

BAKI DÖVLƏT UNIVERSİTETİ
İLƏHIYYAT FAKÜLTƏSİNİN

**ELMİ
MƏCMUƏSİ**

№ 16 • DEKABR (ARALIK) 2011

BAKI DÖVLƏT UNIVERSİTETİ İLƏHIYYAT FAKÜLTƏSİNİN ELMİ MƏCMUƏSİ

REDAKTOR / EDITÖR
akademik Vasim Məmmədəliyev

REDAKTOR MÜAVİNİ
Yrd. Doç. Dr. Ali Bulut
Mübariz CAMALOV

REDAKSİYA HEYƏTİ (HAKEM KURULU)

Akademik Vasim Məmmədəliyev (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 (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Prof. Dr. Mustafa Altundağ (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) • Yrd. Doç. 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) • Yrd. Doç. Dr. Ali Bulut • Dos. Salman Süleymanov (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültesi) • Dos. Çimnaz Mirzəzadə (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültesi) • i.f.d. Namiq Abuzərov (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültesi) • i.f.d. Qoşqar Səlimli (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültesi) • i.f.d. Adilə Tahirova (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültesi) • i.f.d. Mübariz Camalov (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültesi) • i.f.d. Elşad Mahmudov • i.f.d. Mehriban Qasımova (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültesi) • i.f.d. Aqıl Şirinov (Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültesi) • i.f.d. Elnurə Əzizova (Xəzər Universiteti) • i.f.d. Ülkər Abuzərova (Xəzər Universiteti).

MƏCMUƏ İLƏ ƏLAQƏ (HABERLEŞMƏ)

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

ISSN 2225-5567

Tiraj: 1000

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

№ 16 • DEKABR (ARALIK) 2011 BAKI

İÇİNDƏKİLƏR

ƏRƏB ƏDƏBİ DİLİNDƏ DÜZƏLTMƏ İSİMLƏR VƏ FELLƏR <i>Akademik V.M.MƏMMƏDƏLİYEV</i>	5
CÂSİYE SÛRESİNDE ‘ÂYÂTULLÂH’: TEVHİDE ÇAĞRI VE DELİLLER <i>Ali BULUT</i>	11
İSLAMIN İLK DÖVRLƏRİNDƏ CƏRH VƏ TƏDİL İSTİLƏHLƏRİNİN MEYDANA ÇIXMASI <i>i.f.d. Qoşqar SƏLİMLİ</i>	27
KLASSİK ƏRƏB DİLİNDƏ EMFATİK SAMİT SƏSLƏR <i>Vüqar QARADAĞLI</i>	35
MAHMUD KAŞĞARİNİN “DUVANÜ LÜĞAT-İT-TÜRK” ƏSƏRİNDƏKİ OĞUZ LEKSİKASININ AZƏRBAYCAN DİLİ TARİXİNDƏ YERİ <i>Yaqut QULİYEV</i>	53
ƏHMƏD AĞAOĞLU VƏ DİNİ MAARİFÇİLİK (VƏTƏN TARİXİ: 07.00.02) <i>Əli FƏRHADOV</i>	63
İSLAM FƏLSƏFƏSİNDƏ QEYRİ-ZORAKILIQ PROBLEMİ VƏ ONUN FƏLSƏFİ TƏHLİLİ <i>Almaz AŞİROV</i>	81
MÜASİR AZƏRBAYCAN CƏMİYYƏTİNİN DEMOKRATİKLƏŞMƏSİ PROSESİ VƏ İSLAM DİNİ <i>Əyyub KƏRİMOV</i>	91
ENDONEZYA’DA TÜRKÇE KÖKENLİ ÜÇ KELİMƏ: “SUBAK, BATU KAU, ULUN DONAU” <i>Gökçe Yükselen ABDURRAZAK PELER</i>	99
ƏRƏB DİLİNDƏ MÖVCUD OLAN STANDART SƏNƏDLƏRİN TƏHLİLİ <i>Günel ƏHMƏDOVA</i>	105
«NƏHCÜL-BƏLAĞƏ»NİN «İLƏHİ TƏQVA» BÖLMƏSİNƏ İSTİNADƏN ƏMƏLİ ƏXLAQIN ARAŞDIRILMASI <i>Məhəmməd KƏFFAŞAN</i>	115

II. VATİKAN KONSİLİ VE DİNLER ARASI DİYALOG ÜZERİNE	
<i>Şir Muhammet Dual</i>	129
İSLAM CƏMİYYƏTİNDƏ DİNİ KULTUN TRANSFORMASIYASI	
<i>Mustafa TUNCER</i>	149
ŞEYX MAHMUD ŞƏBÜSTƏRİNİN “GÜLŞƏNİ RAZ” ƏSƏRİNDƏ	
MİSTİK SİRLƏRİN DİNİ- FƏLSƏFİ ŞƏRHİ	
<i>Qadir HÜSEYNZADƏ</i>	177
XIII.-XV. YÜZYILLARIN ENDÜLÜS MUTFAĞI	
<i>Qiyas ŞÜKÜROV</i>	191
MƏMMƏD SƏİD ORDUBADİNİN SÜRGÜN İLLƏRİ (1915-1919)	
<i>Ramin SADIQOV</i>	201
XIX ƏSRİN I YARISINDA ÇAR RUSİYASININ MÜSTƏMLƏKÇİLİK	
SİYASƏTİNDƏ DİN AMİLİ	
<i>Sakit Yəhya oğlu HÜSEYNOV</i>	207
FƏLSƏFƏ VƏ ƏDƏBİYYATDA OBRAZ FENOMENİ	
<i>Sədaqət Məmmədhüseyn qızı ƏLİYEVƏ</i>	213
PLÜRƏLİZM VƏ ONUN NÖVLƏRİ	
<i>Hüseynrza TAHİRİ</i>	227
YENİYETMƏ UŞAQLARIN İCTİMAİ İNKİŞAFINA	
KOMPÜTER OYUNLARININ TƏSİRİ	
<i>Təhmurəs Ağacani Həşcin</i>	235
İSLAMAQƏDƏRKİ NƏSR NÜMUNƏLƏRİNDƏ DİDAKTİK MOTİVLƏR	
<i>Valeh VƏLİYEV</i>	247
“KİTABUL İDRAK Fİ LİSANİL ƏTRAK”	
<i>Tərlan Paşa oğlu MƏLİKOV</i>	253
HƏZRƏT ƏLİ(R.A) BÖYÜK QƏLƏM USTADI KİMİ	
<i>Səadət Abdulla qızı İBRAHİMOVA</i>	261

ƏRƏB ƏDƏBİ DİLİNDƏ DÜZƏLTMƏ İSİMLƏR VƏ FELLƏR

Akademik V.M.MƏMMƏDƏLİYEV

açar sözlər: iştıqaq, ibdal, qəlb

key words: word-formation, alternation, metathesis

ключевые слова: словообразование, чередование, перестановка

Ərəb ədəbi dili sözdüzəltmə (iştıqaq) vasitələri ilə çox zəngindir. Ənənəvi ərəb dilçiliyində sözdüzəltmə üsulları (qəlb lüğəvi, ibdal lüğəvi, nəht və s.) geniş araşdırılmış, isimlərdən və fellərdən düzəlmiş sözlər haqqında ətraflı məlumat verilmişdir. İştıqaqın səğir, əsgər, kəbir, əkbər, eləcə də kubar, kubbar növlərindən geniş bəhs edən orta çağ və müasir ərəb dilçiləri bu növlərin hər biri haqqında müfəssəl məlumat vermiş, öz mülahizə və müddəalarını külli miqdarda faktik materiallarla əsaslandırmışlar. (1; 2; 3; 4; 5).

Ərəb ədəbi dilində ismi sözdüzəltmə dedikdə fellərdən, isim və ədatlardan (hərflərdən) düzəlmiş isimlər nəzərdə tutulur. Feli sözdüzəltmə isə fel, isim, və ədatlardan düzəlmiş felləri əhatə edir.

Ərəb dilçiliyində feldən düzəlmiş isimlər bəhsinə felin birinci babından düzələn məsdər, ismul-məsdər (عطاء، كلام، وضوء)، ismul-mərrə, ismun-nov' (ismul-heyət), əl-məsdərul-mimi, zaman və məkan bildirən isimlər, ismul-fail (feli sifətin məlum növü), ismul-məful (feli sifətin məchul növü), əs-sifətul-muşəbbəhə, müqayisə-üstünlük bildirən sifət forması, mübaliğə bildirən sifətlər və alət bildirən isim formaları daxil edilir.

Birinci babdan müəyyən bir qaydaya tabe olmayan səmai üsulla düzələn məsdərlərin miqdarı barəsində ərəb dilçiləri arasında fikir ayrılığı mövcuddur. Sibəveyhi onların sayını 32 göstərdiyi halda (6, II, 214), İbn əl-Qutiyyə və Süyuti bu qəbildən olan məsdərlərin sayının 25 olduğunu qeyd edirlər (7, 3; II, 96).

İsimdən düzəlmiş isimlər bəhsinə əsasən aşağıdakılar daxil edilir:

1) fərəs “at”, ləbən “süd”, təmr “xurma”, dər’ “zireh” və s. sözlərdən fail formasında düzəlmiş fāris “at sahibi”, lābin “süd sahibi”; Tāmir “xurma sahibi”; dāri’ “zireh sahibi” kimi sahiblik, ziyəlik bildirən sözlər.

2) Mübaliğə ilə yanaşı, peşə, sənət, sahiblik, satıcılıq və s. bildirən فَعَالٌ (fə‘ālun) vəznli sözlər; məsələn, cəmmālun “dəvə sahibi”; ‘əssālun “bal sahibi”, “baltutan”; səyyāf “qılinc sahibi”, “qılinc düzəldən”; nəccār “dülğər”; həddād “dəmirçi”; bəzzāz “bezsatan”; şəvvāb “paltarsatan”. Yuxarıdakı sözlər cəməl “dəvə”, ‘əsəl “bal”, seyf “qılinc”, nicāratun “dülğərlik”, hüdādətun, “dəmirçilik”, bəzz “bez”, şavb “paltar” isimlərindən düzəldilmişdir. Satıcılıq peşəsi bəzən فَعَالٌ qəlibli isimlərə nisbi sifət şəkilçisinin əlavəsi ilə də ifadə olunur; məsələn, zəccācun “şüşəsalan”, zəccāciyyun “şüşəsatan”.

3) Ərəb ədəbi dilində فَعَالَةٌ (fə‘ālətun) forması adətən mübaliğə bildirən sifət formalarından hesab edilir; məsələn “allāmətun” “çox bilən”; cəvṣālətun, “çox gəzən”, “çox səyahət edən”. Qeyd etmək lazımdır ki, müasir dövrdə elmi-texniki yeniliklər öz əksini, başqa dillərdə olduğu kimi, ərəb dilində də tapır. Belə ki, çağdaş dövrdə ərəb ədəbi dilində mübaliğə bildirən فَعَالَةٌ formasından alət bildirən isimlər düzəltmək üçün geniş istifadə olunur; məsələn səmmā‘ətun “telefon dəstəyi”; ġassālətun “paltaryuyan maşın”; raşşāşətun “suçiləyən alət”; kəssāratun “qozsındıran” və s.

Onu da qeyd etmək yerinə düşərdi ki, Qahirə Ərəb Dili Akademiyası üçköklü təsirli fellərdən فَعَالَةٌ formasında alət bildirən isim düzəldilməsinin mümkünlüyü barədə 1954-cü ilin mart ayının 22-də xüsusi qərar qəbul etmişdir. (5, 200-201).

4) Çox nadir hallarda bəzi isimlərdən müəyyən samitlərin əlavəsi ilə digər isimlər düzələ bilər; məsələn: ضيف “qonaq”, ضيفن “qonağın qonağı”, شفة “dodaq”, شَفَعٌ “yekədodaq”, “qalındodaq”.

Qeyd etmək lazımdır ki, سكين “bıçaq”, ساطور “iri bıçaq”, جرس “zəng”, سوط “qamçı” və başqa bu kimi alət bildirən camid isimlər iştiaq bəhsinə daxil edilmir.

5) المصدر الصناعي “düzəltmə məsdər” formasında yaradılan mücərrəd isimlər; məsələn: məs’uliyətun “məsuliyyət”, fa’iliyyətun “faiyyə”, “faillik”, hizbiyyətun “partiyalılıq”, cumhuriyyətun “respublika”.

6) Hər hansı bir şeyin bir yerdə çox olmasını bildirən مَفْعَلَةٌ (məf‘alətun) formasında düzələn sözlər; məsələn: معقرة “əqrəb çox olan yer”; مأسدة “şir çox olan yer”.

7) Bədən üzvlərinin iri olmasını bildirən أَفْعَلٌ (‘əf‘alu) vəznli isimlər; məsələn: آذن “yekəqulaq”, “şəlpəqulaq”.

8) 2-dən 10-a qədər sıra saylarını bildirən fail vəznli sözlər; rabi’un “dördüncü”, xāmisun “beşinci”.

9) Təkid bildirən فاعل və أَفْعَلٌ vəznli sözlər; məsələn: ليل لائل، ليل لائل، “çətin gecə”; “şiddətli gecə”, يوم أيوم، يوم أيوم، “çətin gün”; عام عائم، “çətin il”, “ağır il”.

10) camid “sadə” isimlərdən yenə də təkid məqsədilə düzələn فاعل, مفعول vəznli sözlər; məsələn: داهر - دهر “uzun dövr”, “uzun zaman”, قناطر مقلطره “ölçüyəgəlməz sərəvət”; ألف مؤلفه “çoxminlik”, “minlərlə”; دفر دافر “çox pis qoxu” və s.

Hərflərdən (həm حروف المعاني adlandırılan ədatlardan, həm də حروف المباني, yaxud الحروف الهجائية deyilən əlifba hərflərindən düzəlmiş isimlər ərəb dilində olduqca azdır; məsələn: عننة “rəvayət söyləyərkən” o filankəsdən, o filankəsdən, o da filankəsdən... “ifadəsini çox işlətmək”; birgəlik bildirən مع ön qoşmasından معية “məiyyə”, “böyük bir şəxsin müşayiətçiləri” (5, 202); عننة sözün əvvəlindəki həmzə samitinin “eyn” samiti kimi tələffüz edilməsi və i.a.

Feli sözdüzəltməyə isə aşağıdakılar daxildir:

- 1) üçköklü fellərin düzəltmə babları;
- 2) dördköklü fellərin II-IV babları;
- 3) sadə dördköklü fellərə əlavə edilən fellər: فاعل - جلبب - فيعل, بيطر - فوعل - فوعل, قننس - فعئل, جعبي - فعلى, هرول - فوعل, صومع.

Bu qrupa əsas etibarilə yuxarıdakı altı qəlib daxildir. Lakin bəzi orta çağ ərəb qrammatikləri bura bir çox başqa qəlibləri də daxil edirlər ki, onların sayı on yeddidir (8, II, 40-41);

4) düzəltmə dördköklü fellərə əlavə edilən fellər: تشيطن - تفيعل, تجلبب - تفعلل, إسلقى - إفعللى, إقعنسس - إفعلل, تسلقى - تفعللى, تمسكن - تمفعل, ترهوك - تفوعل, تجورب - تفوعل (5, 212-213; 6, II, 242; 9, I, 412).

5) isimlərdən düzələn fellər. Ərəb lüğətlərində, o cümlədən müasir sözlüklərdə isimlərdən düzəlmiş çoxlu sayda fellər mövcuddur. Onların miqdarı feldən düzəlmiş fellərə nisbətən xeyli məhdud olsa da, hər halda o qədər də az deyildir; məsələn: ’ibl “dəvə” – ’əbələ “yaxşı dəvə saxlamaq”; “dəvəçiliyi yaxşı bilmək”; bəqal “tərəvəz” – bəqalə “çoxlu tərəvəzi olmaq, “tərəvəzçiliyi yaxşı bacarmaq”; zəmən “zaman” – ’əzmənə bilməkən “bir yerdə çox (uzun zaman) qalmaq”; yaym “gün” yāyaməhu “onu bir günlüyə fəhlə tutdu”, “onu birgünlük işlətdi”; fūh “ağız” – fāhə “danışmaq”, hilāl “təzə ay” – ’əhəllə “təzə aya baxmaq”, ğirbəl “qəlbir” – ğərbələ “qəlbirləmək”, “qəlbirdən keçirmək”; hacər “daş” – istəhcərə “daşa dönmək”, turab “toz”, “torpaq” – tərībət yədahu “əlləri toza bulaşdı, tozlu oldu” (5, 230-234).

İsimlərdən fel düzəldərkən adətən sözün tərkibindəki əlavə hərflər (şəkilçilər) həmçinin sözün sonundakı “təmərbutə” atılır; məsələn: غلصم - غلصمة, فذل - فذل.

İsimlərdən düzələn fellər adətən felin I, II, III, IV, V, VIII və X bablarında olur. Bu yolla düzələn fellər səmai (müəyyən qaydaya tabe olmayan, eşitməklə bilinən) fellər hesab edilir.

Ədatlardan (hərflərdən) düzələn fellər. Ərəb ədəbi dilində ədatlardan düzələn fellər, az da olsa, mövcuddur; məsələn: qeyri-real şərt bildirən لو bağlayıcından لولى feli: سألتك حاجة فلوليت لي “Səndən bir şey istədim, mənə “əgər... olmasaydı” dedin”; لا inkar ədatından لالى feli: سألتك حاجة فللايت لي “səndən bir şey xahiş etdim, mənə “yox” dedin”; gələcək zamanı bildirən سوف ədatından “bir işi gələcəyə qoymaq” mənasında işlənən سوف feli.

Bəzən əlifba hərflərindən də fellər düzələ bilər, məsələn فأفا “danışıqda” “fə” hərfini (səsini) çox işlətmək, جيم danışıqda “cim” hərfini (samitini) çox işlətmək, شين danışıqda (yazıda) “şin” hərfini çox işlətmək və s.

Bu kiçik məqalədə ərəb ədəbi dilində mövcud olan bütün sözdüzəltmə üsullarından və vasitələrindən bəhs etmək, təbii ki, qeyri-mümkündür. Gələcək yazılarımızda ərəb dilinin söz yaradıcılığı prosesində istifadə olunan başqa üsullardan və vasitələrdən də (məzc, nəht, ibdal və s.) ətraflı danışılacaqdır.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. عبد القادر مصطفى المغربي، الاشتقاق والتعريب، القاهرة، ١٩٤٧.
2. أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، الاشتقاق، بيروت، ١٩٩١.
3. محمد حسن حسن جبل، علم الاشتقاق نظريا وتطبيقيا، القاهرة، ٢٠٠٦.
4. عبد الله أمين، الاشتقاق، القاهرة، ١٩٥٦.
5. فؤاد حنا الطرزى، الاشتقاق، مكتبة لبنان ناشرون (بدون تاريخ).
6. سيبويه، الكتاب، بولاق، ١٣١٦.
7. السيوطى، المزهر في علوم اللغة العربية وأنواعها، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة (بدون تاريخ).
8. ابن القوطية، كتاب الأفعال، ليدن، بريل، ١٨٩٤.
9. أصبان، حاشية أصبان على شرح الأشموني، بولاق، ١٢٨٠.

ПРОИЗВОДНЫЕ ИМЕНА И ГЛАГОЛЫ В ЛИТЕРАТУРНОМ АРАБСКОМ ЯЗЫКЕ

Р Е З Ю М Е

Академик В.М.Мамедалиев

Арабский язык весьма богат своими словообразовательными способами и средствами. В традиционном арабском языкознании глубоко изучены методы словообразования, детально исследованы различные их типы, дана исчерпывающая информация о словах, образованных как от существительных, так и от глаголов.

В литературном арабском языке под отыменным словообразованием имеются в виду слова, ведущие свое образование от глаголов, существительных и частиц; отглагольное же словообразование охватывает глаголы, образованные от глаголов, существительных и частиц.

DERIVED NOUNS AND VERBS IN LITERARY ARABIC

S U M M A R Y

Academician V.M.Mammadaliyev

Arabic language is very rich with its word-formation ways and means. In traditional Arabic linguistics, word formation methods were studied in depth, its different types were researched in detail, and full information was given about the words formed from both nouns and verbs.

In the literary Arabic language under the denominative derivation refers to the word, leading his formation from verbs, nouns and particles as verbal word formation covers verbs formed from verbs, nouns and particles.

CÂSİYE SÛRESİNDE 'ÂYÂTULLÂH': TEVHİDE ÇAĞRI VE DELİLLER

Ali BULUT*

Anahtar Kavramlar: Câsiye Sûresi, âyât, kevnî âyetler, Kur'ân âyetleri, iman, inkâr.

Keywords: Sûrah al-Jâsiyah, âyâh al-kawnî, Qur'ânic verses, belief, disbelief.

I-Giriş

Âyet/âyât (آيَات/آيَة) kelimelerinin Kur'ân'da ne kadar geçtiğine dair sayısal bir çalışma yapıldığında ve Kur'ân sûre bazında tarandığında ortaya ilginç neticeler çıkmaktadır. Esasında Kur'ân'da *âyet/âyât* kelimesi (Çoğulu: آيَات), toplam üç yüz seksen iki yerde geçmektedir.¹ Kur'ân'ın yaklaşık yetmiş sekiz bin kelime² olduğu göz önüne alındığında bu rakamın, tamama nispetle çok yekûn teşkil etmediği söylenebilir. Kur'ân'daki sûreler için sayı, tabii olarak birbirinden farklılık arz etmektedir.³

Bu bağlamda Kur'ân'da câlib-i dikkat sûrelerden birisi Câsiye'dir. Zira bu sûrede, âyet sayısı otuz yedi olmasına rağmen, *آيَات* kelimesi, toplamda on iki defa geçmektedir. En az bu kadar ilgi çekici bir başka özellik ise, sûrenin ilk sayfasında aynı kelimenin dokuz defa zikredilmesidir.

* Yard. Doç. Dr., Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Misafir Öğretim Üyesi, Bakü/Azerbaycan - Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Isparta/Türkiye

¹ Bakınız: Abdalbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1990, 103-108.

² Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire, tarihsiz, I, 249; Suyutî, Celâluddîn, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Matbaatu Hicâzî, Kahire, tarihsiz, I, 72.

³ Mesela söz konusu kelimelerin en fazla yer aldığı sûre, Enâm sûresidir. Ancak sûrenin uzunluğu göz önüne alındığında, otuz iki olan *âyet/âyât* kelimelerinin sayısının sûrenin bütününe -yani yüz altmış beş âyete- oranla düşük olduğu görülmektedir. Aynı durum, mevzu bahis kelimelerin yirmi dokuz defa yer aldığı A'raf sûresi için de geçerlidir. A'raf sûresinde de bu kelimelerin sayısı yirmi dokuz; sûrenin âyet sayısı ise iki yüz altıdır.

II- Âyet Kelimesinin Anlamları

Âyet, sözlükte alâmet anlamına gelmektedir.⁴ Kelimenin Kur'ân'da ibret, mu'cize, burhân, delil gibi farklı anlamları vardır. Terim anlamında, "Kur'ân âyeti" kastedilmektedir.⁵ Niçin böyle ifade edildiğine dair bazı görüşler şöyledir:

1-Âyet, bir kelâmın diğer bir kelâmdan ayrılmasının bir alâmetidir.

2- Âyet, Kur'ân harflerinin bir araya toplanmış şeklidir. Bu anlamda Arap dilindeki şöyle bir kullanım nakledilir: "خرج القوم بأيّتهم / Toplum, her şeyiyle çıkıp gitti". Bu ifade, bütün fertleriyle toplumun geride hiçbir eşya bırakmadan çıkıp gitmesini (أي بجماعتهم لم يدعوا وراءهم شيئاً) anlatmaktadır.

3-Kur'ân âyeti, aynen doğru yolu göstermek üzere yola dikilen işaret taşları gibi, kendisinden hareketle sonuca ulaşılan alâmet anlamına gelmektedir.⁶

Gerekçe farklı görüşlerle izah edilse de; *Âyâtullah* kavramından anlaşılan, öncelikli olarak Kur'ân âyetleridir. Fakat *Âyâtullah*, aynı zamanda Allah'ın harikulade varlıkları (عجائبه) anlamını da içermektedir.⁷

III- Câsiye Sûresinde "Âyât"

Câsiye⁸ sûresini konu açısından incelemeye önce, Kur'ân'da toplam üç yüz seksen iki yerde geçen *âyet/âyât* kelimelerinin dağılımı şu şekilde gösterilebilir:

⁴ Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn muretteben ala Hurûfi'l-Mu'cem*, (Tertip ve Tahkik: Abdulhumejd Hindâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, I, 104; Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Shâhu'l-Arabîyye*, (Tahkik: Ahmed Abdulgafûr Attâr), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1979, VI, 2275; İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, (Tahkik: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Cil, Beyrut, 1991, I, 168; İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994, I, 185.

⁵ Konuya dair izahlar için bakınız: İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Nuzhetu'l-'Ayuni'n-Nevâzir fi'lmi'l-Vucûh ve'n-Nezâir*, (Tahkik: M. Abdulkarîm Kâzım er-Râzî), Muessesetu'r-Risâle, 1984, 154-156; Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, (Tahkik: M. Seyyid Kîlânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tarihsiz, 33; Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1995, I, 274; Yavuz, Yusuf Şevki – Küçük, Abdurrahman, "Âyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1991, X, 242-244.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 185.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 185.

⁸ Câsiye/جاثية kelimesi, iki anlama gelmektedir: 1-Diz çökmüş, 2- Bir araya gelmiş toplum. Sûrede, bu kelime ile kıyamet gününde insanların hesaba çağrılmadan önceki durumları haber verilmektedir. Ebu Ca'fer en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Tahkik: M. Ali es-Sâbûnî), Câmîatu Ummi'l-Kurâ, Mekke, 1989, VI, 430-432; Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd, *Tefsîru'l-Keşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, IV, 285; Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhîd*, (Tahkik: Komisyon), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, VIII, 50.

Kelime	Formu	Kur'ân'daki Sayısı
آيَةٌ	Müfred	86
آيَاتَيْنِ	Tesniye	1
آيَاتٌ	Cemi'	295
Toplam		382

Yukarıdaki tabloda آيَةٌ kelimesinin üç formda (Müfred, Tesniye, Cemi') Kur'ân'daki sayıları görülmektedir. Cemi' formundaki آيَاتٌ kelimesinin şekil bakımından dağılımı ise şöyledir:

Kelime	Kur'ân'daki Sayısı
آيَاتٌ	148
آيَاتِكَ	3
آيَاتِنَا	92
آيَاتِهِ	37
آيَاتِهَا	1
آيَاتِي	14
Toplam	295

Tabloya göre Kur'ân'da آيَاتٌ kelimesi, yalın halde yüz kırk sekiz defa yer alırken; muttasıl zamirlere bitişmiş olarak yüz kırk yedi defa geçmektedir. Neticede sayılar, hemen hemen birbirine eşittir.

Çalışmanın konusunu oluşturan Câsiye sûresinde ise müfred olarak آيَةٌ kelimesi yer almazken; buna karşın -daha önce belirtildiği gibi- çoğulu olan آيَاتٌ kelimesi on iki yerde geçmektedir. Kelimenin sayısal dağılımı şu şekildedir:

Kelime	Câsiye Sûresindeki Sayısı
آيَاتٌ	2
لَايَاتٍ	2
آيَاتُ اللَّهِ	1
آيَاتِ اللَّهِ	2
آيَاتُنَا	1
آيَاتِنَا	1
آيَاتِي	1
آيَاتِهِ	1
آيَاتِ رَبِّهِمْ	1
Toplam	12

Tablodaki dağılıma göre, kelimeyi iki temel kategoride değerlendirmek mümkündür:

a-Yalın halde (dört defa),

b-Allah'a nispetle muzaf konumunda (sekiz defa).

Bu durum, konunun incelenmesine temel teşkil edecektir.

A-Câsiye Sûresinde “Âyât”: Kevnî Âyetler

Câsiye Sûresinde kelimenin yalın halde geçtiği ilk pasaj şöyledir:

حم (1) تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (2) إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ (3) وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ (4) وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (5)

1-2- *Hâ Mîm. Kitab'ın indirilişi, Azîz-Hakîm Allah tarafından.*

3-*Şüphesiz göklerde ve yerde mü'minler için âyetler vardır.*

4-*Sizin yaratılışınızda ve yaydığı her bir canlıda kesin olarak inanan bir toplum için âyetler vardır.*

5-*Geceyle gündüzün birbiri ardınca gelişinde, Allah'ın gökten bir rızık indirip de, onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltmesinde, rüzgârları evirip çevirmesinde aklını kullanan bir toplum için âyetler vardır.*

Burada آيات ; genellikle alâmetler, ibretler, deliller gibi ifadelerle açıklanmıştır. Sözelimi Taberî (ö.310/922), bunu yeri geldikçe alâmetler (علامات), “deliller” (أدلة), “hucetler” (حجج), delâletler (دلالات) şeklindeki ifadelerle tefsir etmektedir.⁹ İnsanın etrafındaki sayılan bütün bu varlıklar; inanan, tasdik ve ikrar eden kimseler için, onları Allah'ın vahdaniyetine, kemali ve kudretinin yüceliğine götüren birer delil konumundadır. Bunlar, “Tekvîni Âyetler”,¹⁰ ya da “Kevnî âyetler/الآيات الكونية”¹¹ gibi isimlerle ifade edilmektedir.

Sûredeki inceleme konusu olan ikinci pasaj şöyledir:

اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لَتَجْرِبَ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (12) وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (13)

12-*Allah, içinde gemilerin, emriyle akıp gitmesi, O'nun lütfunu aramanız için denizi sizin hizmetinize verendir. Gerek ki şükredesiniz.*

13-*Göklerdeki ve yerdeki her şeyi kendi katından sizin hizmetinize verdi. Elbette bunda düşünecek bir toplum için âyetler vardır.*

Sûrenin yukarıdaki her iki pasajında zikredilen delillerin tezahür alanları şu şekilde sıralanabilir:

⁹ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî el-Musemma Câmia'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, XI, 252-253.

¹⁰ Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ser Ofset Basımevi, Eser Kitabevi, İstanbul, 1971, VI, 4309.

¹¹ Tabatabâî, Muhammed Huseyn, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Muessesetu'l-E'lami li'l-Matbûât, Beyrut, 1973, XVIII, 159.

- 1- Gökler ve yer,
- 2- İnsanın yaratılışı,
- 3- Yeryüzüne dağılmış her bir canlı,
- 4- Geceyle gündüzün birbiri ardınca gelişi,
- 5- Allah'ın, gökten rızık sebebi olan yağmuru indirip, onunla yeryüzünü ölümden sonra diriltmesi,
- 6- Rüzgârların esmesi,
- 7- Allah'ın, denizi insanlığın hizmetine amade kılması,
- 8- Denizde gemilerin Allah'ın emriyle hareket etmesi, insanların onun nimetinden rızık elde etmesi,
- 9- Allah'ın, göklerdeki ve yerdeki her şeyi insanlığın hizmetine vermesi.

Dokuz maddede özetlenebilecek mevzular; genelden özele, özelden tekrar genele doğru bir sıralama ile yer almaktadır: Mevzuya ilk olarak semâvât ve arz ile başlanmış; sonra sırasıyla insan, yeryüzündeki her bir canlı, gece-gündüz, yağmur, yeryüzünün yeniden hayat bulması, rüzgârlar, deniz, gemi gibi münferit mevzular tek tek sayılmış; nihâyet yine semâvât ve arzdaki her şey, şeklinde genel varlık kategorisi tekrar edilmiştir. Burada sıralanan her bir madde, tefekkür fiiliyatının birer unsurunu oluşturmaktadır. Dolayısıyla bunların her birisi, insana Allah'ı hatırlatan, imanını güçlendiren, onu derin derin düşündüren, onun elindeki ve çevresindeki nimetlerin varlığını idrak ettiren delillerdir, işaretlerdir.

Âyetlerin/delillerin/işaretlerin kimler için geçerli olduğuna gelince, bu kapsama giren kimseler ise sûrede şöyle sıralanmaktadır:

- 1-Mü'minler için (لَايَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ),
- 2-Yakîn iman sahipleri için (آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ),
- 3-Aklını kullanan bir toplum için (آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ),
- 4-Şükredenler için (وَأَلْعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ),
- 5-Düşünen bir toplum için (لَايَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ).

Burada peş peşe zikredilen “iman”, “yakîn”, “tefekkür” ve “şükür” kavramları ile ilgili göze çarpan hususlardan birisi, “mü'minler” ifadesinin ism-i fâil kalıbında; diğerlerinin ise fiil kalıbında gelmiş olmasıdır. Bu durum, bir bakıma mü'min olan her insanın “Allah'ın âyetleri” vasıtasıyla inancını kuvvetlendirme, takviye etme, şekk ve şüpheden arınma, tefekkür etme, şükretme gibi ameliyelerine devam ettirmesine yönelik bir ifade tarzı olarak yorumlanabilir. İkincisi ise, “iman” ve “akletme-

tefekkür” kavramlarının vurgulu ifadelerle tekraren gelmiş olması ki, bu da, konunun önemine ilişkin Kur’ân’ın genelinde¹² yapılan vurgunun söz konusu âyetlerdeki bir başka örneğini teşkil etmektedir. Dolayısıyla zikredilen âyetler, başta iman olmak üzere düşünme, aklını kullanma, şükretme gibi fiillerin birer nesnesi/vasıtası konumundadır. Diğer taraftan Kur’ân, gökyüzü ve yeryüzündeki varlık çeşitlerine ibret nazarıyla bakılmasını, fakat âyetlerin ve uyarmanın (nuzûr) iman etmeyecek topluma fayda vermeyeceğini bildirmiştir.¹³ Bu uyarı ise, az önce verilen sıralamada iman gerçeğinin başta sayılması ile mutabık bir durum arz etmektedir.

Aynı bağlamda sûrenin üçüncü-beşinci âyetlerinde (لَايَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ), (لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ), (لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) şeklindeki bir tertip de oldukça dikkat çekicidir. Söz konusu tertibe dair Zemahşerî (ö.538/1143)’nin şu izahı, sonraki birçok müfessir tarafından da dile getirilmiştir: Kullardan insaf sahibi olanlar, eğer semâvât ve arza doğru bir bakış açısı (النظر الصحيح) ile bakarlarsa bileceklerdir ki, bunlar yaratılmıştır ve bunların mutlaka bir yaratıcısı vardır. Bunun üzerine hemen Allah’a iman edeceklerdir ve O’nun her bir şeye gücü yeten ilah olduğunu ikrar edeceklerdir. Sonra kendi yaratılışlarını, halden hale şekilden şekle geçişlerini, yine yeryüzündeki canlı türlerini derinlemesine incelediklerinde imanları ziyadeleşecek, şüpheleri gidecektir. İşte o zaman, ilimleri sağlamaşacaktır. Sonra gece ve gündüzün değişmesi, yağmurun yağması, ölü toprağın onunla tekrar canlanması, rüzgârların türlü türlü esmesi gibi her vakit yenilenen diğer havadislere baktıklarında akledecekler, ilimleri muhkemleşecek ve imanları şüpheden hâlis olacaktır.¹⁴

Şu halde Allah’ın kevnî âyetleri, insanın gerek kendisinde gerekse etrafında gerçekleşen, ona yolunu gösteren birer alâmet, ibret veren birer delil olma özelliği taşımaktadır. Ancak bunların yol göstericiliği; ancak sarsılmaz imana sahip olan mü’min, aklını kullanan, şükreden ve tefekkür edenler için geçerlidir. Söz konusu mevzular, aynı zamanda Bakara sûresinin yüz altmış dördüncü âyetinde¹⁵ de hatırlatıldığından, bazı müfessirler bununla irtibatlı izahlar da yapmışlardır.¹⁶

¹² Örneğin Âl-i İmrân,3/190-191, Ra’d,13/3-4, Nahl,16/11-12, Rûm,30/19-27.

¹³ Yûnus,10/101. Ayrıca Neml,27/81, Rûm,30/53.

¹⁴ *Tefsîru’l-Keşşâf*, IV, 278. Ayrıca bakınız: Ebu Hayyân, *Tefsîru’l-Bahri’l-Muhît*, VIII, 43.

¹⁵ Âyet şöyledir: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْتَبَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

¹⁶ Bakınız: Fahreddîn Râzî, Muhammed, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, Dârul-Fikr, Beyrut, 1981, XXVII, 260-261; İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmail, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Muessesetu Kurtuba, Kahire, 2000, XII, 357.

B- Câsiye Sûresinde “Âyât”: Kur’ân Âyetleri

Mekkî bir sûre olan Câsiye sûresinde Kur’ân ile ilgili çok belirgin vurgular göze çarpmaktadır. Her şeyden önce sûre, hurûf-ı mukattaa (حم) ile başlamaktadır.¹⁷ Hurûf-ı mukataanın en önemli amaçlarından birisi ise, dikkatleri Kur’ân üzerine yoğunlaştırmaktır.¹⁸ Nitekim hurûf-ı mukattaa ile başlayan yirmi dokuz sûrenin yirmi beşinde, bu harfleri müteakiben Kur’ân konu edilmektedir. Aynı amacın Câsiye sûresi için de geçerli olduğu söylenebilir; zira sûrede, hurûf-ı mukataanın hemen akabinde -yani ikinci âyette- Kitap’ın (Kur’ân) Azîz-Hakîm Allah katından indirildiği haber verilmektedir.

Konuya ilişkin en dikkat çekici hususlardan birisi, yukarıdaki her iki pasajın arasında (yani beş ila on ikinci âyetler arasında) mevzunun yine “Allah’ın âyetleri” hakkında olmasıdır:

تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ (6) وَيَلْ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ (7) يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُنْزِلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشْرَهُ بَعْدَآبِ أَلِيمٍ (8) وَإِذَا عَلِمَ مِنْ آيَاتِنَا شَيْئًا اتَّخَذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ (9) مِنْ وَرَائِهِمْ جَهَنَّمُ وَلَا يُغْنِي عَنْهُمْ مَا كَسَبُوا شَيْئًا وَلَا مَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (10) هَذَا هُدًى وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَهُمْ عَذَابٌ مِنْ رَجْزٍ أَلِيمٍ (11)

6-İşte bunlar, Allah’ın âyetleridir. Onları sana gerçek olarak okuyoruz. Artık Allah’tan ve O’nun âyetlerinden sonra hangi söze inanacaklar?

7-Her günahkâr yalancının vay hâline!

8-Kendisine Allah’ın âyetlerinin okunduğunu işitir de, sonra büyüklük taslayarak sanki onları hiç duymamış gibi direnir. İşte onu elîm bir azap ile müjdele!

9-Âyetlerimizden bir şey öğrenince onu alaya alır. Onlar için alçaltıcı bir azap vardır!

10-Peşlerinde de cehennem vardır. Dünyada kazandıkları ve Allah’tan başka edindikleri dostlar onlara hiçbir fayda vermez. Onlar için elbette büyük bir azap vardır.

11-İşte bu (Kur’ân) bir hidâyettir. Rablerinin âyetlerini inkâr edenlere ise elem dolu çok kötü bir azap vardır.

Müfessirler, “Allah’ın âyetleri”nden maksadın “*Tenzîlî Âyetler*”,¹⁹ diğer bir deyişle “*Kur’ânî Âyetler/الآيات القرآنية*”²⁰ olup olmadığı hususunda çeşitli izahlarda

¹⁷ Câsiye sûresi, Hâ Mim ile başlayan yedi sûrenin altıncısıdır. Hâ Mim ile başlayan sûreler şunlardır: Mü’min, Fussilet, Şûrâ, Zuhrûf, Duhân, Câsiye, Ahkâf.

¹⁸ Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, (Tahkik: Abdullah et-Türkî) Muessestu’r-Risâle, Beyrut, 2006, I, 238-239.

¹⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, VI, 4309.

²⁰ Tabatabâi, *el-Mizân fi Tefsîri’l-Kur’ân*, XVIII, 159.

bulunmuşlardır. Tefsirlerdeki izah farklılığının ise nedeninin, altıncı âyette geçen **تِلْكَ** ism-i işaretinden kaynaklandığı söylenebilir. Buna göre **تِلْكَ** ism-i işaretinin kevnî âyetlere mi yoksa okunan (tilâvet) Kur'ân âyetlere mi gittiği hususunda iki yaklaşımdan söz edilebilir:

a- İşaret, kevnî âyetlerdir: Bu görüşü dile getiren isimlerden birisi Zemahşerî'dir. Ona göre **تِلْكَ** kelimesi, öncesine işaret etmektedir. Yani “işte bu âyetler, Allah'ın âyetleridir” anlamındadır. Bu durumda **تَتْلُوهَا** ifadesi hâl mahallindedir; yani “okunan/mütlevv” demektir. Ayrıca **بَعْدَ اللَّهِ وَأَيَّاتِهِ** ifadesinin Kur'ân olarak anlaşılması da caizdir. Buna göre **بَعْدَ اللَّهِ** Allah'ın hangi sözünden sonra/الله/بعده حديث anlamına gelmektedir. Bunun delili, **اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ** /Allah, kelâmın en güzelini indirdi²¹ âyetidir.²²

تِلْكَ ism-i işaretinin öncelikli olarak kevnî âyetlere gittiği görüşüne göre İbn Atiyye (ö.543/1148), **تَتْلُوهَا** ibaresinde hazfın bulunduğunu söylemektedir. Buna göre anlam, “âyetlerin durumunun, tefsirinin ve onlardaki ibretlerin şerh edilmesi/ **أَيُّ يَتْلُو** ” şeklindedir. Fakat **تِلْكَ** ism-i işaretinin Kur'ân âyetlerine gitmesi de muhtemeldir.²³

Buradaki izahlardan da anlaşılacağı üzere söz konusu işaret, ilk olarak kevnî âyetlere gitmektedir; ancak bunun Kur'ân âyetlerine gitmesi de ihtimal dâhilindedir. Her ne kadar kevnî âyetlere işaret edilse de, Taberî'nin de belirttiği gibi, Allah'ın Hz. Peygamber (a.s.)'e hitaben yarattıkları hakkında verdiği haberler, yine bu Kur'ân âyetleri vasıtası ile gerçekleşmektedir.²⁴

Diğer taraftan Fahreddin Râzî (ö.606/1210), meselenin bir başka boyutuna değinmektedir. Râzî'ye göre **تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ** âyetindeki **بِالْحَقِّ** kelimesinden maksat, söz konusu âyetlerin doğruluğunun aklen malum oluşudur. Zira bu âyetlerin doğru olduklarının bilinmesi, ya naklen veya aklen olabilir: Naklen olamaz, çünkü naklî delillerin doğruluğu, hakîm, kadîr ve âlim bir ilâhın olduğunu bilmeye, nübüvveti tanımaya ve mu'cizelerin o nübüvvetin doğruluğuna nasıl delâlet ettiğini anlamaya dayanır. İtikâdî hususları naklî delillerle ispata kalkışmak ise bir kısır döngü oluşturacaktır. Bu durum batıl olduğundan; burada sergilenen delillerin sırf

²¹ Zümer,39/23.

²² Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, IV, 278.

²³ İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhakk, *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Tahkik: Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, V, 80.

²⁴ *Tefsîru't-Taberî*, XI, 253.

akıl (aklî deliller) ile olacağı anlaşılmaktadır. O halde bahse konu âyet, akâid ilmine ve aklı izahlara teşvik hususunda en büyük delillerden birisi konumundadır.²⁵

b-İşaret, Kur'ân âyetlerindedir: تِلْكَ ism-i işaretinin, öncelikli olarak "Kur'ân âyetleri"ne gittiğine dair izahlar da tefsirlerde önemli bir yer tutmaktadır. Sözelimi Mukâtil b. Suleymân (ö.150/767), âyette işaretin sûrenin evveline yapıldığını dolayısıyla bunların Kur'ân âyetleri (تلك آيات القرآن) olduğunu söylemiştir.²⁶ İbn Kesîr (ö.774/1372)'e göre de işaret, içerisinde hucetler ve beyyineler bulunan Kur'ân'adır (هذه آيات الله -يعني القرآن بما فيه من الحجج والبيّنات).²⁷

تِلْكَ ism-i işareti ile başlayan âyette, Allah'ın âyetlerine yani Kur'ân'a inananlara yönelik bir uyarı, azarlama ve tehdit vardır. Buna göre insanlar, Allah'ın sözüne yani Kur'ân'a inanmayacaklarsa, bundan başka hangi söze inanacaklardır?²⁸

Öte yandan söz konusu işaretin iki tür âyetin her ikisine şâmil olduğu yönünde görüşler de dile getirilmiştir. Son dönem müfessirlerinden Elmalılı Hamdi Yazır (ö.1942), konuya dair şöyle demiştir: "(تِلْكَ) İşte bunlar -bu ihtar olunan tekvînî âyetler ve onları anlatan bu tenzîlî âyetler, bu sûre (آيات الله) Allahın âyetleridir-Allahın kudret ve iradesini, hikmet ve ahkâmını anlatmak için ikame ve tenzîl buyruğu delillerdir."²⁹

Böylece Elmalılı, hem tekvînî âyetleri hem de bunları anlatan -Câsiye sûresinin de dâhil olduğu- tenzîlî âyetleri zikretmekte; birincisinin yaratılış, ikincisinin ise indiriliş amaçlarını anlatan birer delil olduklarına dikkat çekmektedir.

"Kur'ân âyetleri"ne dair verilen haberler, sûrenin ilerleyen bölümlerinde devam etmektedir:

وإِذَا تَنَزَّلَتْ عَلَيْنَا آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا اتُّوْنَا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ "Onlara âyetlerimiz açıkça okunduğu zaman onların delilleri ancak, "Doğru söyleyenler iseniz haydi babalarımızı getirin" demek oldu."³⁰

²⁵ Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî, XXVII, 261. Karşılaştırınız: Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb, (Tercüme: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru), Huzur Yayınevi, İstanbul, tarihsiz, XIX, 603.

²⁶ Mukâtil b. Suleyman, Tefsîru Mukâtil b. Suleyman, (Tahkik: Ahmed Ferîd), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, III, 210-211.

²⁷ İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, XII, 358.

²⁸ Ebu Hayyân, Tefsîru'l-Bahri'l-Muhîr, VIII, 44.

²⁹ Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, VI, 4309.

³⁰ Câsiye,45/25.

وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُنذِرُ عَلَيْنِكُمْ فَاسْتَكْبَرْتُمْ وَكُنْتُمْ قَوْمًا مُجْرِمِينَ / “İnkâr edenlere gelince, onlara şöyle denir: “Âyetlerim size okunmuştu fakat sizler büyüklük tasladınız ve günahkâr bir toplum olduğunuz değil mi?”³¹

ذَلِكُمْ بِأَنَّكُمْ اتَّخَذْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ هُزُؤًا وَعَرَّيْتُمْ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ / Bunun sebebi, Allah’ın âyetlerini alaya almanız ve dünya hayatının sizi aldatmasıdır. ” Artık bugün ateşten çıkarılmazlar ve af dilemeleri de kabul edilmez.”³²

Görüldüğü üzere; sûrede konu, gerek Allah’ın âyetleri/آيات الله şeklinde lafzatullâha nispetle gerekse âyetlerimiz/آياتنا, âyetlerim/آياتي ifadeleriyle tekrar ifade edilmektedir. Benzer şekilde آيات lafzı, -ilgili tabloda görüldüğü üzere- onun âyetleri/آياته, âyetlerimiz/آياتنا terkipleri ile gelmesinin yanı sıra Rablerinin âyetleri/آيات رَبِّهم terkipleriyle Allah’ın “Rabb” isim-sıfatına da nispet edilmektedir.

Sûrede işlenen Kur’ân hakkındaki mevzular ise şöyle sıralanabilir:

- 1-Allah’ın âyetlerini Hz. Peygamber (a.s.)’a gönderen yine O’dur.
- 2-Allah’ın âyetlerine iman gerekir.
- 3-İnkâr, yalancılık ve günahkârlık amelîyesidir.
- 4-Allah’ın âyetleri inkârcılara okunduğu zaman, onlar bunları iştirirler. Ancak daha sonra büyüklük taslayarak sanki onları hiç duymamış gibi direnirler.
- 5-İnkârcılar, Allah’ın âyetlerinden bir şey öğrenince onu alaya alırlar.
- 8-Allah’ın âyetlerini alaya almak, Ahirette inkârcıların göreceği azabın bir gerekçesidir.
- 6-Allah’ın âyetleri inkârcılara okunduğu zaman, onların delilleri ancak, “Doğru söyleyenler iseniz babalarımızı getirin” şeklinde karşılık vermektir.
- 7-Ahret günü inkârcılara, Allah’ın âyetlerin dünyadayken kendilerine okunduğu hatırlatılacaktır.

Hemen hemen her maddenin ana fikrini oluşturan husus, Kur’ân âyetlerinin Allah’tan vahiy yoluyla geldiği ve bunlar karşısında inkârcıların gösterdikleri tavır ve davranışlardır. Her ne kadar Ebu Cehil ve Nadr b. Hâris gibi müşriklerin ileri gelenleri hakkında nüzûl gerçekleşmişse de, aslında bunlar umum ifade etmektedir.³³ Nitekim sûrenin ilk altı âyeti konuya bir giriş mahiyetinde iken; yedi ila on birinci âyetleri, müşriklerin niteliklerini, onların tevhit inancına karşı gösterdikleri kör

³¹ Câsiye,45/31.

³² Câsiye,45/35.

³³ Ebu Hayyân, *Tefsîru’l-Bahri’l-Muhît*, VIII, 44.

taassubu sergileyen bir içeriğe sahiptir.³⁴ Dolayısıyla sûrede, Kur'ân'ın okunması karşısında inkârcıların, inkâr etmek, kibirlenmek ve kibirde ısrarcı olmak, günahkârlık yapmak, alaya almak, atalarının geri getirilmesini istemek, yalanlamak, duymamış gibi davranmak gibi çeşitli tutumlarından bahsedilmektedir. Şu halde sûreye göre inkârcı tavrın en belirgin tezahürü, Kur'ân karşısında ortaya çıkmaktadır.

Câsiye sûresinde Kur'ân ile ilgili mevzular sadece bunlarla sınırlı değildir. Bu bağlamda on birinci âyette³⁵ hem هذا zamiri ile Kur'ân'ın bir hidâyet rehberi olduğuna işaret edilmekte, hem de Rablerinin âyetlerini inkâr edenleri elem dolu çok büyük azabın beklediği haber verilmektedir. Yirminci âyette³⁶ de aynı şekilde هذا zamiri ile Kur'ân'ın, yakinen iman eden toplum için bir hidâyet ve rahmet kaynağı olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla sûrede sadece هذا zamiri ile bile iki defa Kur'ân'a işaret edilmektedir. Netice itibarıyla otuz yedi âyetli sûrenin on bir âyetinde, direkt ya da dolaylı, Kur'ân ve Kur'ân âyetleri mevzu edilmektedir.

Son olarak belirtmek gerekir ki, Câsiye sûresi, başlangıcı ve bitişi yönüyle de, konu açısından tam bir bütünlük arz etmektedir. Zira sûrenin başlangıcında Kur'ân'ın *Azîz-Hakîm* Allah'tan indirildiği zikredilmekte; sûrenin sonunda da Kevnî âyetlerden olan âlemin, semâvât ve arzın *Azîz-Hakîm* Allah'a ait olduğu bildirilmektedir. Böylece hem Kur'ân âyetlerinin hem de Kevnî âyetlerin Allah'ın *Azîz* ve *Hakîm* isim-sıfatları ile irtibatı, inanan, düşünen ve şükreden müminlerin idrakine vurgulu ifadelerle bir daha sunulmuş olmaktadır.

IV-Sonuç

Mekkî bir sûre olan Câsiye, bütününe kıyasla *âyât/آيات* kelimesinin en fazla geçtiği sûrelerin başında (otuz yedi âyet içerisinde on iki defa) gelmektedir. Câsiye sûresinde, *Allah'ın âyetleri/آيات الله* iki farklı ifade ile yer almaktadır: Bunların birincisi, *آيات* kelimesinin yalın halde zikredilmesidir. Bu durumda, genellikle insanın etrafındaki Allah'ın varlığına, birliğine, kudretine delâlet eden "Kevnî âyetler" kastedilmektedir. İkincisi ise, gerek *آيات الله* lafzı ile gerekse Rabb isim-sıfatına izafeten diğer tamlamalar ile zikredilen "Kur'ân âyetleri"dir. Sûrenin on bir âyetinde, -direkt ya da dolaylı- Kur'ân ve Kur'ân âyetleri konu edilmektedir.

³⁴ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, tarihsiz, VIII, 330, 332.

³⁵ Âyetin metni şöyledir: *هَذَا هُدًى وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رَّجْزِ أَلِيمٍ* Câsiye,45/11.

³⁶ Âyetin metni şöyledir: *هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْقَوْمِ يَوْقِنُونَ* Câsiye,45/20.

Kur'ân'ın anlatım üslubunca, sûrede insanın etrafındaki Allah'ın varlığına, birliğine, kudretine delâlet eden kevnî âyetler ile Kur'ân âyetlerinin her iki çeşidi de iç içe zikredilmektedir. Bu durum, iki gurup âyetin de tek kaynağının Allah olduğunu; bunların, Allah'ın varlığı ve yüceliğinin birer işaret taşları konumunda bulunduğunu göz önüne sermektedir. Sûrede bir taraftan Kur'ân'ın bir hidâyet rehberi ve rahmet kaynağı olduğu vurgulanmakta; diğer taraftan inkârcı tavrın en belirgin tezahürünün Kur'ân âyetleri karşısında ortaya çıktığı anlatılmaktadır. Buna göre inkârcılar, Kur'ân âyetleri karşısında; inkâr etmek, kibirlenmek ve kibirde ısrarcı olmak, günahkârlık yapmak, alaya almak, atalarının geri getirilmesini istemek, yalanlamak, duymamış gibi davranmak gibi çeşitli tutumlar sergilemektedirler. Aslında olması gereken, Allah'ın bütün âyetlerinin, insanı şüphesiz bir imana, derin tefekkürü ve ona şükretmeye götürmesidir. Netice itibarıyla gerek üslûbu ve gerekse muhtevası açısından Câsiye sûresi, Allah katından indirilen "Kur'ân âyetleri" ile yaratılış/yaratılanlar hakkındaki "Kevnî âyetler" in anlatıldığı vecîz sûrelerden birisidir.

KAYNAKÇA

Abdübâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1990.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, tarihsiz.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (Tahkik: Ahmed Abdulgafûr Attâr), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1979.

Ebu Ca'fer en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Tahkik: M. Ali es-Sâbûnî), Câmiatu Ummi'l-Kurâ, Mekke, 1989.

Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*, (Tahkik: Komisyon), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ser Ofset Basımevi, Eser Kitabevi, İstanbul, 1971.

Fahreddîn Râzî, Muhammed, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981.

-----, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, (Tercüme: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru), Huzur Yayınevi, İstanbul, tarihsiz.

Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn muretteben ala Hurûfi'l-Mu'cem*, (Tertib ve Tahkik: Abdulhumejd Hindâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhakk, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (Tahkik: Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, (Tahkik: Abdusselâm Muhammed Hârun), Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1991.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Muessesetu Kurtuba, Kahire, 2000.

İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Nuzhetu'l-'Ayuni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vucûh ve'n-Nezâir*, (Tahkik: M. Abdulkerîm Kâzım er-Râzî), Muessesetu'r-Risâle, 1984.

Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Abdullah et-Türkî) Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2006.

Mukâtil b. Suleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Suleyman*, (Tahkik: Ahmed Ferîd), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, (Tahkik: M. Seyyid Kîlânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tarihsiz.

Suyutî, Celâluddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Matbaatu Hicâzî, Kahire, tarihsiz.

Tabatabâî, Muhammed Huseyn, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Muessesetu'l-E'lami li'l-Matbûât, Beyrut, 1973.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî el-Musemma Câmi'a'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.

Yavuz, Yusuf Şevki – Küçük, Abdurrahman, "Âyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.X, s.242-244. İstanbul, 1991.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidü't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1995.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire, tarihsiz.

ÖZET

CÂSİYE SÛRESİNDE “ÂYÂTULLÂH”: TEVHİDE ÇAĞRI VE DELİLLER

Bu makalede *âyâtullah* kavramının Câsiye sûresindeki yeri incelenmiştir. Buna göre otuz yedi âyetlik Câsiye sûresi, bütününe kıyasla *âyât/آیات* kelimesinin en fazla (on iki defa) yer aldığı sûrelerin başında gelmektedir.

Câsiye sûresinde, *Allah'ın âyetleri* ifadesi temelde iki manayı içermektedir: Birincisi, insanın etrafındaki Allah'ın varlığına, birliğine, kudretine delâlet eden “Kevnî âyetler”dir. Sûrede, *آیات* kelimesi yalın halde geldiğinde genellikle bu tür âyetler kastedilmektedir. İkincisi ise, gerek *آيَاتُ اللَّهِ* lafzı ile gerekse Allah'a izafeten diğer tamlamalar ile zikredilen “Kur'ân âyetleri”dir.

Kur'ân'ın üslubunca, sûrede her iki tür âyetler iç içe anlatılmaktadır. Sûredeki anlatım tarzıyla; ister Kevnî isterse Kur'ânî bütün âyetlerin tek kaynağının Allah olduğu; bunların, Allah'ın varlığı ve yüceliğinin birer işaret taşları konumunda bulunduğu göz önüne serilmektedir. Bu bağlamda tekrarlanan ifadelerle, bir taraftan mü'min insanın temel vasıfları arasında tereddütsüz iman, tefekkür ve şükür gibi hususiyetlerin bulunduğu vurgulanırken; buna karşın inkârcı tavrın en belirgin tezahürünün Kur'ân âyetleri karşısında ortaya çıktığı haber verilmektedir. Dolayısıyla Câsiye sûresi, Allah katından indirilen “Kur'ân âyetleri” ile yaratılış/yaratılanlar hakkındaki “Kevnî âyetler”in anlatıldığı vecîz sûrelerden birisidir.

SUMMARY

THE CONCEPT OF *ĀYĀTULLĀH* IN THE SURAH AL-JĀSIYAH: THE CALL TO TAWHID AND THE SIGNS OF IT

In this article, it is examined the concept of *âyâtullāh* in the surah al-Jāsiyah. Accordingly, comparing with the other surahs of the Qur'an, the surah al-Jāsiyah, which comprises of 37 verses (ayat), it is the biggest surah where the word of *âyāt* is used.

The term of *âyâtullāh*- the verses of Allah' has basically two meanings in the surah al-Jāsiyah: the first are the cosmic signs surrounding the human being which signify the existence, unity and omnipotence of Allah. Generally, these types of verses

are meant when the word of *âyât*-آیات occurs in nominative form. Secondly, the Qur'ānic verses are meant both by the term of *âyâtullāh* and by the other compounds like *âyātī*, *âyātunā*, *âyātu Rabbihim* which are used for referring to Allah.

According to the style of the Qur'ān, the two above-mentioned types of verse are explained in nested form. Following the wording of the Qur'ān, it could be said that the one and only source of both the cosmic and Qur'ānic verses is Allah; and it is also unfolded here that they are the signs of Allah's existence and glory. On the one hand, it is emphasized with these repeated expressions in this context that the characteristics, such as the firm belief, thinking and gratitude are among the main peculiarities of man; and on the other hand it is mentioned here that the most distinct manifestation of the denialist attitude emerges against the Qur'ānic verses. Accordingly, the surah al-Jāsiyah, is one of the concise surahs where both the Qur'ānic verses and the cosmic verses related to the creation are elucidated.

РЕЗЮМЕ

«АЯТУЛЛАХ» в СУРЕ аль-ДЖАСИЯ: ПРИЗЫВЫ К ЕДИНОБОЖИЮ (ТАУХИД) И ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

В этой статье была исследована концепция «аятуллах» в суре аль-Джасия. Сура аль-Джасия является сурой, где слово аятуллах проходит двенадцать раз. Это слово (آيات) используется здесь больше, в сравнении с другими сурами Корана.

Концепция Знамения Аллаха в суре аль-Джасия, в основном используется в двух смыслах: Первая, это Космические знамения (относящиеся ко Вселенной и Земле), которые находятся вокруг человека; такие, как Сущность Аллаха, Его единство и сила. Если слово آيات используется в своем смысле, имеется ввиду аяты именно такого вида. Вторая, это аяты Корана, которые используются в виде слова آيات الله и в виде других слов относящихся к Аллаху.

По стилю Корана, в суре аль-Джасия это слово используется именно в этих двух смыслах. Как это выражается в суре, единственным источником Космических и Коранических знамений, является Сам Аллах. В этих аятах говорится, что эти знамения проводники, которые ведут к познанию сущности и величества Аллаха. В этом контексте, непоколебимая вера, мышление и

благодарность несколько раз представляются и подчеркиваются, как основные черты верующего человека. Вместе с этим, здесь отмечается, что безбожные действия, как факт, очевидным образом проявляют себя именно против аятов Корана. Таким образом, сура аль-Джасия, является одной из сур где описываются «Коранические аяты» ниспосланные от Аллаха, и «Космические аяты», которые раскрывают смыслы создания и созданных.

Çара tövsiyə etdi: i.f.d. M.M.Camalov

İSLAMIN İLK DÖVRLƏRİNDƏ CƏRH VƏ TƏDİL İSTİLAHLARININ MEYDANA ÇIXMASI

i.f.d. Qoşqar SƏLİMLİ

1. Ravi ilə əlaqədar olan istilahlər

Hədis alimləri, hədisin doğruluğunu (səhhətini) təsbit etmədə, raviləri ən önəmli ünsür olaraq qəbul etmişdirlər. Onlar, bir hədisin ravilərindən birisinin və ya bir neçəsinin hədis rəvayət etmək üçün əhil olmadığı zaman, hədisin səhhəti üçün lazımlı olan digər ölçülərə baxmadan, hədisin səhih olmadığı hökmünü vermişdirlər. Hədisin səhihliyi üçün gərəkli olan *ittisal*, *şaz* və *mualləl* olmaması şərtləri, ravilərin *ədalət* və *zəbt* (hafizə, yaddaş) baxımından etibarlı olduqlarının təsbitindən sonra araşdırılmışdır.

Bu hal, ravilərin ədalət və zəbt cəhətindən, başqa bir ifadəylə, hədis rəvayət etməyə layiq olub olmamaları yönündən araşdırılmasını gərəkli hala gətirmişdir. Ravinin vəziyyəti, aparılan araşdırma nəticəsində mühəddislər tərəfindən yaradılmış cərh və tədil terminləriylə açıqlanmışdır. Bu baxımdan, ravilərlə əlaqədar olan istilahların əksəriyyətini cərh və tədil terminləri təşkil etməkdədir. Cərh və tədil terminləri xaricində, hədisi sözlə (ləfzən) və ya mənayla (mənən) rəvayət etməsi baxımından (Məs: Hədis rəvayətində bəzi səbəblərlə xəsis davranması kimi), ravinin digər xüsusiyyətlərini ifadə etmək üçün də müəyyən istilahlardan istifadə olunmuşdur.

2. Cərh və Tədil İstilahlarının Meydana Çıxışı

Bilindiyi kimi səhabə dönəmindən etibarən ravilər, hədis rəvayət edərkən etdikləri səhvlər nisbətində tənqid olunmuş və onların bu halları müxtəlif terminlərlə açıqlanmışdır. Ravilərin hədis rəvayətindəki bacarığını ifadə edən bu məfhumlar, zaman keçdikcə kəmiyyət və keyfiyyət baxımından inkişaf etmişdir.

Səhabələr, Hz. Peyğəmbərin nifaq əlaməti hesab etdiyi¹ yalandan, son dərəcə çəkinmişdirlər. Tarixdə, səhabənin Hz. Peyğəmbər adından yalan söylədiyinə dair

¹ əl-Buxari Əbu Abdullah Muhammad b. İsmail, *əl-Camius-Səhih*, İman, I-VIII, İstanbul, 1981, I, s. 24; Müslim b. Haccac Əbu-l Hüseyin, *Səhihu Müslim*, İman, I-III, İstanbul, 1981, I, s. 102, 107, 109.

heç bir dəlil olmadığı kimi, onların hədis rəvayətində bir-birlərinə güvəndiklərinə göstərən səhih rəvayətlər də çoxdur.²

Bütün bunlarla bərabər, Hz. Peyğəmbər yolunda can və mallarını fəda etməni özləri üçün ən böyük şərəf bilən, Onu (s. a. s.) canlarından da çox sevən səhabələrin, Onun (s. a. s.) adından yalan söyləmələri mümkün deyildir. Qəsdən yalan söyləmək bir tərəfə, səhvən artıq və ya əskik bir şey deyərək “*mən kəzəbə*” hədisinin əhatə dairəsinə girmə qorxusu, bəzi hallarda onları hədis rəvayət etməktən belə çəkindir-mişdi.³

Bütün bu diqqət və dəqiqliyə baxmayaraq, səhabənin unutmama, yanlış kimi təbii zəifliklərdən tamamilə uzaq olduqlarını söyləmək də doğru deyil. Necə ki, səhabələrin bunun kimi səhvlərin qarşısını almaq məqsədiylə, öz aralarında rəvayətləri yoxladıkları, təhqiq və təshih etdiklərinə dair misallar çoxdur.⁴ Səhabələrin, səhvləri, unutmaları və yaxşı əzbərlənməmə hallarını açıqlamaq üçün, istifadə etdikləri əsas ifadələr bunlardır:

Bir şey eşitdi, ancaq əzbərləyə bilmədi (سمع شيئاً فلم يحفظه)⁵, *unutdu* (نسى)⁶, *səhv etdi* (أخطأ)⁷, *vəhm etdi* (وهم)⁸, *xəta etdi* (غلط)⁹, *hədisi yaxşı eşitmədi* (ساء سمعاً)¹⁰, *heyran (بأعجاباً)*¹¹ və s.

Səhabənin Rəsulullahın (s. a. s) yaxınında olması və Ərəb dilini çox yaxşı bilməsi, onların hədis rəvayətində çox az səhv etməsi üçün iki vacib amildir. Səhabə dövründə, edilən səhvlərə dəlalət etməsi üçün müxtəlif ifadələr istifadə edilməklə bərabər *ədalət* və *zəbt* ilə bağlı üzərində ittifaq edilən hər hansı bir termin mövcud deyildir. Çünki səhabə ədalət cəhətindən qüsursuzdur, onların zəbt baxımından yanlışmaları isə bəzi hədislərə aid olduğundan, davamlı baş verən bir hadisə deyildir.

Fitnə hadisələrindən sonra meydana gəlməyə başlayan hədis uydurma fəaliyyətləri, mühəddisləri isnad sistemini yaygınlaşdırmağa və rəviləri tədqiq etməyə sövq etmişdir. Səhabə və böyük təbiilərin həyatda olması, güvən hissəsinin cəmiyyət

² Əhməd b. Hənbəl, *əl-Müsnəd*, I-VI, İstanbul, 1982, VI, s. 152.

³ İbn Əbi Hatim Abdurrahman b. Əbi Hatim ər-Razi, *Kitabu-l Cərh və-t Tədil*, I-IX, Beyrut, 1952, II, s. 7.

⁴ Accac Muhəmməd Accac əl-Xətib, *əs-Sünnə qablət- tədvin*, Beyrut, 2005, s. 76-84.

⁵ Müslim, a. k. ə., Cənaiz, s. 25; əz-Zərkəşi Muhəmməd b. Abdullah, *əl-İcabə li iradi məstədrəkəthü Aiyə ələs-Səhabə*, (təhqiq: Səid əl-Əfqani), Beyrut, 1970, s. 102-114.

⁶ Müslim, a. k. ə., Cənaiz, s. 27; əz-Zərkəşi, a. k. ə., s. 77, s. 102.

⁷ Müslim, a. k. ə., Cənaiz, s. 27; əz-Zərkəşi, a. k. ə., s. 77, s. 102, s. 145.

⁸ Müslim, a. k. ə., Salətul-müsafirin, s. 295; əz-Zərkəşi, a. k. ə., s. 84.

⁹ əz-Zərkəşi, a. k. ə., s. 108.

¹⁰ a. k. ə., s. 108.

¹¹ Müslim, a. k. ə., Heyz, s. 59.

arasında yaygın olmasını və bir çox ravinin tənqiddə uğramasının qarşısını almışdı, ancaq artıq bu dövrdə -hicri birinci əsrin son dördtdə biri- ravi ilə əlaqədar bəzi cərh və tədil istilahları meydana çıxmağa başlamışdır.

Bu dövrdən başlayaraq, təqribən üçüncü əsrin əvvəllərinə qədər ravilər haqqında istifadə olunan cərh və tədil məfhumları - كَذَابٌ , دَجَالٌ , صدوقٌ , ثقة kimi- ravinin ədalət yönündən etibarlı olub-olmaması ilə bağlı olduğundan, ravinin zəbt halını bildiren istilahlər müşahidə olunmamaqdadır.¹² Ancaq bu hal, o dövrdə ravilərin zəbt baxımından araşdırılmadığı mənasına gəlməməkdədir. Çünki bu əsrdə ravilərin zəbt baxımından araşdırıldığı məlum bir məsələdir. Böyük mühəddis Şubənin (v. h. 160 / m. 777): “Əgər Süfyan əs-Səvri mənə müxalifət edərsə, onun rəvayəti tərcih olunar¹³, çünki o məndən hafizdir (yaddaşı güclüdür)”¹⁴, “Əbu Osman ən-Nəhdidən rəvayətdə, Asim mənim üçün Qətaədən daha sevimlidir, çünki o daha hafizdir”¹⁵ və bunun kimi bəzi sözləri də ravilər haqqında hafizə yönündən ortaya qoyulmuş araşdırmalara nümunədir.

Hicri ikinci əsrdə, ravilərin *zəbt* baxımından vəziyyətlərini açıqlayan istilahlər olmamaqla bərabər, zəbti səbəbilə ravinin tərək edilməsini tələb edən prinsiplər meydana çıxmışdır. Bunlar:

1. Ravinin, hədis rəvayəti sahəsində tanınmış mühəddislərə dəfələrlə müxalifət etməsi.

Şubə, bu xüsusu, belə açıqlamışdır: “Hədis elmində məşhur olan mühəddislərdən, onların (alimlərin) bilmədiyi bir çox hədisi rəvayət edən ravinin hədisi tərək edilər.”¹⁶

2. Ravinin rəvayətində səhvlərinin çox olması.

Süfyan əs-Səvrinin, bu mövzudakı açıqlaması belədir: “Xətadan qurtulan yoxdur. Ancaq ravinin səhvi az, hafizəsi güclüdirsə, o hafizdir; ancaq səhvi çoxdursa, onun hədisi tərək olunmalıdır.”¹⁷ Abdurrahman b. əl-Mehdi də hafizə yönündən raviləri üç qismə ayırmaqdadır. Bunlardan ilk ikisi hafizə baxımından səhvi olmayan

¹² İbn Əbi Hatim, a.k.ə., II, s. 38.

¹³ İbn Əbi Hatim, a. k. ə., I, s. 63; IV, s. 222-223.

¹⁴ a. k. ə., I, s. 65.

¹⁵ a. k. ə., I, s. 145.

¹⁶ İbn Hibban Muhəmməd b. Hibban, *əl-Məcrühin minəl-muhəddisin vəd-duafa vəl-mətrukin*, I-III, Hələb, tarixsiz, I, ss. 74, 77, 79; ən-Nisaburi Hakim Muhəmməd b. Abdullah, *Marifətu ulumil-hadis*, Mədinə, 1977, s. 62.

¹⁷ əl-Bağdadi əl-Xatib Əhməd b. Əli, *əl-Kifayə fi ilmir-rivayə*, Beyrut, 1985, s. 174.

və ya az olan, üçüncüsü isə çox vəhm* edən ravidir ki, onun etdiyi rəvayət tərkl olunar.¹⁸

3. Ravinin təlqini qəbul etməsi: Yəhya b. Səid əl-Qəhtan, bu xüsusdəki qaydanı belə açıqlamışdır: “Əgər, yaşlanmasından əvvəl şeyxə (rəvayət etdiyinə zidd olan bir rəvayət) təlqin edilər o, təlqini qəbul etməz və özü bildiyi şəkildə rəvayət etməyə davam edərsə, bu şeyxin zəbtində bir problem yoxdur”¹⁹ Başqa bir rəvayətə görə isə Yəhya əl-Qəhtan belə demişdir: “Bir adama təlqin edilər və o, öz rəvayətinə əlavə olunan qismın fərqi vararsa, onun hafizəsində problem yoxdur.”²⁰

Hicri ikinci əsrdə, ravinin zəbtini təsbit etmək məqsədi ilə meydana çıxan qeyd etdiyimiz prinsiplər, hicri üçüncü əsrdə də qəbul edilərək tətbiq edilmişdir.

Hicri ikinci əsrdə ravilərin bir sıra keyfiyyətləri (ədalət, zəbt) araşdırılmışdır. Ravilərin ədalət baxımından araşdırılması nəticəsində, onların ümumi halı cərh və ya tədil sözləri ilə açıqlanmışdır. Ravilərin zəbt yönündən tərkl edilməsini tələb edən prinsiplər meydana çıxdığı və tətbiq olunduğu halda, bu yönüylə onların hallarını bildirən söz və istilahlara bu əsrdə rast gəlinmir.²¹

Yuxarıda da işarət edildiyi kimi hicri ikinci əsrdə ravilərlə əlaqədar olaraq istifadə edilən cərh və tədil məfhumları, əsasən onların rəvayətinin məqbul olub olmamasıyla bağlı olan istilahlardır.

Hicri üçüncü əsrdə isə hədislərin səhih - zəif olaraq iki yerə ayrılması üçün göstərilən fəaliyyətlə bərabər, hədis rəvayət etmək üçün uyğun olub olmaması baxımından ravilərin ayrılması və onlarla əlaqədar istilahlər də çoxalmışdır. Hicri ikinci əsrdə mövcud olmayan yeni istilahların, bu dövərdə ortaya çıxması, etibarlılıq yönündən ravilərin təqsimi ilə əlaqədardır.

Hicri üçüncü əsrdə yazılan və müasir dövrümüzə qədər gəlib çatan ən böyük rical əsərinin müəllifi İbn Əbi Hatim (v. h. 327 / m. 938) hədis rəvayət etməyə layiq olub olmaması baxımından raviləri aşağıda qeyd edəcəyimiz beş qismə ayırmışdır. Bunlar:

1. *Səbt, hafiz, mutqin, cihbiz və naqid* olan ravilər. Bunların cərh və tədilinə etibar edilir, hədislərinə də güvənilir.

* Vəhm – sənəd və mətnə doğru zənn edərək, səhv etmək.

¹⁸ Ər-Raməhürmüzi Həsən b. Abdurrahman, *əl-Muhaddisul-fasıl beynər-ravi vəl-vai*, Beyrut, 1984, s. 406.

¹⁹ Əl-Bağdədi, a. k. ə., s. 180-181.

²⁰ İbn Main Yəhya, *Yəhya b. Main və kitabuhut-tarix*, I-IV, Məkkə, 1979, II, s. 658.

²¹ İbn Əbi Hatim, *əl-Cərh*, I, s. 74.

2. Ədalət sahibi *səbt*, *saduq*, *hafiz* və *mutqin* rəvilərdir. Bunların hədislərinə də güvənilir.

3. *Saduq*, vəra²² sahibi və bəzən yanılan (vəhm edən) rəvilərdir. Bunların hədislərinə də etibar edilir.

4. *Saduq*, vəra sahibi olmaqla bərabər *qəflət*, *vəhm*, xəta və səhvi olan rəvilər. Belə rəvilərin etdiyi rəvayətlər *tərgib*, *tərhib*, *zühd* və *ədab* kimi mövzulara aiddirsə, onların hədisi yazılır, haram – halal mövzularından bəhs etdiyi zaman isə bu hədislərlə hökm verilməz.

5. Sidq və əmanət əhli olmayanlar. Bunlar yalançı rəvilərdir ki, bunların hədisləri qəti olaraq tərk edilir.²³

NƏTİCƏ

Bütün elmlər özünəməxsus istilahlər, spesifik məfhumlar və səciyyəvi sözcüklərə malikdirlər. İslami elmlərdə də dindəki müxtəlif məsələləri və problemləri izah etmək, onları açıqlamaq üçün xüsusi istilah və terminlərdən istifadə olunmaqdadır. Bu sahədə Hədis elminin və onun daxili hissəsi olan Cərh və Tədil elminin xüsusi yeri vardır. Hədis, öz terminologiya zənginliyi ilə seçilən bir elmdir.

Biz, bu məqaləmizdə Cərh və Tədil elminin Hədis elmi daxilində formalaşması və bu proseslə birlikdə ilkin dövrlərdə Cərh və Tədil istilahlarının əmələ gəlməsi məsələsiylə əlaqədar elmi araşdırmamıza yer vermişik.

РЕЗЮМЕ

Ключевые слова: Хадис, Джарх, Тадиль, Термин, Рави

Каждая наука имеет свою специфическую терминологию и особенные словообразования относящиеся именно к ней. Для выяснения и раскрытия некоторых проблематичных вопросов Исламские науки тоже используют специальные термины. В том числе наука аль-Джарх ват-Тадиль (критика текстов и лю-

²² Vəra – dini hökmlərə riayət etmədə dəqiqlik.

²³ İbn Ədi Hatim, a. k. ə., I, s. 10.

дей в науке Хадис), которую включает в себя наука Хадис, так же имеет свою собственную терминологию.

В этой статье мы коротко изложили процесс образования науки аль-Джарх ват-Тадиль внутри науки Хадис в начальных веках Хиджры. А так же в статье затронуты некоторые вопросы, относящиеся к образованию терминологии науки аль-Джарх ват-Тадиль.

SUMMARY

Keywords: Hadith, Jarh, Tadil, Term, Rawi

All scientific fields have their own specific terminology. Islamic sciences, in turn, use specific terms to elucidate and explain various religious subjects and problems. The *'Ilm al-hadith* (the science of hadith) and *'ilm al-Jarh wa Ta`dil* (the science of Hadith criticism), which is a branch of the *'ilm al-hadith*, have particular place in this field. The *'Ilm al-hadith* is remarkable for its richness of terminology.

The formation of *'Ilm al-Jarh wa Ta`dil* as a branch of the *'ilm al-hadith* as well as the formation of the terminology of Hadith criticism with this process in the early stages, are investigated in this article.

Açar sözlər: Hədis, Cərh, Tədil, İstilah, Termin, Ravi

ƏDƏBİYYAT

1. Accac, Muhəmməd Accac əl-Xətib, *əS-Sünnə qablət- tədvin*, Beyrut, 2005.
2. əl-Bağdadi, əl-Xatib Əhməd b. Əli, *əl-Kifayə fi ilmir-rivayə*, Beyrut, 1985
3. əl-Buxari, Əbu Abdullah Muhəmməd b. İsmail, *əl-Camius-Səhih*, İman, I-VIII, İstanbul, 1981.
3. Əhməd b. Hənbəl, *əl-Müsənəd*, I-VI, İstanbul, 1982.
5. İbn Əbi Hatim, Abdurrahman b. Əbi Hatim ər-Razi, *Kitabu-l Cərh və-t Tədil*, I-IX, Beyrut, 1952
6. İbn Hibban, Muhəmməd b. Hibban, *əl-Məcruhin minəl-muhaddisin vəd-duafa vəl-mətrukin*, I-III, Hələb, tarixsiz.
7. İbn Main, Yəhya, *Yəhya b. Main va kitabuhut-tarix*, I-IV, Məkkə, 1979.

8. Müslim b. Haccac, Əbu-l Hüseyin, *Səhihu Müslim*, İman, I-III, İstanbul, 1981.
9. ən-Nisaburi, Hakim Muhəmməd b. Abdullah, *Marifətu ulumil-hadis*, Mədinə, 1977.
10. ər-Raməhürmüzi, Həsən b. Abdurrahman, *əl-Muhaddisul-fasıl beynər-ravi vəl-vai*, Beyrut, 1984.
11. əz-Zərkəşi, Muhəmməd b. Abdullah, *əl-İcabə li iradi məstədrəkəthu Aişə aləs-Səhabə*, (təhqiq: Səid əl-Əfqani), Beyrut, 1970.

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. N.G.Abuzərov

KLASSİK ƏRƏB DİLİNDƏ EMFATİK SAMİT SƏSLƏR

Vüqar QARADAĞLI
(Bakı Dövlət Universiteti)

Klassik ərəb dilində dörd emfatik samit səs var: sad, dad, ta və za.

Emfatik samit səslərin məxrəc və sifətləri onlar haqda təsəvvürün əldə olunması üçün baza xarakterli məlumat hesab edilir.

Məxrəcləri. Sad samit səsin xüsusi məxrəci: dilin ucu ilə alt kəsici dişlərin azacıq yuxarı hissəsinin arasında əmələ gələn nov. Dad samit səsin xüsusi məxrəci: dilin kənar hissələrinin azı dişlərlə kipləşən yer. Ta samit səsin xüsusi məxrəci: dilin ucuna yaxın ön hissəsinin üst kəsici dişlərin diblərindən başlayıb damağadək olan sahə ilə kipləşən yer. Za samit səsin xüsusi məxrəci: dilin ucu ilə üst kəsici dişlərin altına yaxınlaşdıraraq aralarında əmələ gələn nov [2, 113-114].

Sifətləri. Sad samit səsin sifətləri: həms, rixvə, isti'la, itbaq. Dad samit səsin sifətləri: cəhr, rixvə, isti'la, itbaq, istitalə. Ta samit səsin sifətləri: cəhr, şiddə, isti'la, itbaq, qəlqələ. Za samit səsin sifətləri: cəhr, rixvə, isti'la, itbaq.

Göründüyü kimi, ümumilikdə sad, dad, ta və za samit səsləri 8 sifətə malikdir.

Cəhr¹ (cingiltilik) və həms² (karlıq) sifətləri. Azərbaycan dilində də bu prinsip üzrə səslər təsnif olunur. Heç birimiz üçün dilimizdəki [b], [c], [d], [g], [ğ], [j], [q], [l], [m], [n], [r], [v], [y], [z] səslərinin cingiltili və [ç], [f], [h], [x], [k] (kı), [κ], [p], [s], [ş], [t] səslərinin kar olması yenilik deyil. Habelə bəzilərin bir-biri ilə qarşılıqlıq təşkil etməsi də məlumdur: [b] – [p], [c] – [ç], [d] – [t], [g] – [k] (kı – kitab), [ğ] – [x], [j] – [ş], [q] – [κ] (κακαο), [v] – [f], [z] – [s].

Təcvid alimləri də neçə əsr bundan əvvəl ərəb dili səslərini səs tellərinin iştirakına görə cingiltili və kar olaraq təsnif ediblər. Səs tellərinin iştirakı ilə yaranan cingiltili səslər cəhr sifətinə, səs telləri iştirak etməyən kar səslər isə həms sifətinə malikdir [2, 97].³

¹ الجهر – lüğəvi mənası: «açıq-aydın olmaq», «səsi ucaltma»; istilahi – «cingiltilik».

² ألهمس – lüğəvi mənası: «pıçıltı»; istilahi – «karlıq».

³ Cəhr sifətinə malik cingiltili hərfələr (səslər) الحروف المجهورة, həms sifətinə malik səslər isə kar hərfələr (səslər) الحروف المهموسة adlanırlar.

Ərəb dilində 19 cəhr sifətinə və 10 həms sifətinə malik səs var.

Cəhr sifətinə malik olan səslər: [ʾ]⁴, [b], [c], [d], [z], [r], [z], [d], [t]⁵, [z], [ʿ], [ğ], [q]⁶, [l], [m], [n], əlif ([əə]/[aa]), [v] ([uu]), [y] ([ii]).

Həms sifətinə malik olan səslər: [t], [s], [h], [x], [s], [ş], [ş], [f], [k], [h].

Bu səslərin bəziləri bir-biri ilə qarşılıqlıq təşkil edir: [ʾ] - [h], [d] - [t], [z] - [s], [z] - [s], [ʿ] - [h], [ğ] - [x].

Rixvə⁷ (ləngimə), şiddə⁸ (tezolma) və aralarındakı beyniyyə⁹ (orta mövqə) sifətləri. Bildiyimiz kimi, ərəb dili hərfləri hərəkəli (bə hərfi timsalında: [bə], [bi], [bu]) və hərəkəsiz olmaqla ([ʾəb]) dörd forması var.

Rixvə, şiddə və beyniyyə sifətləri samit səslərin yalnız özündən sonra sait gəlməyə, hərəkəsiz halına aiddir.

Bəhsə başlamazdan öncə qısa saitlərin tələffüzünə sərf olunan vaxtın ölçüsü məsələsinə aydınlıq gətirək. Qısa saitlər (fəthə [ə]/[a], kəsərə [i] və damma [u]) hər hansı bir sözün tərkibində eyni ölçüdə olur. Bir hərəkənin səslənməsini, məsələn 1/3 saniyəyə bərabər tutsaq, bu o deməkdir ki, hər bir hərəkə (qısa sait) bu ölçüdə səslənir. Məsələn, كتب [kútibə] sözündəki qısa saitlər biri digərinə nisbətdə nə uzadıla, nə də qısaldıla bilər, hər birisi digərinə nisbətdə eyni ölçüdə tələffüz olunmalıdır. Bu, qısa saitlərin xüsusiyyətidir, çünki onların tələffüzü zamanı hava axını burun və ağız boşluğundan heç bir maneəyə rast gəlmədən xaric olur. Danışıq tempindən asılı olmayaaraq qısa saitlər eyni ölçüdə tələffüz edilir. Samit səslərlə situasiya isə tamamilə fərqlidir. Samit səslər tələffüz zamanı bu və ya digər maneəyə rast gəldiyindən bəzisi nisbətən uzun, bəzisi də nisbətən qısa olur. Məhz bu baxımdan, yəni hava axınının səsin tələffüzü zamanı axması, yaxud kəsilməsi baxımından samit səslərin tələffüzdə ləngimə (rixvə) və tezolma (şiddə) sifətlərinə malik olması baş verir. Biz bunu dilimizdə də müşahidə edə bilərik. Məsələn, *qab* və *baş* sözlərini tələffüz edərkən hiss edirik ki, *qab* sözündə son be səsi tələffüzdə tezolma ilə, *baş* sözündə son şe səsi isə tələffüzdə ləngimə xüsusiyyəti ilə seçilir. Başqa sözlə şe be-yə nisbətən bir qədər artıq səslənir.

⁴ Müasir ərəb dilçiliyində [ʾ] həməzə samiti sırf cingiltili deyil, yarıcingiltili (səs telləri kipləşmədən önce azca ehtizaza gəlir), yarımkar (səs telləri kipləşdiyinə görə ehtizazını itirir) hesab edilir.

⁵ Müasir ərəb dilçiliyində [t] ta samiti cingiltili deyil, kar hərflərinə aid edilir.

⁶ Müasir ərəb dilçiliyində [q] qaf samiti cingiltili deyil, kar hərflərinə aid edilir.

⁷ الرخوة və ya الرخوة – lüğəvi mənası: «zəiflik», «süzlük», «yumşaqıq»; istilahi – «ləngimə».

⁸ الشدة – lüğəvi mənası: «qüvvət», «güc», «çoxluq»; istilahi – «tezolma».

⁹ الأوسط, yaxud البينية – lüğəvi mənası: «orta», «aralıq»; istilahi – «orta mövqə».

Ərəb dilində 16 rixvəli səs var: [s̤], [h], [x], [z], [z], [s], [ʃ], [ʃ], [d], [z], [ğ], [f], [h], əlif [əə]([aa]), [v] ([uu]), [y] ([ii]) [2, 98]¹⁰. Bu səslərin tələffüzdə ləngiməsini hansı yolla aşkar etmək olar? Əsas şərt həmin səsləri olduğu kimi, yəni özündən sonra saitın gəlmədiyi duruma salmaqla göstərmək olar, məsələn [ʻəs̤], [ʻəh], [ʻəx], [ʻəz], [ʻəz], [ʻəs], [ʻəʃ], [ʻəʃ], [ʻəd], [ʻəz], [ʻəğ], [ʻəf], [ʻəh], [ʻəə], [ʻav] ([ʻuu]), [ʻəy] ([ʻii]) hərf birləşmələrini tələffüz edəndə qeyd olunan səslər üzərində səsin tam kəsilməsi təmin olunmur, çünki həmin səslər kipləşən deyil, novlu samit səsləridir, yəni tələffüzü zamanı hava axını novdan axır, nəticədə dərhal kəsilməyən səs alınır.

Ərəb dilində səkkiz şiddəli səs var: [ʻ], [b], [t], [c], [d], [t], [q], [k]. Burada da əsas şərt həmin səsləri olduğu kimi, yəni özündən sonra saitın gəlmədiyi duruma salmaqla sifətin özünü büruzə verməsidir, məsələn [ʻəʻ], [ʻəb], [ʻət], [ʻəc], [ʻəd], [ʻət], [ʻəq], [ʻək] hərf birləşmələrini tələffüz edəndə həmin səslər üzərində səsin tam kəsilməsi rahat təmin olunur. Çünki həmin samit səslər kipləşəndir, yəni tələffüzü zamanı hava axını məxrəcələ toqquşur və səsin tam kəsilməsi mümkün olur.

Beləliklə, rixvəli səslərin tələffüzünə sərf olunan zaman şiddəli səslərin tələffüzünə sərf olunandan bir qədər artıqdır.

Təcvid alimləri bir-birinin qarşılığı olan rixvə-şiddə sifətlərini müəyyənləşdirərkən beş səsi kənarında qoyublar: tələffüzündə titrəyiş olan [r], novlu [ʻ], kipləşən-süzülən [l], [m] və [n] samit səslərini. Onlar həm bir qədər rixvə, həm də bir o qədər şiddə sifətinə malikdir. Məsələn, ra [r] titrəkliyi ilə rixvəli, kipləşməsi ilə şiddəlidir, ayn [ʻ] novluluğu ilə rixvəli olsa da, nov o dərəcədə tez qapanır ki, şiddə sifəti də özünə, necə deyirlər, yer tapır, ləm [l], mim [m] və nun [n] isə kipləşməsi ilə şiddəli, süzülən olduğuna görə rixvəliyi büruzə verir. Bu səbəbdən [r], [ʻ], [l], [m] və [n] səslərini tələffüz edərkən sərf olunan zaman rixvə və şiddə sifətlərinə malik səslərin tələffüz olunmasına sərf olunan zaman arasındadır. Təcvid alimləri hətta yeni bir sifət də ortaya qoyublar ki, bu sifət yuxarıda sözü gedən iki sifətin orta mövqeyini özündə əks etdirir. Həmin sifət beyniyyə adlanır (orta mövqə).

İsti'la¹¹ (qalxma) və **ondan yaranan təfxim**¹² [2, 104] (qalınlaşma) və **istifal**¹³ (enmə) və **ondan yaranan tərqi**¹⁴ [2, 104] (incələşmə). Səslərin bu sifətləri onların tələffüzü

¹⁰ Rixvə sifətinə malik hərfələr (səslər) tələffüzündə ləngimə olan (zəif) hərfələr (səslər) حروف الرخوة və ya حروف الرخوة, şiddə sifətinə malik hərfələr (səslər) tələffüzündə tez olma olan hərfələr (səslər) الحروف المشددة, beyniyyə sifətinə malik hərfələr (səslər) isə aralıq hərfələri (səsləri) حروف التوسط, yaxud الحروف البينية adlanırlar.

¹¹ الاستعلاء – lüğəvi mənası: «yüksəklik», «böyüklük», «üstünlük»; istilahi – «qalxma».

¹² التّفخيم – lüğəvi mənası: «böyütmə», «şişirtmə»; istilahi – «qalınlaşma».

¹³ الاستفقال – lüğəvi mənası: «aşağı»; istilahi – «enmə».

zamanı hava axınının yönləndiyi tərəflə müəyyənləşdirilir. Tələffüz zamanı hava axınının yuxarı, sərt damağa doğru qalxması ilə əmələ gələn səslər isti'la, tələffüz zamanı hava axınının aşağıya doğru enməsi ilə əmələ gələn səslər isə istifal sifətinə malikdir.

Əlifba hərflərindən 7-si ([x], [ʃ], [d], [t], [z], [g], [q]) isti'la sifətinə malikdir [2, 100]¹⁵. İsti'la sifətinin aşkar edilməsi göstərilən yeddi səsi özündən sonra fəthə hərəkəsi ilə tələffüz edən zaman mümkün olur. Fəthəni biz transkripsiyada şərti olaraq [ə] və ya [a] səsi kimi göstəririk. Buna rəğmən bilirik ki, fəthə hava axınının boğaz və ağız boşluğundan axıb səs tellərinin iştirakı ilə maneəsiz açıq ağızdan çıxan səsdır. Bu zaman dilimizdəki [ə] saitinin tələffüzündən fərqli olaraq dodaqlar kənarlara dartılmır. İsti'la səsləri olan xa, sad, dad, ta, za, ğayn və qaf hərflərinin fəthə ilə tələffüzü zamanı isti'la sifəti hesabına hava axını yuxarı, sərt damağa doğru yönlənir. İsti'la sifəti öz işini bununla bitirmir. Bu sifətin təfxim (qalınlaşma) əlaməti var ki, bu əlamət bilavasitə hava axınının yuxarı, sərt damağa doğru qalxaraq yönləndiyi üçün sərt damağa dəyib ağız boşluğunda əks-səda yaradır, boş otaqda əmələ gələn əks-səda kimi: [xâ], [ʃâ], [dâ], [tâ], [zâ], [ğâ], [qâ], [xââlidiiñə], [ʃââdiqiiñə], [dâââââlliiñə], [tââ'ifətunj], [zââlimjiiñə], [ğââfiliiñə], [qââle]. Həmin əks-səda alman fəthənin qalınlığını şərtləndirir. Yəni, təfxim isti'ladan əmələ gələn bir əlamətdir, onun törəməsidir. Hava axını yuxarı, sərt damağa doğru qalxıb yönlənməyəydi, onun sərt damağa dəyib ağız boşluğunda əks-səda da yarada bilməzdi. Təfximi biz isti'lanın II fazası kimi də qiymətləndirə bilərik. Hava axınının sərt damağa dəyməsi ilə müşayiət olunan səsin ağız boşluğunda dolub əks-səda ilə nəticələnməsi təfxim əlamətidir¹⁶.

