterizə edən təşkilatlardandır. Məhz zəkatin əhəmiyyətli olması səbəbindəndir ki, İslamın ilk dövrlərindən etibarən müsəlmanlar, zəngin olanların mallarından müəyyən nisbətdə yoxsulların və cəmiyyətin ehtiyacı üçün alınması fikrinə uyğunlaşdırılmış və bunun namaz ibadəti qədər mühim olması xüsusi vurğulanmışdır.

Zəkatin hicrətdən sonra fərz qilındığı bilinməklə birlikdə hansı ildə reallaşdığı müzakirəlidir. Bir təsbitə görə zəkat hicrətin ikinci ilində ramazan orucundan əvvəl, digər bir təsbitə görə isə eyni il ramazan orucundan sonra fərz qilınmışdır. Buxarinin rəvayət etdiyi bir hədisdə Hz. Peyğəmbərin zəkat fərz olmadan əvvəl fitr sədəqəsini verməyi əmr etdiyi, zəkat fərz qilındıqdan sonra isə fitr sədəqəsi mövzusuna toxunmadığı, ancaq müsəlmanların hər ramazan ayında bayram namazından əvvəl fitr sədəqəsi verməyə davam etdikləri ifadə edilməkdədir⁵. Bu hədis, fitr sədəqəsinin, zəkatin fərz

¹ əz-Zariyat, 51/19.

² Y. Vehbi Yavuz, İslamda zəkat müessesəsi, s.3, (İstanbul, 1983).

³ Ali Özek, Hayreddin Karaman, M.Akif Aydın, Mehmet Erkal, İbadət və müəssəsə olaraq zəkat, s. 3, (İSAV yayımları, İstanbul, 1984).

⁴ TDV, İslam Ansiklopedisi, c.35. s. 384, (TDV yayımları, 2007).

⁵ Sahihi-Buxâri, c. V, s. 12, (Türk tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1993).

olmasından əvvəl əmr edildiyini göstərdiyinə görə və orucun fərz qilındığını bildirən ayə hicrətin ikinci ilində endiyinə görə, zəkatin ramazan orucundan sonra fərz qilındığı qənaətinədəirlər.

Zəkatin Hz. Peyğəmbər tərəfindən tətbiq edildiyini bu hədisi-şərifdən bilirik: İbn Abbasdan rəvayət edildiyinə görə, Peyğəmbər (s.ə.s.) Muaz bin Cəbəli Yəmənə vali göndərtdiyi zaman ona bu əmri vermişdir: “Onları Allahdan başqa İlah olmadığını, mənim də Allahın elçisi olduğuma inanmağa dəvət et. Əgər bu barədə sənə itaət edərlərsə, onlara Allahın gündə beş dəfə namaz qilmalarını əmr etdiyini, mallarından zəkat vermələrini fərz qıldığını bildir. Zəkat varlılardan alınıb fəqirlərə verilir⁶”. Qurana və hədislərə görə zəkati inkar edən Allahın əmrindən çıxmış sayılar, ödəyən də axirətdə cənnətlə, dünyada isə səadətlə mükafatlandırılır. Müsəlman bu ibadəti Allahın əmrinə tabe olaraq, rızasını qazanmağı diləyərək könül məmnuniyyəti və xalis bir niyyətlə yerinə yetirməlidir. Çünki, ancaq bu şəkildə əda edilən zəkat Allah qatında qəbul görülmə bilər. Zəkati verən kəs, yalnız Allah rızası üçün verməli və bunu bacardığı qədər gizli etməli, etdiyini üzə vurmamalı, zəkati alanı utandırmamalıdır. Bu barədə Qurani-Kərim dəfələrlə insanlara xəbərdarlıq edir: “Xoş bir söz və günahları bağışlamaq minnətlə verilən sədəqədən daha yaxşıdır⁷”. Zəkatin vergidən əsas fərqi də elə budur ki, müsəlman onu könüllü istəyərək verir və Allahın rızasını qazanmaq istəyir. Müsəlman zəkati verirkən ən başlıcası Allahın əmrini yerinə yetirir beləliklə, könülünü və ruhunu da təmizləmiş olur. Zəkat onda bir, iyirmidə bir, qırxdə bir miqdarda alındığı təqdirdə vergidə bu şərtlər keçərli deyildir⁸. Belə ki, hər hansı bir dövlət aldığı vergidə Allah rızası üçün niyyət olunmur və həmin ölkədə zəkatin sərf ediləcəyi yerlər qalmasa belə, digər ölkələrdə ehtiyacı olanlara çatdırmaqla mükəlləfdirlər.