Əlifbanın digər hərfləri ([ʻ], [b], [t], [s], [c], [h], [d], [z], [r], [z], [s], [ʃ], [ʻ], [f], [k], [l], [m], [n], [h], əlif: [əə]/[aa], vav: [v]/[uu], yə: [y]/[ii]) istifal sifətinə malikdir. Tələffüz zamanı hava axınının aşağı, yumşaq damağa doğru enərək yönlənməsi müşahidə olunur. İstifal hərflərini fəthə hərəkəsi ilə birgə tələffüz edəndə istifal sifəti, yəni tələffüzü zamanı hava axınının yuxarı, sərt damağa doğru deyil, əksinə aşağıya doğru yönlənməsi özünü aşkar edir: [ʻə], [bə], [tə], [sə], [cə], [hə], [də], [zə], [ra], [zə], [sə], [şə], [ʻa], [fə], [kə], [lə], [mə], [nə], [hə], [va], [yə]¹⁷.

¹⁴ الترفيق – lüğəvi mənası: «incələşmə», «nazikləşdirmə», «yumşaltma»; istilahi – «incələşmə».

¹⁵ İsti'la sifətinə malik hərflər (səslər) tələffüzü zamanı hava axınının yuxarı, sərt damağa doğru qalxaraq yönlənən hərflər (səslər) حروف الاستعلاء, istifal sifətinə malik hərflər (səslər) isə tələffüzü zamanı hava axınının aşağı, yumşaq damağa doğru enərək yönlənən hərflər (səslər) ادلانى حروف الاستفال.

¹⁶ حروف الاستفال – هو سمن يعترى الحرف قيمته القم بصداء. – الترخيم – hava axınının ağız boşluğunda dolub səsin əks-səda ilə səslənməsinə təfxim deyilir.

¹⁷ Uzun saitlər: [əə]/[aa], [uu], [ii] bu sırada verilmir, çünki uzun saitdən sonra əlavə fəthə hərəkəsi gələ bilməz.

Bəziləri, ha, ayn və vav səslərini səhv olaraq isti'la sifəti kimi tələffüz edirlər və göstəririlər ki, bu səslərdən sonra fəthə hərəkəsinin [a] kimi səslənməsi elə isti'la sifəti və onun nəticəsi təfxim əlamətinə malik olması ilə bağlıdır. Bu, yanlış fikirdir. Çünki, [ħa], [‘a], [ya] tələffüzündə hava axınının yuxarı yönlənməsi baş vermir, hava axını sərt damağa dəyib əks-səda da əmələ gətirmir ki, təfxim əlaməti kəsb etsin. Səs normal şəkildə ağız boşluğundan xaric olur, sadəcə, ha, ayn və vav samit səslərinin məxrəcləri fəthə hərəkəsinin [ə] kimi səslənməsinə imkan yaratmır. Hava axınının aşağıya doğru yönlənməsi, yəni hərfin istifal sifəti ilə tələffüz olunması onu normal, qalınlaşmadan tərciq əlaməti ilə tələffüzünə, yəni hava axınının ağız boşluğunda dolmayıb səsin əks-sədasız səslənməsinə gətirib çıxarır.

İstifal sifətinə malik üç səsin – ra [r], ləm [l] və uzun sait bildirən əlifin özəl qaydaları var. Onların bəzi hallarda tərciq ilə deyil, təfxim ilə tələffüz olunmasını tən-zimləyən qaydaları bilmək vacibdir.

İtbaq¹⁸ (qabarma) və infitah¹⁹ (neytral vəziyyət). Səslərin itbaq və infitah sifətləri onların tələffüzü zamanı dilin aldığı vəziyyətlə müəyyənləşir. Tələffüz zamanı dilin yuxarı, sərt damağa doğru qalxıb qabarmaqla müşahidə olunan səslər itbaq və əksinə tələffüzü zamanı dilin qabarmayan, neytral vəziyyəti ilə tələffüz olunan səslər infitah sifətinə malikdir. Burada söhbət əsas etibarilə itbaq sifətindən gedir, çünki məhz bu sifəti qeyd etmək xatirinə onun qarşılığı olan infitah sifətindən də bəhs olunur.

İtbaq sifətinə cəmi 4 səs malikdir: [ʃ], [d], [t], [z]. Dilin qabarması bu səslərə xüsusi qalınlıq verir, onları özünəməxsus güc ilə seçilən səslənmə ilə digər səslərdən fərqləndirir. Bunu müşahidə etmək üçün həmin səsləri özlərindən sonra hər hansı bir saitə gəlmədiyi hala salıb tələffüz edək: [‘əʃ], [‘əd], [‘ət], [‘əz]. Eşitdiyimiz kimi, nəticədə gücü ilə seçilən (emfatik) səs alınır [2, 100]²⁰.

İtbaq səsləri eyni zamanda həm də isti'la sifətinə də malik səslərdir. İtbaq sifəti, isti'la sifəti və onun təfxim əlamətinə nisbətən səsləri daha güclü səsləndirməsinə gətirib çıxarır. Xatırladaq ki, isti'la səsləri xa, sad, dad, ta, za, ğayn və qaf səsləridir, itbaq isə sad, dad, ta və za səslərinin sifətidir. Göründüyü kimi, xa, ğayn və qaf bu iki

¹⁸ الإطباق – lüğəvi mənası: «qapama», «bağlama», «mühasirəyə alma»; istilahi – «qabarma».

¹⁹ الانفتاح – lüğəvi mənası: «açma», «açılma»; istilahi – «neytral vəziyyət».

²⁰ İtbaq sifətinə malik hərflər (səslər) tələffüzü zamanı dilin yuxarı, sərt damağa doğru qalxaraq qabarması müşahidə olunan hərflər (səslər) الحروف المطبقة itbaq səsləri (emfatik səslər), infitah sifətinə malik hərflər (səslər) isə tələffüzü zamanı dilin qabarmayan, neytral vəziyyəti müşahidə olunan hərflər (səslər) isə الحروف المنفتحة infitah səsləri (qeyri-emfatik səslər) adlanır.

sifətdən yalnız isti'la, sad, dad, ta və za səsləri isə ikisinə də malikdir. Bu nəticəyə gəlirik ki, sad, dad, ta və za səsləri xa, ğayn və qaf səslərindən daha qalıdır. Bunu həmin səsləri özlərindən sonra kəsre hərəkəsi gələn vəziyyətə salmaqla müşahidə etmək olar. Belə ki, [ʃi], [di], [ti], [zi] birləşmələrindəki [i] səsi [i] ilə [ɪ] arasında olan səs olduğu halda, [xi], [ği], [qi] birləşmələrində [i] olduğu kimi qalır.

İtbaq səslərinin qarşılığı olan infitah sifətinə 29 əlifba hərflərindən qalan 25-i malikdir: [ʔ], [b], [t], [s], [c], [h], [x], [d], [z], [r], [z], [s], [ʃ], [ʔ], [ğ], [f], [q], [k], [l], [m], [n], [h], əlif ([əə]/[aa]), [v] ([uu]), [y]([ii]).

Qəlqələ²¹ (aşkarlama). Qəlqələ sifətinin təcvid ədəbiyyatında tərifı «səsin məxrəcdə güclü vurğunun meydana gəlməsinə qədər titrəməsi» kimi verilir.

Əlifba hərflərindən yalnız beşi: [b], [c], [d], [t], [q] qəlqələ sifətinə malikdir. Bu, onların özlərindən sonra sait səsin gəlmədiyi, yaxud üzərində vəqf olunduğu halda özünü göstərir [2, 101]²².

Beş qəlqələ səsinin hamısı həm cəhr sifətinə, yəni cingiltili²³, həm də şiddə, yəni kipləşən, tələffüz edərkən hava axınının məxrəclə toqquşaraq səsin tam kəsilməsi təmin olunmaqla əmələ gələn səslərdir. Bu iki sifətin tətbiqi sayəsində eyni zamanda həm cəhr, həm şiddə sifətlərinə malik olan səslər üçün onların özündən sonra sait səsin gəlmədiyi durumda cingiltiliyini itirib qarşılaşma xüsusiyyətini əldə etmək təhlükəsi yaranır. Bu kimi hal bizim dilimizdə geniş yayılıb. Məsələn: [kitab] → [kitap], [cavab] → [cavap], [qəzəb] → [qəzəp]. [ağac] → [ağaç], [kərpic] → [kərpic] : [fəsad] → [fəsət], [cəsəd] → [cəsət]. Qəlqələ sifəti cingiltiliyi saxlayır, onları qarşılaşmadan qoruyur.

Biz artıq bilirik ki, bə samit səsinin məxrəci dodaqların arasındadır. Əgər biz bə samiti üzərində dayanmış olsaq, məsələn [kitə**b**], yaxud əgər bə hərfindən sonra (bir söz daxilində) sait gəlmirsə, məsələn [qá**blə**], bu halda cingiltili bə səsinin qarşılaşma ilə tələffüzü təhlükəsi yaranmış olur. Bə səsinə tələffüz etmək üçün dodaqlar bir-birinə kipləşdirilir: [ʔ**əb**], [kitə**b**], [qá**blə**]. Bə hərfindən sonra fəthə gəldikdə dodaqları kipləşmədən açıb kənara çəkir: [bə]; damma gəldikdə qabağa verir: [bu], kəsre gəldikdə isə çənəmizi aşağı çəkirik: [bi] və hava axını da müvafiq səmtə yönəlib lazımi səsi əmələ gətirir və bununla da bə səsinin cingiltiliyi təmin olunur. Lakin, heç

²¹ التقليلة – lüğəvi mənası: «hərəkət», «tərpənmə», «silkələnmə», «həyəcan», «səs», «küy», «cingilti»; istilahı – səsin cingiltiliyinin aşkarlanması.

²² Qəlqələ sifətinə malik hərflər (səslər) الحروف المتقللة qəlqələ səsləri adlanır. Bəzi dilçilər [k] səsinə də qəlqələ səslərindən hesab edirlər.

²³ Qeyd etmək lazımdır ki, bəzi alimlər həməni tam cingiltili hesab etmirlər.

bir hərəkənin gəlmədiyi halda səsin cingiltiyini qorumaqdan ötrü hava axını bu maneəni aradan qaldırır, yəni dodaqların vəziyyəti [ə], [i], [u] səslərini əmələ gətirdiyi vəziyyətə düşmədən (!), sadəcə məxrəc aralanıb hava axınını xaric edir və alınan səsin qəlqələ ilə, yəni cingiltili şəkildə tələffüzü təmin olunur (maneənin aradan qalxmasını, məxrəcin (burada dodaqların) açılmasını < işarəsi ilə göstərək): [’əb<], [kitəb<], [qáb<lə]. Bir daha qeyd edirik ki, dodaqlar nə kənara dartılır ki, [ə] səsi alınsın, nə qabağa verilir ki, [u] səsi alınsın, nə də çənə aşağı salınır ki, [i] səsi alınsın. Sadəcə, məxrəc (dodaqlar) açılır.

Eləcə də cim səsi. Məxrəci dilin orta hissəsi ilə sərt damağın ortası ilə kipləşməsinədir. Dilin orta hissəsi sərt damaqdan aralanıb qəlqələ səsinə əmələ gətirir: [’əc<], [məxrac<], [rác<’].

Dəl və ta səslərinin məxrəcləri dilin ucuna yaxın ön hissəsi ilə üst kəsici dişlərin diblərindən başlayıb damağadək olan sahə ilə kipləşməsinədir. Burada da kipləşmə aralanaraq qəlqələ əmələ gəlir. [’əd<], [ləm yúuləd<], [qád<r]; [’ət<], [şiráat<], [şát<r].

Qaf samitinin məxrəci dilin udlağa yaxın arxa hissəsi ilə üstündəki sərt damaqla kipləşən yerdir. Burada dilin udlağa yaxın arxa hissəsi üstündəki sərt damaqdan aralanıb qəlqələ əmələ gətirir. [’əq<], [xáləq<], [’íq<ra’].

Göründüyü kimi, bütün hallarda qəlqələ, danışq üzvünün bir hissəsinin digər danışq üzvünün hissəsi ilə kipləşmədən sonra aralanma sayəsində əmələ gəlir. Bunun hesabına cingiltilik nəinki qorunur, hətta bariz şəkildə aşkar edilir. Yaranan səsə partlayışı xatırlatdığına görə qəlqələ adı verilmişdir.

Qəlqələ iki dərəcəli olur: güclü və zəif. Bir söz daxilində, yaxud ardıcıl tələffüz edilən iki söz arasında rast gələn qəlqələ zəif, üzərində vəqf baş verən halda güclü olur.

Əl-Ələq surəsinin 1-ci və əl-İxlas surəsinin 3-cü ayələrində həm zəif (orta mövqedə, yəni həm bir söz daxilində, həm də ardıcıl oxunan iki söz arasında), həm də güclü (ayənin sonu, vəqf mövqeyində) qəlqələ vardır: [’íq<ra’ bismji rábbikəl-ləzizii xáləq<], [ləm yəlíd< yaləm yúuləd<].

Safir²⁴ (təzyiq). Təvid alimləri safir sifətini təsvir edərkən bir qədər obrazlığa varıb onu «quş civiltisini xatırladan səsdən ibarət» olduğunu qeyd etmişlər [3, 210]²⁵.

²⁴ الصفير – lüğəvi mənası: «fiştrıq»; istilahi – səsin fişiltılı, vızılı və fişiltılığını xüsusi təzyiq ilə tələffüzü.

²⁵ Onlar hətta [s] səsini ördəyin, [s] səsini cırcıramanın və [z] səsini arının çıxardığı səslərə bənzədirlər.

Başqa bir bənzətmə də var: biri məscidə daxil olub orada bir çoxunun namaz qıldığını görür. Onların namazına uzaqdan-uzağa qulaq verəndə yalnız safir sifətinə malik səslər (fisiltı və vızılı) eşidilir. Bu onunla bağlıdır ki, safir sifətinə malik səslər olduqca dar novdan xüsusi təzyiqlə xaric olurlar. Beləliklə, safir sifəti səsin xüsusi təzyiqlə olduqca dar novdan çıxmasını bildirir. Bu sifətə yalnız üç samit səs malikdir: [z], [s], [ʃ]²⁶.

İstitalə²⁷ (**uzatma (qabağa vermə)**). İstitalə sifəti yalnız dad [d] səsinə məxsus sifətdir [2, 107]²⁸. Demək olar ki, dad səsinin «duzu» elə bu sifətə malik olmasındadır. İş orasındadır ki, dad səsi tələffüz olunaraq dilin kənarları xüsusi təzyiqlə yuxarı qalxıb (su kanalı formasını alıb) üst dişlərin içəri (daxili) divarlarına dirənir. Bu zaman kipləşmə baş verir. Eyni vaxtda dilin arxa hissəsində də xüsusi təzyiqlə yaranır. Maneə aradan qalxaraq, yəni hava axını özünə yol açıb xaric olunaraq bu zaman üst dişlərin yuvaqlarına dirənmiş dilin ucu, qabağa – üst dişlərin ortasınadək verilir. Heç bir hərfin məxrəci tələffüz zamanı mövqeyini dəyişmir. Yeganə dad səsidir ki, onu tələffüz edərkən məxrəcinin mövqeyi «sürüşərək» yerini dəyişib azca qabağa verilir. Nəzərə almaq lazımdır ki, dilin ucunu qabağa verərək üst dişlərin kənarlarına çatdırmaq olmaz, çünki bu halda dad səsinin za-laşması baş verə bilər.

Eyni iki samit səs, məxrəcləri eyni, bəzi sifətləri fərqli olan iki samit səs bir fonetik hadisəsinin (idğamın) iki növünün əmələ gəlməsinə gətirib çıxarır.

1. Eyni iki samit səsin idğamı [4, 64]²⁹. Birincisi hərəkəsiz, ikincisi isə hərəkəli olan iki samit qoşalaşaraq tələffüz olunur, sanki birincisi ikincinin tərkibinə daxil olub onun ikiqat tələffüzünə səbəb olur: ذریتهم [zurriyyətuhum]. Eyni iki samit səsin idğamı (misaldan görüldüyü kimi) bir sözün tərkibində baş verə bilər, habelə iki sözün kəşşməsində də: قل لست [qul-ləstu].

Bir sözün tərkibində baş verən eyni iki samit səsin idğamı təşdid işarəsi ilə işarələnir ki, bu da həmin hərfin bir dəfə yazılıb ikiqat səslənməsini göstərir. Biz bilirik ki, təşdidin tərkibindəki iki hərfdən birincisi hərəkəsiz, digəri isə bu və ya digər hərəkətli

²⁶ Safir sifətinə malik hərflər (səslər) حروف الصفير safir səsləri adlanır.

²⁷ الاستطالة – lüğəvi mənası: «uzatma», «uzunluq»; istilahi – «qabağa vermə».

²⁸ İstitalə sifətinə malik hərf (səs) الحرف المستطيل tələffüzü zamanı dilin ucu qabağa verilən səs adlanır.

²⁹ Qurani-Kərimdə bir söz daxilində iki həmzə və iki ğaynın, iki söz kəşşiyində isə iki həmzə, iki sə, iki cim, iki ha, iki xa, iki zəy, iki sin, iki şin, iki sad, iki dad, iki ta, iki za, iki ğayn, iki qaf, iki kaf və iki yə hərfinin idğamı halına rast gəlinmir. Qeyd olunmuşdur ki, uzun sait bildirən əlif, vav və yə hərfələrinin üzərində sükun işarəsi olmasa da, onlar hərəkəsiz hesab olunur. Lakin nə əlif hərfi – heç zaman samit səs bildirmədiyinə görə, nə də vav və yə hərfələri – uzun sait bildirdikləri halda idğam əmələ gətirmir: məsələn, آمنوا وما [ʔəmənuu ʔaməwə] (əl-Bəqərə, 9) və ya كمثل الذي ينعق [kəmələl-ləzi-ʔənuqədə] (əl-Bəqərə, 171).

kəlidir: ب [bbə], ب [bbi], ب [bbu]. İki eyni samit səsin idğamı mim, yaxud nun səslərinə aid olduğu halda, həmin idğam mim və nun hərflərinin günnə sifətinə malik olduqlarına görə burunlaşma ilə müşayiət olunur. Belə halları transkripsiyada burunlaşma ilə tələffüz olunan mim [m̥] və burunlaşma ilə tələffüz olunan nun [n̥] işarələri ilə qeydə almışıq. Misallar:

Bir söz tərkibində eyni iki samit səsin idğamı ³⁰		
əl-Ən'am, 152	وصاكم	[vaşşáakum̥]
əl-Bəqərə, 47	فضلتكم	[faɖdáltukum̥]
əl-Bəqərə, 58	حطة	[hít̥tatun̥]
Ali-İmran, 159	فظا	[fóz̥zan̥]

Qurani-Kərimdə iki söz kəsişiyində iki həmzə, iki sə, iki cim, iki ha, iki xa, iki zəy, iki sin, iki şin, iki sad, iki dad, iki ta, iki za, iki ğayn, iki qaf, iki kəf və iki yə hərfinin idğamı halı rast gəlmir.

2. Məxrəci eyni, bəzi sifətləri fərqli olan iki samit səsin idğamı. Məxrəci eyni, bəzi sifətləri fərqli olan iki samit səsin əmələ gətirdiyi idğam bizi maraqlandıran samit səslərin iştirakı ilə iki qrupa bölünür: 1. Tə və ta; 2. Zəl və za.

Tə, dəl və ta hərflərinin bir-biri ilə əmələ gətirdirdiyi idğam. Qurani-Kərimdə bir söz daxilində hərəkəsiz tə-dən sonra hərəkəli ta-nın gəldiyi hala rast gəlinmir, iki sözün kəsişməsində isə cəmi 7 yerdə rast gəlinir:

İki sözün kəsişməsində hərəkəsiz tə-nin hərəkəli ta-da idğamı			
1.	Ali-İmran, 69	ودت طائفة	[váddət̥ t̥aaaa'ífətun̥] → [váddət̥-t̥aaaa'ífətun̥]
2-3.	Ali-İmran, 72; əl-Əhzab, 13	قالت طائفة	[qáalət̥ t̥aaaa'ífətun̥] → [qáalət̥-t̥aaaa'ífətun̥]
4.	Ali-İmran, 122	إذ همت طائفتان	[ʔiz̥ hóm̥j̥j̥j̥ət̥ t̥aaaa'ífətun̥] → [ʔiz̥ hóm̥j̥j̥j̥ət̥-t̥aaaa'ífətun̥]
5.	ən-Nisa, 113	لهمت طائفة	[ləhóm̥j̥j̥j̥ət̥ t̥aaaa'ífətun̥] → [ləhóm̥j̥j̥j̥ət̥-t̥aaaa'ífətun̥]

³⁰ Qurani-Kərimdə bir söz daxilində iki həmzə və iki ğayn hərfinin idğamı halına rast gəlinmir. Əlif hərfi isə özü-özlüyündə samit səs bildirmədiyinə görə, ümumiyyətlə idğamın xaricindədir.

6.	əs-Səff, 14	فأمنت طائفة	[fə'əməɲət ʔaaaa'ifətunɟ] → [fə'əməɲət-ʔaaaa'ifətunɟ]
7.	əs-Səff, 14	وكفرت طائفة	[vakəfərat ʔaaaa'ifətunɟ] → [vakəfərat-ʔaaaa'ifətunɟ]

Burada tə ta səsinin tərkibində səslənir, nəticədə qoşa ta səsi alınır. Birinci sözdən sonra qare bu və digər səbəbdən vəqf etməli olsa, idğam baş vermir və tə öz tələffüzü ilə səslənir.

Qurani-Kərimdə bir söz daxilində hərəkəsiz ta-dan sonra hərəkəli tə-nin gəldiyi hala cəmi dörd yerdə rast gəlmək olur. Lakin bu dörd halda natamam (!) idğam baş verir. Bu zaman ta səsi tə səsinə «əriyərek» özünün malik olduğu sifətlərindən biri olan itbaqı qoruyub saxlayır. Bu səbəbdən Quran nəşrlərində ta-nın sükunu yazılmasında, tə-nin də üzərində təşdid yoxdur. Onda sual yarana bilər ki, bu hal niyə idğam adlandırılmalıdır? Məsələ bundadır ki, ta hərfinin ən səciyyəvi sifətlərindən biri onun qəlqələ sifətinə malik olmasıdır. Əgər o, öz qəlqələ sifətini qoruyub saxlasaydı, onda [bəsaʔ||tə] tələffüz olunur, yəni [tə]-nin tələffüzünü yeni söz kimi başlamalı olardıq. Burada isə bu baş vermir. Ta hərfindən qəlqələsiz tə hərfinə keçid edilir.

Bir söz daxilində hərəkəsiz ta-nın hərəkəli tə-də natamam idğamı			
1.	əl-Maidə, 28	بسطة	[bəsaʔtə] → [bəsaʔtə]
2.	Yusuf, 80	فرطتم	[fərraʔtunɟ] → [fərraʔtunɟ]
3.	ən-Nəml, 22	أحطت	[ʔəhaʔtu] → [ʔəhaʔtu]
4.	əz-Zumər, 56	فرطت	[fərraʔtu] → [fərraʔtu]

Burada ta tə səsinə natamam idğam olunduğuna görə tə hərfində tam ərimir, lakin tə hərfinə süzgün keçid edilir.

Qurani-Kərimdə iki sözün kəsişməsində hərəkəsiz ta hərfindən sonra hərəkəli tə hərfinin gəldiyi hal yoxdur.

Sə, zəl və za hərflərinin bir-biri ilə əmələ gətirdiyi idğam. Qurani-Kərimdə bir söz daxilində hərəkəsiz zəl-dən sonra za-nın gəldiyi hal müşahidə olunmur, lakin iki sözün kəsişməsində cəmi iki yerdə rastlaşırıq:

İki sözlün kəsişməsində hərəkəsiz zəl-in hərəkəli za-da idğamı			
1.	ən-Nisa, 64	إذ ظلموا	[ʔiz zələmjuu] → [ʔiz-zələmjuu]
2.	əz-Zuxruf, 39	إذ ظلمتم	[ʔiz zələmjtumj] → [ʔiz-zələmjtumj]

Burada zəl za səsinə idğam olunub za səsinin ikiqat səslənməsi baş verir. Birinci sözdən sonra qare bu və digər səbəbdən vəqf etməli olsa, bu halda, idğam baş vermir və zəl öz tələffüzünü saxlayır.

Qurani-Kərimdə nə bir söz daxilində, nə də iki sözlün kəsişməsində hərəkəsiz zadan sonra zəl-in gəldiyi hal rastlanılır.

* * *

Beləliklə, ayrı-ayrılıqda sad, dad, ta və za samit səslərini aşağıdakı kimi ümumiləşdirilmiş təsvirini vermək olar.

Sad samiti [s] ص. Məxrəci – dilin ucu ilə alt kəsici dişlərin azacıq yuxarı hissəsi arasında əmələ gələn novdur.

Sad səsi bizim üçün yeni səsdir, dilimizdə belə bir səs yoxdur. Zəy, sin məxrəc sxemləri ilə sad sxemini müqayisə etsək görərik ki, dilin mövqeyi sad səsinin tələffüzündə gərgin olub arxa hissəsi qalxaraq geri çəkilir. Məxrəcinin spesifikliyi bununla bağlıdır. Transkripsiyada [s] kimi verilir: صبر – [sabr] «səbir», «dözüm»; نصر – [naşr] «kömək»; «qələbə»; مخلص – [müxliş] «səmimi», «müxlis».

Sad hərfindən sonra fəthə hərəkəsinin əmələ gətirdiyi səs [ə] kimi deyil, [a] olaraq səslənir. [s] səsi isti'la sifətinə, ondan əmələ gələn təfxim (qalınlaşma) əlamətinə malikdir. Əməli şəkildə bu xüsusiyyətlər [s] səsinə sonra gələn [a] səsinin tələffüzü zamanı hava axınının yuxarı, sərt damağa doğru yönəlib orada sərt damağa dəyərək ağız boşluğunda sanki dolğun əks-sədaya oxşar səs əmələ gətirməsində özünü göstərir: [ša], [šaadiqinə].

Sad hərfi cəmi 4 hərfə ([s], [d], [t], [z]) məxsus olan itbaq sifətinə malikdir. Tələffüzü zamanı dilin yuxarı, sərt damağa doğru qalxması bu hərfələrin tələffüzünə xüsusi qalınlıq verir. Başqa sözlə, bu sifət hesabına sad [s] özünəməxsus gücü ilə seçilən səsdir. Dilin yuxarı, sərt damağa doğru qalxmasını müşahidə etmək üçün sad samitini özündən sonra hər hansı bir saitə gəlmədiyi hala salıb tələffüz edək: [ʔəs]. Nəticədə gücü ilə seçilən (emfatik) səs alınır. İtbaq sifəti hesabına sad hərfindən sonra gələn kəsre hərəkəsi [i] ilə [ɪ] arasında olan səs ortaya çıxır: [şiráat], [şiyáəm], [şid-diiq], [yubşirúuənə], [təfşii].

Bəzən, məclislərdə qareni sad səsinə dodaqlarını qabağa verib tələffüz edən görürük. Bu tamamilə yanlış tələffüz formasıdır. Dodaqlar yalnız bə, mim və vav-ın tələffüzündə iştirak edir.

Hərəkəsiz sad-dan sonra sad gəldiyi zaman eyni iki səsin idgəmi baş verir, məsələn, bir söz daxilində əl-Ən'am surəsinin 152-ci ayəsində *وصاكم* [vaşşaaakum], iki sözün kəsişməsində hərəkəsiz sad hərfindən sonra sad-ın gəldiyi müşahidə olunmur.

Diğər hallarda hərəkəsiz sad izhar ilə, yəni olduğu kimi tələffüz olunur^{31, 32}.

Dad samiti [d] ض. Məxrəci – dilin kənarları hissəsi ilə azı dişlərdəki olan sahədir. Dilin (uzaq hissəsindən başlayıb uc hissəsindəki) iki kənarı var: sağ və sol. Xüsusi təzyiqli nəticəsində dilin kənarları yuxarı qalxıb (su kanalı formasını alıb) üst dişlərin içəri (daxili) divarlarına³³, dilin ucu isə üst dişlərin qurtarıb damağa keçdiyi yerə dirənir. Dil heç bir vəchlə üst dişlərin altına (kəsən yerlərinə) dəyməməlidir (bu halda başqa bir səs, aşağıda veriləcək za səsi peyda olar): dilin ucunun yarısı üst dişlərə, yarısı isə sərt damağın ortalarına dirənir. Bu vəziyyət dad hərfinin məxrəcidir. Bir məsələni də diqqətə çatdırmaq istərdik. Yuxarıda qeyd olundu ki, xüsusi təzyiqli nəticəsində dilin kənarları yuxarı qalxıb (su kanalı formasını alıb) üst dişlərin içəri (daxili) divarlarına dirənir. Bu baş verməsə, onda dad [d] səsi deyil, dəl [d], yaxud ərəb dilində olmayan səs – qalın dəl əmələ gələr ki, bu da yolverilməzdir. Azərbaycan dilində dad səsinə oxşar səs yoxdur. Transkripsiyası [d] kimi qəbul olunub: ضرية – [dərbə] «zərbə»; مضمون – [mədmun] «məzmun»; مرض – [mərad] «xəstəlik», «mərz».

Dad hərfindən sonra fəthə hərəkəsinin əmələ gətirdiyi səs [ə] kimi deyil, [a] olaraq səslənir. Dad səsi isti'la sifətinə və ondan doğan təfxim (qalınlaşma) əlamətinə malikdir. Əməli şəkildə bu xüsusiyyətlər [d] səsinə sonra gələn [a] səsinin tələffüzü zamanı hava axınının yuxarı, sərt damağa doğru yönəlib orada sərt damağa dəyərək ağız boşluğunda sanki dolğun əks-sədaya oxşar səs əmələ gətirməsində özünü göstərir: [da], [daaaaaalliiinə].

Dad hərfi cəmi 4 hərfə ([s], [d], [t], [z]) məxsus olan itbaq sifətinə malikdir. Tələffüzü zamanı dilin yuxarı, sərt damağa doğru qalxması bu hərfələrin tələffüzünə xü-

³¹ Quran boyu hərəkəsiz sad samitindən sonra həməzə, sə, cim, xa, zəl, zəy, sin, şin, dad, za, qaf və ya kaf hərfinin gəldiyi hal müşahidə olunmur.

³² Həməzə qiraətində iki yerdə sad zəy səsi ilə qarışmış halda (الصاد المشمة صوت الزاي) tələffüz olunur: əl-Fatihə surəsinin 6-cı ayəsində: الصراط المستقيم → الصراط المستقيم [ʔəsz-şziraaʔal-mustəqümə] və ən-Nəhl surəsinin 9-cu ayəsində: قصد السبيل [qəşdus-səbīli] → [qəşzdus-səbīli]. Asimin Həfs qiraətində belə hal baş vermir.

³³ Bəziləri dilin iki kənarının deyil, bir kənarının üstündəki dişlərin divarlarına dirənməsini kifayət sayır.

susi qalınlaşdır. Başqa sözlə bu sifət hesabına dad [d] özünəməxsus gücü ilə seçilən səsdür. Dilin yuxarı, sərt damağa doğru qalxmasını müşahidə etmək üçün dad samitini özündən sonra hər hansı bir saitə gəlmədiyi halda salıb tələffüz edək: [’əd]. Nəticədə gücü ilə seçilən (emfatik) səs alınır.

Emfatik (qalın) dad səsinin tələffüzü bizim qarelər tərəfindən müxtəlif yollarla həyata keçirilir. Əksər hallarda o, qalın [z] səsi kimi tələffüz edilir. Bəzi hallarda isə müxtəlif qalınlaşdır [d] səsi kimi tələffüz olunur. Əlbəttə ki, bu səsi doğru-düzgün tələffüz etmək üçün ilk olaraq onun dəqiq məxrəc yeri müəyyən edilməli və malik olduğu sifətlər bilinməlidir. İtbaq sifəti hesabına dad hərfindən sonra gələn kəsrə hərəkəsi [i] ilə [ı] arasında olan səs ortaya çıxır: [diráar], [diyáá’], [didd], [yuđıllu], [nu’riđiñə].

İstitalə sifəti yalnız dad [d] hərfinə məxsus olan sifətdir. Demək olar ki, dad hərfinin «duzu» elə bu sifətə malik olmasındadır. Yuxarıda qeyd olundu ki, dad tələffüz olunarkən dilin kənarları xüsusi təzyiqlə yuxarı qalxıb (su kanalı formasını alıb) üst dişlərin içəri (daxili) divarlarına dirənir. Bu zaman kipləşmə baş verir. Eyni vaxtda dilin arxa hissəsində də xüsusi təzyiqlə yaranır. Maneə aradan qalxaraq, yəni hava axını özünə yol açıb xaric olunaraq üst dişlərin yuvaqlarına dirənmiş dilin ucu bu zaman üst dişlərin ortasınadək qabağa verilir. Heç bir hərfin məxrəci tələffüz zamanı öz mövqeyini dəyişmir. Yeganə dad hərfidir ki, tələffüzü zamanı məxrəcinin mövqeyi «sürüşərək» yerini dəyişib azca qabağa verilir. Nəzərdə saxlamaqla lazımdır ki, dilin ucunu qabağa verərək üst dişlərin kənarlarına çatdırmaq olmaz, çünki bu halda dad səsinin za-laşması baş verə bilər.

Hərəkəsiz dad-dan sonra gələn dad eyni iki səsin idğamını əmələ gətirir, məsələn, bir söz daxilində əl-Bəqərə surəsinin 47-ci ayəsində *فضلتكم* [fađđáltukumj], iki sözün kəsişməsində hərəkəsiz dad-dan sonra dad-ın gəldiyi hal rast gəlmir.

Digər hallarda hərəkəsiz dad izhar ilə, yəni olduğu kimi tələffüz olunur³⁴.

Ta samiti [t] ط . Məxrəci – dilin ucuna yaxın ön hissəsinin üst kəsici dişlərin diblərindən başlayıb damağadək olan sahə ilə kipləşən yerdür.

Ta səsi bizim üçün yeni səsdür, Azərbaycan dilində belə bir səs yoxdur. Tə və dəl məxrəc sxemlərini ta sxemi ilə müqayisə etsək, dilin mövqeyi ta səsinin tələffüzündə gərgin olub arxa hissəsinin qalxıb geri çəkilməsini aydın müşahidə edirik. Ta məxrəcinin spesifikliyi bununla bağlıdır. Transkripsiyası [t] olaraq göstərilir: طالب

³⁴ Quran boyu hərəkəsiz dad samitindən sonra həməzə, sə, xa, dəl, zəl, zəy, sin, şin, sad, za, fə, qaf, kəf və ya hə hərfinin gəldiyi hal müşahidə olunmur.

[táalib] «tələb edən», «tələbə»; مطبخ [mjátbəx] «mətbəx», سقوط [suqúut] «düşmə», «enmə», «süqut».

Ta cingiltili səsdir, kar deyil (!). Cingiltilik onun özəl xüsusiyyətlərindən biridir. Tələffüzü zamanı səs telləri ehtizaza gəlir.

Ta hərfindən sonra fəthənin əmələ gətirdiyi səs [ə] kimi deyil, [a] olaraq səslənir. Ta səsi isti'la sifətinə və ondan doğan təfxim (qalınlaşma) əlamətinə malikdir. Əməli şəkildə bu xüsusiyyətlər [t] səmindən sonra gələn [a] səsinin tələffüzü zamanı hava axınının yuxarı, sərt damağa doğru yönəlib ora-da sərt damağa dəyərək ağız boşluğunda sanki dolğun əks-sədaya oxşar səs əmələ gətirməsində özünü göstərir: [ta], [táa'ifətuŋ].

Ta hərfi cəmi 4 hərfə ([s], [d], [t], [z]) məxsus olan itbaq sifətinə malikdir. Tələffüzü zamanı dilin yuxarı, sərt damağa doğru qalxması bu hərlərin tələffüzünə xüsusi qalınlaşma verir. Başqa sözlə bu sifət hesabına ta [t] özünəməxsus gücü ilə seçilən səsdir. Dilin yuxarı, sərt damağa doğru qalxmasını müşahidə etmək üçün ta samitini özündən sonra hər hansı bir saitə gəlmədiyi hala salıb tələffüz edək: ['ət]. Nəticədə gücü ilə seçilən (emfatik) səs alınır. İtbaq sifəti hesabına ta hərfindən sonra gələn kəsre hərəkəsi [i] ilə [ı] arasında olan səs ortaya çıxır: [tíf], [tíbtuŋ], [tíbəəq], [lətíf], [şəyəətíŋ].

Ta samitinin xüsusiyyətlərindən biri də onun qəlqələ sifətinə malik olmasıdır. Ta hərfindən sonra sait gəlmədiyi halda (məsələn, ['ət], [suqúut], [sátɾ]) dilin ucuna yaxın ön hissəsi üst kəsici dişlərin diblərindən başlayıb damağadək olan sahə ilə kipləşərək ta səsinə əmələ gətirir. Lakin, [t] səsinin cingiltiliyini qorumaq, onun karlaşmasına imkan verməmək üçün onu qəlqələ ilə tələffüz etmək lazımdır: dilin ucuna yaxın ön hissəsi üst kəsici dişlərin diblərindən başlayıb damağadək olan sahəsindən aralanıb (aralanmanı < işarəsi ilə göstəririk) qəlqələni əmələ gətirir: ['ət<], [suqúut<], [sát<ɾ]. Ta hərfindən sonra fəthə olanda dodaqlar açılaraq bir qədər kənara çəkilir: [tə]; damma olanda qabağa verilir: [tu], kəsre olanda isə çənə aşağı çəkilir: [ti] və hava axını da müvafiq səmtə yönəlib lazımı səs əmələ gətirir. Lakin, heç bir hərəkənin gəlmədiyi halda: ['ət] - hava axını gəlib bu maneəni (dilin ucuna yaxın ön hissəsi üst kəsici dişlərin diblərindən başlayıb damağadək olan sahəsi ilə kipləşməsinə) aradan qaldırır, yəni kipləşmə açılır və dodaqların vəziyyəti [ə], [i], [u] səslərini əmələ gətirdiyi vəziyyətə düşmədən (!) hava axını xaric edilir, alınan səs həmin qəlqələnin özüdür. Bir çoxları səhvə yol verib ta səsinə qalın tə kimi tələffüz edib onu kar olaraq səsləndirirlər. Buna yol vermək olmaz. Yuxarıda qeyd olundu ki, ta səsi cingiltili səsdir və qəlqələ sifəti hesabına öz cingiltiliyini qoruyub saxlayır.

Hərəkəsiz ta-dan sonra ta gəlidiyi zaman eyni iki səsin idğamı baş verir, məsələn, bir söz daxilində əl-Bəqərə surəsinin 58-ci ayəsində حطة [hıttatunj], iki sözün kəşişməsində hərəkəsiz ta hərfindən sonra ta-nın gəlidiyi hal rast gəlmir.

Hərəkəsiz ta hərfindən sonra tə gəlidiyi zaman adi idğam deyil, natamam (!) idğam baş verir.

Qurani-Kərimdə iki sözün kəşişməsində hərəkəsiz ta hərfindən sonra hərəkəli tə hərfinin gəlidiyi hal yoxdur. Bir söz daxilində isə cəmi 4 yerdə rast gəlir. Hazırkı 4 halda, qeyd olunduğu kimi, natamam idğam baş verir. Bu zaman ta səsi tə səsinə «əriyərek» özünün malik olduğu sifətlərindən biri olan itbaqı qoruyub saxlayır. Bu səbəbdən Quran nəşrlərində ta-nın sükunu yazılmasa da, tə-nin də üzərində təşdid qoyulmur. Sual oluna bilər ki, onda bu hal niyə idğam adlandırılır? Məsələ ondadır ki, ta hərfinin ən səciyyəvi xüsusiyyətlərindən biri onun qəlqələ sifətinə malik olmasıdır. Əgər o, öz qəlqələ sifətini qoruyub saxlasaydı, onda [bəsaʔ||tə] tələffüz olunur, yəni [tə]-nin tələffüzünü yenidən başlamalı olardıq. Burada isə bu baş vermir. Ta səsinə qəlqələsiz tə səsinə keçid edilir.

Qurani-Kərimdə hərəkəsiz ta hərfindən sonra hərəkəli tə-nin gəlidiyi bütün hallar:

Bir söz daxilində hərəkəsiz ta və hərəkəli tə-nin natamam idğamı			
1.	əl-Maidə, 28	بسطت	[bəsaʔtə] → [bəsaʔtə]
2.	Yusuf, 80	فرطتم	[fəraʔtumj] → [fəraʔtumj]
3.	ən-Nəml, 22	أحطت	[ʔəhaʔtu] → [ʔəhaʔtu]
4.	əz-Zumər, 56	فرطت	[fəraʔtu] → [fəraʔtu]

Burada ta tə səsinə natamam idğam olunduğuna görə tə hərfində tam ərimir, lakin tə hərfinə süzgün keçid edilir.

Digər hallarda hərəkəsiz ta izhar ilə, yəni olduğu kimi tələffüz olunur³⁵.

Za samiti [z] ظ . Məxrəci – dilin ucunun üst kəsicisi dişlərin altına yaxınlaşdıraraq əmələ gələn novdur. Azərbaycan dilində za səsinə oxşar səs yoxdur. Transkripsiyası [z] kimi qeyd olunur: ظلم – [zulumj] «zülüm»; مظلوم – [məzluumj] «məzlum»; حفيظ – [ħafiiz] «saxlayan», «qoruyan».

³⁵ Quran boyu hərəkəsiz ta samitindən sonra sə, cim, ha, xa, dəl, zəl, zəy, sin, sad, dad, za, qaf, kəf və ya yə hərfinin gəlidiyi hal müşahidə olunmur.

Za hərfindən sonra fəthə hərəkəsinin əmələ gətirdiyi səs [ə] kimi deyil, [a] olaraq səslənir. Za səsi isti'la sifətinə və ondan doğan təfxim (qalınlaşma) əlamətinə malikdir. Əməli şəkildə bu xüsusiyyətlər [z] səsinə sonra gələn [a] səsinin tələffüzü zamanı hava axınının yuxarı, sərt damağa doğru yönələnib orada sərt damağa dəyərək ağız boşluğunda sanki dolğun əks-sədaya oxşar səs əmələ gətirməsilə özünü göstərir: [za], [zaalimjinə].

Za hərfi cəmi 4 hərfə ([s], [d], [t], [z]) məxsus olan itbaq sifətinə malikdir. Tələffüzü zamanı dilin yuxarı, sərt damağa doğru qalxması bu hərlərin tələffüzünə xüsusi qalınlıq verir. Başqa sözlə bu sifət hesabına za [z] özünəməxsus gücü ilə seçilən səsdür. Dilin yuxarı, sərt damağa doğru qalxmasını müşahidə etmək üçün za samitini özündən sonra hər hansı bir saitin gəlmədiyi hala salıb tələffüz edək: [ʔəz]. Nəticədə gücü ilə seçilən (emfatik) səs alınır. İtbaq sifəti hesabına za hərfindən sonra gələn kəsirə hərəkəsi [i] ilə [ɪ] arasında olan səs ortaya çıxır: [ziləəl], [zill], [zihiyyəŋ], [mujjtəzirúuŋə], [ʔazimj].

[z] səsinə bizim ze [z] səsinin oxşarı olan zəy səsinin qalın forması ilə səhv salmaq olmaz. Emfatik za səsi zəif zəl səsinin qarşılığıdır.

Hərəkəsiz za hərfindən sonra za gəldiyi zaman eyni iki səsin idğamı baş verir, məsələn, bir söz daxilində Ali-İmran surəsinin 159-cu ayəsində فظا [fəzzəŋ], iki sözlün kəsişməsində hərəkəsiz za-dan sonra za-nın gəldiyi hal rast gəlmir.

Digər hallarda hərəkəsiz za izhar ilə, yəni olduğu kimi tələffüz olunur³⁶.

ƏDƏBİYYAT

1. القرآن الكريم. مصحف المدينة النبوية. 1984. – 604 ص؛
2. – ابن الجزري، أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي. التمهيد في علم التجويد. بيروت: الرسالة، 1997. – 255 ص؛
3. Karaçam İ., Kur'ani-Kerimin Faziletleri ve Okuma Kaideleri (Mufassal Tecvid, İstanbul, M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005. – 504 səh.
4. ابن الجزري، أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي. تحبير التيسير في قراءات الأئمة العشر. بيروت: 1983. – 208 ص؛
5. Belviranlı, Ali Kemal. Tecvid. Konya: Nedve Yayınları, 1990. – 113 seh.;

³⁶ Quran boyu hərəkəsiz za samitindən sonra həməzə, bə, sə, cim, ha, xa, dəl, zəl, zəy, sin, şin, sad, dad, ta, ğayn, qaf, kəf, vav və ya yə hərfinin gəldiyi hal müşahidə olunmur.

6. Tavaslı, Yusuf. Açıqlamalı Tecvid bilgileri – Karabaş tecvidi. İstanbul: Tavaslı Yayınları, 2011. – 80 seh.;
7. القرآن الكريم - مصحف التجويد. دمشق: دار المعارف، 1999. – 667 ص.؛
8. ابن الجزري، أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي. تقريب النشر في القراءات العشر. القاهرة: ورد الحديث، 1992. – 202 ص.؛
9. ابن سينا، أبو علي الحسن بن عبد الله. أسباب حدوث الحروف. دمشق: دار الفكر، 1983. – 170 ص.؛
10. الحفيان، أحمد محمود عبد السميع الشافعي. التجديد في الاتقان والتجويد. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003. – 131 ص.؛
11. الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد. الإدغام الكبير. القاهرة: عالم الكتب، 2003. – 308 ص.

Р Е З Ю М Е

В статье исследуются эмфатические согласные арабского языка, определяются места артикуляции (*makharij*) данных специфичных согласных, а также детально описываются присущие каждой из них свойства-особенности (*sifat*). Здесь же представлен анализ различных фонетических событий (*idgham, ikhfa, izhar*), происходящих с этими звуками при их сочетании с другими согласными звуками арабского языка.

Ключевые слова: эмфатические согласные, места артикуляции (*makharij*), свойства-особенности (*sifat*), фонетические события: *idgham, ikhfa, izhar*.

S U M M A R Y

In article are investigated Arabic emphatic consonants, defined articulation places (*makharij*) of these specific consonants are defined, and also properties-features (*sifat*) are in details described inherent in each of them. Here the analysis of the various phonetic events (*idgham, ikhfa, izhar*) occurring to these sounds at their combination to other consonants of the Arabian language is presented.

Key words: emphatic consonants, articulation places (*makharij*), properties-features (*sifat*), phonetic events: *idgham, ikhfa, izhar*.

Çapa tövsiyə etdi: akademik V.M.Məmmədəliyev

MAHMUD KAŞĞARININ “DUVANÜ LÜĞAT-İT-TÜRK” ƏSƏRİNDƏKİ OĞUZ LEKSİKASININ AZƏRBAYCAN DİLİ TARİXİNDƏ YERİ

*Yaqut QULİYEVA,
İlahiyyat fakültəsi, dillər kafedrası*

Key words: Mahmud Gashgari, oguz, Azerbaijan, Hun, turk.

Ключевые слова: Махмуд Кашгари, огузы, Азербайджан, Гунны, турки

Azərbaycan xalqının tarixi bəlkə də dünyanın ən mürəkkəb tarixə malik olan xalqlarından birinin tarixidir. Təbii ki, bu mürəkkəblik əgər bir tərəfdən onun coğrafi baxımdan Şərqlə Qərbin birləşdiyi məkanda yerləşməsindən irəli gəlsə, digər tərəfdən bu mürəkkəbliyi onun qədimliyi şərtləndirir. Həmçinin, üçüncüsü bu mürəkkəbliyin içində onun, yəni türk-oğuz yurdu olan Azərbaycanın türkologiya elmində son illərə qədər mövcud olmuş qənaətə görə regional baxımdan türklüyün “əsas ana vətəni” Orxon-Yenisey hövzəsindən çox-çox uzaqlarda yerləşməsi faktı da durur. Məhz oğuz-türk torpağı olan Azərbaycanın “türkün ana vətəni”ndən, Orxon-Yenisey hövzəsindən çox-çox uzaqlarda yerləşməsi türkoloqları həmişə düşündürmüş, bəzi məqamlarda isə onları hətta çaşdırmışdır da. Belə ki, onlar həmişə aşağıdakı suallara cavab axtarmağa çalışmışlar. Azərbaycan ərazisində məskun olan xalq türk mənşəlidirmi? Əgər türk mənşəlidirsə, bu ərazilərə nə zaman köç etmişdir? Onun “türkün ana vətəni”ndə olan etnoslarla, xalqlarla əlaqələri nə şəkildədir? Yəqin ki, bu suallar XI əsrdə M.Kaşğarını da düşündürmüş və o, bu regiona yaxşı bələd olmadığına görə Azərbaycan türklərindən bəhs etməmiş, onlar haqqında danışmamışdır.

Təbii ki, bu suallar orta əsrlər və əsasən müasir xarici ölkə türkoloqlarını düşündürən suallardır. Bүgүnkü Azərbaycan türkoloji elmi-nəzəri fikrində isə haqlı olaraq başqa bir tezis hakimdir. Azərbaycan türkləri-oğuzları bu ölkənin əzəli vətəndaşlarıdır. Onlar buraya gəlmə deyillər. Gəlmə olsalar da, hər halda tarixin elə bir qədim qatından gəlmişlər ki, bu suala müasir tarix elmi cavab vermək iqtidarında belə deyil. Bu mənada, Azərbaycan türkoloqları haqlı olaraq elə ilk baxışdan, adi müqayisələrdən də görüldüyü, nəzərə çarpdığı üçün Azərbaycan türklərini-

oğuzlarını Orta Asiya oğuzlarından fərqləndirmişlər. Məsələn, xalq yazıçısı Anar “Dədə Qorqud” oğuzlarından danışarkən elmi məntiqin və faktların gücünə əsaslanaraq yazır: “Bəzən ümumi oğuz anlayışı “Kitabi-Dədə Qorqud”da haqlarında bəhs edilən oğuzlarla tam eyniyyət təşkil etmir. Müvafiq mətnlərlə tanış olduqda aydın görürsən ki, runik daş abidələrdə öz həyatlarını əks etdirmiş “Orxon oğuzlarıyla”, nəğmələri, zərb-məsəlləri, rəvayətləri, “Divanü lüğət-it-türk”də toplanmış oğuzlarla X əsrin ərəb diplomatı İbn Fədlanın Volqa boyunda rastlaşdığı, məişətlərini, adətlərini müfəssəl və müəyyən ifratla, ikrahla təsvir etdiyi oğuzlarla, hətta Xivəli Əbülqazi xanın “Şəcərəyi-tərakimə”sində tarixləri qələmə alınmış oğuzlarla “Dədə Qorqud oğuzları”nı bir sıra ümumi cəhətlər yaxınlaşdırsa da bunlar başqa-başqa xalqlardır” (1,92).

Biz bu fərqi Mahmud Kaşğarının “Divanü lüğət-it-türk”-ünü araşdırarkən də görürük. Ən azı dil səviyyəsində. Belə ki, məlum olduğu üzrə Kaşğari XI əsr oğuzlarından və onların dillərindən, leksik vahidlərindən bəhs edir. Bu oğuz leksik qatını Azərbaycan dili ilə azacıq da olsa tutuşdurduqda, Azərbaycan dilində oğuz dilinin daha qədim leksik qatlarının mövcudluğu faktı ortaya çıxır. Təbii ki, Azərbaycan türkoloqları bu prosesi duymuş, Azərbaycan oğuzlarının XI əsr oğuzlarından, Azərbaycan oğuz dilinin isə XI əsr oğuz dilindən fərqli bir şey olduğunu doğru olaraq qeyd etmişlər. Bu mənada prof. Tofiq Hacıyevin mülahizələri olduqca dəqiqdir: “Azərbaycan dilində oğuzca iki qat təşkil edir. Birinci qat eramızdan əvvəl ən qədim dövrlərdən Azərbaycan dilinin əsasını təşkil edən fonetik, qrammatik xüsusiyyətlər və qədim əsas lüğət fondudur. İkinci qat orta əsrlərdən yaranan, başqa oğuz dillərilə yeni əlaqələrin nəticəsində nüfuz edən faktlarla qaynayıb qarışmanın nəticəsidir” (3,18).

Ümumiyyətlə, Azərbaycan türkoloqları, o cümlədən prof. Tofiq Hacıyev doğru olaraq oğuzların və oğuz dilinin bu ərazilərə gəlmə olduğunu qəbul etmir: “Faktlar göstərir ki, Azərbaycan dilinin hələ qədim kökündə oğuz etnik xüsusiyyətləri durur... Azərbaycan xalq dili də, ədəbi dili də kökləri daha dərinə gedən yerli etnik kollektivin (oğuzların) öz ünsiyyət vasitəsi əsasında yaratdığı ictimai faktıdır” (3,24-25).

Azərbaycan xalqının bədii təfəkkürünün və eyni zamanda, əgər belə demək mümkünsə, müəyyən dövrdə tarixinin salnaməsini bədii şəkildə əks etdirən “Dədə Qorqud kitabı”nda da Azərbaycan oğuzlarının, Dədə Qorqud oğuzlarının bu ərazilərə gəlmə olduqları heç bir şəkildə qeyd edilmir. Bu məqamda Anar haqlı olaraq yazır: “Dastanın mətnində oğuzların yaşadıkları “Oğuz elinə” hardansa və haçansa gəlmələrindən, ümumiyyətlə, “gəlmə” olmalarından, bu yerləri kimlərsə əlindən aldıqlarından iz-soraq yoxdur.

Döyüşlərdə zəfər çalandan sonra belə Dədə Qorqud oğuzları öz yurdlarına qayıdılar. Bu torpağa hardansa gəlmələri haqqında Dədə Qorqud oğuzlarının şüurlarında, yaddaşlarında, zehinlərində heç bir xatirə qalmayıb.

Deməli, oğuzlar, hər halda, dastanın yarandığı dövrlərdə özlərini bu yerlərin əzəli, binədən gəlmə sakinləri kimi dərk edirdilər" (1,101).

Bu sətirləri oxuyandan sonra, doğrudan da, oxucuda belə bir sual yaranır: Əgər və ən azı "Dədə Qorqud kitabı"ndan da görüldüyü kimi, həqiqətən də, Azərbaycan oğuzları bu ərazilərə gəlmə deyildirlərsə, bəs onda Azərbaycan oğuzcasının, ümumiyyətlə türk dillərilə və xüsusilə Orxon-Yenisey hövzəsi oğuzcasıyla yaxınlığı və həmçinin türk qövmlərilə etnik birliyi haradandır? Məsələn, Orxon abidələriylə "Dədə Qorqud" abidələrinin dilinin yaxınlığı barədə Anar yazır: "Orxon abidələriylə Dədə Qorqud dilinin yaxınlığı da maraqlıdır. Daş kitabələrdə keçən sözlərin, ya söz birləşmələrinin böyük qismi "Kitabi-Dədə Qorqud"da və müasir Azərbaycan dilində ya eyni şəkildə, ya cüzi fonetik dəyişikliklə işlədilir. Məsələn: tanrı, tək, türk, bu oğlanım, gün, gündüz, il (el), alp, kişi, ok, ot (od), at (ad), kök (göy), yıl (il), temir (dəmir), tamğacı, altun, gümüş, bilik, bilim, bilməz, biliksiz, sən, mən, biz, öz, özüm, ölü, tiri (diri), üçün, bir, iki, üç, dörd, beş, altı, yeddi, on, otuz, qul, qız, yağ, güc, tox, iraq, yavuş, yuq, yurt, yir (yer), sub (su), yumşaq, qazandı, yügürti, sançdı, esidin (eşidin), yanılıp, gərip, könültəki, ər at (ad), kök tanrı, yavuz yir, qara tər, qızıl qan, boz at, ağ adğır (ayğır), ağ at, alp ər və s (1,128). Həmçinin, əgər biz bir tərəfdən Azərbaycanın ən qədim insan yaşayış məskənlərindən biri olduğunu söyləyiriksə, digər tərəfdən Azərbaycan türklərinin bu ərazilərə gəlmə olduqlarını qəbul ediriksə, bəs onda məntiq harda qaldı? Bizcə, bu sualları aşağıdakı şəkildə cavablandırmaq olar: Azərbaycan həqiqətən də ən qədim insan məskənlərindən biridir. Bu ərazidə yaşayan insanlar Orxon-Yenisey hövzəsində olduğu kimi lap elə əvvəl gündən dil açarkən türk dilində danışmağa başlamış və yaxud da tarixin elə bir qədim qatında bu ərazilərə köç etmişlər ki, bu tarixi qatı, zamanı indi sadəcə olaraq təyin etmək belə mümkün deyildir. Dünya türkoloqlarının, o cümlədən, xüsusilə də prof.Tofiq Hacıyevin son illərdə şumer mədəniyyətini türkdilli mədəniyyət adlandırması birinci mülahizəmizi daha da qüvvətləndirə bilər (3; 4). Eyni zamanda, bizcə, Azərbaycanın coğrafi-təbii şəraiti də bu torpaqlarda Azərbaycan türkcəsinin yaranmasını şərtləndirmək iqtidarındadır. Bu mənada, bizcə, Kaşğarının "Düvan"da dönə-dönə türklərin Rum sərhəddindən üzü Şərqə doğru yaşamalarını, yəni tarixi Arran və Azərbaycan torpaqlarında da türkdilli xalqların məskun olmalarını göstərməsi heç də təsadüfi deyil. İkinci mülahizəyə gəldikdə isə bu da tamamilə özünü doğrulda bilər.

Belə ki, zaman-zaman türk tayfaları həmişə Azərbaycana axın etmiş, burada məskunlaşmışlar. Bunu Azərbaycan türkoloqları heç də inkar etmirlər. Sadəcə olaraq, Azərbaycan türkoloqları, o cümlədən biz, bu köçlərin, bu yürüşlərin tarixinin süni şəkildə “cavanlaşdırılmasının” əleyhinəyik. Bu “cavanlaşmanın” elmi əsaslara dayanmadığını ən azı Mahmud Kaşğarının “Divan”da verdiyi oğuz leksik qatı ilə Azərbaycan dilinin leksik qatını müqayisə edərkən aydın şəkildə görmək olar. Belə ki, ikinci leksik qat ən azı V-VII əsrlərdə formalaşmış XI əsrdə Mahmud Kaşğarının “Divan”ında öz əksini tapırsa, deməli, birinci leksik qat ən azı eradan əvvəlki minilliklərin məhsuludur. Bu fikri söyləməyə bizə bilavasitə Mahmud Kaşğarının “Divanü lüğət-it-türk” əsəri imkan verir. Çünki bu əsərdə türk tayfalarının, türk dilinin böyüklüyü, genişliyi, nəhəngliyi elə bir vüsətlə təsvir olunub ki, bu dilin, bu qövmin XI əsrə qədər neçə-neçə minillikləri arxada qoyduğu aydın şəkildə görünür. Bu mənada, faktlara əsasən Mahmud Kaşğarının göstərdiyi oğuz leksikası əgər XI əsrin leksik qatını nümayiş etdirirsə, eyni zamanda əgər səlcuq oğuzları XI əsrdə hələ yeni-yeni Ön Asiyaya yürüş etməyə başlayırlarsa, bəs onda Azərbaycan ərazilərində oğuz kökünə dayanan Azərbaycan dili nə zaman və necə yaranmışdır? Bizcə, bu suallara türkoloji ədəbiyyatı varaqılamaqla mülahizələr şəklində də olsa, qismən cavab vermək olar.

Görkəmli rus türkoloqu N.A.Baskakov hun dövlətinin, hun dilinin parçalanarkən iki qola, qərbi hun və şərqə hun qollarına ayrıldığını yazır (7,1960). Onun bu bölgüsünə diqqətlə nəzər salsaq, bu qolların hər ikisində oğuz budağının daha aparıcı mövqeyə malik olduğunu görürük. Bu bölgüyə əsasən, məsələni uzatmadan demək olar ki, qərbi hun qoluna aid olan Azərbaycan oğuzları hun dövlətindən ayrılarkən Orta Asiyada durmadan, birbaşa Azərbaycana gəlmiş və bu ərazilərdə məskunlaşmışlar. Eyni zamanda, qərbi hun qolunun oğuz budağının başqa bir qismini təşkil edən oğuzlar isə ilk növbədə Orta Asiyada məskunlaşmış, sonradan səlcuq dövlətinin tərkibində Ön Asiyaya yürüş etmişlər. Digər tərəfdən, hun dövlətindən parçalanan oğuzların bir hissəsi Baskakova görə şərqə hun qolunun tərkibində qalmışlar ki, bunlar da sonradan uyğur dilinin və Orxon- Yenisey abidələrinin dilinin yaranmasında mühüm rol oynamışdır.

Türkoloji ədəbiyyatda tədqiqatçılar Azərbaycan dili ilə uyğur dilinin bir-birinə çox yaxın olduğunu qeyd etməkdədirlər. Bu məsələlərlə dərinədən məşğul olan prof.E.Əzizov türkoloji ədəbiyyatda bu barədə olan fikirləri belə ümumiləşdirir: “Hazırda Azərbaycan dili türk dillərinin oğuz qrupuna aid edilir. Ə.Cəfər qeyd edir ki, “ancaq bu dilin uyğur dili ilə kiçik müqayisəsi bizi Azərbaycan dilinin əmələ gəlməsində uyğur dili qatının çox iştirak etməsi haqqında düşünməyə məcbur edir...

Dialektlərin faktlarına əsasən, mən bu qənaətdəyəm ki, Azərbaycan dili əsas əlamətlərinə görə türk dillərinin qərb qrupuna aid olsa da, bu dil müəyyən dərəcədə türk dillərinin qərb və şərq qruplarını bağlayan həlqədir”.

Müasir Azərbaycan dilində uyğur elementlərinin mövcud olduğunu Ə.N.Nəcib də göstərmişdir. Prof.E.Əzizov yazır ki, Azərbaycan və uyğur dillərində onlarca söz fonetik formasına və leksik mənasına görə üst-üstə düşür: *ata, ata-ana, ata-baba, ata-bova, axsak, arpa, aşxana, ət, ot, oqlak, oyun, çöçümək, çöçünmək, çöl, çolak, çit, çivin, xötək/xotuk, sözləşmək, yaxşı, yara, yastuk, yalquz, yamak* və s (2,66-67).

Azərbaycan və yeni uyğur dilləri dialekt sistemlərinin tipinə görə də bir-birinə uyğun gəlir. Türk dilləri içərisində çuvaş, yakut, Azərbaycan və yeni uyğur dillərinin dialekt sistemləri etnik mənsubiyyətinə görə eynicinsli olmaması, qəbilə-tayfa bölünməsinin izlərini tam itirməsi ilə səciyyəlidir. Azərbaycan və yeni uyğur dillərinin diferensial əlamətləri yalnız məhəlli mənsubiyyətdən asılıdır.

Türkoloji ədəbiyyatda uyğurların və oğuzların tarixən eyni tayfalar olması barədə fikir vardır. N.Asistov belə hesab etmişdir ki, oğuzlar və uyğurlar mahiyyətcə eyni xalqdır, müxtəlif vaxtlarda bu və ya digər qəbilənin üstünlüyü nəticəsində müxtəlif adlar daşımışlar. V.Tomsenə görə, uyğurlar oğuz tayfa birləşmələrinə aid olmuşdur, oğuz və uyğur adları arasında ancaq dialekt fərqləri var.

Azərbaycan və uyğur dilləri arasındakı bəzi uyğunluqlar bir sıra səbəblərlə şərtlənə bilər. Bu, hər şeydən əvvəl, türk tayfa dillərinin tarixən mövcud olmuş, uyğur-oğuz birliyi ilə bağlıdır. Qədim oğuz və qədim uyğur dilləri, eləcə də müasir tuva, yakut, xakas, şor, çulım-tatar dilləri və Altay dilinin şimal dialektləri qədim uyğur-oğuz dil birliyindən nəşət etmişdir (2,72-73).

Beləliklə, bu fikirlərə yekun vuraraq Azərbaycanla Uyğuristanın məsafəcə bir-birindən uzaq ərazilərdə yerləşməsinə baxmayaraq, Azərbaycan-uyğur dil əlaqələrinin yaxınlığı haqqında bizim Baskakova əsaslanaraq verdiyimiz nəzəri müddəaya görə aşağıdakı nəticəyə gəlmək olar: istər Azərbaycan oğuzları, istərsə də uyğurlar Hun dövlətindən ayrılarkən orta əsrlərdə öz müstəqil dövlətlərini qura bilmiş və bunun nəticəsində, əgər belə demək mümkünsə, öz dillərinin təmizliyini də qorumuşlar. Bunlar başqa türkdilli tayfalar kimi Orta Asiyanın mərkəzində müxtəlif türkdilli tayfalarla qaynayıb-qarışmamış, biri türk yurdunun Qərb, digəri isə Şərq ucunda demək olar ki, son türkdilli xalq olduqlarına görə dilləri bir o qədər də dəyişikliyə uğramamışdır. Bu mənada, bunlar kök oğuzcanı, əgər belə demək mümkünsə, hun oğuzcasını özlərində qorumuşlar ki, bu dillər arasında da bu yaxınlığı yaradan məhz həmin məqamdır.

Bu nöqtəyi-nəzərdən yanaşdıqda Azərbaycan tarixinin, Azərbaycan mədəniyyətinin daha bir müəmmalı faktının da sirri açılmış olur. Məlum olduğu üzrə C.Cəfərov Azərbaycanda qədim run əlifbası, bu mədəniyyətin izlərindən ətraflı bəhs edir. Bizcə, məsələlərə yuxarıdakı nöqtəyi-nəzərdən yanaşdıqda, bu mədəniyyətin məhz Azərbaycan oğuzlarının hun dövlətindən ayrılarkən bu mədəniyyəti öz hafizələrində, yaddaşlarında gətirdikləri aydınlaşır ki, sonralar da bu mədəniyyət nəsildən nəsilə ötürülərək kökü unudulsa da, hər halda müxtəlif sənət abidələrində, o cümlədən xalçalarımızda yaşayaraq bu günümüzə qədər gəlib çatmışdır. Eyni zamanda buradan daha iki nəticə çıxır: I. Məlum olduğu üzrə, Azərbaycan oğuzlarının hun qolundan ayrılması VII-VIII əsrlərin işi deyil, daha qədim tarixlərin hadisəsidir. Elmi ədəbiyyatda isə Orxon -Yenisey abidələrinin tarixini təqribən VI-VIII əsrlərlə bağlayırlar. Deməli, bizim əlimizdə olan Orxon-Yenisey abidələri bu mədəniyyətin sonuncu nümunələridir. Azərbaycan oğuzları isə hun dövləti tərkibində bu mədəniyyətin daha ilkin nümunələrinə bələd olmuş, yaddaşlarında həmin nümunələri saxlamışlar. II. Bizcə, səlcuq, sonralar Osmanlı oğuzları bu mədəniyyətdən xəbərsizdirlər. Bizcə, bu fakt da Azərbaycan oğuzlarını səlcuq oğuzlarından fərqləndirən, Azərbaycan oğuzlarının daha qədim oğuzlar olduğunu göstərən əlamətlərdir.

Beləliklə, bu nöqtəyi-nəzərdən yanaşdıqda Azərbaycan dilinin tərkibində olan birinci oğuz leksik qatının tarixi, eyni zamanda Azərbaycan-uyğur dil əlaqələrinin yaxınlığı və həmçinin Azərbaycan dili, konkret şəkildə Azərbaycan dilinin birinci oğuz qatı ilə ikinci oğuz qatı, yəni oğuz-səlcuq qatı arasında olan fərqlərin mahiyyəti aydınlaşmış olur.

Bu baxımdan, Azərbaycan oğuzları Azərbaycan ərazisində ən qədim zamanlardan bəri yaşadıklarına, qonşu, başqa etnik və başqa mədəniyyət, başqa din, başqa dilə mənsub olan xalqlarla daima əlaqədə olduqlarına və eyni zamanda yaşadıkları ərazidə antik dövrə məxsus Midiya, Albaniya, Atropatena, Manna kimi möhtəşəm dövlətlər qurduqlarına, həmçinin antik mədəniyyətə məxsus dünyanın Şərq sərhədlərində birinci türkdilli dövlət, xalq, etnos olduqlarına görə Orta Asiya türkləri tərəfindən bir qədər unudulmuş və uzaqlaşmışlar. Bu mənada, bəlkə də ərəblərin, islamın gəlişinə qədər Orta Asiya türkləri sanki Azərbaycan türklərini unutmuş, onları özlərindən saymamışlar. Bizcə, bu münasibətin nəticəsidir ki, istər Mahmud Kaşğari və istərsə də orta əsrlər ərəb tarixçiləri də Azərbaycan türklüyünün bu qədimliyi və möhtəşəmliyi qarşısında çaşmış, onları türk xalqlarından sayıb-saymamaq haqqında fikirləşməli olmuşlar. Bu məqam hətta o səviyyəyə çatmışdır ki, ərəb tarixçiləri, mənəbləri də belə Azərbaycan dilinin türkdilli dillərdən biri olduğunu xəsisliklə qeyd edirlər. Bu barədə prof. Tofiq Hacıyev çox haqlı və dəqiq olaraq

yazır: "Görünür, həmin dövrlərdə (orta əsrlərdə - Y.Q.) Azərbaycanda türk ədəbi dilinin tarixi mənbələrdə xatırladılmamasının bir səbəbi də odur ki, "türki" adlandırığı üçün bu dili Türküstan adlandırılan Orta Asiya ilə bağlayıblar" (3,26).

Azərbaycan dilində olan ikinci oğuz leksik qatının tarixi taleyi isə birinci qata nisbətən daha aydındır. Professor Tofiq Hacıyev yazır: "Müasir Azərbaycan dilində və yazılı abidələrimizin dilində ilk orta əsrlərin və orta əsrlərin oğuzcası daha aydın görünür. Bu dövrlər, xüsusilə eramızın V-VII əsrləri, azərbaycanlıların etno-lingvistik və tarixi-sosial əlamətlərinin ümumiləşərək yenidən qurulduğu dövrüdür. Bu dövrdə Azərbaycanın yerli oğuzları ilə Orta Asiyadan gələn oğuzların iqtisadi, mədəni, siyasi təmasları azərbaycanlıların yenidən təşkilinə müəyyən təsir göstərir. Bu qarşılıqlı əlaqə - təsir XI-XII əsrlərə qədər gəlir" (3,25).

Bizə elə gəlir ki, Mahmud Kaşğarının "Divanü lüğat-it-türk" əsəri hər sahədə, xüsusilə də dil sahəsində professor Tofiq Hacıyevin dediyi tezi sübut edir. Belə ki, Mahmud Kaşğarının oğuz leksikasının Azərbaycan dilində ikinci oğuz leksik qatı olması heç bir sübuta ehtiyacı olmayan faktdır. Məhz Mahmud Kaşğarının oğuz leksikasının Azərbaycan dilinin leksik qatında ikinci leksik oğuz qatının olması bir daha onunla sübut olunur ki, biz Azərbaycan oğuzları, yəni oğuz qatının birinci leksik qatına sahib olan oğuzlar ikinci leksik qatda mövcud olan, başqa sözlə desək, Orta Asiya oğuzcasını başa düşmür, onları anlamaqda çətinlik çəkirik. Bu mənada, hətta, Mahmud Kaşğarının göstərdiyi oğuz qatında elə leksik vahidlər vardır ki, bu kəlmələr ikinci oğuz leksik qatıyla gəlsələr də birinci oğuz leksik qatının sahibi olan azərbaycanlıların dilində vətəndaşlıq hüququ qazana bilmədilər. Amma bunun əksinə olaraq səlcuq oğuzlarının, sonralar isə Osmanlı türklərinin dilində özlərinə çox asanlıqla mövqe qazanıb leksik fonda daxil oldular ki, bu da Azərbaycan oğuzlarını səlcuq-osmanlı oğuzlarından istər etnos, istərsə də lingvistik baxımdan fərqləndirən ən mühüm göstəricidir. "XI-XII əsrlər Azərbaycanın etnik tarixində Orta Asiyadan səlcuq-oğuzlarının Ön Asiyaya və Cənubi Qafqaza gəlmələri ilə əlaqədar olaraq yeni mərhələ ilə səciyyələnir... Biz hesab edirik ki, səlcuq-oğuzları Azərbaycan ərazisində yalnız türklərin sayını çoxaltmış, Azərbaycan dilində oğuz dilləri üçün səciyyəvi olan xüsusiyyətləri artırmışlar; başqa sözlə, oğuzlar (-səlcuq-oğuzları-Y.Q.) Azərbaycanı türkləşdirənlər deyillər... Səlcuq oğuzları Azərbaycan xalqının etnogenezində həlledici rol oynamamışlar. Bu rol onlardan qabaqkı yerli türk etnoslarına məxsusdur" (6,204-205).

Eyni zamanda, Kaşğarının "Divan"dakı oğuz leksik qatının Azərbaycan dilində ikinci oğuz leksik qatı olmasını sübut edən daha bir bariz fakt vardır. Belə ki,

“Divan” kimi nəhəng ensiklopedik bir əsərdə nə “Dədə Qorqud” dastanının özünün adı, nə qəhrəmanlarının adı çəkilmir, şeirindən, əsərin hissələrindən heç bir nümunə verilmir. Deməli, Mahmud Kaşğari və eyni zamanda Orta Asiya demək olar ki, belə bir əsəri tanımır. Bu mənada, buradan belə bir nəticə çıxır ki, “Dədə Qorqud” dastanları o qədər qədim və eyni zamanda o qədər sırf Azərbaycan oğuzlarının, həmçinin Azərbaycan dilindəki birinci oğuz qatının məhsuludur ki, Mahmud Kaşğari bu əsərdən xəbər tutmamış, ondan bəhs etməmişdir. Bizcə, dastanda olan ərəbləşmə, osmanlılaşma, islamlaşma və sairələr daha sonrakı əsrlərin nəticəsidir. Bu nöqtəyindən nəzərdən yanaşdıqda dastanın tarixi də qədimləşir.

Beləliklə, yekun kimi onu demək olar ki, Mahmud Kaşğarinin “Divanü lüğət-it-türk” əsərindəki oğuz leksikası öz tərkibində, öz daxilində ən qədim oğuz elementlərini daşmasına baxmayaraq, hər halda əsasən Orta Asiya və səlcuq oğuzlarını təmsil etməklə bərabər, eyni zamanda Azərbaycan dilinin ikinci leksik qatını əks etdirir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Anar. Dədə Qorqud dünyası// Azərbaycan jurnalı, 1985, №11.
2. Əzizov.E. Azərbaycan dilinin tarixi dialektologiyası. Bakı, 1999.
3. Hacıyev T.İ. Azərbaycan dilində qeyri-oğuz elementləri// Türk dillərinin quruluşu və tarixi. Elmi əsərlərin tematik məcmuəsi. Bakı, 1983.
4. Hacıyev T. Şumer mifi və Azərbaycan tarixi// “Ortaq türk keçmişindən orta q türk gələcəyinə” V uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı, 2007.
5. Hacıyev T. Şumer mifləri və Dədə Qorqud kitabı// Dədə Qorqud. Elmi -ədəbi toplusu, Bakı, 2007, № 4.
6. Qeybullayev Q. Azərbaycan türklərinin təşəkkülü tarixindən. Bakı, 1994.

Rus dilində

7. Баскаков Н.А. Тюркские языки. Москва, 1960.

РОЛЬ ОГУЗСКОЙ ЛЕКСИКИ В ТРУДЕ «ДИВАНИ ЛУГАТ-ИТ-ТЮРК» МАХМУДА КАШГАРИ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ИСТОРИИ

Я.С.КУЛИЕВА

РЕЗЮМЕ

В данной статье предоставляются сведения об огузах и их языке, об их географическом местонахождении, об их этническом составе. Исследованы лексико-семантические свойства огузских слов (Махмуд Кашгари указал на 300 из них) сопоставительно со словами из различных словарей, написанных в более позднее время, а также языком «Книги Деда Коркута».

Указывается на то, что огузская лексика, представленная в труде Махмуда Кашгари составляет второй огузский лексический слой в лексике Азербайджанского языка. Первый же слой является самым древним слоем Хуннского периода.

THE ROLE IN AZERBAIJAN HISTORY OGUZ LEXIS IN “DİVANİ LUGAT-İT - TÜRK” BY MAHMUD GASHGARİ

Y.S.GULIYEVA

RESUME

Thus, giving the conclusion to the article we can say that, the oguz lexis in “Divani lugat-it - turk” by Mahmud Gashgari, in spite of its content and carrying ancient oguz elements, representing mainly Middle Asia and Selchug oguzs, at the same time reflects the second lexis level in the Azerbaijani language. But the first layer is the most ancient lexical layer of the Hun period.

Çapa tövsiyə etdi: dos. Ç.H.Mirzəzadə

**ƏHMƏD AĞAOĞLU VƏ DİNİ MAARİFÇİLİK
(VƏTƏN TARİXİ: 07.00.02)**

Əli FƏRHADOV

Milli Azərbaycan Tarixi Muzeyinin elmi işçisi

al304f@yahoo.com

050 456-62-20

Açar sözlər: Əhməd Ağaoğlu, islam, maarif, “Difai”

XIX əsr və XX əsrin əvvəlləri Azərbaycanda elm və aydınlanma cərəyanının inkişaf etdiyi bir dövrdür. Abbasqulu ağa Bakıxanov (1794-1846), Mirzə Fətəli Axundov (1812-1878), Cəlil Məmmədquluzadə (1869-1932), Əhməd Ağaoğlu (1869-1939), Əli bəy Hüseynzadə (1864-1940) və başqalarının yaradıcılığı bu dövrə təsadüf edir. Adı çəkilən ziyalılar və onların davamçıları Azərbaycanın sosial-iqtisadi geriliyinin səbəblərini araşdırır, azərbaycanlıların inkişaf etmiş mütərəqqi millətlər sırasına qoşulması üçün müxtəlif çıxış yolları axtarırdılar.

M.F.Axundovun da daxil olduğu bir çox maarifçi ziyalılar milli problemlərin səbəblərini həm də dini mövhumatçılıqda görürdülər. Məsələn, Səmədbəy Mehmandarov (1855-1931), Məmmədəğa Şahtaxtinski (1846-1931) kimi ziyalılar "dini" mövhumatın müsəlman Şərqiində despotizmin mənəvi dayacağı olduğunu, əqiddə azadlığını təqib etdiyini, siyasi, iqtisadi, mədəni yaradıcılıqda çəkişmələrə şərait yaratdığını göstərir, müsəlman xalqlarının sosial-iqtisadi və mədəni geriliyinin səbəblərini islam kəlamlarının cahil və tamahkar ruhanilər tərəfindən yanlış şərh edilməsi, bir çox müsəlman ruhanilərinin cahilliyi və əsas vəzifələrini yaddan çıxarması ilə izah edirdilər. Bu kimi ziyalılar dini xurafatın, təriqətçiliyin və məzhəbçiliyin tənqidi ilə çıxış edərək onları qızışdıran və yayanlara qarşı qəti tədbirlər görməyi tələb edirdilər. Onlar o dövrdə avam kütlə arasında geniş yayılmış müsəlman mövhumat və xurafatının mənə və məqsədini öz məqalələrində açıb göstərirdilər [5, s.350-351]. Bir çox görkəmli din xadimləri - Mir Məhəmməd Kərim Mircəfər əl-Bakuvi (1853-1938), Axund Mirzə Əbu Turab Axundzadə (1817-1910) və b. eyni dini maarifçi ideyaları dəstəkləyir, Azərbaycanın xilas yolunu nə

kapitalizmdə, nə də sosializmdə, məhz islamın həqiqi köklərinə qayıtmasında görüldülər. Bu kimi islamçı ziyalıların arasında görkəmli islamşünas olan Əhməd Ağaoğlu (1863-1939) (1909-cu ildə İstanbula mühacirət edənə qədər Əhməd bəy Ağayev) kimi şəxslər də var idi. Ə. Ağaoğlu elmi ictimaiyyət arasında böyük nüfuz sahibi kimi hələ XIX əsrin sonlarından geniş şöhrət qazanmışdı. O, milli problemlərin səbəbini orta əsrlərin ilk dövrü üçün səciyyəvi olan islamı "azad" dərk etmək prinsipindən çəkinməkdə görür və "Quran"ı zamanın şərtlərinə görə yenidən təfsir etmənin vacibliyini də göstərməyə çalışırdı [5, s.351]. O, bununla sonuncu peyğəmbər olan Hz. Məhəmməd (ə.s.) (570-632) vasitəsilə göndərilən "Quran"ın zaman və məkanla məhdudlaşmadığını, Allahın vəhyinin zaman və məkan üstüliyünü, bütün dövrlərə xitab etdiyini, öz dövrünün elmi-mədəni inkişafına zidd olmadığını göstərmək istəyirdi. Bu mövzuda "Quran"ın öz ayələri bir çox mətləblərə aydınlıq gətirir. "Quran" Hz. Məhəmmədin (ə.s.) sonuncu peyğəmbər olduğunu göstərərək [17, əl-Əhzab:40] özündən ibrət alınmasını, həyatda tətbiq edilməsini istəyir. Özünün ümumbəşəriliyini "Quran" belə izah edir: "(Ya Məhəmməd! Biz səni (təkcə öz qövminə deyil) bütün insanlara (möminlərə cənnətdə) müjdə verən, (kafirləri isə cəhənnəm əzabı ilə) qorxudan bir peyğəmbər göndərdik..." [17, Səba:28]; "Bu, (Allah tərəfindən nazil edilməsinə, haqdan gəlməsinə) heç bir şəkk-şübhə olmayan və müttəqilərə (Allahdan qorxanlara, pis əməllərdən çəkinənlərə) doğru yol göstərən kitabdır" [17, əl-Bəqərə:2]. Hz. Məhəmmədin (ə.s.) - "Allahın kitabı olan "Quran"da sizdən əvvəlkilərin qissələri, sizdən sonrakıların xəbərləri, öz aranızda olanların hökmləri vardır... Ona çağıran doğru yola çağırmış olar" [22, s.384-385] hədisi də islamın ilahi bir həyat nizamı olduğunu, "Quran"ın ehtiva etdiyi hökmlərin insanı dünyəvi və ilahi xoşbəxtliyə götürəcək prinsiplər olduğunu göstərir. "Quran"ın göstərdiyi yoldan gedə bilmənin ən önəmli şərti onu doğru oxuyub ruhunu anlamaqdır. "Quran"ı anlamadan yaşamaq və ya yaşamadan oxumaq, hər ikisi də "Quran"a hörmətsizlikdir. Ə. Ağaoğlu da səmimi bir müsəlman olaraq bu prinsiplərə işarə edirdi.

Şuşada ilahiyatçı bir ailə mühitində böyüyən Ə. Ağaoğlu [1, s.5] ilk öncə ərəbcə təhsil almış, daha sonra isə Şuşadakı rus məktəbində və Şuşa gimnaziyasında təhsilini davam etdirmişdi [3]. 1888-ci ildə Sorbonna universiteti yanındakı Paris Hüquq Məktəbinin tələbəsi olan Ağaoğlu eyni zamanda Praktik Ali Tədqiqatlar Məktəbində, Şərq Dilləri Məktəbində ərəb, fars və türk dilləri ilə, şərq və islam tarixi ilə də məşğul olmuşdu.

Parisdə Ə. Ağaoğlunun həyatında mühüm və yaddaqalan bir hadisə baş verir. O, burada islam birliyi ideyasının təşəbbüskarı və qızğın tərəfdarı Cəmaləddin Əfqanı

ilə tanış olur. Ə. Ağaoğlu özü bu barədə belə yazırdı: “İslam aləminin mütəfəkkirlərindən Cəmaləddin Əfqani Parisdə olarkən mənim sadə evimi başqalarının zəngin saraylarından üstün tutmuşdu və həftələrlə bir yerdə qalmışdıq” [1, s.7].

Ağaoğlu üzərində böyük təsir yaradan C. Əfqani (1838-1897) bu dövrdə islam dünyasının ən maraqlı şəxsiyyətlərindən biri idi. Bu böyük mütəfəkkirin məqsədi müsəlman ölkələrini avropalıların istismarından hər hansı bir yolla da olsa xilas etmək və onları “ittihadi-islam” (islam birliyi) bayrağı altında vahid bir islam dövlətində birləşdirərək Avropaya qarşı mübarizə aparmaq idi [21, s.5-316]. Əfqani “ittihadi-islam”ın reallaşması üçün ilk öncə hər bir islam ölkəsinin milli azadlıq hərəkatını şərt saymışdı, daha sonra bu müstəqil dövlətlər bir islam dövlətində birləşməli idilər. Bu mənada Əfqanini islam ölkələrindəki millətçi hərəkatların da ideya rəhbəri sayıb bilirik [15, s.43-44]. Əfqaninin bu ideyaları məşhur türkcü mütəfəkkir Ziya Göyaltı (1876-1924) da təsir etmiş, o da vahid islam dövləti qurulana qədər, hər bir islam ölkəsinin müstəqil dövlət qurmasını vacib saymışdır [15, s.45-46].

“Panislamizm”in əvəzinə “pantürkizm” cərəyanına öncəlik verilməsinə daha sonrakı tarixi proseslər də haqq qazandırdı. Osmanlı sultanı II Əbdülhəmidin hakimiyyəti (1876-1909) dövründə bütün müsəlmanları bir duyğu içində, vahid bir dövlət ətrafında birləşdirməyə xidmət edən hakim “ittihadi-islam” (“panislamizm”) siyasəti onun “İttihad və Tərəqqi” partiyası tərəfindən hakimiyyətdən salınmasından sonra zəifləməyə başladı. “Panislamizm”lə birlikdə osmanlıçılıq (Osmanlı adı altında bütün etnik qrupları bir millət içində əritmək-Ə.F.) da eyni dərəcədə müdafiə edən hakimiyyətdəki “İttihad və Tərəqqi” partiyasının bu siyasəti türk olmayan Osmanlı vətəndaşları tərəfindən qəbul edilmədi. Bütün Osmanlı vətəndaşlarını din, millət fərqi baxmadan osmanlı adı altında birləşdirmə siyasətinin iflası xristian və türk olmayan müsəlmanların müstəqillik mübarizəsi ilə gücləndi. “İttihad və Tərəqqi” partiyasının əsas rəhbərlərindən biri olan Tələt paşa (1874-1921) 1910-cu ildə etdiyi bir çıxışında osmanlıçılıq siyasətinin iflasını belə göstərirdi: “Şəriət, bütün keçmiş tariximiz, yüz minlərlə müsəlmanın duyğuları və hətta osmanlılaşmağa qarşı inadla müqavimət edən kafirlərin duyğuları həqiqi bərabərliyin qurulmasına maneədir [18, s.217-218]. Osmanlıçılığın iflasından sonra “panislamizm” də süqut etməyə başladı. Osmanlı tabeliyində olan ərəb vilayətlərində Qərb dövlətlərinin yardımı ilə Osmanlı hakimiyyətinə qarşı güclənən üsyanlar, ərəb millətçiliyi hərəkatının genişlənməsi, türk olmayan müsəlmanların, xüsusilə müsəlman albanların Osmanlıya qarşı müstəqillik mübarizəsində xristian albanlara yardım etməsi o dövrdə

“panislamizm”i reallıqdan çıxartdı. Bu səbəbdən Osmanlı hökumətini idarə edən “İttihad və Tərəqqi” partiyası da rəsmi “panislamizm” siyasətindən tamamilə imtina edib “pantürkizm”ə yönəldi [15, s.27-28]. Bu hadisələr C. Əfqaninin irəli sürdüyü milli azadlıq ideyasının haqlı olduğunu sübut etdi.

Milli azadlıq üçün isə müsəlmanları mövhumatdan, qəflət yuxusundan oyandırmaq, onlara həqiqi islam mədəniyyətinin yolunu göstərmək lazım idi. İslami düşüncədə islahatçılıq və “Quran”a dönüş ideyasının tərəfdarı olan C. Əfqani fəlsəfə və elmi fənlərin dərs proqramlarına salınması, təhsil və siyasi reformların edilməsi üçün bir çox təşəbbüslər irəli sürürdü. Əfqaninin məqsədi bu reformlar sayəsində islam dünyasını Qərb qarşısında güclü etmək idi. Əfqani islamla dünyəvi elmin arasında heç bir fərqin olmadığı fikrini də müdafiə edirdi [21, s.301]. Belə bir şəxsiyyətlə tanışlıq Ə. Ağaoğluda böyük həyəcan yaratmış, onun elmi yaradıcılığının inkişafına, düşüncəsinin formalaşmasına böyük təsir göstərmişdi [1, s.322].

Paris mətbuatında islam, təsəvvüf fəlsəfəsi və ədəbiyyat mövzularında məqalələr yazan Ə. Ağaoğlu 1892-ci ildə Londonda, şərqşünasların X beynəlxalq konqresində “Şiə məzhəbinin təməlləri” adlı məruzə ilə də iştirak etmişdi [1, s.5]. Altı ilə yaxın davam edən Paris həyatından sonra Ə. Ağaoğlu 1894-cü ilin əvvəllərində İstanbul üzərindən vətənə qayıdır. Ömrünün üç ilini Şuşada keçirən Ə. Ağaoğlu hər vasitə ilə həmvətənlərinin milli şüurunu, vətənpərvərlik duyğularını canlandırmağa çalışır. Mütərəqqi, maarifçi ideyaları Azərbaycanda tətbiq etməyə çalışır, islam mədəniyyətini təbliğ edirdi. Qohumu Y.V. Çəmənəminlinin dediyi kimi “Əhməd bəy islam və türk tarixinə hər kəsdən artıq vaqif idi...” [1, s.7].

1875-1877-ci illərdə Bakıda çap olunan ilk milli mətbuat orqanının – “Əkinçi” qəzetinin nəşri dayandırılmışdı. Bu tarixdən sonra Azərbaycanda çar hökuməti milli dildə qəzet nəşrinə icazə vermədiyi üçün ana dildə mətbuat ancaq Tiflisdə fəaliyyət göstərirdi. Tiflisdə 1879-1880-ci illərdə nəşr olunan “Ziya” qəzeti 1880-1884-cü illərdə “Ziyayi-Qafqaz”adı ilə öz nəşrinə davam etmişdi. 1880-1891-ci illər arasında Tiflisdə “Kəşkül” qəzeti [5, s.337-338], 1903-1905-ci illərdə isə “Şərqi-Rus” qəzeti fəaliyyət göstərə bilmişdi [6, s.228-229]. Azərbaycanda ana dilində qəzet nəşr etdirmək istəyən Ə. Ağaoğlu isə Bakıya köçüb burada ana dilində qəzet çıxarmaq fikrində idi. Lakin onun “Məşriq” adlı qəzeti nəşr etmək üçün hökumətə etdiyi müraciət rədd edildi. Hökumətin cavab məktubunda belə deyilirdi: "Azərbaycan dilində qəzet və jurnalların nəşri tamamilə arzu edilməzdir". Belə bir cavabın verilməsinin bir səbəbi də Ə. Ağaoğlunun “panislamist” və “pantürkist” (müsəlman və türk xalqlarını bir dövlətdə birləşdirmək istəyən-Ə.F.) sayılması idi [4, s.40]. Lakin bu rədd cavabı Ə. Ağaoğlunun Azərbaycanın mərkəzinə çevrilən Bakıya

köçmək fikrinə təsir etmədi. Həm də o, məşhur Bakı milyonçusu və mesenat H. Z. Tağıyevdən “Kaspi”də əməkdaşlıq barəsində təklif aldı. Tağıyev millətin maraqlarını qorumaq üçün mətbuatın əhəmiyyətini yaxşı başa düşürdü və 1881-ci ildən Bakıda rus dilində çıxan “Kaspi” qəzetini mətbəəsi ilə birlikdə satın alaraq milli ziyalıların ixtiyarına vermişdi. Tezliklə “Müsəlman “Kaspi”si” kimi məşhurlaşan bu nəşrin səhifələrində Azərbaycan gerçəkliyi ilə bağlı məsələlər daha önəmli yer tutmağa başladı. 1897-ci ildə Bakıya köçən Ə. Ağaoğlu Ə. Hüseynzadə və Ə. Topçubaşovla birlikdə “Kaspi”nin əsas müəlliflərindən biri kimi fəaliyyətini davam etdirir. Azərbaycanda milli-dini ideologiyanın əsaslarını proqram və tələblər şəklində işləyib hazırlamaqda Ə. Ağaoğlu adı çəkilən ziyalılar ilə birlikdə iştirak edir. Onlar “Kaspi” qəzetində müsəlmanların siyasi hüquqsuzluğundan, ictimai-siyasi və mədəni-maarifçilik fəaliyyətlərinin məhdudlaşdırılmasından söz açır, millətin oyanmasına, maarifin yayılmasına, xeyriyyəçilik cəmiyyətlərinin yaradılmasına çalışırdılar. Bununla yanaşı, onların məqalələrində, milli mənsubiyətindən asılı olmayaraq, bütün müsəlman və türk xalqlarının mənafə birliyi ideyası nəzərə çarpırdı. Onların fikrincə, islam "...müsəlmanların həyatında ən keçilməz, ən fəal element rolunu oynayır. Müsəlmanlar ya məhv olub yer üzündən silinməli, ya da din vastəsilə sağlamlaşmalıdırlar" [6, s.110]. 1901-1903-cü illərdə qəzetin demək olar ki, hər sayında Ə. Ağaoğlu islam birliyi və müsəlman xalqların ictimai tərəqqisi ideyasının qızgın tərəfdarı kimi çıxış edirdi. Ə. Ağaoğlu islamşünaslıq elminin siyasi, ideoloji, etnik, iqtisadi, hüquqi-fəlsəfi cəhətlərinə toxunaraq, mənəvi və ictimai mahiyyətini açır və ictimai inkişafı, müsəlman dünyasındakı problemlərin həllini islamda görür, islamın hər hansı bir millətin inkişafına səbəb olacağını irəli sürürdü [6, s.245]. Ə. Ağaoğlu eyni zamanda xeyriyyəçilik məsələlərində də yaxından iştirak edir, imkanlı adamları xalqın yardımına, elm və mədəniyyətin inkişafına köməyə çağırırdı.

Ə. Ağaoğlu “Kaspi”dəki fəaliyyəti dövründə Qafqaz Sensura Komitəsindən “müsəlman mətbuatına” nəzarət edən erməni əsilli Qaraxanov və Kişmişev kimi senzorların fəaliyyəti nəticəsində Qafqaz canişininə göndərilən məxfi məlumatlarda azərbaycanlı yazar və jurnalistlər arasında “panislamizm”in və “pantürkizm”in ən qatı tərəfdarı kimi təqdim edilirdi [1, s.9-10].

Ə. Ağaoğlunun islam aləminin gələcəyi ilə bağlı əndişələri başa düşülən idi. O, müsəlman dünyasını bürüyən problemlərin həqiqi islama qayıdışla düzələcəyinə ümid edən digər Azərbaycan ziyalıları kimi islam dünyasındakı milli oyanışı böyük həyəcanla izləyirdi. 1904-cü ildə “Kaspi” mətbəəsində onun “İslam və axund” adlı sərt polemik ruhda yazılmış kitabçası çap olunmuşdu. Müəllif kitabçanın əvvəlində

Hacı Zeynalabdin Tağıyevə ünvanlanmış müraciətini yazmışdır. Müraciətdə islam dünyasının vaxtilə yetişdirdiyi İbn Sina (980-1037), İbn Rüşd (1126-1198), İbn Xəldun (1332-1406) kimi bir çox islam mütəfəkkirinin Avropa və dünya fəlsəfəsinə bəxş etdiyi töhfələr, onların dünya mədəniyyətində oynadığı böyük rol və bunun islam mədəniyyətindən qaynaqlandığı qeyd olunur, lakin islamın o şanlı dövrünün ruhanilərin əksəriyyətinin günahı səbəbindən arxada qaldığı göstərilirdi. Ağaoğlu belə deyirdi: “...Cənab Hacı! ...əgər islamın tarixinə dürüst diqqət olunsa, olur ki, hər zamanda islamın ... tərəqqi və tənəzzülü ruhaniyyə adlanan cəmətin halətinə bağlı olub... Lakin bir zamandan bəri öz keçmişlərini yaddan çıxarıb haman ülum və islamın tərəqqisinə səbəb olan ruhaniyyə cəməti ... dəryayi-cəhalətdə məğrur olub müsəlmanların tənəzzülünə səbəb olublar. ...Lazımdır ki, bizim ruhanilərimiz də daireyi-tərəqqiyə sövq olsunlar və bu da mümkündür iki vəsilə ilə: əvvəlinci məxsusi ruhaniyyə məktəbi ki, bunun da vücuda gəlməyini cəmi müsəlman milləti sizdən gözləyir. İkinci, ruhaniyyə cəmətinin qüsuratını sidq-dil ilə və hüsni-niyyət ilə bəyan etməkdir...” [1, s.355-356]. Bu ifadələrdən görünür ki, Ə. Ağaoğlu islam cəmiyyətindəki problemlərin həllini təhsil sistemindəki islahatlarda və din xadimlərinin özünü islah etməkdə görürdü.

“İslam və axund” əsərində müəllif axund obrazı ilə islam və hatifülqeyb (qeybdən gələn vicdan səsi) obrazlarını qarşılaşdırır. Əsərdə islam və hatifülqeyb obrazı həqiqi islam düşüncəsini, axund obrazı isə xalqı öz mənfəətinə qurban verən ikiüzlü din xadimini təmsil edir. Əsərin diqqətəlayiq əhəmiyyəti islam və hatifülqeyb obrazlarının axund obrazına yönəltdiyi tənqidlərdir. Müəllif islam obrazının dili ilə axunda belə deyir: “Sən mənim xadimimsən? ...Sən deyilsənmi məni bu halətə salan? Sən deyilsənmi mənim bədən və ruhumu zayə edən?” [1, s.35]. İslam cəmiyyətinin keçmiş xoş günlərini, keçmiş alimlərini həsrətlə yad edən hatifülqeybə etiraz edən axunda islam obrazının dili ilə müəllif qəzəblə belə deyir: “Bu əvaxirdə bu firqələri kim ayırdı? Firəng, nemsə, nəsrani gəldi ayırdı və ya siz axundlarmı?” Hatifülqeyb də eyni şəkildə belə deyir: “ Bir millətdə də yüzlərlə firqə olurmu? ... Belə millətdə ittihad, tərəqqi və intişari-ülum və ədəb olurmu? Bu təriq və şöbələr bir-birinə lən və küfr oxuyurlar və hər birisi qalanlarını həqiqətdən uzaq bilirlər” [1, s.36]. Müəllif axundun öz dili ilə bu bələlərin səbəbinin ikiüzlü din xadimləri və onların uydurduğu hədislər olduğunu qeyd edir. Müəllif islam obrazının dili ilə belə deyir: “Quran imdi modda deyil. Modda hədis və rəvayətdir. Bizim sözlərimiz və dediklərimiz hamısı hədis və rəvayətə mənbutdur. Şimdi Quranı artıq o qədər oxuyan yoxdur və ona o qədər etina olunmur” [1, s.37].

Ə.Ağaoğlu ərəb dilini anlamayan bəzi millətlərin dilində “Quran”ın tərcümə edilməsini nümunə göstərərək Azərbaycan türkcəsinə də “Quran”ın tərcümə edilməsini və xalqın onu öz dilində oxumasını şərt saymışdır. Ağaoğlu bu mövzuda belə deyir: “... bu günə şəbədəbaz, firiftəkar, müridsaz axundlar nə üçün nəf edir ki, Quran modda olsun? Allah kəlamını hədis və rəvayət kimi dəllək ülgücü edib xalqın başını qırmaq olmaz. Odur ki, belə axundlar Quranı rəvnəqdən salıb camaatı cürbəcür vəsilələr ilə ondan uzaq edirlər. O cümlədən deyirlər ki, guya Quranı qeyri dilə tərcümə etmək olmaz... Pəs, cənab axund, bu şərtlərdən məqsədi-əslə xalqı Qurandan uzaqlaşdırıb, cəhalətdə saxlayıb dinə rəxnə salmaqdır...” [1, s.37-38].

Çox maraqlıdır ki, Ə. Ağaoğlu kimi ziyalıların bu kimi fikirləri mütərəqqi ruhani xadimləri arasında da qəbul edilirdi və Bakı quberniyası qazısı Mir Məhəmməd Kərim əl-Bakuvinin müəllifi olduğu “Kəşfül-həqayiq” (“Həqiqətlərin kəşfi”) adlı üç cildlik azərbaycanca “Quran” təfsirinin 1904-cü ildə görkəmli mesenat Hacı Zeynalabdin Tağıyevin yardımı ilə Tiflisdə, Kaspi mətbəəsində nəşr edilməsi azərbaycanlıların maariflənməsində önəmli rol oynadı. “Quran”ın ərəbcədən başqa dillərə tərcüməsini günah sayan saxta din xadimlərinə cavab verən əl-Bakuvî belə deyirdi: “ ... Qurani-şərif cəmi yer üzündə olan tayfalara Allahu-Təala tərəfindən rəsul olmaq cəhətinə lazım düşübdür, bəzi məruf olan lisanlara təfsir və tərcümə olunsun. Tainki o lisanın əhli onda məxzun olan hikmət və moizələrdən faydabərdar olsunlar” [8, s.205]. Ərəb, fars və Osmanlı türkcəsindəki təfsirlərin azərbaycanlılar üçün faydasızlığını izah edən əl-Bakuvî belə deyirdi: “...qeyri lisanların bəzilərində də əgərçi təfsirlər yazılıbsa da onlardan bir faydəyi-mühimmə hasil olmayır. ...bizim Azərbaycan türk dilində təkəllüm edənlər onlardan mənfəətbərdar ola bilməyirlər” [7, Müqəddimə].

Ə.Ağaoğlu “İslam və axund” əsərində islam obrazının dili ilə axundun timsalında bütün saxta din xadimlərinin ikiüzlülüynü göstərirdi. “Quran”ı oxuyub ona əməl etdiyini iddia edən axunda müəllif islam və hatifülqeyb obrazlarının dili ilə belə cavab verir: Oxuyursunuz, lakin əməl etməyirsiniz. ...məsələn, siz və ya sizin müşidələr heş təkəkkür etməsiniz ki, ruhi-islam nədən ibarətdir? ... Ruh hara? Axund hara? Axundlara plov, aş, çay və arvad söhbəti et!” [1, s.40-41].

“Şəriət zahirə hökm edər. Bizim batin və qəlb ilə işimiz yoxdur” deyən axunda müəllif islam obrazının dili ilə dinin əxlaq anlayışını izah edir:

- “Odur ki, ruhi-islamdan xəbəriniz yoxdur. ... Bir ibadət ki, onda qəlbi-insan mülayim olmaya, insanı pis işlərdən uzaq etməyə, - ona itaət və ibadət deyilməz, ona riyakarlıq və zahirpərəstlik deyirlər. ... hamı hamıya yalan deyib, hamı hamını

aldadır. ...“Bütün möminlər qardaşdır” kəlami-şərifini ortadan götürülüb.... Müsəlmanlar o qədər əxlaq cəhətdən tənəzzül ediblər ki,... Nəzibillah, bu günə adamlar Allahı və onun peyğəmbərini aldadırlar. Və siz axundlar bu günə şeyləri nəinki görürsünüz, hətta hiyleyi-şəri namı ilə halal çıxarırsınız. Və bundan sonra da iddia edirsiniz ki, islam və şəriət xadimisiniz. ... Allahdan qorxunuz! ... Dövlətlilərə xoş gəlməkdən ötrü şəriəti paymal etməyin! ...” [1, s.42-44].

Daha sonra müəllif islam dünyasının hansı səbəblərdən zillət içində qalması məsələsini bu obrazların dili ilə müzakirə edir. İslam dünyasının geridə qalmasının səbəbini müsəlman camaatda görünən axunda islam obrazı belə cavab verir: “Əfv ediniz, cənab axund! Çoban günahını sürünün üstünə ata bilməz. Hər nə qüsür sürüdə var isə, yəqin ki, ona səbəb çobandır” [1, s.46]. İkiüzlü din xadimlərinin ölü basdırmaqdan başqa müsəlmanlara heç bir xeyir vermədiyini göstərən müəllif hatifülqeyb və islam obrazlarının dili ilə belə deyir:

- “Bol plov yeyib və bol çay içib və yuxu yatıb və səkkiz arvad alıb dirilərə nə etmişiniz? Özünüz iqrar edirsiniz ki, cəməət əvam və cahildir. Hanı sizin həll etdiyiniz müşkülət və məsail? ... Siz bacarmadınız ki, surələri cəməət dilinə tərcümə edəydiniz ki, əqəllən biçarə müsəlmanlar öz namazlarının mənasına mültəfit olsunlar? ... Siz ancaq pul gətirənləri və mürid qayıranları və ad şöhrətləndirənləri qəbul etmişiniz, şəriət və əsil islam ilə işiniz yoxdur” [1, s.47]. Ə. Ağaoğlunun mövqeyi mütərəqqi din xadimlərinin fikirləri ilə də həmahəng idi. Məsələn, saxta din xadimlərini və onlara tabe olanları ifşa edən əl-Bakuvî belə deyirdi: “Bizim özümüzə müsəlman deməyimiz iftira və böhtandır, Qurandan, islamdan xaric bir işdir” [19, s.5].

Ə. Ağaoğlu öz dövründəki qadın problemlərinə də diqqət ayırmış, bu problemin kökünü “Quran”dan uzaqlaşmaqda görmüşdü. Onun 15 mart 1891-ci ildə Parisdə, “Nouvelle Revue” məcmuəsində nəşr olunmuş “İran qadını” [2] məqaləsində və 1901-cü ildə Bakıda rus dilində çap edilən “İslama görə və islamda qadın” adlı kitabında [23] islam cəmiyyətindəki geriliklərin səbəbi, bununla əlaqəli olaraq müsəlman qadınların cəmiyyətdəki rolu, onların hüquq və azadlıqlarının qorunması ilə bağlı fikirləri izah edilmişdi. Bu gün də əksər islam ölkələri üçün aktualıq və əhəmiyyətini itirməyən bu əsər 1959-cu ildə İstanbulda türk dilində də nəşr edilmişdir [1, s.9].

Müəllif “İslama görə və islamda qadın” və “İran qadını” əsərlərində qadının əsarətdə qalmasının səbəblərini Hz. Məhəmməddə (ə.s.) və islam dinində axtaranlara cavab verirdi. Hz. Məhəmmədə (ə.s.) qədərki dövrdə onların hüquqsuz vəziyyətini misallarla göstərən Ağaoğlu belə deyirdi: “Məhəmməd peyğəmbərdən əvvəl ərəb qadınlarının hörməti, izzəti yox dərəcəsi idi; ailədə qız uşağının dünyaya gəlməsi bədbəxtlik sayılırdı; atalar vardı ki, öz çiçək körpələrini diri-diri torpağa gömməklə

və ya dəvələrin ayaqları altına atmaqla o “bədbəxtlik”dən yaxa qurtarmağa çalışırdılar; ərlı qadının həyatı, azadlığı tamamilə ərinin kefinin tarazlığından asılı idi. Əri rəsmi şəkildə boşamadan istədiyi vaxt arvadının üstünə günü gətirərdi, çünki yaxşı bilirdi ki, valideynləri tərəfindən öz ailələrində vərəsəlik hüququndan məhrum edilmiş övrətin dözməkdən başqa çarəsi yoxdur” [2]. Ağaoğlu isə bu mənfur adətləri qadağan edən Məhəmməd peyğəmbər (ə.s.) haqqında belə deyir: “Məhəmməd peyğəmbər qız uşağının doğulmağını ulu göylərin xüsusi xeyirxahlığı adlandırır, anaların ayaqlarının dəydiyi yeri cənnət hesab edirdi” [2].

Həqiqətən də “Quran” islamdan əvvəlki mənfur ərəb adətləri haqqında bizə bir çox nümunələr göstərir. Məsələn, qız uşaqlarını mələklər kimi dişi sayıb Allaha nisbət edən ərəb büt-pərəstlərinin [17, əz-Zuxruf:17] onların anadan olmasından hiddətlənib xəcalət çəkdiyini, çox vaxt körpə qızlarını diri-diri quma basdırdığını bizə xəbər verir [17, ən-Nəhl:58-59], islamdan əvvəl qadınlara valideynlərindən, ölənlərindən miras verilmir [17, ən-Nisa:8] özləri də mal kimi varislərin ixtiyarına verilirdi [17, ən-Nisa:19]. İslam dini isə qadınların hüququnu qoruyaraq, onlara mirasdan pay ayırmış [17, ən-Nisa:7], onun əşya kimi görülməsini, satılmasını qadağan etmiş [16, s.79], qadınlar haqqında xüsusi surə - “ən-Nisa” (“Qadın”) surəsi [17, s.65] göndərmişdir. Hz. Məhəmməd də qız övladlarını diri-diri basdıranlar şiddətlə qınamış [20, hədis:№1165], qızlarını layıqlı şəkildə böyüdənləri cənnətlə müjdələmiş [20, hədis:№1753], “cənnət anaların ayağı altındadır” [11] buyurmuşdur.

İslamdakı çoxarvadlılıq məsələsini də izah edən Ağaoğlu bunu hələ islamdan əvvəlki adət-ənənələrlə izah edirdi. Ona görə, bu məsələni birdən-birə yox etmək mümkün deyildi. Lakin islam bu istiqamətdə müsbət addımlar atmış, kəbinlərin sayını dörd kəbinlə məhdudlaşdırmışdı. İslam ədalət prinsipini irəli sürərək ərin bütün xanımlarına qarşı eyni dərəcədə həm maddi, həm də mənəvi olaraq ədalətli olmasını şərt qoşmuşdu. Lakin “Quran” özü bu məsələni mümkünsüz sayaraq - “Siz hər nə qədər cəhd etsəniz də, heç vaxt arvadlar arasında ədalətlə rəftar etməyi bacarmazsınız” [17, Nisa:129] deyir, ədalətli olmağa əmin deyilsinizsə, tək bir qadınla evlənməyi əmr edirdi [17, ən-Nisa:3]. Lakin “Quran”ın zəruri hallarda – qadın xəstə, qısır olduğu halda, ya da savaq zamanlarında kişilərin azalması, qadınların evdə qalması kimi hallarda, əxlaqsızlığın yayılmaması üçün icazə verdiyi [16, s.76] bu məsələni müsəlmanların sui-istifadə etməsini qınayan Ağaoğlu göstərirdi ki, boğucu hərəmxana havası içində keçən tənbel və sırf heyvani həyat qadının inkişafına izin vermədiyindən cəmiyyətin tənəzzülünə yol açır. Əslində “Quran” poliqamiyaya (çoxnikahlılıq) icazə versə də, əslində bunu ədalət şərtinə bağlamaqla müsəlmanları

monoqamiyaya (təknikahlılıq) dəvət etmişdir və müsəlmanlar islamın ruhunu dərk edəndən sonra monoqamiya qələbə çalacaqdır. Bu isə, islamı və hz. Məhəmməd peyğəmbəri (ə.s.) qadın düşməni sayan bəzi mütəfəkkirlərin haqsız olduğunu göstərir, onlar ayrı-ayrı müsəlmanların qüsurlarını islam dininə bağlamamalıdır [23]. İslam dünyasında qadınların acınacaqlı vəziyyətə düşməsinə tarixi şərtlərə bağlayan Ağaoğlu [5, s.218-219] islamın qadına mərhəmətlə yanaşdığını, ona ucaldığını, adi bir əyləncə vasitəsindən qüdrətli bir tərəqqi qarçısına çevirdiyini göstərirdi [2].

Ağaoğlunun bu mövzudakı fikirlərini ümumiləşdirilmiş halda belə ifadə etmək olar ki, müsəlmanların mənəvi, maddi, hətta siyasi tərəqqisinin həlli öncəliklə qadın məsələsinin həllinə bağlıdır. Qadın əsarəti islam aləminin ən həqiqi düşmənidir ki, onun müalicə olunmayan xəstəliyinin təsiri altında islam cəmiyyəti yavaş-yavaş məhv olur. Müsəlman qadını ancaq sərbəst və savadlı ana və həyat yoldaşı olduğu təqdirdə normal cəmiyyət formalaşa bilər [23]. Ağaoğlu islam düşüncəsində aparılacaq islahatlar və “Quran”a dönüş nəticəsində onun qızıl dövrü adlandırdığı ilk vaxtlardakı vəziyyətini alacağına inanırdı. Ə. Ağaoğlunun bu fikirləri əl-Bakuvi kimi mütərəqqi din xadimləri tərəfindən də müdafiə olunur, kişi və qadının islamda bərabər şəkildə məsul olduğu göstərilirdi [9, s.83].

Ə. Ağaoğlu Qərblə müqayisədə islam dünyasındakı problemlərin çoxluğunun səbəbini 1936-1939-cu illərdə Türkiyədə “Cumhuriyet” qəzetində “Ben neyim?” (“Mən kiməm?”) adı ilə nəşr olunmuş məqalələr silsiləsində belə izah edirdi: “Şərqdə bəzən bir şəxs milyonlar içində yaşadığı halda, ... xəstələri, acları, evsizləri düşünür, vecinə almır. Qərbdə isə belə deyil, zəifin yardımına getmək, güclünün və təcavüzkarın qarşısını kəsmək vətəndaşlıq vəzifəsi sayılır. Şərqdə isə hər kəs “Mənə nə? Nə işim qalır ki, gedib başımı bəlaya salım?” deyər dərhal öz qınına çəkilir” [1, s.54]. Müəllif bütün bu səbəblərdən Qərb cəmiyyətinin Şərq cəmiyyətindən üstün olduğunu göstərirdi. Qərbin öz inkişafını islam mədəniyyətindən aldığını qeyd edən Ağaoğlu müsəlmanların özünün islama yadlaşdığını, zülm, əxlaqsızlıq, saxtakarlıq, riyakarlıq, cəhalət içində batdığını göstərirdi ([1, s.330]. Qərbdə hakim olan “altruizm”lə (fədakarlıq) Şərqdə hakim olan eqoizmin səbəblərini göstərən Ağaoğlu belə deyirdi: Hər bir şərqidə altruizm instinktinin zəifləməsinə və eqoizmin coşqun qüvvə halını almasına bunlar səbəb olmuşdur: 1- Ailə və ailədə qadının vəziyyəti; 2- Məktəb və ədəbiyyatın təsiri; 3- Çox uzun sürən istibdadın təsiri [1, s.53]. Ə. Ağaoğlu müsəlmanların geridə qalmasının səbəbini cahil və saxta din xadimlərinin yanlış istiqamətləndirməsi nəticəsində müsəlmanların həqiqi islamdan uzaqlaşması ilə əlaqələndirirdi. O, 21 noyabr 1903-cü ildə “Kaspi” qəzetində nəşr olunan “Tərəqqiçilər, yaxud gənc türklər” məqaləsində Avropaya təhsil üçün göndərilən bir çox

müsəlman gəncin də hz. Məhəmmədin (ə.s.) “elm Çində də olsa qəbul edin” [7, Müqəddimə] hədisini, “Yaradan rəbbinin adı ilə oxu!” [17, əl-Ələq:1] kimi “Quran”ın müxtəlif ayələrini unudub, elm öyrənmək əvəzinə, Avropanın eys-ışrət, əyləncə dünyasına yönəldiyini, mənəvi pozğunluq və əxlaqsızlıqları mənimsədiyini qeyd edir, onların Avropanı yamsılamaqdan başqa vətənlərinə bir xeyir vermədiklərini göstərirdi [1, s.335].

Ə.Ağaoğlu bütün həyatını xalqının aydınlanmasına həsr etmiş bir şəxsiyyət olaraq maariflənmənin vacibliyi məsələsinə diqqəti cəlb edir, maarifsizliyi millətin cəhalət və nadanlığa düşər olmasının əsas səbəblərindən biri kimi göstərirdi. Çar Rusiyasının bu sahədə müsəlmanlara qarşı apardığı siyasəti qəbulolunmaz sayan Ə.Ağaoğlu "Müxtəsir övzi Rusiya" ("Rusiyadakı müxtəsər vəziyyət"; "Həyat" qəz., 7 və 12 iyun, 1905-ci il) məqaləsində belə yazırdı: "... Müsəlmanlar öz xahiş və qaidələrinə ... müvafiq kitabı-diniyyə çap və intişar etməkdə sərbəstdirlərmi?" [4, s.65].

Çox maraqlıdır ki, Avropada dünyəvi təhsil alan Ağaoğlu ilə yanaşı dövrün mütərəqqi ruhaniləri, xüsusən əl-Bakuvî də eyni fikirləri müdafiə edir, əsərlərində islam cəmiyyətindəki problemlərin səbəbini ilk öncə təhsildə görürdülər. Məsələn, əl-Bakuvî "Bizim cəhalət və rəzalətdən xilasımız ancaq Quran vasitəsilə mümkündür. Quran isə bizi elmə, mərifətə təşviq edir. Fəqət biz Qurana qulaq vermirik" [19, s.5] sözləri ilə müsəlmanlara qurtuluş yolunu göstərirdi.

1905-ci il inqilabı çar Rusiyasının ucqar vilayətlərində də öz əks-sədasını yaratdı. Çarizmin repressiya aparatının təzyiqlərinə baxmayaraq artıq milli və sosial oyanışın qarşısını almaq qeyri-mümkün idi. Eyni zamanda ermənilərin Azərbaycanda törətdikləri qatliamlar sistemli şəkildə almışdı. Buna görə də ana dildə informasiya və təbliğat vasitəsinə ciddi ehtiyac var idi. Belə bir şəraitdə Ə.Topçubaşov, Ə.Ağaoğlu və Ə. Hüseynzadə H. Z. Tağıyevin maddi yardımı və nəşirliyi ilə 1905-ci ildə gündəlik "Həyat" qəzetinin nəşrinə icazə ala bildilər. "Həyat"ın nəşri ilə bağlı Ə. Ağaoğlunun həm populyarlığı, həm də problemləri qat-qat artdı. Rusdilli oxucular arasında yayılan "Kaspi" ilə müqayisədə ana dildə nəşr olunan "Həyat"ın auditoriyası daha geniş idi. Qəzet təkcə Qafqazda deyil, Rusiyanın türkdilli bütün bölgələrində, İran və Türkiyədə də yayılırdı. "Həyat" geniş coğrafi məkanda yaşayan türk və müsəlmanların milli oyanışı ilə eyni vaxtda meydana çıxmış və bu oyanışın davamlı prosesə çevrilməsində mühüm rol oynamışdı. Dini, milli mübarizədə müvəffəqiyyət qazanmaq üçün ilk öncə milli proqram hazırlanmalı idi. "Həyat"ın ilk sayındakı proqram səciyyəli məqaləsində milli ideologiyasını islam qanunları əsasında qurmaq istəyən Ə.Ağaoğlu belə deyirdi: "Əgər biz irəliləmək və həyatı birliyə malik bir

millət olmaq istəyiriksə, hər şeydən öncə müsəlman olaraq qalmalıyıq. Bizim irəliləmək istəyimiz islam qanunlarına vabəstə olaraq əldə edilə bilər” [1, s.11].

Bu dövrün əsas problemlərindən biri də sünni-şiə ixtilafı idi. Həm hökumət qüvvələri bundan istifadə edərək, müsəlmanlar arasındakı ixtilafı qızıqdırır, onların birliyinə mane olur, həm də cahil və saxta din xadimləri özləri də bilmədən islam düşmənlərinin dəyirmanına su tökürdülər. İslam dünyasında, o cümlədən Azərbaycanda müsəlmanların arasına ixtilaf toxumu səpənlərə, şiə, sünni adı altında islami bölənlərə, müsəlmanlar arasında parçalanma yaradanlara qarşı mübarizə aparın Ağaoğlu təriqətçiliyi, məzhəbçiliyi xalqın birliyinə əngəl, tənəzzül səbəbi sayır, xalqı islam bayrağı altında birləşməyə çağırırdı. Bu barədə “Həyat” qəzetində Ağaoğlu belə yazırdı: “... Bəzi fəsad və fitnəçilər çalışırlar ki, Qafqaz şiə və sünni müsəlmanlarının arasına ədavət salıb ortalarına cidal (savaşı) salsınlar. Biz deyirik ki, ... cümləmiz müsəlmanız. ... Viran və zəlil olmuş qardaşlar öz halətlərinin səbəbini ...haman nifaq və təfriqədə görüb bu nifaqı, bu təfriqəni qətiyyənlə dəf edib götürməyə səy edəcəklər!” [4, s.75].

“Həyat”a yönələn təzyiqlər gecikmədi. Erməni senzorlarının təhriki ilə nəşrin dayandırılması haqqında Qafqaz canişininə müraciətlər başladı. “Həyat” qatı islamçılıqda və müsəlman fanatizmində təqsirləndirilirdi. Ə. Ağaoğlunun “islamın təmizliyini qorumaq üçün çarizmə qarşı barışmaz mövqedə dayandığı, onun rus və erməni düşmənciliyi mövqeyindən çıxış etməsi xüsusilə qeyd edilirdi. Onu zərərsizləşdirmək üçün erməni-rus alyansı və onların azərbaycanlı tərəfdarları müxtəlif yollara baş vururdular [1, s.10].

“Həyat” qəzetinin redaksiyasından ayrılandan sonra müstəqil şəkildə “İrşad” qəzetini nəşr etdirən Ağaoğlu burada da dini maarifçiliyə və islahatçılığa diqqət edir, müsəlmanların arasındakı təriqət, məzhəb ixtilaflarını pisləyir, dini təfəkkürün vəhdəti ideyasına üstünlük verirdi. Qəzetdə islamın əxlaqi-mənəvi dəyərlərinə diqqət yönəldilir, insan azadlığının bu dini dəyərlərlə eyniyyət təşkil etdiyi vurğulanır, müsəlman həmrəyliyinin vacibliyi qeyd olunurdu. Eyni zamanda məşhur Krım-tatar mütəfəkkiri, “Tərcüman” qəzetinin redaktoru İsmayıl bəy Qaspralının (1853-1914) bütün türk dünyasına xitab edən “dildə, fikirdə, işdə birlik” ideyası, Əli bəy Hüseynzadənin “türkləşmək, islamlaşmaq və müasirləşmək” ideyası Ağaoğlu tərəfindən “İrşad” qəzetində təbliğ edilir, milli ideologiya kimi qəbul edilirdi [4, s.72]. Bu ideya özündə islam əxlaqı və mənəviyyatını, müasir Qərb elmi fəlsəfəsini və türk mədəniyyətini ehtiva edirdi.

C. Əfqaninin də irəli sürdüyü kimi ilk öncə milli azadlıq qayəsi ilə “pantürkizm” ideyasına doğru yönələn Ə. Ağaoğlu türk xalqlarının birliyi məsələsinə tez-tez

toxunur, bu birləşmənin reallaşması üçün yeganə müstəqil türk dövləti olan Osmanlı imperiyasından çox şey gözləyirdi [1, s.9]. Özünün türk olduğunu qeyd edən və bütün dünya türklərinə tərəqqi arzulayan Ağaoğlu [6, s.138] belə deyirdi: “Bu toplum (azərbaycanlılar – Ə.F.) yalnız dini bir toplum olmayıb, eyni zamanda etnik bir varlıqdır, Çünki bütün Rusiya müsəlmanları, kiçik bir istisna ilə böyük türk millətinə mənsubdurlar, vahid bir dildə danışırlar, eyni inancları paylaşırlar [1, s.12]. Ağaoğlu daha sonralar 11 may 1921-ci ildə N.Nərimanova yazdığı məktubda da türklüyün bölünmə qəbul etmədiyini, dünya türklərinin Osmanlı türklərinin rəhbərliyi altında nıcat tapa biləcəyini və bu yolda xidmətin müqəddəs olduğunu ifadə edirdi [1, s.23].

Səmimi bir müsəlman və atəşli bir millətçi olan Ağaoğlu həm dini, həm də vətənpərvərlik duyğularının təsiri altında vətənin və xalqın mərəz qaldığı problemlərə səssiz qalmır, bu problemləri ən yüksək tribunallarda dilə gətirməkdən çəkinmirdi. İslam dinini təkcə ibadət və inanca məhdudlaşdırmayıb, həyatın bütün sahələrində müsəlmanları “Allahın nazil etdiyi ilə hökm etməyənlər, əlbəttə, günahkardır” [17, əl-Maidə:47] ayəsi ilə xəbərdar edən “Quran”ın “(Ey müsəlmanlar!) İçərinizdə (insanları) yaxşılığa çağırın, xeyirli işlər görməyi əmr edən və pis əməlləri qadağan edən bir camaat olsun!” [17, Ali-İmran:104]; “Həqiqətən, Allah ədalətli olmağı, yaxşılıq etməyi... buyurar, ... pis işlər görməyi... isə qadağan edər” [17, ən-Nəhl:90] və bunun kimi bir çox ayələrinin hökmü ilə hərəkət edən Ağaoğlu çar Rusiyasının istismarçılıq siyasətinə qarşı bütün gücü ilə mübarizə aparırdı. Onun da iştirakı ilə 15 aprel 1905-ci ildə H.Z.Tağıyevin sarayında keçirilən müşavirədə ali hökumət idarələrinə petisiya – xahişnamə ilə müraciət etmək qərarı qəbul edildi. Bu petisiya Azərbaycandan çar hökumətinə təqdim olunan ilk proqram sənədi idi. Petisiya müəllifləri belə hesab edirdilər ki, Qafqazda "tam özünüidarə ideyası"nın həyata keçirilməsi bütün məhdudlaşdırıcı qanunların ləğvi, şəxsiyyət və mülkiyyətin toxunulmazlığı, vicdan, söz, mətbuat (rus və ana dillərində), yığıncaq, ittifaq azadlıqları, ana dilində ümumi icbari və pulsuz ibtidai təhsilin tətbiq edilməsi şəraitində mümkündür. Petisiya Azərbaycan xalqının milli özünüdərkinin inkişafı üçün mühüm əhəmiyyətə malik idi və bütün milli qüvvələrin sıxlaşması və birləşməsi prosesində böyük rol oynadı. Sonralar bu sənəd digər inzibati idarələrə ünvanlanan müxtəlif müraciətlər, izahatlar üçün bir növ platforma, istinad nöqtəsi oldu [6, s.136-137]. Ə. Ağaoğlu "Müsəlmanların petisiyasına zəruri izahatlar" adlı məqaləsində bu haqda belə yazırdı: "...Deyəsən biz də, nəhayət ki, başa düşdük ki, həyat yuxu və mürgüdə deyil, enerjidedir, həyatın sorğularına, insan təbiətinin əqli və ənənəvi inkişafının tələblərinə qərəzsiz hazır olmaqdadır... Bu, müsəlmanların bütün xahişlərinin məhək da-

şıdır. Onlar uzun, əsrlik təcrübəyə əsasən bilirlər ki, unudulmaq, kənarı qoyulmaq nə deməkdir" [6, s.137-138].

XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərində erməni-azərbaycanlı antaqonizmi inkişaf etmiş, dini və mədəni ziddiyyətlər çərçivəsindən çıxaraq mürəkkəb və coxsaxlı problemə çevrilmişdi. Çar imperiyası da həm xristianlıq cəhətdən [12, s.3-4], həm də öz işğalçılıq siyasəti naminə bu cür münaqişələri və erməniləri dəstəkləyirdi. [10, s.61]. Ə.Ağaoğlu 1905-ci ilin fevralında baş verən erməni fitnəkarlığı haqqında yazdığı “Bakı hadisələrinə dair” (“Sankt-Peterburqskie vedomosti” qəz., 21-22 aprel, 1905) məqaləsində çar hökumətini tənqid edərək belə yazırdı: “Heç kəsə sirr deyil ki, ... Qafqaz hakim dairələri erməniləri müdafiə edir və ruhlandırır... Müsəlmanlar isə böyük əksəriyyət təşkil etmələrinə baxmayaraq, hakim dairələrin inamsızlıq və şübhələri nəticəsində ətalət, zehni və iqtisadi yoxsulluq içərisində yaşamaqda davam edirlər” [1, s.341]. Çar hökumətini və erməni fitnəkarlığını qətiyyətlə tənqid edən Ə. Ağaoğlunun müddəalarına ermənilərin təsiri altında olan mətbuat təmsilçiləri tutarlı cavab verməkdə aciz qalırdılar [13, s.10].

1905-1906-cı illərdə ermənilərin Qafqazda törətdikləri qanlı qarşıdurmalar zamanı meydana çıxan münaqişələri nizama salmaq məqsədilə Tiflisə, Qafqaz canişini İ.İ.Vorontsov-Daşkovun yanına göndərilmiş 9 nəfərlik nümayəndə heyətinin üzvü və Azərbaycan tərəfinin əsas ittihamçısı Ə.Ağaoğlu olmuşdur. 1906-cı ilin fevralın 20-28-i arası canişinin sədrliyi ilə keçirilən erməni-müsəlman sülh danışıqlarında iştirak edən Ə.Ağaoğlu bu haqda belə deyirdi: “Qafqazda məsul şəxslərin və rəhbərlərin çoxu erməni terrorçularının qorxusundan işləri vicdansızcasına, ədalətsizcəsinə həll edirlər. Biz azərbaycanlılar daha bu vəziyyətə dözmək niyyətində deyilik və açıq bəyan edirik ki, işlər bu yolla davam etsə, Qafqazda terrorçu qruplaşmalar ağalığ etdikcə burada nə sülh bərpa olunacaq, nə də rahatlıq. Biz deyirik, əgər siz həqiqətən sülh istəyirsinizsə, onda başqa tədbirlərlə yanaşı terrora son qoymaq lazımdır” [10, s.84]. Ə.Ağaoğlu bu vəziyyətin yaranmasında ilk növbədə Rusiya hakimiyyətini tənqid edərək belə deyirdi: “.....Hal-hazırda qulluqçuların (rus məmurları) çoxu, bəlkə də hamısı boyunlarını terror dəstələrinin qarşısında əyib, ancaq onlara xoş gələn işlər tutub bu tərəfə zülm, cəfa etməkdədirlər. Biz müsəlmanlar bu halətə davam etməyəcəyik. Biz ancaq özümüz öz əlacımızı etməliyik. Bizim də gərək müsəlləh bir partiyamız olsun...” [1, s.14-15]. Ə.Ağaoğlunun belə cəsarətli çıxışları onun inanc qaynağı olan islam dinindən qaynaqlanırdı. İslam dini təkcə nəzəri ideyalardan ibarət olmayıb, həyatın hər sahəsinə - ictimai, siyasi, hərbi və s. məsələlərə öz münasibətini bildirən bir din olduğuna görə zülmə qarşı mübarizəni, zalımların başlatdığı saldırlara qarşı müsəlmanların özünümüdafiəsini və ədaləti

təmin etməsini əmr edir. Məsələn, “Quran”da belə deyilir: “(Ey möminlər), sizinlə vuruşanlarla siz də Allah yolunda vuruşun...” [17, əl-Bəqərə:190]. İslamı özünün həyat qanunu seçən, səmimi bir müsəlman olan Ağaoğlu da islamın bu prinsiplərinə sadıq qalaraq, müsəlmanların hər cəhətdən şüurlanmasına və hüquqlarının qorunmasına çalışırdı.

1905-ci ilə qədər daha çox söz adamı kimi tanınan Ə. Ağaoğlu zamanın dəyişdiyini, ermənilərin xəbis niyyətlərini artıq siyasi təşkilatlar və silahlı dəstələr vasitəsilə həyata keçirdiklərini görərək adekvat qərar qəbul etdi. Quldurlarla onların öz dilində danışmaq lazım idi. Xalqı təşkil etmək, siyasi qurumlar yaratmaq lazım idi. Bu məqsədlə Ə. Ağaoğlu və b. fəal iştirakı ilə 1906-cı ildə “Difai” partiyası yaradıldı. Sovet nəşrlərində “əksinqilabi millətçi partiya” adlanan bu təşkilat əslində həmin dövrdə Azərbaycanın milli varlığını qoruyan, imperiya və erməni zülmünə qarşı müqaviməti təşkil edən ilk siyasi təşkilat, ilk partiya idi. Özünü “Qafqaz Ümum-müsəlman Müdafiə Komitəsi” adlandıran “Difai”nin proqramında (İrşad qəzeti, 1906, 213-cü say; müəllifi: Ə. Ağaoğlu) xalqı fəlakətli vəziyyətdən qurtarmaq üçün iki yol təklif olunurdu: maariflənmək və qüvvətlənmək! Fəlakətin isə 3 əsas istiqaməti göstərilirdi: 1- erməni təcavüzü, 2- cəhalət və nadanlıq, 3- milli dəyərlərin tənəzzülü [1, s.15-16].

Bu cür bir təşkilatın yaradılması rus hökumətini narahat etməyə bilməzdi. Yelizavetpol qubernatorunun 19 avqust 1907-ci il tarixli raportu buna sübutdur. Raportda belə deyilirdi: “Güman edirəm ki, yaxın gələcəkdə bu partiya geniş inzibati, mənəvi və məhkəmə özünüidarəsi məsələləri ilə məşğul olacaq və çox güman ki, gələcəkdə Qafqazın və Zaqafqaziyanın müsəlman vilayətlərinin muxtariyyətini təbliğ etməyə başlayacaqdır” [10, s.96-97]. Çar Rusiyası DİN-in Polis departamentinin 1909-cu il arayışının III-V bölmələrində də “Difai” partiyası haqqında geniş məlumatlar əks olunmuşdur [14, s.15].

Ə. Ağaoğlunun cinayətkar rus-daşnak alyansına nifrəti ilə milli hisslərdən məhrum, yalnız öz faydasını güdən “müsəlman başbilənlərinə” qəzəbi eyni idi. O yazırdı ki, “müsəlmanlara rəhbərlik iddiasında olanların intriqa xəstəliyi, xalqdan uzaq düşməsi, faydabazlığı, yerlibazlığı kimi xəstəlikləri millətin məğlubiyyətinin əsas amilinə çevrilmişdir. Onlar maarifin qarşısına sədd çəkməklə, varlanmaq ehtirası ilə, ancaq özlərini qorumağı düşünməklə xalqı fəlakət önündə tək və əliyalın qoymuşlar. Onlar ölkədə tayfabazlıq, quldurçuluq əhvali-ruhiyyəsi yaratmışlar. Nəticədə başqa xalqlar inkişaf yoluna qədəm qoyduğu halda, Azərbaycan türkləri bir

tərəfdən ermənilər, digər tərəfdən öz quldurlarımız tərəfindən ikiqat təhlükə ilə təhdid edilirlər” [1, s.16].

Milli məsələlərdəki prinsipial mövqeyi ilə özünə çoxsaylı düşmənlər qazanan Ə. Ağaoğlunu hər vasitə ilə sıxışdırır, təqib edir, cəmiyyətdən və mətbuatdan uzaqlaşdırmağa çalışırdılar. 1908-ci ildə onu hətta muzdlu qoçulara döydürmək üçün təşəbbüs göstərilmişdi [1, s.16]. Xalqına xidmət edən mütərəqqi bir ziyalı kimi o da hansısa bir yolla məhv edilməli idi. Sonralar Ağaoğlu belə yazırdı: “ ... İş o dərəcəyə çatmışdı ki, hətta ailəm də təhlükə altında idi. 1908-ci ildə Türkiyədə inqilab olmuş, tanıdığım bəzi şəxslər hakimiyyətə gəlmişdi. Digər tərəfdən Qafqaz canişini Vorontsov-Daşkov məni həbs edib sürgünə göndərməyə əmr vermişdi. Bunu öyrənən kimi qaçmaq planı qurdum və İstanbula gəldim” [1, s.16-17]. Özünün İstanbula səfəri haqqındakı məlumatı redaktoru olduğu “Tərəqqi” qəzetinin redaksiyasına göndərdiyi 28 iyun 1909-cu il tarixli məktubu da təsdiq edir. Məktubda deyilirdi: “Bu gün İstanbula azim oldum. Səfərimin nə qədər çəkcəyini indidən təyin edə bilmərəm...” [1, s.17].

Təbii ki, milli mübarizənin vüsət aldığı, həqiqi qələm mücahidlərinə, ictimai xadimlərə daha çox ehtiyac duyulduğu bir zamanda Ə. Ağaoğlu kimi şəxsiyyətlərin Azərbaycandan uzaqlaşdırılması bu mübarizəyə ağır zərbə idi. Onun susdurduğu opponentləri bu məcburi mühacirətdən sonra xeyli fəallaşmışdılar. Belələrinə cavab verən Ü. Hacıbəyov “Tərəqqi” qəzetində yazırdı: “ Əcəba, Əhməd bəy nə iş görübdür ki, ondan camaata zərər gəlsin? Əhməd bəy o adamlardan deyilmi ki, camaatın ən müşkül və qorxulu bir halında, yəni erməni-müsəlman cəfiyəi-mənhəsəsində mərdü mərdanə kəskin bir qələmlə üzərimizə olan hücumları dəf edirdi...” [1, s.17].

Beləliklə, 1909-cu ildən Ə. Ağaoğlu İstanbul sakini olur, o, yeni vətəninə - Türkiyədə hər şeyə yenidən başlamalı olur.... Nəticə olaraq, deyə bilərik ki, bir müsəlman ziyalı olaraq Ə. Ağaoğlu yazdığı əsərləri və ictimai-siyasi fəaliyyəti ilə öz dövründə mövcud olan bir çox ictimai-siyasi bəlalərin, problemlərin kökünü göstərmiş, cahil, ikiüzlü din xadimlərini, çar Rusiyasının ermənipərəst, anti-islam, anti-türk siyasətini ifşa etmiş, islam mədəniyyətinin qurtuluş yolu olduğunu ifadə etmişdir. Qeyd etmək maraqlıdır ki, Ağaoğlunun bu ideyaları və tənqidləri aradan bir əsrdən çox vaxt keçməsinə baxmayaraq hələ də öz aktuallığını qoruyur. Bu, həm də bir şəxsiyyət olan Ağaoğlunun diaqnozunun dəqiqliyini, həm də çox təəssüf ki, bir millət olaraq bizim yaşadığımız faciələrdən dərs almadığımızı göstərir. Ağaoğlunun mübarizə apardığı cahillik, xarici təcavüzkarlıq, ikiüzlülük, millətə, dinə ögey münasibət kimi problemlər hələ də öz həll yolunu gözləyir. Azərbaycanın isə Ağaoğlu kimi nəhəng şəxsiyyətlərə bu gün də ehtiyacı var.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Ağaoğlu Əhməd bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Şərq-Qərb, 2007.
2. Ağayev Əhməd bəy. “İran qadını”.
<http://vahdetedogru.wordpress.com/2011/02/20/iran-qadini/>
3. “Ahmet Ağaoğlu”.
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/dosya/1-17729/h/ahmetaqaoqlu.pdf>
4. Aşırılı Akif. Azərbaycan mətbuatı tarixi: (1875-1920). Bakı: Elm və Təhsil, 2009.
5. Azərbaycan Tarixi. 7 cilddə, IV c., Bakı: 2000.
6. Yenə orada. V c., Bakı: Elm, 2001.
7. Əl-Bakuvi Mir Məhəmməd Kərim Mircəfər. Kəşfül-həqayiq. 3 cilddə, I cild, Tiflis: Kaspi mətbəəsi, 1322.
8. Yenə orada. II cild, Tiflis: Kaspi mətbəəsi, 1322.
9. Yenə orada. III cild, Tiflis: Kaspi mətbəəsi, 1322.
10. Əzizov Eldar. Difai. Bakı: 2009.
11. “Hadis-i şeriflərdə anne babaya iyilik”.
<http://www.ihya.org/kavram/kavramlar-ansiklopedisi/dt-389.html>
12. Qafqazda “erməni məsələsi”. 3 cilddə, I cild, Bakı: Elm, 2010.
13. Yenə orada. II cild, Bakı: Elm, 2010.
14. Yenə orada. III cild, Bakı: Elm, 2010.
15. Kara İsmail. Türkiyə'də islamçılıq. İstanbul: Yeni Şafak, 1995.
16. Kur'an-ı Kerim və onun açıqlamalı meali. (Hazırlayanlar: Ali Özek, Hayreddin Karaman, Ali Turgut, Mustafa Çağırıcı, İbrahim Kafı Dönmez, Sadreddin Gümüş), Suudi Arabistan Krallığı, Medine-i Münevverə: 1987.
17. Qur'ani-Kərim. (Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Ziya Bünyadov, Vasim Məmmədliyəv), Bakı: Azər nəşr, 1991.
18. Lewis Bernard. Modern Türkiyə'nin doğuşu. (İngiliscədən tərcümə edən: Metin Kiratlı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
19. Məhərrəmov Nizami; Babaşov Məmmədli. Qafqaz müsəlmanlarının atası. “Ədəbiyyat” qəz., Bakı: 1991, 8 fevral.
20. Müttəfekun Aleyh hadisələr: Buhari və Müslim'in ittifaq etdiyi hadisələr. (Hazırlayan: Muhammed Fuad Abdülbaki Tertibi, tərcümə edən: Abdullah Feyzi Kocaer), Konya: Hüner, 2004.
21. Rahman Fazlur. İslam. (Türkcəyə tərcümə edənlər: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), İstanbul: Selçuk yayınları, 1993.

22. Soysaldı H.Mehmet. Hz.Peygamberin evrensel mesajı Kur'an // Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 11, Sayı: 2, Elazığ: 2001.

23. Süleymanlı Mübariz. "Azərbaycanda gender probleminə dair ilk kulturoloji tədqiqat". <http://www.azadtribun.net/x19210.htm>

АХМЕД АГАОГЛУ И РЕЛИГИОЗНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЯ

РЕЗЮМЕ

Ключевые слова: Ахмед Агаоглу, ислам, просвещение, "Дифаи"

Творчество видного представителя азербайджанской интеллигенции Ахмеда Агаоглу, жившего в XIX - начале XX века, носило исламский характер и сыграло незаменимую роль в избавлении азербайджанцев от предрассудков и невежества и вступлении их в семью прогрессивных народов. В статье указаны мотивы исламского просвещения в творчестве А.Агаоглу, проанализированы его взгляды на общественные проблемы своего времени.

AHMET AGAOGLU AND RELIGIOUS ENLIGHTENMENT

SUMMARY

Key words: Ahmed Agaoglu, Islam, enlightenment, "Difai"

Creativity prominent representative of the Azerbaijani intelligentsia Ahmet Agaoglu, who lived in the XIX – early century, possessed the Islamic character, played an indispensable role for escaping Azerbaijanis from prejudice and ignorance and their entry into the family progressive peoples. The article listed the motives of Islamic education in the work of A.Agaoglu, analyzed his views on social issues of his time.

Çapa tövsiyə etdi: t.f.d. E.F.Əhmədova

İSLAM FƏLSƏFƏSİNDƏ QEYRİ-ZORAKILIQ PROBLEMİ VƏ ONUN FƏLSƏFİ TƏHLİLİ

Atmaz AŞİROV

AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun dissertanti

Eramızın VII əsrində meydana gəlmiş islam dini mühüm əxlaqi sərvətlərlə yanaşı insanlar arasında haqqın, mərhəmətin, mehribanlığın, dincliyin, qeyri-zorakılığın mövcud olmasını zəruri, həyati bəşəri prinsip hesab edir. İslam yer üzərində insanlığa hörmət və ehtiramın ən parlaq nümunəsidir.

Qurani Kərimin Bəqərə surəsində insanlara zorakı əməllər görməmək tövsiyə olunur:

- Haqqa nahaq donu geyindirməyin, haqqı bilərəkdən gizlətməyin.
- Yaxşılıqların haqqını qat-qat artıq qaytararıq.
- Biz də göydən əzab endirdik zalımlara tutduqları işə görə.
- Yer üzündə fəsad törədib qarışıqlıq salmayın.
- Zalımlar zülm edlən əzabı görə zaman kaş ki biləydilər, bütün güc Allahdadır və şiddətlidir Allahın verdiyi əzab.

Allahdadır və şiddətlidir Allahın verdiyi əzab.

- Pis, əxlaqsız işlər görməyin.
- Xeyirxahlığı könlükdən edləyən qabağına xeyirxahlıq çıxar.
- Allahın yolunda savaşı sizinlə savaşımlarla. Ancaq təcavüz eləməyin.

Təcavüzkarlığı sevməz Allah.

• Savaşımlar, Allahın dini meydanda qalan qədər savaşımlar onlarla. Savaşımdan əl çəksələr savaşımlar onlara. Bundan sonra düşmənçilik yalnız zalımlardır.

• Ey mömünlər hamılıqla barışıqla girin, şeytanın yerini yeriməyin, açıqca düşməndir sizə (5, Əl-Bəqərə surəsi, 42, 58-60, 165, 169, 184, 190-191, 208-ci ayələr).

Məhəmməd Peyğəmbərin kəlamlarının böyük dəyəri ondan ibarətdir ki, onlar hər bir dövrlə həmahəng səslənir, köhnəlmir, əksinə daima yeniləşir.

Məhəmməd Peyğəmbərin qeyri-zorakılıqla, mərhəmətə, sülhə, əmin-amanlığa aid olan dəyərli fikirləri aşağıdakılardır:

1. Bütün əməllərdə onları törədən səbəblərlə mühakimə olunur. Səbəb isə əməlin meyarıdır.

2. Borcun ödənilməsini əsassız təxirə salmaq, sənə əl tutana zülmün nişanəsidir.
3. Başqalarına rəhm edin ki, sizə də rəhm etsinlər. Özgələrini bağışlayın qoy sizi də bağışlasınlar.
4. Zalım və ya məzlum olmasına baxmayaraq, qardaşınıza kömək edin.
5. Müsəlmanlar dini qardaş hesab olunurlar. Buna görə də rəva deyil ki, bir-birinə zülm edib kömək etməkdən çəkənsinlər, ya da kin saxlasınlar. Ədalətin oturacağı ürəkdir. Buna görə ədalətin zahir olduğu yer, yəni ürək müsəlmanın kinini saxlamamalıdır.
6. Allah başqasına rəhm etməyən insana rəhm etmir.
7. Rəiyyətlərinə ədalətlə rəhbərlik və yaxşılıq edən adil sultanlar inandlıqları məskənə daxil olmaq imkanına malik olurlar.
8. Allahın ən böyük düşməni İslamı qəbul etsə də, alçaq işlər görənlər və bəşər qanı tökənlərdir.
9. Bilin ki, Allahın bəndələrinin ən yaxşısı bilikli və ədalətli başçılar, onların ən pisi zalım və cahil rəhbərlərdir.
10. Cəmiyyətin bətnindəki belə düşündürücü suallara yalnız elmi kamillik qüdrəti sayəsində cavab vermək olar.
11. Yaxşı əməllərdə təkidli olun (7,2).

İslamda mərhəmət hər bir müsəlmanın həyat tərzinin ayrılmaz tərkib hissəsi kimi müsəlman dünyası üçün bütün dövrlərdə səciyyəvi olmuşdur.

Yalnız hər cür zülmü, zorakılığı rədd edən, nanəcib əməllərə qarşı barışmaz olan insan əsl əqidə sahibi ola bilər. Mərhəmət hissi olmayan insanın dini, imanını da olmaz. İslam dini bunu öz varlığının ilk günlərindən öyrədir.

“Nəhcül-bəlağə” islam aləmində Qurandan sonra ikinci kitab hesab olunur. Kitab dünyanın bir çox dillərinə, o cümlədən onun Həzrət Əlinin kəlamlarından bəhs edən hissəsi Azərbaycan dilinə tərcümə edilmişdir. Şeyxülislam Allahşükür Paşazadə doğru olaraq İmam Əlinin qısa kəlamlarına məna etibarını ilə geniş, məntiqli, dərin fəlsəfi və düşündürücü hikmətləri ilə zəngin əsər “dərinliyi məlum olmayan dünya”, “qiymətli hikmət” kimi səciyyələndirir. Həzrəti Əlinin dəyərli kəlamları içərisində qeyri-zorakılığa aid olan aşağıdakı hikmətamiz fikirlər də vardır:

1. Zalım üçün ədalətli məhkəmə qurulan gün, onun məzluma verdiyi əziyyətli gündən ağır olar.
2. Dost və düşmənə qarşı ədalətli ol.
3. Hər kəs haqq ilə vuruşsa, haqq onu yerə sərər.
4. Pislik ilə qalib gələn şəxs məğlubdur.

5. Haqdan uzaqlaşanın ömrü qısalır.
6. Haqqı dərk etməkdə ağıla arxalanmaq lazımdır, hissə qapılmaq xətdir.
7. Acizə zülm etmək ən böyük zülumdür
8. Zülm edən şəxs özünü məhvə doğru aparır.
9. İnsaf və ədaləti düşmənin üçün saxla.
10. Pislilik edənə yaxşılıq etməklə əzab ver.
11. heç vaxt yaxşılıq edənlə yamalıq edəni eyni gözlə görmə.
12. Tövhid-Allahı fəhmlə tövsif etməmək, ədalət isə onu hikmət və ədalətə zidd şeylərə töhmətlənməkdir.
13. Bildiyim, tanıdığım andan bəri haqqı inkar etmədim. Mənə göstərildiyi andan bəri haqq barəsində şübhəyə düşmədim, yalan söyləmədim.
14. Biz haqqı çağırana haqq: Haqqın imamlarınıq: həqiqət diləyirik
15. Haqdan və haqq əhlindən ayrılma.
16. Üsyan və zülm, yalan və iftira insanı dünyada da rəzil edər, axirətdə də.
17. Şərlə əldə edilən xeyirə xeyir deyilməz. Zorla yetişilən sərbəstliyə sərbəstlik adı vermə.

18. Allahın nemətlərini pozan, zail edən, əzabının təkcə gəlib çatmağına səbəb olan şeylər arasında zülmdən daha güclüsü yoxdur.

19. Cihad dörd qismdir: doğrunu buyurmaq, pisliliyi rədd etmək, gerçək işlərdə doğru olmaq, gerçəyə qulaq asmayanlarla düşmən olmaq (3).

Həzrəti Əli zülmkar buyuruq sahibinə qarşı həqiqəti söyləməyi cihadın ən üstünü hesab edir. O, pisliliyi, zülmü əli ilə, dili ilə, könlü ilə aradan qaldıranları “xeyirli xasiyyətləri nəfsində toplaşmış” ən yaxşı insan kimi dəyərləndirir. Zülmə qarşı mübarizə aparmayanları “canlı meyit” hesab edən Həzrəti Əli buyururdu: “Yaxşı və xeyirli işlərin hamısı üçün və Allah yolunda savaşı, yaxşılığını buyurmaq, pislilikdən çəkəndirmək nə kimsənin əməlini yaxınlaşdırır, nə də ruzisinə nöqsan yetirər. Amma bunların hamısından üstün olanı isə zülmkar buyuruq sahibinə qarşı həqiqəti söyləməkdir” (8,433).

Ərəbcə “döyüş”, “müharibə” dini qorumaq yolunda çalışmaq mənasında işlənən cihad hər bir müsəlmanın Allah yolunda lazım gələrsə müharibə aparmasıdır. Cihad bəzən zorakılığa haqq qazandırmaq kimi yanaşırlar. Cihad isə əslində qeyri-müsəlmanların zorakılığına qarşı müsəlmanların mübarizə formalarından biridir. İslamda insanlar dörd kateqoriyaya bölünür: 1) müsəlmanlar; 2) zimmilər-müsəlman dövlətinin təbəəsi olan başqa dinə inanalar; 3) xüsusi müqavilə ilə icazə əsasında müsəlman dövlətində yaşayan, qeyri-müsəlman dövlətinin

təbəəsi olan başqa dinə etiqad edənlər; 4) qarşılıqlı sülh müqaviləsi bağlanmayan, qeyri-müsəlman dövlətlərində yaşayan dinə inanmayanlar kafirlər (1,105).

Cihad “müqəddəs müharibə” müsəlmanların ümumi müqəddəs borcu sayılır”. Cihadda iştirak etməyin şərtləri var: müqəddəs müharibədə ancaq həddibuluğa çatan, ağıllı, azad, cavan, hərbi işi bilən, fiziki cəhətdən güclü, sağlam olan, heç kəsə borcu olmayan, valdeyni olan kişi iştirak edə bilər.

İslam təlimi insan mənəviyyatı yüksək dəyərləndirilmiş, həmişə yaxşı və pis, ədalətli və ədalətsiz, fədakar və yaramaz, mərd və qorxaq, insanpərvər və cəllad, mərhəmətli və qəddar, əxlaqlı və pozğun, şəfqətli və rəhmsiz, insanları fərqləndirmişdir.

İslam dünyanın monoteist dinləri içərisində bəşər cəmiyyətində xeyrin daşıyıcısı olan, sosial həyatda xeyrin təntənəsinə xüsusi, böyük üstünlük verən dindir. Bu hər şeydən əvvəl onunla bağlıdır ki, İslam müsəlmanları eləcə də dünyanın bütün insanlarını xeyir və yaxşı işlər görməyə dəvət edir. Bu, Quranda öz parlaq inikasını belə tapır: “Allah ədalətli olmağı, yaxşılıq etməyi... əmr edir” (5,ən-Nəhl surəsi, ayə 90).

İslamda yaxşılıq ədalətdən də üstün tutulur. Çünki yaxşı əməldə ədalətin müəyyən, təzahür mücəssiməsi mövcud olduğu halda ədalət hələ yaxşılığın təzahürü demək deyildir. İslamda yaxşılıq və ədalət insanlar üçün məhz xeyirin üzərində dayanmış əxlaqi dəyərdir. Bəşəriyyət məhz bu dəyərdən həmişə faydalanır, gələcəkdə də faydalanacaqdır. İslamın əxlaq fəlsəfəsinə görə cəmiyyətdə insan pislik və şərdən uzaq olmalı, başqalarını da buna dəvət etməlidir.

Yaxşılıqla pislik, xeyirlə şər zülmə mərhəmət, bir sözlə, zorakılıq və qeyri-zorakılıq bir-birə qarşı duran, bir-birini istisna edən cəhətlərdir.

A.Quliyev çox haqlı olaraq göstərir ki, islam dini yaxşılıq, xeyirli işləri insan mənəviyyatını saflaşdıran amillər kimi qiymətləndirdiyinə görə, zəruri məqamda ancaq yaxşılıq etməyə meyilli olmağı tövsiyə edir (4, 30).

İnsan seçim edərkən, eləcə də pisliliyi və ya şəri aradan qaldırmağa səy göstərərək ancaq yaxşılığa meyl etməlidir. Yaxşılığa və xeyrə meyl, əslində elə pisliliyin, yaxud şərin qarşısını almaq deməkdir. Bunu bizə Quran da nəsihət edir: “Yaxşılıqla pislik eyni ola bilməz. Sən pisliliyi yaxşılıqla dəf et. Belə olduqda aranızda düşmənçilik olan şəxs sanki bir dost görürsən!” (5, Füssilət surəsi, ayə 34).

Göründüyü kimi, islam insanlara ancaq yaxşılıq etməyi, hətta ən çətin və mürəkkəb anlarda pisliliyə meyl etməməyi tövsiyə edir. İslamın əxlaq fəlsəfəsi pisliliyə pisliklə cavab verməyi fəzilət deyil, qəbahət sayır. Pislikdən əl çəkməyin ən tutarlı cavabı yaxşılıqdır. Pislik bir qəbahət, səhvdirsə, ona pisliklə cavab

vermək ikiqat səhvdir. Bu səhvi aradan qaldırmaq çətin olduğuna görə, insan özünə qarşı hər hansı pisləyə yaxşıqla cavab verməlidir ki, qarşısındakı şəxs öz səhvini dərk etsin, əməllərindən utansın və dərin xəcalət hissləri keçirsin.

Ə.Əhmədov islamda zorakılığın hər cür formalarının insanlara zülüm, əziyyət vermək kimi xüsusiyyətlərin baxmağın kəskin tənqid edildiyini, şəriətdə günah hesab edildiyini göstərir. Ədavətdən həsəddən, kindən, hirsdən meydana çıxan zülm “bütün rəzalətlərin sayılır”: “İnsanlara zərər və əziyyət vermək, təhqir etmək, döymək, söymək, öldürmək, qeybət, böhtan xəlqin malını zorla almaq, qarət etmək, oğurlamaq qəsd etmək və digər bu kimi əməllər isə xüsusi mənada olan zülmətlərdir” (2, 176).

İslamda zülmün bütün formalarına qarşı ədalət və insaf durur. Müqəddəs kitabda müsəlmanları ədalətli insafli, mərhəmətli və yaxşı əməllər sahibi olması buyrulur. Mərhəmətli, əmin-amanlığın hökm sürüldüyü, insan hüquq və azadlıqlarının qorunduğu cəmiyyət ideal və ədalətli cəmiyyətdir. İslamda zülmədən çəkindirməyin ikiqat savab olduğu göstərilir: zülmədən saxladığı üçün o, bu zülmü ölməz, günahabatmaz və bu zülm məzluma yetişməz qalar. Odur ki, bu şəxs iki müsəlmanı əziyyətdən xilas etmiş olar.

Məhəmməd Peyğəmbər sülh yaradan yalanı düşmənçilik yaradan düz danışmaqdan üstün hesab edir. “Ya Əli üç məqamda yalan danışmaq bəyənilib: müharibədə aldatma və hiylə zamanı; adamlar arasında barışıq vaxtı”. O, düşmənə zülm etməyi rəva bilmir, dostları məcburi işə vadar etməməyi, başqalarının rahatlığı naminə hər cür əzaba qatlaşmağı tövsiyə edir. Məhəmməd Peyğəmbər Həzrət Əliyə vəsiyyətində aşağıdakı şəxslərin gec-tez öz cəzasına çatacağını birincisi, sənənin yaxşılığının əvəzində sənə pislə edən şəxs; ikincisi, pislə etmədiyən, lakin sənə zülm etməyi rəva bilən şəxs (7,3) Allahın Rəsulu zülmkar, zorakılığı rəva bilən şəxslərin ağır cəzaya layiq olacaqlarını, “zülmkarlara kömək əllini uzadanların” cəhənnəmə vəsil olacaqlarını göstərir.

Müsəlmanlığın meyarı Allaha, onun rəsuluna, bütün müsəlmanlara məhəbbət bəsləməkdir.

İslami mərhəmət pisləyin, şərin və faydasız əməllərin yaxşıqla, xeyirlə və faydalı əməllərlə əvəz olunmasını tələb edir. İslama görə, nəcisiyi kamillik, əyrilikləri düzlük, zülmü ədalətsizliyi ədalət əvəz etməlidir. Zülmün, zorakılığın, müxtəlif bələlərin və qeyri-əxlaqiliklərin aradan qaldırılması, yox edilməsi islami ədalətin prinsipial göstəricilərindən biridir. Çünki zülm və zorakılıq ədalətin deyil, rəzalətin və cəhalətin rəmzidir.

Zülm, zorakılıq, əzab və izzət cəmiyyətdə elə bir eybəcər mühit formalaşdırır ki, mələk simalı insan sanki şeytana çevrilir, xeyirxahlığı ilə tanınan fərd isə iblis cildinə girir. Belə qeyri normal mühitin aradan qaldırılmasında bəzən insan təfəkkürünün kömək edəcəyi yaxud cüzi kömək edəcəyi məqamlarda cəmiyyəti düşünməyə vadar edən müxtəlif suallara cavab tapmaq zərurəti yaranır. Belə düşündürücü suallara yalnız elmi kamillik qüdrəti sayəsində cavab vermək olar. İslam dünyagörüşü məhz belə elmi kamillik qüdrətinə malikdir. Onun müddəalarını öyrənmək və mənimsəmək çox zirvələri fəth etməkdə yardımçı olur.

Böyük rus yazıçısı L.N.Tolstoy şərhə zorla müqavimət göstərməmək təlimini irəli sürərkən buna özündən əvvəlki qədim dövrün dahi müdriklərinin Zərdüşün, Konfutsinin, Buddanın, Sokratin, İsa və Məhəmməd peyğəmbərlərin, Qalileyin və başqalarının ideyalarına əsaslandığını göstərirdi. O, şərhə xeyirlə məhv etməyin tərəfdarı idi. Tarix boyu bəşəriyyətin şərhə zorla mübarizə etmiş zorakılıq qanunu bəşəri sivilizasiyanın, iqtisadiyyatının, siyasət, hüquq və əxlaqının inkişaf qanunauyğunluqlarının şərtinə çevrilmiş, şərhə mübarizə üçün siyasi təşkilatlar (dövlət), güc strukturları (ordu, məhkəmə və s.) yaradılmışdır. Şərhə-zorla mübarizə özü yeni zorakılıq yaratmışdır.

Beləliklə, islam dinində qeyri-zorakılıq problemi ümumbəşəri, mənəvi dəyər olduğu üçün külli dünyada cəmiyyətin bütün təbəqələrini əhatə edir. Qeyri-zorakılığın gücü ondadır ki, o, universal fəlsəfi əsasla malikdir, sosial və bəşəri konfliktlərin yeganə, ədalətli həlli üsuludur. Qeyri-zorakılığın başlıca etik-normativ əsası müxtəlif yönümlü dünyagörüşünə malik tərəflərin əməkdaşlığı və dialoqudur. Qeyri-zorakılıq insanın ictimai varlığının mühüm formasıdır. Buddizm və xristianlıqla yanaşı islam dini də qeyri-zorakılığı təbliğ edir. Çünki islamda Bu dində ümumi məhəbbətə çağırış əsas yer tutur, Allaha məhəbbət bəsləyən hörmətə və layiq insanlar ali varlıq hesab edilir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Balayev M. İslam və onun ictimai-siyasi həyatda rolu. Bakı «Azərneşr», 1991, 155s.
2. Əhmədov Ə. İslam əxlaqı, Bakı: «Maarif», 1993, 297 s.
3. İmam Əlinin qısa kəlamları. (2-ci çap). Bakı: Azərbaycan Dövlət nəşriyyatı, 2010, 23 c.
4. Quliyev A. Azərbaycanın ictimai-siyasi fikrində sosial ədalət ideyası. Bakı: «Səda», 2008, 351s.
5. «Qurani-Kərim» // T.ə. Z.M.Bünyadov. Bakı: Çıraq. 2010, 638 s.
6. Qüdrətov O., Qüdrətov N. Məhəmməd Peyğəmbər: həyatı və kəlamları. Bakı: «Bilik» c., 1990, 174 s.
7. Lütfullah Əhməd. Məhəmməd Peyğəmbərin həyatı // «Karvan», Bakı: «Yazıçı», 1990, №2, s. 3-85.
8. Nəhcül-Bəlağə. Tehran, 1945, 441 s.

Almaz AŞİROV

AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun dissertantı

Açar sözlər: islam, qeyri-zorakılıq, haqq, mərhəmət, mehribanlıq, dinclik, Allaha məhəbbət, ümumbəşəri dəyərlər.

İSLAM FƏLSƏFƏSİNDƏ QEYRİ-ZORAKILIQ PROBLEMI VƏ ONUN FƏLSƏFİ TƏHLİLİ

XÜLASƏ

Məqalədə islam dinində qeyri-zorakılıq problemi ümumbəşəri mənəvi dəyər kimi, cəmiyyətin bütün təbəqələrini əhatə edən mənəvi amil kimi sosial-fəlsəfi cəhətdən təhlil edilmişdir. Müəllif göstərir ki, qeyri-zorakılığın gücü onun universal fəlsəfi əsasla malik sosial və bəşəri konfliktlərin yeganə, ədalətli həlli üsulu olmasıdır. Qeyd olunur ki, qeyri-zorakılığın başlıca etik-normativ əsası

müxtəlif yönümlü dünyagörüşünə malik tərəflərin əməkdaşlığı və dialoqu, insanın ictimai varlığının mühüm formasıdır.

Алмаз АШИРОВ

*Диссертант Института Философии,
Социологии и Права НАНА*

ПРОБЛЕМА НЕНАСИЛИЯ В ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ И ЕЁ ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Ключевые слова: ислам, ненасилие, право, милосердие, дружелюбие, спокойствие, любовь к Аллаху, общечеловеческие ценности.

РЕЗЮМЕ

В статье, проблема ненасилия в исламской религии, как общечеловеческая ценность, как нравственная ценность, охватывающая все слои общества, была проанализирована с социально-философской точки зрения. Автор показывает, что сила ненасилия в том, что, оно является единственным, справедливым способом решения социальных и человеческих конфликтов, обладающих универсальной философской основой. Отмечается, что главной этико-нормативной основой ненасилия, является сотрудничество и диалог сторон с различно ориентированным мировоззрением, важная форма общественного бытия человека.

Almaz ASHIROV

*Candidate for a degree of Institute of Philosophy,
Sociology and Law of NASA*

PROBLEM OF NON-VIOLENCE IN ISLAMIC THOUGHT AND ITS PHILOSOPHICAL ANALYSIS

Key words: islam, non-violence, right, mercifullness, friendliness, calmness, love of Allah, universal values.

SUMMARY

In article, the problem of non-violence in islamic religion, as universal value, as the moral value covering all social classes, has been analysed from the social-philosophical point of view. The author shows that force of a non-violence that, it is unique, fair way of the decision of the social and human conflicts possessing a universal philosophical basis. It is noted, that the main ethical and regulatory basis of non-violence is the cooperation and dialogue with differently oriented worldview, an important form of humans social existence.

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. V.A.Ömərov

MÜASİR AZƏRBAYCAN CƏMİYYƏTİNİN DEMOKRATİKLƏŞMƏSİ PROSESİ VƏ İSLAM DİNİ

Əyyub KƏRİMOV

fəlsəfə elmləri namizədi

AzTU-nun Fəlsəfə və politologiya

kafedrasının müdiri, dosent

e-mail: kerimoveyyub@mail.ru

Açar sözlər: cəmiyyət, din, islam, demokratikləşmə, dini şüur, tolerantlıq.

Ключевые слова: общество, религия, ислам, демократизация, религиозное сознание, толерантность.

Key words: society, religion, Islam, democratization, religious consciousness, tolerance.

Bəşəriyyətin tarixi boyu bütün ictimai sistemlərdə dinin mövcudluğu hamı tərəfindən qəbul olunan faktdır. Dini dünyagörüşün ümumi, universal xarakteri belə bir fikir yürütməyə əsas verir ki, ona ictimai praktikanın və elmi idrakın inkişaf etməməsi nəticəsində bəşəriyyətin səhvi kimi baxılması – öyrənilməsində birtərəfliliyə, mahiyyətdən uzaqlaşmağa gətirib çıxara bilər.

Fransız maarifçiliyinə məxsus olub sonralar marksizm tərəfindən onlardan əxs edilən dinə “yalan”, “illüziyalı şüur”, “xalq üçün tiryək” kimi yanaşma uzun müddət dini təcrübənin xüsusiyyətinin dərinliyinə varmağa, onun özünəməxsusluğunu və sosiomədəni əhəmiyyətini dərk etməyə imkan verməmişdir.

Hesab edirik ki, dinə hər şeydən əvvəl sosiomədəni institut kimi baxılmalıdır. Bu cür baxış onun əhəmiyyətlik dairəsini, insan varlığının fundamental aspektlərinə aid olan simvollar və dəyərləri müəyyənləşdirməyə imkan verir. Həmçinin din cəmiyyətdə müstəqil sosial institut kimi digər sosial institutlarla sıx əlaqədə fəaliyyət göstərir.

İstisnasız olaraq bütün cəmiyyətlərdə dinin yaranması və mövcudluğu insanın nəinki təkcə öz xüsusi varlığının fundamental problemlərinə cavab axtarmasına etdiyi cəhdlə, həm də inam və əxlaqi dayaq əldə etmək istəyi, dini fəaliyyətdə təsəkinlik tapması ilə izah edilir.

R.Bell qeyd edir ki, ölüm, pislik, əzabçəkmə təcrübəsi – bütün bunların mənası haqqında dərin məzmunlu sualların qoyuluşuna gətirib çıxarır ki, onlara da gündəlik səbəb-nəticə kateqoriyaları kontekstində cavab tapmaq mümkün deyildir.

Dini simvollar isə müəyyən kontekstlər təklif edir ki, onu da dünyagörüşün geniş stukturuna və emosional təskinlik haqqında təsəvvürlərə yerləşdirməklə yuxarıda qeyd olunan təcrübə izah oluna bilər (8, s. 62).

Lakin R.Bellə görə din yalnız kədər və ümitsizlikdən çıxmaq vasitəsi deyil, o insanın həm idraki, həm də emosional təcrübəsini formalaşdıran simvolik modeldir. Din ayrıca insanın konkret hissi təcrübəsini deyil, varlığın ümumiləşmiş, simvolik xüsusiyyətini özündə əks etdirir. Ona görə də istənilən digər dəyərlər sistemi kimi din də ümumiləşmiş, refleksli məzmunla malikdir. Dini ideyaların və simvolların bu xüsusiyyəti ona insanlar üzərində xüsusi nüfuz və hakimiyyət verir, cəmiyyətin inteqrasiyasına və konsolidasiyasına kömək edir (7, s. 321).

Din həmçinin, cəmiyyətdə sosial birlik, həmrəylik, mənəvi əlaqə üçün qüdrətli vasitə kimi çıxış edir. Buddizm, xristianlıq və islam bir xalqın deyil, bir çox xalqların inancına çevrildiyi, dünyanın bir çox yerində yayıldığı üçün dünya dinləri hesab edilir. İudaizm, xristianlıq və islam həm də səmavi din hesab edilir.

Dini şüurun bütün formalarında bir ali başlanğıcın mövcudluğunun qəbul edilməsini və onun sonlu şeylər dünyası ilə əlaqəsini görürük. Allaha itaət, dua etmə və qurbanlar məhz bu əlaqə ilə izah edilir. Məhz ona görə də din təkcə ağılın nəzəri tələbatına xidmət etmir, həm də əxlaqi məqsədlərə, estetik başlanğıca və daha çox hissələrə xidmət edir.

K.Marks hesab edirdi ki, din şüurun təhrif edilmiş formasıdır və xalq kütlələrinin istismar olunmasına şərait yaradır. F.Engels “Anti-Dürinq” əsərində din haqqında yazırdı ki, hər bir din insanların gündəlik həyatında onlara hökmranlıq edən xarici qüvvələrin insanların beynindəki fantastik inikasından başqa bir şey deyildir. L.Feyerbax isə qeyd edirdi ki, dini anlayışları insanlar özləri yaratmışlar, “axirət bu dünyanın əks-sədasıdır”. M.F.Axundovun “insanlar yer üzərində yaxşı nə varsa cənnətə, pis nə varsa cəhənnəmə köçürmüşlər” fikri də bu ideyalara tam uyğundur (5, s. 300).

Z.Freyd də dini cəmiyyətin xüsusi xəstəliyi, narkotik sərxoşluğun forması sayırdı. O, göstərirdi ki, insan varlığında olan dini impuls infantil (uşaqlıq dövründən qalan) istək və fantaziyanın ifadəsidir. Bu vəziyyət bizim özümüzün heçliyini və ölməyimizin zəruriliyini başa düşmək istəməməyimizdən irəli gəlir (4, s. 469).

Bir çox alimlərin fikrincə isə dünyanın elmi mənzərəsinin bərqərar olması dinlə əkslik təşkil etmir və dini dünyagörüşü zəiflətmir. Belə ki, elmə böyük töhfələr vermiş görkəmli xadimlər (məs., N.Kopernik, İ.Nyuton, A.Eynşteyn, V.Heyzenberq və b.) dinə dözümlü münasibət göstərmiş, müsbət tonlarla yanaşmışlar. Məsələn,

İ.Kepler təsdiq edirdi ki, riyazi prinsiplər allahın iradəsinin kamil ifadəsidir. Heyzenberqə görə isə yeni düşüncə tərzinin dindən uzaqlaşma yolu ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Kvant mexanikasının yaradıcısı hesab edir ki, elm dinlə əkslik təşkil etmir. “Şeylərin intim mahiyyəti qeyri-maddi təbiətdir; bizim daha çox ideyalarla işimiz olur, nəinki onların maddi inikası ilə” (9).

Böyük Nyuton təbiətə sırf mexaniki baxışın məhdudluğunu başa düşür, mövcudatın daha dərin əsasını tapmaq istəyirdi. Bu barədə İ.S.Dimitrov yazır ki, müqəddəs kitablardakılar Nyutona görə insan idarkı üçün nəinki əlçatmazdılar, əksinə onlar allahın qüdrətini insanlara nümayiş etdirmək üçündür. Onun hədsiz müdrikiyini yaratdığı təbiət də göstərir. Buradan da allahı dərk etməyin iki yolu üzə çıxır: təbiəti öyrənməklə və tarixi öyrənməklə (6, s. 58-59).

Bergson əxlaqın və dinin iki mənbəyi əsərində göstərir ki, açıq demokratik cəmiyyətin əsas prinsipi dinamik əxlaq və dindir, bəşəriyyətə məhəbbətdir. Dinamik əxlaq intəhasız olaraq özünü təmilləşdirməyə qabil seçilmiş şəxsiyyətlərdə təzahür edir (7, s. 86-87).

Lakin Qərb alimlərinin öz reallıqlarından çıxış edərək xristian dini haqqında söylədikləri bu fikirlər islam şərqinə, post-sovet məkanına tətbiq edilə bilməz. Belə ki, keçmiş sovet respublikalarında hakim ideologiya dini möhkəm sıxışdırdığı, dindarları təqib etdiyi, kilsələri və məscidləri bağladığı üçün insanların dini hissləri boğulmuş vəziyyətdə idi. Respublikalar müstəqillik əldə etdikdən sonra sanki dinə böyük qayıdış baş verdi.

Bu gün islam dünyanın ən nüfuzlu və yayılmış dinlərindən biridir. Hazırda Asiya və Afrikanın 35 ölkəsində müsəlmanlar əhalinin əksəriyyətini, 18 ölkədə isə nüfuzlu azlığı təşkil edirlər. 28 ölkədə islam dövlət dini, yaxud rəsmi dindir. Dünyanın 120-dən artıq ölkəsində islam ardıcılarını birləşdirən müsəlman icmaları mövcuddur. Maraqlıdır ki, rəsmi məlumata görə Fransada 40 minə yaxın fransız islam dinini qəbul etmişdir (3, s. 3).

Xalqımız müstəqilliyi əldə etdiyi ilk günlərdən bu sahəyə xüsusi diqqət ayırmış, Azərbaycan Ali Sovetinin 1991-ci il avqustun 20-də qəbul etdiyi “Dini etiqad azadlığı haqqında” yeni qanuna əsasən vətəndaşlara vicdan azadlığı verilmişdir: kim istəsə azad surətdə dini ayinləri icra edə bilər, hər hansı dinə etiqad edə bilər və ya heç bir dinə etiqad etməz; dini ayinləri icra etməz. Dinə etiqad edib-etməmək azaddır, şəxsin vicdan işidir. Adamların dini hisslərinə hörmətlə yanaşmaq tələb edilir. Dini etiqada görə təqib, ədavət qanunda qadağandır və cinayət məsuliyyəti müəyyən edir. Qanun əsasında dini mənsubiyyətindən, dinə etiqad edib-etməməsindən asılı olmayaraq bütün vətəndaşların hüquq bərabərliyi təmin olunur (2, s. 43).

Dünyada bu sahədə müqayisəli tədqiqatlar aparan mühüm təşkilatlardan biri də “Dini azadlıqlar mərkəzi”-dir (DAM). 1986-cı ildən yaranan bu təşkilat bütün dünyada insanların dini motivlər üzrə təqib olunmasının əleyhinə çıxan, dini azlıqları müdafiə edən hüquq-müdafiə qurumudur. Onun axıncı nəşrlərindən biri dünyada dini azadlıq və dini sıxışdırmalar haqqında hesabatdır. Ölkələrarası müqayisə üçün burada istifadə olunan kriteriyalar mülki və siyasi azadlıqlar haqqında Beynəlxalq Pakta, dinə və əqidəyə görə bütün dözümsüzlük hallarının ləğv edilməsi haqqında BMT bəyannaməsinə və insan haqları haqda Avropa Konvensiyasına əsaslanır (10).

Hesabatda Azərbaycan regional mənsubiyyətinə görə keçmiş SSRİ və Şərqi Avropa ölkələri qrupuna aid edilmişdir. On səkkiz ölkənin daxil olduğu qrupa dini azadlıq reytinginə görə Estoniya başçılıq edir. Azərbaycan “nisbətən azad” ölkələr sırasına daxil edilmişdir (10).

DAM yuxarıda qeyd olunandan əlavə ölkələri dini faktor əsasında da qruplaşdırmışdır. Bu təsnifatda Azərbaycan Misir, İndoneziya və Türkiyə ilə birlikdə 5-8 yerləri bölüşür. Göründüyü kimi, həm də teologiya və dini azadlıq üzrə bir çox ekspertlərin fikrincə, Azərbaycan islam ölkələri içərisində ən tolerant ölkədir. Belə ki, respublikamızda dövlət orqanları tərəfindən 350-dən çox dini icma qeydiyyatdan keçmişdir ki, onlardan da 30-u qeyri-islam (protestant, provoslav, iudey, molakan və s.) yönümlüdür. Diqqətəlayiq haldır ki, uzun müddət bir çox insan nəslinin bir-birini əvəz etdiyi zaman kəsiyində Azərbaycanda dini müxtəliflik sülh və qarşılıqlı hörmət şəraitində mövcud olmuş, bu sahədə ciddi bir problem yaşanmamışdır. Məsələn, 2004-cü ilin iyun ayında “Cənubi Qafqazda tolerantlığın formalaşmasında İslamın rolu” mövzusunda keçirilən seminarda çıxış edən Almaniyanın səfiri K.Qrevlik bildirmişdir ki, “Dinin və dövlətin qarşılıqlı münasibətlərinin Azərbaycan modeli başqa ölkələrə ixrac oluna bilər. Dini tolerantlıq və dözümlülük sizin sərəvətinizdir” (11)

Lakin bütün bunlara baxmayaraq ölkədə dini mühit kifayət qədər problemlərdən də xali deyildir.

Əvvəla, ölkəmizdə islam dininin ən mühüm daxili problemlərindən biri son illərdə onda olan spesifik təbəqələşmə və xalqımız üçün qeyri-ənənəvi istiqamətlərin yaranmasıdır. Bu proses keçən əsrin 80-ci illərində başlamış və bir sıra radikal təriqətlərin fəallaşması ilə xarakterizə olunurdu.

Keçid dövrünün gərginliklərini yaşayan xalqımız xarici və daxili missionerləri ittiham edir, onlara qarşı qanunvericilik aktlarının sərtləşdirilməsini tələb edirdi. O vaxtdan 15 ildən çox keçsə də yenə də ictimai rəydə bu sahə ilə bağlı elə bir əhəmiyyətli dəyişiklik baş verməmişdir.

Cəmiyyəti düşündürən mühüm məsələlərdən biri də bəzi azərbaycanlıların missionerlərin təsiri ilə öz dinini dəyişməsi və ya ölkəmiz üçün qeyri-mənəvi təriqətləri qəbul etməsidir. Hesab edirik ki, bunun səbəbləri sırasına sosial-iqtisadi durumu aşağı olan insanlara missionerlər tərəfindən maddi yardım göstərilməsi ilə yanaşı, ümumislami dəyərlərin lazımi səviyyədə təbliğ olunmamasını və ümumiyyətlə geniş əhali kütləsi arasında bu sahəyə dair bilgilərin kifayətedici olmamasını da aid etmək olar.

Konstitusiyamızın 48-ci maddəsi hər bir vətəndaşın vicdan azadlığına və hər kəsin dinə münasibətini müstəqil müəyyənləşdirmək, hər hansı dinə təkbaşına və ya başqaları ilə birlikdə etiqad etmək və ya ümumiyyətlə heç bir dinə etiqad etməmək hüququ verir (2). Həmçinin göstərilir ki, din dövlətdən ayrındır, bütün dini etiqadlar qanun qarşısında bərabərdir. Eyni zamanda bəyan olunur ki, insan ləyaqətini alçaldan və ya insanpərvərlik prinsiplərinə zidd olan dinlərin yayılması və təbliği qadağandır (Maddə 18).

Lakin dinin dövlətdən ayrılığı əlbəttə, onlar arasında qarşılıqlı münasibətlərin kəsilməsi demək deyildir və dövlətin cəmiyyətdə dini dəyərlərin inkişafına dəstək verməsini istisna etmir. Çünki din mühüm sosial institut kimi ictimai həyatın bütün sahələrinə nüfuz edir.

İslam cəmiyyətinin öz xüsusi məqsədləri vardır. Sosial ədalətliyyə, cəmiyyətin bütün üzvlərinin bərabərliyinə təminat verilməsi, onların həyatının təhlükəsizliyinin və sabilliyinin təmin edilməsi, islamın qeyri-ciddi və düşünülməmiş ideyalardan və dəyişikliklərdən qorunması (həmçinin davakarlıqdan) onlardan ən mühümləridir.

İslamda siyasətin mahiyyətini şura (ümumxalq iclası), iqtisadiyyatın əsasını isə xüsusi mülkiyyətə hörmət və ümumi rifah naminə azad, düzgün rəqabət təminatı təşkil edir.

Hesab edirik ki, problemlərin aradan qaldırılmasında fanatizmdən, radikalizmdən uzaq, nəinki dini, həmçinin dünyəvi biliklərə yiyələnmiş, ölkədə regionda və dünyada baş verən siyasi, iqtisadi, sivilizasiya proseslərini ayıq qiymətləndirən vətənpərvər din xadimlərinin yetişdirilməsi mühüm rol oynaya bilər.

Həmçinin dövlət dini maarifləndirmənin təşkilinə, əsl islami dəyərlərin formalaşmasına kömək etməklə tədricən dini fanatizmin qarşısını inzibati yolla almaqdan imtina edə, bu vəzifəni islami dəyərlərin özünün yaradıcı, müqavimət və özünü tənzimləyici gücünə həvalə edə bilər.

Fikrimizi möhtərəm prezidentimiz İlham Əliyevin 2011-ci ilin aprel ayında Bakıda keçirilən mədəniyyətlərarası dialoq forumundakı çıxışındakı aşağıdakı

sözlərlə yekunlaşdırmaq istərdik: “Azərbaycanda bütün xalqların nümayəndələri bərabərhüquqlu vətəndaşlardır, bütün tarixi və dini abidələr qorunur. Azərbaycanda din azadlığı, vicdan azadlığı tam şəkildə bərqərar olunubdur. Müstəqillik dövründə dövlət tərəfindən yüzlərlə dini abidə – məscidlər, kilsələr, sinaqoqlar tikilib və təmir edilmişdir və bu proses indi də davam edir. Yəni Azərbaycanda milli və dini dözümlülüyün, tolerantlığın yüksək səviyyədə olması artıq faktdır və bu, bizim güc mənbəyimizdir (1). Hesab edirik ki, bu sahədə görülmüş və bu gün də davam edən işlər Demokratik Azərbaycan cəmiyyəti quruculuğu işinə əhəmiyyətli töhfə olacaqdır.

Əйүб КЕРИМОВ

ПРОЦЕСС ДЕМОКРАТИЗАЦИИ СОВРЕМЕННОГО АЗЕРБАЙДЖАНА И ИСЛАМСКАЯ РЕЛИГИЯ

РЕЗЮМЕ

Существование религии в общественных системах в течение всей истории человечества является общепринятым фактом. Общий, универсальный характер религиозного мировоззрения дает основание утверждать, что рассмотрение его как заблуждения человечества из-за неразвитости общественной практики и научного познания может привести к односторонности в его изучении, к отдалению от его сущности.

Обосновывая установление, упрочение в нашей республике толерантности, необходимой для строительства демократического правового государства, автор указывает, что в стране государственные органы зарегистрировали более 350 религиозных общин, 30 из которых являются не исламской ориентации (протестанты, православные, иудеи, молокане и т.п.).

В качестве важнейших целей исламского общества автор выдвигает: гарантирование социальной справедливости, равноправия всех членов общества, обеспечение безопасности и стабильности их жизни и защита ислама от необдуманных несерьезных идей и изменений (в том числе от воинственности).

Eyyub KERIMOV

THE PROCESS OF DEMOCRATIZATION OF MODERN AZERBAIJAN AND THE ISLAMIC RELIGION

RESUME

In all the human story the existence of the religion is accepted by all regardless the social systems. The general and universal character of the religion makes a conception that considering the religion as an “human mistake” resulted from the absence of social practice and science can lead to neutralism and immaterial.

The author is based on the establishment of tolerantism in our republic which is very essential for democratic and legitimate state and emphasize that state agencies have registered more than 350 religion bodies and 30 of them are non islamic (protestant, provaslav, judish, molokan). The main goals of the Islam are to save the social justice, equality of all the human beings and to keep the islam religion out from unsensible ideas and changes.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. “Azərbaycan” qəzeti. Azərbaycan prezidenti İlham Əliyevin nitqi. 08.04.2011-ci il.
2. Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası. Bakı: “Qanun”, 2008, 144 s.
3. Masse A. İslam. Bakı: Azərbaycan Ensiklopediyası, 1992, 256 s.
4. Rüstəmov Y. Fəlsəfinin əsasları. Bakı: “Elm”, 2004, 499 s.
5. Fərhadov M. Fəlsəfinin əsasları. Bakı: “Maarif”, 1996, 392 s.
6. Димитров И.С. Религиозные искания Исаака Ньютона // Вопросы философии. Москва: 1991, № 6, с. 58-67.
7. Современная западная философия. Словарь. (Сост.: Малахов В.С., Фигатов В.П.). Москва: Политиздат, 1991, 414 с.
8. Шарков Ф.И., Родионов А.А. Социология. Москва: “Экзамен”, 2005, 155 с.
9. <http://artema.fopf.mipt.ru/lib/phil/gaisenbergh.html>.
10. <http://freedomhouse.org/religion/publications/rfiw/fig1.htm>.
11. <http://azerbaijan.az/GeneralInfo/FaditionReligion/traditionReligion.r.html>.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. Ə.H.Əliyev

**ENDONEZYA’DA TÜRKÇE KÖKENLİ ÜÇ KELİME:
“SUBAK, BATU KAU, ULUN DONAU”**

Gökçe Yükselen ABDURRAZAK PELER*

ÖZET

Türkler tarihin bilinen ilk devirlerinden itibaren göçler ve fütuhat yoluyla fiziki imkânların elverdiği her yere yayılmışlardır. Bu yayılma sadece karasal coğrafya ile sınırlı kalmamış, deniz aşırı ülkelere de ulaşılmıştır. Göçler ve fütuhat sayesinde Türkler ile birlikte Türk Dili de değişik coğrafyalara yayılmıştır. Tarihi seyir içerisinde Türk Dili birçok yerde varlığını devam ettire gelirken kimi yerde konuşma veya yazı dili olarak varlığını sürdürememiştir. Ancak varlığını sürdüremediği birçok coğrafyada bugün Türkçenin izlerine rastlamak mümkündür. Bu çalışmada günümüzde Endonezya’nın Bali Adası’nda kullanılan sulama sistemi ile alakalı üç sözcük olan *subak*, *batu* ve *ulun* kelimelerinin muhtemel Türkçe kökenleri üzerinde durulmuş, tarihi gelişmeler dikkate alınarak bu kelimelerin Türkçenin hangi devrine ait olabilecekleri üzerinde fikir yürütülmüştür.

Anahtar Sözcükler: Türkçe, Endonezya, Moğollar, Osmanlılar, Sulama Kanalı

Giriş

John Reader (1988: 70-72) yeryüzündeki sosyo-ekonomik toplulukları incelediği eserinin pirinç yetiştiricilerine ayrılan bölümünde Endonezya’nın Bali Adası’nda sulama ile ilgili üç tane Türkçeyi andıran terim kaydetmektedir. Reader, Bali’de sulama işlerinin düzenlenmesinden sorumlu kuruma *subak*, adanın batısını sulamak için yararlanılan kanala *Batu Kau* ve adanın geriye kalanını sulamak için kullanılan kanala *Ulun Donau* denildiğini kaydetmektedir. Eğer sulama ile ilgili bu her üç terimin de Türkçeyi andırması büyük bir rastlantı sonucu değilse *subak* kelimesinin “su beyi” yani “sudan sorumlu beğ” şeklini veya “su bağı” şeklini, *Batu Kau*

* GİRNE AMERİKAN ÜNİVERSİTESİ, TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ÖĞRETMENLİĞİ BÖLÜMÜ, ÖĞRETİM GÖREVLİSİ.
gokceabdurrazak@gau.edu.tr

ismindeki ilk kısmın yön adı olan “batı” kelimesini ve *Ulun Donau* adındaki ilk kısmın da büyük manasındaki “ulu” kelimesini akla getirdiği ortadadır. Birkelbach (1973: 153) *subak* kelimesinin “birleşen sular” manasına geldiğini ileri sürmektedir. Bu durumda da su bağlantısı manasına gelebileceği düşünülebilir. Geertz (1972: 27), bir *subak*ın bir sulama kanalı ile sulanan tarlaların tümünü içerdiğini söylemekte ve bu kavramın sulu tarımla uğraşan ve çoğu zaman kendileri de sularla çevrilmiş olan köyleri de içerdiğini söylemektedir. Her üç araştırmacının birleştiği nokta ise *subak*ların birer toplumsal kuruluş veya cemiyet olduğu konusudur. Gerçekten de Clauson (1972: 310) Eski Türkçe *bağ* kelimesinin anlamları arasında “*aralarında kan bağı bulunmayan ve anlaşma sonucu bir araya gelmiş sosyal grupların oluşturdukları birlik*” manasının bulunduğunu kaydetmektedir ki bu manasıyla bir bölgede tarlaları sulamak için oluşturulan federasyon manasına gelen *subak*ı tam manasıyla karşılamaktadır. İlk bakışta bu dilsel bağ uzak bir ihtimal gibi görülse de Bali’deki sulama sisteminin herhangi bir Türk unsur tarafından kurulmuş olabileceği ihtimali göz önünde bulundurulduğu takdirde bu ihtimal kuvvet kazanacaktır.