İslamın beş şərtindən biri olan bu əmr digər ibadətlərdən fərqli bir xüsusiyyətə malikdir. İqtisadi vəziyyətlə əlaqədar olduğu üçün maddi imkanı yüksək olan şəxslər bu ibadətlə mükəlləfdirlər. Zəkat müsəlman, azad, həddi-buluğa çatmış, ağıl sahibi, əsl ehtiyaclarından başqa var-dövləti nisab

⁶ Ali Özek, Hayreddin Karaman, M.Akif Aydın, Mehmet Erkal, İbadət və müəssəsə olaraq zəkat, s. 3.

⁷ əl-Bəqərə, 2/263.

⁸ Kardavi, Fikhuz-zekat, s. 851, (Kayıhan nəşr, İstanbul, 1984).

miqdarına çatan şəxslərdən alınır və Qurani-Kərimdə adları keçən səkkiz sinfə aiddir. “Sədəqələr (zəkatlar), Allah tərəfindən müəyyən edilmiş bir vacib əməl (fərz olaraq) ancaq yoxsullara, (ehtiyacı olan, lakin utandığından əl açıb dilənməyən) miskinlərə, zəkati yığıb paylayanlara, ürəkləri (müsəlmanlığa) isnişib bağlanmaqda olanlara (iman gətirib hələ kamil mömin olmayanlara), azad ediləcək kölələrə (və ya boynuna kəffarə düşüb verə bilməyənlərə), həmçinin (borcu ödəməyə imkanı olmayan) borclulara, Allah yolunda cihad edənlərə və yolçulara (pulu qurtardığı yolda qalan, vətəninə qayıda bilməyən müsafirlərə) məxsusdur. Allah, (hər şeyi) biləndir, hikmət sahibidir⁹”.

Zəkatin alınma səbəbi insanın əsas ehtiyaclarından (havaici-əsliyyə) artıq olan mallarının müəyyən bir miqdara çatmasıdır ki, bunun sərhəddi “**nisab**” terminiylə müəyyən edilir. Lüğətdə sərhəd, işarə, miqdar, kök, qaynaq, əsil mənalarına gələn nisab fiqh termini olaraq sərvətin zəkatinı vacib edən miqdarını bildirir¹⁰. Zəkətdə nisab varlılıq həddini müəyyən edən bir miqdardır. Nisab hansı növdən olursa olsun artıq xüsusiyyətə malik malların şərən müəyyən edilmiş miqdara çatmasını ifadə edir. İslam az olduğu halda, artan hər mala zəkati vacib buyurmuşdur. Lakin fiqh dilində “nisab” deyilən bəlli bir miqdara çatması əsas sayılmışdır. İslamda nisab miqdarı və nisab miqdarından artıq sərvətə sahib olan zəngin, mal-dövləti nisab miqdarından az olan isə kasıb sayılır. Zəkətdə nisab miqdarının şərt qoyulmasındakı hikmət bəllidir. Belə ki, zəkat, yoxsula yardım etmək, İslamın və müsəlmanların ümumi işlərinə yaramaq üçün varlılardan alınır. Ən əsası budur ki, zəkatin qiymətli mallardan alınması lazımdır. Yardım etməyə gücü çatmayan, yardıma möhtac bir fəqirdən zəkat almağın heç bir mənası yoxdur. Buna görə də Rəsulullah (s.a.s.) “Zəkat sadəcə varlıların borcudur” buyurmuşdur.