Nitekim Bali’de tarımla ilgili bütün işlemler dini ayinlerle iç içe iken *subak* teşkilatının seküler bir kurum olması (Reader 1988: 70), köklerinin dışarıda olması ihtimalini güçlendirmektedir. İlaveten *ulun* ve *subak* kelimeleri Malayca sözlükte bulunmamaktadır. *Batu* kelimesi ise Malayca sözlükte “taş” manasına gelmektedir (Rasidin 1996: 15) ki bu anlamın buradaki manayı karşılamadığı ortadadır. Bu noktada akla ilk gelen soru hangi Türklerin hangi tarihte Endonezya’ya gelmiş olduğu sorusudur. Ayrıca sistemin başında bulunup sulamadan sorumlu kuruma adını veren makamın unvanının Türkçe olduğuna bakılacak olursa gelen Türk topluluğunun kurulan sulama sisteminin başına geçebilecek veya en azından sisteme Türkçe isim verebilecek itibara sahip olması yani yönetici sınıf olması gerekmektedir. Zira sulama sistemini dışarıdan gelen bu itibara sahip olmayan herhangi bir göçmen topluluğun kurması durumunda bu sistemin başına yerel bir yöneticinin geçip yerel bir unvan alması ve sisteme de yerel bir isim verilmesi beklenebilirdi.

1. Tarihi Çerçeve

Tarihi Türk kültür sahası içerisinde yer alan coğrafyada bulunan sulama kanallarına ait kalıntılar, Eski Türklerin tarım kültüründe sulama kanallarının büyük bir yer tuttuğunu göstermektedir. Mesela Hun devrinde Çulışman Nehri’nden açılan kanallarla Kudırge önünde bulunan ovanın sulandığı bilinmektedir (Ögel 1991a: 140). Bugün Doğu Türkistan olarak adlandırılan kadim Türk yurdunda ise M.Ö. 2. yüzyıldan beri su kanalları aracılığı ile tarım arazilerinin sulandığını Çinli seyyahlar kaydetmişlerdir (Gömeç tarihsiz: 84). Göktürk devrinde ise Tötö Bozkırı’nda, Kuray

ve Ursula Vadileri’nde, Kurot ve Şişikman Nehirleri arasındaki İlgumen Vadisi’nde, Habarovski civarında ve Altay çevresinde daha birçok yerde kanallar ile sulama yapıldığı yapılan araştırmalar sonucunda ortaya çıkmıştır (Ögel 1991a: 164). Bunlardan 10 km uzunluğunda olan ve kayaların işlenmesi ile inşa edilmiş olan Tötö Kanalı, 1935 yılında bölgeyi sulamak isteyen Ruslar tarafından da kullanılmıştır (Ögel 1991a: 164, Ögel 1991b: 51). Daha sonraki devirlerde sulama kanallarının Uygurlar ve Yenisey Kırgızları tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Kırgızlar, birçok büyük ve küçük nehrin yer aldığı Minusinsk Stepleri’nde açılan kanallarla tarım yapmışlardır. Bu kanallardan Uybat Bozkırı’nda yer alan Bey Nehri Kanalı günümüze kadar gelmiştir. (Ögel 1991a: 222, 353).

Anlaşılacağı üzere Hun devrinden beri kanallar ile sulama yapmasını bildikleri kayıtlı olan Türklerin bu teknolojiyi çok eski devirlerde Endonezya’ya götürmüş olmaları mümkündür. Ancak eldeki tarihi kayıtlar, birer kara devleti olan Hunlar, Göktürkler, Uygurlar ve Kırgızlar gibi eski Türk Devletlerinden hiçbirisinin Hint Okyanusu’nu aşip Endonezya’ya ulaştığını kaydetmemektedir. Ancak Kubilay Han döneminde Moğolların Hint Okyanusu’ndaki diğer adalarla birlikte Endonezya’ya da ulaştıkları bilinmektedir. Başta Uygurlar olmak üzere Orta Asya’nın Müslüman Halkları, sahip oldukları bilimsel birikim ve devlet geleneği sayesinde Moğol İmparatorluğunun devlet yönetiminde önemli görevlerde bulunmuşlar ve fethedilen ülkelerin idaresinde stratejik makamlarda yer almışlardır (Bira 1998: 258). D’Ohsson’un (2006: 236) Kubilay Han’ın Hint Okyanusu’ndaki adaları davet ile itaat altına aldığını öne sürmesine karşılık Phillips (1969: 108), Moğolların Endonezya’nın Java Adası’nı önce savaş yolu ile ele geçirdiklerini fakat daha sonra ani bir baskınla büyük bir bozguna uğradıklarını kaydetmektedir. Ancak gerçek durumun her iki görüşün karışımından ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Endonezya’nın geneli Kubilay Han’ın daveti üzerine Moğollara boyun eğerken Java’da bulunan Kadiri Krallığı bunu reddetti ve 1293 yılında büyük bir Moğol Donanmasının adaya gelmesine sebep oldu. Moğollar yapılan savaş neticesinde Kadiri Krallığının başkentini ele geçirdiler. Ancak bu durum üzerine daha önce Moğollara baş eğmiş bulunan bölgelerin halkı dâhil tüm halk silahlanıp Moğollara karşı direnişe geçti. Bu topyekün direniş karşısında adalarda tutunamayacaklarını anlayan Moğollar dağınık kalıntılarla birlikte yeni yerleşimler başlatmakla vazifelendirilen Çinli birlikleri adalarda konuşlandırarak geri çekildiler (Roux 2001: 383).

Türklerin yeniden Endonezya topraklarına ayak basmaları için Osmanlı devrini beklemeleri gerekmiştir. Osmanlı Türklerinin ilk kez Kanuni Sultan Süleyman

döneminde yani 16. yüzyılda hem Hint Altkıtası'ndaki ve Hint Okyanusu'ndaki adalarda bulunan devletlere Portekizlilere karşı yardımda bulunmak hem de Kızılderiz'deki kendi topraklarını korumak amacı ile girdikleri bilinmektedir (Uzunçarşılı 1951: 31-32). Osmanlıların Hint Okyanusu'ndaki etkileri, Portekizlilerin yerini İngilizlerin ve Hollandalıların alması ile bu yüzyılın sonunda zayıflamıştır (Emecen 1994: 41). Osmanlıların 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra tekrar Hint Okyanusu'nda faaliyet gösterdikleri görülmektedir (Uzunçarşılı 1983: 150-164). Osmanlı Devleti'nin 18. yüzyıldaki faaliyetlerinin daha çok Hint Altkıtası ile alakalı olduğuna şahit olunur. Bu devirde Babürlüler, Malabar Sultanlığı ve Meysur Sultanlığı gibi altkıta üzerinde bulunan devletler ile münasebette bulunulmuştur. Ancak 16. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Hint Okyanusu'ndaki adalarla münasebette bulunduğu görülmektedir. Bilhassa Endonezya'nın Sumatra Adası'nda temerküz etmiş olan Açe Sultanlığı ile tabi – metbu münasebetine girilmiş ve Sultan Alaüddin'in 1567 yılındaki müracaatı üzerine Açe Sultanlığına asker ve mühimmat desteğinde bulunulmuştur. Hatta Osmanlı Devleti'nin desteği ile Açe Sultanlığının diğer adalarda fütuhatta bulunduğu görülmüştür (Ricklefs 1994: 33).

2. Dilbilimsel Çıkarım

Moğol İmparatorluğu döneminde Endonezya'da yerleşim kurmakla görevlendirilen birlikler arasında değil ama geride bırakılan dağınık kalıntılar arasında Moğollarla birlikte Uygurların veya diğer Türk Boylarından toplulukların veya şahısların bulunması muhtemeldir. Bu muhtemel Türk kalıntılarında Bali'de bulunan bir grubun veya bozgun öncesinde doğrudan Moğollar tarafından görevlendirilen kişi ya da kişilerin sulama kanallarını kurmuş olması ihtimali akla gelebilir. Mevzubahis olan kelimeler incelendiği takdirde bu kelimelerin 13. yüzyıl Türkçesine bağlanıp bağlanamayacağı ortaya çıkacaktır. *Subak* kelimesinin *suv+beg* şekinden veya *suv+bag* şekinden ses olayları neticesinde ortaya çıktığı düşünülebilir. *Ulun* kelimesinin ise ses değişmesi veya ses türemesi ve düşmesi neticesinde *uluğ>ulun* veya *uluğ>ulung>ulun* şeklinde gelişerek ortaya çıktığı varsayılabilir. Ancak *batu* kelimesi bu dönem Türkçesi göz önünde bulundurulduğu zaman sorun teşkil etmektedir. Bugün Türkiye Türkçesinde *batı* şeklinde bulunan kelimenin Eski Türkçe devrindeki *bat-* fiilinden türetilen *batığ* kelimesinden geldiği bilinmektedir. Ancak kelimenin bu devirde henüz bugünkü manası olan yön adını üstlenmediği ve kelimenin bu dönemdeki anlamının “*batma eylemi*” olduğu anlaşılmaktadır (Clauson 1972: 301). Bu dönemde *bat-* kökünden türetilen güneşin batması, dolayısıyla yön ile alakalı kelimenin *batsık* olduğunu görüyoruz (Clauson 1972: 309, Caferoğlu 1993: 24). Binaenaleyh bu kelimelerin bölge diline Türkçenin daha geç bir döneminde

girmiş olması gerekmektedir. Clauson (1972: 301) *batuğ* kelimesinin Osmanlı Türkçesinde *batı* şeklinde yön ismi haline geldiğini kaydetmektedir ki bu bulgu tarihi olaylar ile de örtüşmektedir

Sonuç

Tarihi belgelerden Türklerin iki ayrı devlet döneminde üç ayrı tarih aralığında Endonezya topraklarına ayak bastıklarını göstermektedir. Bunların birisi Moğol İmparatorluğu devrinde diğer ikisi ise Osmanlı Devleti devrinde gerçekleşmiştir. Türkçenin elde bulunan tarihi malzemesi, bu kelimelerin Moğollar devrinde Endonezya'ya gelmiş olamayacağını ortaya koymaktadır. Bilhassa Endonezya'da *batu* şeklinde bulunan kelimenin anlamsal tarihi gelişimi, kelimenin bölge diline Osmanlı Türkçesi devrinde girmiş olması gerektiğini göstermektedir. Bu durum *subak* kelimesinin *suv+beg* veya *suv+bag* şeklinde değil *su+beg* veya *su+bag* şekline ortaya çıkmış olmasını gerektirmektedir. Bu çalışmanın konusu olan diğer bir kelime olan *ulun* kelimesi ise *uluğ > ulung > ulun* veya *ulu > ulun* şeklindeki gelişmelerin herhangi birisi sonucu ortaya çıkmış olabilir. Bu verilerden, Osmanlı Devleti'nin 16. yüzyılda veya 18. yüzyılda Endonezya'nın imarına katkı sağlamak için bulunduğu girişimler neticesinde *subak* denilen sulama sistemi kurulmuş olduğu ve bu girişimlerin mirası olarak bu kelimelerin Endonezya'da günümüze kadar yaşadığı sonucu çıkarılabilir.

Kaynakça

Bira, Sh. (1998), "The Mongols and Their State in the Twelfth to the Thirteenth Century", *History of Civilizations of Central Asia 4/1*, drl. M.S.Asimov ve C.E.Bosworth, Paris: UNESCO Publishing. Ss. 243-259.

Birkelbach, Aubrey W., Jr. (1973), "The Subak Association" *Indonesia*, 16: 153-169.

Caferoğlu, Ahmet (1993), *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul: Enderun Kitabevi.

Clauson, Gerard (1972), *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Londra: The Calenderon Press.

D'Ohsson, M. Baron C. (2006), *Moğol Tarihi*, çev. Ekrem Kalan ve Qiyas Şükürov, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Emecen, Feridun, 1994. "Kuruluştan Küçük Kaynarcaya." İhsanoğlu, Ekmeleddin, haz., *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*. c. 1. İstanbul: IRCICA. Ss. 5-64.

Geertz, Clifford (1972), "The Wet and the Dry: Traditional Irrigation in Bali and Morocco", *Human Ecology* 1: 23-39.

Gömeç, Saadettin (tarihsiz), *Uygur Türkleri Tarihi ve Kültürü*, Ankara: Akçağ.

Ögel, Bahaeddin (1991a), *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ögel, Bahaeddin (1991b), *Türk Kültür Tarihine Giriş 2*, Ankara: Kültür Bakanlığı.

Phillips, E. D. (1969), *The Mongols*, Londra: Thames and Hudson.

Rasidin, B. A. (1996), *Kamus Mini Baru. Melayu-Inggeris, Inggeris-Melayu*, Kuala Lumpur: Minerva.

Reader, John (1988), *Man on Earth*, Londra: Collins.

Ricklefs, M. C. (1994), *A History of Modern Indonesia since c. 1300*, Stanford: Stanford University Press.

Roux, Jean-Paul (2001), *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, çev. Aykut Kazancıgil ve Ayşe Bereket, İstanbul: Kabalıcı..

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1951), *Osmanlı Tarihi III*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1983), *Osmanlı Tarihi IV 2. Kısım*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

ƏRƏB DİLİNDƏ MÖVCUD OLAN STANDART SƏNƏDLƏRİN TƏHLİLİ

Günel ƏHMƏDOVA

BDU-nun Şərqşünaslıq fakültəsinin

II kurs magistrantı

İş sferası insan fəaliyyətinin vacib sahələrindən biridir. Məhz iş sənədlərinin, yazışmaların köməyiylə rəsmi, xidməti əlaqələr, əməkdaşlıq əlaqələri yaranır, müəssisələr, təşkilatlar, dövlətlər arasında münasibətlər tənzimlənir, həmçinin insanlar arasında şəxsi əlaqələr qaydaya salınır.

Ərəb dilində mövcud olan standart sənədlərin təhlili zamanı, işgüzar yazışmaların üslub baxımından təhlilinə, üslub anlayışı haqqında ayrı-ayrı dilçilərin fikirlərinə, ərəb dilində tərtib edilmiş sənədlərdə istifadə olunan metasintaktik ifadə vasitələrinə, həmçinin işgüzar yazışmaların müxtəlif növlərində istifadə olunan standart formullara, unifikasiya olunmuş mətnlərin digər mətnlərdən fərqlərinə diqqət yetirmək vacib məsələlərdən biri hesab olunur.

Ümumiyyətlə, üslub anlayışı çox geniş mənada istifadə olunur. Üslubun yaranması və çoxlu üslubların meydana gəlməsi dilin inkişafı ilə bağlıdır; bütün dil üslubları dilin inkişaf səviyyəsindən asılıdır. Müasir dövrdə akademik üslub, arxaik üslub, dialoq üslubu, monoloq üslubu, janr üslubu, realist üslub, funksional üslub, bədii üslub, elmi üslub və s. üslub növləri vardır ki, bunların hamısı dilin öz inkişafı və tarixi durumu ilə bağlıdır [2, 48].

Funksional üslublar arasında ən geniş yayılmış üslublardan biri də rəsmi-kargüzarlıq üslubudur. Lakin funksional üslublar arasında qəti sərhəd yaratmaq mümkün deyil. Belə ki, bəzi hallarda rəsmi üslubu kargüzarlıqdan ayırsalar da, bəzən kargüzarlığa daxil edilən sənədləri diplomatik üsluba aid edirlər. Rəsmi-kargüzarlıq üslubunun elmi üslubla oxşar cəhəti isə, burada da bədiiliyə, emosional nitqə yer verilməməsindən ibarətdir. Lakin bir cəhəti də qeyd etmək lazımdır ki, basmaqəlib (trafaret) və şablon ifadələrdən, şamp, klişe, stereotip cümlə və s. bu kimi metasintaktik elementlərdən istifadə bu üslubun əsas xarakterik cəhətidir [1, 526].

İşgüzar sənədin janr-üslub xüsusiyyətləri təkcə məlumatın toplanmasına şərait yaratmır, həmçinin, xüsusi şəkildə əməkdaşlar arasında anlaşma yaranmasına da imkan verir. Bu xüsusiyyət dilin kommunikativ funksiyasının üsullarından biri kimi formalaşır. Kommunikativ funksiya semantika ilə sıx bağlıdır. Belə ki, ünsiyyət dilin məntiqi tərəfinə əsaslanır.

Vəziyyət bunu tələb etmədikdə iş sənədləri çox uzun olmamalıdır. Onlar lakonik olmalı, informasiyanı səlis və faktlar əsasında ötürməlidir. Lakin bu o demək deyil ki, sənədlərin həcmi baxımından hər hansı bir senzura mövcuddur və uzun məktublar epistolyar etiketi pozurlar. Əksinə, ərəb dilində olan sənədlərin tərtibi zamanı mətnin bəlağətli olmasına xüsusi əhəmiyyət verilir.

İşgüzar sənədlər o zaman düzgün tərtib edilmiş hesab olunur ki, orada şəxsi maraqlar deyil, müştərinin tələbləri öz əksini tapmış olsun. Adətən, sənədlər tipik sxem üzrə tərtib olunur: ilk sətirlər diqqəti cəlb edir, növbəti sətirlər maraq doğurur, sonrakı abzaslar xahiş xarakteri daşıyır, sonuncu hissə isə hərəkətə sövq edir. Giriş və sonda istifadə olunan nəzakət formulları epistolyar üslubun bu növündə əvəzolunmaz elementlərdəndir.

Standartlaşdırılmış dil vasitələrinin üstün cəhəti informasiyanın qəbul olunması və sənədin tərtibi zamanı lazımi nitq formalarının axtarılmasına minimal vaxt sərf olunması nəticəsində sənədin tərtibi prosesinin sürətlənməsinə kömək etməkdən ibarətdir. İlk növbədə, bu cür ifadələr, “fərdi, individual” fikri ifadə etməyə qadir olmasalar da, informasiyanın dolğunluğu ilə fərqlənilirlər[4, 393].

Belə standart vasitələrə şamp, situativ klişe, stereotip cümlə, şablon və s aid edilir. Şamp-mətdən kənar da istifadə olunan, lakin xüsusi məna və məzmunu malik olmayan söz və birləşmələrə deyilir [6, 70]; şamp-hər hansı bir dildə danışan insanların yaddaşında qalıcı, istifadəyə hazır xarakterə malik olan üslubi vasitələrdir. Buna görə də onlar müəyyən fikri ifadə etmək üçün çox rahatdırlar.

Klişelərin xarakterik cəhəti bu və ya digər dil sferasının tələblərinə uyğun olan lazımi formulların informasiya baxımından məqsəduyğun tətbiqi hesab olunur.

Faktiki olaraq, iş sənədlərinin klişelərini çatışmazlıq kimi qiymətləndirmək olmaz. Belə ki, iş sənədləri bədii ədəbiyyat olmadığı üçün onun məqsədi işə sövq etməkdir; onun dili də bu məqsədə yönəlməlidir. Əslində klişelər, sərbəst sintaqmaların sonradan standartlaşma nəticəsində ümumi xarakter almış formasıdır.

Bugün dünyanın bir çox ölkələrində, o cümlədən ərəb ölkələrində iş sənədlərinin unifikasiyası (vahid şəklə salınması) prosesi çox sürətlə gedir. İdarəetmə sahəsində yaranan bir çox vəziyyətlərin eynitipli olması buna tələbatı artırır. Eynitipli sintaktik təşkil və ya terminologiya yolu ilə, eləcə də nitqin qrafik və durğu işarələri vasitəsilə

tərtibi yolu ilə mətnlərin unifikasiyası işgüzar sənədlərin vahid sisteminin yaradılmasında rəşional istiqamətlərdən biridir [8, 78].

Bütün ərəb ölkələri üçün unifikasiya baxımından vahid nöqtəyi-nəzərin yaradılması və elmin ayrı-ayrı sahələri üçün terminologiyanın tərtibi, Ərəb ölkələri Liqası nəzdində 1961-ci ildə əsası qoyulmuş “ərəbləşmə üzrə şöbə” tərəfindən həyata keçirilir [7, 192]. Unifikasiya olunmuş mətnin tərtibi minimal vaxt və əmək sərf etdiyi üçün, sənədi qəbul edən şəxsin isə öz növbəsində məktubun ən mənalı nöqtələrini seçib ayırmağa imkanı olduğu üçün unifikasiyanın iqtisadi nöqtəyi-nəzərdən özünü təsdiqlədiyi fikrini bütün ekspertlər söyləyirlər. Sənədin tərtibçisi nümunə üzrə işləyəndə informasiyanın qeyri-standart tərəfləri ətrafında fikrini toplamaq imkanı əldə edir.

Sənədə hüquqi qiymət verən tarix, imza, möhür, təsdiqləmə möhürü (qrif) kimi rekvizitlərin düzgün tərtib olunması xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Məlumdur ki, sənəddə bu rekvizitlərdən birinin iştirak etməməsi sənədin təyinatı üzrə istifadə edilməsinə mane olur. Unifikasiya işgüzar üslubun bütün şöbələrini əhatə edir: lüğət tərkibini, sintaksisi, qrafikanı, durğu işarələrini və üslubunu.

Sənədlər informasiya daşıyıcıları olduqları üçün onlar istifadədə rahat olmalı, uzun müddət saxlanıla bilməli, eləcə də dəftərxana-arkiv tələblərinə (buraya şəhadətnamələr, hüquqi əsaslı faktlar aiddir) cavab verməlidirlər.

Sənəd adı altında işgüzar sənədlərin geniş əhatə dairəsi nəzərdə tutulur. Buraya işgüzar məktublar, müqavilələr, müxtəlif sənədlər, həmçinin, müxtəlif tip iqtisadi sənədlər: akkreditiv, hesab faktura, konosament və s. aiddir.

Aşağıda ərəb ölkələrində daha çox istifadə olunan və qarşı tərəflər arasında ünsiyyətin müxtəlif mərhələlərində mühüm rol oynayan sənədlərdən misallar gətirilmişdir. Bu sənədlər 1960-2011-ci illər arasında mövcud olan müasir orijinal mənbələrdən əxz edilmiş və müəyyən ardıcılığa uyğun şəkildə sıralanmışdır. Burada qeyd olunan adlar, soyadlar, tarixlər, markalar, rəqəmlər, qiymətlər və s. şərti xarakter daşıyır və materialı daha yaxşı anlamağa xidmət edir.

Tender- beynəlxalq hərrac (ingiliscə tender, tend-xidmət etmək sözündən götürülmüşdür)-dünya bazarında sifariş yerləşdirmək və ya bir qrup insan və təşkilatların müəyyən obyektlərin inşasına, yaxud da başqa bir işə cəlb olunmasının müسابiqə formasına deyilir. Müsəbiqənin şərtləri öncədən bildirilir. Məsələn:

Tenderin elanı

عطاءات ومناقصات

مصلحة سك العملة

العباسية – القاهرة

تعلن عن طرح المناقصة العامة رقم ١٢٩٨٩٩ لإستيراد أفران لشرائط مستقيمة من المعادن غير الحديدية و قد تحددت جلسة يوم الثلاثاء ١٦\٩٩ الساعة الثانية عشرة ظهرا لفتح المضاريف الفنية والتأمين الإبتدائي مبلغ اربعة عشر ألف جنيه مصري أو ما يعادلها بالعملة الحرة يزداد الى ٥٪ في حالة رسو العطاء.

تسحب كراسة الشروط و المواصفات الفنية من أمانة لجنة المشتريات الخارجية بالمصلحة خلال مواعيد العمل الرسمية مقابل مبلغ ثلاثين جنيها و لن يلتفت إلى العطاءات غير المصحوبة بالتأمين الإبتدائي أو التي ترد بعد فتح المضاريف, ويعتبر القانون رقم ٨٩ لسنة ٩٨ و لائحته التنفيذية مكملا لشروط الإعلان.

Təklif və hərraclar

Əlvan metalların düzgün istifadəsi üçün sobaların idxal olunması məqsədilə 129899 sayılı ümumi hərracın açılışı elan edilir.

Zərflərin açılması və 40 min misir funtu dəyərində ilkin ödənişin yerinə yetirilməsi üçün 1/02/99 tarixində çərşənbə axşamı günorta saat 12:00-da iclas təyin olunmuşdur.

Şərtlərin və texniki detalların çap olunması 30 funt müqabilində vəd edilən iş müddətində əcnəbi müştərilərin həyatının verdiyi əmanəti əlavə gəlirlə geri qaytarmağa imkan verir. İlk ödənişlə müşayiət olunmayan və ya zərflər açıldıqdan sonra göndərilən təkliflər nəzərə alınmırlar. 1998-ci ildə qəbul edilən 89 sayılı qanun və onun proqramı elanın şərtlərinə uyğun hesab edilir.

Sorğu-lazımı əmtəə və ya müəyyən xidmətlər haqqında əhatəli məlumat vermək və ya təchizatla bağlı təklif göndərmək məqsədilə yazılan işgüzar sənədə deyilir.

Bir qayda olaraq, sorğu artıq təsbit edilmiş ticari münasibətlər əsasında tərtib edilir. Hər hansı bir əmtəə üçün sorğu tərtib etdikdə, sorğu üçün əsas şərtlər hesab olunan əmtəənin adı və kəmiyyəti, markası, keyfiyyəti, modeli, istifadə müddəti və s. dəqiq qeyd edilməlidir. Məsələn:

طلب معلومات (اكتساب تجهيزات)
السيد,
لي الشرف العظيم أن أطلب منكم تمكيني من بعض المعلومات الخاصة باكتساب التجهيزات. في إنتظار جواب منك تقبلوا فائق الإحترام و التقدير
Məlumatların tələb edilməsi (cihazların əldə edilməsi haqqında)
Cənab,
Cihazların əldə olunması haqqında bəzi xüsusi məlumatların bizə təqdim edilməsini tələb etməkdən şərəf duyuruq.
Sizin cavabınızın intizarındayıq. Bizim dərin hörmətimizi qəbul edin.

Müqavilə-xarici iqtisadi fəaliyyət dairəsinə aid olunan sənədlərdən biridir. Müqavilə-tərəflərin qanuni əsasda bu və ya digər sahədə hüquq və vəzifələrini qarşılıqlı şəkildə tənzimləyən sənəddir. Bağlanma qaydası və xarakterindən asılı olaraq müqavilənin üç növünü ayırırlar: 1) konsensual (razılaşma) müqavilə; 2) real müqavilə (razılıqdan əlavə əşyaların başqasına verilməsi şərtilə bağlanan müqavilə, məsələn, daşımaq, istifadə etmək); 3) formal müqavilə (belə müqavilə yazılı tərtib edilir və notarius təsdiq edir, tərəflər müqavilənin şərtlərini yerinə yetirməyə borcludur).

Müqavilənin rekvizitlərinə aşağıdakılar daxildir:

1. sənədin növünün adı, nömrə;
2. bağlanma yeri və tarixi;
3. müqaviləni imzalayanların adları;
4. müqavilənin predmeti;
5. əmtənin keyfiyyəti;
6. qiymət;
7. təchiz yeri və tarixi;
8. əmtənin alış-veriş şərtləri;
9. daşınma şərtləri;
10. zəmanət və sanksiyalar;
11. arbitraj haqqında şərtlər;
12. texniki sənədləşdirmənin şərtləri;
13. tərəflərin hüquqi ünvanları;
14. alıcı və satıcının imzaları.

Standart sənədlərin növləri kimi, onların əsasını təşkil edən rekvizitlər də sənədin anlaşılıqlı olması üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edirlər.

İş fəaliyyətində istifadə olunan sənədlərin əsas rekvizitlərinə təşkilatın adı, emblem (loqotip), sənədin növünün adı, tarix, başlıq, mətn və s. daxildir.

Təşkilatın adı. Hüquqi qüvvəyə malik olan hər bir ticari təşkilat müəyyən ada malik olmalıdır. Bu ad təsisat sənədlərində qeydiyyatla alınmış orijinal adla tam uyğunlaşmalıdır.

Avropa ölkələrində sənədin adı həm tam, həm də ixtisarla yazıla bilər. Məsələn, Səhmdar Cəmiyyəti-SC. Ərəb dilində isə sənədlərin adı əksər vaxt tam yazılır. Məsələn, Abdul Malik və oğulları- عبد الملك وأولاده

Ixtisarlər yalnız ərəb ölkələrinin Elmlər Akademiyaları tərəfindən sənəd əsasında təsdiq olunduqda istifadə olunur.

Təşkilatın loqotipi. Təşkilatın emblemi-lazımı formada qeydiyyatla alınmış sözlü (simvolik) və ya qrafik şəkildən ibarətdir. Təşkilatın emblemi kimi əmtəə nişanı, şəkil, abbreviatura və s. istifadə oluna bilər. Adətən o, sənədin yuxarı hissəsində yerləşdirilir.

Sənədin növünün adı- sənədin başlıq hissəsində yerləşir və iri şriftlərlə yazılır. Sənədin növünün adı əsas rekvizitlərdən biri hesab olunur. O, bütün sənədlərdə, xüsusən də, maliyyə sənədlərində (məktub, telefonoqram və s. istisna ola bilər) istifadə olunur və sənədin ümumi təyinatı haqqında məlumat verir, mətnin strukturunu müəyyən edir.

Tarix- sənədə hüquqi əsas verən xüsusi rekvizitlərdən biridir. Sənədin tarixi dedikdə, onun imzalanma tarixi (məktub, faks və s.), təsdiq olunma tarixi, sənəddə qeyd olunmuş hadisələrin baş vermə tarixi nəzərdə tutulur. O, yuxarı sol küncdə yazılır.

Sənəddə bütün tarixlər aşağıdakı ardıcılıqla qeyd olunur: gün (iki işarə), ay (iki işarə), il (dörd işarə). Məsələn, 22 oktyabr 1995 tarixi ərəb sənədində-

22 من شهر أكتوبر ١٩٩٥/١٠/ ٢٢ və ya

Başlıq- sənədin əsas məzmunu haqqında qısa məlumatdır. Adətən *nə haqda?*, *kim haqda?* suallarına cavab verir və *بشأن الموضوع، بخصوص* (qısa .../م) ifadə olunur. Ondan sonra qısa, 3-4 sözlə onun məzmunu işıqlandırılır. Məsələn: *م /أسعار البنّ* – dənli qəhvənin qiyməti haqqında

Mətn. İşgüzar sənədin (müqavilə, akkreditiv, hesab faktura və s.) əsas rekvizitidir. İşgüzar sənədlərin mətninin qrafik quruluşu digər mətnlərdən fərqlidir; onun quruluşu sənədin növündən və hansı ölkədə tərtib olunmasından asılıdır. Rəsmi məktub sənədin ən geniş yayılmış formasıdır.

Məktubun mətni aşağıdakı quruluşda olur:

a) **müraciət.**

Mətnin əvvəlində iki hissədən ibarət olan salamlama gəlir: qısa müraciət- *cənab*-
السادة, السيد; və “*çoxhörmətli*” atributivləri ilə olan müraciət-

جناب السيد... المحترم السلام عليكم ورحمة الله
حضرة السادة المحترمين... السيد الموقر... السيد المحترم

Ardınca salamlamadan sonrakı klişelərdən biri gəlir:

بعد التحية, تحيتنا و بعد, التحية الطيبة و بعد, تحية و إجلالا و بعد
sonra işlənir.

b) ***giriş hissəsi*** nəzakət formullarından ibarət olur və adətən iş yazışmalarında daha çox istifadə olunan aşağıdakı ifadələrdən birini özündə əks edir:

لنا الشرف بإحاطتكم علما بأن...	Sizə xəbər verməkdən şərəf duyuruq ki,
نشكركم على خطابكم المؤرخ بـ...	Sizə məktuba görə təşəkkür edirik
نؤكد إستلام خطابكم...	Sizin məktubunuzu aldığımızı təsdiq edirik.

c) ***nəticə hissədə*** istifadə olunan nəzakət formulları:

وتفضلوا (سيادتكم أو حضرتكم) بقبول فائز (عظيم) الإحترام, وتفضلوا بقبول فائق أو خالص
التحيات, أرجوكم التفضل بقبول الإحترام, تقبلوا فائق الإحترام و التقدير, إحتراماتي الأكيدة و دمت, تقبل يا
سيدي... أشواقي وإجلالي وإحترامي و دمت

uB formullar adətən, eyni mənanı verirlər, və Azərbaycan dilinə tərcümədə
belə ifadə olunurlar: “Mənim (bizim) ən xoş arzularımı (arzularımızı) qəbul
edərdiniz”, “Bizim səmimi qəlbədən olan minnətdarlığımızı qəbul edin”, “Mənim
dərin hörmətlərimi qəbul edin, Allah sizə uzun ömür bəxş etsin!”

Əsas rekvizitlərin iştirakı ilə ərəb dilində tərtib edilmiş standart sənədlərə
nümunə kimi aşağıdakını göstərmək olar:

صدر الرسالة

البلدة و التاريخ

رقم القيد... (qeydiyyat nömrəsi)

رقم الملف ... (sənədin nömrəsi)

الموضوع ... (mövzu)

إسم المرسل إليه..... (ünvanlanan şəxsin adı)

صفته أو وظيفته..... (vəzifəsi)

عنوان إقامته.....

البلدة..... (şəhər)

سطر إبتداء..... (başlangıç sətri)

.....

مكان الختام (son)

المرفقات (əlavələr)

الوظيفة : (vəzifə)

التوقيع : (imza)

الإسم : (ad)

Və yaxud:

توفيق علاوي

شارع السعدون, بغداد

تصدير و إستيراد

البنك

المصرف الرافدين

فرع الباب الشرقي

برقيا – توفيق, بغداد

تلفون—الدائرة ٩٤٠٠٢

المسكن ١٢٧٣٠

عند الرد نرجو ذكر رقم ٧٣/٨

ملف رقم ٩ (9 sayılı sənəd)

بغداد في ١٩٧٠/١١/١٠

مستعجل (təcili)

إلى—المستشار التجاري بالسفارة...

لدى الجمهورية العراقية, ١٥, شارع

الكرادة الشرقية, بغداد

الموضوع—طلب إستيراد صفائح التعليب (mövzu-konserv idxalının tələbi)

السيد المحترم (hörmətli cənab)

التحية الطيبة و بعد

إشارة إلى مباحثاتنا الشفاهية نرجوكم أن ترسل إلينا عرضكم لتوريد

٥٠٠ طن صفائح التعليب.

وفي إنتظار ردكم وتفضلوا بقبول فائق التحيات. (avabımızı gözləyirik)

إمضاء: (imza)

صورة منه إلى: (surət)

السيد /.../ المحترم—للعلم و العمل بموجبه (nəzakət formulları)

مصرف الرافدين , فرع الباب الشرقي, بغداد—للعلم

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Babayev A. "Azərbaycan dili və nitq mədəniyyəti". B. 2002
2. Babayev A. "Müasir Azərbaycan dilinin funksional üslubları". B. 2000
3. Dəmirçizadə Ə.M. "Azərbaycan dilinin üslubiyyəti". B. 1962
4. Балли Ш. «Общая лингвистика и вопросы французского языка». М.1955
5. Боднар С.Н. . «Жанр арабских коммерческих деловых бумаг и их языковая специфика». М. 2002
6. Брагина А. «Метафора-стандарт-штамп». М. 1977
7. Рыбалкин В.С. «Арабский язык в странах Азии и Африки». К.1988
8. ١٩٩٦, القاهرة. "اللغة و الإدارة". أطفيف نصار.
9. ١٩٩٩.٠٤.٢٩ , ٢٠٠٢.٠٣.١٠. الاحرام.

XÜLASƏ

Məqalə ərəb dilində olan sənədlərin dil xüsusiyyətlərinə, onların standartlaşdırılması və unifikasiyası probleminə, belə standart sənədlərin təhlilinə həsr olunub.

Burada işgüzar sənədlərin üslubuna, üslubları tədqiq edən üslubiyyat elminə, bu haqda bir çox Azərbaycanlı və ərəb dilçilərinin fikirlərinə də xüsusi yer ayrılmışdır.

Qeyd etmək lazımdır ki, ərəb sənədlərinin tərtibi zamanı bir çox çətinliklər meydana çıxır ki, bunlar da əsasən ərəb dilində tərtib olunan sənədlərin Avropa ölkələrində tərtib olunan sənədlərdən forma və dil xüsusiyyətlərinə görə fərqlənməsi ilə bağlıdır.

Materialı tam mənimsəmək məqsədilə, ərəb dilində olan standart sənədlərdən nümunələr və onların tərcümələri də göstərilmişdir.

RESUME

Article has been devoted to the language feature of the documents in the Arabian language, problem of their standardizing and unification, analysis of such standard documents.

Special place has been separated to style of the business documents, science of investigating styles here, thought of some Azerbaijanian and Arabic linguists about this.

It is necessary to note that some difficulties occur in the time of compiling of the Arabian documents that is connected with the difference of Arabian document from European documents mostly according to feature of form and language.

There was shown examples and their translation from standard documents in the Arabian language by the purpose appropriate perfectly the material.

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена исследованию языковых специфик арабских коммерческих бумаг, проблеме их стандартизации и унификации, изучению подобных стандартных коммерческих бумаг.

В этой статье отдельно рассмотрены стиль коммерческих бумаг, стилистика, изучающая эти стили, а также мнения Азербайджанских и арабских лингвистов.

Для полного усвоения материала в статье приведены образцы арабских стандартных коммерческих бумаг и их переводы.

Çара tövsiyə etdi: f.f.d. S.Süleymanov

«NƏHCÜL-BƏLAĞƏ»NİN «İLƏHİ TƏQVA» BÖLMƏSİNƏ İSTİNADƏN ƏMƏLİ ƏXLAQIN ARAŞDIRILMASI

Məhəmməd KƏFFAŞAN

AMEA- M.Füzuli adına əlyazmalar

institutunun dissertantı

Mkaffashan@yahoo.com

Açar sözlər: Əxlaq, əməli əxlaq, Nəhcülbəlağə, ilahi təqva

Əxlaq bəhsində əsas müzakirə mövzularından biri əməli əxlaqdır. Diqqət edilməlidir ki, əxlaq batini surət və şəkillərdən ibarət olub, davranışda və əməldə üzə çıxan amildir. Daha doğrusu, əməli əxlaq nəzəri əxlaqın bilavasitə həyata keçirilməsidir. Bundan da məqsəd mənəviyyatca təmizlənmənin zəruri olduğunu nəzərə çatdırmaqdır. «Əməl anlayışı ümumi olub, niyyət, bağlılıq, nifrət, bədgümanlıq, həsəd, kin, təvazö, təkəbbür kimi mənəvi və cismani cəhətləri əhatə edir» (1,s.90).

Dini mətnlərdən alınmış islam əxlaq anlayışı müsəlman alimləri tərəfindən tarix boyunca çox az öyrənilmişdir. Çünki dini maarif heç bir elm sahəsi çərçivədə açıq-aydın araşdırılmamışdır. Bunlar Allah-Təalanın Qurani-Məciddə göndərdiyi ayələrdən çıxarılmış nəticələrdən, Məsumların Rəsuli-Əkrəmdən (s) başlamış Əimmeyi-əthara (ə) qədər söylənilən hədis və rəvayətləri əhatə edir. Bu mənbələrdəki fikirlər müxtəlif ixtisaslı alimlər tərəfindən toplanaraq təhlil olunmuş, hər kəs onları bacardığı şəkildə cəmiyyət üzvlərinə çatdırmışdır. Bu, fiqhdən tutmuş kəlama, iqtisadi əxlaqdan tutmuş siyasətə qədər bütün elm sahələrinə aiddir. Çox zaman bəzi elm sahələri arasında müəyyən bir fikir həmrəyliyi olsa da, təəssüflə qeyd etmək lazımdır ki, əxlaq elmi sahəsində buna çox az təsadüf olunur. İslam əxlaqı ilə məşğul olan alimlər islam əxlaqını öyrənmək, onun əhatə dairəsini tədqiq etməkdənsə, Ərəstu əxlaqına üz tutmuş və onun ardıcılıqları olaraq, özlərindən din maarifi yaratmışlar. Yalnız İmam Qəzali islam əxlaqının öyrənilməsinə xüsusi rəvac verdi. Çünki Ərəstu əxlaqı o zamankı yunan dəyərlərinə uyğun idi və «Mədiyyə-fazilə»dən irəli gələn təsvirlər ayə və

rəvayətlərdə zikr olunanlarla uyğun gəlmirdi və heç kəsin işinə yaramırdı. (2, s.117) Halbuki dini mətnlərə diqqət yetirmək, onlardakı dəyərli elmi fikirlərə istinad etmək daha səmərəli olardı. Biz bu məqalədə bacardığımız qədər ayə və rəvayətlərdən bəhrələnməyə çalışmışıq.

Əməli əxlaqın əhəmiyyəti:

Əxlaq elminin faydası nəfsin təmizlənməsidir, belə ki, nəfs rəzalətdən təmizlanmış gözəl xüsusiyyətləri fərqlənir. Beləliklə əxlaq mövzusu öz dəyərini əməldə tapır. Çünki nəfsin təmizlənməsinin səmərəsi əbədi səadətə çatmaqdır. (3, s.19)

Bundan başqa onun əhəmiyyəti əxlaqi cəhətdən dəyərli olmasındadır. Çünki bir fərd ayrılıqda ola bilsin ki, yüksək şəxsi keyfiyyətlərə malik olsun, amma əməli baxımdan onun fəzilət və kəraməti olmasın. Əksinə, bu da mümkündür ki, bir şəxs elmi terminləri yaxşı bilsin, amma fəzilət və nuraniyyətdən uzaq olsun. (4, s.17)

Əməli əxlaqın növləri:

Əməli əxlaq – təzahürlərinin geniş yayılması baxımından ümumən mənəvi və cismani olaraq iki yerə ayrılır. Fərdi və ictimai əxlaqı aşağıda göstərilirdi kimi şərh etmək olar:

a) fərdi əxlaq: buraya namaz, oruc, sədəqə vermək, ətirlənmək və s. cismani əməllərə, yəqin, təvəkkül, hübb və b. batini əməllər daxildir.

b) ictimai əxlaq isə ailə daxilində davranış və əxlaqdan başlamış, yoldaşlıq, cihad, beynəlxalq əlaqələr və s. kimi cəhətləri özündə birləşdirir. (5,s.337)

Son illərdə ortaya çıxan peşə əxlaqı anlayışı da işlənməkdədir ki, həkimlik, müəllimlik və s. kimi peşələri əhatə edir.

Əməli əxlaqın yeri:

Əməli əxlaqın predmeti nəfsin və ruhun təmizlənməsidir. Belə ki, Həzrət Məhəmməd (s) də öz risalətinin məqsədini əxlaqi dəyərlərin kamilləşdirilməsi kimi təqdim edirdi. (6,s.372)

Allah-Təalanın kəlamlarında da bu mətləb üzərində dayanılır: «Kim nəfsinin xəsisliyindən qorunmuşsa, [bilsin ki,] nicat tapanlar da onlardır.» (7.Həşr, 9)

İnsan nəfsə məxsus meyllərin qarşısını almaqda çətinlik çəksə də, gərək əxlaqını paklaşdırmağa çalışsın. Buna görə də əxlaqın saflaşdırılması üçün, əvvəldə qeyd olunduğu kimi, elm öyrənmək, təhsil almaq, bilik sahibi olmaq lazımdır. (8,s.7) Digər tərəfdən əxlaqın saflaşdırılması zəminində ən əsas cəhətlərdən biri, əməli əxlaqın hədəfi ilahi təqva meydana çıxır. Bu mövzu Allah-Təalanın kəlamlarında, Məsumların deyimlərində, Quran müfəssirlərinin elmi yozumlarında da

dəflələrlə təkid olunmuşdur. Qurani-Kərimdə buyrulur: «Allahdan qorxun, bəlkə nicat tapasınız» (7. Ali-İmran, 200).

Məqalədə bütün bunların «Nəhcül-bəlağə» kəlamları işığında araşdırılmasına səy göstərilmişdir.

Təqva

Peyğəmbərlərin göndərilməsində və İlahi hökmün nazil olmasında əsas məqsəd insanın təqvalı olmasıdır. Quran təqvanı iki mərhələdə (adi, ali) müzakirəyə qoyur. Onun adi mərhələsində «... Gücünüz çatdığı qədər Allaha qarşı təqvalı olun...» (7. Təğabun, 14) ayəsinə görə, hər kəs gücü çatdığı qədər təqvalı olmağa çalışmalı, Allahdan qorxub çəkinməlidir. Onun xofundan qorxmalı əmrindən çıxmamalı, göstəricilərinə əməl etməlidir. Təqvanın ali mərtəbəsi haqqında Quran buyurur: «Ey iman gətirənlər! Allahdan necə qorxmaq lazımdırsa, elə də qorxun...» (7. Ali-İmran, 102) Bu barədə çox söz demək olar. Lakin nə qədər ləyaqətli söz işlətsən, oradakı mənəni tam ifadə etmək mümkün deyildir. Deməli, hər mömin gücü çatdığı və layiq olduğu qədər təqvalı olmalıdır.

«Təqva» sözünün mənası

«Təqva» ərəb sözü olub, mənası insanın ona zərər və əziyyət verəcək şeylərdən çəkinməsi, qorunması deməkdir. (9,s.401) İlahi kəlam olan Quranda da bu mənədadır. «Tur» surəsinin 27-ci ayəsində buyrulur: «Allah bizə minnət qoydu və bizi iliyə işləyən odun əzabından qorudu». «Ali-İmran» surəsinin 16-cı ayəsində oxuyuruq: «...Pərvərdigara, iman gətirdik, günahlarımızı bağışla və od əzabından bizi amanda saxla».

«Həşr» surəsi, 9-cu ayə: «Kim nəfsinin xəsisliyindən qorunmuşsa, [bilsin ki,] nicat tapanlar da onlardır.» (9.s.236)

«Təqva» «ət-təqa» sözündən düzəlmiş isimdir və hər iki sözün mənası «pəhrizkarlıq», «çəkinmə», «özünü qoruma» deməkdir. Rəğib İsfahani bu mənəni belə izah edir: «Təqva - özünü hadisələrin qorxulu cəhətlərindən qoruyub saxlamaqdır». (17.s.236)

«Təqva» kəlməsinin əsli «vəqva»dır ki, burada «ta» «vav»ı əvəz edir. (10.s.238)

«Ətqiya, təqva, it-təqi, muttəqi» və s. sözlərin hamısı bir kökdəndir. (11)

İstilah kimi «təqva» yazılır.

İstilahatda da sözün bu mənası barədə çox deyilmişdir:

1. «Təqva» - mənəviyyata və qəlbə aiddir, zahiri bir şey deyildir. Quranda buyurulduğu kimi: «Hər kəs Allahın ayinlərini uca tutsa, [bilsin ki,] əslində o ürəklərin pəhrizkarlığından irəli gəlir» (7,Həcc, 32).(12,s.86)

2. Təqva odur ki, Allah insanı haramdan uzaq vacibata yaxın görmək istəyir. Buna görə də deyilir: günahın həm böyüyündən, həm də kiçiyindən uzaq durun ki, təqvalı olasınız. Bu dünyada tikanlı yerdən ehtiyatla keçən bir şəxs kimi davranın. Bu səbəbdən kiçik günahları da yüngül saymayın. Çünki bu xırda daşlar yavaş-yavaş dağa çevrilə bilər. (13.s.60).

3. Təqva elə məsuliyyət hissi və öhdəlikdir ki, insanın qəlbinə iman nüfuz edərək, onun vücuduna hakim kəsilir. İnsanı günahlardan çəkindirir, onu yaxşılıq, paklıq və ədalətə sövq edir. Yəni insanın əməllərini, fikir və niyyətini haram şeyə aludə olmaqdan qoruyur (14, s.60).

4. Təqvanın məntiqi nəfsə aiddir və təzahürləri zahiridir. Belə ki, hər kəs onu öz zatında tapsa, həqiqətən təqvalı və pəhrizkardır (15, s.466).

Təqvanın əsil mənası insanın iradəsinin İlahi əzəmət qarşısında fani olması deməkdir. Bu, insanın İlahi buyruqlara əməl etməsinə və pis hesab olunan əməllərdən uzaqlaşmasına səbəb olur, (16,s.466).

Yuxarıdakı izahlardan belə nəticə hasil olur ki, təqva elə qorunmaq deməkdir ki, onun mənası sözün kökü ilə əlaqədardır. Bu mənanın həqiqəti Həzrət Əlinin (ə) kəlamlarında belə bəyan olunur: «İlahi təqva hər xəzinənin açarı, axirətin sərmayəsi, zəlalətdən azad olma və hər cür həlakətdən nicat səbəbidir» (Nəhcül-bəlağə, xütbə 230).

«Nəhcül-bəlağə» təqvanın zərurət və əhəmiyyəti haqqında:

Şəriət ağacından insanın yığıb topladığı meyvə təqvadır. Bu, həmin ağacdən toplanan ən şirin və ən ləziz bir meyvədir. Allah dərgahında bu meyvə ən kəramətli sayılır.

«Allahdan daha çox çəkinənlər Allah yanında şərəfətli və kəramətli şəxslərdir» (7.Hucurat, 13) .

Təqva – «Nəhcül-bəlağə»də dəfələrlə işlənən bir kəlmədir. «Nəhcül-bəlağə» qədər təqvanın ünsürlərindən bəhs edən çox az sayda kitab var. Şübhə yoxdur ki, bəşərin sağlam həyatının əsas meyarlarından biri pəhrizkarlıq və çəkin-məkdir.

Sağlam həyatda inkar və isbat, aradan qaldırma və ehtiyac, fəaliyyətsizlik və iş, üz çevirmə və diqqət bir-biri ilə qoşadır.

Sağlam və faydalı pəhrizlərin istiqaməti və hədəfi vardır, həm də onlar müəyyən həddə daxilində məhduddur. Heç bir hədəf və istiqaməti olmayan, kor-

koranə edilən əməli hərəkət, hüdud daxilində olmayan məhdudiyət bəyənilməyən keyfiyyətlərdir.

«Nəhcül-bəlağə»də təqva dini bir amil kimi təqdim olunur. Əsərdə buna dair çoxlu misallar göstərilir.

Qurani-Kərimdə də təqva mövzusunda xeyli göstərişlər vardır. Orada təqva xilas olmağın ilkin şərtlərindən biri kimi zikr olunur. Bildirilir ki, xilas yoluna pəhrizkarlıqla çıxmaq olar.

Belə ki, İlahi kitabın nazil olması müttəqillər üçün hidayət amili kimi təqdim olunur. Çünki şirk və nifaqın izlərini silir və nicata zəmin yaradır (12, s.86).

1) Əməli dəyərləndirən meyar: «Təqva ilə görülən iş az deyil» ((Nəhcül-bəlağə, Hekmət.95).

Allah dərgahında meyar olaraq iki mühüm ünsür əsas götürülür: əxlaq və təqva.

Bu iki iksir çox qiymətli olub, hər əməllə yanaşdır və onu kamilləşdirir. İnsanda bunlardan biri çatışmasa, o şəxs etibardan düşür. Yəni güclü, saf əxlaqı varsa, təqvəsi yoxdursa, deməli o heç bir şeyə yaramaz.

Qurani-Məciddə buyrulur: «Allah yaxşı əməli yalnız təqvalılardan qəbul edir».

2) Təqvadan gözəl bir keyfiyyət yoxdur.

3) Təqvadan əziz izzət yoxdur.

4) Təqva əxlaqın sərvəridir: «Bütün əxlaqi dəyərlərin ən ucası təqvadır».

5) Təqva səadət və xoşbəxtlik atıdır.

a) Təqvalı və Allahdan qorxan olun. Çünki Onun ipi qırılmaz, dəstəyi çox möhkəm, qalası hündür, sığınacağı etibarlıdır.

Bu xütbədə təqvanın əzəməti barədə dəfələrlə söz açılır.

b) Ey Allah bəndələri, sizi ilahi təqvaya çağırıram. Çünki qiyamət səfərinin azuqəsi təqvadır. O insanı mənzilə çatdırar.

Bu şərəfətli sözlərdə təqva axirət azuqəsi kimi izah olunur, İlahi əzabdan qurtara bilmək üçün sığınacaq sayılır, insanın səadətə və azadlığa qovuşması kimi göstərilir.

c) «Agah olun ki, təqvanı özünə peşə edən və Allahdan qorxan şəxs fitnələrdən nicat tapar, hidayət nuru ilə qaranlıqlardan keçər və əbədi cənnəti qazanar. Allah ona öz kəramətli mənzilində yer verər. Bu mənzilin üst örtüyü və nuru Allah, xidmətçiləri mələklər, dost və yoldaşları isə Allahın peyğəmbərləridir».

Bu kərəmətli bəyanda təqva fitnələrdən nicat verən, qaranlıqlarda yol göstərən nur kimi izah olunur.

d) Sizə Allahdan qorxmağı tövsiyə edirəm. O Allah ki, Sizi yaratdı və sizin qayıdışınız Ona sarıdır. O Allahdır ki, sizin istəklərinizi yerinə yetirdi, arzularınızın sonu Ona qayıdırdır. Düz yolunuzun sonu Onunla bitir.

Bu şərəfətli xütbədə insanın ən ideal sonluğa çatması və İlahi dərgaha ən düzgün yol təqva vasitəsi ilə olan yol hesab edilir.

6. Hidayətin açarı: «Agah olun, təqva elə bir minikdir ki, cilovu onun üstündəkinin əlindədir və sahibini əbədi cənnətə çatdırır» .

Bu xütbədə təqva, sahibini əminliklə behiştə çatdırma biləcək minik kimi təqdim olunur.

7.Sağlamlıqdan üstün: «Agah olun ki, nəfs təqvəsi sağlamlığın bir amilidir. Bilin ki, nəfsin pəhrizkarlığı sağlamlıqdan üstündür».

8.Zəruri təklif: «Ey camaat, Allahdan qorxun, heç kəs bihudə yaradılmamışdır. Belə ki, insan həyatda gərək vaxtını bihudə keçirməsin. Çünki o, insanı özbaşına buraxmamışdır ki, dəyərsiz işlərlə məşğul olsun» ((Nəhcül-bəlağə, Hekmət.370).

Bu məsələnin «Nəhcül-bəlağə» nöqtəyi-nəzərindən izahı və dəfələrlə təkidi haqqında belə demək olar ki, təqva toxunulmazlıq və məhdudiyyət demək deyil. Çünki təqva elə müqəddəs və uca qüvvədir ki, o, insanı bir sıra mənəvi dəyərlərə sövq edir və pisliklərdən və maddi aludəlikdən çəkindirir.

Demək, təqva insanın şəxsiyyətinə və ruhuna qüdrət verir, insanı öz hökmü altında saxlayır. Elə oradaca buyrulur: «Təqva alınmaz qaladır, amma hərzə danışmaq və günah bu evi dərhal dağıdar və yerlə yeksan edər, sakinləri özlərini müdafiə edə bilməzlər. Bu evə pənah gətirənlər amanda olmazlar. Təqva ilə bütün günahların kökünü kəsmək olar» (Nəhcül-bəlağə, xütbə 157).

Başqa bir yerdə isə buyrulur: «Təqva və Allahdan çəkinmək yaralı ürəklərə məlhəm, qəlblərin işığı, xəstə bədənlərin dərmanıdır»(Nəhcül-bəlağə, xütbə 198). Çünki bütün bəd əməllər rəzil əxlaqın təzahürüdür. İnsan təqvalı olanda bütün bəd əməllərdən uzaqlaşır və yaxşı əməlləri özündə cəmləşdirir. Tədricən rəzil sifətlər onun nəfsindən silinir və çətinliklər aradan qalxır, bəyənilən xasiyyətlər üzə çıxır. Əxlaq elmində bu bir təkzibolunmaz həqiqətdir ki, əxlaqın əsas dərmanı bütün rəzil xarakterlərin təzahürünün qarşısını almaq və gözəl əxlaqi sifətlərə malik olmaq yolunda çalışmaqdır. Təqva həmçinin insanda Allahdan çəkinmək və Ona qarşı məhəbbət təlqin edir, həyalı olmağa sövq edir. Bunlar nəfsə üstün gəldikcə rəzil əxlaqi sifətlərin mənşəyi olan qəzəb, şeytanlıq və şəhvət cilovlanır

və tamamilə aradan çıxır. Bu, insanın öz nəfsi ilə cihadıdır ki, Qurani-Məciddə buyrulur:

«Bizim yolumuzda çalışanları öz yollarımıza mütləq yönəldərik. Çünki Allah yaxşı işlər görənlərdir» (7.Ənkəbut, 69).

«Nəhcül-bəlağə» aspektindən təqva

Dini əsərlərdə, xüsusən «Nəhcül-bəlağə»də «təqva» kəlməsinə çox tez-tez istinad olunur. Orada təqva ruhda təzahür edən müqəddəs bir mələk mənasında verilir. Təqva ruha qüvvət və qüdrət verir, pis nəfsləri və ağılsız hissləri ram edir.

«Nəhcül-bəlağə» aspektindən aşağıdakılara nəzər salaq:

1. Qəlblərin dərmanı. Bu barədə yuxarıda bəhs olunub.
2. Qəlbin dirilik amili: «Pəhrizkarlığı az olan şəxsin qəlbi ölüdür. Qəlbi ölü olanlar isə cəhənnəm odunda yanar» ((Qurani Kərim, Ənkəbut surəsi, ayə 69).

Buradan belə bir nəticə çıxır ki, qəlbi diri olanlar təqva nuru ilə aydınlaşar.

3. Ruhü ülvü hisslərlə dolduran: «Gecənin zülmətində oyaq qalaraq, qarınqululuqdan pəhriz edərək Allahın itatində durun, öz malmızdan bəxşiş edin, cisminizdən alıb, canınıza əlavə edin. Bəxşisdə xəsis olmayın» ((Nəhcül-bəlağə, Həkmət.391).

4. Dünyadan qafil olmamaq: «Dünyanın haramına göz yumun ki, Allah onun pisliklərini sənə göstərsin və qafil olma ki, O da bir an səndən qafil olsun». (Nəhcül-bəlağə, xütbə 157).

5. Günahı aparandır: «Ağah olun pəhrizkarlıqla günahların kökünü kəsə bilərsiniz» (Nəhcül-bəlağə, xütbə 191).Yenə də buyurur: «Təqva günahlarınızı uyandır» (Nəhcül-bəlağə, xütbə 176).

6. Dili qoruma amilidir: «Allaha and olsun ki, dilini qorumağı bilməyəne təqva xeyir verməz. Möminin dili qəlbinin, münafiqin qəlbi dilinin altındadır». (Nəhcül-bəlağə, xütbə 114).

7. Günaha bulaşmaqdan çəkindirər: «Təqva Allah dostlarını haram işlər görməkdən çəkindirər və onların qəlblərini Allah qorxusu ilə doldurar» (Nəhcül-bəlağə, xütbə 198).

- 8.Nəfsi ram edən amil: «Allahdan qorxun ki, sizə nəsihət verməklə çoxlu xeyir bəxş etmiş və öz peyğəmbərinin göndərilməsi ilə yaxşı yol göstərmişdir. Ona sitayiş etmək üçün təvazökar olun, İlahi vəzifələri yerinə yetirməklə bəndəlik haqqını ödəyin» (Nəhcül-bəlağə, xütbə 198).

- 9.Kin və ədavəti rəf edəndir: «Kim səbəbsiz düşmənçilik etsə təqvalı ola bilməz» (Nəhcül-bəlağə, Həkmət.298) Çünki kin dindarlığı məhv edər.

10. Behiştə aparan işıqlı yoldur: «Bu gün təqva bəlaya sipər, sabah isə behiştə çatmaq yoludur. Təqva yolu işıqlıdır, o yolla gedən xeyir tapar və Allahın zaminindədir, yəni Allah onu hifz edər» (Nəhcül-bəlağə, xütbə 191). Həmçinin buyurulub ki, təqva insanı qoruyan bir qalxandır. (Nəhcül-bəlağə, Hekmət.4)

11. Əmanətə riayət etmək: «İman nişanəsi odur ki, sənə ziyarı olsa da, düz danış, xeyirin olsa belə, yalan danışma, bir də əməldən çox danışma, özgələr haqda danışanda Allahdan qorx». (Nəhcül-bəlağə, Hekmət.458)

Çünki İlahi təqvanın mənşəyi iman olduğundan hətta insanın danışdığı tərzində belə öz təzahürlərini göstərir.

Həzrət Əlinin (ə) vəsiyyətləri

Təqva barəsində fikirləri ümumiləşdirmək üçün Həzrət Əlinin (ə) vəsiyyətlərinə nəzər salmaq zəruridir:

1. İlahi nemətləri yada salmaq:

a) «Ey camaat! Allahın sizə bəxş etdiyi nemətlər müqabilində pəhrizkar olmağı, şükr etməyi tövsiyə edirəm» (Nəhcül-bəlağə, xütbə 188).

b) «Ey Allah bəndələri, sizə pəhrizkar olmağı tövsiyə edirəm ki, Allahın haqqı sizin üçündür». (Nəhcül-bəlağə, xütbə 188).

c) «Ey Allah bəndələri, sizə pəhrizkar olmağı və Allahdan qorxmağı tövsiyə edirəm ki, sizə libas geydirdi» (Nəhcül-bəlağə, xütbə 191).

2. Nəsihətamiz məsələlər:

«Allahdan qorxan bir şəxs kimi haqq sözü eşidin, təvazökar olun, günahınızı etiraf etməyi bacarın, qorxun və yaxşı işlər görün, yaqinə yetişin, nəsihətə qulaq asınverin və ürəkdən qəbul edin, üzünüzü Allaha tutun, əyri yoldan qayıdıb tövbə edin, ilahi yolla gedənlərin ardınca gedin və qalib olun» (Nəhcül-bəlağə, xütbə 87).

3. Hüccətin tamamlanması mövzusunda:

«Sizə Allahdan qorxmağı tövsiyə edirəm. O Allah ki, təkrar qorxutmaqla sizə üzr yolunu bağlayır və açıq səbəblərlə sizə höccəti tamamlayır » (Nəhcül-bəlağə, xütbə 87). Çünki təqvanı elan etmək və Allahın peyğəmbərlər vasitəsilə ona tövsiyəsi heç bir üzrə yer qoymur və geniş yolu insana göstərərək, höccəti tamamlayır.

4. Ölümü yada salmaq:

«Siz Allah bəndələrini ilahi təqvaya tövsiyə edirəm ki, bu, sizin oyanmanız üçün dəyərli nəsihət kimidir və həyatınızın əsas cəhətlərini müəyyən edir» (Nəhcül-bəlağə, xütbə 83).

5. Saleh əmələ təhrik:

«Saleh əməl, Saleh əməl, gələcəyə baxmaq, gələcəyə baxmaq, səbr, səbr, sonra dözümlük, dözümlük və pəhrizkarlıq, nəhayət yenə də pəhrizkarlıq ».

6. Dünyagir olmamaq barəsində: «Sizə Allahdan çəkinməyi tövsiyə edirəm. Sizə üz göstərsə belə, dünyapərəst olmayın».

7. Axirət üçün ən yaxşı azuqə: «Axirət üçün ən yaxşı azuqə təqvadır» (Nəhcül-bəlağə, Məktub.47)

31).

Yuxarıda deyilmiş mətləblər aşağıdakı xütbeyi-kərimədə belə tamamlanır:

«Oğlum, sənə vəsiyyətimdir ki, Allahdan qorxasan, Onun əmrlərini həmişə yerinə yetirəsən və Allahı dilində daim zikr edəsən. Onun ipindən möhkəm yapışasan. Səninlə Allah arasında hansı əlaqə bundan möhkəm ola bilər? Əgər ipin ucundan möhkəm tutsan, ürəyini yaxşı nəsihətlə diri saxla, nəfsi harama etinasızlıqla öldür, canını yəqinlə gücləndir, qəlbini hikmət nuru ilə işıqlandır və ölümü yada salmaqla canı sakitləşdir, nəfsin tam ölməsi barədə əmin ol və dünyanın kədrli hadisələrini öyrənməklə onu agah et... Oğlum, bil və agah ol ki, ən çox sevdiyim işlər Allahdan qorxmaq, vacibəti yerinə yetirmək, babaların və nəslimizin saleh insanların getdiyi yolu davam etdirməkdən ibarətdir» (Nəhcül-bəlağə, Məktub. 31).

Pəhrizkarların siması

Həzrət Əli (ə) Qəra' xütbəsində səhabələrindən olan Hümama pəhrizkarların bariz xüsusiyyətlərini göstərir. İmam bu xütbədə pəhrizkarların tam xüsusiyyətlərini izah edir. Aşağıda mövzuya aid nümunələr göstərilmişdir:

1. Gecələr zikr, gündüzlər oruc tutmaq

İlahi təqva Allah dostlarını haram və yasaqlardan çəkindirər, onların qəlbini Allah qorxusu ilə doldurur. Təqva əhlinin gecələri yuxusuz, gündüzləri səbr, yanğı və oruc tutması ilə haramlara sipər çəkilər (Nəhcül-bəlağə, xütbə 114).

2. Hər iki dünyadan bəhrələnmək

«Ey Allah bəndələri, agah olun ki, pəhrizkarlar bu ötəri, müvəqqəti dünyadan salamat keçərlər və əbədi axirət əldə edərlər» (Nəhcül-bəlağə, Məktub. 27).

3. Allahı həmişə yad və zikr etmək

«Əgər bixəbərlər (qafillər) arasında olsan, Allah sənin adını yaddaqalanlar sırasına yazar. Əgər yada salınanlar arasında olsan, Allah sənin adını bixəbərlər sırasına yazmaz». (Nəhcül-bəlağə, xütbə 193).

4. Fəzilət əhlidirlər

Pəhrizkarlar dünyada üstün fəzilətlərə malikdirlər, sözləri düz, geydiklərində isə orta həddi gözləyəndirlər. Yol gedəndə təvazö ilə hərəkət edirlər (Nəhcül-bəlağə, xütbə 193).

5. Qorxu və ümid içindədirlər:

Hər kəs Allaha ümidvar olsa, onun ümidi davranışında aşkar olmalıdır. Allahdan başqa özgə şeylərə ümidvar olmaq qeyri-xalidir və ya Allahdan başqa kimdənsə qorxmaq düzgün deyildir... Əgər yalançı ümidvar Allah bəndəsindən qorxsa, o, qorxduğu şəxsin haqqını Allahın haqqından daha üstün sayır. Beləliklə, bəndədən qorxmaqda hazır, Allahdan qorxmağı isə yerinə yetirilməmiş vədə hesab edir (Nəhcül-bəlağə, xütbə 160).

6. Dünyada düzgün davranış

Ey Allahın bəndələri, agah olun ki, pəhrizkarlar keçici dünyadan sağlam keçdilər və əbədi axirətə malik oldular. Dünya əhli ilə dünyalarında şərik oldular, amma dünya əhli onların axirətində iştirak etmədilər (Nəhcül-bəlağə, Məktub. 27).

7. Davranışda yumşaqlyq

Onların camaatın bir hissəsindən uzaqlaşmaları zahidlik üzündən, başqa bir hissəyə yaxınlaşması mehribanlıq və yumşaqlyq üzündəndir (Nəhcül-bəlağə, xütbə 193).

8. Səbr əhlidirlər

Dünyanın qısa zamanında səbr edirlər, ta qiyamətin əbədi asayışın əldə etsinlər (Nəhcül-bəlağə, xütbə 193).

9. Himmətləri yüksəkdir

Rahatələblik onları Allahın əmrlərinin yerinə yetirilməsinə süst etmir. Qəflətin axmaqlığı mələklərin möhkəm əzmlərinə və çalışmalarına yol tapmır. Şəhvətin hiylələri onların yüksək himmətlərini ox nişanəsinə çevirmir (Nəhcül-bəlağə, xütbə 91).

10. Öz hesablarına yetişirlər

Öz xırda yaxşı əməlləri ilə sevinmirlər və çox əməllərin də çox hesab etmirlər. Öz nəfslərini ittiham edirlər və əməllərindən qorxurlar (Nəhcül-bəlağə, xütbə 193).

11. İxlas əhlidirlər

Allah üçün öz əməllərini xalis edirlər. Elə ki, Allah qəbul etsin (Nəhcül-bəlağə, xütbə 87).

12. Özlərini qoruyan və sabitqədəmlidirlər

İstəkləri az, nəfsləri təmiz, əxlaqları pakdır (Nəhcül-bəlağə, xütbə 193).

13. Elmə hərisdirlər

Pəhrizkarların nişanələri budur ki, dindarlıqda güclü, davranışda mülayim və uzaqgörəndirlər. Qətiyyətdən dolğun imana malikdirlər. Elm, bilik əldə etməkdə həris və elmə malik olduqları halda dözümlüdürlər (Nəhcül-bəlağə, xütbə 193).

14. Xeyirxahlıq əhlidirlər

Onların camaatın bir hissəsindən uzaqlaşmaları zahidlik üzündən, başqa bir hissəyə yaxınlaşması mehribanlıq və yumşaqılıq üzündəndir. Uzaqlaşması təkəbbür üzündən, yaxınlaşması isə riyakarlıq və hiylə üzündən deyildir (Nəhcül-bəlağə, xütbə 193).

Allah Taalanın insanın qəlbinə yol tapması və ona olan məhəbbət başqa eşqləri (bütün pisliklərin mənşəyi) təmizləyəcək. Ona olan eşq bütün fəzilətlərin qaynağıdır. Yalnız bilmək və hikmət sahibi olmaqla fəzilətləri əldə etmək olmaz, bu daha çox Allahın övliyaları ilə ünsiyyətdən hasil olur. Allaha olan eşq başqa şeylərin yerini daraldacaq. Dünya eşqindən dolğun, qibləsi, tanrısı və məbədi dünya olanlar isə Allahın yanında özünə yer saxlamamışdır.

Allahın könüldə oturması və ondan başqa hər şeyin kiçilməsi ən əsas kəlmədir ki, başqa təbii sifətlər təbii halda onda qaynayacaq. Bunlara zəmin yaradan xüsusiyyətlərin biri ilahi təqvadır. İlahi təqva bütün pisliklərin təmizlənməsi və onların yerinə fəzilətlərin yaranması üçün şərait yaradır. Bu ilahiləşmənin ilkin addımıdır ki, bundan sonra digər fəzilətlər icad olacaq.

Təqva haqqında olan bütün fikirlərdən belə qənaətə gəlmək olar ki, pəhrizkarların simasında təqvanın əsər və faydaları eyni ilə mövcuddur, çünki bütün bunlar nəfsi şeytani meyllərdən qoruyub saxlayır. Bunun nəticəsi isə nəfsin təmizlənməsi və rastkarlığıdır. Rastkarlığa çatmaq üçün sonuncu addım ilahi təqvadır. Bu təqva əxlaqi təmizlik üçün hazırlıqdır, bütün məqamların nəticəsi Allaha yaxınlıq və onda fəna olmaqdadır. Belə ki, insan vücudu başdan-başa Allah tərəfindən alınmışdır və ondan başqasının burada yeri yoxdur. Bu isə ilahi və islami təlimlər əsasında əxlaqi hərəkət və davranışların sonudur.

ƏDƏBİYYAT

1. Məğniyə, Məhəmməd Cavad İslamda fəlsəfi əxlaq (tərc. Safi Əbdülhüseyn) Qumm, Darul-kitabul-islami, 1-ci çap. 2005.
2. Süruş Əbdülkərim. Ovsafe-parsayan. Sərat, IX- ci çap. 1997.
3. Nəraqi Əhməd. Me'racus-səadət. Tehran, Rəşidi nəşriyyatı, II-ci çap. 1982.
4. Məhdəviyə kəni Məhəmmədrıza. Əməli əxlaqın başlanğıc nöqtəsi. Fərhən-ge islamı nəşriyyatı, III-cü çap. 1994, Tehran.
5. Misbah, Müctəba. Bünyadi-əxlaq (Fəlsəfi əxlaqın öyrənilməsində yeni yanaşma) Qumm, II-ci çap, İmam Xomeyni nəşriyyatı, Qum, 2004.
6. Məcəlesi Məhəmməd Baqir. Bəharolənvar. Beyrut, Əlresala nəşriyyatı, 1404.h.q. 7-ci cild, IV-ci çap.
7. Qurani Kərim, Hürr nəşriyyatı, I-ci çap, Tehran, 1997.
8. Dəstgeyb Seyd Əbdülhüseyn. İslami əxlaq. Tərbiyət mərkəzi nəşriyyatı. 1-ci çap. 1982. Şiraz.
9. İbn mənzur Məhəmməd ibn Mükərrəm. Ləsanol ərəb. Beyrut, Darol sar. 3-ci çap. 1414 h.q. cild 15.
10. Fərahidi, Xəlil ibn Əhməd. Kitabul-eyn. Qum, Hicrət, 2-ci çap, 1410 h.q., 5-ci cild.
11. Məhyar Reza. Fərhəngi-əbcədiyə-ərəbi-farsi, «vəqi» sözünün izahı haqqında Tehran, 1-ci çap, İslami nəşriyyatı, 1991, s.1004.
12. Təbatəbai, Seyid Məhəmməd Hüseyin. Əl-mizan fi- təfsiril-Quran. Farsca-ya çev., Seyid Məhəmməd Baqir Həmədani, Qum, elmi hövzə, Müdərrişlər cəm. Nəşr., 5-ci çap, 1995, 7-ci cild.
13. Təbərsi Fəzl ibn Həsən. Məcməul-bəyan fi təfsiril-Quran (tərc.qrup), Tehran, Fərahani nəşr., 1-ci çap, 1981, 1-ci cild.
14. Məkarim Şirazi Nasir. Təfsiri-nümunə. Tehran, Darul-kutubi-islamiyyə, 1-ci çap, 1995, 22-ci cild.
15. Təfsiri-hidayət, müəl. Qrupu, Məşhəd, Asitani-Qüdsi-Rəzəvi tədqiqat Fondu, 1-ci çap, 1998, 1-ci cild.
16. Bulağı Seyid Əbdül-höccət, Huccətul-təfasir və bəlağul-iksir. Qumm, Hikmət nəşr., 1386 h.ş., 2-ci cild.
17. Rağib İsfahani, Hüseyin ibn Məhəmməd. Əl-müfərridat fi ğəribul-Quran, Beyrut, Dəməşq, Darul-elm, Əd-daruş-şafiə, 1-ci çap, 1412 h.q.

SUMMARY

*National Academy of Sciences of Azerbaijan
of the institute manuscript named after M.Fuzulies
candidate for a degree MOHAMMAD KAFFASHAN
Mkaffashan@yahoo.com*

INVESTIGATING OF THE PRACTICAL MORALS OF THE "NƏHCÜL- BƏLAĞƏ" DIVIDE OF "GODS TAQVA" ACCORDING TO

Morals applaud and he it is the worthy of praise human behavior and total of the actions.

Its basic cost is different according to because different looks. A practical moral is said to the appearance of the moral behaviors in the action. Divine the Islamic taqva look glance. At this article from the bitter taste and "Nəhcül-bəlağə" prism, definition of the practical morals and a conversation about is started about taqva definition commentary and necessity after importance.

Key words: Ethics, ethical practice, Nahjolbalaghe, divine piety

РЕЗЮМЕ

*Мохаммед Каффашан
Диссертант института Рукописей АННА
Mkaffashan@yahoo.com*

ИССЛЕДОВАНИЕ ПРАКТИЧЕСКОЙ МОРАЛИ ОСНОВЫВАЯСЬ НА РАЗДЕЛЕ "БОГОБОЯЗНЬ" В "НЕХДЖУЛ-БЕЛАГЕ "

Мораль—есть совокупность поведения и действий человека, достойная одобрения и похвалы. Ее основные ценности отличаются по мере различия взглядов. Проявление морального поведения в действии называется практической моралью. В статье рассматривается вопрос божественной боязни с призыва " Нехджул-белаге " и Ислама. После описания практической морали и ее важности следует разговор об описании, комментариях и необходимости боязни бога.

Ключевые слова: Мораль, практическая мораль, "Нехджул-белаге", Божественная боязнь.

II. VATİKAN KONSİLİ VE DİNLER ARASI DİYALOG ÜZERİNE

Şir Muhammet Dualı¹

ÖZET

Bu makalede öncelikle Katolik Kilisesi'nin gündeme getirmiş olduğu II. Vatikan Konsili konu edinilmektedir. Bunun için ilk olarak II. Vatikan Konsilini hazırlayan şartlar değerlendirilecek, daha sonra Konsil esnasında kabul edilen *Nostra Aetate* ve *Lumen Gentium* deklarasyonuna değinilecektir. Tüm bunların sonucunda Katolik Kilisesi'nin ortaya koyduğu dinler arası diyalogun ne anlama geldiği sorgulanacaktır.

Anahtar kelimeler: II. Vatikan Konsili, Katolik Kilise'si, Dinlerarası Diyalog.

RESUME

This article concerns the II Vatican Council suggested primarily by the Roman Catholic Church. Therefore initially will be evaluated the conditions of the II Vatican Council and discussed *Nostra Aetate* and *Lumen Gentium* declaration was accepted in this council. And in conclusion will be examined the meaning of the inter-religious dialogue idea is revealed by the Roman Catholic Church.

Keyword: II Vatican Council, Roman Catholic Church, Inter-religious Dialogue.

GİRİŞ

Tarihi süreç içerisinde çeşitli kültürler ve inançlar arasında birçok olumsuz vakalar vuku bulmuştur. Başkalarını ötekileştiren ve varlığına dahi tahammül edilemeyen bu anlayış biçimi, günümüz küreselleşen dünyada kısmen dahi olsa etkinliğini kaybetmeye yüz tutmuştur. Nitekim dünyanın tüm inanç ve kültür biçimleri için eşit derecede yaşanabilir bir hale gelebilmesi orada yaşayanların birbirlerini daha iyi tanımalarına bağlıdır. Aksi takdirde rekabete dayalı ve

¹ İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dinler Tarihi doktora öğrencisi.

birbirlerini hakir gören düşmanca ilişkiler, öteki hakkında gerçeğe dayanmayan ve çarpıtılmış bir algının oluşturulmasına zemin oluşturur. Bu bağlamda Hıristiyan dünyasının İslam'la ilgili önyargılı ve tek taraflı bakış açısı, asırlardan beri iki medeniyetin makul zeminde bir araya gelerek birbirlerini olduğu gibi tanınmasına engel teşkil etmektedir.

İslam'la ilk defa karşılaşan doğu Hıristiyan dünyası, onun hızla yayılması karşısında şaşkınlığa uğramış ve dindaşlarının bu yeni dine girmelerini engellemek amacıyla kasıtlı olarak İslam hakkında olumsuz imaj oluşturma gayreti içerisine girmişlerdir. Bu bağlamda doğu Hıristiyan dünyasının İslam anlayışının temelleri Yuhanna ed-Dımaşki (ö. 720) tarafından atılmış oluyordu. Dönemin kilise din adamları kaleme almış oldukları eserlerde Müslümanları putperestlikle suçlamışlar ve özellikle de İslam Peygamberi Hz. Muhammed'i yalancılık ve deccalın öncüsü olmakla itham etmişlerdir.² Daha sonraki dönemlerde doğudan batıya aktarılan bu İslam imajı ne acıdır ki 19. yüzyılın sonlarına kadar devam ede gelmiştir.

Dünyada yaşanan hızlı gelişmeler ve küreselleşme süreci mezkûr durumun değişmesini zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla tüm ilişkilerin gözden geçirildiği yenedünya düzeninde, Hıristiyan Müslüman ilişkilerinin de yeniden tanzim edilmesi kaçınılmaz hal almaktadır. Bu bağlamda Katolik Kilise'sinin II. Vatikan Konsil'i esnasında gündeme getirmiş olduğu dinler arası diyalog meselesi dikkate şayan bir konudur.

Üzerinden 46 yıl geçmiş olmasına rağmen günümüzde sıklıkla gündeme getirilen ve çeşitli tartışmalara neden olan dinler arası diyalog konusu, doğal olarak birçok insanın da dikkatini celp etmektedir. Bu nedenle ilk önce, söz konusu diyalogun gündeme getirildiği II. Vatikan Konsili'nin toplanma sebepleri incelenecek; ardından konsil esnasında gündeme getirilen *Nostra Aetate* ve *Lümen Gentium* belgelerinin içeriği hakkında bilgi verilecek ve son olarak ta diğer kiliselerin konsile yönelik düşünceleri ve eleştirileri zikredilerek sonuçlandırılmaya çalışılacaktır.

Roma Katolik Kilisesi'nin "*dinler arası diyalog*" çağrısını konu edinen II. Vatikan Konsili'ne geçmeden önce, kısaca konsiller tarihine değinmemizde yarar olacaktır.

Sözlükte "kurul, meclis" anlamındaki Latince *concilium*dan gelen konsil kelimesi terim olarak özellikle Katolik Hıristiyanlıkta dini meseleleri tartışıp çözmek

² Bkz: Fuat Aydın, "Batı'nın İslam Anlayışının Doğulu Kökenleri ya da Abdulmesih İshak el-Kindi'nin Risale'sinin Serencamı", *Osmanlı ve Avrupa Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim*, ed. Seyfi Kenan, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s.202-205.

ve ahlak ve disiplin konularındaki problemleri karara bağlamak üzere bir araya gelen üst düzeydeki din adamlarından oluşan kurula verilen addır. Bunun bir diğer adı da “Sinod” dur. Latince *synodus*’tan gelen sinod kelimesi özellikle batı kiliselerinde önceleri konsile eş anlamlı olarak kullanılırken günümüz itibarıyla başpiskopos tarafından piskoposluk bölgesinin sorunlarını çözüme kavuşturmak üzere toplanan mahalli kurulu ifade etmektedir.³ Hıristiyan teologlar, konsillerin M.S. 50 ve ya 52 yılında Kudüs’te yapılan havariler toplantısına dayandığını iddia etmişlerdir.⁴ Bu Konsil’in otoritesi hakkında çelişkiye düşülmüş ama sonra bu havari toplantısında, havarilerin Mesih’in kendilerine verdiği yetki ile karar aldıkları kanaatine varılmıştır. Bu düşünce sonraki tüm konsillere de yansımış ve toplanan konsillerin kutsal ruhun idaresi altında olduğuna inanılmıştır. Genellikle konsiller, ortaya çıkan ve kilisenin varlığını tehdit eden konular üzerine toplanmıştır.⁵ Bu bağlamda Hıristiyanlık tarihinde I. Ekümenik Konsil İmparator Konstantin’in insiyatifine 325 yılında İznik’te toplanmıştır. İlk defa bu Konsil aracılığıyla Hz. İsa’nın ilah değil insan olduğunu ileri süren Arius mahkûm edilerek Hz. İsa ilahlaştırıldı.⁶

Konsiller genel itibarıyla ikiye ayrılmaktadır. Birincisi özel konsiller ikincisi ise genel konsillerdir. Özel konsiller genelde küçük çapta olup bölgesel konuları ele almaktadır. Genel konsiller ise ekümenik konsiller diye de isimlendirilir. Ekümenik konsiller, Papa’nın davetiyle toplanan, evrensel kilise ile ilgili konuların müzakere edildiği ve bütün Kilise temsilcilerinin katılımıyla gerçekleştirilen konsillerdir.

Kilise tarihinde yapıla gelen konsillerden Katolik Kilisesi 21 tanesini, Ortodoks Kilisesi ise sadece 7 tanesini ekümenik olarak kabul etmektedir. Bu denli büyük çaplı konsillerin toplanmasının nedenleri ise, kilise tarihinde bir problemin ortaya çıkması ile zorunlu olarak ortak kararlar alınması icap ettiği, olağanüstü durumlarda teskin edici bir rol oynamasından kaynaklanmaktadır.⁷ Şu da bir gerçektir ki konsillerde alınan kararlar tüm Hıristiyan dünyasını içine almamaktadır. Çünkü Roma Katolik Kilisesi’nin görüşü tüm Hıristiyan kiliseler arasında büyük bir yere sahip olmasıyla birlikte, Hıristiyanlığın bütünü temsil etmemektedir.⁸ Tüm bunlara rağmen kilise

³ Ömer Faruk Harman, “Konsil”, *DİA*, c.26 (Ankara, 2002), s.175.

⁴ Resullerin İşleri, 15/6-29

⁵ İsmail Ali Güngör, *Vatikan Misyonu ve Diyalog*, Töre Basın Yayın ve Dağıtım, Ankara, 1997, s.17.

⁶ Ömer Faruk Harman, “Konsil”, *DİA*, c.26, s.177.

⁷ İsmail Ali Güngör, *Vatikan Misyonu ve Diyalog*, Töre Basın Yayın ve Dağıtım, Ankara, 1997, s. 27.

⁸ François Jean Mayer, “II. Vatikan Konsili’nden sonra Hıristiyan dünyasındaki yeni temayüller ve gelişmeler,” *Divan İlmî Araştırmalar Bilim ve Sanat Vakfı*, sayı, 9, 2000/ 2, s.84.

gerekli olan yenilenmeyi ve birliği gerçekleştirmek suretiyle üzerine düşen misyonu ideal anlamda yerine getireceğine inanmaktadır.

Kilise temelde hiyerarşik bir topluluktur. Bu hiyerarşik sistemde Papa başta piskoposlar ise daha alt seviyede yer alırlar. Papanın yanılmazlığı ve otoritesine rağmen Katolik Kilisesi bazen ekümenik konsillerde Papayı bile yanlış bulmuş ve cezalandırmıştır. Örneğin İsa'nın tek iradeye sahip olduğunu ireli süren İstanbul patriği Sergius'un fikrini Papa Honorius da (ö 638) benimsemiş, ancak 680 yılında toplanan III. İstanbul Konsili bu tek irade fikrini mahkûm etmiş ve konsilden önce ölmüş olan Papa Honorius'u bilmeden de olsa sapık bir düşünceyi onayladığı için cezalandırmıştır.⁹ Nitekim III. İstanbul konsili sonucu İsa'nın iki tabiatlı, Tanrı ve İnsan olduğu fikri resmen kabul olunmuştur.

II. Vatikan Konsili'ni Hazırlayan Sebepler

XX. yüzyılın başlarından itibaren dünyada meydana gelen siyasi ve ekonomik gelişmelerden Katolik kilisesi de etkilenmiştir. Roma kilisesini II. Vatikan Konsili'ni toplamaya sevk eden problemler çeşitlilik arz etmektedir. Bu, bir kısmı modernizm ve başka akımların etkisiyle ortaya çıkan sorunlar, diğer bir kısmı da kilisenin kendi hiyerarşik yapısından kaynaklanan nedenler olmuştur. Nitekim Daha önce I. Vatikan Konsilinde Papa'nın yanılmazlığı dogmatik bir kararla açıklanmasına rağmen, yanılmazlıkla ilgili tartışmalar son bulmamıştır. Diğer taraftan nüfuz artımı, şehirlere göç akımı, okuma yazma oranının artması, bilgi akışının hızlanması ve tıp alanındaki ilerlemeler, doğum kontrolü ve boşanmalar ve buna benzer modern hayatın getirmiş olduğu şartlar karşısında mevcut kilise yetersiz kalmaktaydı. Şu bir gerçek ki Katolik Kilisesi tarihi süreç içerisinde birçok problemle karşı karşıya kalmıştır. İlk dönemlerde ekümenik kilise konusu ve dogmatik meselelerle uğraşan kilise, daha sonralar ki dönemlerde pratik problemlerin çözüme kavuşturulmasıyla meşgul olmuştur. Ancak XX. yüzyıla gelindiğinde ise kilise daha büyük bir sorunla karşı karşıya kalmıştı. Bu sorun kilisenin dünya ile arasında meydana gelen ve gittikçe boyutları genişleyen uçurum olmuştur.¹⁰ Böyle bir ortam da Papa XXIII. John (ö. 1963) kilise bünyesinde önemli ölçüde yenilikler yapılacağı takdirde kilisenin kendi misyonunu yerine getirme konusunda daha verimli olacağına kanaat getirmiştir.¹¹

Tabii ki II. Vatikan Konsili'nin toplanmasında siyasi ve politik gelişmelerin de önemli ölçüde etkisi yok değildi. İlk olarak şunu belirtelim ki II. Dünya Savaşı

⁹ İsrâ Ali Güngör, *Vatikan Misyonu ve Diyalog*, s.37.

¹⁰ İsrâ Ali Güngör, *Vatikan Misyonu ve Diyalog*, s.56-57.

¹¹ *Dokumenti II Vatikanskogo Sobora*, Perivod Andrey Koval, 3-e İzdaniya, Moskva, 2004, s.559.

sırasında Vatikan'ın Nazilerle (B. Mussolini) iş birliği içerisine girmiş olması dünya genelinde Katolik kilisesinin imajının zedelenmesine yol açmıştır. O yüzdendir ki 1940 yılından 1950'lere kadar ki dönem Katolik kilisesi açısından kriz yılları olarak bilinmektedir. Ayrıca uluslar arası ekümenik organizasyon olarak Dünya Kiliseler Konseyinin giderek yükselen etkisi Papa XXIII. John'un harekete geçmesinde önemli rol oynamıştır.¹² Bu vesileyle Katolik kilisesi XX. yüzyılın başlarından itibaren var olan ve sürekli el değiştiren ekümeniklik hareketine öncülük etmeye karar vermiştir.

Aydınlanmanın etkisiyle ortaya çıkan modernizm hareketleri, Katolik kilisesini etkileyen ve rahatsız eden bir diğer gelişme olacaktır. Bu modernizm akımların Papa tarafından aforoz edilmesi bu akımların önüne geçmeyecek, aksine yeni akımların doğmasına sebep olacaktır. Şöyle ki modernist düşünce ve taraftarlarının aforoz edilmesi sonucu birçok yeni hareket ortaya çıktı. Bu hareketlerin önemli olanlarından biri Kutsal Kitap hareketidir. Bu akım yandaşları Kutsal Kitabın modernist düşünce ışığında yorumlanmasını gündeme getirmektedirler. Bir diğer akım ise Yeni Teoloji hareketidir. Bu akım ilk Kilise babalarının inançla ilgili modası geçmiş görüşleri reddetmekte. Litürji hareket ise manevi idrakin daha iyi sağlanması için ayın usulünde reform yapılmasını isteyen bir akımdır. Bütün bu ve daha zikretmediğimiz sorunlar Katolik Kilisesi'ni yeni bir konsilin çağrılmasına sevk etmiştir.¹³

Papa XXIII. John'un Vatikan'da bir konsil düzenleme kararı sürpriz olarak görülmüştür. Papa 25 Ocak 1959'da ekümenik konsil düzenleme niyetinde olduğunu duyurmuştur. ("ekümenik" burada "Hıristiyanlar arasında" anlamında değil "evrensel" anlamında bir kavram olarak kullanılmıştır.) Papa daha sonra bu kararını "*ani bir ilham*" olarak tanımlayacaktır.¹⁴ Aslında bu ilhamdan ziyade, önceden düşünülmüş ve planlanmış bir sürecin sonucuydu. Papa XXIII. John ikinci dünya savaşından sonra nükleer savaş korkusu, şiddet, ırkçılık zulmünün yaşanması, komünizm ve ateizmin iyice yayılmaya başladığı bu dönemde, kilisenin üzerine düşen büyük sorumluluğu hatırlatarak, kilisenin misyonunu gerçekleştiremediğinden bahsetmiştir. Papa 25 Ocak 1959'da konsil toplama fikrini ilk defa 18 Kardinale açtığı zaman, konsilin hedefinin "*Hıristiyanların manevi mutluluğunu sağlamak ve dağıtmak*

¹² Kozina A. V, "Vtoroy Vatikanskiy Sobor i Katoliçeskiy Ekumenizm", *Sobornik Pabot 59-y Nauçnoy Konferantsii*, Minsk, 15-17 Maya, Çast II, 2002, s.125.

¹³ İsra Ali Güngör, *Vatikan Misyonu ve Diyalog*, s.61-62.

¹⁴ François Jean Mayer, "II. Vatikan Konsili'nden Sonra Hıristiyan Dünyasındaki Yeni Temayüller Ve Gelişmeler", s.85.

cemaatlerin birleşmesini temin etmek” olduğunu ifade etmiştir.¹⁵ Yukarıda belirtildiği üzere konsiller genellikle bazı doğmaları ortaya çıkarmak ve yanlış doktrinlere karşı gelmek amacıyla toplanmıştır. Hıristiyanlık çağının ilk bin yılında toplanan konsillere bakılacak olursa genelde bu konsillerin Ortodoks ve Katolik Kiliseleri ayrılmadan önce toplandıklarını görürüz ve her ekümenik konsil Hıristiyan inancının bazı özelliklerini kesin olarak ortaya çıkarmak bakımından bir fırsat niteliği taşır. II. Vatikan Konsili’nin amacı ise biraz farklı olmuştur. Kilise’ye karşı olan belli bazı doktrinsel tehlikelerin ötesinde, Roma Katolik Kilisesi kendi aracılığıyla, İncil’i modern dünyaya taşımayı amaçlamıştır. Önceki konsillerin içeriğinin aksine, bu konsilde kınama veya mahkûm etmeye yer verilmemektedir.¹⁶ Bu bağlamda II. Vatikan Konsili Katolik Kilise’sinde yeni bir dönüm noktası oldu. İnanç konuları hemen hemen aynen kalırken bu konsilde dünyanın diğer dinlerine ve kiliselerine daha açık ve pozitif yaklaşım gösterilmektedir.¹⁷ II. Vatikan Konsili öncesinde Katolik Kilise’si dışında kalan kilise ve öteki din mensuplarının ebedi cehennemde cezalandırılacakları belirtilirken, bu konsilde diğer kilise mensuplarının yanında Hıristiyanlık dışı din mensuplarının da kurtuluşunun mümkün olabileceği vurgulamaktadır. Katolik Kilisesi açısından bu oldukça önemli bir değişim olduğunu göstermektedir.¹⁸

Papa XXIII. John 1958 yılında Papa XII. Pius’in yerine seçildikten kısa bir süre sonra yeni bir konsil toplamaya karar vermesini, onun kiliseyle dünya arasında meydana gelen uçurumu ve tehlikeyi iyi görebilmesine bağlamışlardır. Nitekim toplanacak konsilin konusunun “*Kilisede ihtiyaç duyulan reform ve dünyada kilisenin rolü*” olduğunu ifade etmiştir. Papa John’un, daha sonra Papa Paul’un konsilin hedefiyle ilgili açıklamalarında, kilisenin kendi içinde yenilenmeyi sağlaması ve çağa ayak uydurması yanında Hıristiyan birliğini sağlama ve dünyaya açılma, yani dünya ile *diyaloga* girme arzusunu da ifade edilmiştir.¹⁹

17 Mayıs 1959 yılında Papa on üyeden oluşan bir komisyon kurarak konsil hazırlıklarını başlatmıştır. Konsile hazırlıklar yaklaşık üç yıl sürmüştür. Konsil 11 Ekim 1962’de St. Pietro Kilise’sinde Papa XXIII. John’un konuşmasıyla resmen açılmıştır. Açılış konuşmalarının ağırlığını kiliseyle halk arasındaki uçurumu kaldırmak, kilisede reform yapmak, ilimdeki ilerlemelerden faydalanmak, Hıristiyan doktrinini

¹⁵ İsra Ali Güngör, *Vatikan Misyonu ve Diyalog*, s.73.

¹⁶ François Jean Mayer, “II. Vatikan Konsili’nden Sonra Hıristiyan Dünyasındaki Yeni Temayüller ve Gelişmeler”, s.86.

¹⁷ Adem Baki, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinel*, s.85.

¹⁸ Adem Baki, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinel*, s.88.

¹⁹ İsra Ali Güngör, *Vatikan Misyonu ve Diyalog*, s.76.

çağdaş isteklere cevap verecek şekilde takdim ve bölünmüş Hristiyanları birliğe çağırarak gibi konular olmuştur. Nitekim Papa tüm bu hedefleri “aggiornamento” kelimesiyle ifade etmişti. Aggiornamento İtalyanca bir kelime olup “yenileme, güncelleme” anlamına gelmektedir. Ancak bu kelime “kiliseyi çağdaş dünyadaki misyonu yerine getirmede daha etkili kılma” anlamında kullanılmaktadır. Üç Haziran 1963’de Papa XXIII. John’un ölümü üzerine 21 Haziran 1963’de Papa seçilen VI. Paul, konsil çalışmalarını aynen devam ettirmiş ve konsilin hedefinin, kilise inancında Kutsal Kitap’ın önceliği, Hristiyan birliğini geliştirme, yaşayan dillerde ibadet ve dünya ile diyalog²⁰ olduğunu açıkladı. Papa VI. Paul’un teşebbüsüyle kilisenin Hristiyan olmayan dinlerle ilişkisi hakkındaki bazı konsil dokümanları da II. Vatikan Konsilinde kabul edildi. Bir bütün olarak ele alındığında, II. Vatikan Konsili dört dogmatik düstur (constitutio dogmatica), dokuz kararname (decretum), diğer üçüye beyanname (declaration) olmak üzere, toplam on altı belgeden oluşmaktadır. Bu belgeler içerisinde Müslümanların açıkça anıldığı ibareler, “*Lumen Gentium*” ve “*Nostra Aetate*” adlı belgelerde yer almaktadır.²¹ “*Nostra Aetate*” ve “*Lumen Gentium*” belgelerinin içeriğine daha sonra yeniden döneceğiz.

Bu deklarasyonun gündeme gelmesi aslında Papa XXIII. John öncülüğünde olmuştur. Papanın bu kanaate gelmesi gerek II. Dünya savaşı sırasında Nazilerin yahudilere yaptığı katliamlar gerekse Papa’nın kendi kişisel tecrübeleri ve hedefleri, önemli ölçüde de yahudi ilim adamları, siyasetçi kurum ve kuruluşların çabalarıyla ilgilidir. yahudiler Papadan Hristiyanlıktaki yahudileri incitici ve alçaltıcı ifadelerin çıkarılmasını istemiş ve bu konuda üç madde iletmışlerdir. Bunlar sırasıyla; Hristiyan öğretilerinde yahudiler hakkında kullanılan haksız ve yanlış ifadelerin çıkarılması, yahudilerin Mesih’in çarmıha gerilmesinden dolayı Tanrının lanetlemesi şeklindeki teolojik ifadelerin temizlenmesi ve Mesih’in ölümünden bütün yahudileri sorumlu tutan ve günahkâr olduklarını vurgulayan ifadelerin çıkarılması.²² Bu bağlamda yahudi meselesi Konsil’e girmiş ve 1961’de yahudiler hakkında bir taslak hazırlığına başlanmıştır. Vatikan’ın bu girişimleri Arap dünyasını oldukça rahatsız etmiş ve tepkilere neden oldu. Bu tepkiler üzerine proje, şartlar müsait olmadığı gerekçesiyle askıya alacaktır.²³ Papa XXIII. John’un ölümü üzerine yeni seçilen Papa VI.

²⁰ Michel Thomas, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş*, İstanbul, 1992, s.111.

²¹ Göktaş Lütfullah. “II. Vatikan Konsili Belgelerinde Müslümanlara İlişkin İbarelerin Çevrili Üzerine”, *İslamiyat, Üç Aylık Araştırma Dergisi*, cilt 3, sayı IV, 2000, s.182.

²² İsmail Ali Güngör, *Vatikan Misyonu ve Diyalog*, s.91-92.

²³ Christian M. Rutishauser, “Jewish-Christian Dialogue and the Theology of Religions”, *Studies in Christian-Jewish Relations*, Volume 1, 2005, s.54.

Paul yahudi meselesi üzerinde fazla durmamıştır. Bu sırada İslam dünyasında baskılar durmadan artmaya başladığından 17 Mayıs 1964'te Papanın talimatıyla “*Hıristiyan olmayanlar sekretaryası*” kurulmuştur ve bu sekretarya kilisenin, Hıristiyan olmayanlar ve yahudilerle ilişkisi hakkında yeni bir taslak metin hazırladı. Tüm dinleri kapsayacak biçimde hazırlanan taslak 14 Ekim 1965’de oylamaya sunuldu ve kabul edildi.²⁴ Şunu da belirtelim ki söz konusu taslakta yahudilik merkezi konuma sahipken diğer dinler onun etrafına sırasıyla konuşlandırılmaktadır. Bunun en önemli sebebi Hz. İsa’nın Ferisi geleneğine göre yetişmiş bir yahudi olmasıdır. Ayrıca ilk Hıristiyanlar da yahudi kökenlidir ve Hıristiyanlar yahudi kutsal metinlerini kendi kutsal metinleri olarak görmekteler.²⁵ Bu nedenlerle olsa gerek ki taslakta yahudiler, hakikati bulma konusunda Tanrı’nın halkı tanımlamasına daha yakın konumda değerlendirilmektedir. İslam’la ilgili ise tek tanrıya inandıklarından ve İbrahim’e bağlılıklarından dolayı saygı duyulduğuna vurgu yapılmaktadır.²⁶ Bu nedenledir ki peşin fikirleri, çabaları ve gayretleriyle İsrail milletini bunaltan eski tanrı katili ithamlarını ortadan kaldırdığı için Papa XXIII. John’dan son derece memnun kalmışlardır.²⁷ Deklarasyon içerisinde yahudilere geniş yer verilmiş olmasını ve eskiden beri süre gelen bazı suçlamaların Kilise eliyle ortadan kaldırılmasını, Katolik kilisesinin II. Dünya savaşı esnasında izlemiş olduğu ırkçı politikasının kefareti olarak ta algılamak mümkündür. Sonuç itibarıyla bu deklarasyonda Hıristiyanlık dışındaki dinlerden saygıyla bahsedilmiş ve Hıristiyanlar, diğer din mensuplarına karşı kardeşçe tavır takınmaları konusunda cesaretlendirilmektedirler. Çok ilginçtir ki 19. yüzyılda Papalar gerçek doğruya aykırı olduğunu düşündüklerinden, vicdan özgürlüğü fikrini reddederken, II. Vatikan Konsili bireylerin hatta grupların dini özgürlük hakkını savunmaktadır.²⁸

***Nostra Aetate* Belgesi**

28 Ekim 1965 tarihinde yayımlanan bu belge, “*Kilise’nin Hıristiyan dışı Dinlerle İlişkileri Hakkında Beyanname*” diye de adlandırılmaktadır. İçerik olarak insanlığın köken ve nihai varış noktası bakımından gerçekte tek cemaat oluşturduğunun altını çizen deklarasyon, diğer din mensuplarının temelinde bir hakikat arayış içerisinde olduklarını vurgulamaktadır. Örnek olarak da, Hindular ve Budistlerle

²⁴ İsrâ Ali Güngör, *Vatikan Misyonu ve Diyalog*, s.95.

²⁵ Baki Adam, “Hıristiyanlık”, *DİA*, c.17 (İstanbul, 1998), s.360.

²⁶ Christian M. Rutishauser, “Jewish-Christian Dialogue and the Theology of Religions”, *Studies in Christian-Jewish Relations*, Volume 1, 2005, s.55.

²⁷ Aydın Mehmet, *Din Fenomeni*, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 1993, s.122.

²⁸ François Jean Mayer, “II.Vatikan Konsili’nden Sonra Hıristiyan Dünyasındaki Yeni Temayüller ve Gelişmeler”, s.87.

Müslümanlar ve Yahudilerden bahsedilmektedir. Ayrıca Katolik Kilisesi'nin, Hıristiyanlık dışındaki dinlerde rastlanabilen gerçek ve kutsal olan şeylerin hiçbirini reddetmediğine vurgu yapılmıştır. Bu ifadeye ters yönden bakılacak olur ise, diğer dinlerde “gerçek ve kutsal olmayan”, dolayısıyla reddedilmesi gereken şeylerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle de, alınan konsil kararlarında, diğer dinlerde neyin gerçek ve neyin kutsal sayılacağı konusunda yegâne karar merciinin Roma Katolik Kilise'si olduğu ireli sürülmektedir.²⁹ II. Vatikan Konsil'inde kabul edilen *Nostra Aetate* belgesinin 3. Paragrafı Müslümanlardan bahsederek, tek ve yegâne tanrıya taptıklarından, Hz. İsa ve annesi Meryem'e saygıda bulduklarından ve ahrete inanarak oruç tuttuklarından dolayı, Müslümanlara saygıyla bakıldığını belirtmektedir. Belgede Müslümanlar hakkında şu ifadeler yer vermektedir;

*“Kilise, hay ve kayyum, merhametli ve kudretli olan, yerin ve göğün yaratıcısı, insanlarla konuşmuş yegâne Tanrı'ya tapan Müslümanlara da saygıyla bakar... İbrahim'in teslimiyet gösterdiği gibi, onlar da Tanrı'nın gizli buyruklarına bütün ruhlarıyla teslimiyet göstermeye çalışmaktadırlar. Her ne kadar onlar İsa'yı Tanrı olarak tanımıyorlarsa da, onu bir peygamber olarak kutsamaktadırlar. Onun bakire annesi Meryem'e saygı duymakta ve bazen huşu içerisinde kendisine yakarmaktadırlar. Ayrıca onlar Tanrı'nın diriltiilen tüm insanlara hak ettiklerini vereceği hüküm gününü beklemektedirler. Yine onlar, ahlaki kıstaslara saygı duymaktalar ve Tanrı'ya dua, sadakalar ve oruçla ibadette bulunmaktadırlar”.*³⁰

Deklarasyon Müslümanlarla ilgili şu ifadelerle sona erer;

*“Asırlardır Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında birçok, anlaşmazlık ve kavga vuku bulmuştur. Ancak şimdi bu kutsal konsil bütün herkesi geçmişi unutmaya, karşılıklı anlayış için samimi gayret sarf etmeye davet eder. Tüm insanların çıkarı için onları hep birlikte barışı ve sosyal adaleti oluşturmaya, özgürlük ve ahlaki değerleri korumaya davet eder”.*³¹

Daha öncede bahsedildiği üzere *Nostra Aetate*, Hıristiyanlık dışında en fazla yeri yahudilere ayırmıştır. Çünkü deklarasyonun asıl amacı ve gündeme gelme sebebi bizatihi yahudilerin talepleri oldu. İlk başta konsil sadece yahudilikten bahsetmek isterken daha sonraki gelişmeler, Arap dünyasından gelen baskılar, konsili diğer dinlerden de bahsetmeye sevk etmiştir. Buna ilaveten kardinalerin, ya tüm dinlerden

²⁹ Göktaş Lütfullah “II. Vatikan Konsili Belgelerinde Müslümanlara İlişkin İbarelerin Çevrиси Üzerine”, s.184.

³⁰ *Dokumenti II Vatikanskogo Sobora*, Perivod Andrey Koval, 3-e İzdaniya, Moskva, 2004, s.279.

³¹ İsrâ Ali Güngör, *Vatikan Misyonu ve Diyalog*, s.67.

bahsetmek ya da hiçbir dinden bahsetmemek gibi itirazları, Papa'yı taslak metninde bütün dinlerden bahsetmek ya da hiçbirinden bahsetmemek gibi iki şıktan birini seçmek zorunda bırakmıştır. Ve Papa tercihini tüm dinlerden yana kullanacaktır³². II. Vatikan Konsil'inde Müslümanları konu edinen ikinci taslak metni ise "*Lümen Gentium*" belgesidir.

***Lümen Gentium* Belgesi**

Kiliseye İlişkin Dogmatik Düstur diye de nitelenen bu belge, 21 Kasım 1964 tarihinde yayınlandı. Sekiz bölüme ayrılan ve toplam altmış dokuz ana paragraftan oluşan bu belge, II. Vatikan Konsili sırasında alınan kararları arasında en uzun belgelerden biri konumundadır. Belge İncilin "*Dünyanın her yanına gidin, Müjde'yi bütün yaratılışa duyurun*"³³ pasajını içeren cümlelerle başlarken bu kutsal konsilin kutsal ruhla bütünleşerek müjdeyi tüm varlığa vasetme arzusunda olduğuna vurgu yapılmaktadır.³⁴ Müslümanlara ilişkin tek cümlelik bir ibare ise, "*Tanrı'nın halkı*" (De popule Dei) başlığını taşıyan ikinci bölümdeki on altı numaralı ana paragrafında geçmektedir. Buradaki "*Tanrı'nın halkı*" ibaresi, artık tüm insanları kapsayıcı nitelikteki "*Mesih'in halkı*"yla özdeşleşmesi anlamında kullanılmıştır. Katolik öğretiyeye göre, Tanrı, tüm insanların kurtuluşunu hedefleyen bu yeni halkın görünür bir simgesi ve gizemi olarak da tüm yeryüzüne yayılması gereken Kiliseyi kurmuştur. Bu nedenle de tanrı kendi oğlunu tüm insanlığa göndererek her bireyin ruhani öncüsü olmasını istemiştir. Bu minvalde dünya halklarının tümünün arasında Tanrı'nın halkı mevcuttur. Diğer bir ifadeyle o gökteki krallığı için halklar içerisinde kendi krallığına vatandaşlar edinmektedir.³⁵

Söz konusu metin içerisinde "*Tanrı'nın halkı*" diye nitelendirilen bu grup, öncelikle Katoliklerden oluşmaktadır. Nitekim Lümen Gentium'un ikinci bölümünün 14. Paragrafı Tanrı'nın halkı olarak ilk başta Katoliklerden bahsetmektedir. 15. Paragrafta ise Katolik olmayan Hristiyanlar Tanrı'nın halkı kriteri kapsamında değerlendirilmişlerdir. Roma Katolik Kilisesi, evrensellik iddiasının uzantısı olarak, gayri Hristiyanları da "*Tanrı'nın halkı'yla*" bir şekilde ilişki içerisinde görmeyi mümkün olabileceğinden söz etmektedir. Nitekim Lümen Gentium belgesinin 16. Paragrafı gayri Hristiyan topluluklardan bahsetmekte ve burada da ilk sırada yahudileri zikretmektedir. Belgede yaratıcı tanrıyanlar arasında yer alan Müslümanlar

³² İsmail Ali Güngör, *Vatikan Misyonu ve Diyalog*, s.100.

³³ Markos, 16,15

³⁴ *Dokumenti II Vatikanskogo Sobora*, Perivod Andrey Koval, 3-e İzdaniya, Moskva, 2004, s.73.

³⁵ *Dokumenti II Vatikanskogo Sobora*, Perivod Andrey Koval, 3-e İzdaniya, Moskva, 2004, s.87-88.

ve Tanrı'yı tanımıyor olsalar da, doğru bir hayat sürmeye çabalayan gayri Hıristiyanların da dikkate alınması gerektiğine deyinilmektedir. Belge Hıristiyanlık dışında kalan bu gurupların takipçilerinin, “*İncil’i henüz benimsememiş*” olmakla birlikte farkına varmadan da olsa çeşitli biçimlerde “*Tanrı’nın halkına*” doğru yönelmiş durumda sayılabileceklerine işaret edilmektedir.³⁶ Lūmen Gentium belgesinin on altıncı ana paragrafı şu cümleyle başlamaktadır;

“Son olarak ta henüz İncil’i benimsememiş kimseler, çeşitli şekillerde Tanrı’nın halkına yönelmiş durumdadırlar. Devamında; Ancak kurtuluş tasarımı, Yaratan’ı tanıyanları, bunlar arasındaysa özellikle, İbrahim’in imanını taşıdıklarını ikrar eden, nihai günde insanların muhakemecisi, merhametli ve tek Tanrı’ya bizler gibi tapan Müslümanları da içerisine almaktadır”.³⁷

Bunun bir konsil metni olduğunu dikkate alır isek, her ne kadar Müslümanlardan bahsediliyor olsa da, gerek ibarelerde gerekse de dipnotlarda, İslam’a veya herhangi bir İslami kaynağa gönderme yapılmamıştır. Dolayısıyla, yapılan işlem Katolik Kilisesi’nin İslam’a rağmen bir Müslüman örneği çizmeye kalkışmasından başka bir şey değildir. Konunun farkında olan yazarlardan *Alessandro Bausani*, II. Vatikan’da Müslümanlar konusunda kimi hususlara değinilmişse de, Hz. Muhammed’in peygamberliği ve bunun gibi İslam’a ilişkin ana meselelerin, “*bir tür ikiyüzlülük*” neticesinde Roma Katolik Kilisesi tarafından kasten es geçilmiş olduğunu vurgulamaktadır.³⁸

II. Vatikan Konsili’nin önemine gelince, konsilin hedefleri arasında Hıristiyan birliğini sağlama ve kilisenin dünyaya açılması gibi olayların ifade edilmesi, konsile ayrı bir önem kazandırmıştır. Bu konsil diğer kiliseler tarafından çeşitli yönlerden değerlendirilmiş olsa da Hıristiyan dünyasına yaptığı etkiler bakımından önemli bir yere sahiptir.³⁹ Katolik kilisesinin misyonuna gelince, özellikle radikal bir değişiklik vuku bulmadıysa da bazı teolojik prensipler ortaya kodu. Roma Katolik Kilisesi, modern dünyada yeni misyon anlayışı çerçevesi içinde genel olarak dünya insanları ve diğer dinlerle özellikle de Müslümanlarla diyaloga girme teşebbüsünde bulunmuştur.

³⁶ Göktaş Lütfullah, “II. Vatikan Konsili Belgelerinde Müslümanlara İlişkin İbarelerin Çevrisi Üzerine”, s.183.

³⁷ *Dokumenti II Vatikanskogo Sobora*, Perivod Andrey Koval, 3-e İzdaniya, Moskva, 2004, s.91.

³⁸ Göktaş Lütfullah, “II. Vatikan Konsili Belgelerinde Müslümanlara İlişkin İbarelerin Çevrisi Üzerine”, s.185.

³⁹ İsrâ Ali Güngör, *Vatikan Misyonu ve Diyalog*, s, 103

II. Vatikan Konsil'i ve Diğer Kiliseler

Katoliklerin dışındaki Hıristiyanlar II. Vatikan Konsil'i hakkındaki değerlendirmelerde Katolik Kilisesi'yle belli noktalarda birleşmektedirler. Lakin Roma piskoposuna tanınan ayrıcalık, Papa'nın yanılmazlığı, gerçek kilisenin Roma Katolik kilisesi olduğu, diğer kiliselerin Roma'dan ayrıldığı gibi ifadeler eleştirilere maruz kalmıştır. Aslında Katolik kilise'si dikkatli ifadeler kullanmaya özen göstermiş olsa da, kilise yine eskisi gibi hiyerarşik yapıdan kurtulamamıştır. Kilisenin Tanrı'nın ailesi olarak tanımlanması da aslında hiçbir şeyin değişmediğini gösterir.⁴⁰ Konsil süresinde ve sonrasında Ortodoks kilisesi ve Protestan kilisesiyle işbirliği ve diyalog konusunda birtakım kararlar alınmıştır. Bunun somut adımı olarak Ortodoks kilisesiyle ilişkilerin onarılması bağlamında 1054'te İstanbul'da Papalık temsilcisi Humber de Moyenmoutier ile Patrik Michael Cerularios arasında ilan edilen karşılıklı aforoz, Kasım 1965'de her iki kiliseyi temsilen kurulan bir komisyon, müşterek bir deklarasyonla aforozların karşılıklı olarak kaldırıldığı ilan edildi.⁴¹ Bir sıra çözüme kavuşmamış sorunlar olmasına rağmen iki kilise arasında kayda değer yaklaşımlar olmuştur. Papanın 1979'da İstanbul ziyareti, İstanbul Patriği tarafından 1987'de Vatikan'a yaptığı ziyaretle iade edilmiştir. Bunun gibi delişmeler günümüzde de devam etmektedir. Papa XVI. Benediktus'un 30 Kasım 2006 Türkiye ziyareti ve İstanbul Patriğiyle buluşması II. Vatikan Konsili'nden sonra başlatılan iki kilise arasındaki yakınlaşmanın boyutlarını göstermektedir.⁴²

Ortodoks dünyasında önemli yere sahip olan Rus Ortodoks kilisesiyle de ikili ilişkiler Konsil'den çıkan kararlar doğrultusunda normalleşmeye başlamıştır. Bu zamana kadar Rus kilisesi rejiminde etkisiyle Katolik kilisesiyle tamamen ilişkileri koparmış bulunmaktaydı. Vatikan'ın Konsil kararı durulduktan kısa süre sonra Rus Ortodoks Kilise işleri üzere konsey başkanı G. Karpov patrik Aleksî ile görüşerek düzenlenmesi planlanan Konsil'e gözlemci gönderilmemesi konusunda karar alındı.⁴³ 24 Eylül 1961'de Rodos adasında Ortodoks kilisesinin diğer kiliselerle olan münasebetini gözden geçirme amacıyla birinci umum Ortodokslar konferansı organize edildi. Bu arada papa XXIII. John dünya barışının tesisi için tüm dünyayla diyalog

⁴⁰ İsrâ Ali Güngör, *Vatikan Misyonu ve Diyalog*, s.124.

⁴¹ Kozina A. V, "Vtoroy Vatikanskiy Sobor i Katoliçeskiy Ekumenizm", *Sobornik Pabot 59-y Nauçnoy Konferantsii*, Minsk, 15-17 Maya, Çast II, 2002, s.127.

⁴² İsrâ Ali Güngör, *Vatikan Misyonu ve Diyalog*, s.131.

⁴³ Livtsov V. A, "Dekretî Vtorogo Vatikanskogo Sobora, Kak Dokumentî Kanoniçeskogo Prava, i Naçalo Ekumeniçeskogo Dialoga Rimskoy Katoliçeskoj i Russkoy Pravoslavnoy Tserkvey", *Religiya i Pravo*, No= 1(74), 2007, s.19.

mesajları vererek SSCB ile ilişkilerin düzeltilmesi konusunda istekli olduğu sinyali vermekteydi. Bu gelişmeler Vatikan'la Sovyet yönetimi arasında buzların erimesine vesile olacaktır.⁴⁴ Tüm bu gelişmeleri değerlendiren Kutsal Sinod hükümetinde onayıyla II. Vatikan Konsili'ne gözlemci heyetle katılma kararı aldı. Bu arada Vatikan'ın diyalog çağrılarına İstanbul patriği Afinagor, eşit şartlar altında Roma kilisesiyle diyaloga hazır olduklarını beyan ederek uzlaşmadan yana olduklarını gösterdi.⁴⁵ Ancak Papa John'un ölümünden sonra papalık makamına gelen VI. Paulus ilk başlarda halefinin politikasını uyguladıysa da zamanla Sovyet karşıtı söylemlere yönelmekten kaçınmamıştır. Nitekim 29 Eylül 4 Ocak 1963'te düzenlenen Konsil'in ikinci oturumunda komünizm karşıtı bazı görüşlerin gündeme getirilmesi Sovyet cephesinde tepkiyle karşılanacaktır.⁴⁶

Protestanlar bu Konsil'in dogmatik olarak yeni bir şey getirmediğini, dolayısıyla Roma'nın özelliğini ve Papa'nın yanılmazlığını tekrar ettiği görüşündedirler. Yine Protestanlara göre Katoliklerin Meryem'le ilgili görüşlerini dogma haline getirmeleri, Roma ile diğer kiliseler arasındaki ayrılığı büyütüştür. Konsil'in ekümenizmle ilgili kararlarında Roma kilisesini İsa'nın kilisesi, Ortodoks kilisesini Roma'dan ayrılmış, Protestanlar içinse "*Roma'dan kopmuş Hıristiyan cemaatler*" demesini, başka bir açıdan tenkit etmekte. II. Vatikan Konsilinin yeni yaklaşımlar diye takdim ettiği konular Protestanlar için yeni değildir. Konsilde alınan kararlar daha önce reform kilisesinde zaten alınmıştır. Protestanların II. Vatikan Konsili'ne bakışları bazı farklılıklar olmasıyla birlikte, Ortodoks kilisesine birçok noktada benzerlik göstermektedir. Bu benzerliklerin önemlisi, konsilin Roma Katolik Kilisesi'ni merkeze olan ve diğerlerini Roma'ya davet eden bir ekümenik diyalog teklif etmesidir. Genelde tüm kiliseler ekümenik ilişkilere sıcak bakmaktadırlar. Çünkü Hıristiyanların bölünmüşlüğü Mesih'in iradesine aykırı düşmektedir.⁴⁷ Katolik kilisesi Hıristiyan dünyasında mevcut olan bölünmüşlüğü çözmeyi amaçlamış ancak birçok sorunun Katolik Kilisesinden kaynaklanmasına bakmayarak, kendi katı tutumundan vazgeçmemiş ve bu nedenle de birçok sorunu çözüme kavuşturamamıştır. Ancak kesin olan bir şey vardır oda II. Vatikan Konsil'i bütün dünyaya bir mesaj vermiştir. Bu Roma

⁴⁴ Şkarovskiy M.V, *Ruskaya Pravoslavnaya Tserkov v 1939-1964 g*, Tom II, Moskva, 2000, s.326.

⁴⁵ Litvov V. A, "Dekretı Vtorogo Vatikanskogo Sobora, Kak Dokumentı Kanoniçeskogo Prava, i Naçalo Ekumeniçeskogo Dialoga Rimskoy Katoliçeskoy i Russkoy Pravoslavnoy Tserkvey", *Religiya i Pravo*, No= 1(74), 2007, s.20.

⁴⁶ Şkarovskiy M.V, *Ruskaya Pravoslavnaya Tserkov v 1939-1964 g*, Tom II, Moskva, 2000, s.328.

⁴⁷ İsrâ Ali Güngör, *Vatikan Misyonu ve Diyalog*, s.134.

Katolik Kilisesinin dünyayla diyaloga girme isteğidir. II. Vatikan Konsil'i, ne yeni doğmalar kabul etmiş ne de eski doğmalardan vazgeçmiştir. Dolayısıyla Trent ve I. Vatikan Konsil'lerine sadık kalmıştır.

II. Vatikan Konsili'nin kararları sadece Ortodoks ve Protestanlarca eleştiriyemaz maruz kalmamaktadır. Katolik kilisesi içerisinde bazı gurupların da özellikle diyalog üzerine alınan kararları eleştirdikleri ve tanımadıkları gerçek bir vakadır. Genel anlamda muhaliflerin itirazları misyonun önemi noktasında yoğunlaşıyor. Nitekim onlara göre eğer kurtuluş Hıristiyanlık dışı dinler vasıtasıyla da elde edilebiliyor ise o halde Hıristiyanlığı yaymanın ne anlamı kalacaktır.⁴⁸ Örneğin *Sedevacantism* hareketi Konsil kararlarını tanımamakla kalmamış Konsil sırasında ve sonrasında Katolik kilisesinin başında bulunan papaları modernizm sapıklığına bulaştıklarından dolayı papalık konumlarını kaybettiklerini ireli sürmüşlerdir.⁴⁹ Geleneğe bağlı Katolikler de söz konusu Konsil'in kararlarını tanımamaktadırlar. Sonuç olarak bütün bu gelişmelere rağmen II. Vatikan Konsil'i Roma Katolik Kilisesi'nin organize ettiği, Ortodoksların ve Protestanların sadece gözlemci sıfatıyla katıldıkları ve meselelere Katolik kilise'si tarafından nasıl bakıldığını dünyaya resmi olarak ilan edildiği bir konsildir.

Katolik Kilisesinin Diyaloga Yönelişi

Kilise tarihi boyunca Mesih'in tevdi ettiği misyonu yerine getirme uğruna çeşitli yollara başvurmuş çoğu zaman başarılı da olmuştur. Ancak bu tarihi süreç içerisinde ötekilerle diyalog, söz konusu bile olmamıştır. II. Vatikan Konsilinin en önemli sonuçlarından biriye Katolik Kilisesi'nin kendi kabuğunu kırarak dünyaya açılma arzusudur ki bu da kendi misyonu ve mesajını tebliğde yeni bir metodun benimsenmesi anlamına gelmektedir. Bir bakıma kilisenin var oluş sebebi olan bu kutsal misyon, Tanrı Krallığına giden yolda tüm insanların kurtuluşunu sağlamak ve dünyanın her köşesine Hıristiyanlık mesajını ulaştırmaktan ibarettir. Dört İncil'de ve resullerin işlerinde belirtildiği gibi, Mesih'in öğrencilerine tebliğ ettiği en önemli görev İncil'i bütün milletlere yaymalarıdır. Söz konusu pasaj Matta İncilinde şöyle zikredilmektedir;

“ İsa yanlarına geldi ve onlara söyleyip dedi: gökte ve yeryüzünde bütün hâkimiyet bana verildi. Şimdi siz gidip bütün milletleri şakirt edin, onları Baba ve

⁴⁸ Baki Adam, “ Hıristiyanlık”, *DİA*, c.17 (İstanbul, 1998), s.359.

⁴⁹ Kozina A. V, “Vtoroy Vatikanskiy Sobor i Katoliçeskiy Ekumenizm”, *Sobornik Pabot 59-y Nauçnoy Konferantsii*, Minsk, 15-17 Maya, Çast II, 2002, s.128.

Oğul ve Kutsal ruh ismiyle vaftiz eyleyin; size emrettiğim her şeyi tutmalarını onlara öğretin ve işte ben bütün günler, dünyanın sonuna kadar sizinle beraberim”⁵⁰.

Markos İncilinde de bu emir kısa şekilde geçmektedir şöyle ki;

*“Ve onlara dedi: bütün dünyaya gidin, İncil’i bütün insanlığa vazedin iman edip vaftiz olunan kurtulacaktır. Fakat iman etmeyen mahkûm olacaktır.”*⁵¹

Bu husus Luka ve Yuhanna İncillerinde de zikredilmektedir. Ancak resullerin işlerinde daha kapsamlı bir biçimde ele alınan konunun muhtevası şöyledir.

“Ancak Kutsal Ruh üzerinize gelince, kudret alacaksınız; Yerusalem’de bütün Yahudiye’de ve Samiriye’de ve dünyanın en uzak yerine kadar şahitlerim olacaksınız”.⁵²

Bu İncil pasajlarından da açıkça anlaşıldığı gibi, kilisenin asıl amacı incili tüm insanlara ulaştırmak, Mesih’in Babadan aldığı ve kiliseye devrettiği misyonu tamamlamaktır. Kiliseye göre vaftiz olmayan insanlar kötü ve şeytanın emrinde olan insanlardır. Misyon anlayışına göre diğer dinlere mensup insanlar kendileriyle mücadele edilmesi ve sindirilmesi gereken kötü kimselerdir.⁵³ Tarihi süreç içerisinde kilisenin Hıristiyanlığı yayma konusunda en etkin silahı misyonerlik faaliyetleri olmuştur. Tanrı’nın tasarımını gerçekleştirmekle yükümlü olduğuna inanan kiliseye göre, Hıristiyanlık bütün dünyaya yayılana ve tüm insanlar Hıristiyan olana dek misyonerlik faaliyetlerinin sürdürülmesi zaruridir.⁵⁴ Çünkü Katolik kilisesine ait belgelerde, misyoner olmanın kilisenin temel bir özelliği olduğu; zira bunun, Tanrı’nın insanlığın kurtuluş planının vazgeçilmez bir parçası olduğu vurgulanmaktadır. II. Vatikan Konsil’i ayrıca Ad Centes *“Kilisenin misyonerlik Faaliyetleri”* isimli belgede, Mesih’in misyonunu sürdürmek üzere Pentakost’ta Ruh’tan doğan kilisenin özü itibariyle misyoner olduğu ve misyonerliğin Tanrı’nın kurtuluş planının bir manifestosu olduğu belirtilmektedir.⁵⁵ Bu durumda Katolik kilisesinin anlayışına göre de her Hıristiyan, misyoner olmak zorundadır.⁵⁶

Bu bağlamda Katolik Kilise’si resmi dokümanlarında diyaloga ve misyona önemli yer ayırmaktadır. Çünkü kiliseyi II. Vatikan Konsili’ni toplamaya sevk eden

⁵⁰ Matta, 28: 18-20.

⁵¹ Markos, 16: 15-16

⁵² Resullerin İşleri, 1,8

⁵³ İsra Ali Güngör, *Vatikan Misyonu ve Diyalog*, s.146.

⁵⁴ Göktaş Lütfullah, “II. Vatikan Konsili Belgelerinde Müslümanlara İlişkin İbarelerin Çevrisi Üzerine”, s.184.

⁵⁵ *Dokumenti II Vatikanskogo Sobora*, Perivod Andrey Koval, 3-e İzdaniya, Moskva, 2004, s.352.

⁵⁶ Gündüz Şinasi, *Misyonerlik: Hıristiyan Misyonerler Yöntemleri ve Türkiye’ye Yönelik Faaliyetleri*, Kaktüs Yayınları, İstanbul, 2002, s.22.

en önemli sebeplerden birisi, kilisenin misyonunu istediği gibi yerine getirememesidir. Tabii ki buna kendi iç sorunları ve kilisenin bölünmüşlüğü de etkili olmuştur. II. Dünya savaşından sonra birçok ülkenin bağımsızlık kazanması kilise misyonunu olumsuz yönde etkilemiştir. Bu bakımdan Katolik kilisesi için tüm bu olumsuzluklardan kurtulmak ve yeniden etkili hale gelebilmek kaçınılmaz hale gelmiştir. II. Vatikan Konsili dokümanlarında Papa VI. Paul, diyalogu kiliseyle dünyanın manevi irtibatının sağlanması için bir metot olarak açıklamış ve kurtuluşa ulaşma diyalogundan bahsetmiştir. Ayrıca İncil'in insanlara vaazının havariliğin başlıca şekli olduğunu vurgulamıştır. Papa diyalogu dört kategoriye ayırmıştır.

İlki, kilise ve tüm dünyadaki insanlarla olan diyalog

İkincisi, kilise ve diğer dinler arası diyalog

Üçüncüsü, Katolik Kilise'si ile diğer Hıristiyanlar arası diyalog

Dördüncüsü ise Katolik Kilise'sinin kendi içerisinde diyalog

Papa tüm bunları sıraladıktan sonra şöyle devam etmiştir;

*“Her ne kadar bir Hıristiyan olmayan dinlerin manevi ve ahlaki değerlerini tanıyor saygı gösteriyor onlarla diyaloga hazırlanıyor olsak ta dürüstlük bizi gerçek kanaatimizi açıkça ilan etmeye mecbur etmektedir; Yegâne gerçek din vardır o da Hıristiyanlıktır.”*⁵⁷

II. Vatikan Konsil'i, İsa'nın mesajını hatırlatarak⁵⁸ kilise hakkındaki dogmatik yasa Pavlus'un *“vaaz etmesen vay haline”*⁵⁹ şeklindeki sözlerini kendine söylenmiş kabul ederek, mesaj ulaşmamış yerlere mesaj ulaşıncaya kadar, misyonerlerini göndermeye devam edeceğini de vurgulamaktadır. Çünkü Katolik inancına göre Mesih tüm insanlık için ölmüştür, bu nedenle de tüm insanların kurtuluş yeri kilise dışında başka bir yer değildir. Kilise tüm insanlıkla diyaloga girme doğrultusunda öğretisini yenilerken kilise dışında kurtuluş yoktur şeklindeki mevcut doktrine ters düşecek bir şey söylememiştir. Ayrıca II. Vatikan Konsili özellikle ruhban olmayan Hıristiyanların öteki dinlere mensup insanlarla hayatın tüm alanlarında, işbirliğine girmelerini tavsiye etmektedir.⁶⁰ Kilisenin bu tavrı onun misyona nedenli önem verdiğini ve adeta her Hıristiyan'ı misyonerliğe davet ettiğini göstermektedir. II. Vatikan Konsili'nden hemen sonra diyalogun daha iyi yürütülebilmesi maksadıyla *“Hıristi-*

⁵⁷ İsrâ Ali Güngör, *Vatikan Misyonu ve Diyalog*, s.152.

⁵⁸ Resullerin İşleri, 1,8

⁵⁹ Korintoslulara, 9,16

⁶⁰ Alıcı Mustafa, *Müslüman Hıristiyan Diyalogu: Tarihçesi Çeşitleri, Hedefleri, Problemleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s, 151

yan Olmayanlar Sekreterliği” ismiyle bir birim kuruldu. Sekreterlik başkanı Kardinal Pignedoli 1974 yılında Suudi Arabistan kiralını daha sonrada Kahire İslami Araştırmalar Yüksek Meclisini ziyaret ederek çeşitli temaslarda bulunmuştur.⁶¹ Daha sonraki tarihler içerisinde de karşılıklı ziyaretler devam etmiştir.

Konsil metinleri dikkatle incelendiği takdirde ortaya sanıldığı kadar ötekine saygı değil, aksine incilin daha rahat ve kolay biçimde yayılmasının hedeflendiği görülecektir. Şöyle ki konsil aldığı kararlar içerisinde Hıristiyan olmayanların Hıristiyanlığa döndürülmesinin gerekliliği vurgulanmakta, İncil’in Hıristiyan olmayanlar arasında yayılmasını istenmekte ve iyi eğitim görmüş din adamlarının (misyonerlerin) yetiştirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Söz konusu misyonerlik faaliyetinin dayanağı olarak tüm insanlığın hakikati kavramasını ve kurtuluşa ermesini arzu eden Tanrı gösteriliyor.⁶² Ayrıca Konsil belgelerinde Hıristiyan olmayan dinler, kültürler ve geleneklerde bulunan iyi unsurların tespiti, açığa çıkarılması ve Hıristiyan inancına uygun hale getirilerek desteklenmesinden bahsedilir. II. Vatikan konsili dikkatle incelendiğinde misyon ve diyalogun iç içe girdiği ve bir birinin ayrılmaz bir parçası olduğu görülmektedir.⁶³ Nitekim Papa II. John Poul *Redemptoris Mission* bildirgesinde, dinler arası diyalogun, kilisenin dinden döndürme misyonunun bir parçası olduğunu açıkça belirtmiştir.⁶⁴ Bu anlamda, Katolik Kilisesi dinler arası diyalogu, Hıristiyanlaştırma misyonuna alet olarak kullandığını açıkça belirtmekten kaçınmamıştır.

Bazılarının iddia ettiği gibi Vatikan’ın diyalog konusundaki tutumu hiçte samimiyetsizlik değil, aksine kilise bu konuda oldukça ciddi ve samimi gözükmektedir. II. Vatikan Konsili tüm insanları Tanrı’nın kurtuluş planı içine almak ve diğer inançlardan hoşgörülle bahsetmek suratıyla ilk bakışta olumlu tablo çiziyor gibi gözükse de aslında yapılan kurtuluşun sadece kilisede olduğunu açık bir şekilde vurgulamaktan ibarettir. Yani başka bir deyişle tüm din ve inançlara kendi penceresinden bakarak değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Ne de olsa Mesih tüm insanlık için çarmıha gerilerek kendi canını feda etmiştir. Konuya Katolik kilisesi açısından bakacak olur isek Vatikan’ın yapmış olduğu tüm dünyayla diyalog çağrısı, yeniden tasarlanan dünyada önüne çıkan tüm engelleri aşarak amaca ulaşma yolunda geliştirilmiş oldukça önemli bir strateji plan olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁶¹ Ayduz Davut, *Tarih Boyunca Dinler arası Diyalog*, Işık Yayınları, İstanbul, 2004, s. 207

⁶² *Dokumenti II Vatikanskogo Sobora*, Perivod Andrey Koval, 3-e İzdaniya, Moskva, 2004, s.361.

⁶³ İsrâ Ali Güngör, *Vatikan Misyonu ve Diyalog*, Töre Basın Yayın ve Dağıtım, Ankara, 1997, s.167.

⁶⁴ Adem Baki, *Yahudi ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2002, s.106.

II. Vatikan Konsili'nde bizatihi Papa ve kardinallerin diyalog çağrısı ve bu uğurda yapılan birçok karşılıklı temaslara rağmen, batı ve özellikle Katolik kilisesi hala İslam korkusu ve düşmanlığını üzerinden atabilmiş değildir. Bu İslam korkusunun tarihten kaynaklandığı malum bir vakadır. Müslümanların VII. yüzyıldan itibaren hızla yayılması, potansiyel güç haline gelmesi ve Hıristiyanlarla yapılan sayısız savaşlar buna misal olarak verilebilir. Bunun en son örneğini Papa XVI. Benediktus'un İslam ve İslam peygamberi hakkındaki konuşmalarında görmekteyiz. Yine Müslümanlara karşı bu kadar düşmanca davranılmasının nedenlerini Gairdner şu ifadelerle açık ve net bir şekilde ortaya koymaktadır;

“Hıristiyanlıktan sonra gelen; açık bir şekilde doğru ve tam olduğunu Hıristiyanlıktan üstün olduğunu iddia eden; Hıristiyanlık gerçeğini kategorik olarak inkâr eden; geçmişte açık bir şekilde Hıristiyanlığa galip gelen; dünyada ciddi bir şekilde Hıristiyanlıkla tartışan; dünyanın çeşitli bölgelerinde bugün Hıristiyanlığın önüne geçen tek ve en büyük din İslam'dır”.⁶⁵

Dolayısıyla burada yapılmak istenen Hıristiyanlık açısından tehdit olarak algılanan İslam ile savaşmak yerine diyalogun sunmuş olduğu imkânlar ışığında İncil'i olabildiğince uzak noktalara taşıyabilmekten ibarettir. Böylelikle Kilise modern dünyada yeni strateji geliştirerek diyalog ve hoşgörü mesajları verecek ve de diğer yandan diyalogu kilisenin Hıristiyanlaştırma misyonunun bir parçası olarak kullanacaktır. Çünkü kiliseye göre, Hıristiyanlığı tebliğ etmekle dinler arası diyaloga iştirak etmek arasında bir tezat bulunmamaktadır.⁶⁶ Dolayısıyla II. Vatikan konsilinin en önemli kararlarından biri sayılan dinler arası diyalog süreci, bilinçli ve planlı şekilde düşünülmüş ve kararlaştırılmış bir stratejidir. Tanrı Krallığının gerçekleşebilmesi için dünyanın dört bir yanında İncil'in duyurulması ve insanların Hıristiyanlaştırılması elzemdir. Bu ise modern dünyada sadece barış, hoşgörü ve nihayetinde diyalogla mümkündür. Kilise arzu ettiği ortamı yakaladığı zaman dünyanın her tarafına misyonerlerini açık bir şekilde yollamayı ve nihaiyi hedefine ulaşmayı arzu etmektedir. Nitekim Papa II. Jhon Paul Manila'da, 1995'te, yaptığı konuşmada;

“Nasıl ki ilk bin yılda haç, Avrupa toprağına ve ikinci bin yılda Amerika ve Afrika toprağına dikildiyse, üçüncü Hıristiyan binyılında da aynı şekilde Asya'da büyük bir

⁶⁵ Mustafa Köylü, *Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinde Dinler Arası Diyalog*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, s.12.

⁶⁶ Sadık Cafer Yaran, *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu*, Kaktüs Yayınları, İstanbul, 2001, s.52.

hasat kaldırmak için dua edebiliriz” diye beyanda bulunmuştur. Aynı konuya 1999 yılında Yeni Delhi’de 60 bin kişinin önünde yaptığı konuşmada yeniden temas etmiştir.⁶⁷

Bu bağlamda da bir sıra adımlar atmakta gecikmeyen Papalık, 1,5 milyar nüfusa sahip olan Çin’de biraz daha özgürlük sağlamayı amaçlayan çalışmalar yapmaktadır. Eğer Çin bir noktada tamamen açık bir rejime geçer ve Komünist ideoloji bütünüyle çökerse Hıristiyanlık faaliyetleri için göz alıcı bir saha haline gelecektir ve o gün gelmeden önce o gün için eğitilen rahipler vardır. Komünist Çin hükümeti ise bütün ideolojik iddiaları kendi iktidarı için tehdit olarak algılamaktadır. Sovyetler birliğinde yaşanan süreci iyi analiz eden Çin, kilise destekli dayanışma hareketinin sistemin çöküşünü hızlandırdığı sonucuna ulaşmış ve bu tür gelişmelerin vuku bulmasını önlemek için katı tedbirler almıştır.⁶⁸ Müslümanlar konusunda da aynı politika yürütülmekte ve tehdit olarak görülen İslam etkisiz hale getirilmeye çalışılmaktadır. Bu genel amaç açık bir şekilde *Samuel Zwemer* (ö. 1952) tarafından şöyle ifade edilmektedir;

“Misyonerlik çalışmalarının amacı bir Müslüman’ı diğer bir dine döndürmek değildir; onu İslam’dan çıkarmaktır, böylece o, onun muhalifi ve kuvvetli düşmanı olabilecektir”.⁶⁹

Yazara göre bu amaca ulaşmanın çeşitli yolları vardır ki bunlardan ilki genç ve eğitilmiş Müslümanlar arasında ahlaksızlık ve dinsizliğin yaygınlaştırılmasıdır, ya da Müslümanlar arasında aşağılık kompleksini geliştirmektir. Aslına bakılırsa tüm bu söylenenlerin olmadığını iddia etmemizde mümkün gözükmemektedir. II. Vatikan Konsili’nde kararlaştırılan dinler arası diyalog misyonu ne yazık ki Müslümanlar tarafından yeterince değerlendirilememekte ve birçok zaman de yanlış yorumlanmaktadır. Oysaki konu acık ve nettir. Şöyle ki bu, modern dünyanın getirdiği yeni dinler arası mücadele arenasından başka bir şey değildir. Tarih boyu süregelen mücadelelerden farkı şudur ki bu dinler arası savaş meydanında kılıç ya da top yoktur. Savaş meydanını doğru belirleyen, düşmanın zayıf noktalarını iyi bilen ve de hamleyi ilk yapan taraf kazançlı çıkacaktır. Bu yenedünya düzeninde Müslümanların üzerine düşen kendi dinlerini hakıyla yaşatmak ve ötekine örnek teşkil edebilmek olacaktır. Hiç kuşkunuz olmasın ki süreç Müslümanların hayrına işlemektedir.

⁶⁷ François Jean Mayer, “II. Vatikan Konsili’nden Sonra Hıristiyan Dünyasındaki Yeni Temayüller ve Gelişmeler”, s.109.

⁶⁸ François Jean Mayer, “II. Vatikan Konsili’nden Sonra Hıristiyan Dünyasındaki Yeni Temayüller ve Gelişmeler”, s.109.

⁶⁹ Sadık Cafer Yaran, *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu*, Kaktüs Yayınları, İstanbul, 2001, s.56.

Özellikle batıda son yıllarda yaşanan olaylarında etkisiyle İslam'a yönelenlerin sayısında önemli oranda artış kaydedilmektedir. Bu endişeyi dile getiren George N.Makek Hıristiyanları şu şekilde uyarmaktadır;

“Houston, Texas gibi şehirlerde haftada yüz Amerikalı İslam'ı seçmektedir. Artık bir kişinin İslam'la tanışması için Orta Doğuya seyahat etmesi gerekmemektedir. İslam ve İslam'ı merkezler, Kaliforniya, Texas, Arizona, Washington ve diğer şehirlerdedir.”⁷⁰

SONUÇ

İslam'ın Hıristiyan topraklarına nüfuz etmesiyle başlayan iki medeniyet / din arasındaki mücadele, asırlar boyunca devam ederek günümüze kadar gelmektedir. Geçmişte bir sıra kanlı çatışmalarla devam eden süreç, günümüz dünyasında artık yerini hoşgörü ve birlikte yaşayabilme zeminine terk etmiş gözükmektedir. İletişim dünyasının her gün yeni bir aşama kaydettiği günümüzde artık her bir fert istediği bilgiye rahatlıkla ulaşma şansına sahiptir. Dolayısıyla geçmişten gelen ve gerçekleri yansıtmayan bilgi birikimi artık bir işe yaramamaktadır. Günümüz insanı daha önceleri ulaşılması güç olan İslami bilgilere artık daha kolay ulaşma şansına sahiptir. Bu doğal olarak diğer din ve inançlar içinde geçerli bir durum olmaktadır.

Bu nedenlerle İslam dünyasının tüm bunların dikkate alınarak, daha aktif ve gayretli olması, üzerindeki olumsuz imajı kaldırması ve sağlam adımlarla ilerlemesi gerekmektedir. Şunu da belirtelim ki Vatikan'ın sunmuş olduğu diyalog sürecinden yüz çevirmek, İslam dünyasının peşinen yenilgiyi kabul etmesi anlamına gelecektir. Nitekim günümüz şartlarında çatışma politikasının benimsenmesi ve savunulması, ötekini düşman olarak algılamak ve dışlayıcılığın ön plana çıkartılması her iki taraf açısından son derece tehlikeli ve sakıncalı sonuçlar doğuracaktır. Diyalog ortamının sunmuş olduğu olanaklar iyi bir biçimde değerlendirildiği takdirde sürecin Müslümanlar lehine gelişeceği bir gerçekliktir. Bu süreci uzun ve zorlu bir süreç olarak görmek ve oyunu kuralına göre oynamak gerekecektir. Ayrıca bu yolda ilerlerken oldukça dikkatli olunmalı ve taviz verilmeksizin karşı tarafın kuracağı birtakım tuzaqlara da düşmemeye özen gösterilmelidir.

⁷⁰ Sadık Cafer Yaran, *İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk, Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu*, Kaktüs Yayınları, İstanbul, 2001, s.49.

İSLAM CƏMIYYƏTİNDƏ DİNİ KULTUN TRANSFORMASIYASI

Mustafa TUNCER

*BDU-nun Sosiologiya
kafedrasının doktorantı*

Açar sözlər: İslam, sacral və profan məkan, müqəddəslər, Vəli, övliyalar, türbə, prototip model, əski kultlar, Həcc ziyarəti, sosiallaşma, inteqrasiya və assimilyasiya prosesləri

Keywords: Islam, sacred və profane space, saints, Vali, Ovliya (the holy), sacred tomb, prototype model, ancient cults, pilgrimage (Hajj), socialization, integration və assimilation processes

GİRİŞ

Son vaxtlar ümumtürk mədəniyyətinin dirçəlişi, əski kultların və simvolların, mərasim və ayinlərin tədqiqində, əski kultların və müqəddəslərin ziyarətinin İslam mədəniyyəti kontekstində transformasiyası, uyğunlaşması və sosiallaşması proseslərinin öyrənilməsi sahəsində bir boşluq yaranmışdır. Bu məqalə həmin boşluğu qismən doldurmağa göstərilən bir cəhddir. Bu məqalədə əsas hədəf əski türk kultları və müqəddəs yerləridir, lakin başqa xalqlara məxsus kultların da monoteist İslam dini kontekstində çevrilmələrə məruz qalmasını, pərəstiş-kult anlayışının məzmun və formaca dəyişdiyini, konkret olaraq kultun yeni mühitə uyğunlaşmasını, İslam kontekstində kultun fəlsəfi, sosioloji və mistik aspektləri təhlil edilir.

1. İslam mədəniyyəti kontekstində əski kultların transformasiyası

Məlum olduğu kimi, kult yaxud pərəstiş təqdiri, təzimi, şərəfi, ibadəti, duanı və s. ehtiva edir. Adətən fəvqəltəbii qüvvələrə yönəlsə də, ayrı-ayrı müqəddəs fərdlər, tayfa-qəbilə əcdadları, şəxslər, yerlər, türbə, ocaq və s. pərəstişin obyektinə çevrilir. Dini pərəstiş həm fərdi qaydada, həm də liderin rəhbərliyi altında kilsə, sinaqoq, məbəd, pır, ocaq yaxud məsciddə mütəşəkkil dini ibadətin bir hissəsi kimi icra edilir

bilər. Pərəstiş (kult) davranışının öz spesifik xüsusiyyətləri var. O, dua, qurban, ritual, seyr və düşüncələr (meditasiya), bayram və mərasimlər, hacc ziyarəti və s. ibarət elementlərini ehtiva edir. Bu məqalədə əsas hədəf əski türk kultlarıdır, lakin başqa xalqlara məxsus kultların da monoteist İslam dini kontekstində çevrilmələr məruz qalmasını, pərəstiş-kult anlayışının məzmun və formaca dəyişdiyini, konkret olaraq kultun yeni mühitə uyğunlaşmasını və İslam kontekstində kultun fəlsəfi, sosioloji və mistik aspektlərini izləyəcəyik.

İslam, başqa dinlər kimi, öz tarixi inkişafında iki amili sintez edir: bir tərəfdən ona məxsus anlayış və konsepsiyaları, digər tərəfdən özündən əvvəl mövcud olmuş əski təsəvvür və ideyaların təsirlərini məharətlə birləşdirir. Zahirən belə görünür ki, meydana gələn yeni din əski təsəvvürləri uğurla tarix meydanından sıxışdırıb çıxarır. Əslində, İslam həmin ideya və təsəvvürləri məharətlə saf-çürük edib öz sisteminə uyğunlaşdırmışdır. Əlbəttə, əgər İslam dinini qəbul etmiş müxtəlif etnik və milli qruplara məxsus dindarların bütün arzu və istəkləri nəzərə alınsaydı, onda İslam dini-etiqad və kult sisteminin ilkin prinsipləri və konsepsiyaları ciddi təhlükəyə məruz qalardı¹. Ona görə də İslam ilkin təliminin davamlılığı naminə ağıllı strategiyalar seçir və zəruri hallarda kompromissə gedirdi. Elə kult məsələsində də oxşar stratejiyanı görürük. İslam ilkin mənbələrinə istinad edib kult məsələsində öz konsepsiyamızı qısa şəkildə belə ifadə edirik: İslam dini müqəddəslərin pərəstişi məsələsində dindarların arzu və tələblərini maksimum ödəməklə əski kultları məharətlə sintez etmiş, özünün ilkin təliminə uyğunlaşdırma bilmişdir. Kult İslamda ictimai sosiallaşma prosesinin vacib elementinə çevrilmişdir. Bundan ziyadə, əski kultların fəlsəfi, mistik, sosioloji və sosiallaşma aspektlərini gücləndirməklə onlara yeni mədəni sistem daxilində nisbətən inkişaf etmiş Yunan məntiqi və rəşadət fəlsəfəsinin qarşısında duruş gətirməyə imkan vermiş, mistik və sosiallaşma aspektlərini gücləndirməklə dindarların yeni tələb və arzularına cavab verə biləcək yeni həyatı qüvvə ilə təmin etmişdir. İslam dünyasında Hacc ziyarəti hər cür kultun əsasında duran prototip kult və ziyarət nümunəsidir. Hacc eyni zamanda sinkretik təbiətə malikdir yəni əski kult və ziyarət ayin və mərasimlərə məxsus əlamətləri məharətlə özündə sintez etmişdir. İslam təliminə görə (hər halda ilkincağ İslam nəzərdə tutulur) hər iki aləmin- maddi və mənəvi- yaradıcısı, əzəli və əbədi olan Allah dünya və bəşər övladı arasında dərin, qətedilməz məsafə və “uçurum” mövcuddur. Kəməksiz və zəif məxluqat nəzərlərini böyük umidlə nihayətsiz səmaya, əbədiyyət və əzəliyyət səltənətinə

¹ Гольдциер И. Культ святых в Исламе. ОГИЗ, Москва, 1938, С. 21-22

tuş tutmalı və böyük səbrlə Allah dərgahından verilmiş bərəkət və nemətləri gözləməlidir. Heç bir insan kamilliyi Allahın ilkin, əzəli kamilliyinə çatamaz və heç bir seçmə şəxsin fəvqəltəbii bacarıq və qabiliyyəti hər iki başlanğıc arasında vasitəçi ola bilməz. Elə bu səbəbdən hər cür pərəstiş, ehtiram və təzim yalnız Allahın şəninə və şöhrətinə yaraşır, hər cür kultun obyektı Allahdır. Ən kamil keyfiyyətlərə malik kimsə yaxud nəsə pərəstişin obyektı olamaz. Hətta bəşər övladını öyrətmək üçün Allahın seçmiş olduğu ən kamil insan, digər insanlar kimi, zəif və iqtidarsızdır. O, təbiətin qanunlarına təsir göstərə, möcüzələr yarada yaxud mərhəm sirləri dərk edə bilmir. Bütün bunlar Allahın iqtidarındadır. Yalnız Allahın sözü və kəlamı əlçatmaz kamilliyə malikdir. Kamil insan nümunəsi kimi Məhəmməd peyğəmbərə “De ki: “Mənə ilk müsəlman olmaq əmr edildi və müşrüklərdən olma!” – (deyə buyuruldu)². O, həqiqətən “qiyamət gününə ümid bəsləyənlər və Allahı çox zikr edənlər üçün gözəl nümunədir!”³, möminlər üçün “nurlu bir çıraq” olaraq göndərilib⁴. O, “möminlərin atası” adını belə qəbul etmir və özünü “Allahın Rəsulu (elçisi) və peyğəmbərlərin sonuncusudur”⁵ əmrini qəbul edir. İnsanlara müraciətində Peyğəmbərimiz qeybi bilmədiyini, xeyir və pisin Allahın iradəsinə tabe olduğunu etiraf edir: “Mən Allahın istədiyindən başqa özümə nə bir xeyir, nə də bir zərər verə bilərəm. Əgər qeybi bilsəydim, sözsüz ki, (özüm üçün) daha çox xeyir tədarük edərdim (savab qazanmaq üçün dünyada daha çox yaxşı işlər görərdim) və mənə pislik də toxunmazdı.”⁶ Qurani Kərim və hədislər Məhəmməd Peyğəmbərin iki əsas şəxsi keyfiyyətini xüsusi qeyd edir. Birincisi, özündən əvvəlki peyğəmbərlərdən fərqli olaraq o, konkret xalqın deyil, bütün bəşəriyyətin elçisidir; ikincisi, yalnız o, öz dindəşləri ilə Allah arasında vasitəçi ola bilər. Onun şəxsi keyfiyyətləri peyğəmbər İsanın şəxsi keyfiyyətlərinə oxşamır və o, qeyb işlərindən hali deyildir. Hədislərin birində Aişə Məhəmməd Peyğəmbərin şəxsiyyəti ilə bağlı üç şeyi gədağan hesab edir: 1) Məhəmmədin öz Allahını gördüyünü; 2) Allahın ona bəyan etdiklərindən nəyisə qizlətdiyini; 3) Məhəmmədin sabah nə baş verəcəyini öncə görə bilməsini təsdiqləmək qadağandır. Peyğəmbərimiz özü etiraf etmişdir ki, möcüzələr yaratmaq, təbiət qanunlarını dəyişdirmək yaxud ölmüşləri diriltmək kimi işlər onun missiyasına

² Qurani-Kərim. əl-Ənam surəsi 14-cü ayə. Ərəb dilindən Azərbaycan dilinə tərcümə V. Məmmədliyəv və Z. Bünyadov. Bakı, Elm, 2000

³ əl-Əhzab surəsi 21-ci ayə

⁴ əl-Əhzab surəsi 46-cı ayə

⁵ əl-Əhzab surəsi 40-cı ayə

⁶ əl-Əraf surəsi 188-ci ayə

daxil deyildi. Onu ilahi və fəvqəltəbii qüvvə kimi təsvir etmək monoteist İslam prinsiplərinə ziddir və gerçəkdən küfrə bərabər bir şeydir. Bunu ərəb dilindəki xüsusi texnik termin “şirk” sözü ifadə edir: bu cür ifadələr Allaha şərikin tutmaq mənasını ifadə etdiyi üçün İslamda küfr sayılır. Beləliklə, İslam dininin ilkin inkişaf çağlarından bir sıra ciddi fəlsəfi problemlər ortaya qoyulmuşdu və onların İslam prinsiplərinə uyğun həll edilməsi dolayısı ilə sonrakı İslamda geniş yayılmış müqəddəslərin kultu yaxud pərəstişi məsələsinə İslam ruhuna adekvat şərh etməyi stimullaşdırırdı. Belə teoloji-fəlsəfi problemlərdən biri Allahın atributları və sifətlərinin eyni zamanda transendent və immanent keyfiyyəti idi. Problemi fəlsəfi-texniki dildə İslam teodisiyası, ən sadə dildə isə belə ifadə etmək olar: Allahın mütləq təkliyi və vahidliyi onun çoxsaylı atributlarının (dünyanın) əbədiyliyi ilə ziddiyyət təşkil etmirmi? Əgər zaman və məkan daxilində mövcud olan dünya və insan Allahın bir “hissəsi”-dirsə, onda bu Allahın təkliyi yaxud vahidliyi ideyası ilə necə bir araya sığa bilər? Allahın iradəsi dünyanın yaranma səbəbidirsə, onda Allah və onun iradəsi dualizmi meydana gəlir. Əgər insan yaxud Allahın yaratdığı digər obyektlər, əşyalar kultun obyektini kimi pərəstişə layiqdirsə, onda Allah və insan yaxud digər şeylərin kultunda dualizm yaxud Allaha şərikin-taytutma (şirk) yaranır. Mahiyyətcə, yuxarıdakı ziddiyyətli problemlər, teologiya və fəlsəfənin bu “əbədi problemi”, təkcə müsəlman mütəffəkir-lərini deyil, İslamdan xeyli əvvəl yaşamış və müəyyən mənada onların müəllimləri olan Platon, Aristotel, Origen, ümumiyyətlə orta əsrlər Qərbi və Şərqi filosoflarını, ilahiyyətçilərini ciddi surətdə düşündürmüşdür⁷. Xüsusilə vurğulamaq istərdik ki, hansı məzhəbə, təriqətə yaxud fəlsəfi məktəblərə mənsub olmağından asılı olmayaraq, İslam alimləri həmin ziddiyyətləri cavablandırmaq üçün Qurana və hədislərə müraciət edirdilər. Allahın transendent-immanentliyinə, insan kultuna və kamilliyinə bəraət qazandırmaq və bu ziddiyyətli problemləri həll etmək üçün gətirilən arqumentlər Qurandan ən çox iqtibas edilən aşağıdakı ayələrə əsaslanırdı: “Biz ona (insana) şah damarından da yaxınıq!”⁸ “Ya Məhəmməd! Bəndələrim Məni səndən soruşduqda söylə ki, Mən onlara yaxınam.”⁹ İlkinə İslam müqəddəslərə, alimlərə, rahiblərə, hətta peyğəmbərlərə pərəstişi rədd edirdi. “Onlar Allahı qoyub alimlərini və rahiblərini, Məryəm oğlu Məsihi özlərinə tanrı etdilər. Halbuki onlara ancaq bir olan Allaha ibadət etmək əmr olunmuşdu. Ondan başqa heç bir tanrı yoxdur. Allah

⁷ Ətraflı bax: Азимов Кязим. Азербайджанские мыслители о человеке. Баку «Язычи» 1986

⁸ Qaf surəsi 16-cı ayə;

⁹ Bəqərə surəsi 186-cı ayə; həmçinin, Yunus surəsi 7,8, 9-cu ayələri; Zəriyət surəsi 20-21-ci ayələri; Mücadələ surəsi 7-ci ayə; Hadid surəsi 3-cü ayə və b. ayələri də göstərmək olar.

müşriklərin Ona şəriklər qoşduqları bütldəndən uzaqdır! Allah pak və müqəddəsdır, Ona şəriklər qoşulan bütllərlə heç bir əlaqəsi yoxdur!”¹⁰. Lakin İslamın sonrakı inkişafında müqəddəslərə hörmət, təzim və ehtiram, onlardan yardım diləmək təcridən özünə yol açır və müqəddəslik konsepsiyası förmalaşmağa başlayır. İslama uyğunlaşmağa başlayan əski kultlar monoteizm kontekstində əski politeist tələb və ehtiyaclarını ödəyib möminlərlə Allah arasındakı “dərin uçurumu” aradan qaldırmaq üçün edilən ilk cəhdlərdən biri idi. Bu ideyanın, həmçinin müqəddəslərə şamil edilən fəvqəltəbii keyfiyyətlər, onların Allaha yaxınlığı, onun qüdrətinə “şəriklər” olmaları İslamın peyğəmbər haqda konsepsiyasının köklü surətdə çevrilməsi sayəsində mümkün olmuşdu. Bu cür transformasiya tezliklə öz nəticəsini verdi. Birincisi, varlığın vəhdəti (vəhdət əl-vücut) təlimi yaxud onun modifikasiyası insan və Allahın yaxınlığını, ruhən oxşarlığını təsdiqlədi. İkincisi, Məhəmməd peyğəmbərin şəxsiyyətinin bir insan kimi və bəşəriyyətin ideali kimi təsvir edilməsi. Üçüncüsü, şüəlikdə şəxsiyyət kultunun meydana gəlməsi, imamların, Əli və Həsənin insanlarla Allah arasında vasitəçi olmaları və beləliklə insan və Allah arasında o vaxtadan mövcud olan “boşluq” doldura bilməsi. Zənnimizcə, çıxartdığımız bu nəticələr əski kultların, müqəddəslərə pərəstişin İslam kontekstində inkişafını stimullaşdıran amillərdir. Fərqləri İslam alimlərinin məqsədlərinə deyil, sadəcə onların istifadə etdiyi müxtəlif metodlara aid etmək lazımdır. Məsələn, Allahla insan arasında vəhdəti İslam filosofları məntiqi analizə, mistiklər intuitsiya və poeziyanın məcazi dilinə, ortodoks məzhəblər Quran və hədislərə əsaslanıb müxtəlif formalarda izah edirlər. R. Nikolson bu vəhdəti düzgün olaraq “mütləq vəhdət” adlandırır və onu Allahın transendent təbiəti ilə əlaqələndirir. İslam sufilərini bir-biri ilə, Allahla və vasitəçi rolunda Peyğəmbərlə sıx-sıx bağlayan güclü şəxsi münasibət və əlaqələr bu vəhdətdə özünün son zirvəsinə çataraq, hər cür yad və özgələşmiş münasibətləri istisna edir¹¹. Bu ünsiyyət və vəhdət insan və Allah arasında vasitəçinin köməyi ilə həyata keçir: onun ilahi səy və arzuları insanın “ruhi aspektini” (əql-i qudsi) Allaha yönəldir, onları bir-birinə bağlayır. Məhəmməd Peyğəmbər və şüə imamları İslamda bu vasitəçilik missiyasını təmsil edir. Məhəmməd bir vasitəçi olaraq İslamda Kamil İnsanın prototipidir. O, həmçinin kosmik qüvvə keyfiyyətində Vahid və çoxu birləşdirməyə qadirdir və dünyanın davamlı mövcudluğu üçün həmin kosmik qüvvədən asılıdır. Mikrokosm kimi həmin obraz təbii və ilahi qüvvələrin inikasıdır. İslam Loqusu keyfiyyətində Kamil İnsan, F.

¹⁰ ət-Tovbə surəsi 31-ci ayə.

¹¹ Nicholson R. The Idea of Personality. London, Cambridge University Press 1923, Pp. 64, 70-71

Grunebaumun da qeyd etdiyi kimi, “Məhəmmədin mahiyyətinin xarici təzahürü olub, bəşəriyyətin ideal tipi və Allahın yerdə bir nüsxəsidir”¹². Bundan ziyadə, bu dünyanın gözəlliyi Məhəmməddəndir, onun Nuru sayəsində mövcuddur. Bütün peyğəmbərlərə, Adəmdən İsayədək, vəhy edilmiş bu Nur müqəddəslərin vasitəsi ilə dünyaya təsir etməyində davam edir və müqəddəslər məhəbbət və sevginin kəşf etdiyi Vəhdət məqamında Məhəmmədlə birləşir¹³. Tədricən, Allah və insan arasında vasitəçilik missiyası təkcə Peyğəmbərimizə deyil, həmçinin Hüseyn və başqa imamlara şamil edilir. Xüsusən, vasitəçilik doktrinası şiə təlimində önəmli yer tuturdu. Şiəliyin Azərbaycanda geniş yayıldığını nəzərə alaraq, şiəlikdə kult məsələsini burada bir qədər geniş açıqlamaq bir növ zəruridir. Müsəlman təriqətləri arasında şiəlik dini eqalitar təlimdə önəmli yer tutmuş Qanun kultunun əksinə olaraq şəxsiyyət kultuna daha yaxındır. Xristianlıqda olduğu kimi, şiəlikdə şəxsiyyət və şəhid kultları culğalaşır. Şiəlik dini və siyasi legitimlik kimi mərkəzi problemi həll edir, geriyə yaxud keçmişə müraciətin İslam kontekstində mədəni və sosial-siyasi potensialını ortaya qoyur. Bundan ötrü şiəlik mütləq kamil, səhvsiz yaxud nöqsansız müqəddəs imamlar nəzəriyyəsini hazırlayır. Bu nəzəriyyəyə görə müqəddəs imamlar Allahın özü ilə bərabərdir və bu keyfiyyətində təmiz, həqiqi inamın legitimliyinin, onun düzgün şərhinin qarantıdır. Bu imamlar hələ gizli qalmaqda davam edir, lakin onların qayıtmağı zəruri surətdə gözlənilməlidir: zaman etibarını ilə görülən müvəqqəti işlər keçmişdə padşah yaxud monarxın qəbul olunmasını, indiki zamanda isə “alimin diktatorlığını” nəzərdə tutur. Başqa sözlə, dövlət və hökumət işlərini həqiqətən hüquqşünas-alimlər idarə etməlidir. Müqayisə üçün demək lazımdır ki, qədim çinlilər dövlət idarəçiliyini daha çox filoloqlara etibar edərmişlər. Bu mədəni fenomeni Qərb peşəkarlığı ilə müqayisə etmiş Maks Veber belə bir qənaətə gəlir ki, Çində modern kapitalist iqtisadiyyatının və rasioanal bürokratiyanın yaranmağını əngəlləyən səbəblər içində “filoloqların idarəçiliyi” əsaslı rol oynamışdır¹⁴. Əgər ədalət Qanunun həyata keçirilməsindən ibarətdirsə onda hüquqşünas, imam qeybdən yaxud gizləndən zühur edəndə, dövləti idarə etməyə daha layiqdir. Beləliklə, imamın ikinci gəlişini öncə xəbər vermək, həmçinin imamın şəhidliyinə pərəstiş məsələsində şiəlik daha çox xristianlığa oxşayır. Məsələn, şəhidlik kultu İran İslam inqilabının lideri imam Xomeyniyə kütlələri səfərbər etməkdə böyük dəstək olmuşdur. Şiə alimləri sünni

¹² Grunebaum G. Medieval İslam: A Study in Cultural Orientation. Chicago and London 1967, Pp.133-141

¹³ Grunebaum G. Medieval İslam: A Study in Cultural Orientation. Chicago and London 1967, p.141.

¹⁴ Ritzer G. Sociological Theory. New York, McGraw-Hill Companies, 1996, p. 323-359

alimlər kimi sadəcə hüquq mütəxəssisləri deyil, onlar həm də şəhidlərin bioqraflarıdır, zira şəhidlik hüquq və ilahiyyətdən daha ziyadə stimullaşdırıcı güvvədir. Bu səbəbdən şiə alimləri sünnülərə nisbətən kütlələrlə daha effektiv surətdə ünsiyyət bağlayırdı. Lakin inqilab qalib gəldikdən sonra Xomeyni şəxsi elementləri təmizləməyə cəhd etmişdir. Parodoksal görünsə də, o, şiəliyi dərinədən sünnüləşdirmişdir. Məhz sünnülük ruhunda İslamı Qanunun həyata keçirilməsi ilə eyniləşdirir, imamın zühur günü və ondan sonrakı vaxtda qanuna ciddi surətdə əməl edilməsini tələb edirdi. Qanunun müdafiəsi və icrası alimlərin əlində olmalıdır. Bundan əlavə şiə dövləti respublika kimi alimlərin hakimiyyətinə və nüfuzuna söykənməli və müqəddəs Qanunda göstəriləyi kimi hakimiyyət adamların deyil Allahın iradəsini həyata keçirtməlidir. Müharibədə duruş gətirməyinə, ordu və maliyyənin nüfuzuna baxmayaraq, İran hakimiyyətinin sonrakı istiqaməti və inkişafı ucqar-aşağı mədəniyyət üstündə köklənmiş şəxsiyyət kultundan şəhər-yüksək mədəniyyətinə əsaslanan və qanun kultuna yönəlmiş ümumi bir tendensiyanı təsdiq edir. Beləliklə, müsəlman dünyası Ümmətçiliyə (İcma qurumuna) daha çox meyillidir: ümumi inam və qanunun həyata keçirilməsinə əsaslanan bir icma. Belə bir klassik icmanın daxili siyasətinə gəlincə, müsəlman dövlət qurumları praktiki olaraq patronaj (qəyyumçuluq-kliyəntura) münasibətlərinə tabedir. Hökəmət və idarəetmə forması qrupların, təşkilatların və ictimai birliklərin qarşılıqlı əlaqə və münasibətlər sistemində əsaslanır. Formal institusional təşkilatlar bir o qədər əhəmiyyətli deyil, hökumət daha çox adamların qarşılıqlı etimadına, keçmişdə bir-birinə göstərdikləri xidmətlərdən, yuxarıdan proteksiya müqabilində aşağıların verdiyi dəstəyin qarşılıqlı mübadiləsindən asılıdır. Qanunlar hakimiyyət institutlarını deyil, gündəlik həyatın təfərrüatlarını idarə edir. Dərin kök salmış dini konstitutsiya hakimiyyətin təşkilat prinsiplərini əks etdirmir, o, daha çox həyat və davranış üçün vacib normaları təmin edir. Bu boşluğu qəyyumçuluq siyasəti doldurur. “Müsəlman fundamentalistlərinin” son dalğası yeni dünya nizamı ilə kompromisə gedən, əməkdaşlıq etməyə hazır olan hakimiyyət strukturlarına və siyasi təşkilatlara qarşı barışmaz mövqə tutur. Bu sistemin əski formasının klassik təsvirini İbn Xaldun vermişdir və həmin sistem bu qün də bəzi müsəlman ölkələrində güvvədə qalır: siyasi hakimiyyət və nizam həmrəyliyə əsaslanır və bu həmrəylik tayfa həyatının təbii şəraitində yarana bilər. Bu cür cəmiyyətdə sülhü və əminamanlığı qoruyan heç bir mərkəzləşmiş hakimiyyət yoxdur, adamların təhlükəsizliyi eyni qrup yaxud klandan olan nümayəndələrin qarşılıqlı etimadından asılıdır. Cəmiyyətin iqtisadi ehtiyaclarını ödəməkdə əvəzsiz rol oynayan fraqmentar şəhər həyatında həmrəylik faktiki olaraq qeyri mümkündür. Sosial həmrəylik və sivil

istehsal fəaliyyəti bir birini qarşılıqlı surətdə istisna edir, çünki bunların hər birisi cəmiyyətin bir seqmentində qərarlaşır. Bu halda hökumət müəyyən tayfanın cəmiyyətə verdiyi bir hədiyyədir: keçmiş tayfa-hakim dairələrinin resursları tükəndikcə yaxud bir vaxtlar malik olduqları birliyi və həmrəyliyi şəhər və sivil həyatın təsirləri nəticəsində pozulduqda hakimiyyət hər üç yaxud dörd nəsildən bir təkrarən yeniləşir. Bu gün də bəzi modern və urbanlaşmış müsəlman ölkələrində fraqmentləşmə hadisəsinə rast gəlinir, lakin siyasi hakimiyyətdə tayfaçılıq ənənəsi zəifləməkdədir. Hər halda, savadlı və təhsilli tayfalar xüsusi trayning olmadan modern idarəetmə sistemində mürəkkəb rolları ifa edə yaxud müasir hərbi qoşunları məğlub edə bilməz. Beləliklə, cəmiyyət kvazi-tayfa, müxtəlif alyanslardan təşkil olunmuş şəbəkələr vasitəsilə idarə olunur və bu cür şəbəkə sistemi qohumluluq əlaqələrinə, xidmət mübadiləsinə, regionçuluq və ümumi institutsional iş təcrübəsinə, şəxsi etimada əsaslanır, bürokratik strukturlarda formal əlaqələr əhəmiyyətli bir rol oynamır. Yeni cəmiyyət (asabiyyə) ümumi identiklikdən daha çox mafiaların ümumi fəaliyyətinə əsaslanır. Bu cür sosial durum müsəlman ictimaiyyəti tərəfindən nəinki mühakimə edilmir, sistem əksəriyyət tərəfindən normal qəbul edilir. Güman olunur ki, dövlət cəmiyyətin əxlaqi tələblərini adekvat ödəyə bilər, çünki dövlət ilahi qanunu həyata keçirir. Hər halda, dövlət qanunu pozmur. Bu cür sosial-siyasi şəraitin ümumən bəyənilməsi sosial mövqe və nüfuzun qazanılmasını müxtəlif grup və şəbəkələrin rəqabət meydanına çevirir, nəticədə qaliblər hər şeyi, hər halda mövcud resursların ən “yağlı tikəsini” ələ keçirir. Əslində, belə siyasi sistemdən çox da gözləmək olmaz, çünki onun mərkəzini təşkil edən dövlət, İbn Xaldunun da qeyd etdiyi kimi, yalnız “özünün törətdiyi ədalətsizlikləri aradan qaldırmaqla məşğul olur”¹⁵. Bu səbəbdən, Ernest Gellnerlə razılaşmaq olar ki, ümumi Qanunun icra mexanizmini təmin etməyi qarşısına məqsəd qoymuş müsəlman icmasının (Umma) fəvqündə dura biləcək hər hansı əlavə bir sosial qurumun, xüsusən dövlət və hakimiyyət sisteminə nəzarət edə bilən vətəndaş cəmiyyətinin təşkil edilməsini tələb etmək qeyri-realdır ¹⁶ (128,29). Bu konsepsiyaya görə, dövlətdən, kütlələr tərəfindən irəli sürülən və Allahın iradəsinə zidd olan, hər hansı tələbləri deyil, yalnız ilahi Qanunun həyata keçirilməsini tələb etmək olar. Sonucu, cəmiyyətin birliyi, bir tərəfdən ümumi inama (din), digər tərəfdən, keçmişdə klan, modern dövrdə isə patronaj loyallığına arxalanır. Bu cür sosial şəbəkə sisteminə daxil olmamış əhalinin yerdə qalan hissəsi vətəndaş

¹⁵ Corbin H. *Historie de la philosophie Islamique*. Vol.1. Paris, 1964, p. 28

¹⁶ Gellner E. *Conditions of Liberty. Civil society and its rivals*. New York, Penguin books, 1996, p. 28

hüquqlarından mərhum olunur: bütöv icmanı müəyyənləşdirən ilahi qanun həmçinin onun müstəsna qoruyucusudur. Cəmiyyət üzvləri dövlətlə deyil, icma ilə identikləşir. Əgər hazırda iqtidarda olan hakim qüvvələr icma qanununu və qaydalarını tez-tez pozursa, əhali “işləri daha gözəl şəkildə qaydasına salmağı” vəd edən sosial şəbəkəni dəstəkləməyə can atır. Beləliklə, icma daha həyat əhəmiyyətli sosial formaya çevrilir və mütləq əxlaqi icma kimi modern və kvazi-modern kontekstdə sanki ədalətli “işləyir”: Allahın iradəsi yerinə yetirilirsə, Qanuna hörmət və təzim edilirsə, dövlət hətta, İbn Xaldunun da vurğuladığı kimi, “legitim ədalətsizliyi” öz hökmranlığı altına alıb ondan istifadə edirsə, cəmiyyət özünü böyük narahatçılıqlar olmadan siyasi çatışmazlıqlara, ədalətsiz davranış normalarına uyğunlaşdırır. Başqa sözlə, sosial-siyasi sistem alternativ tarazlaşdırıcı siyasi institutların yaxud assosiasiyaların yaradılmasında maraqlı deyil: bu cür sistem modern sənaye demokratiyasına məxsus individualizm olmadan fraqmentləşir, intellektual pluralizm olmadan “effektiv surətdə fəaliyyət göstərir”. Kult sistemi, bütövlükdə mədəni dəyərlər sistemi yuxarıda şərh etdiyimiz sosial-siyasi sistemə adekvat inkişaf yolu keçmişdir. Burada İslam daxilində mərkəz-ucgar, elit-kütləvi islam arasında ziddiyyətləri, həmçinin İslama məxsus spesifikanı nəzərə almaq zəruridir. Gərbin təsirində İslam daxilində mərkəz-şəhər və ucgar-kənd mədəniyyətləri arasında bu əski münafişə ta 19-cu əsrin sonu və 20-ci əsrin ortalarında davam etmişdir. Məlum olduğu kimi, Xristianlıqdan fərqli olaraq, İslamda nə rəsmi ruhaniyyət stratası, nə də ki “kilsəni” cəmiyyətdən yaxud dövlətdən ayırmaq məsələsi yoxdur. Dini yaxud siyasi idealı mərkəzdən heç bir qüvvə idarə etmir. Praktiki həyatda bu rolu yerinə yetirən sadəcə alimlər, ilahiyyətçi-yuristlər, yəni ulamələrdir. Lakin onlar da nəsə ayrıca bir müqəddəs strata yaxud kast sistemi təşkil etmir. Onlar yalnız müqəddəs yazılarda yaxud kitablarda öz əksini tapmış sosial-hüquqi idealın bilicisi-alimi, deməli həmin idealı praktik surətdə həyata keçirmək üçün bacarıq və iradəyə malik şəxslərdir. Həmçinin siyasi hakimiyyət ilahi qanunu həyata keçirməyə məsuldur, lakin heç vəchlə qanuna yarada yaxud onun mənbəyi ola bilməz. Əlbəttə, müqəddəs kitabı olan din üçün bu çox vacibdir, zira bu din təsdiq edir ki, ilahi müjdə yaxud mesaj ilahi yazıda təsbit olunmuşdur. Ona görə də ilahi həqiqət sadəcə dünyanın və insanın təbiətindən bəhs edən ehkamlar sistemi deyil, həmçinin həyat və cəmiyyətdəki davranışlarımızı nizamlayan müfəssəl qanun sistemidir. Bu faktı nəzərə alaraq, bəzi alimlər iddia edir ki, İslam bu məsələdə xristianlığa məxsus teosentrizmi yəhudi leqalizmi ilə birləşdirir. Beləliklə, hüquqi perspektivə əsaslanan sosial nizam sadəcə siyasi hakimiyyətin və nüfuzun fəvqündə durur. Bu cür transendent qanun mesajda öz

əksini tapmırsa, deməli onu səriştəli alimlərin təlimlərində, Peyğəmbərin və onun ətrafının miras göyduğu ənənədə, bir sözlə sünnədə axtarmaq lazımdır. Normativ İslam məhz bu mənbələrdən formalaşır. Nəticədə, İslamda savadlı insanların, alimlərin sosial çəkisi artır. Konstitutsiyaya görə qanunverici, icra və məhkəmə hakimiyyətinin ayrılması kimi modern prinsipin formalaşmasından çox əvvəl İslamda bu prinsipin dini versiyası artıq mövcud olmuşdur¹⁷. İslamda qanunverici hakimiyyət icra hakimiyyətindən fərqli olaraq Allaha məxsusdur və dinin özü cəmiyyətin konstitutsiya hüququndan üstündür. Beləliklə, ticarət burjuaziyası içindən çıxmış və şəhər mühitində yetişmiş alimlərin dini əqidəsi daha çox müqəddəs kitaba, qanunçuluğa, qayda-qanuna, rəşadətçilikə, ehtiyatçılığa və anti-ekstatik ənənəyə söykənirdi. Bu cür dini üslub təbii ki alimlərin zövqünə, onların tərbiyyə və təhsil aldığı şəhər ticarət sinfinin dəyərlərinə və həyat tərzinə uyğun idi, lakin əksər əhəlinin, xüsusən kənd əhəlisinin təbii və sosial ehtiyaclarını ödəmirdi. Bu axırını təbəqə özlərinin əski yerliözünüdarə və qohum-tayfa əlaqələrinə əsaslanan primitiv sosial strukturlarına üstünlük verirdi. Ümumiyyətlə dərin savada və biliyə malik olmayan əhəlinin bu təbəqəsi boş vaxtlarını ilahiyət yaxud hüquqi mübahisələrə sərf edə bilməzdi, bu həm də onların zövqünə uyğun deyildi. Digər tərəfdən, bu sosial təbəqəni təşkil edən lokal qrupların daxildə stabilliyi və təhlükəsizliyi qorumaq, dini ritual və ayinlərin vaxtında icra etmək və qrupdaxili həmrəyliyi möhkəmləndirməkdən ötrü ritual bilicilərinə dərin ehtiyacı vardı. Qısaı, onların sosioloq Dürheymin təqdir etdiyi bir sadə dinə ehtiyacı vardı və bu din sosial zaman və məkan onlar üçün təşkil etməli idi. Hətta, bu ehtiyacı ödəyə bilən müqəddəs şəxs mövcud deyilsə, kənd icması onu sadəcə uydurmalı idi. Ona görə də ucqar və kənd yerlərində institutlaşdırılmış İslamın ən xarakterik cəhətlərindən birini müqəddəslərin kultu yaxud pərəstişi təşkil edirdi. Müqayisə üçün demək olar ki, İslamda müqəddəslərin kultu Aralıq dənizi hövzəsində yayılmış Katolik müqəddəs kultundan ciddi fərqlənirdi: İslamda müqəddəslər ümumən canlı personajlar yaxud şəxslərdən ibarət olub, şəxsən ibadət xidmətlərini göstərirdilər. Onlara keçmiş müqəddəs əməllərinə görə yaxud axirət dünyasına yetmək üçün vasitəçi kimi təzim edilmirdi. Bu məsələdə biz görkəmli şərqşünas İ.Qoldsiyerlə razılaşıırıq ki, “xalq İslamı”-nda müqəddəslər sağlığında cəmiyyətdə hörmət və nüfuz qazanır və bu vəziyyət İslamda daha önəmlidir, burda əski xalqların təsiri vardır¹⁸. Beləliklə, canlı müqəddəs şəxslər

¹⁷ Gellner E. Conditions of Liberty. Civil society and its rivals. New York, Penguin books, 1996, p. 17, 161. Grunebaum G. Muhammadan Festivals. New York, 1951.

¹⁸ Гольдциер И. Культ святых в Исламе. ОГИЗ, Москва, 1938, С. 65-75

dünyasını dəyişmiş və hələ doğulacaq müqəddəslər arasında körpüdür: onlar bu dünyada vasitəçidir və müqəddəslər şəbəkəsi keçmiş və indini, bu dünyanı və axirəti, qohumları və dini (inanc mənasında) birləşdirirdi. Canlı müqəddəslərə yaxud müqəddəslər silsiləsinə ibadət və təzim edənlər yalnız dini qardaşlıqlarda birləşmiş tayfa yaxud yarım-tayfa kənd əhalisindən ibarət deyildi. Şəhərlərdə aşağı sinfə mənsub olanlar kasıbçılıqdan, ağır həyat və güzaranından yaxa qurtarmaq üçün dinə, mistik texnikaya, xarizmalı şəxslərə və bu səpkili vasitələrə başçılıq edən müqəddəslərə tapınırdılar. Deməli, Ernest Gellnerin “uçqar-kənd dini” yaxud “aşağı mədəniyyət” variantı həm kənd, həm də şəhər əhalisinin yoxsul təbəqəsini əhatə edirdi. Burda İslamdan öncəki əski mədəniyyətlərin təsirini görmək olur. Məhz bu təsirlərin altında dini inamın iki variantı, din-tiryək və din-yol, mərkəz-ali və ocqar-aşağı mədəniyyətlər bir-birinə nüfuz etməyə başlayır. Ona görə də variantları bir-birinə zidd qoymaq düzgün deyil, hər şey tədricən inkişaf edirdi, onlar arasında çin səddi mövcud deyildi, iqtisadi həyatı-güzaranı bolluq içində yaşayan şəhər elitesi dinə yol kimi baxırdısa, kənd-icmasının, eləcə də şəhərin kasıb təbəqələri dinə bir xilas yolu, tiryək kimi baxırdı. İslamdan öncə əski cəmiyyətimiz daxilən yaxşı təşkilatlanmış, özünüidarə sisteminə malik, qismən yaxud bütövlükdə muxtariyyəti olan icmalardan ibarət idi. Cəmiyyət üzvləri mərkəzi hakimiyyətin, icma başçılarının qəzzəbindən bəzən qurtulurdu, lakin əvəzində qohumların yaxud ciddi ritualların repressiyasının qurbanlarına çevrilirdi. Beləliklə, əski mədəniyyətin qohum-tayfa əlaqələri tərəfindən müəyyənləşdirilmiş, rituallar əsasında idarə olunan, son dərəcə ciddi tələbkar sistemi siyasi mərkəzçiliyin müstəbidliyindən ara-sıra yan keçsə də, lakin bu sistem müasir insanın nəzərində boğucu sosial mühitdir. Əski dünyanın ümumi sosioloji qanunauyğunluğu təsdiq edir ki, insan ya padşahlara, qohumlara, yaxud eyni zamanda hər ikisinə tabe olmalıdır, yəni loyallığını qəbul etməlidir. Həqiqətən, əski türk, azərbaycan, yunan, roma cəmiyyətlərinin sosial strukturuna yaxından diqqət etsək, qəbilə-tayfa başçılarının, sərkərdələrin, legioner və magistrlərin, padşah yaxud kralların mərkəzdə hakimiyyəti yerli icmaların və local institutların vasitəçiliyi ilə mümkün olmuşdur. Əslində əski cəmiyyət mərkəzi hakimiyyətin müstəbidliyindən fərdləri icmalara yaxud sub-icmalara dərindən inteqrasiya etmək hesabına nail olurdu. Bu səbəbdən romantiklər keçmiş ideallaşdırırdı, onların əksinə olaraq pragmatist fərdlər keçmiş dözümsüz münasibət bəsləyirdi. Burda əski xalq kultları, mərasim və ayinləri, folklor ənənələri İslam mədəniyyəti kontekstində önəmli rol oynayırdı. Beləliklə, İslamda müqəddəs kitab, təmiz, universal, fərdiyyətçilik mədəniyyəti mərkəzdə üstünlük təşkil edirdi. Həmişə və hər yerdə siyasi hakimiyyətə

Yiyələnməsə də, lakin bu normativ hakimiyyət idi: ümumi həyat tərzini təyin etməklə İslam ən yüksək dəyərləri müəyyənləşdirir və onların nüfuz və səlahiyyətini artırır. Bunun əksinə olaraq, ritual, vasitəçilik, ekstaz və iyerarxlar üstündə köklənmiş fragmentar, səthi və populyar mədəniyyət ucqarlarda və kənd yerlərində dominant amilə çevrilirdi. Lakin mədəniyyətin qeyd olunan hər iki variantı İslam kontekstində əski kultların, ritual və ayinlərin qarşılıqlı surətdə bir-birinə nüfuz etməyinə təkan verirdi. İndi də nostalginin fəlsəfi və mistik aspektlərini açıqlayaq. Əski türk, zərdüş və yəhudi-xristian esxatoloji təsəvvürlərinə görə kosmik önəmə malik bir şəxs müvəqqəti olaraq bu dünyanı tərk etmiş və bu dünyaya yenidən qayıtmaqla o, “qızıl minillik erası”-nı quracaqdır. Hətta sünni məzhəbi müjdəçilik ümüdlərinə inanırdı. Bütövlükdə, müsəlman kütlələri Allahın himayəsində olan Mehdiyə (Məhdi) inanırdı və ümüdlə gözləyirdilər ki, bu dünyanın axırı çatan zaman Mehdi qızıl minilliyi yerdə bərqərar edəcəkdir. İmam Hüseynin Kərbalada fəci ölümünü göz önündə tutaraq, görkəmli şərqşünas Q. Qrunebaum imam Hüseyn və İsa peyğəmbərin ölümü arasında oxşar cəhətləri qeyd edir. Təziyyə mərasimini ətraflı təsviri Kərbalada baş vermiş faciənin kosmik əhəmiyyətindən xəbər verir. Ürəkləri rıqqətə gətirən bu fəci ölüm, Qrunebauma görə, İsa peyğəmbərin faciəli ölümünü izlərini xatırladır¹⁹. Beləliklə, İslam mədəniyyəti daxilində, bir tərəfdən əski kultlar adaptasiya olunur, digər tərəfdən yeni kultlar meydana gəlirdi. Bu tarixi proses İslam düşüncəsi kontekstində eyni teoloji-fəlsəfi problemin bir-birilə sıx bağlı olan iki tərəfi kimi, Allahla insan və Peyğəmbərlə insan arasında münasibətlər şəklində təzahür edirdi. İlahi şəxsiyyət ideyası kamil və müqəddəs şəxs obrazında obyektivləşirdi: müqəddəs şəxsin əli, Cəlaləddin Ruminin dediyi kimi, elə Allahın öz əlidir. Allahın bərəkəti və kərəmi müqəddəs şəxslərin sayəsində, bilavsiyə köməyi ilə möminlər arsında yayılır. Müqəddəslik ideyası İslam sufilərənin sevimli mifinə çevrilirdi. Sufi dərvişlərinin pozitiv dinə zidd olan panteizm və azad düşüncə konsepsiyası istisna edilsə, bütövlükdə İslama sadıq olan hər bir mistik-sufi təsdiq edirdi ki, ən kamil müqəddəs şəxsin fəvqündə Məhəmməd Peyğəmbər durur. İslam ideali özünü Məhəmmədin şəxsinə tapır. Ona görə də, müsəlman möminləri, xüsusən sufi müqəddəsləri üçün Peyğəmbərlə Allah və Peyğəmbərlə sadə möminlər arasındakı münasibətlər xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. İslamda müqəddəslik (vilayət) və müqəddəs şəxs (vəli) konsepsiyası bu münasibətlər zəmnində meydana gəlir və İslam dünyanın digər

¹⁹ Grunebaum G. Medieval İslam: A Study in Cultural Orientation. Chicago and London 1967, p.92
Grunebaum G. Medieval İslam: A Study in Cultural Orientation. Chicago and London 1967, p.141f.

bölgələrində yayıldıqca əski adət-ənənələr, dını hislər və inanclar ona dərinədən nüfuz edirdi. Bu təsirlərin nəticəsi olaraq, həmçinin inkişaf etməkdə olan dini şüurun ehtiyaclarını ödəməkdən ötrü Peyğəmbər konsepsiyası da tarixi zamanın ruhuna uyğun dəyişikliyə məruz qalırdı. Qeyd erdiyimiz kimi, ilkinçağ dövründə onun əzəli mövcudluğu haqda ehkam şialər arasında dərin kök atmış və tezliklə sünnülər də həmin ehkamı qəbul etmişdilər. Hədislərin birində Məhəmməd, “Adəm hələ su və torpaq arasında olanda mən artıq Peyğəmbər idim”, demişdi. Məhəmmədin əzəldən mövcud olan forması (Məhəmmədin Nuru) Allahın yaratdığı ilk şeydir. Bu səmavi nur sünnülərə görə Adəmdə, ondan sonrakı nəsil peyğəmbərlərdə, nəhayət Məhəmmədin özündə təzahür edir; şialərə görə isə həmin nur Məhəmməddən Əliyə və onun nəslindən olan imamlara keçir. Sufilər həmin ehkamı özünəməxsus şəkildə fəlsəfi və mistik ideyalara söykənərək izah edirlər, bir sıra original nəticələri ilə yanaşı İslamda Kamil İnsan və müqəddəslik ideyalarını əsaslandırmağa nail olurlar. Onlar bir tərəfdən Məhəmmədin Nurunu Allahın Adəmə üfürdüyü ilahi Ruhla, yeniplatonçuların Vahidin emanasiya vasitəsilə ilk yaratdığı “Nus”-u ilə, digər tərəfdən, xristian qnostiklərinin “Loqos” anlayışı ilə eyniləşdirməklə təsdiq edirlər ki, loqos Allahın sözü olaraq peyğəmbərlərdə təcəssüm edir və silsilə vəhyilərin daşıyıcısıdır. Spesifik İslam Loqos təlimi yeni dini ehtiyac və tələblərdən beləcə yaranır. Onun çətin anlaşılan təfərrüatlarına varmadan, əsas ideyalarını yetərincə aydın ifadə edə bilirik. Hər şeydən öncə, diqqəti iki fundamental ideya çəkir. Birincisi, yerdəki təcəssümünün əksinə olaraq Məhəmməd ideyası Allahın yaratdığı dünyanın mərkəzi və onlara həyat verən prinsipidir, bütün şeylərin və hadisələrin ruhu və həyatıdır. İkincisi, o, ilahi bərəkətin vasitəçisi olmaqla Allahın özü haqda bilgilərini onu pərəstiş edən mömin bəndələrinə ötürür və beləliklə onların mənəvi ehtiyaclarını ödəyir. Məhəmmədin “peyğəmbərlərin möhürü”, “peyğəmbərlik dairəsinin sonuncusu”, “Allahın dostu(vəli ullah)” kimi anlaşılması İslamda müqəddəslik və müqəddəslərin statusunu müəyyələşdirmək, həmçinin əski kulturları assimile etmək, onlara İslam prinsipləri işığında bəraət qazandırmaq baxımdan son dərəcə önəmli olmuşdur. Lakin Məhəmmədin vəfatından sonra da Allah müsəlmanları müəllimsiz, mənəvi rəhbərsiz qoymur və bütün müsəlmanlar üçün vahid bir Qanunu (Şəriəti) vəhy vasitəsilə bələdçi göndərmişdir. Müsəlman alimləri (ülamə) peyğəmbərlərin varisləri kimi həmin Qanunun həqiqi mühafizəçiləri və şərhçiləri idi. İndi əsas problem peyğəmbərlərin varislərini və Allahın dostlarını (övliaları) yaxud seçdiyi müqəddəsləri İslam prinsiplərinə uyğunlaşdırmaqdan ibarət idi. Digər mübahisəli məsələdə olduğu kimi, İslamda müqəddəslərin kultu Allahın sözünə əsaslanmalıdır.