Bildiyimiz kimi, başda hədisi-şəriflər olmaqla, əsas qaynaqlara görə zəkat, qızıl-gümüş, dəvə, qoyun, keçi, inəklər, atlar, və digər heyvanlar, torpaq məhsulları, meyvələr, mədənlər, dəfinələr və ticarət mallarından alınır¹¹.

⁹ Ət-Tövbə, 9/60.

¹⁰ TDV, İslam Ansiklopedisi, c. 33. s. 138.

¹¹ Turan Yazqan, Sosial güvənlik acısından zekat, s. 32, (TDV yayınları, Ankara, 1995).

Beşdən az dəvədən, qırxdan az qoyun-keçidən zəkat alınmamasına dair Rəsulullahın (s.a.s) hədisləri vardır¹². Beş okkiyədən az gümüşdə zəkatın olmadığı bildirildiyindən gümüşün nisabının 20 dirhəm (595 qr) qızılın nisabının isə 20 dinar olduğu barəsində fikir birliyi var¹³. Alimlər ticarət mallarında malın dəyəri 20 misqal qızıl və ya 200 dirhəm gümüşün qiymətinə çatarsa o mallardan zəkatın alınmalı olduğu qənaətindədirlər¹⁴. Yerdə bitən və digər məhsullar üçün də bu şərt eyni şəkildə vacibdir. Dəlil olaraq “İki yüz dirhəmdən az gümüşdə zəkat yoxdur, beşdən az dəvədə zəkat yoxdur, beş vesqdən (660 kq¹⁵) az olan torpaq məhsullarında zəkat yoxdur¹⁶” hədisini misal gətirmək olar. Rəsulullahın (s.a.s) dövründə heyvanlardan dəvə, inək və qoyun zəkata tabe edilmişdir. İslam alimləri mədənlərdə nisabın 20 misqal qızıl və ya 200 dirhəm gümüş dəyərində olduğu qənaətindədirlər.

Son zamanlarda düşünüldüyü kimi zəkat bəsit bir sədəqədən ibarət deyil, İslami bünövrənin daimi gəlir qaynaqlarından biridir və insanlar arasında sevgi, qardaşlıq və səmimiyyət bağlarını gücləndirir, ehtiyac içində olan insanları sevindirir, xəsislik və həsəd hissələrini yox edir, cəmiyyəti meydana gətirən fərdlər arasında birlik və bərabərliyin yaranmasına səbəb olur.

İslamdakı zəkatla digər dinlərdə fəqirlərə edilən yardımların əsaslı fəqləri vardır. İslamda zəkat heç bir zaman mücərrəd bir yaxşılıq, xeyir və yardım vəsflərindən biri olmamışdır. Əksinə İslam təməl prinsiplərindən-beş ibadətdən biridir və zəkati verməyən fasiq sayılır.

İslama görə zəkat varlığının malında fəqirin haqqıdır. Bu haqqın həqiqi sahibi Allahdır. Zəkati verən sanki kassada işləyir, mal sahibinin əmriylə verdiyi zəkatla heç kimə minnət edə bilməz.

İslama görə zəkat müəyyən edilmiş bir haqqdır. Zəkatın nisab miqdarı, şərtləri müəyyən edilmişdir. Mükəlləf nə zaman nə qədər zəkat verəcəyini bilir.

Bu haqq sadəcə vicdanların öhdəsinə buraxılmış deyil, İslam dövləti onu ədalətlə toplamaq və sahiblərinə paylamaqla məsuliyyətlidir. Zəkat gəlirləri

¹² Mərginani, el-Hidaye tercemesi, s. 219, (Kahraman yayınları, İstanbul, 2004).

¹³ TDV.İslam Ansiklopedisi, c.33.s.138.

¹⁴ a.k.ə, c. 33.s. 139.

¹⁵ a.k.ə, c.33.s.139.