Hər şeydən öncə, ilkinçağ İslam ruhuna zidd olan müqəddəslik kultunu ifadə etmək üçün bir texniki terminə ehtiyac vardı və bu ehtiyacı “vəli” (cəm forması, övliya) termini ödəməyə başladı. Bəzi möminləri şəriətin ekzotik tərəfləri qane etmirdi, bütövlükdə şəriəti qəbul etsələr də, onlar dini daha geniş mənada, təkcə vəhy kimi deyil, həmçinin sirr və müəmma keyfiyyətində anlayırdılar. Müqəddəslik (vilayət) ideyası İslamda yer almaq üçün hər şeydən öncə Allahın sözüünə istinad etməli idi və Qurani-Kərimdən müvafiq ayələrə və silsilə hədislərə əsaslanmalıdır. “Bilin ki, Allahın dostlarının (vəli/cəm forması:övliya- M. T.) heç bir qorxusu yoxdur və onlar qəm-qüssə görməzlər. O kəslər ki, iman gətirmiş və pis əməllətdən çəkinmişlər – Onlara dünyada da, axirətdə də müjdə vardır. Allahın sözləri (verdiyi vədlər) heç vaxt dəyişməz. Bu, ən böyük qurtuluş və uğurdur!”²⁰. İslam məzhəbləri və təriqətləri bu ayələrə istinad edərək müqəddəslərə (övliyalara) İslamda bəraət qazandırır və onların statusunu müəyyənləşdirirdilər. Məsələn, Əlinin tərəfdarlarına-şiələrə görə ilahi müdrüklük dünyasının müəllimi və rəhbəri imam Əlidir və ondan sonra onun dairisinə daxil olan qüsursuz-səhsiz şiə imamlarıdır. İmam həmçinin Allahın dostudur (vəli Allah) və peyğəmbərlik dairəsinin sonu (dairat ən-nubuvva) müqəddəslər dairəsinin (dairat əl-valaya) başlanğıcıdır. Şiə sufisi Əzizəddin ən-Nəsəfi şiələrin müqəddəslik (vəli) konsepsiyasını belə şərh etmişdir: “Məhəmməddən öncə gəlmiş minlərlə peyğəmbərlər Məhəmmədlə sona çatmış peyğəmbərliyə və ilahi təcəssümə (teofaniya) öz töhfəsini vermişlər. İndi də ruhi-mənəvi başlanğıcın (vəlayət) və ezoterik həqiqətlərin təzahür etməsi dövrü başlayır. Məhz Allahın xeyir-duasını almış indiki imamın (sahib əz-zaman) şəxsiyyətində vəlayət öz ifadəsini tapır”²¹. Biz yuxarıda artıq qeyd etmişdik ki, sünnülər bu konsepsiyayı qəbul etmirdi. Sufi ilahiyyətçiləri də məsələyə bir qədər fərqli yanaşırdı. Trimenqem bu fərqi nəzərə alaraq, şiə konsepsiyasını “vəlayət”, sufi konsepsiyasını “vilayət” texniki terminlərlə ifadə etmişdir²². Sufi əl-Həkim ət-Tirmizi əl-Cüneydin (9-cu əsr) müasiri olsa da, onun qnostik konsepsiyasını bölüşmürdü. Ət-Tirmizi “Kitab xətm əl-ovliya” (“Müqəddəslərin möhürü”) əsərində yazır ki, vilayət (müqəddəslik) zaman etibarı ilə məhduddur, zira peyğəmbərlik (nubuvva) kimi, dünyanın sonu çatanda, onun da üzərindəki möhür təzahür edəcəkdir. “Müqəddəslik möhürü (xətm əl-vilayət) Yenidən

²⁰ Yunus surəsi 62-64-cü ayələri

²¹ Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в Исламе. Перевод с английского под редакцией и с предисловием О. Ф. Акимовской. Москва «Наука» 1989, С. 114.

²² Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в Исламе. Перевод с английского под редакцией и с предисловием О. Ф. Акимовской. Москва «Наука» 1989, С. 233.

Diriltmə günündə müqəddəslər arasında vasitəçi olacaqdır. Məhəmməd peyğəmbərlərə başçılıq etdiyi kimi müqəddəslik möhürü də müqəddəslərin ağasıdır”²³. Lakin bu cür fərqə varmadan, İslam sufilər Allahla bilavasitə ünsiyyət bağlamağı mümkün sayırdılar. Adamlar dinin ezoterik yaxud daxili reallıqlarını dərk etməlidir və sufilər hər vəclə insanlarda bu inamı dəstəkləyirdi. Bu cür inam, sufilərə görə, vəhy vasitəsilə verilmiş Qanunu (Şəriəti) daha da fəal və real edir. Sufi idrak yolunun müəllimə yaxud mənəvi rəhbərə ehtiyacı vardı. Belə rəhbərlərin çoxluğuna baxmayaraq, mənəvi rəhbər yaxud müəllim ideyasının özü spesifik səciyyə daşıyırdı. Bu spesifikasiya müqəddəsliyin sufi konsepsiyasında da izləmək olur: müqəddəslər (vəli/övlia) Allahın xüsusi nəzarətində olsalar da, onlar adi adamlardır. Müqəddəsliyin əzəli mövcudluğu haqda Şərqi xristian qnostiklərinin fərziyyəsi sufi fəlsəfəsində özünə müəyyən yer alsada, həmin ideya sufi düşüncə tərzinə heç cür uyğun gəlmirdi. Əzəli mövcudluğu və mənəvi iyerarxi müqəddəslə əlaqələndirən sufilər bu minvalla müqəddəsləri təbiətlərinə məxsus Məhəmmədin Nurunun (ən-nur əl-Məhəmmədi) köməyi ilə dünyanın idarə edilməsinə cəlb edirdi. Bu konsepsiya təsdiq edirdi ki, müqəddəslik dairəsi peyğəmbərlik dairəsini əvəz etmişdi, zira axırını Allahın insanla xüsusi əlaqəsindən başqa bir şey deyildi. Bu səbəbdən bir vasitə olaraq o, zamanca sonlu və passivdir. Halbuki, müqəddəslik (vilayət) daimi, həmişə aktiv və sonsuzdur. Qeyd etmək lazımdır ki, sufilərin heç də hamısı belə bir mövqeyi qəbul etməzdi. Allahın rəsulları da müqəddəsdirlər, əks halda belə bir nəticə hasil etmək olardı ki, Allahın elçisi mənəvi iyerarxi müqəddəslərdən aşağıda durur. İbn-Ərabi yazırdı ki, “müqəddəslik ümumi anlayış və əsas dairədir... Hər bir elçi (rəsul) peyğəmbər (nəbi) olmalıdır. Madəm ki, hər bir peyğəmbər mütləq müqəddəs (vəli) olmalıdır, deməli elçi (rəsul) həmçinin müqəddəs (vəli) olmalıdır”²⁴. Sufi müəllimləri və şeyxləri imamlar kimi ezoterik bilgilərə malikdir, lakin imamlardan fərqli onlar həmin biliyi genealoji xətt üzrə deyil ruhi-mənəvi xətt üzrə qazanır. Müsəlmanlara görə müqəddəsliyi heç də ilahi sirləri dərinlən idrak etmək yaratmır. Kanonik elmi və ilahiyyət ədəbiyyatında təsvir olunan kultlardan fərqli, sadə xalqın və müsəlman möminlərinin öz kultu yaxud kultları vardı. Həmçinin qeyd etmək lazımdır ki, İslam alimləri və ilahiyyətçilərinin müqəddəsliklə bağlı dərin nəzəri konsepsiyaları sadə müsəlmanların şüur süzgəcindən keçərək çox vaxt təhrif olunurdu. Bu cür hallarda sadə xalq fantaziyasının hüdudları yox idi. Övlilər xalq təsəvvürlərinin həqiqi

²³ Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в Исламе. С. 233

²⁴ İbn əl-Ərabi. Əl-futuhat əl-məkkiyə. Kair, 1329/1911, 3-cü cild, tarixsiz, S. 256; 150

təcəssümü idi. Onlar müqəddəsi zahirən fərqləndirən xüsusi halı “məczub” (heyran, məftun və valeh olmuş) adlandırır. Bu, hər şeydən öncə Allah qarşısında heyran qalmış, məftun olmuş insanı bildirir. Bu cür ekstaz halı Allahın sirlərinin idrak edilməsi nəticəsində deyil, müqəddəsin qeyri-iradi nurlanmasının məhsuludur. Bu obraz ənənəvi müsəlman cəmiyyətində Allahın vəhdətində öz şəxsi şüürünü “əritmiş şəxs” kimi qəbul edilirdi. Başqa məsələlərdə olduğu kimi, müqəddəsliyin idrakında sadə xalq tam realizm mövqeyində dururdu. Bu realist mövqə hələ ilkinçağ İslam dövründə Məhəmmədin peyğəmbərliyinə sadə xalqın münasibətində aydın şəkildə öz əksini tapmışdır. Sadə xalqın təsəvvüründə Məhəmməd peyğəmbər möcüzələr yaranan, gələcəyi öncə xəbər verən və minlərlə fəvqəltəbii bacarıqlara, atributlara malik müqəddəs şəxsdir. Belə şəxs əbədidir. Lakin peyğəmbərin vəfatı onun müasirlərini və ardıcılarını sarsıtdı. Hətta xəlifə Ömər bu hadisəni qeyri-mümkün saymış və “Məhəmməd vəfat etdi!” deyənləri ən ciddi cəza ilə hədələmişdi. Bəhreyyədə Əbd-əl-Queys qəbiləsi ölümə məhkum peyğəmbərin adı adamdan heç nə ilə fərqlənmədiyini bəhanə gətirərək hamılıqla İslamdan imtina etmişdir²⁵. İslam inkişaf etdikcə özgə əski dini adət-ənənələri, rəvayətləri, ayinləri və mərasimləri köklü surətdə çevirir, öz dünyəvi və mənəvi prinsiplərinə uyğunlaşdırırdı. İslam özgə ideya və adətləri məhv etmirdi, İslam dinin ruhuna və mahiyyətinə uyğun olaraq onlara yeni şərhələr verir, bu minvalla İslam dininə assimilə edirdi²⁶. Əlbəttə, bu proses heç də həmişə və hər yerdə rəvan və əlvan olmamışdı. İslam dinini qəbul etmiş ayrı-ayrı xalqların və ölkələrin əski dini ayin, mərasimləri, kult və pərəstiş sistemləri çox vaxt İslamın rəsmi ideologiya yaxud ehkamlar sistemi ilə toqquşur, intelluktual, sosial-siyasi və ideoloji zəmində ciddi gərginlik və münaqişələr törədirdi. Şərqsünas Qoldsiyer bu prosesi İslam ehkamlarının nəzəri əsasları ilə İslamın geniş xalq kütlələri tərəfindən qəbul edilmiş praktiki formaları arasında fərq kimi izah etməyə çalışmışdı²⁷. O, İslamda ayrıca “xalq islam dini” qolunu xüsusi vurğalayır, onu nəzəriyyəçilərin yaxud İslam ilahiyyətçi alimlərinin, mistik və filosoflarının İslam konsepsiyalarına zidd qoyur. Fikrimizcə, Qoldsiyerin məsələyə bu cür yanaşmağı ümumiyyətlə maraqlı olsa da, onun irəli sürdüyü müddəalar xristian dini proseslərin bəzi təhlillərini mexaniki surətdə İslama köçürülməyin bariz ifadəsidir. Xristianlıqdan fərqli olaraq, İslam dini, “sekta”-lara (terminin xüsusi mənasında) parçalanmamış və onun daxilində mövcud təriqətlər-məzhəblər sistemi İslam ruhuna və prinsiplərinə

²⁵ Гольдциер И. Культ святых в Исламе. ОГИЗ, Москва, 1938, с. 27

²⁶ Orda, S.61

²⁷ Orda, S.61

sadiq qalib yalnız metod və düşüncə tərzlərinə görə bir-birindən fərqlənirlər. Digər tərəfdən, İslam ilahiyyətçilərinin xalq adət-ənənələrinə, ayinlərinə münasibətlərini bir mənalı mənfə surətdə dəyərləndirmək düzgün deyil: guya İslam ilahiyyətçiləri xarici təsir vasitəsi kimi gücə yaxud zora arxalanırdı²⁸. Bu məsələdə bizim mövqə fərqlənir: xalqların əski dini adət, ayin, mərasimləri, o cümlədən kult qaydaları yaxud ədəbi rəsmi İslamın ideoloji prinsiplərinə, monoteist İslamın qaydalarına uyğun ciddi transformasiyalara uğradıqdan sonra İslam ilahiyyətçilərinin də dəstəyini ala bilmişdir. Məğlub edilmiş əski dinlərin qalıqları kimi, müqəddəslərin pərəstişi yaxud kultu istisna təşkil etmir. İlkinçəğ İslam əski yerli kultlara və pərəstiş obyektlərinə qarşı mübarizəsini ümumiyyətlə bütöpərəstliyin qalıqlarına qarşı mübarizə şəklində həyata keçirirdi. İslamın sonrakı inkişafında bu proses iki tərəfli olmuşdu: İslam əski kultları assimile etməklə, diqer tərəfdən yeni ictimai-sosial mühütün mənəvi ehtiyaclarını odəməkdən ötrü özü sosial mühütə uyğunlaşdı. Təsədüfi deyil ki, ərəb cahilliyə dövründən, xristianlıq, əski zərdüş, Afrika bərbər xalqlarından, əski türklərdən İslama miras qalmış müxtəlif kult ayinləri və mərasimləri təkcə fətmaca deyil, həm də məzmunca əsaslı transformasiya olduqdan sonra İslam dünyasında yaşamaq hüququ qazana bilmişdir. Müsəlman zəminində kultla bağlı əski ayin və mərasimlər, hətta dünyəvi bayramlar, dəfn və ziyarət mərasimləri, adət-ənənələri, edilən dualar və ibadətlər məzmun və formaca Qurani-Kərimdən, hədisdən, sünnü və şiə müqəddəslərindən, övliyələrin həyat və fəaliyyətindən alınmış nümunələr və misallar üstündə koklənin. Bu prosesdə İslam monoteizm prinsiplərinə uyğun gəlməyən və onda kənarda inkişaf edən əski kultlar tədricən unudulur, yaxud “senzuranın” təzyiqlərinə tab gətirməyib tarix səhnəsindən birdəfəlik silinirdi. Lakin ədalət nəminə qeyd etmək lazımdır ki, bəzi əski kultlar, açıq bütöpərəst təbiətinə baxmayaraq günümüzədək yaşamaqdadır. Bu cür ayin və adətlər daha çox dar çərçivədə və kiçik icma (bəzən iki və daha xırda icmaların yanaşı yaşadığı cəmiyyətdə) və qruplarda əski toy, şənlik, təmtəraqlı mərasimlərin ünsürləri şəklində təzahür etdirir.

2. Əski türk kultlarının müasir dövrdə cəmiyyətə inteqrasiya olunması

Bir daha vurğulamaq istərdik, əski kultlar və onlarla bağlı dini ayin, mərasim və xalq adət-ənənələri əsas istiqamətinə görə İslam prinsipləri kontekstində inkişaf edir və onların assimilyasiya mərhələləri İslam inteqrasiyası mərhələləri ilə uğurla sonuclanırdı. Bu ikitərəfli və çoxtərəfli assimilyasiya-inteqrasiya sayəsində əski kultlar bugününümüzədək qorunub saxlanmışdı. Faktlar təsdiq edir ki, İslam əski

²⁸ Гольдциэр И. Культ святых в Исламе, С.61-62

kultları və müqəddəslik simvollarını içinə alaraq, müqəddəsliyin yeni yaradaçı paradigmalarını hazırlayırdı. Əski kultlar və müqəddəslər İslam kontekstində daha iri həcmli qrup və sosial strukturlara transformasiya edərək cəmiyyətdə xüsusi status və rollara yiyələnir. Bu sosial proses və inkişaf əski dövrlərlə müqayisədə daha önəmli olmuşdu. Dediklərimizi Orta Asiya və Qafqazlarda mövcud olmuş əski türk və digər xalqlara məxsus kultların və müqəddəslərə pərəstişin bugünümüzədək gəlib çatmış simvolları təsdiqləyir. Əski müqəddəslər müsəlman cəmiyyətinin sosial stratifikasiyasında müsəlman elitar qrupun vacib komponentinə çevrilərək İslam mədəniyyətinə, siyasi həyatına dəyərli töhfələr vermişdir. Beləliklə, müsəlman müqəddəslərinin nəslə və ardıcılları Orta Asiyada və Qafqazlarda imtiyazlı sosial qruplar əmələ gətirə bilmiş və onlar bu qun də həmin regionların sosial, mədəni və siyasi həyatında əhəmiyyətli rol oynayırdı²⁹. Onların müasir cəmiyyətdəki rolu müsəlman cəmiyyətinin təbiəti və əski ənənələrinin sosial həyatdakı funksiyalarını yenidən nəzərdən keçirməyi zəruri edir: həqiqətən ənənə sadəcə varislik deyil, o, həmçinin tarixi və mədəni irsi yenidən mənimsəmək və dəyərləndirməklə onu müasir həyata daxil edir. Orta Asiya türkləri cəmiyyəti iki zümərəyə böldü: ali təbəqədən olanlar “ok-suyak” yaxud “ağ sümük”, aşağı təbəqədən olanlar “koraça” yaxud “qara camaat” adlanırdı. Hətta regional fərqlər də özünü göstərmişdi, türkmənlərdə müsəlman müqəddəslərinin nəslə “övlad”, qazax və qırğızlar “ağ sümük” elitinə monqolların sərkərdəsi Çinqiz xanı və onun nəslini daxil edir. Müasir dövrdə onların dəqiq sayı məlum deyil, lakin yaxın keçmişin hesablamalarına görə 1884-cü ildə Səmərqənd vilayətinin Xocənd uyezdində onların sayı 3184 nəfər yaxud cəmi əhalinin 7,8% təşkil edirdi. 1902-ci ildə Fərqanə vilayətinin Margilan uyezdində, indiki Uzbəkstanın Fərqanə vilayətində 6000 yaxud 1,5%, 1920-ci illərin ortalarında Buxara xanlığının tərkibində 14345 nəfər türk və 20925 nəfər tacik “ağ sümük” elit qrupu müəyyənləşdirilmişdir³⁰. Keçən əsrin 20-ci illərində Türkmənistan Respublikasının ərazisində 30000 nəfər müqəddəs qeydə alınmışdır ki, bu da cəmi əhalinin 4% təşkil edirdi. Orta Asiya türkləri müqəddəsləri (“ağ sümüklər”) ən ümumi şəkildə xoca və seyid kimi təsnif edir. Onlar arasında müəyyən fərqlər var və bu barədə elmi ədəbiyyatda baxışlar müxtəlifdir. Seyidin mənşəyi az-çox məlumdur, lakin “xoca” ilə bağlı mübahisələr mövcuddur: seyidlər - mömin xəlifələrdən Usman və Əlinin (Məhəmmədin qızları

²⁹ Orta Asiya əski türk müqəddəslərinin müasir cəmiyyətdə sosial statusu və rolları məsələsi ilə bağlı sosioloji faktlar bu mənbəyə əsaslanır: С. Абашин. «ОК-СУЯК» - мусульманская элита Центральной Азии». Центральная Азия и Кавказ, №6 (12), 2000, С. 73-83

³⁰ Центральная Азия и Кавказ, №6 (12), 2000, С.74-75 .

tərəfdən), xocalar- Əbu Bəkr və Ömər, həmçinin Usman və Əlinin (Məhəmmədin qızları tərəfdən deyil) nəsiləri sayılır. Maraqlıdır ki, burda Usmanın və onun arvadı Rükayənin (Məhəmmədin qızlarından birinin) nəslə xatırlanır, halbuki, Məhəmmədin yalnız bir qızından, imam Əlinin arvadı Fatimədən nəvələri bizə yaxşı məlumdur. Seyiddən fərqli, xocaların əcdadları xəlifələrdən savayı Peyğəmbərin yaxın silahdaşlarından və dostlarından ola bilər³¹. Lakin sadə xalq şüurunda xocalar Məhəmmədin “dörd mömin dostları” (“çor-ər”) - Əbu Bəkr, Umar, Usman və Əlinin adları ilə bağlanırdı. Zaman keçdikcə Əlinin adı daha önəmli olmuşdu. Bunu qismən şiəliyin təsirləri ilə izah etmək olardı. Beləliklə, “ağ sümüklər”-ə daxil olan qrup formal olaraq xocalara nisbətən daha kübar və əsilzadə olsalarda, sadə adamların nəzərində müqəddəsliyin meyarı bir qədər fərqli idi: məsələn, Orta Asiya və Qafqaz regionlarında yerli xalqlar gəlmə xalqlarla müqayisədə öz müqəddəslərini daha şərəfli və daha kübar mənəsbə malik hesab edirdi. Fərqanə vilayətində müqəddəslərin iyerarxi birinci yerdə “tura”, ondan sonra “xoca”, “seyid” və “mirzə”-ni göstərir. Bu cür təsnifatın əsasında belə bir fikir durur ki, aşağı təbəqəyə mənsub müqəddəs qruplar qara camaatla nigah bağlamağa daha çox meyilli olduğundan onlar daha az müqəddəsliyə malikdir. Bəzən kübarlıq müsəlman müqəddəsləri ilə əlaqələrdən savayı böyük sərkərdələrin və çarların nəslini ilə bağlanır: birinci yerdə tura durur, çünki tura ata xətti ilə müsəlman müqəddəslərinə, ana xətti ilə Çingiz xanın nəslinə bağlıdır. Yenə də sadə xalq şüurunda “tura” xoca ilə müqəyəsədə aşağıdır çünki sadə xalq Çinqizi “qara kütlə”-yə aidd edirdi. Bu baxımdan “ağ sümük”-lərin hansı sosial qruplara məxsusluğu maraqlıdır. Bu barədə iki rəy mövcuddur: birinciyə görə ağ elita Orta Asiyanı fəth etmiş ərəblərin davamçılarıdır. İkinci rəyi dəstəkləyənlər yerli sufi müqəddəsləri və onların ardıcılarını göstərir. Bizim tədqiq etdiyimiz problemin kontekstində D.Mikulskinin konsepsiyası daha maraqlıdır. O, qeyd edir ki, gəlmə ərəblərdən formalılaşmış imtiyazlı qruplar hələ İslamdan öncə Orta Asiyada mövcud olmuş elitar təbəqələrlə birləşir³². Həqiqətən, əski kübar cəmiyyətdən İslamı qəbul edənlər qohumların yaxud soydaşlarının nəzərində artıq “ərəb idi”, çünki müsəlman dini etiqadı, ayin və mərasimləri, duaları ərəb dilində icra edilməli və ərəb qaydalarına uyğun həyata keçməli idi. Qeyd etmək lazımdır ki, bu cür təsəvvürlər indinin

³¹ Демидов С. М. Туркменские овляди. Ашхабад, 1976, С. 53-55; так же: Центральная Азия и Кавказ, №6 (12), 2000, С. 183

³² Бушков В.І., Микулский Д.В. Анатомија грајданској војни. Москва, 1996, С. 9; Рассудова Р. Ya. Skifskie энареи- средниазиатские ходжа. В кн: Тезисы докладов Всесоюзной конференции «Скифы Евразии». Кемерово, 1976.

özündə Orta Asiyada və Qafqazlarda nəinki müsəlman intellektualları, hətta sadə adamlar arasında geniş yayılmışdı: xüsusən dəfn mərasimi, aşura günü təzyiləri və digər İslam mərasimləri və ayinlərin icrası, müqəddəs yerlərin ziyarəti zamanı edilən dualar buna canlı misaldır. Müsəlman dünyasında ərəb dilini, Qurani-Kərimin “yazıldığı” dili, mükəmməl bilmək intellektual təbəqəyə məxsus olmağı bildirirdi. Əski “ağ sümük”-lərin kübür mənşəyi və sakral statusu müsəlman Orta Asiya cəmiyyətində onların önəmli rol oynadıqlarına dəlalət edirdi: qəbilə-icma sosial strukturların fəvqündə durmaqla onlar müxtəlif sosial qruplar arasında vasitəçi rolunu oynamaq imkanı əldə edirdi. Onlar hakim (qazi), hüquqşünas, alim, məmur, hərbi, maliyyə və digər yüksək vəzifələri icra edərək müsəlman cəmiyyətində önəmli rol oynamışlar. 19-cu əsr Kazax maarifçilik məktəbinin parlaq nümayəndələrindən biri Çokan Vəlixanov bu sosial təbəqənin timsalında hakimiyyətlə kütlə arasında vasitəçilik yaradan, “hakimiyyətin zorunu yumşaldan və hakimiyyətə müxalif bir qüvvə”-ni görürdü. “...Xalqın hörmətinə bel bağlayaraq, onlar cəsarətlə mülkədarlara qarşı mübarizə aparır, həyatını itirməkdən qorxmayıb xanları məzəmmət edir, xanlar könlüsüz olsa da onların sözünü eşidir. Bu minvalla “seyidlər” xanların müstəbidliyini müəyyən dərəcədə məhdudlaşdırır”³³.

Rusların istilasından sonra Orta Asiyada və Qafqazlarda qeyri-müsəlman hakim üsul-idarəsi, inzibati qanun-qaydaları sürətlə qərar tutur və yerli kübarlar cəmiyyətdə tutduqları yüksək vəzifə və mənəblərindən təcridən sıxışdırılır. Yeni hakimiyyət strukturlarları yerli müsəlman ruhaniləri ilə əlaqəyə girib əski elit qrupların yüksəlişinə hər vəchlə maneçilik edirdilər. Rus məmurlarının hədəfi əsasən işanlar və “sufi qardaşlığı” idi, çünki 1898-ci ildə rus hakim üsul-idarəsinə qarşı Əndican vilayətində başlanmış üsyanlara İşan Məhəmməd Əli Xəlfə və digər əski işan-sufi başçıları rəhbərlik etmişdir. Bundan sonra işanlar və sufilər Orta Asiyada “kafirələrin qayda-qanunlarına, bütün rus işlərinə və hakimiyyətinə qarşı yerli xalqları üsyanlara qaldıran və həmin üsyanlara bilavasitə başçılıq edən zərərli və təhlükəli düşmənlər” kimi rus hakim dairələri tərəfindən ciddi təqiblərə və divanlara məruz qalır³⁴. Sovet hakimiyyəti illərində bu sosial elitar təbəqə yenə şübhə altında olmuşdur. Hələ 1923-cü illərdə Türkünstan kommunist partiyası “İşanizm və digər dini cərəyanlara qarşı mübarizə” proqramını hazırlayıb onu bütün Türkünstan vilayət, şəhər və əyalətlərinə yaymışdır³⁵. Eyni ilə Qafqazlarda, o cümlədən Azərbaycanda çar üsul-idarəsinə, rus

³³ Velixanov Ç. İzbrannie proizvedeniya. Moskva, 1987, C. 165- 166.

³⁴ İslam v Turkestane. Taşkent, 1899. S.13.

³⁵ İslam v Turkestane. Taşkent, 1899. S. 50.

müstəmləkəçilik siyasətinə, “kafir adət-ənənələrinə”, etnik və dini zəmində rus irqçilik siyasətinə və həqarətinə qarşı yerli xalqların üsyan və hərəkətlərinə yerli dini liderlər, şeyxlər, müridlər, mürşüdlər, sufilər və ruhani təbəqələrinin digər nümayəndələri, müflisləşmiş yerli mülkədarlar, bəylər, ağalar, rəhbərlik etmişdir. Qafqazlarda və Orta Asiyada siyasi hakimiyyətin yerli elitaya və müqəddəslərə münasibəti praqmatikliyi ilə diqqəti cəlb edir. Bunu post sovet məkanında son dövrlərdə aparılmış sosioloji tədqiqatlar da təsdiqləyir. Məsələn, ruslar bu regionları işğal etdikdən sonra siyasi idarətmə forması kimi daha çox qeyri-müsəlman sosial və siyasi idarətmə sisteminə üstünlük verməklə yerli elitanın və müqəddəslərin cəmiyyətdəki nüfuzuna ağır zərbələr endirmiş, onların iqtisadi, siyasi və mədəni həyatda fəal iştirakını tədricən sıxıdırmağa nail olmuşdur. Tədqiqatçı V. Toporov qeyd edir ki, imperiyaların qərarlaşması və yaxud süqutu ilə siyasi proseslərin katalizatoru və nüvəsini təşkil edən qüvvələr də yoxa çıxır³⁶. Lakin tədqiq etdiyimiz yerli müqəddəslər və elit qrupları Toporovun fərziyyəsini yalnız qismən təsdiq edir. Fakt ondan ibarətdir ki, həmin qüvvələr yeni siyasi rejimə məharətlə uyğunlaşır və yeni hakimiyyət strukturlarına müvəffəqiyyətlə inteqrasiya etməklə yeni status və rollar əldə edirlər. Məsələn, 1920 və 1930 illərdə sovetlərin Qafqazda və Orta Asiyada siyasi idarətmə aparatını inqilabaqədərki rus məmurlarından təmizləyib və dövlət idarəçiliyinə yerli kadrların cəlb edilməsi siyasəti milli icma strukturlarında seyidlərin, işanların və digər yerli elit qrupların çəkisini, hörmət və nüfuzunu xeylim artırmışdı. Bu “korenizasiya” siyasətinin nəticəsi kimi Dağıstanda ləzgi, avar, kumık, azərbaycanlı inqilabçı klan qrupları, onların qohum-əqrabaları, yerliləri ali partiya və idarəçilik strukturlarında təmsil olundu, bindən əlavə kumıklar torpaq mülkiyyəti üzərində Xalq Komissarlığını, azərbaycanlılar isə ölkənin güc nazirliyini- Daxili İşlər Komissarlığını idarə edirdi³⁷. Eyni ilə Orta Asiyada və regionda nüfuzunu gücləndirmək üçün kommunistlər yerli müsəlman elitanı dövlət idarəçiliyinə cəlb edirdi. Orta Asiyanın yeni dövlət idarəçilik strukturlarında rəhbər kadrların əksəriyyəti “ağ sümük” elit qrupundan ibarət idi. Məsələn, 1920-ci ildə təşkil olunmuş Buxara respublikasının ilk hökumətinə işan Usmon Xocayev başçılıq etmişdir. Onun qardaşı Ata Xoca həmin hökumətdə yüksək vəzifələr tuturdu. Sovet təqiblərindən Usmon Xoca Türkiyyəyə qaçdıqdan sonra Buxara hökumətinə, daha sonra Özbəkstan SSRİ-nə

³⁶ Toporov V. *İmperskiy vopros/Nezavisimaja qazeta*, 9 aprelja 1992

³⁷ Rassudova R. Ya. *Skifskie enareii- sredniaziatskie xodja*. В кн: Тезисы докладов Всесоюзной конференции «Скифы Евразии». Кемерово, 1976, S. 109 – 110; Smirnov N.A. *Mjuridizm na Kavkaze*. Moskva, 1963.

onun yaxın qohumu Fayzulla Xocayev rəhbərlik etmişdir. 1930-cu illərdə İslama qarşı sovet təqibləri güclənmiş və əvvəllər kommunistlərə xidmət göstərmiş əski elita təqib hədəfinə çevrilmişdir. Lakin sovet siyasəti “ağ sümük” elitasını ayrıca bir təbəqə kimi hədəfə alamamışdır. Bunu belə bir faktla izah etmək olar ki, çar məmurları “ağ sümük” elitasının zümrə imtiyazlarını de-yura təsdiq etməmiş, deməli onları hakim sinfin nümayəndəsi kimi qəbul etməmişdir. Bu səbəbdən kommunist repressiyası həmin qrupun ən varlı və dövlətli hissəsinə qarşı yönəlmişdir. Beləliklə, 20-ci əsrin sosial və siyasi dəyişikliklər prosesində əsas zərbə bütövlükdə müsəlman müqəddəslərinin davamçılarına yaxud yeni nəslinə deyil, onların nüfuz və hörmətinin əsasında duran müqəddəslilik-sakrallıq ideyasının özünə yönəlmişdir. Nəticədə, sufilər, əxilər, seyidlər, işanlar və onların qardaşlıqları kütləvi repressiyaların qurbanlarına çevrildi. Lakin müqəddəslilik ideyası ölmədi, sovetlər zamanı fəaliyyətini gizli davam etdi. Orta Asiyda, Qafqazda, Türkiyyədə, Balkanlarda və digər regionlarda nəqşbəndiyyə, qədəriyyə kütləvi İslamla qarşıra q müxtəlif ittifaq və qardaşlıq qruplarında dirçəlməkdə davam etdi. Həqiqətən, Qafqazın və Orta Asiyanın müsəlman kənd əhalisi nəinki müsəlman pirlərini, hətta islamıyətədən əvvəlki əski türk və azərbaycan pirlərini yaxşı xatırlayır, həmin pirlərdə ulularına, əcdadlarına və müqəddəslərinə ehtiram göstərməkdə davam edirdi³⁸. Müxtəlif tarixi situasiyalarda türk-müsəlman müqəddəslərinin cəmiyyətdə inteqrasiyası, cəmiyyətdə yüksək status və mövqelər qazanması konkret səbəblərlə bağlı olmuşdur. Odur ki, Orta Asiya işançılığını və yuxarıda bəhs etdiyimiz Qafqaz müsəlman müqəddəslərinin (sufilər, dərvişlər, şeyxlər və b.) həyat və sosial fəaliyyətini yalnız zorakılıq yaxud onlara qarşı edilən təqiblərlə izah etmək düzgün olmazdı. Bunun daha dərin sosial və siyasi səbəbləri vardır. Özlərinin xüsusi qapalı həyat tərzi olan irili-xırdalı yerli icmalar vahid sosial məkana inteqrasiya etməklə cəmiyyət (camaat) kimi formalaşır. “Ağ sümük” elitasının timsalında görünür ki, onlar əvvəllər tutduğu mövqe və stuslarını itirir, onlara göstərilən hörmət və ehtiramın əsasında duran dini elementlərin insanların şüurunda dominantlığı təcridən azalır, sonucu dünyəvi norma və etiket qaydaları ilə əvəzlənir. Bu halda onların rəsmi sosial statusu nisbətən zəifləsə də, nümayəndələri bütövlükdə cəmiyyətdə öz imtiyazlı mövqeyini qoruyub saxlaya bilmişdir. Müqəddəslərin əksər törəmələri yeni elitar strukturlara inteqrasiya edib dünyəvi hakimiyyətə məxsus norma və etiketləri qəbul edir. Bu nəzəri ümümləşdir-

³⁸ Əliyev O. Seyid Əşrəf müqəddəsliyi. Bakı, Ərgünəş 2006, S. 114-115; Djavelidze E. D. Y istokov tureskoj literaturı. Tbilisi, 1985, 247 s.66-67; Malaşenko A.V. Musulmanskij mir SNQ, Moskva, 1996, S. 45-50.

məni təsdiqləyən faktlara diqqət edək: 1998-ci ildə Tacikistan Elmlər Akademiyasının 28 həqiqi və 46 müxbir üzvlərindən 10-dan çox həqiqi və 5-dən çox müxbir üzvləri, yəni elmi elitanın təxminən 20%-i “ağ sümük”-lərin nəslindəndir. Həmin Akademiyanın hazırkı prezidenti Ulmas Mirsaidov, həmçinin ondan əvvəlki prezident Sobit Niqmatullayev xoca-müqəddəslərinin, görkəmli ictimai və mədəniyyət xadimi, xalq şairi Sədrəddin Ayni məşhur sufi və Kubravilər sufi qardaşlığının banilərindən Seyfəddin Baharzinin (13 əsr) nəslinə mənsubdur. Özbəkstanda ağ sümük nəslinin nümayəndələri elm və mədəniyyətə SSRİ xalq artistləri Alim Xocayev, Sara Eşenturayeva, SSRİ xalq memarı Abdulla Babaxanov, elm və texnika sahəsində SSRİ dövlət mükafatları laureatı A.Axramxocayev kimi şəxsiyyətləri bəxş etmişdir. Bu təbəqənin bəzi nümayəndələri cəmiyyətin siyasi həyatında da önəmli rol oynamışdır: İşan-buva ləqəbi ilə tanınan Buzrukcoca Usmanxocayev Fərqanə vilayətinin rəhbəri olmuş və basmaçılara qarşı mübarizədə fərqlənmişdir. Onun oğlu İnom Usmanxocayev Namaqan və Əndican vilayətlərinin icra komitələrinin sədri, 1978-ci ildən Özbəkstan SSRİ-nin ali sovetinin rəyasət heyətinin sədri, Şərəf Rəşidovun vəfatından sonra, 1988 ilədək Özbəkstan SSSRİ KP MK-nın birinci katibi vəzifəsində çalışmışdır. Tacikstanın hazırkı prezidentinin mənsub olduğu qülab tayfalarının içində çoxsaylı “ağ sümük” nəslinin nümayəndələri yüksək siyasi status və mövqeyə malikdir³⁹. Yeniləşən cəmiyyət həmişə və hər yerdə yüksək sosial-psixoloji, əxlaqi keyfiyyətlərə, elmi-praktiki vərdişlərə və iş təcrübəsinə malik kadrlara ehtiyacı olur. Nəzərdən keçirdiyimiz dini elitar qruplar həmin keyfiyyətləri, bacarıqları illərcə özlərində tərbiyyə etmiş, yeniləşən müsəlman cəmiyyətinin tələblərinə qismən də olsa cavab verdikləri üçün həmin cəmiyyətdə öz imtiyazlı mövqelərini saxlamağa müvəffəq olmuşdular. Hətta zahiri görünüşünə və əlamətlərinə, davranış mədəniyyəti və etiket normalına görə dini elita özlərini kütlədən fərqləndirməyi bacarır, cəmiyyətin diqqətini cəlb edir, hətta zahiri görkəm hər hansı bir vəzifəni tutmağa yaxud var-dövlət yığmağa yardım edir və zahiri respektabellik effekti şeyxin, seyidin yaxud müqəddəs şəxsin simvoluna çevrilir. Bu gün belə zahiri fərqləndirici simvolların əhəmiyyəti və kəmiyyəti azalsa da, cəmiyyət onları nüfuz sahibi kimi qəbul edir, gənc nəslin, hətta yaşlı nəslin nümayəndələri onlara “Siz”-lə müraciət edir, kişi adlarına “xan” titulu əlavə edilir. Belə bir ənənə mövcud idi ki, müqəddəslərin həqiqi adlarını açıq tələffüz etmək qadağan olduğundan ərəb, iran və türk mənşəli titullardan: xoca,seyid, tura, işan, şeyx, mir, mirzə, ata, baba, məhsum, şərif, xəlif, həzrət və

³⁹ Sentralnaja Azija i Kavkaz, 6 (12) 2000, S. 78-79.

mövlana kimi sözlər müqəddəslərə xalq tərəfindən göstərilən hörmət və ehtiramın rəmzləri idi. İslamda müqəddəslər adətən öz qohumları ilə evləndikləri üçün qruplar qohumluluq əlaqələrinə görə formalışırdı. Bu cür qruplar daxili mobilliyi ilə kütlələrdən fərqlənir və müqəddəslərin klan şəklində birləşərək hakimiyyət uğrunda mübarizədə və dövlət strukturlarında təmsil olunmaq üçün qüvvələrinə vahid cəbhədə birləşdirməyə yardım edirdi.

Bu baxımdan İslam kontekstində əski kult sistemlərinin təkamülü, müqəddəslərin qəbrlərini və türbələrini ziyarət etmək, türbə ziyarəti ilə bağlı ədəb qaydalarını, əski ayin və mərasimlərin adaptasiya mexanizmini, doğru və yalnçı inancların tədqiqi və şərhə aktual olub müasir araşdırma mövzuları sırasındadır.

NƏTİCƏ

1. Adətən fəvqəltəbii qüvvələrə yönəlsə də, ayrı-ayrı müqəddəs fərdlər, tayfa-qəbilə əcdadları, şəxslər, yerlər, türbə, ocaq və s. pərəstişin obyektinə çevrilir. Dini pərəstiş həm fərdi qaydada, həm də liderin rəhbərliyi altında kilsə, sinaqoq, məbəd, pir, ocaq yaxud məsciddə mütəşəkkil dini ibadətə bir hissəsi kimi icra edilə bilər. Pərəstiş davranışının öz spesifik xüsusiyyətləri var. O, dua, qurban, ritual, seyr və düşüncələr (meditasiya), bayram və mərasimlər, hacc ziyarəti və s. ibarət elementlərini ehtiva edir.

2. İslam, başqa dinlər kimi, öz tarixi inkişafında iki amili sintez edir. Bir tərəfdən, ona məxsus anlayış və konsepsiyaları, digər tərəfdən, özündən əvvəl mövcud olmuş əski təsəvvür və ideyaların təsirlərini məharətlə birləşdirir. Zahirən belə görünür ki, meydana gələn yeni din əski təsəvvürləri uğurla tarix meydanından sıxışdırıb çıxarır. Əslində, İslam həmin ideya və təsəvvürləri məharətlə saf-çürük edib öz sistemə uyğunlaşdırmışdır.

3. Ona görə də İslam ilkin təliminin davamlılığı naminə ağıllı strategiyalar seçir və zəruri hallarda kompromissə gedirdi. Elə kult və ziyarət məsələsində də oxşar stratejiyanı görürük.

4. İslam ilkin mənbələrinə istinad edib kult məsələsində öz konsepsiyamızı qısa şəkildə belə ifadə edirik: İslam dini müqəddəslərin pərəstişi məsələsində dindarların arzu və tələblərini maksimum ödəməklə əski kultları məharətlə sintez etmiş, özünün ilkin təliminə uyğunlaşdırma bilmişdir. Kult və ziyarət sistemi İslamda ictimai sosiallaşma prosesinin vacib elementinə çevrilmişdir. Bundan ziyadə, əski kultların fəlsəfi, mistik, sosioloji və sosiollaşma aspektlərini gücləndirməklə onlara yeni İslam mədəni sistemi daxilində nisbətən inkişaf etmiş Yunan məntiqi və rəsonal

fəlsəfəsinin qarşısında duruş gətirməyə imkan vermiş, mistik və sosiallaşma aspektlərini gücləndirməklə dindarların yeni tələb və arzularına cavab verə biləcək yeni həyatı qüvvə və vasitə ilə təmin etmişdir.

5. Əski türk kultları, ziyarətləri və onlarla bağlı dini ayin, mərasim, xalq adət-ənənələri əsas istiqamətinə görə İslam prinsipləri kontekstində inkişaf edir və onların assimilyasiya mərhələləri İslam inteqrasiyası mərhələləri ilə uğurla sonuclanırdı. Bu ikitərəfli və çoxtərəfli assimilyasiya-inteqrasiya sayəsində əski kultlar bugününümüzədək qorunub saxlanmışdı. Faktlar təsdiq edir ki, İslam əski kultları və müqəddəslik simvollarını içinə alaraq, müqəddəsliyin yeni yaradaçı paradigmasını hazırlayırdı. Əski kultlar və müqəddəslər İslam kontekstində daha iri həcmli grup və sosial strukturlara transformasiya edərək cəmiyyətdə xüsusi status və rollara yiyələnirdi. Bu sosial proses və inkişaf əski dövrlərlə müqayisədə, müasir dövrümüzdə daha önəmli olmuşdu. Dediklərimizi Orta Asiya və Qafqazlarda mövcud olmuş əski türk və digər xalqlara məxsus kultların və müqəddəslərə pərəstişin bugününümüzədək gəlib çatmış simvolları təsdiqləyir. Əski müqəddəslər müsəlman cəmiyyətinin sosial stratifikasiyasında müsəlman elitar qrupun vacib komponentinə çevrilərək İslam mədəniyyətinə, siyasi həyatına dəyərli töhfələr vermişdir. Beləliklə, müsəlman müqəddəslərinin nəslə və ardıcılları Orta Asiyada və Qafqazlarda imtiyazlı sosial qruplar əmələ gətirə bilmiş və onlar bu qun də həmin regionların sosial, mədəni və siyasi həyatında əhəmiyyətli rol oynayırdı.

XÜLASƏ

Bu məqalə dini kult və müqəddəs qəbirlərin ziyarətini Türk və Azərbaycan mədəniyyətləri kontekstində dini inam, inanc və simvollar sisteminin tərkib hissəsi kimi təhlil edir. İslamdan öncəki kultların, müqəddəs yerlərin və ziyarətgahların, qədim Türk və Azərbaycanda mövcud olmuş kult və pərəstişlərin monoteist İslam kontekstinə uyğunlaşması, soiallaşması və inteqrasiya etməsi prosesləri xüsusi olaraq sosioloji müstəvidə təhlili edilir. Qeyd edilir ki, İslam mədəniyyəti kontekstində əski kultlar, ziyarətgahlar, müqəddəs yerlər yeni fəlsəfi, mistik və sosioloji mənalar kəsb edir. İslamda müqəddəs yerlərin ziyarət olunması prosesinin təkamül xüsusiyyətləri, müqəddəs qəbirlərin ziyarət edilməsinin etik qaydaları, möminlərin inam və etiqadlarının səbəbləri və mənbələri açıqlanır.

THE TRANSFORMATION OF RELIGIOUS CULT IN ISLAMIC SOCIETY

ABSTRACT

The article is devoted to the analysis of the cult of saints and the pilgrimage to the holy shrines in the context of the Turkish and Azerbaijani cultures as a system of religious beliefs, rituals and symbols. A special sociological analysis is undertaken in connection with the cult of saints and the worship of images and holy places that are known from pre-Islamic eras, the adaptation and socialization of ancient Turkic and Azerbaijani cult and worship systems to the sociocultural contexts of the new monotheistic Islam in which the old cults, holy images and places acquire philosophical, mystical and sociological meanings. The main features of evolution of worship of saints, the pilgrimage to the tombs of saints, the ethical rules of the pilgrimage to sacred places in Islam, the causes and the sources of true and false beliefs of believers are exposed. The mechanisms of the interactions of the religious cults, both on the macro- and micro levels, with the social institutions, different powers and the leaderships are revealed.

ƏDƏBİYYAT

- 1- Qurani-Kərim. əl-Ənam surəsi 14-cü ayə. Ərəb dilindən Azərbaycan dilinə tərcümə V. Məmmədəliyev və Z. Bünyadov. Bakı, Elm, 2000
- 2- Азимов Кязим. Азербайджанские мыслители о человеке. Баку «Язычи» 1986
- 3- Гольдциэр И. Культ святых в Исламе. ОГИЗ, Москва, 1938
- 4- Nicholson R. The Idea of Personality. London, Cambridge University Press 1923
- 5- Grunebaum G. Medieval İslam: A Study in Cultural Orientation. Chicago and London 1967
- 6- Ritzer G. Sociological Theory. Neü York, McGraw-Hill Companies, 1996
- 7- Corbin H. Historie de la philosophie Islamique. Vol.1. Paris, 1964
- 8- Gellner E. Conditions of Liberty. Civil society and its rivals. New York, Penguin books, 1996
- 9- Grunebaum G. Muhammadan Festivals. New York, 1951
- 10- Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в Исламе. Перевод с английского под редакцией и с предисловием О. Ф. Акимушкина. Москва «Наука» 1989
- 11- İbn əl-Ərabi. Əl-futuhat əl-məkkiyə. Kair, 1329/1911, 3-cü cild, tarixsiz
- 12- Demidov S.M. Turkmenskie ovlyadı. Aşxabad, 1976, С. 53-55;
- 13- Sentralnaja Azija i Kavkaz, 6(12) 2000

- 14-Buşkov V.İ., Mikulskij D.V. Anatomiya qrajdanskoj voynı. Moskva, 1996
- 15-Rassudova R. Ya. Skifskie энареи- средниазиатские ходжа. В кн: Тезисы докладов Всесоюзной конференции «Скифы Евразии». Кемерово, 1976
- 16-Velixanov Ç. İzbrannie proizvedeniya. Moskva, 1987
- 17-İslam v Turkeстане. Taşkent, 1899
- 18-Toporov V. İmperskiy vopros//Nezavisimaja qazeta, 9 aprelja 1992
- 19-Rassudova R. Ya. Skifskie энареи- средниазиатские ходжа. В кн: Тезисы докладов Всесоюзной конференции «Скифы Евразии». Кемерово, 1976
- 20-Smirnov N.A. Mjuridizm na Kavkaze. Moskva, 1963
- 21-Əliyev O. Seyid Əşrəf müqəddəsliyi. Bakı, Ərgünəş 2006
- 22-Djavelidze E. D. Y istokov tureskoj literaturı. Tbilisi, 1985
- 23-Malaşenko A.V. Musulmanskij mir SNQ, Moskva, 1996

Çара tövsiyə etdi:

Əzimov Kazım, professor, fəlsəfə elmləri doktoru (elmi rəhbəri)

Xəlilov Rahid, fəlsəfə elmləri doktoru (AMEA)

Əlizadə Aydın, fəlsəfə elmləri doktoru (AMEA)

ŞEYX MAHMUD ŞƏBÜSTƏRİNİN “GÜLŞƏNİ RAZ” ƏSƏRİNDƏ MİSTİK SİRLƏRİN DİNİ- FƏLSƏFİ ŞƏRHİ

Qadir HÜSEYNZADƏ

AMEA Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı

Şeyx Mahmud Şəbüstəri (1287-1320) “Gülşəni raz” əsəri yarandığı dövrdən bu günə kimi, yəni 700 ildə xəzan görməyən və solmayan bağçalardan biridir. Bu bağça hər zaman öz ətri ilə hər kəsi məftun etmiş və edir. Şəbüstəri xəzan vurmuş insanları dünyanın narahatçılıqlarından qurtarmaq və şadlığa, sevincə qovuşdurmaq üçün eşqin bu yaşıl və ucsuz-bucaqsız bağçasına dəvət etmişdir (5, s. 149). Şair Əraqinin dili ilə desək:

در باغ دلگشايت غم از کجا در آيد با وصل جانفزاييت هجران چکار
دارد(4,s. 56)

(Tərcüməsi: Sənin ürəkaçan bağında kədər necə ola bilər?!

Can mühitinlə vüsal olan yerdə hicranın nə işi var.)

Ənəlhəqqin qaynar və isti nöqtəsi məstlikdir, özünü bu nöqtədən ayırmaq küfr və zülmətdir. Elə Firon kimi; çünki o, Haqqın məsti deyildi, əksinə, özünə vurulmuşdu və müştəbəhlikdən məst olmuşdu:

وقتي که انا الحق به زبان مي آورد منصور کجا بود خدا بود خدا

(Tərcüməsi: “Ənəlhəq” dilinə gətiriləndə,

Mənsur harada idi? Allah idi, Allah).

Şəbüstərinin “Gülşəni-raz” əsərindəki sirləri, rəmzi anlamları və “ənəlhəqq”in mənasını açıqlamaq üçün ilk növbədə Qurana və hədislərə üz tutmaq lazım gəlir. İstəyimiz Şeyx Mahmudun bağçasının güllərinin tərəvətindən canlara rayihə bağışlamaqdır. Yalnız bu yolla o ruh bağışlayan bağçanın məftunedici və ürəkoxşayan ətiqlərini duymaq mümkündür.

Həzrət Mövlana demişkən:

رقصان همي رويم به اصل نهال گل¹

گیریم دامن گل و همراه او شویم

(Tərcüməsi: Gülün ətəyindən yapışaq, onunla birgə olaq,
Hamımız rəqs edə-edə gül fidanının əslinə gedək (8, s. 230).)

“Gülşəni-raz” əsərindəki yeddinci sual belədir:

چه گویی هرزه‌ای بود آن رمز مطلق؟²

کدامین نقطه را نطق است «انا الحق»؟

(Tərcüməsi: “Ənəlhəqq” sözü hansı mənada deyilmişdir?

O mütləq rəmz olan söz boş-boşunamı deyilmişdir (1, s. 55).)

Buradakı sual belədir ki, Mənsur Həllacın işlətdiyi “Ənəlhəqq” sözü nə mənada-
dır və hansı məfhumu ifadə edə bilər? Boş danışmaq hesab olunan hansı söz və söhbət-
dir?

جواب

به جز حق کیست تا گوید انا الحق

أنا الحق کشف اسرار است مطلق

(Tərcüməsi: **Cavab:**

“Ənəlhəqq” mütləq şəkildə sirləri açmaqdır,

Allahdan başq, kim “ənəlhəqq” deyə bilər? (1, s. 55).)

Xacə Hafiz Şirazi deyir:

جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند

(Tərcüməsi: Dedi o yardan bu sir ucaldı,

Səbəbi bu idi ki, sirlər aydınlaşsın (7, s. 184).)

Bu söz heç də boş söz deyil, əksinə, başlıca və düzgün bir mətləbdir. Ancaq bu
mətləb hamı üçün deyil, özünü dərk etmiş, fəna olduğunu anlamış və özündən azad
olmuş şəxslər üçün düzgündür. Yoxsa özünü var bilmək və özünü görmək küfrdür,

çünki xudbinlik ortadan qalxanda yalnız O və hamı qalır və “ənəlhəqq” artıq Ona (Allaha) bağlıdır. Bu üzdən də “ənəlhəqq” mütləq şəkildə sirləri açmaqdır. Bu sözü o adamlar işlədə bilər ki, özünü unudub Allaha qovuşur. Bu məna Allaha yaxınlaşmaqla əldə edilir. Əllamə Təbatəbai, ustadı Seyyid Əli Qazinin dilindən deyir ki: “Bir gecə Kufə məscidində oturmuşdum. Axşam məscidin qapı və divarı öz duaları ilə sabaha qədər bizi yatmağa qoymadı.” Həmin gecə başqaları da orada olmuş və yatmışdılar; buna görə onlar heç nə eşitməmişdilər. Belə məlum olur ki, ustadın vəziyyəti və halı elə olub ki, digərlərinin eşidə bilmədiklərini o eşitmişdir. Yəni dəyişiklik daşda və kərpicdə deyil, ustadın halında baş vermişdir (6, s. 218.)

Quranda ürək və zikrin faydaları barədə ayələr vardır. Onlarda buyurulanlara diqqət yetirək: “Əraf” surəsinin 179-cu ayəsi:

وَلَقَدْ دَرَأْنَا لِحَبَّتِهِمْ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ
لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ
بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ

(Tərcüməsi: “Biz Cəhənnəm üçün bir çox cinlər və insanlar yaratdıq. Onların qəlbləri var, onunla anlamazlar; gözləri var, onunla görməzlər; qulaqları var, onunla eşitməzlər. Onlar heyvan kimidirlər, hətta daha çox azgınlıqdadırlar. Qafil olanlar da məhz onlardır”).)

“Merac” surəsinin 36-cı ayəsi:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

(Tərcüməsi: “Haqqında məlumatın olmadığı bir işin dalınca getmə. Çünki qulaq, göz və ürək – bunların hamısı (sahibinin əməlləri) barəsində sorğu-sual olunacaqdır”).)

“Həccə” surəsinin 46-cı ayəsi:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ

(Tərcüməsi: “Məgər onlar yer üzündə gəzib dolaşmırlarmı ki, (zalımın aqibətini) qəlb ilə düşünüb, qulaqları ilə eşitsinlər? Çünki əslində (maddi) gözlər deyil, kökslərdəki qəlb kor olur”).)

“Rum” surəsinin 59-cu ayəsi:

كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

(Tərcüməsi: “Allah (haqqı) bilməyənlərin qəlbini belə möhürləyir”.)

“Məhəmməd” surəsinin 34-cü ayəsi:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَأْتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ

(Tərcüməsi: “Şübhəsiz ki, kafir olanları, (insanları) Allah yolundan sapdıranları, sonra da kafir kimi ölənləri Allah heç vaxt bağışlamayacaqdır”.)

“Fəth” surəsinin 4-cü ayəsi:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ وَاللَّهُ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا

(Tərcüməsi: “Möminlərin imanı üstünə iman artırmaq üçün onların qəlbinə rahatlıq göndərən Odur. Göylərin və yerin orduları Allahındır. Allah Biləndir, Müdrikdir”.)

“Fussilət” surəsinin 21-ci ayəsi:

وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أُولَٰئِكَ مَرْءٌ وَلَيْلِيهِ تُرْجَعُونَ

(“Nəhayət, onlar oraya gəldikləri zaman qulaqları, gözləri və dəriləri etdikləri əməllər bəzəsində onların əleyhinə şahidlik edəcəkdir”.)

Bu halda əzaların varlığı və nitq qabiliyyəti Allahdan başqa kimsənin qüdrəti ilə ola bilərmi?!

Bu izahlardan aydın olur ki, Şeyx Şəbüstəri “Allahdan başqa kimsə “ənəlhəqq” deyə bilməz” dedikdə nəyi nəzərdə tutur. Doğrudan da, bu sözü təkcə bəşər söyləmir. Əgər insan dərk etsə, aləmin bütün zatının “ənəlhəq” söylədiyini eşidər. Bu, ona görədir ki, hər şey qovuşmağa və təhlilə (lailahə illəlahın təhlilinə) bağlıdır. Təhlildən aydın olur ki, bu, onların “öz”lərindən kənarlaşmaları, “öz”lərindən azad olmaları və Allahı “öz” yerlərinə qoymalarıdır. Şəbüstəri bu fikrin davamı olaraq yazır:

تو خواهي مست گير و خواه مخمور
بدين معني همه باشند قائم

همه ذرات عالم همچو منصور
در اين تسبيح و تهليل اند دايم

(Tərcüməsi: Aləmin bütün zərrəcikləri Mənsur kimidir (“ənəlhəqq” deyir), Sən onları istər sərxoş, istərsə də yuxulu hesab et.

Daima bunu zikr etməkdə, təsbih çevirməkdədirlər,
Hamı bu mənaya görə ayağa qalxır (1, 55).

Şair daha sonra əlavə edir:

«وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ» رَا بِكَ رَهْ فَرُو خَوَان

اگر خواهی که گردد بر تو آسان

(Tərcüməsi: Əgər istəsən ki, bu, sənin üçün asan olsun,

“Elə bir şey yoxdur ki...” ayətini oxu(1, s. 55).)

Dua, sitayiş və həməddən aşağıda dayanır, çünki sitayiş və həmd hər kəsin işi deyil. Xülasə, Şəbüstərinin demək istədiyi budur ki, əgər yuxarıda verilən mənənin sənənin tərəfindən qəbulu çətindir, o zaman Qurani-Kərimin “Merac” surəsinin 4-cü ayəsini oxu:

وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا

(Tərcüməsi: “Biz, Kitabda İsrail oğullarına: “Siz yer üzündə iki dəfə fəsad törədəcəksiniz və olduqca təkəbbür göstərəcəksiniz”(- deyə) xəbər verdik”.)

Ona sitayiş halında dua oxumayan heç bir şey yoxdur. Ancaq biz onların duasını dərk edə bilmirik. Mövcudatın duası kamil və kamal sifətlərinin və onların isbatının qeyd-şərtsiz Allaha aid olduğunu qəbul etməkdir, o zaman artıq “ənə” və “huvə” arasında fərq olmur.

Başqa bir ehtimala görə, ola bilər ki, filosof şair “ənəlhəqq”in bütün mövcudatın sözü olduğunu, lakin sizlərin bunu eşidə bilmədiyinizi demək istəyir. Elə bu səbəbdən də şair növbəti beytlərində yazır:

تو هم حلاج وار این دم بر آری

چو کردی خویشتن را پنبهکاری

(Tərcüməsi: Sən də özünü həllac edib varlıq pambığını atarsan

Həllac kimi bu sözü deyərsən (1, s. 55).)

Sən özünü şübhələrlə bəzəmişən, ancaq onu çıxırsan və aləmin zahiri və batini tərəflərinə diqqət etsən, o zaman onun məfhum və mənasını dərk edəcəksən:

ندای «واحد القهار» بنیوش

برآور پنبه‌ی پندارت از گوش

چرا گشتی تو موقوف قیامت؟

ندا می‌آید از حق بر دو امت

(Tərcüməsi: Şəkk-şübhə pambığını qulağından çıxart,

Vahid və Qəhhar olan Allahın səsini dinlə.

Sənə Allahdan fasiləsiz səslər gəlir,
Sən niyə qiyamət gününü gözləyirsən? (1, s. 55).

Ey insan, sən qiyamət günündə Haqqı tapacağını gözləmə, çünki Allah aşağıdakı ayələrdə buyurur:

“Nur” surəsinin 25-ci ayəsi:

يَوْمَئِذٍ يُوقِفُهُمُ اللَّهُ دِيْنَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ

(Tərcüməsi: “O gün Allah onların cəzasını layiqincə verəcək və onlar Allahın (Allahın onlara verdiyi vədin) açıq-aşkar bir haqq olduğunu biləcəklər!”)

“Qəsəs” surəsinin 40-cı ayəsi:

فَأَخَذْنَا هُوْدَ وَجُنُوْدَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَاَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِيْنَ

در آ در وادي ايمن كه ناگاه
روا باشد انا الحق از درختي

درختي گویدت «إني أنا الله»³
چرا نبود روا از نيكبختي؟

(Tərcüməsi: Eymən vadisinə get ki, qəfildən

Bir ağac sənə: “Mən Allaham, -desin.

Bir ağacın “ənəlhəqq” deməsi doğru qəbul edildirsə,

Bir xoşbəxt insanın bunu deməsi niyə axı yaxşı olmasın? (1, 56).)

Ey insan, ey Allahın bəndəsi özünə aidliyini və öz şübhələrini bir kənara qoysan, qəlbini iman vadisinə və etiqada çatdırsan, varlıq aləminin qapı və divarlarından “İnnə ənəlləh” çağırışını eşidəcəksən. Məgər həzrət Musanın tuba ağacı eyni təbii mövcudatın bir parçası olduğuna görə ondan bu nida gəlmədimi?

Ürəyindən şübhə pərdəsi qaldırılmış və aləmdən ayrılmış xoşbəxt bir bəndənin və ya bir arifin və şəxsin belə bir müşahidəyə nail olmasına və bu sözü deməsinə nə mane ola bilər?!

يقين داند كه هستي جز يكي نيست

هر آن كس را كه اندر دل شكّي نيست

(Tərcüməsi: Ürəyində şübhəsi olmayan hər kəs

Yəqin bilir ki, varlıq ancaq birdir.

Bütün mövcudluğun varlığının etibara, nisbiliyə və məcaziliyə əsaslandığı və bunların hamısının qiyamının cismən və zatən Haqqa və Allaha bağlı olması həqiqətini başa düşən hər kəs inanacaq ki, aləmdə bir varlıq və zatdan başqa kimsə

hakim deyil, bütün cümlələr, şəkillər, görünüşlər o varlığa bağlıdır, vücudları müvəq-qəti və nisbidir:

که هُو غیب است و غایب وهم و پندار

أنا نیت بود حق را سزاوار

(Tərcüməsi: Mənlik (mən demək) Allaha yaraşır,

Çünkü o, gizli bir sirdir və heç bir təsəvvürə sığmaz (1, s. 56).)

"Mənlik" deyilməsi aləmdə Allahdan başqasına layiq deyil. Hər kimsə Allahdan başqasına "Mənlik" desə, ona layiq söz deyil və səhv etmişdir. Hər kəs Allahı qey-bətdə bilsə, Onu yanında bilməmiş olur, ancaq "Mənliy"i Ona aid eləsə, Onu yanında bilməmiş olur:

در آن حضرت، من و ما و تویی نیست

جناب حضرت حق را دویی نیست

(Tərcüməsi: Allahda ikilik yoxdur,

O həzrətin yanında mənlik, bizlik, sənlik yoxdur (1, s. 56).)

Mənlik, bizlik və sənlik o yerdə deyilir ki, ikili anlayış olmuş olsun. Bu anlayış ortadan qalxanda hər şey "Mənliy"ə dönür:

که در وحدت نباشد هیچ تمییز

من و ما و تو و او هست یک چیز

(Tərcüməsi: Mən, biz, sən və o-hamısı bir şeydir,

Çünkü birlikdə heç bir ayırdetmə, fərq ola bilməz (1, s. 56).)

Bəli, vəhdətdə mən, biz və o arasında sərhəd yoxdur, çünki nisbət və müvəqqəti-lik bir kənara qoyulanda ortada Allahdan başqa bir şey qalmır.

Bəli, insan düşünsə, görər ki, dünyada fərq və fərqliliklər mövcuddur. Bu fərqli-liklərə mən, biz və sən deyilir. Ancaq onların arasındakı fərq və fərqliliklər nəzərə alınmayanda bu üç anlayış arasındakı fərq də aradan qalxır:

«أنا الحق» اندر او صوت و صدا شد

هر آن کو خالی از خود چون خلا شد

(Tərcüməsi: Boşluq kimi varlığı olmayan kəsdə,

Ənəlhəqq yalnız bir səs-sədadır (1, s. 56).)

İnsan özünü görərək və özündən azad olmayaraq "ənəlhəqq" desə, sözündən şəriklik və təkəbbürdən başqa bir şey ortaya çıxmaz. Ancaq özündən azad olsa,

özünü kənara qoysa, o zaman yalnız həzrət Haqqa şəhadət verəcək və “ənəlhəqq” nidası ondan səs və səda kimi çıxacaqdır. Bu məqam barədə Şəbüstəri yazır:

شود با وجه باقی غیر هالك یکی گردد سلوک و سیر و سالک

(Tərcüməsi: O, İlahi həqiqəti ilə əbədidir, varlığında hər şey yox olmuşdur, Bu məqamda “süluk” (yolçuluq), “seyr” (yol) və “salik” (yolçu) birləşir (1, s. 56). Sufi və təriqət əhli həlak olana qədər “Kulli şeyin halikun”¹ ayəsini zikr edər, yəni hər şey fanidir. Allah-taala bu ayədə (“Qəsəs surəsi, 88-ci ayə) buyurur:

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

(Tərcüməsi: “Və Allahla yanaşı başqa heç bir tanrıya ibadət etmə. Allahdan başqa heç bir tanrı yoxdur. Allahdan başqa hər şey məhvə məhkumdur. Hökm Onundur. Siz (qiyamət günü) məhz Onun hüzuruna qaytarılacaqsınız! (Peyğəmbər əleyhissəlam üçün icrası əsla mümkün olmayan bu şeyləri ona qadağan etmək və tez-tez xatırlatmaq əslində müşriklərin və kafirlərin əllərini ondan üzmələri və mənasız təkliflərlə onu narahat etməmələri üçündür”).)

Lakin cahillər bunu özlərinə aid etmirlər, “Ana niyyət”i özlərinə dair bilirlər. Lakin sufinin həlak olmama məntiqi “öz”lərindən azad olduqları və yalnız Allahın qalıcı olmasına əsaslanır. Belə olan halda sufi, gediş və Allah bir olur. Bu üçü o zaman bir olur ki, “öz” dərk edilsin:

که در وحدت، دویی عین ضلال است
ولی وحدت همه از سیر خیزد

حلول و اتحاد این جا محال است
حلول و اتحاد از غیر خیزد

(Tərcüməsi: “Hülul” və “ittihad” başqasından törəyir,
Vəhdət isə “seyr”dən doğur, törəyir (1, s. 56).)

Holulda və birlikdə çoxluq mövcuddur və o ikilikdə fərq vardır, lakin mütləq nur çıxanda artıq fərq - holul və birlik üçün yer qalmır:

نه حق شد بنده، نه بنده خدا شد

تعین بود کز هستی جدا شد

(Tərcüməsi: Varlıqdan ayrılmaq təəyyun deməkdir,
Nə Allah bəndə olmuşdur, nə də bəndə Allahla birləşmişdir (1, s. 56).)
Bu beyt və “hülul” və “ittihad”la bağlı beyt bir çox digər şeirlərdə qarşı-qarşıya gətirilir. Burada mənə müşahidə, dərk və anlamadan başqa bir şey deyildir.

Allahın bütün məxluqatı dua üçündür. Allahın olmadığı duanın olması mümkün deyil. Biz hər zaman bir duaya diqqət edəndə Allaha diqqət edirik. Çünki dua ayrılıqda ola və “öz”ü ortaya qoya bilməz. Bir hədisdə deyilir: «خُلِقْتُ لِأَشْيَاءَ لِكَيْ أُعْرَفَ»

“Tərcüməsi: Tanınmam üçün mövcudiyəti yaratdım” (10, s. 422.) Bu hədis də eyni mətləbi bildirir, açıq şəkildə ona işarə edir, məqsədə və gedişlərə çatma yolları və istiqamətlərinin işarələrini ifadə edir. Orda kilometr ölçüləri yazılmış, eləcə də, yol ayrıcı və dörd yollarda yaşıl və qırmızı və s. işıqlar yerləşdirilmişdir. Onlar dəmir, plastik və simdən olsalar da, duadırlar. Hər kəs onlarla üz-üzə gəlir, onların dəmirdən, borudan, elektrikdən və plastikdən olmasına diqqət etmir. Əksinə, onların diqqətləri neçə kilometr getmiş olmalarında, qırmızı işığın təhlükəli, yaşıl işığın isə təhlükəsiz olmasındadır. Buna görə də aləmdə mövcud olan hər şey özlüyündə bütün mənası ilə Allahın varlığının göstəricisidir və Allahdan başqa bir şeyi göstərə bilməz. Biz hər mövcudun real və həqiqi varlığına diqqət edərək Allahdan başqasını düşünə bilmərik. Əgər gördüklərimizə məcazi mənada müstəqillik versək, o zaman bu, həqiqət deyil, məcaz olur. Ona görə də Şəbüstəri aşağıdakı beytində deyir:

نه هر چه آن می‌نماید، عین بود است

وجود خلق و کثرت در نمود است

«تمثیل»

در او بنگر ببین آن شخص دیگر
نه این است و نه آن، پس کیست آن عکس؟

بینه آیینهای اندر برابر
یکی ره باز بین تا چیست آن عکس؟

(Tərcüməsi: İnsanların varlığı və çoxluğu görünüşdədir,
Elə hər görünən həqiqət deyil ki! (1, s. 57).)

“Təmsil”

(Tərcüməsi: Qarşına bir ayna qoy,

Ona bax və bir surət gör.

Bir daha bax, gör ki, o, nə surətdir?

Nə budur, hə də o, bəs onda bu, kimdir? (1, s. 57).)

Şəbüstəri fikrinin aydın olması üçün bir neçə misal gətirmişdir. Onlardan biri yuxarıdakı beytdə qeyd olunan güzgüdür. İkincisi, kölgə, üçüncüsü zülmət və nur, dördüncüsü nöqtə və axar çaydır. Bütün bunlar növbəti beytlərdə ifadə edilmişdir. Birinci misalda deyilir ki, güzgünü öz qarşına qoy və onda öz əksini gör, düşün ki, o, sənin əksin deyil. Çünki kimsə gəlib güzgüyə girmir, güzgüdə görünən sadəcə

görüntüdür, sənin əksin də görüntüdən başqa bir şey deyil, sadəcə olaraq nurun şüası onu almış və sənə qaytarmışdır. Beləliklə, real olaraq özünü görürsən. Amma əksin bir başqası olduğunu düşünürsən.

Dünyada və aləmdə baxdığımız hər şey güzgüdən başqa bir şey deyil. Ayna olan, özünün zətı olmayan, ancaq Allahın camalını və kamalını göstərən elə Allahın kamalatını göstərə bilməz? Ancaq biz iki şey təxmin edirik və iki fikirliyə. Görünən sanılan görüntüdən başqa bir şey deyil, çünki əgər görünənin zətı olsaydı, o, məhvə və həlakətə düşər olmazdı. O zaman görünən hər şey bərpa qabiliyyətinə sahib olmayan surətin əksindən başqa bir şey deyildir. Bununla belə, deyilə bilməz ki, əks olması ilə əks həmin zətdir. Həmçinin, deyilə bilməz ki, əks zət deyil, çünki o, yaradıcı ilahi zətdən, adlardan və sifətlərdən yaranmışdır:

ندانم تا چه باشد سایه‌ی من

چون من هستم به ذات خود معین

(Tərcüməsi: Mən öz varlığımla müəyyən olduğum üçün

Bilmirəm ki, kölgəm nədir? (1, s.57).)

Şeyxin istinad etdiyi ikinci misal kölgədir. O, deyir ki, əgər mən özüm müstəqiləmsə, o zaman nurun işığı ilə məndən ayrılan və mənimlə birlikdə olan kölgə nədir?

Mən və kölgəm ikiyik, yoxsa birdir? Məni və kölgəmi yaradan Günəşin nurudur. Əgər belə olmasaydı, tək özümdən başqa bir şey - kölgə olmazdı. Allahın vəhdəti də bu misalda olduğu kimidir:

نباشد نور و ظلمت هر دو با هم

عدم با هستی آخر چون شود ضم

(Tərcüməsi: Yoxluq varlıqla axı necə birləşə bilər,

İşıqla qaranlıq bir arada ola bilərmi?

Varlıqla yoxluq sonda olar əlavə,

Nurla zülmətin hər ikisi birlikdə olmasa (1, s. 57).)

Üçüncü misal nur və zülmətdir. Şeyx Mahmud demək istəyir ki, biz daim zülməti nurla tanıyıyıq. Çünki hər şey öz əksi ilə tanınır. Əgər dünyada nur olmasaydı, zülmət tanına bilməzdi. Zülməti bizə göstərən nurun yoxluğudur.

Biz aləmi və dünyanı Allaha bağlı bilirik. Aləmin mövcudatı bütövlükdə Haqqın duasıdır, onların varlıqları kölgə və etibara əsaslanır, öz-özlüklərində zata malik deyillər, doğrudan da, onların zətı Allahın zətindən başqa bir şey deyildir. Yoxsa, etibarını necə həqiqət hesab etmək olar?

چه باشد غیر از آن يك نقطه‌ی خال

تو آن را نام کرده نهر جاری

چو ماضی نیست مستقبل مہ و سال

يك نقطه است و همی گشته ساری

(Tərcüməsi: Madam ki, keçmiş getmişdir-yoxdur, gələcək zaman, ay və il isə hələ gəlməmişdir,

Onda xətdəki nöqtə kimi olan indiki zamandan başqa nə var?

Keçib gedən bir xəyali nöqtədir,

Ancaq sən onun adını çay qoymusan (1, s. 57).)

Dördüncü misal nöqtə və axan çaydır. Şeyx Mahmud həzrətləri demək istəyir ki, bizim malik olduğumuz və var olduğumuz boş bir nöqtədən başqa bir şey deyildir. Biz gələcək və keçmiş dedikdə ona etibar edirik ki, onu biz yaratmışıq. Bir nöqtədən artıq olmayan çaya biz axar çay deyirik. Biz nisbi şəkildə bunun belə olduğuna inanırıq. Eləcə də, xətti və dairəni təşkil edən pərgar bir nöqtədən artıq bir şey deyil, ancaq biz onu xətt və dairə adlandırırıq:

بگو با من که این صوت و صدا چیست؟

به جز من اندر این صحرا دگر نیست

(Tərcüməsi: Məndən başqa, bu səhrada heç kim yoxdur,

Mənə də görüm ki, səs-səda nədir? (1, s. 57).)

Əgər səhrada bağırısaq, həmsəda və əks-səda mənə aiddir. Aləmdə bütün mövcudat "Ənəlhəqq" deyə səslənir. Bu səs Allah üçündür, onun sahibi də yalnız Allahdır. Yoxsa, bütün bu "Mənəm" demələr nədir? "Ənəlhəqq"ın özümüzə aid olması barədə yanlışlıq və aldadıcılıqdan başqa bir şey deyilmi?!

نگو: کي بود؟ با خود کو مرکب؟

عرض فاني است، جوهر زو مرکب

(Tərcüməsi: Ərəz yox olur, cövhər də ondan ibarətdir,

De görüm, ərəz özü ilə necə birləşə bilər? (1, s. 57).)

Dünya öz ağı, qarası və xüsusiyyətləri olan cövhər və cövhərdən yaranan cəvahir də hamısı fanidir. Demək olmaz ki, onların ölçüsü yoxdur. Çünki cövhərin cövhərliyi ölçüdə tanınır. Bununla belə, ölçü də fanidir. Lakin ölçü fani olduğu üçün demək olmaz ki, dünyada cövhər və mürəkkəb mövcud deyil.

Ancaq bütün mövcudat məhvə məhkum və fəna olduğuna görə demək olmaz ki, həqiqət və zat da yoxdur. "Mən" və "Ənə" həmin mövcudatdır. Onlar ortadan getdikləri üçün mən də gedir və qalmır:

وجودش چون پدید آمد ز اعدام

چو دانستی، بیار ایمان و قائلرم

ز طول و عرض و از عمق است

اجسام

از این جنس است اصل جمله عالم

(Tərcüməsi: Cisimlər uzunluq, en və dərinlikdən meydana gəlir,

Yoxluqdan varlıq necə yarana bilər?

Bütün aləmin əsli də (elə) bu cürdür,
Bildinmi, elə isə iman gətir, imandan yapış (1, s. 58.)

Aləmin bütün cisimləri ölçülərdən (en, uzun və hündürlük) təşkil olunmuşdur. Onların hamısının yoxluğa məhkum olmalarına baxmayaraq biz deyə bilmərik ki, aləmdə vücut və həqiqət yoxdur. Əksinə onların varlığı həqiqətdəndir və o üzdən en, uzun və hündürlüyə malikdirlər. Lakin öz-özlüyündə zat və bir şeyləri yoxdur. Buna görə də:

جز از حق نیست دیگر هستي الحقّ «هو الحقّ» گو و گر خواهي «انا الحقّ»

(Tərcüməsi: Allahdan başqa, doğrudan da, digər bir varlıq yoxdur,

İstər: “O, haqqdır”, -de, istərsə də: “Mən haqqam”, -de.

Aləmdə Haqqın zatından başqa bir zatın olmadığı məlum və aydın olandan sonra istəyirsən “O, Haqqdır” de, ya da “Ənəlhəqq”. Lakin diqqət et ki:

نمودِ وهمي از هستي جدا کن نني بيگانه، خود را آشنا کن

(Tərcüməsi: Xəyal və təsəvvürləri varlıqdan (gerçəklikdən) ayır,

Sən özgə deyilsən, özünü tanı (1, s. 58).)

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan dilində

1. Şeyx Mahmud Şəbüstəri “Gülşəni raz”. Tərcümə edən: Professor-doktor Möhsün Nağısoylu. “Nurlan” nəşriyyatı. Bakı, 2005.
2. Qurani-Kərim, trc. V.M.Məmmədəliyev, Bakı, 2010.
3. “Nəhcülbəlağə”

Fars dilində

4. دیوان عراقی به کوشش سید سعید نفیسی، چاپ چهارم، تهران
5. گلشن راز، دکتر حسین الهی قمشه‌ای، انتشارات علمی و فرهنگی، 1377، تهران.
6. بحار الانوار، مجلسی، علامه محمدباقر، لبنان بیروت، مؤسسه الوفا، 1404.
7. دیوان حافظ تصحیح قدسی، انتشارات اشراقی.
8. کلیات دیوان شمس به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران 1355 چاپ دوم.
9. اشعار حلاج، ترجمه بیژن الهی، انجمن فلسفه ایران، 1354.
10. شرح گلشن راز (مفاتیح الاعجاز)، محمد لاهیجی، کیوان سمیعی، کتابفروشی محمود.

АННОТАЦИЯ

Кадыр ГУСЕЙНЗАДА

РЕЛИГИОЗНОЕ И ФИЛОСОФСКОЕ ПРИКЛАДНОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ СЕКРЕТОВ И «АНАЛХАК» А В ПРОИЗВЕДЕНИИ «ГЮЛЬШАНИ РАЗ» ШЕЙХ МАХМУДА ШАБУСТАРИ

Статья посвящена религиозному и философскому прикладному изложению секретов и «аналхак»а в произведении «Гюльшани раз» Шейх Махмуда Шабустари на основании стихов Корана и хадисов. Заодно речь идет в целом о духовных и поэтических ценностях творчества поэта - философа Ш.М.Шабустари, с помощью которого можно познать и понимать учения суфизма.

RESUME

Kadir HUSEYNZADA

THE RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL EXPLANATION OF MYSTICAL SECRETS AND THE PHRASE "ANAL-HAK" SHEIKH MAHMUD SHABUSTERI'S "GULSHANY RAZ"

The article is devoted to the religious and philosophical explanations of mystical secrets and the phrase "anal-hak" in the "Gulshany raz" of Sheikh Mahmud Shabusteri according to Koranic verses and hadiths. At the same time, what is of concern here is the moral and poetical value of creative activities of Sh.M.Shabustari which can help to know and understand the doctrine of mysticism.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. M.Nağıyev

XIII.-XV. YÜZYILLARIN ENDÜLÜS MUTFAĞI*

*Qiyas ŞÜKÜROV***

ÖZET

XIII.-XV. Yüzyılların Endülüs Mutfağı

XIII.-XV. yüzyıllar arasında İber Yarımadası'nın güneydoğu bölgeleri Benî Ahmer ismiyle bilinen devletin egemenliği altındaydı. Söz konusu devletin denetimi altında bulunan toplumun zengin bir mutfak kültürünün var olduğunu belirtmek gerekir. Bu toplumun mutfak kültürünü araştırma konusu yapan makalemizde, belirtilen dönemde adı geçen toplumun mutfak anlayışı ile damak tadı, temel gıda ürünleri ile gıda yapımında kullanılan araç-gereçler incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Akdeniz Medeniyeti, İspanya, Endülüs, Benî Ahmer Devleti, Mutfak Kültürü

ABSTRACT

The Andalusian Cuisine between the Thirteenth and Fiftinht Centuries

During the thirteenth and fifteenth centuries, the southeast regions of Iberian peninsula were under the control of Nasrīd Kingdom (Banī Ahmar State). The demographic advantage of Nasrīd society was to give contributions to the socio-cultural life of kingdom. The main aim of this study is to explore cultural relations in the southeaster regions of peninsula. That is why, the subject is focussed on the samples of Andalusian cuisine which contains arabic and moorish cooking items.

Keywords: Mediterranean Civilization, Spain, Andalusia, Nasrīd Kingdom, Cuisine.

* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Ortaçağ Tarihi Programı'nda savunduğum "Benî Ahmer Devleti (1232-1492)" başlıklı doktora tezinin bilimsel verileri esasında hazırlanan bu çalışma, 7-8 Mayıs 2008'de Girne Amerikan Üniversitesi (KKTC) tarafından düzenlenen "Akdeniz Kültürlerinde Yemek Kavramına Bilişsel Yaklaşımlar" başlıklı uluslararası sempozyumda bildiri olarak sunulduktan sonra yeniden gözden geçirilerek geliştirilmiştir.

** Bozok Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi (Yrd.Doç.Dr.).

GİRİŞ

İklim koşulları, coğrafi konum, ticarî yaşam ve ziraî faaliyetler, genel ekonomik durum ve kültürel düzey gibi etkenler bir bölgenin ahalisinin damak tadı ile mutfak kültürünün oluşumuna katkı sağlayan temel olgulardır. Ortaçağ Batı Avrupa tarihi açısından kültürlerin karşılaşma ve karışma yeri olan Endülüs bölgesinin böyle bir konuma sahip olduğu ve zengin mutfak kültürünü çevre ülkelerine sunduğu dikkat çekmektedir. İnceleme konumuzu oluşturan dönemin muhteşem görünümlü ziyafetleri ve yemek çeşitleriyle ilgili bilgiler bu dönemin birçok yazılı kayıtlarına yansımıştır. “XIII.-XV. Yüzyılların Endülüs Mutfağı” adıyla hazırlanan bu çalışma, Benî Ahmer döneminin yazılı kaynaklarına ek olarak günümüzde yapılmış araştırma eserlerinden hareketle XIII.-XV. yüzyılların Endülüs mutfağı araştırmaktadır. Böyle bir çalışmanın Türkiye’deki tarih araştırmalarında henüz çalışılmamış bir konu olduğunu belirtmekte yarar vardır. Bu olgudan hareketle hazırlanan bu makale, alanındaki boşluğu kapatmanın yanı sıra, ileri aşamadaki çalışmalara başlangıç oluşturacağı muhakkaktır. Çalışmamızda, XIII.-XV. yüzyıllar arasında Endülüs şehirlerinde revaçta olan yiyecek ve içecek çeşitleri ile söz konusu yemeklerin hazırlanma şekilleri incelenmektedir. Buna ek olarak, yemek çeşitlerinin elde edildiği ürünler ve hammadde kaynakları araştırılmaktadır. Yemek yapımında kullanılan bitki çeşitlerinin farmakolojik özelliği, yiyecek ve içecek çeşitlerinin kontrolü gibi konular da bu makalenin araştırma konuları arasındadır.

1. Endülüs Mutfağının Ürünleri

Benî Ahmer dönemi Endülüs toplumunda en fazla istifade edilen yemek çeşitleri arasında mirkās, mücebbenat, sedef, şabil, serid (tirit) ve heris gibi yemek çeşitlerinin adları kaydedilebilir. Bu yemeklerin en ünlüsü mirkās idi.¹ Mirkās, hayvan bağırsağından hazırlanan bir çeşit yemektir. Hayvan etinden hazırlanan diğer yemekler arasında tavada pişirilmiş et, kaynatılmış et, ince ince kesilip tuzlanmış ve kurutulmuş et gibi yemek çeşitleri vardı. Bir deniz ürünü olan balıktan hazırlanan yemekler arasında ise “sedef”, “serdis” ve “şabil” isimli yemek çeşitlerinin adlarını belirtilebilir.²

Mücebbenat adıyla bilinen yemek çeşidi peynirle hamurun karışımının zeytinyağında kızartılması yoluyla hazırlanmış olup, kadayıfa benzeyen hamur işi bir yiyecek

¹ Ahmed Sâni ed-Devserî, *el-Hayâtü'l-İctimâiyye fi Ğırnâta fi ‘asri devleti Beni’l-Ahmer*, el-Mecmaü’s-sekâfi, Ebû Zabî, 2004, s. 143; Rachel Arîe, *L’Espagne Musulmane Au Temps Des Nasrides (1232-1492)*, De Boccard, Paris, 1990, s. 378.

² Devserî, *a.g.e.*, s. 143.

çeşidi idi. Genellikle mevlit haftalarında hazırlanan isfenuc ismiyle bilinen sünger, serid ismiyle bilinen tirit ve çörek gibi yiyecekler de bu dönemin Endülüs mutfağında yerlerini almışlardı.³ Bu yemeklerden serid eski bir yemek çeşidi olup, etin suda pişirilmesinden sonra üzerine bayat ekmek eklenerek yapılırdı.

İnceleme konumuzu oluşturan dönemin Endülüs mutfağında hububat ürünlerinden elde edilen yemek çeşitlerinin özel yeri vardı. Bu tür yemekler arasında herisin adı kaydedilebilir. Heris çoğunlukla bulgurdan yapılırdı.

Birçok tatlı çeşidi de bu dönemin mutfağında yerini bulmuştu. Mutfığın bu alanında zellâbbiye, kek ve zebzerîn gibi tatlı türleri vardı.⁴ Zellâbbiye, hamuru yağda kızarttıktan sonra bal içine yatırarak elde edilen bir tatlı türüydü. Kek tatlısı un, şeker ve süt ile yapılan, yuvarlak biçimli hamur işi bir tatlı idi. Zebzerîn tatlısı ise ekmek, bal ve fıncığı karışımından yapılmaktaydı.

Dönemin mutfağında birçok içki çeşidi vardı. İçecekler arasında süt ürünleri, çay, meyve ve maden suları önde gelirdi. Meyve suları çoğunlukla portakal, demirhindi, ayva ve elma gibi meyvelerden üretilirdi. Güzel kokulu çiçeklerden ise çaya benzer içecek çeşitleri üretilirdi.⁵ Bu içkiler arasında alkollü içecek türleri de vardı. Özellikle, XIII. yüzyılın başlarında sarhoşluk veren içkilerden şarap ve haşhaş kullanımında artış meydana gelmişti.⁶

2. Hammadde Kaynakları ve Yemek Yapımında Kullanılan Ürünler

Benî Ahmer dönemi Endülüs mutfağında bulunan yemeklerin yapımında buğday, pirinç ve et gibi ürünlerin yanında, tuz, sarımsak, sirke, bal, fıncık, karanfil, zencefil, zaferan, nane, tarçın, biber, kişniş otu, Frenk kimyonu, susam, anason ve maydanoz gibi çeşitli gıda malzemeleri ve sebze çeşitlerinden istifade edilmiştir. Buna ek olarak, elma, armut, üzüm, incir, nar, erik, şeftali, dut ve badem gibi meyve çeşitler dönemin mutfağını zenginleştirmiştir.

Gıda yapımında kullanılan sebze ürünleri çoğunlukla yarımadanın kendi sınırları dâhilinde bulunan bölgelerde yetiştirilmekteydi. Soğukla sıcak arasında hızlı değişim kaydeden Akdeniz iklimi yarımadanın güneydoğu bölgelerini tarım için verimli kılmının yanında, kışın ve yazın olmak üzere çeşitli tarım bitkilerinin yetiştirilmesine olanak sağlamaktaydı. Söz konusu iklim koşullarının sağladığı imkânlar sayesinde

³ a.g.e., s. 143-144.

⁴ Devserî, a.g.e., s. 144; Arie, a.g.e., s. 381.

⁵ Devserî, a.g.e., s. 145.

⁶ Devserî, a.g.e., s. 156, 233; Mehmet Özdemir, **Endülüs Müslümanları**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, II, s. 57-58.

sahil şeridinde, özellikle Malaga, Jerez, Granada ve Baza gibi bölgelerde ziraat için verimli meralar oluşturulmuştu. Genil ve Darro nehirleri ile çeşitli kanal ve arkların temin ettiği sular ise bu tarlaların sulanmasına olanak tanımaktaydı.⁷ Bu meralarda buğday ve arpa gibi tahıl bitkileri, kavun ve karpuz gibi bostan bitkilerinin yanı sıra, elma, armut, incir, üzüm, ceviz, badem, zeytin, erik, nar ve kestane gibi meyve çeşitleri yetiştirilmekteydi.⁸

Gıda üretiminin temel malzemelerinden olan tahıl bitkilerinin bölgelere göre genel dağılımı şöyleydi: Guadix'in köylerinde arpa ve darı gibi bitkiler yetiştirilmekteydi.⁹ Alpujarres¹⁰ ile Fuengirola¹¹ mıntıklarında buğday ve arpaya ek olarak yulaf yetiştirilmekteydi. Şeker kamışının yetiştirildiği bölgeler arasında Akdeniz kıyısında bulunan Almunecar bölgesi¹², Granada'nın güneyinde bulunan Salobreña bölgesi¹³ ile Elvira mıntıkası¹⁴, Granada merası¹⁵ ile Malaga bölgesi¹⁶ vardı. Bazı bölgelerde ise karpuz, kavun ve kabak gibi birçok bostan bitkisi ekilip biçilmekteydi. Söz gelimi, Almeria vilayetine bağlı Pechina vadisinde her yıl bol üretilen bostanlar vardı.¹⁷ Salobreña¹⁸, Algeciras¹⁹ ve Guadix²⁰ mıntıklarında da verimli bostanlar vardı. Bu sıralar Endülüs bölgelerinde tarçın, karanfil ve zaferan gibi birçok baharat

⁷ Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Subhü'l-‘Aşâ fi Sinâ‘ati'l-inşâ*, şrh ve thk. Nebîl Hâlid el-Hatîb, V, Dârü'l-kutubü'l-‘ilmiyye, Beyrût, 1987, V, s. 208-209; Muhammed Abdullah İNÂN, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs: el-‘asrû'r-râbi - Nihâyetü'l-Endelüs ve Târihü'l-‘Arabi'l-Mütenassirîn*, Mektebetü'l-hâncî, el-Kâhire, 1997, s. 446; Devserî, *a.g.e.*, s. 32-33, 286-287.

⁸ Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fi Ahbâri Ğirnâta*, thk. Muhammed Abdullah İnân, I-IV, Mektebetü'l-hâncî, el-Kâhire, 1973, I, s. 98; Devserî, *a.g.e.*, s. 70, 142-143.

⁹ *Ahbârü'l-‘asr fi inkidâi devleti Benî Nasr*, Ed. Hüseyin Münis, ez-Zehrâ li'l-ilâmi'l-Arabî, el-Kâhire, 1991, s. 109.

¹⁰ *Ahbârü'l-‘asr*, 1991, s. 109; Yûsuf Şükrî Ferhât, *Ğirnâta fi zillî Beni'l-Ahmer: dirâse hadâriyye*, el-Müessesetü'l-câmi'e li'd-dirâsât ve'n-neşr ve't-tevzî, (y.y.), 1982, s. 14.

¹¹ Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *Müşâhedâtü Lisâniddîn İbni'l-Hatîb fi bilâdi'l-Mağri ve'l-Endelüs (mecmûa min resâilihî)*, thk. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, Müessesetü şebâbi'l-câmia, İskenderiye, 1983, s. 75.

¹² İbnü'l-Hatîb, *Müşâhedât*, s. 80.

¹³ Kalkaşendî, *a.g.e.*, V, s. 211; Devserî, *a.g.e.*, s. 37.

¹⁴ İbnü'l-Hatîb, *İhâta*, 1973, I, s. 98; Devserî, *a.g.e.*, s. 304.

¹⁵ Ahmed Tefk Muhammed Mahâsne, *el-Hayâtü's-siyâsiyye fi devleti Beni'l-Ahmer*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Külliyyetü'd-dirâsâti'l-‘ulyâ, el-Câmietü'l-Urduniyye, 1997, s. 77.

¹⁶ Ferhât, *a.g.e.*, s. 15.

¹⁷ Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *el-Lemhatü'l-Bedriyye fi'd-devleti'n-Nasriyye*, Dârü'l-âfâki'l-cedîde, Beyrût, 1980, s. 29; Kalkaşendî, *a.g.e.*, V, s. 211.

¹⁸ İbnü'l-Hatîb, *Lemha*, s. 29.

¹⁹ Kalkaşendî, *a.g.e.*, V, s. 213.

²⁰ Ahmed b. Muhammed et-Telemsânî el-Makkârî, *Nefhü't-tîb min ğusni'l-Endelüsü'r-ratîb ve zikri vezîrihâ Lisâniddîn b. el-Hatîb*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bekâî, I-IX, Dârü'l-fikr, Beyrût, 1998, I, s. 132.

çeşidi yetişmekteydi. Zaferan adlı baharat çeşidinin başlıca üretim merkezleri Baza²¹ ve Baeza²² mntıklarında bulunan mezralardı.

İber Yarımadası'nın Almeria, Malaga ve Guadix gibi bölgelerinde yılın muhtelif mevsimlerinde birçok meyve ürünü toplanmaktaydı. XIV. yüzyılın müelliflerinden İbnü'l-Hatîb'in kayıtlarına göre, adı geçen bölgelerde en fazla zeytin, üzüm, kuru üzüm, nar, incir, elma, kestane, ceviz, dut ve badem gibi meyve ürünleri vardı.²³ Yine, İbnü'l-Hatîb'e ek olarak, Kalkaşendî'nin kayıtlarına göre, Granada ve havalisinde elma, armut, erik, kestane, incir, üzüm, şeftali ve nar yetiştirilmekteydi.²⁴ Granada havalisi, söz konusu meyve çeşitlerine ek olarak, kaliteli narları ile ünlü idi.²⁵

Granada havalisinde bulunan meyve bahçeleri genellikle nehirlerin kıyısında idi. Özellikle Darro nehrinin kıyılarına çok sayıda ceviz, badem ve karaağaç dikilmişti. 1478'de meydana gelen bir sel felaketi sırasında bu havalide bulunan ağaçların büyük kısmının zarar görmesi sonucunda şehirdeki meyvecilik sektörü büyük zarara uğramıştı.²⁶ Granada'ya bitişik Elvira mntıkası ise ceviz bahçeleri ile ünlü idi.²⁷ Kalitesiyle isminden söz ettiren en önemli üzüm bahçeleri ise Comares²⁸, Pechina²⁹ ve Almeria³⁰ bölgelerindeydi. Baza³¹ ile Alpujarres³² mntıklarında ise dut ve zeytin bahçeleri vardı. Zeytin bahçeleri ile isminden söz ettiren diğer bir bölge ise erken dönemlerde Benî Ahmer sınırları dâhilinde bulunan Jaen bölgesiydi.³³ Granada³⁴ ile Comares³⁵ mntıklarında ise zeytin bahçeleri vardı.

Malaga havalisinde bulunan meyve bahçeleri incir, badem³⁶ ve portakal³⁷ gibi ürünleriyle ünlü idi. Bu bahçelerden toplanan incir ve badem gibi ürünler kurutulduktan sonra Endülüs'ün diğer bölgelerine nakledilmekteydi. Badem üretiminde önde

²¹ İbnü'l-Hatîb, **Müşâhedât**, s. 31; Kalkaşendî, **a.g.e.**, V, s. 214; Devserî, **a.g.e.**, s. 36, 291.

²² Kalkaşendî, **a.g.e.**, V, s. 221-222; Ferhât, **a.g.e.**, s. 12.

²³ İbnü'l-Hatîb, **İhâta**, I, s. 109, 137; İbnü'l-Hatîb, **Lemha**, s. 40.

²⁴ Kalkaşendî, **a.g.e.**, V, s. 209; İbnü'l-Hatîb, **İhâta**, I, s. 120.

²⁵ Ferhât, **a.g.e.**, s. 142.

²⁶ **Ahbârü'l-'asr**, 1991, s. 77-78.

²⁷ İbnü'l-Hatîb, **İhâta**, I, s. 98.

²⁸ İbnü'l-Hatîb, **Müşâhedât**, s. 79; Devserî, **a.g.e.**, s. 39.

²⁹ İbnü'l-Hatîb, **Müşâhedât**, s. 47; Kalkaşendî, **a.g.e.**, V, s. 211.

³⁰ İbnü'l-Hatîb, **Müşâhedât**, s. 83.

³¹ Devserî, **a.g.e.**, s. 36.

³² Ferhât, **a.g.e.**, s. 14.

³³ **a.g.e.**, s. 12.

³⁴ İbnü'l-Hatîb, **İhâta**, I, s. 120.

³⁵ İbnü'l-Hatîb, **Müşâhedât**, s. 79.

³⁶ İbnü'l-Hatîb, **Müşâhedât**, s. 76-77; Kalkaşendî, **a.g.e.**, V, s. 212; Devserî, **a.g.e.**, s. 39.

³⁷ Ferhât, **a.g.e.**, s. 16, 142; Mahâsne, **a.g.e.**, s. 77.

gelen diğer bir bölge ise Guadix havalisiydi.³⁸ Malaga ile Velez Malaga'da bulunan bahçelerde ise badem ve incirin yanında, üzüm yetiştirilmekteydi.³⁹ Üzüm ve badem bahçelerinin bulunduğu diğer bir bölge Alpujarres mıntıkasıydı.⁴⁰ “Kuru üzüm” (zebib) ismiyle bilinen ve haşlanıp ardından güneşte kurutularak hazırlanan iri veya küçük taneli bir çeşit üzüm ise Almuneccar ve Velez'deki bahçelerden toplanmaktaydı.⁴¹ Almuneccar⁴² ile Fuengirola⁴³ mıntıkları kaliteli incirleriyle üne kavuşmuşlardı. Almeria bölgesi ise meyve çeşitlerinden özellikle portakal üretiminde öne çıkmıştı.⁴⁴ Belirtilen dönemde Akdeniz iklimine ters düşen hurma gibi birçok meyvenin sahil şeridindeki meyve bahçelerinde yetiştirildiği görülmektedir. Hurmanın yetiştirildiği en önemli bölge ise Algeciras idi.⁴⁵

Etili yemeklerin yapımında hayvancılık sektörü için elverişli olan bölgelerdeki çiftliklerde beslenen koyun, keçi ve tavuk gibi hayvanların etlerinden istifade edilmekteydi. Söz konusu dönemde Akdeniz'in kuzeybatı şeridinde bulunan bazı bölgelerde hayvancılık sektörünün gelişimi için müsait alanlar vardı. Bu bölgeler arasında Ronda⁴⁶ ile Alpujarres⁴⁷ mıntıklarında çiftliğe benzer özel hayvancılık sektörü oluşturulmuştu. Granada ve Salobreña bölgelerinde ise sultanın kendisine ait “el-Müstahlas” adıyla bilinen özel çiftlikler vardı. Bu çiftlikler yüksek hisarlarla çevrelenmiş ve bazı kısımlarında harman yerleri kurulmuştu. Çiftliklerde tavuk ve güvercin gibi kümes hayvanların yanı sıra, inek, koyun, at, katır, eşek ve öküz gibi hayvanlar beslenmekteydi. Bu hayvanlardan öküzler tarla işlerinde, at, katır ve eşekler ise nakliye işlerinde istifade edilmekteydi.⁴⁸ Arda kalan hayvanlar ise kesimlik olarak beslenmekte olup gıda üretiminin temel et ihtiyacını karşılamaktaydı.

Çiftliklerde beslenen hayvanlara ek olarak, ülkenin doğa ortamında geyik, ceylan ve tavşan gibi yabani hayvan türleri vardı.⁴⁹ Söz konusu dönemde Levşe havalisinde bulunan yabani tavşanların özellikle ünlü olduğunu belirtmek gerekir.⁵⁰ Avlanmalar sonun-

³⁸ Ferhât, a.g.e., s. 142.

³⁹ İbnü'l-Hatîb, *Müşâhedât*, s. 60, 78-79; Devserî, a.g.e., s. 39.

⁴⁰ Ferhât, a.g.e., s. 15.

⁴¹ Kalkaşendî, a.g.e., V, s. 211; Makkarî, a.g.e., I, s. 167.

⁴² Ferhât, a.g.e., s. 142; Mahâsne, a.g.e., s. 77.

⁴³ İbnü'l-Hatîb, *Müşâhedât*, s. 76.

⁴⁴ Ferhât, a.g.e., s. 142; Mahâsne, a.g.e., s. 77.

⁴⁵ Ferhât, a.g.e., s. 142; Mahâsne, a.g.e., s. 77.

⁴⁶ Kalkaşendî, a.g.e., V, s. 213.

⁴⁷ Ferhât, a.g.e., s. 14.

⁴⁸ Devserî, a.g.e., s. 293.

⁴⁹ Kalkaşendî, a.g.e., V, s. 227; Makkarî, a.g.e., I, s. 166.

⁵⁰ İbnü'l-Hatîb, *İhâta*, s. 94.

da elde edilen bu tür hayvanlar da, kuşkusuz, yemek yapımına katkı sağlamaktaydı. Sahil şeridinde ve nehir kıyılarında bulunan bölgelerin sularında avlanan balık türleri bu dönemin yemeklerinin yapımında kullanılan diğer temel ürünler arasındaydı. Benî Ahmer şehirlerini balıkla temin eden başlıca av merkezleri ise Salobreña⁵¹, Almeria, Algeciras, Marbella ve Almunecar⁵² şehirlerinde bulunan avlanma mahalleriydi. Bahsi geçen av bölgelerinden elde edilen balık ve midye türünden su ürünleri ülkenin diğer bölgelerine nakledilmek suretiyle gıda sanayisinin temel ürünlerinden birisine dönüşmüştü.

3. Gıda Ürünlerinin Farmakolojik Özellikleri

Endülüs mutfağına dâhil yemeklerin yapımında kullanılan ürünlerin, bilhassa doğadan alınan bitki ve ot çeşitlerinin nerdeyse tüm farmakolojik özellikleri bilinmekteydi. İfade etmek gerekir ki, söz konusu özellikler dönemin birçok botanik ve tıp eserinin sayfalarını kaplamıştır. Bu tür bilgileri içeren eserlerden birisi dönemin ünlü tıp ve botanik bilginlerinden İbn Baytar el-Mâlekî lakaplı Ziyâüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed tarafından **Kitâbü'l-Câmi fi'l-edviyeti'l-müfred** adıyla telif edilmiştir. Bu eserde müellif, örneğin, Endülüs mutfağının vazgeçilmezlerinden olan limon bitkisini ele almış, onun biçimi, kokusu, tadı konusunda bilgiler vermiş ve bu bitkinin tüm farmakolojik özelliklerini belirtmiştir. Yazarın bulgularına göre, limon bitkisi üç parçadan oluşur: kabuk, posa (asit kısım) ve çekirdekler. Kabuk çiğnendiğinde çok acı ve keskin bir tat ortaya çıkarır. Acılığı, rayihası ve burukluğu sayesinde mideyi güçlendirir. İştahı açar, sindirmeye yardımcı olur, nefes kokusunu giderir, bağırsakları çalıştırır ve temizleyebilir. Kalbi korur, ruh sağlığını düzeltir. Zehirlerin etkisine ve iltihaplı salgılara karşı panzehirdir. Söz konusu özelliklerinden dolayı tıp ve sağlık çalışmalarında ilaç olarak kullanılabilir; aşırı safra, bulantı, yılan ve akrep sokmasına karşı sirkenin yerine ikame edilebilir. Bir besin olarak sindirimi zordur, besleyiciliği azdır ve yenilmesi zordur. Ancak tadı ve kokusu bağırsaklarda uzun süre bulunabilir.⁵³ Belirtmemiz gerekir ki, müellif adı geçen eserinde 200'ün üzerinde bitkinin benzer özelliğinden bahsetmiştir. Buna ek olarak, ifade etmeliyiz ki, İbn Baytar'ın söz konusu dönemde ulaşılmış olduğu sonuçlar ve bitki-

⁵¹ Devserî, a.g.e., s. 37.

⁵² Ferhât, a.g.e., s. 144-145.

⁵³ İbn Baytar'ın "limon" bitkisiyle ilgili tarif ve tasvirleri için bkz. Ziyâüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Endelüsî el-Mâlekî, **el-Câmiü'l-müfredâtü'l-edviye ve'l-eğziye**, Mektebetü'l-müteñebbî, el-Kâhire, (t.y.), IV, 118-122; Harold W. Glidden, "Asya ve Avrupa'da Limon", çev. Cem Deniz Kut, **Yemek ve Kültür**, XII, 2008, 105-106.

ler konusundaki belirttiği farmakolojik özellikler günümüzün tıbbî çalışmalarında dikkate alınmakta olup sağlık faaliyetlerinde istifade edilmektedir.

4. Kontrol Mekanizması

İnceleme konumuzu oluşturan zaman diliminde Benî Ahmer şehir ve beldelerindeki çarşı ve pazarlarda satılan gıda ürünlerin kontrolü işine özel çaba sarf edilmekteydi. Bu tür işleri genelde muhtesip adlı memurlar icra etmekteydiler. Muhtesibin görevleri arasında, pazar ve çarşıların denetlenmesi, tartı işleri ile Pazarlarda satılan ürünlerin kalitesinin kontrol edilmesi gibi işler vardı. Tartıda, fiyatlarda ve ürünün kalitesinde herhangi bir usulsüzlük veya noksan tespit edildiği durumda dükkân sahibi hak ettiği cezayı almış olurdu.⁵⁴ Muhtesip alkollü içki satışını ve kullanımını kontrol ederek, bu tür içkiler kullanan şahısları tedip etmeye çalışırdı. Böyle bir olay, XV. yüzyılın muhtesiplerinden Ömer el-Garsikî örneğinde görülmüştür. Adı geçen muhtesip alkol kullananlar ile sarhoş halde sokaklarda gezenlerin tedip edilmesi hususunda meslektaşlarına tavsiyelerde bulunmuştur.⁵⁵

Pazar ve çarşılarda satılan gıda ürünleri ile içki çeşitlerinin nitelik ve niceliğine muhtesibin yanı sıra, dönemin din bilgininin müdahale etme yetkisi vardı. Söz konusu durum alkollü içecekler konusunda özellikle belirgin hâl almıştı. Bu konuda birçok din bilgini fikir belirtmiş, birkaç risale telif etmiş ve konuyla ilgili bazı fetvalar yayımlamıştır. Alkollü içecekler konusunda fikir belirten din bilginlerinden birisi Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman eş-Şatibî idi. XVII. yüzyılın Kuzey Afrikalı tarihçilerinden Makkarî'nin kayıtlarına göre, Şatibî bu konuyla ilgili **Zehrü'l-arîş fi tahrîmi'l-haşiş** adlı bir risale kaleme almıştı.⁵⁶ Olaya müdahil olan din bilginlerinin diğer birisi Muhammed b. İbrahim İbnü'l-Hâcc el-Billifikî'ydi. XIV. yüzyılın Endülüslü müelliflerinden İbnü'l-Hatîb'in kayıtlarına göre, Billifikî bu tür alkol kullanımını aşırı bulmuş, yaşadığı dönemde ülkedeki belli grupların bu tür alışkanlıkları olduğunu belirtmiş ve bu tür alışkanlıkların dinen caiz olmayan bir eylem olduğunu bildirmiştir. Buna ek olarak, alkollü içeceklerin kullanımını zararlı ilan etmiş ve bu tür içkiler kullananları ayıplamıştır.⁵⁷ Alkollü içkileri kullananların durumuna bazı hâllerde devlet başkanının müdahil olduğu görülmektedir. Böyle bir olay Benî Ahmer sultanlarından Ebü'l-Velid İsmail döneminde meydana gelmiş, alkollü içecekler yasaklanmıştır.⁵⁸ Tüm

⁵⁴ Makkarî, a.g.e., I, s. 180.

⁵⁵ Ahmed Muhammed et-Tavhî, **Mezâhirü'l-hadâre fi'l-Endelüs fi 'asri Beni'l-Ahmer**, Müessesetü şebâbi'l-câmia, İskenderiye, 1997, s. 106-107.

⁵⁶ Makkarî, a.g.e., II, s. 289.

⁵⁷ İbnü'l-Hatîb, **İhâta**, II, s. 164.

⁵⁸ İnân, a.g.e., s. 121.

bu önlem ve yasaklara rağmen, Benî Ahmer dönemi boyunca Endülüs toplumunda alkollü içkilerin kullanıldığı durumlar da vaki olmuştur. Hatta Benî Ahmer Sultanı Ebü'l-Hasan Ali örnekleminde birkaç sultanın bile içki alışkanlığı olmuş ve bu gibi sultanlar günlerinin belli kısmını içki ve eğlence meclislerinde geçirmişlerdir.⁵⁹

SONUÇ

Benî Ahmer dönemi Endülüs mutfağıyla ilgili bu araştırmamız sonunda ortaya çıkan bulguları şöyle sıralayabiliriz: Bu dönemin mutfağında mirkās, mücebbenat, sedef, şabil, serid (tirit) ve heris gibi yemek çeşitlerinin özel yeri vardır. Zellâbbiye, kek ve zebzerîn gibi tatlı türleri de dönemin mutfağında yerini almıştır. Söz konusu dönemin yemek çeşitleri genellikle yarımadanın güneydoğu bölgelerinden edinilen hammaddeler, meyve ve sebze çeşitleri ile hayvancılık sektöründe yetiştirilen kesimlik hayvanlar ve deniz kıyısındaki beldelerde avlanan deniz ürünleri kullanılarak yapılmıştır. Bazı durumlarda dış ülkelerden baharat türü ürünler ithal edilmiştir. Dönemin zengin mutfak kültürü saray çevresinde ve soyluların ziyafetlerinde birtakım aşırılıkların tezahürüne neden olmuştur. Buna ek olarak, büyük şehirlerdeki pazar ve çarşılar da yasak ürünlerin satılması, ürünlerin tartı ve kalitesi gibi konular bir ara dikkat merkezinde olmuştur. Bu nedenle belli zamanlarda ulema ve devlet yöneticileri bu tür olaylara müdahil olmuş, yiyecek ve içeceklerde örf ve dine göre aşırı bulunan ürünlerin kullanımı denetlenmiş, konuyla ilgili risaleler kaleme alınmış, fetvalar verilmiştir. Buna ek olarak, şehir muhtesibi belli aralıklarla pazar ve çarşıları dolaşarak yemek yapımında kullanılan gıda ürünlerinin tartı ve kalitesini kontrol etmiştir.

KAYNAKÇA

Ahbârü'l-'asr fî inkidâi devleti Benî Nasr, edd. Hüseyin Mûnis, ez-Zehrâ li'l-ilâmi'l-Arabî, el-Kâhire, 1991.

ARÍE, Rachel, **L'Espagne Musulmane Au Temps Des Nasrides (1232-1492)**, De Boccard, Paris, 1990.

ed-DEVSERÎ, Ahmed Sâni, **el-Hayâtü'l-İctimâiyye fî Ğirnáta fî 'asri devleti Beni'l-Ahmer**, el-Mecmaü's-sekâfi, Ebû Zabî, 2004.

⁵⁹ **Ahbârü'l-'asr**, 1991, s. 78; Devserî, a.g.e., s. 176.

FERHÂT, Yûsuf Şükrî (1982), **Ğırnâta fî zılli Beni'l-Ahmer: dirâse hadâriyye**, el-Müessesetü'l-câmi'e li'd-dirâsât ve'n-neşr ve't-tevzî, (y.y.), 1982.

GLIDDEN, Harold W., "Asya ve Avrupa'da Limon", çev. Cem Deniz Kut, **Yemek ve Kültür**, XII (2008), ss. 104-115.

İBNÜ'L-HATÎB, Lisânüddîn, **el-İhâta fî Ahbâri Ğırnâta**, thk. Muhammed Abdullah İnân, I-IV, Mektebetü'l-hâncî, el-Kâhire, 1973-1977.

İBNÜ'L-HATÎB, Lisânüddîn, **el-Lemhatü'l-Bedriyye fi'd-devleti'n-Nasriyye**, Dârü'l-âfâki'l-cedîde, Beyrût, 1980.

İBNÜ'L-HATÎB, Lisânüddîn, **Müşâhedâtü Lisâniddîn İbni'l-Hatîb fî bilâdi'l-Mağrib ve'l-Endelüs (mecnûa min resâilihî)**, thk. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, Müessesetü şebâbi'l-câmia, İskenderiye, 1983.

İNÂN, Muhammed Abdullah, **Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs: el-'Asrû'r-râbi - Nihâyetü'l-Endelüs ve Târîhü'l-'Arabi'l-Mütenassirîn**, Mektebetü'l-hâncî, el-Kâhire, 1997.

el-KALKAŞENDÎ, Ahmed b. Alî, **Subhü'l-'Aşâ fî Sinâ'ati'l-inşâ**, şrh ve thk. Nebîl Hâlid el-Hatîb, V, Dârü'l-kutubü'l-'ilmiyye, Beyrût, 1997.

MAHÂSNE, Ahmed Tefkîk Muhammed (1997), **el-Hayâtü's-siyâsiyye fî devleti Beni'l-Ahmer**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Külliyyetü'd-dirâsâti'l-'ulyâ, el-Câmietü'l-Urduniyye, 1997.

el-MAKKARÎ, Ahmed b. Muhammed et-Telemsânî, **Nefhü't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb ve zikri vezîrihâ Lisâniddîn b. el-Hatîb**, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bekâî, I-IX, Dârü'l-fıkr, Beyrût, 1998.

el-MÂLEKÎ, Ziyâüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Endelüsî, **el-Câmiü'l-müfredâtü'l-edviye ve'l-eğziye**, I-IV, Mektebetü'l-mütenebbî, el-Kâhire, (t.y.).

ÖZDEMİR, Mehmet, **Endülüs Müslümanları II (Medeniyet Tarihi)**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.

et-TAVHÎ, Ahmed Muhammed, **Mezâhirü'l-hadâre fi'l-Endelüs fî 'asri Beni'l-Ahmer**, Müessesetü şebâbi'l-câmia, İskenderiye, 1997.

MƏMMƏD SƏİD ORDUBADİNİN SÜRGÜN İLLƏRİ (1915-1919)

Ramin SADIQOV

*(Azərbaycan Müəllimlər İnstitutu
Şəki Filialının Tarix Müəllimi)*

Açar Sözlər: *Saritsın, Sürgün, Həbsxana, Raya, Xatirələr.*

Key Words: *Tsaritsin, Exile, Prison, Raya, Memories.*

Azərbaycan ədəbiyyatı və ictimai həyatının önəmli simalarından biri olan Məmməd Səid Ordubadi, İran İnqilabında iştirak etdiyinə və Çar istibdad rejiminə müxalif olduğuna görə 1914-cü ildə həbs edilmiş, ardından Saritsın şəhərinə sürgünə göndərilərək iki il bu şəhərdə yaşamışdır. Ədib sürgünə göndərilmədən əvvəl dəfələrlə İran Culfasında yerləşən Çar polis idarəsinə çağrılmış, sonuncu görüşmədən sonra isə həbs edilmişdir. Tutulduqdan sonra öncə Naxçıvana göndərilən Ordubadiyə, Çara xəyanət etdiyinə görə həbs edildiyi bildirilmiş, hara getmək istədiyi sorulmuşdur. Məmməd Səid Şimali Qafqaza getmək istədiyini bildirsə də, arzusu rədd edilmiş və Saritsın şəhərinə göndəriləcəyi açıqlanmışdır.

Ancaq Saritsına göndərilmədən öncə bir müddət Naxçıvan həbsxanasında qalan Ordubadi, qələmə aldığı xatirələrində, Naxçıvan həbsxanasının vəziyyəti haqqında mühüm məlumatlar vermişdir. Belə ki, onun qeyd etdiyinə görə, o dövrdə həbsxanada məhkumlara qarşı amansızca davranılır, onlara işkəncə edilir, söyülür, döyülür, şəxsiyyətləri alçaldılırmış. Xüsusilə qadınlar həbsxanasında dözülməz bir vəziyyətin mövcud olduğunu dilə gətirən ədib, örnək olaraq Mələknisa adlı bir məhkum qadının bütün bu davranışlara dözməyərək intihar etdiyini anlatırdı. [1, 106]

Məmməd Səid Naxçıvan həbsxanasında ikən, İranda qaldığı dönmədə tanışdığı Rus qızı Rayanın yardımlarını görmüşdü. Belə ki, Raya tez tez ona yemək gətirmiş, hətta məktublar yazaraq onu bütün olan bitənlərdən xəbərdar etmişdi. Raya daha sonralar yazdığı bir məktubla evlərinə, Rostov şəhərinə dönəcəyini xəbər vermiş, adresini Ordubadiyə yollayaraq onu gözləyəcəyini bildirmişdi. Lakin Məmməd Səid cavab məktubunda, onu gözləməyib başqası ilə evlənməsini və gələcəyini qurmasını

tövsiyyə etmiş, gənc qıza xoşbəxtlik arzulamışdı. Ancaq Raya, yeni bir məktubla Ordubadinin tövsiyələrini rədd etmiş, yolunu gözləyəcəyini təkrarlamışdı.

Naxçıvan həbsxanasındakı məhkumiyət günlərinin ardından Ordubadi və daha iki məhkum yola düşmək üçün qatar vağzalına götürüldülər. Ədibin xatirələrində yazdığına görə o gün yaxın dostları, qohumları və Raya onunla vidalaşmaq üçün vağzala gəlmişdilər. Hüzünlü vida mərasiminin ardından qatar yola düşərək İrəvan şəhərinə çatdı. İrəvan həbsxanasında da təqribən iki saat gözlədikdən sonra yola davam edildi. Hava çox soyuq olduğundan vaqonda donma təhlükəsi mövcud idi. Məhkumlar isinmək üçün ayağa durduqlarında mühafizəçi əsgərlərin şiddətli bir şəkildə onlara əngəl olurdu. Gümrü vağzalına çatdıqlarında xatirələrdə qeyd olunduğuna görə, hər tərəfdə yaralı və əsir əsgərlər, cəbxana yüklü qatarlar vardı.

Gümrüdə tam doqquz gün qaldıqlarını qeyd edən Ordubadi, xatirələrində Gümrü həbsxanası haqqında da bilgilər verməkdədir. Vağzal ilə həbsxana arasındakı 4 kilometrlik yolu şiddətli soyuq altında piyada getmək məcburiyyətində qalan məhkumlar, dizlərinə qədər palçıqda, ac susuz yürüdülər və qiyafətləri soyuqdan buz tuttu. Həbsxanaya vardığılarında mühafizə rəisi tərəfindən vəhşicəsinə döyülən Ordubadi huşunu itirmək təhlükəsi ilə üzləşmişdi. [2, 41]

Yeni gələn məhkumlar yüz əlli nəfərlik qaranlıq otaqlara yerləşdirilirdi. Məmməd Səid məhkumların əsasən Türk, Erməni və Kürdlərdən ibarət olduğunu qeyd etməkdə idi. Müsəlmanlarla Ermənilərin mahnı və ibadətlərində bir birilərinə çox bənzəməsi ilk dəfə idi ki Ordubadinin diqqətini çəkmişdi. O günlərdə Gümrü şəhərində şiddətli tifo xəstəliyi yayılmışdı. Bu səbəbdən çöldən məhkumlara yemək içmək gətirilməsinə icazə verilmirdi. Ona görə də həbsxanada aclıq hökm sürürdü.

Məhkumlar doqquz gün Gümrü həbsxanasında qaldıqdan sonra 24 Fevralda Tiflisə doğru hərəkət etmək üçün yenidən qatar vağzalına götürüldü. Yenə də 4 kilometrlik yol piyada gedildi. O günlərdə Rus ordusunun Ərzuruma hücumu başlanmışdı. Bu səbəbdən Rus əsgərlər ilə dolu vaqonlar Kars cəbhəsinə göndərilirdi. Məmməd Səid Gümrü vağzalında ikən içində Türk əsgərləri olan vaqonlar gördüyünü, orada oturan və əllərində boş konserv qutuları tutan yaralı əsgərlərin susuzluqdan qar istədiklərini, onlara yalvardıqlarını söyləməkdə idi.

Tiflis qatarının vaqonları daha rahat və isti idi. Hər kəs nəmli və islaq paltarlarını çıxarıb qurudurdu. Muhafiz əsgərlərə rüşvət verilərək onlardan şəkər, çörək və ət alınırdı. Ordubadi, Tiflis qatarının isti vaqonunda yatarkən duyduğu ləzzəti ömrünün heç bir dövründə hiss etmədiyini etiraf edirdi.

Xatirələr kitabındakı “Tiflis Həbsxanasında” adlı bölümdə Ordubadi Tiflis həbsxanası haqqında məlumat verməkdə idi. Oradakı məhkumlarla qısa müddət içində

dostlaşdıqlarını, hətta onlardan bəzilərini tanıdığını ifadə edən Məmməd Səid həbsxanada gördüyü çirkin hadisələri üzüntü ilə xatırlamaqda idi. Xatirələr kitabında otuz iki gənc insanın Rusiyanın müxtəlif bölgələrindən ayrılaraq Rus-Türk cəbhəsinə getdiyi və orada oğurluq edərkən həbs edilərək Tiflis həbsxanasına göndərildikləri də qeyd edilmişdir. Bu gənclər həbsxana idarəsi tərəfindən uzun zamandır qadın və sərbəst həyatdan məhrum buraxılan məhkumların otaqlarına atılmış, orada cinsi istismara məruz qalmışdılar. Əslində qardiyalar daxil hər kəs vəziyyəti başa düşürdü, ancaq kimsə buna etiraz edə bilmirdi. Çünki etiraz edən bir neçə məhkum ya öldürülmüş, ya da ciddi şəkildə yara almışdı. Rus gənclərindən sadəcə Vasili adlı biri, məhkumlara təslim olmadığı üçün hər gün şiddətli bir şəkildə döyülürdü.

Məmməd Səid həbsxana günlərindən bəhs etdiyi xatirələrində, Çarlıq rejiminin əslində cəmiyyətin bütün sahələrində geniş bir cəsusluq şəbəkəsi qurduğunu gerçək hadisələrdən örnəklər verərək nəql etməkdədir. İranın müxtəlif bölgələrində olduğu kimi Culfada, Naxçıvan və İrəvanda da çox sayda Çar cəsusunun varlığından bəhs edən yazıçı, Tiflis həbsxanasında Əziz və Əsədullah adlı iki cəsusun olduğunu söyləyirdi. Bu iki cəsus Karşı olduqlarını, muharibə nəticəsində ailələrini Şimali Qafqaza apardıqlarını və geri döndükləri zaman yolda həbs edildiklərini anladır, hərəksi inan-dırmağa çalışırdılar. Ancaq məhkumlar onlardan şübhələnməyə başlamışdılar. Bir müddət sonra isə onların sivil geyimli polislər olduğu anlaşılmış və bu səbəblə məhkumlar tərəfindən döyülərək cəzalandırılmışdılar.

Ordubadi və digər məhkumlar bir müddət Tiflis həbsxanasında qaldıqdan sonra Bakıya götürüldülər və 26 Mart axşamı Bayıl həbsxanasına göndərildilər. Ordubadi Bayıl həbsxanasında bir Rus və bir Yahudi ilə eyni otaqda yerləşdirildi. O dövrdə Bakı qoçularından Ağakərim və Teymur Bəy də həbsxanada idilər. Ordubadi bu duruma heyrət etdiyini, çünki daha əvvəl Naxçıvanda ikən Əhməd Ağayev və Haşim Bəy Vəzirov tərəfindən Bakıya dəvət edilsə də qoçuların qorxusundan getmədiyini, ancaq bu səfər bu iki qoçu ilə eyni həbsxanada qaldığını ifadə edirdi. [1, 113]

Xatirələrdə bu iki qoçu haqqında geniş məlumatlar yer almaqdadır. Məmməd Səid əslində Qoçu Ağakərimin hörmətkar və sayğılı bir adam olduğunu, ona qoçu deyilməsinə isə xeyli çaşdığını söyləməkdədir. Qoçularla yaxın dostluq quran Məmməd Səid onların öldürülmə təhlükəsi ilə yaşadıklarını, ancaq bununla bərabər məhkumlara qarşı yaxşı davrandıqlarını, onlara tütün ikram etdiklərini və şəhərin zəngin tacirləri tərəfindən ziyarət edildiklərini anlatmaqdadır. Həbsxana idarəçilərinin belə onlardan qorxdığını ifadə edən yazıçı, bir Cümə günü Bakı zənginlərinin qoçuları görmək üçün həbsxanaya gəldiklərinə şahid olduğunu bildirməkdədir.

Ordubadının fikrincə, Qoçu Ağakərim Teymur Bəyə görə daha namuslu, dürüst və şəərəfli bir adamdı, ancaq özünü bir millətçi kimi görsə də heç inandırıcı deyildi.

Bakıdan sonra Məmməd Səid Ordubadi, Rusiyanın Rostov şəhərinə aparıldı, orada bir neçə gün qaldı. Rostova çatdığını bir məktubla Rayaya xəbər verdi. Burada gənc qızın ailəsi ilə tanışma fürsəti də tapan Ordubadi bir müddət sonra Rayanın həbs edildiyini duydu.

Rostovdan sonra Novoçerkassk həbsxanasına aparılan Məmməd Səid 2-3 gün orada qaldı. Həbsxana müdürü Eynullah adında bir Tatar idi. Müdir Ordubadiyə qarşı çox mərhəmətli davranmışdı. Buradan Sarıtsın şəhərinə aparılan yazıçının sürgün həyatı başladı.

Sarıtsında sürgündə ikən passport təmin edən Məmməd Səid, Rayanı görmək ümidi ilə yenidən Rostov şəhərinə getdi, ancaq qızın dəlixanaya yatdırıldığını öyrəndi, orada onu zəyarət etdi. Aradan bir il keçəndən sonra isə qızın anasından onun öldüyünə dair bir məktub aldı. Qadın məktubunda, gənc qızın şiddətli bir xəstəliyə yaxalanıb zəiflədiyini, halsız düşdüyünü, dəfələrlə bayıldığını, ömrünün son günlərində isə depressiya keçirərək vəfat etdiyini yazmışdı.

Məmməd Səid məktubu oxuduqdan sonra xəstələndi. Naxçıvan həbsxanasında qadınlara qarşı gördüyü çirkin davranışların Rayaya da şamil edildiyini düşünmək və gənc qızın təmiz məhəbbəti səbəbindən məhv olduğunu düşünmək Ordubadını narahat etdi. Məktubu alandan 4 gün sonra Rayanın məzarını ziyarət etmək üçün Rostov şəhərinə getdi.

Rayanın ölümündən sonra yenidən Sarıtsına dönən Ordubadi 1915-də tanışdığı Taisiya Vasilyevna ilə ailə həyatı qurdu. Taisiya Vasilyevna 1972-ci ildə *Ədəbiyyat və İncəsənət* qəzetində nəşr olunan müsahibəsində Ordubadi ilə ilk tanışlıq anlarını belə xatırlayırdı:

“Məmməd Səidlə 1915-ci ildə Sarıtsında tanışdım. O, şəhərimizdə sürgündə idi. Tez tez bizə gəlirdi. Sonralar inqilabçılar üçün silah gətirdiyini öyrəndim. Bir ara evimizdə polis aramaları başladı, aşıyalarımıza əl qoyuldu. Atam da həbs edildi. Belə olduqda Məmməd Səid məni daha güvənilir bir yerə apardı.” [3, 3]

Məmməd Səid xatirələr kitabında sürgün günləri haqqında olduqca maraqlı hadisələr nəql etmişdir. Sarıtsına gələndə qədər yol boyunca çox sıxıntı çəkdiyini, bu səbəbdən xəstələndiyini, sürgün günlərində isə pulu olmadığına görə müalicə oluna bilmədiyini anlatmışdır. Lakin bütün bunlara baxmayaraq ədib Azərbaycan ilə əlaqə saxlamaqda, Bakıdakı dostları ilə tez tez məktublaşmaqda idi. Sarıtsına gəlişindən bir müddət sonra isə dostlarının da məsləhəti ilə Bakıda nəşr olunan *Babayi-Əmir* və *Tuti* dərgilərinə yazılar göndərməyə başladı. Bu arada bir xüsusu da nəzərə almaq

lazımdır ki, o dövrdə Bakıda nəşr olunan qəzetlər, sürgün yaşayan ədibin yazılarını yayımlamaqdan imtina etmişdi. Yalnız Ordubadi bir yolunu taparaq “Bolşevizm və İslam” adlı məqaləsini *Hümmət* qəzetində nəşr etdirmişdi. [4, 63]

Saritsın günləri Ordubadi üçün çox çətin keçirdi. Dərgilərə göndərdiyi yazı və şerlərinə qarşılıq pul almırdı. Maddi sıxıntıları o həddə çatdı ki, sonunda Saritsında tanışdığı Məşədi Qulam Əliyev adlı yaşlı İranlıdan alma alaraq, maddi ehtiyaclarını təmin etmək üçün gəmilərdə satmağa başladı. Bir gün isə Saritsında İranlı bir işçinin cənazə mərasimində Tatar din adamı Əhməd Murtazinlə tanışdı və onun məsləhəti ilə Tatar Xeyriyyə Cəmiyyətində işə dəvət aldı. Beləliklə bu iş səbəbi ilə Ordubadi qısa zamanda Tatarlar arasında tanındı. Saritsın bir işçi şəhəri olduğuna görə, tez tez fabrik və zavodlara gedən ədib, bir gün Fransızlara aid bir şirkətə məxsus top fabrikində işçilərlə görüşdü. Bu fabrikdə işləyənlərin və ailələrinin dilənçi kimi yaşadıklarını söyləyən Məmməd Səid, çilə dolu həyatın onları hər cür əxlaqsızlığa və rəzalətə sövq etdiyini ifadə edirdi. Xüsusən 1-ci Dünya Muharibəsinin bu əxlaqsızlığı daha da artırdığını və hökumətin buna qarşı bir tədbir almadığını söyləyirdi.

Bolşevik hərəkatı içində önəmli rol alan Tatar Əhməd Murtazin, Rus ordusu içindəki Tatar əsgərlər arasında propaqanda aparır və onları Bolşeviklərin yanında olmağa çağırırdı. Xatirələr kitabından da anlaşıldığına görə, Məmməd Səidin Bolşeviklərlə tanışması Saritsında, Əhməd Murtazin vasitəsi ilə olmuşdu. Zətən kiçik yaşlarından etibarən ədibin istibdad rejimlərinə qarşı dərin bir nifrəti vardı. Ancaq onun Bolşevizm düşüncəsi ilə tam olaraq tanışması Saritsın sürgünü günlərinə rastlamışdı.

Ordubadi Saritsında Bolşevizm hərəkatının Rusiyanın başqa şəhərlərinə görə daha erkən başladığını qeyd edirdi. Menşeviklərin bütün təbliğatlarına baxmayaraq Bolşeviklər şəhər idarəsini ələ keçirməyə qadir oldular və bir müddət sonra Menşeviklər şəhəri tamamən tərk etməyə məcbur oldular.

Məmməd Səid Ordubadi, Tatar Xeyriyyə Cəmiyyətindəki işinə tam olaraq başlaya bilmədi. Çünki Astraxandan, Zaqafqaziya Müsəlman İşləri Komissarlığından aldığı 29 Mart 1919-cu il tarixli məktub ilə Astraxana dəvət almışdı. 16 Aprel 1919-cu ildə X. Ordu komandanlığının siyasi bürosu, 178 nömrəli bir sənəd ilə Ordubadinin Saritsından Astraxana getməsinə icazə verdi. [5, 1] Beləliklə 1915-ci ildə həbs edilərək Saritsın şəhərinə sürgünə göndərilən Ordubadinin sürgün illəri 1919-cu ildə sona çatdı.

ƏDƏBİYYAT

1. Məmməd Səid Ordubadi, *Həyatım və Mühitim*, Bakı, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı 1996.
2. Fəridə Vəzirova, *Məmməd Səid Ordubadi*, Bakı, Gənclik Nəşriyyatı 1970.
3. Nəriman Həsənəliyev, "Unuda Bilmirəm", *Ədəbiyyat və İncəsənət*, 18 Noyabr 1972.
4. Tofiq Rüstəmov, *Alovlarda Bərkiyən Qələm*, Bakı 1981.
5. Füzuli Adına Əlyazmalar İnstitutu, Arxiv 16, Qeyd 95/865.

РЕЗЮМЕ

Рамин САДИГОВ

Всю свою жизнь он оставался верным своим идеям, М. С. Ордубади четыре года своей жизни провел в ссылке. Он еще с детских лет испытывал ненавист к режиму деспотизма и познакомившись в ссылке с большевистскими идеями, стал врагом царского правления. С того времени он стал одним из активных защитников большевистских идей и до конца жизни остался таким.

В этой статье была исследована жизнь М. С. Ордубади во время ссылки, его арест и деятельность в Царицино.

SUMMARY

Mammad Said Ordubadi, the man do not fordoing his values, living as he believes during his life and advising his way of living through writings, lived in exile four years of his life. His dislike of despotism coming from his childhood, became a hate with his acquaintance with Bolsevisim during exile. From that period forward till end of his life, writer became an active advocate of Bolshevisim thought by his writings and life.

In this article, Mammad Said Ordubadi`s exile years was explored and dealt with his (literary) activities in Saritsin city.

Çapa tövsiyə etdi: t.e.d. M.İ.Əmrahov

XIX ƏSRİN I YARISINDA ÇAR RUSİYASININ MÜSTƏMLƏKƏÇİLİK SİYASƏTİNDƏ DİN AMİLİ

Sakit Yəhya oğlu HÜSEYNOV
*AMEA-nın Fəlsəfə Sosiologiya və
Hüquq İnstitutunun “Dinşünaslıq və
mədəniyyətin fəlsəfi problemləri”
şöbəsinin müdiri, fəlsəfə elmləri doktoru*

Açar sözlər: müstəmləkəçilik, din amili, dini-mənəvi dəyərlər, ruslaşdırma siyasəti.

Ключевые слова: колониальное владение, религиозный фактор, религиозно-культурные ценности, политика русификации.

Key words: colonial possessions, religious factor, religious and cultural values, russification policy.

“Hər xalqın öz adət-ənənəsi var, öz milli-mənəvi və dini dəyərləri var. Biz öz milli-mənəvi dəyərlərimizlə, öz dini dəyərlərimizlə, adət-ənənəmizlə fəxr edirik, bizim xalqımız yüz illərlə, min illərlə adət-ənənələrimizi, milli-mənəvi dəyərlərimizi yaradıblar və bunlar indi bizim xalqımızın mənəviyyatını təşkil edən amillərdir.”

H.Əliyev

Şərqlə-Qərbin qovşağında yerləşən Azərbaycan İslam dünyasının bir parçası olaraq Qafqazda ən böyük müsəlman respublikası sayılır. Digər Qafqaz xalqları kimi Azərbaycan xalqı da tarixən həmişə öz milli-mənəvi və dini dəyərlərinə sadıq olmuş, adət-ənənələrinə ehtiramla yanaşmışdır.

Ulu öndər Heydər Əliyev Qafqaz xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan xalqının dini və milli-mənəvi dəyərlərindən bəhs edərək demişdir: “Qafqazda İslamın yayılması və inkişaf etməsi Azərbaycandan başlayır. İslam Qafqaz xalqlarına səadət, xoşbəxtlik gətiribdir, inkişaf, İslami dəyərlər gətiribdir. Bu dəyərlər – müqəddəs kitabımız Qurani-Kərimdən gələn İslami dəyərlər Qafqaz xalqlarının milli-mənəvi

dəyərlərinin əsasını təşkil edibdir. Məlumdur ki, Qafqazda yaşayan xalqlar İslam dinini qəbul edənədək də böyük mədəniyyətə, tarixə və özlərinə məxsus adət-ənənələrə malik olmuşlar. İslamın dini-mənəvi dəyərləri Qafqaz xalqlarının qədimdən yaranmış və inkişaf etmiş mənəvi dəyərləri ilə birlikdə xalqların yüksək milli-mənəvi dəyərlərini təşkil edibdir” (1).

XIX əsrin əvvəlində Şimali Azərbaycan Rusiya tərəfindən işğal edildikdən sonra çarizm burada öz müstəmləkəçilik siyasətini daha da dərinləşdirmək üçün bəzi tədbirlər həyata keçirməyə başladı. Bu tədbirlərdən biri yerli əhalinin – azərbaycanlıların dini əqidəsinə təsir göstərmək, onları həm hüquqi-siyasi, həm də mənəvi psixoloji cəhətdən rus çarizminin müstəmləkəçilik qaydalarına tabe etdirməkdən ibarət idi.

İslam dininin cihad prinsipini əsas tutan bacarıqlı sərkərdə Şeyx Şamilin rəhbərliyi altında çarizmə qarşı uzun illər milli azadlıq mübarizəsi aparan Şimali Qafqaz dağlılarının dini-mənəvi dəyərlərinin hansı qüvvəyə malik olduğunu artıq rus imperiyası yaxşı bilirdi. Məhz rus çarizminin Azərbaycandakı müstəmləkəçilik siyasətində qarşıya qoyduğu məqsəd Rusiya hakim dairələrinin Qafqaz canişinliyinə göndərdikləri məxfi təlimatda deyildiyi kimi “oradakı əhalini (Şimali Azərbaycandakı – H.S.) rusca danışmaq, rusca fikirləşmək və rusca duymağa məcbur etmək”dən ibarət idi (2, s. 26).

Göründüyü kimi, azərbaycanlıların dini əqidəsinə və mənəvi-psixoloji dəyərlərinə təsir edərək onların ruslaşdırılması və getdikcə xristianlaşdırılması məsələsi XIX əsrin əvvəllərində rus çarizminin qarşısında duran ən vacib məqsədlərdən biri olmuşdur. Azərbaycanlıların “ruslaşdırılması” və “xristianlaşdırılması” məqsədi ilə çar hökuməti Rusiyanın və Ukraynanın mərkəzi quberniyalarından Şimali Azərbaycana xeyli malokan, duxobor və s. təriqətlərdən olan ailələr köçürdü. 1833-1843-cü illərdə Rusiyadan Azərbaycana köçürülənlərin hesabına burada 20-yə qədər kənd yaranmışdır (8, s. 18).

Bu hadisədən sonra Azərbaycan kəndlilərinin demografik vəziyyətində, həyat tərzində, məişət sferasında müəyyən dəyişikliklər baş verdi ki, bu da yerli əhalinin mənəvi-psixoloji baxışlarında öz əksini tapmaya bilməzdi. Məsələn, yerli əhali Azərbaycana köçürülən ruslara hakimiyyət dairələrinə yaxın adamlar kimi yanaşmağa başladılar. Gəlmələr isə yerli əhalini “geri qalmış tatarlar” adlandırırdılar. Bəzən isə gəlmələrlə yerli əhali arasında milli, məişət zəminində müəyyən münaqişələr yaranırdı.

XIX əsr Avropasının müstəmləkəçi ölkələrindən, məsələn, İngiltərədən, Fransadan fərqli olaraq çar Rusiyası müstəmləkə torpaqlarında yerli əhalinin dini əqidəsinə və milli mənəvi dəyərlərinə hörmətlə yanaşmırdı.

Belə ki, rus hakim dairələri Azərbaycanda öz müstəmləkəçilik qaydalarını möhkəmləndirmək üçün yerli əhalinin dini işlərinə qarşıaraq ruhani rəhbərlərini istədikləri vaxt vəzifədən azad edir, əvəzində özlərinə münasib adamları təyin edirdilər. Məsələn 1816-cı ildən Qafqazdakı rus qoşunlarının baş komandanı təyin edilmiş A.P.Yermolov 1822-ci ildə Tiflis axundu Tanrıverdinə vəzifəsindən azad edərək İrana sürgün etdirmişdi. Bu tədbiri A.P.Yermolov onunla əsaslandırır ki, guya axund Tanrıverdi xaricdən – islam ölkələrindən dəstək alıb Qafqaz müsəlmanlarını Rusiyaya qarşı milli-azadlıq mübarizəsinə qaldırmağa cəhd göstərir. A.P.Yermolovun geniş əhali kütləsinə ünvanlanan “müraciətnamə”sində göstərilirdi ki, guya axund Tanrıverdi “Rusiyanın faydalı himayədarlığını qəbul etməyərək” “hökumət üçün zərərli olan xaricilərlə gizli əlaqələrin qurulmasını” dəstəkləmişdir (8, s. 26).

Azərbaycanlıların rusların ağalığına qarşı getdikcə artan narazılıqlarını aradan qaldırmaq, onları müstəmləkə qaydalarına tabe etdirmək üçün Rusiyanın hakim dairələri ən müxtəlif tədbirlərə əl atırdı. Onlar başa düşürdülər ki, hər bir xalqın milli azadlıq mübarizəsində dini mənəvi amillər həlledici rol oynayır. Buna görə də öz müstəmləkəçilik planlarını genişləndirmək istəyən rus generalları xalqın dini mənəvi dəyərlərinə təsir etmək üçün bütün vasitələrə əl atırdılar. Belə ki, çar hökuməti Qafqaz müsəlmanlarına vahid bir mərkəzdən rəhbərlik etmək üçün 1822-ci ildə “şeyxülislam” vəzifəsini yaratdı və bu vəzifəyə Salyan axundu Məhəmməd Əli təyin edildi.

Bundan başqa, rus generalları Qafqazda islam dininin ayrı-ayrı məzhəbləri arasında düşmənçilik toxumu səpməyə çalışır və sünnilərlə şiələri bir-birinə qarşı qoymaqdan da çəkinmirdilər. Bu çirkin məqsədi həyata keçirmək üçün çarizm nümayəndələri şiə və sünni məzhəblərinin başçılarını ələ almağa və onların vasitəsilə dindarlara təsir etməyə çalışırdılar. 1828-ci ildə rus qoşunları Təbrizi tutduqda Rusiyanın Qafqazdakı canişini İ.F.Paskeviç məşhur ilahiyyat alimi, Təbrizin müctəhidi Ağa Mirfəttah Təbatəbainin Zaqafqaziyanın şiə əhalisinin rus imperatorunun “üzünə ağ olduğuna” görə onların “başına ağır qoymaqdan ötrü” Tiflisə gəlməsinə nail olmuşdur. Ağa Mirfəttah Təbatəbai Tiflisə gəldiyinə görə o, çar hökuməti tərəfindən “brilyantla bəzədilmiş qızıl medal” və birinci dərəcəli Müqəddəs Anna ordeni ilə təltif edilmişdir. Bundan başqa, A.M.Təbatəbainə guya imperatora xidmət etdiyinə görə 2000 onluq (çervoneç), Tiflisdə gözəl bağı olan xüsusi mülk və Şirvanda illik gəliri 5360 rubl olan 15 kənd verilmişdir (2, s. 237).

Qeyd edək ki, A.M.Təbatəbainin çar hökuməti tərəfindən Tiflisə gətirilməsinin bir tərəfdən Zaqafqaziya müsəlmanlarının çarizmə qarşı narazılığının sakitləşdirilmə-

sində müəyyən təsiri olsa da, digər tərəfdən belə bir ilahiyyat aliminin Azərbaycanda, o cümlədən, bütöv Qafqazda İslam maarifçiliyinin genişlənməsi və yerli əhalinin dini səviyyəsinin yüksəlməsində müsbət rolu olmuşdur.

1832-ci ildə rus generalı Q.V.Rozen Zaqafqaziyanın sünni məzhəbli müsəlmanlarını “sakitləşdirmək” və “hakimiyyətə tabe etdirmək üçün” yüksək ruhani nümayəndələrinə müfti dərəcəsi təyin etdi. Qafqazda sünni müsəlmanların “azğın mənəviyyatını yumşaltmaq” və onları imperatora sədaqətlə xidmət etdirmək məqsədilə çar hökuməti milliyətcə tatar olan Tacəddin Mustafin Əfəndini Kazan şəhərindən Qafqaza gətirdi (3, s. 29-30). Kapitan rütbəsi daşıyan Mustafin Əfəndi vaxtilə Şeyx Şamilin çar hökumətinə tabe olması üçün onunla danışıqlar aparmışdır (4, s. 30). Qafqaza gəldikdən sonra Mustafin Əfəndi Zaqafqaziya müsəlmanlarına müraciət edərək demişdir: “Ey müsəlman cəmiyyəti! Bizim kimi siz də hamıya qarşı lütfkar olan böyük imperatorun xeyirxahlığı himayəsində xoşbəxtliklərə çatacaqsınız... Bizim kimi siz də... böyük imperatora qəlbən xidmət etməklə, ona dualar oxumalısınız” (5).

Həmin dövrdə çarizmin Azərbaycanda ruslaşdırma siyasətini xarakterizə edən Azərbaycan Demokratik Respublikasının banisi Məhəmməd Əmin Rəsulzadə özünün “Azərbaycan Cümhuriyyəti” əsərində bu məsələdən bəhs edərək yazmışdır: “Çarizm, Azərbaycanı ruslaşdırmaq üçün iki cəbhədən gəliyordu. Bir tərəfdən xalqın hissiyyəti-diniyyəsini idarə edən üləma və mollaları kəndi (öz) kontroluna tabe tutur, digər tərəfdən də milli tərbiyəyə meydan verməyərək xalqı rus məktəblərində (uşkol) oxumağa icbar ediyordu. Birinci məqsədin təmini üçün şiə və sünnilərə məxsus olmaq üzrə ayrılmalı iki idarəvi-ruhaniyyət təsis eləmiş, bütün molla və əfəndiləri bu idarə vasitəsilə kəndisinə tabe birer məmur gibi qullanmışdır. İkinci məqsədi təmin üçün də müəyyən ruslaşdırma proqram ilə uşkollar (məktəblər) təsis edilmişdir.” (6, s. 167)

Öz müstəmləkəçilik planlarını hər vasitə ilə möhkəmləndirməyə çalışan çar çinovnikləri xalqın dini-mənəvi dəyərlərinə, minillik əqidəsinə, milli adət-ənənələrinə ciddi təsir göstərməklə azərbaycanlıları ruslaşdırmaq planlarını həyata keçirə bilmirdilər. Əksinə, çarizmin yerlərdəki nümayəndələri xalqa qarşı nə qədər özbaşnalıq edirdilərsə, əhali arasında onlara qarşı getdikcə narazılıq da artırdı. Belə ki, rus çinovniklərinin özbaşnalıqlarından cana doymuş xalq 1837-ci ildə üsyan etdi. Tarixə Quba üsyanı adı ilə daxil olmuş bu milli-azadlıq hərəkatı təxminən 16 min kəndlini və şəhərini əhatə etmişdir. Üsyan amansızcasına yatırıldı.

Bu hadisədən sonra çar hökuməti Azərbaycandakı müstəmləkəçilik siyasətində müəyyən manevrlərə əl atdı. Yüksək müsəlman təbəqələrinin xalq arasında geniş nüfuzə malik olduğunu görəndə çarizm onların cəmiyyətdəki mövqeyini hüquqi cəhətdən yüksəltmək üçün xüsusi bir komitə yaratdı. 1843-cü ildə yaradılan bu komitə –

“yüksək müsəlman təbəqələrinin (bəy, xan, məlik, qazi və s.) hüquqlarını araşdıran xüsusi komitə” – adlandırıldı. Bu komitə yüksək təbəqələrin hüquqlarının əvvəlki illərə nisbətən yüksəlməsinə və həmin təbəqələrə müəyən imtiyazlar verilməsinə nail oldu. Bununla da çarizm xalqın milli-azadlıq hərəkatında yüksək təbəqələrin təsirini azaltmaq yolunda müəyyən addımlar atdı.

Digər tərəfdən çar hökuməti hakim dairələrin istəyini yerinə yetirməyən, çarizmə qarşı genişlənən narazılığa qoşulan bəzi nüfuzlu dini rəhbərləri cəzalandırmağa başladı. Məsələn, müsəlmanlar arasında imperiya xofu yaratmaq üçün Şuşa qazisi Mirzə Əbdülqasım həbs edilib Metex qalasına salındı. Nuxa qazisi abdal Lətif Əfəndi çar məmurları tərəfindən izlənildiyini hiss edib 1844-cü ildə Həcc ziyarəti məqsədilə Məkkəyə gedərək Azərbaycanı tərk etdi (7, s. 16).

Ümumiyyətlə, Şimali Azərbaycan işğal olunduqdan sonra əhali arasında böyük nüfuza malik olan Azərbaycan xanlarından Qarabağ xanı Mehdiqulu xan, Şirvan hakimi Mustafa xan, Bakı hakimi Hüseynqulu xan və Talış xanı Mir Həsən xan rus müstəmləkəçilərinin özbaşınalığına dözə bilməyərək İrana köçməyə məcbur olmuşlar.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Heydər Əliyev. “İslam sivilizasiyası Qafqazda” mövzusunda Beynəlxalq simpoziumda nitqi. “Azərbaycan” qəzeti, 10 dekabr 1998-ci il.

2. “Акты собранные Кавказкой археографической комиссией”, т. VI, ч. I. Тифлис, 1874, стр. 481.

3. Ахмедов Э.М. Философия азербайджанского просвещения. Баку: Азернешр, 1983, с. 29-30.

4. Ахмедов Э.М. Философия азербайджанского просвещения. Баку: Азернешр, 1983, с. 30.

5. ЦГИА Груз. ССР, ф.4, оп. 3, д. 853.

6. Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20-50-х гг. XIX века. Махачкала: 1959, ст. 167.

7. Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan Cümhuriyyəti. Bakı: “Elm” nəşriyyatı, 1990, səh. 16.

8. “Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20-60-х гг. XIX в.” ч. II, М.-Л., 1937,стр. 26.

Сакит Яхъя оглы ГУСЕЙНОВ

**РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В КОЛОНИАЛЬНОЙ ПОЛИТИКЕ
ЦАРСКОЙ РОССИИ В НАЧАЛЕ XIX ВЕКА**

В статье исследована политика русификации царской Россией в начале XIX века, которая претворялась в жизнь после оккупации Азербайджана. Это разъясняется на основе конкретных фактов, как царская Россия политикой русификации воздействовала на религиозную веру и национально-нравственные ценности азербайджанцев.

В статье конкретно рассматривается проводимая репрессия против религиозных деятелей, которые были не преклонны перед проводимой колониальной политикой царизма, и это носит определенную научную ценность с позиции современных взглядов.

Sakit Yahya Huseynov

**RELIGIOUS FACTOR IN COLONIAL POLICY
OF IMPERIAL RUSSIA IN EARLY XIX CENTURY**

The article considers russification policy of imperial Russia in early XIX, which was put into practice after Azerbaijan's occupation. It is explained on the base of facts, in which imperial Russia via russification impacted on religious faith and national-moral valuables of Azeri people. The article specifically considers the repression against religious figures, that didn't bend before the colonial policy of Russia. And this is the scientific value from point of modern view.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. Aydın Əlizadə

FƏLSƏFƏ VƏ ƏDƏBİYYATDA OBRAZ FENOMENİ

Sədaqət Məmmədhüseyn qızı ƏLİYEVƏ

Azərbaycan Universitetinin dosenti,

tarix elmləri namizədi.

azzizon@mail.ru

Təxəyyülün gücü biliyin həcmi qədərdir.

Açar sözlər: eydos, obraz, appersepsiya, reproduksiya, qradasiya.

Mövzunun aktuallığı: Obraz hissi, intellektual, bədii olmasından asılı olmayaraq təfəkkürün formalaşmasında önəmli bir faktordur. İdrakı proseslərin hər biri istər ayrı – ayrılıqda, istərsə də bütövlükdə obrazyaratma prosesində iştirak edir. Əgər şüurda ən sadə şəkildə belə hissi obraz yoxdursa, motivasiya getmirsə, təfəkkür aktı alınmır. Yaxud ən sadə şəkildə ifadə etsək, obrazsız düşüncə yoxdur. Əgər düşünə bilmiriksə, mexaniki olaraq mövcudluğumuz şübhə altına düşür. Rene Dekart (1596-1650) deyirdi ki, “düşünürəmsə, deməli varam”. (Cogito, ergo sum (лат.)). Təfəkkür yalnız idrakı akt deyildir, o həm də hissi və ruhi varlığımızın mücərrəd məzmunudur. Hər hansı bir ruhi məzmun, zətən təfəkkürlə və təfəkkürdə mövcuddur. “Sən cismə bürünmüş təfəkkürsən”, - deyər fəlsəfi məktublarından birində V.Q. Belinski dostuna obrazlı şəkildə belə müraciət edir (3, s.145) və varlığın mahiyyətini ona açırdı. Təfəkkür prosesi nə qədər obrazlı mahiyyət daşısa da onu məntiqdən kənarı təsəvvür etmək mümkün deyildir. Rasionallıqdan kənarı təfəkkür formalaşa bilmədiyi kimi, təfəkkürdən də kənarı rasionallıq ola bilməz. Deməli, varlığımız obrazlı şüurun, obrazlı təfəkkürün daxilində mövcuddur, yoxluğumuz isə onun kölgəsində qalanlarımızdan ibarətdir. İnsan özündə və özü üçün mövcud olduqda belə, yenə zətən müəyyən bir obraza appersepsiya olunur. Məhz insanın ictimai varlığa çevrilməsi və sosial mənə kəsb etməsi də yalnız təkamül nəticəsində sonradan arxetipə çevrilən şüurdakı ilkin obrazdan yaranır. Mövzu bu mənada aktualdır ki, ədəbiyyatda və fəlsəfədə olduğu kimi cəmiyyətdə də insanın psixi siması onun hansı bir obrazı ifadə etməsi ilə müəyyənləşir. Hər bir cəmiyyət üçün normal və dolğun insani obraz, yaxud həmin obrazın mükəmməl bir paradigmasının mövcudluğu vacibdir.

Ziya Göyalt deyirdi ki, “insanlığımız bədənımızdə deyil, ruhumuzdadır”. İnsanın ruhi məzmunu onun həm varlığının və həm də yoxluğunun bütöv obrazını özündə

cəmləyir, müəyyənliyimiz və qeyri müəyyənliyimiz bu ruhi obrazın ölçüsündən nə dərəcədə kənara çıxma bilməklə müəyyən olunur. Bu mənada insan şüurdan, şüur obrazdan kənarda mövcud ola bilməz. Bizim diqqət yönəltmək istədiyimiz əsas məsələ, şüur prosesindəki obrazlılıq, motivasiya aktı və onun bədii yaradıcılıqla bağlı bəzi mühüm məqamlarıdır. İnsan təfəkkürünün obraz yaratma prosesi iki əsas amillə şərtlənir: Birincisi, canlı obraz həmişə və bütün hallarda şüurdakı ilkin obraza – pro-obraza istinad edir. Aristoteldən başlayaraq tarixən məntiq əqli nəticənin hər üç növündən - induksiya, deduksiya, təşbehdən çıxış edərək formalaşmışdır. Ya təfəkkür hissələrdən induktiv olaraq reproduksiya edir, ya bütövdən hissəyə doğru deduksiya olunur, ya da analogiyaya istinadən qavrama prosesini başa çatdırır. Zənnimizcə, appersepsiya - təşbeh bu əqli nəticələrin içərisində ən çox istifadə olunan və daha qədim tarixə malik olanıdır, həm də yerdə qalan digər iki versiyanın da əsasını təşkil edir. Bəşər tarixinin ən ilkin mərhələlərində, ən profan məntiqdə belə, insanlar appersepsiyaya istinad etmişlər, dünyanın dərk olunmasının bənzətmədən başqa bir yolu yox idi. Başqa sözlə, bu yol dərk etmənin ən sadə və ən fundamental yoludur. İnsan bütün həyatı boyu anlamaq, dərk etmək üçün əvvəlcədən bildiyi və tanıdığı şeylə, ona tanış olmayan, yad görünənin analoji variantını tapmağa cəhd edir, assosiasiya yaradır, müqayisələr aparır, daha sonra nəticə çıxarır. Məsələn, nə vaxtsa insanlar düşüncədə dairəvi məzmunu anlamaq və ifadə etmək üçün təsəvvürlərində yumurta ilə kürəni appersepsiya etmişlər, təfəkkür məhz bənzətməklə yeni bir mahiyyətin strukturunu qavraya bilmişdir. Bəlkə də Pol Valeri buna görə deyirdi ki, “həyatda heç nəyə bənzəməyən, heç nə mövcud deyil”. Obrazların yaranmasının ikincisi mühüm amili şüurun yaradıcı fəaliyyəti ilə bağlıdır. İnsanın sinir sistemi elə mükəmməl bir şəkildə qurulmuşdur ki, istənilən fəaliyyət sahəsinin işi sırf yaradıcı işdir. Bu orijinal yanaşma istənilən prosesi, həm də öz növbəsində təkrarsız olaraq həyata keçirir. Bu mənada hər hansı bir şüur aktı unikaldir. Çünki hər bir şüur aktının modelləşməsi fərqli parametrlərlə həyata keçirilir. Bu xüsusiyyət bir tərəfdən insanı ecazkar varlıq kimi təqdim edərsə də, digər tərəfdən şüurun mürəkkəb fəaliyyəti haqqında düşünməyə sövq edir, şüurun hələ açılmamış qatlarından xəbər verir. Cəmiyyət həmişə təbiətlə birlikdə və əlaqədə dərk olunmuşdur. Biz appersepsiyayı, bənzətməni müqayisə və çevirmə kimi də başa düşə bilərik. İnsan şüurunda çox maraqlı bir transfer gedir. Qəbul edilmiş qıcıqlar, əldə edilmiş informasiyalar, şüur təbəqələrdən lay - lay keçir, əldə edilənlər ya konkret bir obrazda ümumiləşir, ya da tamamilə yeni bir obraz yaradır. Qəbul edilən qıcıq sinir sistemindəki idrakı prosesin bütün qatlarından “duyğu”, “qavrayış”, “hafizə”, “təfəkkür” və “təxəyyül”dən çox ani bir sürətlə keçir, nəticədə artıq şüurdakı hazır obrazdan çıxış edən yeni bir obraz yaranır. Tarixən

insan təfəkküründə bilik hansı formada toplanmışdır, necə olur ki, sinir sistemi ətrafın heç bir müdaxiləsi olmadan mürəkkəb obrazları asanlıqla motivləşdirə bilir? Burada sinir sistemi özündən təfəkkür aktına fiziki, bioloji nə isə bir əlavə edilirmi, yoxsa sinir sistemi elə mexaniki alət kimi qurulmuşdur ki, yalnız işini icra edir, alınan informasiyaları paylaşdırmağa və cavabları qaytarmağa qadirdir? Bu suallar təbii ki, bizim üçün də maraqlıdır. Məsələn, hamıya məlumdur ki, insanlarda eşitmə aktını həyata keçirən qulaq seyvanının işi, konkret ölçülərə malik olan səs dalğalarını qəbul etməkdən və içəri ötürməkdən ibarətdir. Bəs təfəkkür aktında obrazların yaranması prosesi necə gedir, buradakı proses də mexanikidirmi, yoxsa şüur, təfəkkür aktı müstəqim bir fəaliyyətin sahibidir? Zənnimizcə, bilik yaratma prosesinin ən önəmli cəhəti budur ki, sinir sisteminin hər dəfə işə tam müstəqil və yaradıcı bir şəkildə yanaşa bilir və hər dəfə tamam fərqli obrazlar meydana çıxır. Və digər ən önəmli cəhət isə budur ki, prosesə sinir sistemi özündən hələ elmə tam məlum olmayan, nə isə mühüm bir əlavə edir, müəmmalı bir qatqı, adı məlum olmayan mürəkkəb bir cövhər qatır ki, o məzmunu bədiilik gətirir, ona obraz verir. Belə nəticə çıxarmaq olar ki, ətraf mühitdən alınan qıcıqlar təxəyyülün gücü ilə canlanıb şəkillənəndən, obrazlı məzmun qazanandan sonra hansısa bir bilik hesab edilə bilər. Biliyin yaranması obrazlı təfəkkürün nəticəsidir, bu elə bir motivasiyadır ki, bədii yaradıcılıq kimi, elmi təfəkkür üçün də əsas ola bilər. İnsan əldə edilən bu biliyin sayəsində yaradıcı təxəyyülünə söykənərək dünyanı dərk edir. Hər bir yaradıcı təfəkkür, həm də eyni zamanda yaradıcı təxəyyüldür. Onun transsedent məzmunu kimi, həm də daxili immanent mahiyyəti vardır. Bəlkə də elə buna görə Dostoyevski haqqında deyilirdi ki, “o, realist deyil, rus ədəbiyyatının fantastıdır”, çünki təxəyyül yoxdursa, obraz yoxdur, obraz yoxdursa, yaradıcılıq da ola bilməz. Obrazların tarix mahiyyətini A.İ. Gertsen belə açıqlayırdı: “Hər hansı bir adamın kökü az qala Adəmin cənnətinə gedib çıxan dəhşətli geneologiya ağacına istinad edir... bu anda əsrlərin fikirləri beynimizdədir” (10, s.3) Haçansa, nə vaxtisa, hansı bir formada isə düşüncənin keçdiyi yolu təkrar, yenidən keçərkən insanın şüurunda yeni bir motivləşmə alınır. İnsan şüuru təkrar – təkrar keçdiyi yolların çevrəsində həmişə fırlanır. Motiv qazanıb, məzmun alıb düşüncədə canlanmayan hadisə və ya fikirləri insan təfəkkürü qavramır. Buna görə də insanın həyatda keçmədiyi bir yol mövcud deyil, insan ruhən bəşəriyyətin keçdiyi bütün yolların eyni zamanda yolçusudur. Yaradıcılıq prosesinin gücü təxəyyülün, canlandırma aktının dərəcəsi ilə bağlıdır. Əgər təfəkkürdə yaradıcılıq prosesi üçün ayrılan enerjinin entropiyasını nəzərə almasaq, qəti şəkildə belə bir iddia irəli sürə bilərik ki, kim nə qədər, nə dərəcədə motivasiya

apara bilirsə, elə həmin dərəcədə, elə o qədər dərk edir. İnsan yeganə varlıqdır ki, həyatının bütöv mənzərəsini xəyalında canlandırır, onun yaradıcı təxəyyülü sanki yaşadığı həyatın həm başlanğıcını, həm də sonunu, hətta bədii bir əsər timsalında motivləşdirir. Maraqlıdır ki, insan həyatının bütöv mahiyyəti nə qədər önəmli olsa da, insan həmişə ömrünün fraqmentar məzmunu ilə yaşayır. Bütövlüyün stixiyasından qorxmuş kimi tama deyil, hissələrə tapınır. Nəhayətdə isə, bəzən hətta ömrünün ötüb keçən hər bir anını təkrar – təkrar canlandırmaqla, sanki günü - günə calamağa çalışsa da, əslində sadəcə şəkillərin yerini dəyişirmiş kimi bir nəticə hasil edir. Bir filmə dəfələrlə baxmaq, eyni səhnələri yenidən yaşamaq və canlı motivasiyanın gücü sayəsində həyatın mənasını dərk etməyə cəhd göstərmək, haçansa mexaniki şəkildə yığılmış bir kələfi tədricən, ilmə - ilmə çözmək deməkdir... Buna görə də obrazlılıq həm fəlsəfi fikrin, həm dilin, həm də bədii düşüncənin mərkəzi qüvvəsidir. Vaxtilə Aristotelin dediyi "mimesis" də əslində insanların əsrlər boyu təbiəti təkrar edən zaman, hər dəfə yaradıcılıq prosesində motivasiya aktını yenidən yaşamasıdır, sırf fərqli bir şəkildə həyata keçirilən obrazlı təkrardır. Bu təkrar insan həyatının mahiyyətini təşkil edir. Bu həmin təkrardır ki, əsrlər boyu insanlar onunla gah ciddi, gah da qeyri - ciddi şəkildə məşğul olmuş və yunan fəlsəfəsinin istinad etdiyi "mimesis" in təbəddülatından keçmişdir. "Xalq içərisində işlənən "təala (təhər) çıxarmaq" (yamsılamaq) ifadəsi də "mimesis"ə yaxın anlayışdır" (1, s.138). Maraqlıdır ki, insan həyatının hər bir anında obrazlı ifadəyə müraciət etsə də, hər dəfə bu təkrar reproduktiv şəkildə gedir, "mimesis"də mexaniki nüsxələmə, qapalı təkrar sadəcə mümkün deyildir, çünki qapalı təkrar üçün daha mürəkkəb mexanizm lazım idi. Artıq qeyd etdiyimiz kimi, insan şüurunda yaranan obrazlı ifadə, canlı motivasiya yaradıcı təkrarla bağlıdır, burada reproduktiv təkrar prosesi gedir və insan həyatının bütün sahələrindən əldə etdiyi mürəkkəb informasiyaları çox sadə görünən bir iş prinsipindən keçirərək dərk edir və ya özünü ifadə edə bilər. Ətrafdan alınan ən sadə qıcığa cavab verdikdə və ya ən primitiv məsələyə münasibətdə də insan öz şüurundakı obrazlı təfəkkürə müraciət edir, sanki mühitdən alınan informasiya dərhal şüurdakı böyüdücü şüşənin altına düşür, konturları genişlənir, differensasiya başlanır və analitik düşüncədən sonra cavab reaksiyası gəlir. Qavrama prosesində nə baş verir? Əslində şüurda gedən prosesin sürəti hədsiz dərəcədə böyük olduğu üçün müşahidəçi mahiyyəti tuta bilmir, yaxınlıq abberasiyası və sürət illüziyası ona mane olur. Şüur prosesinin mahiyyətini və obrazların yaranmasını daha yaxşı başa düşmək üçün cizgi filmlərini xatırlamaq lazımdır. Əslində burada əsas məsələni şəkillərin hərəkət sürəti həll edir. Məsələn, tamaşaçıya kiçik bir məsafənin qət olunmasını çatdırmaq üçün cizgi filminin rəssamı bu hərəkəti çoxlu gediş momentlərinə bölür və hər bir

momenti ayrıca təsvir edir və nəticədə çoxlu gediş momentlərinin şəkli alınır. Sonra bu kiçik gediş momentlərinin şəkilləri ardıcılıqla düzülür və böyük bir sürətlə hərəkətə gətirilir. Hər bir gedişin şəkli ayrılıqda çəkilsə də, böyük sürətin altında filmə baxan tamaşaçılar onlarla hərəkət momentlərini bir hərəkət, bir gediş kimi görür və başa düşürlər. Sürətlə fırlanan çarxda biz hərəkətlərin arasındakı məsafələri tuta bilmirik və cizgi filminin kadrları bizə bütöv şəkildə görünür və buna görə də biz kadrların mahiyyətinə deyil, əsərin məzmununa yönəlirik. Maraqlıdır ki, insan şüurunda da obyektiv gerçəkliyin bütöv mənzərəsinin alınma mexanizmi də belədir. Yaradıcılığın bütün formalarında təkrar əsas rol oynayır və əsrlər boyu “yanlış da bir naxışdır” fikri də məhz bu təkrarın əsil mahiyyətinin obrazlı ifadəsidir. İnsanlar istər yaradıcı, istərsə də mexaniki təkrar zamanı alt şüurdakı obrazları, sadəcə ikinci dəfə eyni cür yaşamağa və ya eyzən olduğu kimi onu yaratmağa qadir deyillər. Beləliklə, “ikinci əldən” meydana çıxan obrazlar ilkin məzmunundan müəyyən dərəcədə aralı düşür, bu dəfə tamamilə fərqli bir yerdən, başqa bir sahədən əlaqə nöqtəsi yaranır və konsentrik şəkildə tədricən əlaqələrin böyüməsi nəticəsində yeni sənət əsərləri üçün imkan açılır. Nəhayət, belə bir nəticəyə gəlirik ki, şüurda obyektiv reallığın ən sadə şəkildə inikasını yaratmaq üçün sinir sistemi hökmən motivləşdirmə aparmalıdır, obrazların yaranması təfəkkür aktında ən mühüm bir prosesdir və bizim dünyanı dərk etməyimiz məhz ondan asılıdır. İnsan orqanizmində gedən bioloji təkrarla yanaşı, daim maddi strukturdan kənarında, daha mürəkkəb bir sferada insan mənəvi və ruhi cəhətdən də növdaxili təkrara məruz qalır. (burada insanın ictimai məzmunundan və kollektiv düşüncəsindən doğan mahiyyətdən söhbət gedir). “Təbiət təkrarı sevmir” - deyilibsə də, bu fikir, yalnız bioloji təkrarı nəzərdə tutur. İnsanlarda mənəvi-ruhi təkrarın hərəkət alqoritmi daha fərqli və daha mürəkkəbdir. Belə ki, insan ruhən harada və kimdə nə dərəcədə təkrar olunduğu haqqında aydın təsəvvürə malik deyildir...

V.Q. Belinski deyirdi ki, “alimlər anlayışlarla, yazıçılar obrazlarla düşünür”. Zənnimizcə, düşüncədəki motivasiyanın növləri insanın yaradıcı təxəyyülünü müəyyən etmir, əksinə insanın sinir sistemindəki müxtəliflik, qavrayışdakı fərq, şüurdakı inikasın rəngarəngliyi kateqorial yanaşmadakı fərqdə özünü göstərir. Görəsən, doğrudanmı dərk etmədəki əsas fərq obrazlı təfəkkürün növü ilə bağlıdır, yoxsa sinir sisteminin quruluşundakı müxtəliflik kateqorial fərqi mexaniki bir şəkildə üzə çıxarır? Belə təsəvvür yaranır ki, bir – birini çəkib gətirən fikirlər və ya düşüncənin hüdudsuzluğu anlayışın, sözün özünün məna yükü ilə, yaratdığı obrazla bağlıdır, yəni morfemlərin mürəkkəblik dərəcəsi, sanki müdrikiyə, “anlamaq

dərdir”nə doğru istiqamətlənir. Yəqin ki, buna görə də artıq biliyin doğurduğu kədər, çox başa düşməyin gətirdiyi qəm – qüssə haqqında dini təlimlərdə qabaqcadan yazılmışdı. İstənilən düşüncə aktı yalnız həyatın real və konkret mənzərəsi ilə illüziya arasındakı təxəyyülün dərəcəsindən asılı olaraq dəyişir. İnsan şüurunda həyat haqqındakı anlayışlar, yəni bilik dediyimiz kummulyativ bir məzmun, əslində mürəkkəb obraz yaratma prosesini sadələşdirir və sistemə salır. Hər bir anlayış özündən daha böyük digər bir anlayışın altına girir və tədricən böyüyür və yaxud əksinə, tədricən kiçilir. Əslində “hər bir ad – hər bir söz, obrazdır, iki ad, iki söz isə yeni obrazdır. Ağac bir obrazdır, “yaşıl ağac” yeni obrazdır. Yəni söz sırasının kəmiyyəti keyfiyyətə keçir, əslində yeni obrazlar yaradır... Deməli dil – sözlərin sayını artırmaqla yeni obraz yaradıcılığı kimi təkamül edib” (5,s.17). Maraqlıdır ki, anlayışlar və obrazlarla düşünə bilənlər kimi filosoflərlə düşünənlər də obrazlardan “asılıdır”. Buna görə də fəlsəfi düşüncədə obrazların yaranma mexanizmini izah etmək üçün məntiqi və intuitiv sahələr paralel şəkildə gedir. Obraz fenomenində ən çətin iş daha əlçatan olan morfolərə yox, “estetikanın ən vacib məsələlərindən biri olan filosoflərə yol tapmaqdır, incəsənət nəzəriyyəsinin əsasında duran intuitiv fəlsəfənin nəzəriyyəsinə yaratmaqdır” (7, s.32). Q. Şpet yazırdı ki, hər cür söz sənətində istər elmi anlayışlarla, istərsə də bədii obrazlarla olsun, fərqi yoxdur, müəyyən qəsdin planlı şəkildə həyata keçirilməsi üçün yer vardır. Burada əsas olan daxili formadır, yəni ki, yaradıcılıq hansı məzmununda meydana çıxır və necə ötürülür. Bunları Q. Şpet “sözlü – məntiqi alqoritm” adlandırır və göstərirdi ki, daxili forma əsərin qarşıya qoyduğu fikri realizə edir və bədii işarənin ifadə vasitəsinə çevrilir. Daxili forma dedikdə o, düşüncənin formasını, təfəkkürdə yaradılan obrazları nəzərdə tuturdu. Məsələn, on rəqəmi haqqında belə bir mülahizə yürüdək. On deyildikdə, riyaziyyatçılar yəqin ki, dərhal “on” sözünü rəqəm kimi, bir say olaraq qavrayırlar və onun daşdığı riyazi məzmunu uyğun olaraq, ola bilsin ki, düşüncədə 5×2 təsəvvürü yaransın. Yazıçı düşüncəsində isə “on”, rəqəm yox, işarə yox, söz kimi motivləşir, canlı qavrayış yaranır və bəlkə də dərhal göz önündə on litr tutumu olan bir qab və ya həmin qabdakı su canlanır. Başqa bir misal. “At” sözü fizik və ya şairin təsəvvüründə heç vaxt eyni assosiasiya yarada bilməz, adətən, birincilərdə müəyyən at gücünə malik olan maşın, texnika və ya onunla bağlı təsəvvürlər, ikincilərdə isə, heç şübhəsiz ki, atla bağlı olan bədii obrazlar, bəlkə də atın qaməti, gözəlliyi, cinsləri, ola bilsin ki, “Qır at”, “Dür at”, “Boz at”, “Buraq” obrazı yaransın və ya heç bizim ağılımıza gəlməyən digər fikirlər motivləşsin. Ümumiyyətlə, rəqəmlərin, sayların, özlərinin yaratdığı obrazlar da digər hissi obrazlardan həmişə fərqlənir. “Sayın hissi və ya estetik xüsusiyyəti... onun digər keyfiyyətlərindən

üstündür, çünki belə estetik məzmun daşıyan sayda qəbul edilmə prosesi başa çatmış olur”... (14, s.100) Yeri gəlmişkən, qeyd edək ki, obraz yaratmada həmçinin fərqli miqdardan söhbət gedə bilər, məsələn, rəqəmlərdə, saylarda insan təfəkküründə konkret obrazlar yarandığı halda, sözlərdə, morfeumlərdə sonsuz sayda obrazlar yarana bilər. On rəqəmi sayın onluq obrazını yaratdığı halda, on litrlik qab düşüncədə tamamilə fərqli bir obraz yaradır. Qeyd etmək lazımdır ki, obrazlı təfəkkür bir psixoloji akt olaraq, idrakı prosesdə hafizənin yalnız bir növünü təşkil edir. “Əyani – obrazlı”, “sözlü - mücərrəd”, “məntiqi”, “hissi” və s. hansı hafizə növünün yaranması qıcığın hansı analizatordan alınmasından asılı olaraq formalaşır ki, yuxarıda artıq biz bu haqda müəyyən məlumat vermişik. Sadəcə onu qeyd etmək lazımdır ki, analizatordan alınan konkret qıcıqların bir qismi düşüncəni fikrə, ideyaya, simvola, digərləri isə şəkllə, obraza yönəldə bilər. Reallığın şüurda necə, hansı formada və obrazda əks olunması, təfəkkür tərzinin daxili mexanizmi ilə sıx surətdə bağlıdır, burada nəyi və necə canlandırmaq yalnız sonuncu pillədə meydana çıxır. Q. Pospelov “İncəsənətin təbiəti haqqında” əsərində göstərirdi ki, obrazlar təkcə incəsənətdə mövcud deyil, onlardan elmdə də geniş istifadə olunur. Qeyd etdiyimiz kimi ətraf mühitdən qəbul edilən qıcıq və informasiyalar bütün insanların sinir sistemində eyni nöqtədə fiksasiya olunmur, buna görə də eyni bir məlumat müxtəlif insanların sinir sistemlərində, bəzən tamam ayrı – ayrı obrazların yaranmasına səbəb ola bilər. Yazılı ədəbiyyatda olduğu kimi şifahi xalq yaradıcılığında da həmişə ədəbi – bədii fikirlər məhz obrazın yaranmasına xidmət etmişdir. Məsələn, el arasında “İgidin adını eşit, üzünü görmə” deyərək, eşitmə analizatorundan alınan qıcıq vasitəsilə yaranan obrazın gücü vurğulanır. Adın, sözün yaratdığı obraza inanmağın vacibliyinə işarə olunur. Eşitmə və görmə analizatorları ilə yaranan obrazlı düşüncə özü də müxtəlif insanlarda fərqli şəkildə meydana çıxır. Görmə yaddaşı rəssamlarda, eşitmə yaddaşı musiqiçilərdə daha çox inkişaf edir və mükəmməl obrazlar yarada bilər. Xətti obraz yaratma mexanizmi adi insanlar üçün də xarakterikdir. Və kimsə ağacın yarpağına baxıb, məsələn, onu silahlanmış bir əsgərə bənzədirsə, bu onun təfəkkürünün inkişaf etmiş obraz yaratma xüsusiyyətindən xəbər verir. Hətta, belə psevdoobrazlar bəzən o qədər güclü ola bilər ki, insanda qorxu, təəccüb və s. hisslər yaratsın. Güclü təxəyyülə malik olan bu cür insanlarda bəzən heç rəssamlıq qabiliyyəti o qədər inkişaf etmir ki, o gördüyü obrazı kağıza köçürsün. Buna baxmayaraq, əgər insanın yaradıcı təxəyyülü təbiətə obrazlı şəkildə boylana bilirsə, demək, onun yaradıcılıq potensialı vardır. Başqa sözlə desək, kimsə alt şüurundakı obrazın identik variantını tapırsa, demək, o, öz fikrini simvollaşdırma bilir. Amerika hərbiçilərinin və iş adamlarının xarakterlərini

müəyyən etmək üçün işlədilən məşhur “Rorşax testləri” yada düşür (7,s.45). Bu testlərdə adi ağ kağız üzərinə tökülmüş mürəkkəb ləkəsini insanın hansı obrazda gördüyündən asılı olaraq, təxəyyülündə yaratdığı obraz müəyyənləşdirilir və həmin adam düşüncəsindəki obrazdan asılı olaraq dəyərləndirilir. Çünki obrazlar şüurda təxəyyülün gücü və təfəkkürün səviyyəsinə uyğun olaraq formalaşır. Daha yüksək intellektə malik olan həssas insanlar mürəkkəbin əmələ gətirdiyi obrazların, şəkillərin hətta dinamikasını da hiss edirlər. Ağ kağız üzərində heç bir obraz, heç bir şəkil görməyən, identifikasiya apara bilməyən, yalnız rəng hiss edənlər isə yaradıcı deyil, həddindən artıq emosional və öz hissələrinin axarına düşüb gedən insanlar kimi dəyərləndirilir. Bütün bu deyilənlər göstərir ki, obrazlılıq, obrazlı ifadə insan həyatı və düşüncəsi üçün nə dərəcədə önəmlidir. Obrazlı təsəvvür yaranmadıqda, təfəkkür inkişafdan qalır, bu təkcə sənət və sənətkarlıqda bağlı deyildir, adi bəşəri həyat həqiqətlərinin dərk olunması da, davranışın müəyyən edilməsi də, düşüncədəki obrazlılıqla bağlıdır. İ.Goethe (1749 - 1832) deyirdi: “Hissiyyat harmoniyadır və vite versa – və əksinə... O sənətkarın qəlbini əbədi döyəcləyir, bu odur ki, mütləq başa düşülən və hətta ona qədər şüurdan keçməyən anlayışa can atılır” (12, s.17). Hər bir düşünən insan özündən asılı olmayaraq, müəyyən bir anlayışın yaradıcısına çevrilir, əlaqənin yeni variantını tapır. İnsanın yaradıcılıq qabiliyyətində mühitin rolunu vurğulayan İ.Goethe yazırdı: “Nə üçün təbiət həmişə və hər yerdə gözəldir, həmişə diqqətəlayiqdir və bizə çox şey deyir? Mərmər və ya gips işıq istəyir, hər şeydən əvvəl işıq. Bu ona görə deyildir ki, təbiət həmişə hərəkətdədir, hər dəfə özünü yenidən yaradır, bu ona görə deyil ki, hamının sevdiyi mərmər ölüdür, cansızdır, ancaq işığın sehrli çubuğu onu həyatsızlıqdan çıxarır” (12, s.17). Bu ona görədir ki, əgər mühit gözəldirsə, o yaradıcılığın mənbələrindən birinə çevrilir. Gözəllik, gözəl olan hər hansı bir maddi struktur insanı yaradıcılığa sövq edir, onun təsiri ilə yenidən canlanma və təkrar yaranma gedir. “Gözəllik təkcə ağıla, şüura təsir edib bilik yaratmır, o həm də iradəyə təsir edir... kökünə qədər getməyə yönəldir və buna görə də yaradıcılığın kökündə irrasional heç nə yoxdur... Gözəlliğin mənbəyi ictimai, insani yararlılıqdır” (16, s.23). İ.Goethenin yaradıcılığı özü bütövlükdə həm bədii, həm də fəlsəfi mənada obraz fenomeninin ən mükəmməl nümunəsidir. Onun yaradıcılığı özündə həm rasional, həm də irrasional fikrin ən gözəl əlaqələrini əbədi obrazlarda cəmləmişdir. Obraz fenomeninə bədii yaradıcılıqda diqqət ayırmaq üçün biz ən sadə misallar gətirmişik. Bu ədəbi obrazların yaranmasının mühitlə bağlı olması haqqında fikrimizi təsdiq edir. C.Məmmədquluzadənin “Poçt qutusu” hekayəsi, yaxud Ü. Hacıbəyovun “Müsəlmanların halı” miniatürünə diqqət etdikdə maraqlı nəticələr alınır (6, s.519). Birinci əsərdə, məşhur Novruzəli obrazında dövrün feodal – patriarxal mühitinin

geriliyi çox gözəl şəkildə ümumiləşdirirsə də, bu gün üçün novruzəlilik çox da xarakterik xüsusiyyət deyildir. Amma Ü.Hacıbəyovun “Müsəlmanların halı” miniatürü və əsərdəki bürokratik məmur obrazı bu gün üçün də tipikdir və diqqəti milli düşüncənin aktual cəhətlərinə yönəldir. Belə tipik bədii obrazlar ictimai düşüncənin formalaşmasında, milli şüurun yaranmasında çox böyük rol oynayır. “Ümuminin, tipik olanın insan həyatında tək və individual ifadəsi olan tipizasiya”da (13, s.72) cəmiyyətlə birlikdə mühit də, öz əksini tapır, cəmiyyət və həyat üçün ümumi olan sifətlər xüsusişdirilir. Və yaxud dövrü üçün xarakterik xüsusiyyətlər bir obrazda konkretləşdirilir və individuallaşdırılır.