¹⁶ Buxari, c V. s. 32.

başqa dinlərdə olduğu kimi din adamlarını məsuliyyətsiz israflarına tərki edilməmiş, idarə edənlərin ixtiyarına verilməmişdir, zəkatın sərf edilmə yerləri İslamda məlumdur və hər kəs zəkatını əsl ehtiyacı olana verir. İslamda zəkatın hədəfi başqa dinlərdən fərqli olaraq kasıblığı kökündən qazıyacaq şəkildə yox etmək və kasıbı mümkün qədər zəngin etməkdir və zəkat sadəcə mala həsr edilmiş deyildir, insan zəkat verərkən daxilən təmizlənmiş olur, bu təmizlik zəkat verənin ruhunu da içinə alır və möminlərin Allah sevgisini, mal və sərvət sevgisindən üstün tutduqlarını göstərir. Çünki zəkatını verən onu alan şəxslərdən heç bir qarşılıq gözləmir. Bunu yalnız ibadət niyyətilə Allah rızası üçün edir. Bu da mömin olmağın gözəl bir nişanəsidir.

Zəkatla bağlı ayələrdən bəziləri belədir: “Namaz qılın, zəkat verin¹⁷! Özümdən ötrü (əvvəlcə) etdiyiniz xeyri (yaxşı əməllərin əvəzini) Allah yanında taparsınız. Həqiqətən, var dövlətiniz, oğul-uşağınız (sizin üçün) ancaq bir imtahandır. Ən böyük mükafat (Cənnət) isə Allah dərgahındadır¹⁸.” “(Ey möminlər) Allah yolunda layiqincə cihad edin. O (Öz dini üçün) sizi seçdi və dində sizin üçün heç bir çətinlik yeri qoymadı-atanız İbrahimin dini kimi. (Ey Məhəmməd ümməti) Allah bundan (Quran nazil olmamışdan) əvvəl də, bunda (Quranda) da sizə müsəlman adını verdi ki, (qiyamət günü) Peyğəmbər (dinin təbliği, sizin ona iman gətirməyiniz, itaət etməyiniz barədə) sizə, siz də (əvvəlki Peğəmbərlərin Allahın hökmlərini öz ümmətlərinə çatdırdıqları halda) insanlara şahid olasınız. Elə isə (vaxtlı-vaxtında) namaz qılın, zəkat verin və Allaha sığının.(Allah) sizin ixtiyar sahibinizdir. O, nə yaxşı ixtiyar sahibi, necə də gözəl imdada yetəndir!”¹⁹

“(Yə Peyğəmbər) De: “Həqiqətən, Rəbbim bəndələrimdən istədiyinin ruzisini bol edər, (istədiyininkini də) azaldar. (Allah yolunda) nə xərclərsəniz, Allah onun əvəzini verər. O, ruzi verənlərin ən yaxşısıdır!”²⁰”

“Şeytan sizləri yoxsulluqla qorxudaraq alçaq işlərə sövq edər, Allah isə (əksinə) sizə bağlılaşmaq və bərəkət vədəsi verər. Allah (mərhəməti ilə) genişdir (hər şeyi) biləndir.²¹” Zəkat vasitəsilə varlı bir insan tanımadığı

¹⁷ əl-Bəqərə, 2/110.

¹⁸ ət-Təğabun, 64/15.

¹⁹ əl-Həcc, 22/78.

²⁰ Səbə, 34/39.

²¹ əl-Bəqərə 2/268.

kasıb birinə yardım etmiş olur. Başqa bir ayədə isə zəkatin başqa faydası müsəlmanların nəzərinə çatdırılır. “(Ey möminlər) Allahın düşməni və öz düşməninizi, onlardan başqa sizin bilmədiyiniz, lakin Allahın bildiyi düşmənləri (münafıqləri) qorxutmaq üçün kafirlərə qarşı bacardığınız qədər qüvvə və (cihad üçün bəslənən) döyüş atları tedarük edin. Allah yolunda nə xərclərsəniz onun əvəzi artıqlaması ilə ödənilər və sizə heç bir haqsızlıq edilməz!”²²”. Bu ayə müsəlmanlara düşmən və rəqib millətlərə qarşı dünyəvi güc baxımından üstün olmağı əmr edir. Başqa bir ayədə zəkatin əhəmiyyəti Allah yolunda cihadla bərabər tutulur. Ayələrdən də görüldüyü kimi, zəkat böyük maddi, mənəvi əhəmiyyəti olan bir ibadətdir. Dini baxımdan əhəmiyyətli olduğu qədər də insanlıq baxımından da böyük əhəmiyyət daşıyır.

Zəkat, ümumiliklə cəmiyyət işində, sosial yardımlaşmanı ən geniş şəkildə tətbiq edir. Sosial yardım, iqtisadi yardım və mənəvi yardım deməkdir. Bir insanın bir insana yardım etməsi üçün varlı olmaq əsas sayılmır, əksinə bəzən insanın insana etdiyi mənəvi yardımın misli olmayan dəyərləri ola bilər. Eyni şəkildə mənəvi yardım olunan şəxsin də yoxsul olması şərt deyil. İslam dininin mükəmməl bir din olmasının əsas səbəblərindən biri də, öncəliklə müsəlmanın yüksək bir insan, həqiqi bir insan olmasını təmin etməyidir.. Bunların hamısının təməlini isə qarşılıq gözləmədən edilən yardım təşkil edir. Sosial yardımlaşma cəmiyyətdə ən vacib ünsürlərdən biridir. Beləliklə, İslam elə bir tam sosial yardımlaşma cəmiyyəti yarada bilmişdir ki, belə bir mükəmməl yardımlaşmanı dəstəkləyən, başqa heç bir müəssisə yoxdur. Bütün bu xüsusiyyətlərdən məlum olur ki, zəkat İslamın gətirdiyi yeni bir sistemdir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Qurani-Kərim məali, V. M. Məmmədəliyev, Bakı, Qismət, 2006.
2. Türkiyə Diyanət Vəki, İslam Ansiklopedisi, TDV yayınları, İstanbul, 2007.
3. Yusif əl-Kardavi, Fıkhuz-Zəkat, Kayıhan nəşr, İstanbul, 1984.

²² Ənfal, 8/60.

4. Y.Vehbi Yavuz , İslamda zekat müessesesi, İstanbul, 1983.
5. Mərginani, Əl-Hidayə tərcüməsi, Kahraman yayınları, İstanbul, 2004.
6. Turan Yazgan, Sosial Güvenlik acıdan zekat, TDVyayınları, Ankara, 1995.
7. Muhsin Demirci, Kuranın temel konuları, İFAV yayın, İstanbul, 2003.
8. Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslam Hukuku, İrfan yayınevi, İstanbul, 1974.
9. Kamil Miras, Ahmed Naim, Təcridi-Sarih tərcüməsi, Türk tarih kurumu mətbəəsi, İstanbul, 1957-1972.
10. Ali Özek, Hayreddin Karaman, M.Akif Aydın, Mehmet Erkal, İbadət və müəssəsə olaraq zəkat, İSAV yayınları, İstanbul, 1984.

РЕЗЮМЕ

В статье указывается что, закят одна из основных условий в Исламе. Вся Исламская общность обсуждала важность закята. Закят собранный у богатых распределяется среди бедных. Закят нельзя дать в место налогов. Закят, это часть имущества, которое отбирается когда она достигает определенного количества.

SUMMARY

In the article it is shown that zakat is one of the five obligations in Islam. The Islamic world is always discussed about the importance of zakat. Zakat is distributed among the poor that is collected from the rich. Zakat isn't allowed to give as the taxes. Zakat is a gift taken from a man when his wealth reaches to a certain amount.

Təqdim etdi: i.f.d. S.Mirzəyeva
Tövsiyyə etdi: BDU İlahiyyat fakültəsinin Elmi Şurası,
 Protokol No 4, tarix 20.12.2010