Obrazlılıq bütün yaradıcılıq sahələri - ədəbiyyat, incəsənət və estetika nəzəriyyəsi üçün ümumilikdə çıxış nöqtəsidir. Buna görə də yaradıcılıqla bağlı nəzəri tədqiqatlarda obrazlılığın təhlilinə xüsusi yer ayrılır. Məsələn, L.İ.Timofeyevin “Ədəbiyyat nəzəriyyəsinin əsasları”nda obrazlılıq fenomeni belə xarakterizə olunur: “Obraz gerçəkliyin – təkə, individual olanda ümumiləşdirilmiş ifadəsidir... məsələn, müasirləri ilk dəfə “Yevgeni Onegin”lə tanış olduqda qeyd edirdilər ki, əsərdə dövrün zadəgan gəncliyinin xarakterik əlamətləri ümumiləşdirilmişdir” (15,s.23). Başqa bir nəzəri tədqiqat işində isə obrazlılıq H.A.Qulyayev tərəfindən belə xarakterizə edilir: “Bədii obraz özündə ümumiləşdirmə gəzdirir, bu konkret, eyni zamanda ümumi insan həyatının mənzərəsidir, o, estetik məna daşıyan xəyalla bağlıdır” (13, s.70).

Obrazlılıq fenomenində daha bir maraqlı məqam ondan ibarətdir ki, bəzən yaradıcılıq bütövlükdə bir affekt halı kimi meydana çıxır. Bu zaman adi ölçülərdən çıxan yaradıcılıq məqamında obrazların yaranması prosesi belə gedir. Affekt halında, adi ölçülərdən kənara çıxan yaradıcılıq momentlərində sinir sistemi daha çox emosional – hissi qavrayış vəziyyətinə gəlir, sinir sisteminin imkanları artır və bu zaman insan öz daxili potensial enerjisindən istifadə edir. Obrazyaratmanın bu növü affekt halından asılı olduğu üçün uzunmüddətli yaradıcılıq prosesi deyil və adətən rasionall məzmun daşımır. Sonradan prosesə “soyuq başla” yanaşıldıqda ilkin obrazlar kiçilə və ya böyüyə bilər. Obraz yaradıcılığında məhz hansı bir hissənin formalaşması məsələsi də çox önəmlidir. Bu zaman hissənin kənardan alınması və ya daxildən baş qaldırmasına da diqqət ayırmaq lazım gəlir, çünki obrazların yaranmasında bu amillər də rol oynayır. İncəsənətin dəqiq haradan və nədən yaranması, ilkin obrazların yaranmasının konturları tamamilə aydın olmasa da, bunlar fərziyyələrin çoxluğunu istisna etmir. Yaradıcılığın psixologiyasının geniş şəkildə izah edərəkən L.S.Viqotski yaradıcılığın sənətkarın affekt halı kimi xarakterizə edir və göstərir ki, yaradıcı insanlarda qavranılan həyati materiallar onların təxəyyülünün xüsusiyyətinə

uyğun olaraq ifadə olunur. L.S. Viqotski yazırdı: “Biz heç zaman başa düşmürük və bilmirik ki, bu və ya digər əsər nə üçün xoşumuza gəlir. Onun təsirini izah etmək üçün ifadə etdiyimiz fikirlər hamısı sonradan yaradılır və tamamilə qeyri –şüuri prosesin rasionallaşdırılmasından ibarətdir. Yaşanan hissın özünün mahiyyəti bizim üçün müəmma olaraq qalır” (9, s.25). Buna görə də müəllif belə bir fransız atalar sözüne istinad edir ki, “incəsənət yalnız incəsənəti gizlətmək üçün yaradılır”. Doğrudan da, yaradıcı insanlar bəzən planlı şəkildə deyil, nə yaratdığını, necə yaratdığını, kimin üçün yaratdığını fərqiñə varmadan belə bu prosesi yaşayırlar. Onlarda yaradıcılıq prosesi zaman və məkanla bağlı deyil, xronotop məzmun daşımır. Affekt halında emosiyanın artması və azalması, hissın qradasiyası haqqında məşhur psixoloqlar olan V.Vundt və K. Lemanın fikirləri də maraq doğurur. Onların hər biri obrazların yaranmasında emosiyaya xüsusi diqqət ayırır və düşünürlər ki, obrazlar ictimai mühitin yaratdığı ən mühüm xüsusiyyətləri özündə cəmləsə də, istənilən obraz əvvəlcə fərdi düşüncədə yaranır. Məsələn, musiqidə, xüsusən Azərbaycan muğamlarında yaranan obrazlar fərdi hissələrin qradasiyasının məhsuludur. Azərbaycan muğamlarının hər bir məqamında yeni bir hissi obraz yaranır, hər ifaçı üçün bu obraz fərqli şəkildə olub sənətkarın hiss və duyğularını mühitin fəvqündə ezoterik bir yaşantıya çevirir. Asif Əfəndiyev bədii yaradıcılıqda obrazların əmələ gəlməsini mənəvi - psixoloji halların müxtəlifliyi ilə bağlayırdı. O, bütövlükdə yaradıcılığın “ruhani idrak”dan doğduğunu qeyd edərək, onu təcrici mərhələlərə bölürdü. Asif Əfəndiyev yaradıcılığı altı müxtəlif məqamdan - “vəhy”, “vəcd”, “səcdə”, “ehtizaz”, “etiqađ”, “aşıqlıq” məqamlarından keçirirdi (4, s.172). Hər bir məqamda təzə bir obraz yaranır və bu obrazların hər birində sənətkar tamamilə başqa bir hissi və ruhani pillədə çıxış edir və həmin səviyyəyə uyğun obrazın yaradıcısına çevrilir. Asif Əfəndiyevə görə əgər “vəhy” “fikir yağışı, fikir selidirsə”, “vəcd məftunluqdur”, “ehtizaz” “ruhani yoxuş”, “etiqađ” “sevdaya çevrilən həqiqət”, “aşıqlıq isə sonsuzluğun dərkidir”. Asif Əfəndiyev hər bir yaradıcılıq pilləsində hissi səviyyələrin adını, gedişini və davamiyyətini ayırd edir. Zamanca fərqli olan məqamlar, məkanca da fərqli məzmun ortaya qoyur. “Harada isə müqəddəs inkar və ya müqəddəs təsdiq, digər yerdə isə pillə - pillə artan və ya şiddətli bir nüfuz, başqa bir yerdə sarsıdan həqiqət cövlan edir” (4, s.178). Bütün məqamlar üçün isə ümumi olan budur ki, onların hər biri yaradıcılığın hissi bir pilləsidir və bunlar ümumi bir məqsədə vahid bir obrazın yaranmasına xidmət edir. Milli musiqi və muğam yaradıcılığında ki bu məqamlar ilahi duyğunun yüksəliş yollarına uyğun gəlir. Yaradıcılığın digər sahələrində bu qədər dərin hissi ekskurslar müşahidə olunmursa da, bütün hallarda obrazların yaranması hissın qradasiyasından ibarətdir. Biz bu və ya digər bir hissın

yaratdığı obrazları bu qədər incə şəkildə detalizasiya edə bilməsək də, onların hər birinin insan düşüncəsində yaratdığı obrazın gücünü təsəvvür edə bilirik. Biz istəsək də, istəməsək də, yaradıcılıq prosesinin dinamikası mövcuddur, çünki hissi proseslərin hər birinin strukturunda hərəkət müşahidə olunur, onlar həmişə sadədən mürəkkəbə doğru dəyişir, tədricən böyüyür və genişlənir. Obrazlı düşüncə, obrazlıq bir estetik kateqoriya olmaq etibarilə, həm də fəlsəfənin sahəsinə qatılır. Buradan fəlsəfi təfəkkürdəki bədiilik fenomeni üzə çıxır, çünki bədiilik elə obrazlılığın prototipidir.

Təbii ki, ümumi qəbul edilmiş obrazlarla yanaşı, hər bir insanın fərdi düşüncə qabiliyyətinin tutumundan asılı olan öz yaradıcılıq potensialı vardır. Şüur şəkli necə “çəkirsə”, insan hadisəni eləcə də qavrayır. K.Q. Yunq obrazlılığın daxili mahiyyətinin ilahi məzmununu belə ifadə edir: “Nə qədər ki, dünya haqqındakı bilik onun öz qəlbində mürgüləyir, adeptlər bu cürə biliyi öz şüurundan özünə cəlb etməlidir, ona görə ki, onun tapınacağı daxili varlığı, öz varlığı (samost), təbiətin elə bir hissəsidir ki, o, Allahın dünya ilə vəhdətinin sayəsində ilkin şəkil almışdır” (28,s.190). Bütün bu dediklərimizi, nəhayət, aşağıdakı nəticələrlə ümumiləşdirə bilərik:

1. “Reallığın dərk olunması onun motivləşdirilməsi deməkdir”, - qənaəti ilə biz, bütün yaradıcılıq proseslərini ədəbiyyat, incəsənət də daxil olmaqla, motivasiyanın hökmünə veririk.

2. Ətraf mühətdən qəbul edilən qıcıq və informasiyalar bütün insanların sinir sistemində eyni nöqtədə fiksasiya olunmur, buna görə də eyni bir məlumat müxtəlif insanların təfəkküründə fərqli obrazların yaranmasına səbəb ola bilər.

3. “Əyani – obrazlı”, “sözlü - mücərrəd”, “məntiqi”, “hissi” və s. hansı hafizə növlərindən asılı olaraq, təfəkkürdə hansı növ qavrama prosesi gedirsə, yaranan obrazın məzmunu ona uyğun olaraq motivləşir.

4. Motivasiya və obraz fenomeni ilə bağlı insanın limbik sistemində nələrin baş verdiyi müasir elmi düşüncələrdə hələ də tədqiqat obyektinə olaraq qalır.

ФЕНОМЕН ОБРАЗА В ФИЛОСОФИИ И ЛИТЕРАТУРЫ

Чем больше человек умеет воплотить в образ, тем осознаёт мир. Человек осознаёт мир в той степени и на том уровне, на каком умеет воплотить в образ. Создание образов является сложным процессом. Несмотря на это, все сферы человеческой жизни связаны с ним. В статье все творческие сферы исследуются из этой призмы.

ÖZƏT

Məqalədə obraz fenomeni elm, incəsənət və fəlsəfədə araşdırılır. Müəllif obrazlı düşüncənin anlayışların və simvolların yaranmasındakı rolunu tədqiq edir. Və belə bir nəticəyə gəlir ki, yaradıcılıq üçün obrazlılıq vacib xüsusiyyətdir. Obrazların yaradılması mürəkkəb bir proses olsa da, insan həyatının bütün sferaları onunla bağlıdır, biz istəsək də, istəməsək də dünyanı obrazlı şəkildə qavrayırıq. Müəllif bütün yaradıcılıq məqamlarını obrazlılıqla bağlayır və xüsusi bir fenomen kimi onun məzmununu vurğulayır.

ƏDƏBİYYAT

1. Aristotel Poetika // Bakı: Azərnəşr, 1974, 192 səh.
2. Belinski V.Q. Seçilmiş əsərləri Bakı: EA, 1948, 271 s.
3. Belinski V.Q. Rus ədəbiyyatı klassikləri haqqında/B., Uşaqgəncnəşr, 1954, 368 s.
4. Əfəndiyev A. Mütləqə inam // Bakı: Təbib 1999, 298 s. (172-179)
5. Əliyev R. Ədəbiyyat nəzəriyyəsi // Bakı: Mütərcim, 2008, 360 s.
6. Hacıbəyov Ü. Məqalələr // Bakı: Azərnəşr, 1985, 654 s.
7. Mirzəcanzadə A.X. Müslimov Q.F. Hüseynov X. M. Həkimlik və təbabət haqqında etüdlər // Bakı: Ozan, 2005, 224 c.
8. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет // М.: Худ. Лит., 1975, 504 с.
9. Выгодский Л.С. Психология искусства // М.: Искусство, 1965, 379 с.
10. Герцен А. И. “Былое и думы” // т. III, М.: 1973. с. 225
11. Гете И.В. Собрание сочинений // т. III Из моей жизни. Поэзия и правда перед с немец. Н. Манн. М.: Хид. лит., 1376, 718 с.
12. Гёте И.В. Собрание сочинений в десяти томах, том X. Об искусстве и литературе / М.: Худ. лит. 1980, 510 с.
13. Гуляев Н.А. Теория Литературы: Учеб. пособие для фил. спец. пед. ин-тов.- 2-е изд., испр. и доп. – М.: Высш. шк., 1985, 271 с.
14. Лифшиц М. Философия искусства в прошлом и настоящем // М.: Искусство, 1981, 423 с.
15. Тимофеев Л.И. Основы теории литературы. Учеб. Пособие для студентов пед. Ин-тов. Изд. 4-е, испр. / М.: Просвещение, 1971, 464 с.

16. Филиппев Ю.А. Сигналы эстетической информации // М.: Наука, 1971, 111с.
17. Шпет Г.Г. Избранные сочинения // М.: Правда, 1989, 602 с.
18. Юнг Карл Густав Эон, пер. с нем. М. А. Собуцкого.- М.:АСТ: АСТ МОСКВА, 2009.,411с.

РЕЗЮМЕ

Алиева Садагат

ФЕНОМЕН ОБРАЗА В ФИЛОСОФИИ И ЛИТЕРАТУРЕ

Ключевые слова: эйдетизм, образ, апперцепция, репродукция, градация.

В статье исследуется роль образов в науке, искусстве и философии. Автор разъясняет роль образного сознания в образовании понятий и символов. Автор указывает, что эйдетизм, образность является одной из важных особенностей для всех творческих мышлений. Чем больше человек умеет воплотиться в образ, тем более осознает мир. Человек осознает мир в той степени и на том уровне, на каком умеет воплотиться в образ. Создание образов является сложным процессом. Несмотря на это, все сферы человеческой жизни связаны с ним. В статье все творческие сферы исследуются из этой призмы.

SUMMARY*Aliyeva Sadagət*

The phenomenon of the image in literature and philosophy.

Keywords; eidetism, image, apperception, reproduction, gradation.

In the article, the role of images in science, art and philosophy is researched. The author explains the role of figurative thought in the formation of notions and symbols. The author notes that the eidetism, the figurativeness are important features for all creative thoughts. The more a person succeeds to embody image, the more realizes the world. A person realizes the world in a degree and a level which he succeeds to embody image. The formation of images is a complex process. Despite, all areas of a human life are connected with it. In the article, all creative spheres are researched in this prism.

Çapa tövsiyə etdi: dos. Heydər Orucov

PLÜRALİZM VƏ ONUN NÖVLƏRİ

Hüseynrza TAHİRİ

*AMEA-nın akad. Z.M.Bünyadov adına
Şərqsünaslıq İnstitutunun dissertantı*

Plüralizm sözü cəm və çoxluq mənasında işlənən “plural” sözündən götürülmüşdür. Plüralizm din fəlsəfəsi, əxlaq fəlsəfəsi, hüquq və siyasət sahələrində çoxluğun ayini və ya çoxluq kimi fərqli mənalarda işlənir və onların hamısı müştərək şəkildə vəhdət qarşısında çoxluğun rəsmən tanınması deməkdir (8, s. 19).

Oksford lüğətində plüralizmin mənası belə izah edilmişdir: “Müxtəlif irqi qruplardan təşkil olunmuş cəmiyyətdəki həyat və bu qrupların hər biri fərqli siyasi və dini yaşam tərzinə malikdir”. Bu izah bir ictimai hadisənin şərhidir. Bir cəmiyyətdə sülh şəraitində yaşaya bilən müxtəlif irqlərin bu üsulu qəbul etməsi bir ideologiyanın və ya fikir məktəbinin fəaliyyətinin məhsuludur (14, s. 621).

Terminoloji mənasına gəlicə, fenomenologiya nöqtəyi-nəzərindən, dinlərin çoxluğu istilahi sadə dildə desək, dinlərin tarixinin saysız-hesabsız adət-ənənələri və onların hər birinin ibadətlərinin çoxluğunu göstərən bir həqiqətdən ibarətdir.

Fəlsəfi nöqtəyi-nəzərdən, bu termin adət-ənənələr arasında əlaqələrdən ibarət xüsusi bir nəzəriyyə kimi təqdim olunur. Müxtəlif iddialara və həmin iddialara opponent mövqeyində dayanan fikirlərə görə, bu termin dünyanın böyük dinlərinin hissi və idraki parçaları, anlayışlarını özündə cəmləşdirən həqiqət mənasında işlənən bir nəzəriyyəni bildirir. Bu nəzəriyyə iki ümdə rəqib nəzəriyyəni – ekskluzivizm və inkluzivizmi qarşılaşdırmaq yolu ilə baxıla bilər (13, s. 85).

Andre Laland bunu belə izah edir: “Dünyanı təşkil edən mövcudat çoxsaylıdır, fərdi və müstəqil deyil və vahid, mütləq bir həqiqətin sadə bir keyfiyyəti və təzahürü kimi təqdim edilməməlidir”. Bu söz Yunks-Yurl tərəfindən isə belə işlədilmişdir: “Fərqliliyin (diversite), qeyri-birliyin, həmcinsliyin olmamasının (heterogenite), qeyri-bağlılığın (discontinuite) hər bir elmi sahədə birlik, ardıcılıq üzərində üstünlüyü var və əsasdır” (1, s. 584).

İndi isə plüralizmin bəzi növlərinə nəzər salaq. Siyasət elmində **siyasi plüralizm** sözünün işlənməsi bir o qədər qədim tarixə malik deyil və XX əsrin əvvəllərindən

daha çox işlənməyə başlanmışdır. Məqsəd qruplar, qeyri-hökumət təşkilatları, bir-birindən asılı olmayan qurumlar arasında siyasi gücü bildirmək, onları və fərdləri müştərək və bir-biri ilə əlaqədə siyasi səhnəyə cəlb etməkdir.

Plüralistlər bu fikirdədirlər ki, cəmiyyətin çoxluğu və rəngarəngliyi (ən azı demokratik cəmiyyətdə) təkcə bir həyat həqiqəti deyil, vacib və zəruridir. Onların dəlilləri buna söykənir və belə olmasını vacib bilir. Belə ki, ayrı-ayrı fərdlərin müxtəlif birliklərinin müştərək mənafeələr əsasında müştərək fəaliyyətə, inama, baxışa, məqsədə ehtiyacı fəaliyyətlərdən biridir.

Xalq da qruplara bölünür ki, cəmiyyət və dövlət qarşısında öz maraqlarını daha geniş və daha əsaslı şəkildə təmin edə bilsin. Ümumi maraqların nəzərə alınması və qorunması qiymətli və vacib məsələdir. Məqsəd elə cəmiyyətə nail olmaqdır ki, onun gücü çoxsaylı və çoxqütblü qruplar arasında bütünlüklə yayılsın və bu qruplar bir-birindən mükəmməl olsun, dövlət bu qruplar arasında təbii müvazinəti qorusun, hakimiyyət mütləq şəkildə dövlətin və yaxud başqa bir şəxsin əlində olmasın (8, s. 38-39).

Fəlsəfi sistemlər və fəlsəfi cərəyanlar arasında tez-tez qarşılaşdığımız terminlərdən biri də **fəlsəfi plüralizmdir**. Bu cərəyan tarixi baxımdan metafizik təfəkkür tərzii ilə əlaqədar olmuş və yaranış barədə fəlsəfi fikir sərhədlərini genişləndirməyə xidmət etmişdir. Monizmə qarşı qoyulan bu təfəkkür tərzinə görə həqiqət tək ünsürlü, bir mahiyyətli ola bilməz. Varlıq həqiqətini təşkil edən əsl ünsürlər iki və ya bir neçə ünsürdür. Fəlsəfə tarixində plüralizmə yanaşmalar müxtəlifdir, bu məktəblər öz metafizik sistemini müxtəlif təfəkkür tərzii ilə əsaslandırılmışlar. Onlardan biri **materialist plüralizmdir**. Demokrit tərəfindən başlanğıcı qoyulan və ondan sonra çoxlu tərəfdar qazanan bu təfəkkür tərzinin əsasında bütün kainatın ilk ünsürlərinin sadə və bəsit atomlardan təşkil olunması dayanır. Həmin nəzəriyyəyə görə, atomlar maddi əşyanın bölünməyən və heç vaxt heç bir dəyişikliyə məruz qalmayan ən kiçik hissələridir. Onlar forma və ölçü baxımından bir-birindən fərqlənirlər və fəzada sərbəst hərəkət edirlər. Atomların bir-biri ilə toqquşması nəticəsində müxtəlif tərkiblər formalaşmış və bu tərkiblər vasitəsilə cisimlər, əşyalar və bütün kainat sistemi yaranmışdır. Demokrit və onun ardıcılarının nəzəriyyəsi bu ideyaya söykənir ki, bizim kənar dünyadan apardığımız müşahidələr, o cümlədən rənglər, səslər, şəkillər atom tərkibindən başqa bir şey deyil və onların arasında fəza boşluğu var.

Atomizm və materialist plüralizm məktəbi fəlsəfə tarixi boyunca özündə bir sıra dəyişiklikləri əks etdirsə də, ancaq plüralizmin əsasları heç bir halda özünü təslim etməmişdir. Eyni zamanda materialist plüralizm məktəbi öz təsirinə baxmayaraq maddi və materializmə əsaslanan təkmilləşmiş elmi ideyalarda üzə çıxıb bilmir. Çünki

bu cür fikirlər daha çox monizmə və ya materialist plüralizmin müstəqil araşdırma-sında meydana çıxan mütləqə yaxınlaşır (6, s. 38-39).

Mənəvi (qeyri-maddi) plüralizm baxışı XVII əsr alman filosoflarından olan Leybnizə aiddir. Bu məktəbin nümayəndələrinin fikrincə, maddi atomlar birinci ünsürlər deyil, əksinə varlığın mahiyyətini monad adlı elementlər təşkil edir. Sonra-dan bu məktəbin ardıcılıarı sürətlə artmış, Avropada nüfuzlu cərəyanlardan birinə çevrilmişdir. Bunun səbəblərindən biri də həmin dövrdə Qərbdə ictimai-siyasi pro-seslərin yeni məcraya daxil olması idi. Buna görə də dünyanın yaranışı barədə bir çox fikirləri yeni Avropa mütəfəkkirləri köhnəlmiş hesab edirdilər.

Bu ideyanın yaradıcısı Leybnizin izahına görə, monadlar müstəqil olan və zəifdən güclüyə qədər dərəcə və mərtəbələri olan bəsit mənəvi varlıqlardır. Bütün əşyalar monaddan yaradılmışdır. Ən ali monad insandakı ruh və bütün sistemdə ən mütəali monad Allahdır (5, s. 28-29).

Monada əsaslanan fikir atomizm məktəbinin materialist düşüncə tərzində qarşısında bərabər cavab və əks reaksiya kimi qarşılanmışdır. Materialist plüralizm (atom və ya atomizmə əsaslanan nəzəriyyə) elmlərə birbaşa və layiqli təsir göstərdiyi halda, mənəvi plüralizm cərəyanı elmlərin inkişaf prosesinə heç bir təsir göstərməmişdir. Hər biri varlığın mahiyyətinin yaranışından danışan bu iki məktəbin metodu tədqiq edildikdə onların məntiqi elmlər üzərində təsir və təəssüratı üzə çıxır (6, s. 804-821).

Baxmayaraq ki, əvvəlki hər iki məktəb iki ayrı-ayrı plüralist təfəkkür tərzini kimi meydana çıxmışdır, əslində onların arasında bir oxşarlıq nəzərə çarpır, bu da bir növ bütün kainata bütövlük və birliyin hakim olması məsələsidir. Atomlar və monadlar çoxsaylı olsalar da, hər halda bir kainatda birləşərək sistem yaratmışlar və onun hər bir hissəsi bütövlükdə bir ümumini təşkil edir. Bu baxış müqabilində **yeni plüralizm** hər cür vəhdəti və əlaqəni inkar etmiş və varlıq həqiqəti ilə əlaqədar bir növlə kifayətlənmişlər. Fəlsəfədə bu nisbi təfəkkür tərzini formalaşanadək absolyutizm bir növ kimi bütün fəlsəfi sistemlərə hakim idi və əksər halda klassik üsulla (hansı ki, özü də sintezdən faydalanmışdır) təsbit və təsdiq olunurdu. Bütün varlıq üçün vəhdəti təsbit edən bu absolyutizmə əsaslanaraq zaman, məkan və səbəb kimi məfhumlar öz izahını tapmışdır. Həmin izaha görə kainatdakı hadisələr təkcə bu kateqoriyalar çərçivəsində tədqiq oluna bilər. Bu absolyutizm insanın öyrənilməsi sistemində də hakim olmuş və bu təsəvvürü irəli sürmüşdür ki, varlıq həqiqətlərindən mütləqi gö-türməyə insan qadirdir. Amma yeni plüralizm çərçivəsində zühur edən fəlsəfi nisbi-liyə görə yuxarıdakı məfhumlar mütləq kimi qəbul edilə bilməz və hadisələr mütləq şəkildə şərh edilməməlidir. Hərəkət və dəyişiklik bütün varlıqlara hakim olmuş,

bütün kainat dəyişkəndir, buna görə də mütləq və kamil bir nəticə və fəaliyyəti öncədən kainat hadisələri üçün proqnozlaşdırmaq olmaz. Bu səbəbdən biz daim saysız –hesabsız gözlənilməz hadisələrlə qarşılaşırıq ki, mütləqə əsaslanan onları izah edə bilmədiyindən nisbiyyətçilik məntiqi meydana çıxır. Bu fikir cərəyanının tanınmış simaları aşağıdakılardan ibarətdir: Vilyam Cimiz, Con Dyui, Şiller və Henri Berqson. Nisbiyyətçilik düşüncə tərzini müasir fəlsəfi sistemlərə dərinlən və hərtərəfli təsir etmişdir. Bu fəlsəfi və əqli növ ətrafında gedən mübahisələr tək-cə əqli və fəlsəfi sahələri əhatə etməmiş, əxlaqi (əməli ağıl), dini, ictimai, siyasi sahələrdə də mübahisələrə yol açmışdır (7, s. 22).

Əxlaqi plüralizm görə, heç bir əxlaqi və mənəvi dəyər ictimai orbit ətrafında daim və ardıcılıqla dövr etmir, bu nəzəriyyə həmin dəyərlərin tam və stabil olmadığını, onların ictimai-tarixi proseslərin gedişində dəyişildiyini, transformasiyaya uğradığını bəyan edir. Bu baxışın yaradıcılarının fikrincə, əxlaqi baxışlar çox olduğundan, dəyərlər nisbi xarakter daşıyır və əxlaqi sahədə daim bir nisbilik hakim olur. Bu cərəyanda əxlaqi meyar birdən artıqdır və bütün fərdlər üçün ümumi əxlaq meyarı yoxdur. Fərdi və ictimai əxlaqın meyarı nisbidir. Mənim üçün yaxşı, cəmiyyətimiz üçün yaxşı, onun üçün yaxşı olan şey arasında fərq vardır.

Əlbəttə demək olmaz ki, əxlaq üsulu hər yerdə, eyni şəkildə qəbul olunmuşdur, əxlaq prinsipləri müxtəlif olur. Məsələn, əgər Allah hansısa fərdlər üçün müəyyən bir vəzifə təyin etmişdirsə, başqa qrup insanlar üçün başqa vəzifələr müəyyən etmişdir. Deyə bilərik ki, bu da plüralizmin bir növüdür. Çünki bir qrup üçün bir əxlaq norması varsa, başqa qrup üçün başqa əxlaq norması vardır (3, s. 7).

İdraki plüralizm bizim vahid səbəbdən vahid işlə idraki müxtəlifliyə və çoxluğa malik ola bilməyimiz kimi ən səthi bir müddəanın bəyanıdır (11, s. 334-338). “İdraki plüralizm əksər halda fərqli, lakin bir-biri ilə əlaqədar olan üç iddianı özündə birləşdirir. *Təsviri idraki plüralizm* budur ki, fərqli insanlar və ümumiyyətlə insanlar müxtəlif mədəniyyətlərdə və nisbətən fərqli formalaşma və dünyabaxışları yolu ilə etiqadlarının dəlillərini əldə etmişlər (10, s. 3-4). Əgər təsviri idraki plüralizm doğru olarsa, onda bu səbəblərdən hansını qəbul etməli olmağımızla əlaqədar mühüm fəlsəfi məsələlərdə sübuta ehtiyac yaranacaq.

Təsviri idraki plüralizmin qarşısında təsviri monizm dayanır (10, s. 4). Yəni xalq az-çox bir tanıma üsulundan və şivəsindən birini qəbul edir.

Məqsədyönlü idraki plüralizm mötəbər məntiqi proseslər, yəni xalqın nəzərə almalı olduğu proseslər barədə bir iddiadır və bəyan edir ki, xalqın istifadə etməli olduğu idraki proseslərdən kənar heç bir fərdi nizam yoxdur. Buna görə də bir-birindən fərqlənən müxtəlif idraki nizamların hamısı eyni dərəcədə mötəbərdir.

Qiymətləndirmə plüralizmi məqsədyönlü deyil, təsviri bir nəzəriyyədir. Bu plüralizm bəraət qazandırmaq (Justification) və şüurluluq (Rationality) kimi qiymətləndirmə və dəyərləndirmə üçün istifadə etdiyimiz məfhumları zahiri əlamətlərinə görə bir leksik vahid olaraq digərindən fərqləndirir” (10, s. 6).

Mədəni plüralizm beynəlxalq inteqrasiyanın – qloballaşmanın vüsət alması ilə əlaqədar olaraq ictimai həyatda geniş şəkildə nüfuz qazanmaqdadır. Plüralizmin bu növü xalqlar və toplumlar arasında inkarçılığı yox, tolerantlığı, münasibətlərin qarşılıqlı hörmət əsasında qurulmasını qəbul edir.

Bu o deməkdir ki, cəmiyyətin və toplumun çoxsaylı inancları, adət-ənənələri, mərasimləri, düşüncələri rəsmiləşir, nüfuz qazanır, yəni gündəlik həyatda ümumi nöqtəyə söykənir, ixtilafı və ziddiyyətli məqamların alovlandırılmasına imkan verilmir. Başqa cür desək, fərqli fikir və mədəniyyət sahibləri bir-birlərinə qarşı dözümlü olur, digərinin hüququnu pozmur (7, s. 41).

İctimai plüralizm. Müxtəlif irqlərin və ya müxtəlif siyasi və dini baxışlara malik olan qrupların cəmiyyətdə sülh şəraitində yaşamasını təqdir edən bir etiqadı xarakterizə edir. Ümumiyyətlə, sülhün və qarşılıqlı anlaşmanın əsas şərti cəmiyyətdə ictimai plüralizmin qərarlaşmasında öz əksini tapır. Plüralizmin bu növ izahı insan cəmiyyətinin ictimai həddlərini nəzərə almaqla gerçəkləşir. Bir cəmiyyətdə müxtəlif etnik-millî qruplarla yanaşı, fərqli sosial təbəqələr də mövcuddur. Onların arasında ixtilafın və ziddiyyətli cəhətlərin vaxtında aşkarlanması və aradan qaldırılması həmin cəmiyyətin tərəqqisinin başlıca şərtidir. İctimai plüralizm qruplar arasında münasibətləri tənzimlədiyi kimi, fərd və cəmiyyət arasında da ixtilafı aradan götürə bilir. Yəni bir cəmiyyətdə bütün fərdlər bir-biri ilə qarşılıqlı münasibətdə sülh şəraitində yaşaya, bir-birlərinin hüquqlarına hörmət edə, bir-birlərinin haqqını tapdamaqdan çəkinə, ədavətdən uzaq, qarşılıqlı hörmətlə keçinə bilirlər. Bu da qarşıdurmaların azalmasına, ictimai münasibətlərdə antoqonist ziddiyyətlərin ləğvinə gətirib çıxarar (2, s. 302-303).

Açar sözlər: siyasi plüralizm, fəlsəfi plüralizm, maddi plüralizm, yeni plüralizm, əxlaqi plüralizm, idraki plüralizm, mədəni plüralizm, ictimai plüralizm

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Andre Laland. Elmi-tənqidi fəlsəfə lüğəti. Tehran: Muəssiseyi-Enteşaratiye-Firdosiiye-İran, 1377 ş., s. 584.
2. Ayza Berlin. Azadlıq haqqında dörd məqalə. Xarəzm: Enteşarat-e Xarəzmi, 1368 ş., s. 302-303.
3. İsmail İsmaili. Şəhid Mütəhərrinin baxışında dini plüralizm. Məcəlleyi-Houze. № 97, Tehran, 1379 ş.
4. Bertrand Rassel. Qərb fəlsəfəsinin tarixi. Tehran: Nəşre-Pərvaz, 1365 ş., s. 804-821.
5. Hicazi, Seyid Məhəmməd Rza. Dini plüralizm üzərində öləri təhlil. Məcəlleyi-Mərifət. № 14, Tehran, 1374 ş., s. 28-29.
6. Heydəri. Siyasi fikirdə mədəni plüralizm. İslam jurnalı. №44, 1381 ş., s.41.
7. Rəbani Gulpayeqani Əli. Plüralizmin təhlili və tənqidi. Müəssiseyi Fərhəngiye-Daneş-e Müasir. Tehran, 1379 ş., s.22.
8. Fuladond İzzətulla. Plüralizm-e siyasi. Məcəlleye-Kəyan. Tehran, 1328 ş., s.38-39.
9. Məhəmməd Məhəmmədrəzayi. İdraki plüralizmə bir nəzər. Qəbsat. № 18, Tehran, 1379 ş., s.6.
10. Məhəmməd Leqanhauzen. Mərifət Plüralizmi barədə söhbət. Qəbsat. № 18, Tehran, 1379 ş., s.21.
11. Mosbah Yəzdi, Məhəmməd Naği. Tənqid kitabı. № 4, Tehran, 1376 ş., s. 334-338.
12. Mircad-ül Yade. Tədqiq dini (tərcümə: Xürrəmşahi). Humanitar Elmlər İnsititutu. Tehran, 1375 ş., 238 s.
13. Nəhcül Bəlağə (tərcümə: Məhəmməd Dəşti). Əmirəlmöminin mədəni-tədqiqi müəssisəsi. Tehran: Hikmət, 1383 ş., s. 143.
14. Oxford Advanced Learner Dictionary. Tehran, 1376. p. 1062.

ПЛЮРАЛИЗМ И ЕГО ВИДЫ

РЕЗЮМЕ

В этой статье, основываясь на лексическое и терминологическое объяснение, исследуется плюрализм и изучаются его следующие виды: политический плюрализм, философский плюрализм, материалистический плюрализм, новый плюрализм, нравственный плюрализм, духовный плюрализм, культурный плюрализм, общественный плюрализм.

Ключевые слова: политический плюрализм, философский плюрализм, материалистический плюрализм, новый плюрализм, нравственный плюрализм, духовный плюрализм, культурный плюрализм, общественный плюрализм.

PLURALISM AND ITS TYPES

SUMMARY

In this article, basing on lexical and terminological explanation, is researched pluralism and studied its following types – political pluralism; philosophical pluralism; materialistic pluralism; new pluralism; moral pluralism; spiritual pluralism; cultural pluralism; social pluralism.

Key words: Political pluralism, philosophical pluralism, materialistic pluralism, new pluralism, moral pluralism, spiritual pluralism, cultural pluralism, social pluralism

Çapa tövsiyə etdi: f.f.d. E.Y. Həsənova

YENİYETMƏ UŞAQLARIN İCTİMAİ İNKİŞAFINA KOMPÜTER OYUNLARININ TƏSİRİ

Təhmurəs Ağacani Həşcin

*AMEA-nın fəlsəfə, sosiologiya və
siyasi hüquq institutunun dissertantı*

XÜLASƏ

Bu məqalədə şagirdlərin ictimai inkişafına kompüter oyunlarının təsiri araşdırılmışdır. Araşdırmanın əsas məqsədləri kompüter oyunları və uşaqların ictimai inkişafı arasında bağlılığın miqdarını araşdırmaqdır. Buna görə tədqiqatda irəli sürülən fərziyyələri qeyd edirik: oğlan şagirdlərin ictimai inkişafına kompüter oyunları pis təsir edir, şagirdlərin ictimai fəaliyyətini ləngidir, məqsədli kompüter oyunları vasitəsilə dərs daha yaxşı başa düşülür.

Açar sözlər: ictimai inkişaf, oyun, kompüter oyunları

İnsanın təqribən bütün həyatına yol tapmış bəşər elminin bu yeni hadisəsi digər nailiyyətlər kimi iki tərəfə malikdir ki, biri işlərdə düzgün istifadə və bəşərin səadətində kömək və digər tərəfi ondan səhv istifadədir ki, adətən qeyri-elmi və məşğulluq sahələrinə aiddir. Kompüter oyunları uşaq və yeniyyətləri özünə çox cəlb etmişdir.

Bu oyunların kefiyyət baxımından tərəqqisi İranda qısa müddət ərzində yüksəlmiş və oyuncaq bazarını doldurmuşdur. İki istiqamətli təsvirləri, musiqisi və s. olan bu oyunların 50 %-i gerçək təsvirlərlə bağlıdır. Bu oyunların tərəfdarlarının sayını artıran başqa bir amil də onların münasib qiymətidir. Bundan əlavə yeniyyətə və uşağın özü icraçı və oyunun içində olduğundan və həmişə digər oyun şəxsiyyətləri ilə macəralara daxil olduğundan bu oyun ona çox maraqlı gəlir. Bu oyunlar hərəkətli təsvirlər və güclü səslərdən istifadə ilə hərəkət vurğunu olan uşaqlar üçün həyəcanla dolu bir dünya yaradır. Həmin cazibə

onların ruhunu və cismini özünə tabe edib təxəyyüllər aləminə aparır. Belə ki, uşaq özüünü macəranın əsas qəhrəmanı hesab edir.

Qrupşəkilli kompüter oyunları ictimai məharətlərin inkişafını tələb edir. Məsələn, uşaqlar öz məqsədləri barədə qərar qəbul etməlidirlər. Fərdi, qrupşəkilli və yarış oyunları kompüter oyunlarından və oyunların məzmunu da qrupların tələbinə uyğun olaraq fərqlidir. Belə ki, bəzi oyunlar təxəyyüli və bəziləri isə düşündürücüdür. Qrafika, səs, hekayənin süjet xətti, diqqət göstərmək, dolaşılıq və təxəyyül, məntiq, hafizə, riyazi məharətlər, məsələn həlli, texniki tərəflər oyunçuları bu oyunlara cəlb edir. Müstəqil iş, oyunda davamlılıq, oyundan ləzzət almaq, işdə əməkdaşlıq, qrup təşkili, öyrənmə, oyunda rəqabət və ya əməkdaşlıq və oyunda bərabər fürsətlər oyunu davam etdirmək üçün fərddə stimül yaradan amillərdəndir. Kompüter oyunlarının təhlilçiləri bu fikirdədirlər ki, oyunlar problemsiz deyil, xüsusilə, yaxşı kompüter oyunlarının xüsusiyyətlərini bir oyunda yaratmaq çətinidir. Oyun ya çox asan, ya da çox çətin ola bilər və hər bir halda stimül yaratmaya bilər. Bəzən oyun zaman baxımından uzun olur və bunun dərs proqramlarının məhdudsiyyətləri ilə uyğunluğu yoxdur.

Qeyri-bərabər qrafika əlaqəsi və qeyri-məntiqi qaydalar kompüter oyununun digər problemlərindəndir və bu oyunlara maraq yaradır. Amma bəzən bu xüsusiyyət o qədər qüvvətli olur ki, aludəçilik yaradır. Digər məsələ budur ki, kompüter oyunları bəzən elə yaradılır ki, sanki bunların çoxu oğlanla aiddir.

Təhsil və əlaqə xidmətlərinin təqdimi kimi müsbət tərəflərin əksinə olaraq kompüterin mənfəi tərəfləri də vardır. Kompüterdən nəzarətsiz istifadə, xüsusilə televizor kimi digər texniki vasitələrlə yanaşı olarsa, uşağı zərərli təsirlərə məruz qoyur. Onun ictimai, fiziki və ruhi təkamülünə mane yaradır. Bunlardan görmə problemlərini, sklet sisteminin problemlərini, köklük, ictimai məharətlərə təsir, ailədə münasibət qurulmasında çətinliklər və elektronikaya aludəçiliyi göstərmək olar. Halbuki kompüterdən düzgün istifadə olunarsa, müsbət təsirləri olar. Kompüterdən istifadə zamanı bəzi məsələlərə riayət etməklə əmin olmaq olar ki, ondan istifadə uşaqların həyatını indi və gələcək zamanda yaxşılaşdıracaq. Kompüter həyatın bütün sahələrini əhatə etdiyindən başa düşməliyik ki, bu texnologiyaya uşaqların inkişaf və təkamülünə necə təsir edə bilər. Buna görə bu araşdırmanın əsas məsələləri aşağıdakılardan ibarətdir:

- Kompüter oyunları oğlan şagirdlərin ictimai inkişafına müsbət təsir edirmi?
- Kompüter oyunları zamanı şagirdlərin ictimai münasibətlərinə mənfəi təsir edəcəkmi?
- Kompüter oyunları şagirdlərin öyrənmə sürətinə müsbət təsir edəcəkmi?

Kompüter oyunlarından çox istifadə olunması elmin müxtəlif sahələrində, o cümlədən tibb və psixologiyada dəfələrlə araşdırılmışdır və onun pis təsirləri aşkar olunmuşdur. Tədris, tərbiyə və ictimai fəaliyyətlərdə hələ də bu mövzuların çoxu araşdırılmamışdır. Bu gün bütün yaşlarda kompüter oyunları həm adi və həm də təbii bir işə çevrilmiş və həm də valideynlər üçün ciddi problemlər yaratmışdır. Bu oyunların uşaqların ruh və cisminə dağıdıcı təsirindən narahatlıq, həyatın əsas proqramlarında bu oyuna həddən artıq vaxtın sərf olunması, məsələn dərs oxumaqda müvəffəqiyyətsizliyi valideynlərin gündəlik sözlərində eşitmək olar. Buna görə ailələr və müəllimlərə həll yollarını təqdim etmək məqsədilə kompüter oyunları və ictimai inkişaf arasında bağlılığı əldə etməklə onları elə siyasətlərin seçilməsinə məcbur etmək olar ki, bu növ oyunların yerinə başqa fəaliyyətlər təyin olunsun və mənfi nəticələrinin qarşısını almaq üçün tədbirlər görülsün.

Kompüter oyunları və uşaqların ictimai inkişafı arasında bağlılığı tapmaq bu araşdırmanın əsas məqsədidir. Bu səbəbdən sistemləşdirilmiş məqsədləri nəzərdə tutmaq lazımdır. Buna görə dəyişikliklərin daha dəqiq təyini, anket hazırlanması, icrası, təhlili və nəticələr alınması məqsədi araşdırmanın məqsədlərinə çatmağa kömək edəcək. Digər tərəfdən şagirdlərin ictimai inkişafı üçün təlim-tərbiyə işçiləri və ailələrə kömək araşdırmanın digər məqsədi sayılır.

Tədris prosesində oyunlar adətən tədrisi təkmilləşdirmək, ya informasiyanı genişləndirmək məqsədi daşıyır. Mark Prensi izahat verir ki, çox hallarda eyibsiz və tam tədrisi yerinə yetirmək üçün digital öyrətmədə yalnız bir əməl layihələşdirilməmişdir. Oyunların rolu dərsin yaxşı başa düşülməsi üçün təqdim olunur və öyrənmədə müxtəlifliyi artırmaq məqsədi güdür. Prenskinin dediyinə görə, öyrənmə çərçivələrinə dayaq imkanından əlavə oyunların təqdim etdiyi imkanlar və öyrənənə sürətli təsir, təhsili istiqamətləndirmə mexanizmi öyrənməyə daha çox təzyiq edir.

Şəbəkədaxili oyunların çoxu məlum oyun əsasları formatına malikdirlər. Xatırlama, azad fürsət, boş şeylərin ardınca gəzmək, mərkəzləşmə bu qəbildəndir. Bunlardan disk hazırlayanlar istifadə edir və ya şəbəkədə yerləşdirirlər.

«Mashup» texnologiyada yeni termdir ki, verilənlər, ya müxtəlif mənbələrdən əldə olunan şəbəkə istifadəçisinin tərfi üçün izah olunur. Bu üsulu tədris məşğulluğunun bir növü sayırlar. Bu üsulda bir dərslə bağlı informasiya hissələri müxtəlif İnternet resurslarından əldə olunur, sonra onların bir-biri ilə əlaqəsi

aşkarlanır və yeni məfhumlar formalaşır. Bu üsuldən bir tədris məşğulluğu kimi istifadə olunur. (2, 283 s.)

Tədqiq mənbələri ictimai inkişaf sahəsində də müxtəlif dəyişikliklərlə araşdırılmışdır ki, bəziləri birbaşa oyunla bağlıdırlar, bəziləri isə oyuna oxşar fəaliyyətlərdirlər.

Geniş coğrafi mühitdə həyata keçirilmiş araşdırma inkişafın təsirinin ardınca yeniyetmə qızlarda (N 150 orta yaşla 0/31+12/79) fiziki inkişaf və fiziki fəaliyyətlərlə əlaqədir. Sınaqdan keçirilmişlərdə fiziki xüsusiyyət ölçüldü və sonra onlar uşaq və yeniyetmələr üçün fiziki fəaliyyətlər anketini doldurdular və yetkinliklə bağlı inkişaf miqdarı 12 ay götürüldü. Nəticələr 12 ay ərzində hərtərəfli fiziki fəaliyyətlər sahəsində azalmanı göstərdi ki, yetkinlik və ya fiziki xüsusiyyətlərlə bağlı deyildi. Çox araşdırmalar bunu göstərir ki, öz fiziki inkişafında fərdin mühakiməsi fiziki fəaliyyətin dəyişmə variantını göstərir. Bundan əlavə, digər təhlil göstərir ki, fərdin proqozu dəyişikliklərdə mühüm olmuş, bədən cazibələrinə qarşı fərdin hissələrində və fiziki dəyərində özünü biruzə vermişdir. Deyilənləri bizim araşdırmamızla müqayisə edərəkən kompüter fəaliyyətlərinə yönəlmiş və bədən fəaliyyətlərinin azalmasına gətirib çıxardan yeniyetmələrin bədən fəaliyyətlərinin azalmasını görürük. (3,49 s.)

Digər tərəfdən ictimai şəbəkələrə qoşulmaq insan ruhiyyəsinə müsbət təsirlər edə bilər ki, kompüter oyunlarına həddindən artıq yönəlmək fərdlərdən bu imkanı ala bilər. İctimai şəbəkənin dəyişikliyi və onların üç istiqamti haqqında araşdırmada ölçüldü. (Ehtiyacın ödənməsi, ruhi təsirlər və fiziki təsirlər) Bu araşdırmada Manheten otellərində bir il qalan 133 nəfər yaşlı adam iştirak etmişdi. Əldə edilənlər göstərdi ki, ictimai şəbəkələr onların ehtiyaclarının ödənməsində sonrakı təsirlərin azalmasına və bacarığın artmasına təsir göstərmişdir. Bundan əlavə ictimai şəbəkələr stress əlamətlərinin azalması üçün qüdrəti yüksəldən və ehtiyaclarının ödənməsində orta amil rolunu oynayan stressə düşmüş adamlar vardır. (4, 286 s.)

Həmyaşlıların qiymətləndirilməsi əsasən ictimai fəaliyyətdir ki, onun fəaliyyətinin əsas yaratdığı münasibətdir və başqalarından fərqli olur, onun məqsədi qrupa üzv olan fərdin fəaliyyətini artırmaqdır. Bu istiqamətdə böyük araşdırmalar vardır ki, hər biri şagirdlər üçün ictimai fəaliyyətləri tövsiyə edir və bu yaş qrupunun digər fərdlərdən kənarlaşmasını dağdıcı sayır. Bu sahədə Blok, Vilyam, Çudovski tərəfindən çox araşdırmalar aparılmışdır. Onlar şagirdlərin tədrisinə müsbət təsiri vurğulayırlar. Bu yenilikləri öyrənmə aləti kimi qiymətlən-

dirmənin icrası təlim-tərbiyəyə artan diqqəti təsdiqləyir. Bir qrupun üzvləri arasında qrup bağlılığı fərdlər arasındakı dəyişikliklərlə geniş şəkildə araşdırılmışdır.

İctimai və əqli inkişafa ictimai fəaliyyətlərin təsiri haqqında, hətta əqli cəhətdən zəifliyi olan fərdlər arasında araşdırmalar aparılmışdır ki, onun nəticələri də az-çox digər araşdırmalara oxşayır və həmyaşlıq qrupu arasında ictimai əlaqələrin müsbət təsirini təsdiqləyir. İctimai fəaliyyətlərin əlverişsizliyi əqli qüdrətlərin müştərək cəhətlərindən biri və zehni geriliyin, həmçinin inkişafdan qalmanın xüsusiyyətinin müəyyənləşdirilməsidir. Milli araşdırma müşavirlərinin hesabatı (2002) zehni gerilik və ictimai mənafe üçün lazımi zərurətlərə işarə etmişdir. Xüsusilə, zehni gerilik baxımından fərdlərin müəyyənləşdirilməsi üçün ictimai məharətlərin azlığı mövcuddur. Tanıma qüdrəti geniş olan fərdlər üçün ictimai məharətlər dərəcəsi bağlılıq və özünə arxalanma arasında fərqi göstərə bilər. Buna əsasən, ictimai məharətlərin inkişafında zərərlərin azalması məqsədlə müdaxilələr hər münasib layihəsinin əsas yaradıcısı ola bilər. (5, 328 s.)

Tədqiqatın məzmunu

Bu araşdırmada iki fərqli qrup tədqiqata cəlb olunmuşdur ki, müstəqil dəyişiklik kimi kompüter oyunları və orta yaşlı uşaqların ictimai inkişafından ibarətdir. Yaş kimi dəyişikliklər əvvəldən təyin olunmuşdur ki, təqribi olaraq 12 yaşdan başlayır və 15 yaşda sona çatır. Bu araşdırmada bərabərlik amili cinsiyyətdir ki, oğlan arasında bu oyunların daha çox yayılması səbəbindən təkcə həmin qrupda icra olunur. Müdaxilə xarakterli amillər də tədqiqatın nəticələrində rol oynaya bilər ki, onların minimuma endirilməsinə səy olunacaq.

Dərsin izahında məqsədli kompüter oyunlarından istifadə digər ənənəvi üsullarla müqayisədə daha faydalıdır.

Tədqiqatçı yuxarıdakı araşdırmada şagirdlərdəki rəftar dəyişiklikləri ilə müşğul olur ki, kompüter oyunlarından istifadə etmişlər. Bu yoldan istifadə etməklə şagirdlərin ictimai inkişafına kompüter oyunlarının təsirini daha yaxşı görmək olar.

Uşaqlar arasında hər növ mənfi nəticələrin qarşısını almaq üçün izahatlı araşdırma layihəsindən istifadə etmək bu iddianın təsdiqi üçün müşüm hadisədir.

Bu araşdırma Tehran şəhərinin bəzi məktəblərində həyata keçirilir.

Nümunənin həcmi Krecsi-Morqan cədvəlindən istifadə etməklər müəyyən olunacaq ki, bu araşdırmada Tehran şəhərinin məktəblərindən 300 nəfər şagird seçilmişdir.

Nümunə götürülmə üsulu təsadüfidir. Tehran şəhərində yerləşən 22 bölgədən 5-də təsadüfi şəkildə seçilmişlər. Hər müəyyən bölgədən orta məktəb oğlan məktəblərindən nümunə götürülür. Sonra hər məktəbin iki sinifindən və hər sinifdən son nümunə kimi şagirdlərin sayı seçiləcək. Məktəbin əməkdaşlığı ilə şagirdlərin bu qrupuna anket təqdim olunacaq.

Bu araşdırmanın etibarlı olmasına inanmaq üçün araşdırılan mövzu ilə bağlı hər fərdə (sosioloqlar) anket təqdim olundu. Sonra razılaşdırılmış məsələlər nəzərdə tutuldu və fərdlərlə o qədər də əlaqəsi olmayan mövzular çıxarıldı.

Etimad kəmiyyət və texniki məsələdir və daha çox bu detala diqqət olunmuşdur ki, ölçmə alətləri hansı dəqiqlik və düzgünlüklə seçilmişdir. Krunbaxın alfa ədədi bu üsulda çoxları tərəfindən istifadə olunmuşdur. Məhdud hesablamə cəmiyyətində (35 nəfər) verilənlər və nəticələr araşdırıldıqdan sonra anket sualları bir daha nəzərdən keçirildi, onun nöqsanları və çatışmamazlıqları aradan qaldırıldı. Buna əsasən, iki – əvvəl və son araşdırmanın seçilənləri təhlil olundu ki, nəticələr bunu göstərir. İstifadə olunmuş miqyaslar qəbul oluna bilərlər. Belə ki, son araşdırmada bağlılıq ədədləri artımı göstərir və ilk araşdırmada alfa miqyasları 0/86 və son araşdırmada 0/89-a bərabərdir ki, hər ikisi yüksək səviyyədədir.

Məlumatların təhlili üsulu

Bu məqalədə verilənlərin toplanma aləti anketdir. Bu anketdə ailələrdən istənilir ki, öz övladları tərəfindən oyundan istifadənin miqdarını nəzərə alsınlar, həmçinin onların kompüter oyunlarına sərf etdikləri vaxt ilə digər ictimai fəaliyyətlərə sərf etdikləri vaxtı müqayisə etsinlər. Anketdə qiymətləndirilən üçüncü sahə kompüter oyunları formatı ilə dərs avadanlıqlarının hazırlanması haqqında ailələrin nəzəridir.

Anketin 8 göstəricisi ailələr tərəfindən kompüterdən istifadə üsuluna əsaslanan informasiyalarla bağlıdır ki, onun 22 göstəricisi ictimai inkişafa kompüter oyunlarından istifadəsinin təsirinin araşdırılmasına həsr olunmuşdur.

Araşdırmanın yenilikləri

Cədvəl 1. Uşaqların ictimai inkişafına kompüter oyunlarının təsiri baxımından bölgüsü

cəmi	İstifadə miqdarı						deyilənlər	sıra	
	tam raziyəm	raziyəm	təqribən müxalifəm	müxalifəm	tam müxalifəm	fikir deyə bilmirəm			
300	60	70	90	50	0	30	f	Kompüter oyunları tədris xarakteri daşımır	1
	20	23/3	30	16/6	0	10	%		
300	30	70	110	60	30	0	f	kompüter oyunları boş vaxtı doldurmaq üçün yaxşı vasitədir	2
	10	23/3	36/6	20	10	0	%		
300	120	40	60	60	20	0	f	Kompüter oyunları uşaqların fəaliyyətinin qarşısını alır .	3
	40	13/3	20	20	6/6	0	%		
300	30	30	110	50	50	30	f	kompüter oyunları genişlənməlidir	4
	10	10	36/6	16/6	16/6	10	%		
300	20	0	20	150	60	50	f	İnternet klublar sağlam mühitdirlər	5
	6/6	0	6/6	50	20	16/6	%		
300	120	90	20	50	10	10	f	Raziyəm uşağım kompüter oyunlarının əvəzinə öz yaşdları ilə oynasın	6
	40	30	6/6	16/6	3/3	3/3	%		
300	0	0	60	140	100	0	f	Uşaqların parkda gəzməkdənsə internet klublara getməsi yaxşıdır	7
	0	0	20	46/6	33/3	0	%		
300	60	50	100	50	10	30	f	Komputer oyunları uşağımın evdə məsuliyyətsizliyinə səbəb olub	8
	20	16/6	33/3	16/6	3/3	10	%		
300	10	110	120	40	20	0	f	Kompüter uşaqların məşğulluğu üçün münasib vasitədir	9
	3/3	36/6	40	13/3	6/6	0	%		
300	90	100	60	30	10	10	f	Uşağımın həddindən artıq kompüterlə məşğul olması onu azad müəllimədən saxlamışdır	10
	30	33/3	20	10	3/3	3/3	%		

300	120	0	40	10	20	0	f	Təəssüf ki, İranda yaradıcı və düşündürücü SD-lər azdır	11
	40	0	13/3	3/3	6/6	0	%		
300	140	120	30	0	0	10	f	Uşağım kompüterlə əbəs işlər görmək əvəzinə daha faydalı kompüter işləri ilə məşğul ola bilər	12
	6/46	40	10	0	0	3/3	%		
300	150	100	10	20	0	10	f	Kompüterdən istifadə mədəniyyəti məktəbdə öyrədilməlidir	13
	50	33/3	3/3	6/6	0	3/3	%		
300	10	60	100	70	10	40	f	Kompüter oyunları faydalıdır	14
	3/3	20	33/3	23/3	3/3	13/3	%		
300	10	130	70	50	20	10	f	Kompüter oyunları yeni-yetmələrin naməlum dostluqları üçün yaxşı vasitə ola bilər	15
	3/3	43/3	23/3	16/6	6/6	3/3	%		
300	30	120	40	80	10	30	f	Kompüter oyunları uşaqların digər uşaqlardan təcrid olunmasına səbəb olur	16
	10	40	13/3	26/6	3/3	10	%		
300	10	40	60	110	50	20	f	Mən yeni-yetmələrin kompüterlə oyununu digər valideynlərə də təklif edirəm	17
	3/3	13/3	20	36/6	16/6	6/6	%		
300	80	110	30	50	10	10	f	Kompüter oyunları uşaqların çəkisinin azalmasına səbəb olur	18
	6/26	36/6	10	16/6	3/3	3/3	%		
300	150	80	30	10	0	20	f	Yaxşı olar uşağım kompüter oyunlarının əvəzinə idman fəaliyyəti ilə məşğul olsun	19
	50	26/6	10	3/3	0	6/6	%		
300	20	50	40	70	30	80	f	Uşaqlar internet kluba gəndə bir müddət həyəcanları azalır və evdə az dəcəllik edirlər .	20
	6/6	16/6	13/3	23/3	10	26/6	%		
300	20	0	50	110	80	30	f	İnternet klublar uşaqların dostlar tapması və onların ictimai inkişafı üçün yaxşıdır	21
	6/6	0	16/6	36/6	26/6	10	%		

300	30	60	50	80	30	40	f	Yaxşı olar, məktəb dərsləri də kompüter oyunları şəklində olsun	22
	10	20	16/6	26/6	10	13/3	%		
300	50	70	110	50	0	10	f	Kompüter oyunu övladımın valideynlə əlaqəsinin qarşısını almışdır	23
	6/16	23/3	36/6	16/6	0	3/3	%		
300	60	120	70	40	0	0	f	Yaxşı olar, uşaqlar kompüterdə vaxt sərf etmək əvəzinə quruculuq işləri ilə məşğul olsunlar	24
	20	40	23/3	13/3	0	0	%		
300	60	70	60	70	20	10	f	Kompüterdə keçirilən vaxt itirilmiş vaxtdır	25
	20	23/3	20	23/3	6/6	3/3	%		
300	70	60	130	20	0	20	f	Kompüterlə həddindən artıq məşğul olmaq uşağımın ictimai fəaliyyətlərinin qarşısını almışdır	26
	3/23	20	43/3	6/6	0	6/6	%		
300	20	100	60	100	0	20	f	Tədris SD-ləri xüsusi və ya rəsmi fəaliyyətli siniflərdən faydalıdır	27
	6/6	33/3	20	33/3	0	6/6	%		
300	20	70	130	50	10	20	f	Uşağımın başı kompüterlə qarışdığından ictimai əlaqələri azalmışdır	28
	6/6	23/3	43/3	16/6	3/3	6/6	%		
300	60	80	60	50	0	50	f	Kompüterdən istifadə etməyən uşaqların ictimai əlaqələri istifadə edənlərdən daha güclüdür	29
	20	26/6	20	16/6	0	16/6	%		
300	0	10	50	120	40	80		İnternetlə oyun sağlam ictimai əlaqələrə səbəb olur	30
	0	3/3	16/6	40	13/3	26/6			

Yeniyyətə yaşlı uşaqların ictimai inkişafına kompüter oyunlarının təsiri bu məqalədə araşdırıldı. Məqalədə məqsəd kompüter oyunları ilə uşaqların ictimai inkişafı arasında bağlılığı tapmaqdan ibarət idi.

Müzakirə olunan suallara əsasən əldə olunan nəticələr aşağıdakılardan ibarətdir:

Kompüter oyunları oğlan şagirdlərin ictimai inkişafına müsbət təsir edirmi?

Kompüter oyunları yeniyetmə yaşlı oğlan uşaqlarının boş vaxtını doldurmalarına baxmayaraq, bu oyunlar onların ictimai fəaliyyət və əlaqələrini öz nəzarəti altında saxlayır və onların ətraf mühit, valideynlər və digər fərdlərlə əlaqələrinin qırılmasına səbəb olur.

Kompüter oyunlarının zamanı şagirdlərin ictimai münasibətlərinə mənfi təsir edəcəkmi?

Vaxtlarının çoxunu kompüter oyunlarına sərf edən uşaqların çoxu fəaliyyətsizlik kimi problemlərlə üzləşirlər ki, bu da çox kökəlməyə səbəb olur. Buna görə bu problemlər bilərəkdən və ya bilməyərəkdən onların ictimai fəaliyyətlərinə mənfi təsir göstərir. Digər tərəfdən uşaqlar ictimai münasibətlərin yaranmasına görə yaşdırları ilə oynamaq, azad müaliə və ictimai mühitdə yaradıcılıq təcrübəsinə malik olmalıdırlar ki, kompüter oyunları onları bu imkandan məhrum edir. Buna əsasən, belə nəticəyə gəlmək olar ki, kompüter oyunlarından istifadə müddəti nə qədər çox olarsa, uşaqların ictimai fəaliyyətinə mənfi təsirləri də bir o qədər çox olar.

Kompüter oyunları şagirdlərin dərslər öyrənmə sürətinə müsbət təsir edəcəkmi?

Əgər kompüter oyunları uşaqların təfəkkür və yaradıcılıq inkişafına yönəlsən, onların tədris prosesində böyük sürət yaranar. Amma belə müşahidə olunur ki, kompüter oyunları daha çox vaxt keçirmək xüsusiyyəti daşıyır.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1- Ann-Marie Knowles, Ailsa G Niven, Samantha G Fawcner, Joan M Henretty, *Journal of Adolescence*. London: Jun 2009. vol. 32, Iss. 3; pag. 555-566

2 - Carl I. Cohen, Jeanne Teresi, *Social Networks, Stress, Adaptation and Health A Longitudinal Study of an Inner-city Elderly population, research on aging*, Bronx, New York douglas Holmes community Eesearch Applications, Bronx, Newyork. Pag, 274-299

3- Nanine A.E van Gennip, Mien S.R.Segers and Harm H.Tillema, *Peer assessment for learning from a social perspective : the influence of interpersonal variables and structural features*, Department of Educational Studies, University leiden, volume 4, issue 1, 2009, pag, 41-54

4- John W . Jacobson, James A Mulick and Johannes Rojahn, *Handbook of Intellectual and Developmental Disabilities, Issues on Clinical Child Psychology* copyright 2007, pag 728.

5 - Marianne Helsen, Wilma vollebergh and wim Meeus ,Social Support from parents and Friends and Emotional problems in Adolescence, journal of youth and addescence, Issue volume 29, Number 3/June, 2000, pag 319-335

*Диссертант Института Философии,
социологии и права
АНАН Тахмураз Агаджани Хашиджин*

ВЛИЯНИЕ КОМПЬЮТЕРНЫХ ИГР НА СОЦИАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ ДЕТЕЙ ПОДРОСКОВОГО ТВОЗРАСТА

РЕЗЮМЕ

В данной статье было исследовано влияние компьютерных игр на социальное-психическое развитие учеников. Главной целью является исследование количества связи между компьютерными играми и социальным развитием детей. С этой целью, отмечаем гипотезы, выдвинутые в исследовании: компьютерные игры плохо влияют на социальное развитие мальчиков, замедляет социальную активность учеников, с помощью целевых компьютерных игр обеспечивается хорошее восприятие урока.

Ключевые слова: социальное развитие, игра, компьютерные игры

*The Candidate of the Institute of Philosophy,
Sociology and Political Rights of ANAS
Tahmuraz Agadjani Khashdjin*

**THE INFLUENCE OF COMPUTER GAMES ON
SOCIAL DEVELOPMENT OF CHILDREN**

SUMMARY

In this paper the influence of computer games on social development of pupils was investigated. The main goal is the study of the relationship between computer games and social development of children. To this end, we note the hypothesis put forward in the study: computer games are bad for the social development of boys, slows social activity of students, with the help of targeted computer games a good perception of the lesson is provided.

Key words: social development, game, computer games

Çapa tövsiyə etdi: p.e.d. İsfəndiyar Novruzlu

İSLAMAQƏDƏRKİ NƏSR NÜMUNƏLƏRİNDƏ DİDAKTİK MOTİVLƏR

Valeh VƏLİYEV

Tarixdən bəlli olduğu kimi ərəblərin qədim məskunlaşma və onların mədəniyyətinin beşiyi Ərəbistan yarımadasıdır. Ön Asiyadan və Aralıq dənizi bölgəsindən Afrikaya və Hindistana gedən yolların buradan keçməsi Ərəbistan yarımadasının cənubunda hələ eramızdan əvvəl II minilliyin sonlarında öz zamanına görə mütərəqqi suvarma sistemlərinə malik kənd təsərrüfatı və ticarətlə məşğul dövlətlərin yaranmasına səbəb olmuşdur. Bununla belə, tez-tez quraqlığa məruz qalan və bu səbəbdən də otlaq və su mənbələrinin qıt olduğu Mərkəzi və Şimali Ərəbistan çöllərində tarixə məlum olmayan dövrlərdən bu yana heyvandarlıqla məşğul olan köçəri qəbilə və tayfalar yaşayırdılar.

Təxminən, eramızın VI əsrinin əvvəllərinə qədər köçəri ərəb qəbilələri ibtidai-icma quruluşunda yaşamışlar. Otlarlaq və su mənbələri bütün qəbiləyə məxsus idi. Bu quruluş onların anlamınca çox nümunəvi bir sosial mülkiyyət institutu idi. Hər qəbilənin özünün başçısı var idi. qəbilə başçısı o dövrə görə səciyyəvi olan açıq demokratik formada seçilirdi. Qəbilə başçısı seçilməyə irəli sürülən namizəd bir sıra fərqləndirici xüsusiyyətlərə malik olmalı idi. O, qəbilənin ən kərəmətlilərindən olmalı, iti zəkaya, cəsur ürəyə və qəlb açıqlığına malik olmalı idi. Həm də düşünən beyinə, kəsərli dilə və mahir sərkərdəlik xüsusiyyətlərinə sahib olmalı idi ki, hər hansı bir məsələ barədə qəbilə üzvləri onun rəyinə ehtiyac duyduqda, o da öz növbəsində onlara əsaslandırılmış və bəlağətli ifadələrlə sağlam fikir söyləməyi bacarsın.¹ Köçəri ərəb qəbilələri özlərini ənənəvi xeyirxahlıqların yeganə qoruyucusu və daşıyıcısı hesab edirdilər. Ona görə də öz qəbilələrinə mənsub olmayanları ikinci növ sayırdılar və qəbilənin yazılmamış qanun və ənənələrinə əsasən, onları qorumurdular.²

Qədim ərəblərin ümumi qəbul olunmuş xeyirxahlığı *مروءة* – “muruətn” (kişilik keyfiyyətinə malik olma) prinsipinə əsaslanırdı. Bu prinsip, başlıca olaraq,

¹ علي محمد الجمبلاطي، عبد العزيز السيد المصري، محمد ابراهيم نصر، الادب و النصوص، طرابلس- ليبيا، ١٩٨٢، ص. ١١٧

² Фильштинский И. М. История арабской литературы. – V начало X века, Москва, 1985, стр. 27

özündə döyüş şücaətini, səxavəti və qəbilə ənənələrinə sadıqlıyı ehtiva edirdi.³ Nümunəvi bədəvi ərəb ailə və qəbilə münasibətləriə sədaqətli olmalı, qan intiqamına riayət etməli, qonaqpərvərlik ənənələrini yaşatmalı və yenilmiş düşmənə qarşı cəmərdlik nümayiş etdirməli idi. Bu sadalanan prinsiplər müəyyən hüquqi görüşlərlə təsbit olunmuşdu və şifahi şəkildə nəsil-dən-nəslə ötürülərək, qəbilə cəmiyyətinin həyatını məişətini və davranışını tənzimləyirdi.

Eramızın V əsrinin sonları və VI əsrinin əvvəllərində bədəvi qəbilə-tayfa münasibətlərində parçalanma böhranları meydana gəlməyə başladı və tarixi qanunauyğunluğa uyğun olaraq, demək olar ki, bütün qəbilələrdə qəbilə və tayfa başçılarından ibarət qəbilə və tayfa aristokratları meydana gəldi. Onlar nə vaxtsa bütün qəbilənin ailə və üzvlərinə məxsus olan ictimai heyvan sürülərini, otlaqları və su mənbələrini ələ keçirməyə başladılar.⁴ Bununla da, uzun əsrlər boyu vahid bir qəbilə icması daxilində yaşam institutunda köklü şəkildə çatlar və laxlamalar əmələ gəldi. Qəbilələrin sırası üzvləri və yeni yaranmış imtiyazlı qəbilə aristokratları arasında aşınmalar başlandı. Qəbilə və tayfalar artıq öz üzvlərinin təhlükəsizliyinə zəmanət vermək iqtidarını itirirdilər. Bütün bu siyasi və sosial dəyişikliklərin nəticəsində də qisası alınmayan qətlərin sayı artmağa başladı. Qəbilələrdən çoxlu sayda qovulmuşlar quldur dəstələri yaradaraq, qarətlər və yolkəsənliklə məşğul olmağa başladılar.

Ərəbistan yarımadasında qeyd olunna dövrlərdə cərəyan edən ictimai, tarixi və siyasi durumlara bu ötəri səyahət aşağıda nümunə kimi müraciət edəcəyimiz deyimlərin göstərilən tarixi mərhələyə aid olması zərurətindən irəli gəlmişdir. Demək olmaz ki, həmin dövrlərin ərəbləri yalnız müharibə və qarətlərlə məşğul olmuşlar. Onlar, eyni zamanda, ümumbəşər mədəniyyətinin tərkib hissələrindən biri olan öz spesifik mədəniyyətlərini yaratmaqla məşğul idilər.

Yarımadanın cənub bölgəsində oturaq həyat şəraitində yaşayan ərəblər, yuxarıda qeyd edildiyi kimi, Səbailər dövlətinin zamanında hal-hazırda belə xarabalıqları müasirlərimizi təəccübləndirən öz zamanına görə nəhəng və mürəkkəb həndəsi qurğu olan Mərib (مأرب)⁵ su bəndini tikmişdilər. (bu sətrlərin müəllifinə keçən əsrin 70-ci illərində dəfələrlə bu nəhəng qurğunun xərəbəliklərini seyr etmək fürsəti nəsb olub) Səma cisimləri vasitəsi ilə idarə olunan dəniz ticarəti donanmaları yaratmışdılar. Bu donanmanın gəmiləri Pakistan və Hindistan sahillərinə qədər gedib çıxırdı və orada

³ Yenə orada, səh. 27

⁴ Фильштинский И. М. История арабской литературы. v– начало X века, Москва, 1985, 1 том. стр. 28

⁵ سعيد عوض باوزى، معالم تاريخ الجزيرة العربية، ص. ١٥

istehsal olunan əmtələri Aralıq dənizi hövzəsində yerləşən ölkələrə çıxarmaqda həlledici rol oynayırdılar.

Çox bəsit və çətin səhra həyatı yaşayan bədəvilər də ucsuz-bucaqsız səhralarda hərəkət etmək üçün göy cisimlərinin köməyində yararlanırdılar.

Bundan başqa bu köçəri ərəblər dəvəçilik və davarçılıq mədəniyyətinə də dərinlən bələd idilər. Onu da qeyd etmək yerinə düşər ki, bu sərt həyat şəraitində yaşayaraq, sərtləşən bədəvi ərəblər incə ruha və söz sənətinə də biganə olmamışlar. Çox qədim dövrlərdən etibarən ictimai, tarixi və sosial həqiqətləri özündə bədii şəkildə əks etdirən dahiyənə fikirlərini bir-iki söz, cümlə və kiçik mətnlər vasitəsi ilə çox ustalıqla ifadə etməyi bacarmışlar. Bəllidir ki, hər hansı bir didaktik fikri və hikməti ifadə etmək üçün fikirlə yanaşı, qüdrətli dil amili də çox vacib məsələlərdəndir. Artıq dünya şərqşünaslığı, bir mənalı olaraq, sübuta yetirmişdir ki, İslamaqədərki ərəblər çox zəngin leksik tərkib və qüdrətə malik bir dil yaratmışdılar. Qurani-Kərimin ilahi qüdrətə malik ərəb dili buna parlaq və təkzibolunmaz nümunədir. Bu dil yaradıcılığında bədəvi ərəblər daha çevik idilər. Təsədüfi deyil ki, istər İslamaqədərki oturaq şairlər, istərsə də İslamın ilk illərindəki şairlər öz dillərini cilalayıb, zənginləşdirmək məqsədilə bədəvilərin arasına gedərək, aylar və illər uzunluqla onlarla birlikdə yaşamışlar. Buna ən bariz nümunə kimi orta əsrlər ərəb poeziyasının görkəmli nümayəndəsi əl-Mutənəbbinin atası ilə birlikdə dəfələrlə bədəvilərin arasına getməyini qeyd etmək yetər.⁶

Şimali və Mərkəzi Ərəbistanın qədim qəbilə və tayfaları çox zəngin lirik-epik poeziya nümunələri yaratmalarına baxmayaraq, nəsr janrlarında o qədər də fərqlənməmişlər.⁷ Lakin İslamaqədərki qədim ərəb ədəbiyyatının nəsr janrlarından xali olduğunu iddia etmək də doğru olmaz. Ona görə ki, ərəb ədəbiyyatşünasları İslama qədər yaşamış bir sıra tarixi şəxslərin söylədiyi nəsr nümunələrini arayıb-axtarıb toplamışlar. Bu nəsr nümunələri, əsasən, xütbə, öyüd-nəsihət və söz yarışmalarından ibarət olmuşdur. Onlardan da ən çox yayım miqyası tapanı ----“xütbə” (nitq, xütbə) idi. Çox geniş şəkildə yayılmış bu nəsr növü çeşidli situasiyalarda istifadə edilərdi və müxtəlif qayələr münasibətilə söylənərdi. Ən əsasə isə xütbə söyləyənin kim olması idi. Xütbə söyləyən, ən azı, öz qəbiləsi və qonşu qəbilələr arasında nüfuz sahibi olmalı idi. Bundan əvvəlki yazıda Qureyş və Xuzaat qəbilələri arasında soyqırımını dərcəsinə gəlib çatan müharibənin qarşısının alınmasında Məhəmməd Peyğəmbərin

⁶ Qarazadə Malik, *Ərəbcə oxu kitabı*, Bakı, 2009, səh. 52

⁷ Фильштинский И. М. История арабской литературы. – в начало X века, Москва, 1985, стр. 35

(s.ə.a.s.) babası Haşim bin Əbdi Manafın məşhur barışdırıcı nitqi (xütbəsi) haqqında məlumat verilmişdi. Buna bənzər bir neçə misal vermək olar, lakin bu kiçik yazının əsas qayəsi Advan əl-Mudriyyə qəbiləsinin başçısı, ərəblərin cəngavəri və şairi ləqəbini qazanmış Zu-l-Əsbai-l-Advanın qocalıb əldən düşən zaman oğlu Əsyədi yanına çağırıb, söylədiyi və dövrümüzdə də aktuallığını itirməyən vəsiyyətin mətnini oxucuların diqqətinə çatdırmaqdır:

يا بنى، إن أباك قد فنى و هو حى و عاش حتى سئم العيش و انى موصيك بما ان حفظته بلغت غي قومك ما بلغته، فاحفظ عنى: ان جانبك لقومك يحبوك ، و تواضع لهم يرفعوك ، و ابسط لهم و جهك يطيعوك ، و لا تستأثر عليهم بشيء يسودوك ، و أكرم صغارهم كما تكرم كبارهم ، يكرمك كبارهم ، و يكبر على مودتك صغارهم ، و اسمح بمالك ، و احم حريمك ، و أعزز جارك ، و أعن من استعان بك ، و أكرم ضيفك ، و أسرع النهضة في الصريخ ، فان لك اجلا لا يعدوك ، و صن وجهك عن مسألة أحد شيئا ، فيذلك يتم سؤددك .⁸

“Ey oğlum! Artıq sənın atanın günü keçmişdir, lakin o, hələ sağdır. Sağ olduğuna baxmayaraq, həyatdan usanmışdır. Mən sənə elə bir nəsihət verəcəm ki, əgər sən onu yadda saxlasan, qövmün arasında mən yüksələn mərtəbəyə yüksələcəksən. Bunları yaxşıca yadında saxla:

Qövmünlə həlim rəftar et ki, səni sevsinlər. Onlarla gülürüz ol ki, sənə itaət etsinlər. Onlardan ayrı heç bir şeyi mənimsəmə ki, səni rəhbərləri etsinlər. Onların böyüklərinə hörmət bəslədiyini kimi kiçiklərinə də qayğı göstər ki, onlar da sənə olan sevgilərini artırınsınlar. Var-dövlətini səxavətlə sərf et, ailəni və müqəddəs dəyərlərini qoru. Qonşunu əziz tut və sənə yardım üçün əl açana kömək et. Qonağına hörmət göstər və ehtiyacı olanın naləsinə hay verməyə tələs. Bil ki, sənın də qaçılmaz sonun var. Özünü başqasına əl açmaqdan qoru. Belə ömür sürsən, sənın şərəfin və şan-şöhrətin kamil olacaqdır.”

Didaktik motivlərlə zəngin olan bu kiçik nəsr nümunəsini oxuyarkən, insanın gözü önündə qəbiləsinin böyükdən tutmuş kiçiyinə qədər üzvlərinin taleyinə bilavasitə cavabdeh olan müdrək bir insanın surəti canlanır. Bu müdrək insan özündən sonra da qəbiləsində bərabərliyin, qarşılıqlı ehtiram və davranışın hökm sürməsinə öz varisi qarşısında bir vəzifə kimi qaldırır və qeyd edir ki, əgər sən qəbilə daxilində bu idarə üsulunu yerinə yetirsən, sən öz qəbilənin hörmətini və sevgisini qazanacaqsan.

Bu məzmunlu nəsr nümunələrinin öyrənilib, araşdırılması müasir insanda cahiliyyə dövründəki ərəb qəbilə və tayfalarının üzvləri arasında mövcud olan insani münasibətlər barədə oxucuda, səthi də olsa, təsəvvür yaradır.

⁸ علي محمد الجمبلاطى، عبد العزيز السيد المصرى، محمد ابراهيم نصر، الادب و النصوص، طربلس-ليبيا، ۱۹۸۲، ص. ۱۱۷

RESUME

In this paper, brief information about the lifestyle, the culture of the Arabic tribes living since the unknown periods in the history of pre-islamic Arabian peninsula. Introducing the cursory information about the community management existing in the tribes in pre-islamic information we took into account the motives of training and education in a rare prose examples coming up to date.

РЕЗЮМЕ

Статья называется «Дидактические мотивы в доисламской прозе». В ней вкратце излагаются обычаи, уклад жизни и быт арабских племен доисламской эры, а также изучаются способы передачи правления обществом. В статье использованы азербайджанские, русские и арабские источники.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. علي محمد الجنبلاطى , عبد العزيز السيد المصرى, محمد ابراهيم نصر, الادب و النصوص , طرابلس – ليبيا 1982, ص. 117
2. Фильштинский И.М, История арабской литературы - V – начало X века, Москва, 1985, стр. 27
3. Фильштинский И.М, История арабской литературы - V – начало X века, Москва, 1985, стр. 27
4. Фильштинский И.М, История арабской литературы - V – начало X века, Москва, 1985, стр. 28
5. لصعيد عوض باوزير, معالم تاريخ الجزيرة العربية, ص. 15
6. Qarazadə Malik, Ərəbcə Oxu kitabı, Bakı-2009, səh. 52
7. Фильштинский И.М, История арабской литературы - V – начало X века, Москва, 1985, стр. 35
8. علی محمد الجنبلاطى عبد العزيز السيد المصرى, محمد ابراهيم نصر, الادب و النصوص, طرابلس – ليبيا, 1982, ص. 117

Çapa tövsiyə etdi: dos. Ç.H.Mirzəzadə

“KİTABUL İDRAK Fİ LİSANİL ƏTRAK”

Tərlan Paşa oğlu MƏLİKOV

Bakı Dövlət Universiteti

Şərqsünaslıq fakültəsi, müəllim

Bakı / Azərbaycan

terlan_malikov@mail.ru

tel: (051) 850 09 99

ev: (012) 596 85 89

Məşhur Ərəb filoloqu Əbu Həyyan 1312-ci ildə yazdığı əhəmiyyətli əsəri “Kitabu l-İdrak fi Lisani'l-ətrak”da zəngin və orijinal bir dil vəsaiti ortaya çıxarmışdır. Onun əsərinin söz varlığında iştirak edən müxtəlif türk boy və qövm adlarıyla əlaqədar əhəmiyyətli qeydlər onun türk dünyası haqqındakı zəngin məlumatını göstərməkdədir [5,254].

Əbu Həyyan Əl-Qərnəti əl-Əndəlusinin “Kitabul idrak fi lisanil ətrak” adlı mühüm əsəri ümumi türkcülüyə aid məlumatın sahib olduğu yüksək elmi intellektual səviyyəyə layiq şəkildə, olduqca geniş olduğunu da sübut etməkdədir. Əbu Həyyanın məlumatı daxilindəki Türk dünyasının yaşadığı məmlük-qırpçaq sahəsindəki varlıqla məhdud qalmadığını göstərən, geniş bir coğrafi sahəyə yayılan müxtəlif Türk boylarına aid qeydlər əsərin daxilində diqqəti cəlb etməkdədir. Bu məlumatda, 14-cü əsrdə Əbu Həyyanın məlumat süzgəcindən keçərək şəkillənən Kitabu'l-İdrak' əsərindəki Türk dünyasının sərhədləri, Türk boy və qövm adları ilə əlaqədar qeydlər əsasında, dövrün siyasi, ictimai və coğrafi dünyasındakı mövqeləri təməlinə, dil və tarixi dərinliklər verilərək araşdırılmağa çalışılmışdır [23.62].

Əbu Həyyan 1312-ci ildə Misirdə tamamladığı “Kitabu'l-İdrak” əsərin ön sözündə "Bu kitabı yazmaqda məqsədim Türk dilinin böyük bir qismini lüğət, sərf və nəhv baxımından qeyd etməkdir" deyərək bölgənin daha əvvəl bir çox müəllif tərəfindən fərqli terminlərlə adlandırılan dil vəziyyətini standart şəkliylə, yalnız 'Türkü' (Türk dili) olaraq ortaya çıxarmışdır. Qarışıq dil quruluşu əks etdirən bir bölgədə, inkişaf etməkdə olan dilə standart bir quruluş qazandırmağa istiqamətli bir rəftar olaraq qiymətləndirə biləcəyimiz bu ifadə, Əbu Həyyanın Türklüyə və Türk

dilinə elmi dünyagörüşünü də ortaya qoymaqladır. Əbu Həyyan əsərində Misirdə danışılan ədəbi Türk dilini vermə səyində olmuş, bölgədəki dialektoloji fərqlilikləri bəzən qrammatika və lüğət qisimində 'Qıpçaq' və 'Türkmən' qeydləri düşərək ortaya qoymuşdur [8,5-6].

Dövrünün ən böyük qrammatika alimlərindən biri olan Əbu Həyyanın Türk dili üçün yazdığı bu əsər ümumi Ərəb qrammatika nəzəriyyələrindən fərqli bir xəttə dayanmaqdadır. Əsər yalnız Misirdəki idarəçi sinifin dilinin başa düşülməsi üçün praktik məqsədlərlə yazılmış bir kitab olmaqdan çox, elmi bir yanaşma ilə nəzəri məqsədlərlə qələmə alınmış bir əsərdir. İtalyan Arabist Giuliano Lancioni Əbu Həyyan kimi məşhur bir dilçinin Türkcəyə bu cür maraq duyub, belə bir əsər ortaya qoymasında, dövrün hakimi Türklərin dilinə olan marağın kafi bir səbəb ola bilməyəcəyini, bunun daha başqa səbəbləri olduğunu ifadə etməkdədir. Ön Asiyada köklü bir mədəniyyət quran və bölgənin İslam dünyasında parlaq bir yer tutmasını təmin edən məmlük türkləri, ərəb cəmiyyəti içində böyük miqyasda təqdir edilmişdir [34,288].

Əbu Həyyan əsərinin xüsusilə qrammatika qisimində türk dili üçün etdiyi bütün tərifləri incə bir şəkildə ərəb dilinin nəhv və təsrif qaydalarına uyğunlaşdırmış, bu iki dilin olduqca fərqli olan quruluşuna baxmayaraq yeni kateqoriyalar yaratmışdır. Ayrıca əsərin lüğət qisimində olan sözlərinin bu sahədə yazılmış digər məmlük lüğətlərindən fərqli olaraq, türklüyə aid zəngin mədəniyyət sözlərini saxlaması da bu fikri dəstəkləyən dəlillərdəndir. Əsərin arxa planında yatan bu ideologiya və Əbu Həyyanın türklüyə baxış və dəyərləndirmə meyarlarını da şəkilləndirmiş, təbii olaraq orijinal bir uğura çatmasını da təmin etmişdir [25,143-159].

14-cü əsrdə Məmlük dövlətinin siyasi coğrafiyasını Misir, Şam (Suriya), Ərəbistanın bir hissəsi ilə Anadolunun cənub bölgəsi əmələ gətirməkdə idi. Dövlətin paytaxtı Qahirə, Bağdaddan sonra dövrün ən mühüm mədəniyyət və elm mərkəzlərindən biri idi. Əbu Həyyanın Misirə Şimali Afrika yolu ilə gəlişi (1281) bu dövrə təsadüf edir. Misir sahəsi etnik baxımdan yerli xalq ərəblər xaricində türklər, çərkəzlər, rumlar, moğollar, yəhudilər və rusalardan ibarət olan qarışıq bir quruluşa sahib idi. Məmlüklərin bu qarışıq ictimai quruluşu içində zirvədə oturanlar türklər idi [24,7].

Məmlüklər dövründəki türk əhalisinin çoxunu türkmən qıpçaq boyları təşkil edirdi. Bu etnik quruluş, bölgədə danışılan türkcəyə çox təsir etmişdir, Suriyada çox daha əvvəldən bir mövqeyə sahib türkmən dili bu sahədə müəyyən bir vaxtdan sonra hakim dil vəziyyətinə keçən qıpçaq türkcəsi içində alt lay olaraq qalmışdır. Burada türkməncəyə qarşı qıpçaq türkcəsinin ön plana çıxması, bir anlamda qıpçaqların

sosial və siyasi nüfuzunun ağırlıq təşkil etməsi nəticəsində olmuşdur. Xüsusilə əsl məskənləri olan Dəşti-Qıpçaq ilə davam etdirilən ticari, ictimai və mədəni əlaqələr və bu sahəyə verilən dəstək də bu inkişafda əhəmiyyətli rol oynamışdır. Bununla birlikdə Qıpçaq və Türkmənlər o dövrdə bir yerdə yaşayırdı və dil kontaktı təməlinə bölgənin standart dil quruluşunu əmələ gətirirdilər [41].

Bu əsərdəki feil vəsaiti təməlini hazırladığımız müqayisəli qrammatik işimizdə biz bölgədəki Qıpçaq türkmən qarşılığını istər leksik istərsə də qrammatik cəhədən araşdırmış, dil nöqtəyi nəzərindən əsaslı sübutlara söykənən hər iki boyun o mühitdəki ictimai və mədəni qarşılığını ortaya qoymağa və o bölgənin standart türkcə dil quruluşunu müəyyən etməyə çalışmışıq.

Digər Məmlük-qıpçaq lüğətlərində olmayan türk boylarına və uzaq türk coğrafiyalarına aid qeydlər Əbu Həyyanın ümumi türklük ilə bağlı olan çox istiqamətli təmasının ölçülərini əks etdirməkdədir. Həmin bu qeydlər, o vaxtdan türk coğrafiyasının ana xətlərini və terminologiyasını 14-cü əsrdə müəyyən etmək baxımından mühüm bir sübutdur.

Kitabul İdrakda olan türk etnonim və toponimləri ilə əlaqədar qeydlər əsərdə iki şəkildə qarşımıza çıxmaqdadır. Birinci növ qeydlər əsərin lüğət bölməsində verilmişdir. Məsələn üçün “toksoba” sözü “qıpçaqlardan bir qəbilə, boy” mənasını verir. Əsərdə boy adları “qəbilə” sözü ilə qarşılaşdırılmışdır. İkinci növ qeydlər isə əsərin lüğət və qrammatika qisminəki leksik və qrammatik vahidlərə, aid olduğu ləhcə quruluşunun müəyyən edilməsi üçün edilən qeydlərdir. Məsələn üçün “qavut” sözünün mənası “qıpçaqlarda qovrulmuş buğda” kimidir. Ümumiyyətlə sözlərə edilən qeydlər bölgənin dialektik quruluşunu göstərən “qıpçaq” və “türkmən” qeydləridir.

Lüğətdə qeyd olunan digər bir etnonim, məmlük ərazisinin qıpçaqlardan əvvəl əhali sıxlığını təşkil edən türkmən və türkmən altboy qrupları ilə əlaqədar qeydlərdir. “türk qövmlərindən birisi kimi” qeyd edilən türkmən etnonimi ilə yanaşı, tarix ədəbiyyatında bir müddətdən sonra bir yerdə, eyni mənada qeyd edilməyə başlanan oğuz etnonimi də “Kitabul İdrak”da maddəbaşı olaraq qeyd olunmaqdadır. Ümumiyyətlə oğuzlar türkmən adı ilə mənbələrdə yazılmış və tarixi sahədə bu adla tanınmışdılar. Əsərdə oğuzların müsəlman olan qruplarına türkmən adının verildiyi fikri qəbul edilmişdir. Əbu Həyyanın Oğuz boyu adı üçün lüğətdə verdiyi “Yafəsdən sonra türklərin babasıdır” tərifini diqqətə cəlb edir. Burada türk soyu ilə bağlı əfsanələrə meyl edilmişdir. Tövratda mövcud rəvayətlərlə türk soyunun Nuh peyğəmbərin oğlu Yafəsdən gəldiyi qeyd edilir [44].

“Kitabul İdrak” əsərində türkmən (oğuz) boyuna aid iki etnonim yazılmışdı. Bunlardan birincisi “qınıq” türkmən qəbiləsindən bir addır. Lüğətdə oğuz-türkmən boy təşkilatında olan ikinci qeyd “türklərdən bir qəbilə” qarşılığı ilə verilən “çəpni”dir.

Əbu Həyyanın “Kitabul İdrak” əsərində verdiyi bir türkmən boylarının hər iki qolunun da Ön Asiyada, xüsusilə Suriya bölgəsində yerləşmiş, ayrıca məmlüklər ilə əlaqəsi olan türkmən birlikləri olduğu diqqəti cəlb edir. Lüğətdə sadəcə bu iki türkmən boyunun qeyd olunması, Qınıq və Çəpnilərin Misir-Suriya bölgəsindəki türkmən əhalisi içində sayca sıx bir bölük əmələ gətirməsi ilə ayrıca Anadolu və Ön Asiya tarixindəki əhəmiyyətli rolları ilə əlaqəli olmalıdır.

Bunun xaricində “Kitabul İdrak”da sıx-sıx türkməncə qeydlər edilmişdir. Misirdəki ümumi türkcənin dialektik quruluşu içindəki türkməncə ünsürlər əsərin həm lüğətçilik, həm də qrammatika qisminə böyük ölçüdə verilmişdir [46].

Əbu Həyyanın məlumatı daxilindəki digər oğuz türkmən ərazisi olan Anadolu ilə əlaqəli qeydlər vardır. Siyasi anlamda Anadolu Səlcuqları xüsusilə Moğol təhlükəsinə qarşı, məmlüklər ilə həmrəylik içində idilər. Anadolu ayrıca bəzi qul ticarət yollarının mühüm kəsişmə nöqtələrindən idi. Krım sahillərindən satın alınan qullar Sinop və Samsun limanlarına gətirilib, oradan da Anadolu da Sivas, Kayseri, Suriyadakı Hələb və digər şəhərlərdə satılırdı. Anadolu o dövrdəki adı Rum kimi qeyd olunmuşdur. Məsələn üçün “qıy” (rum üslubunda tikiş tikmək) ilə “yubunlu bazarı” (rumların yubunlu adlı yerdə çöldə qurulan yarmarka, qırx gün çəkər) sözlərində Anadolunun köhnə adı Rum qeyd edilmişdir. Xüsusilə “Kitabul İdrak” əsərində yubunlu şəklində keçən bu bazar haqqındakı ilk bilgiləri 13-cü əsrdə Əl-Qəzvini vermişdir. Tarixi mənbələrdə Yubunlu - beynəlxalq bir ticarət sərgisi olan bu təşkilat, Anadoluda hər il baharın əvvəlində qurular və qırx gün davam edərdi. Beynəlxalq xüsusiyyətdəki bu bazara qərbdən və şərqdən gələn bir çox tacir qatılırdı. Türk və rum qulların da olduğu bu bazar qul ticarətinin ən işlək nöqtələrindən biri idi. Anadoluda Sivasda və Yubunlu bazarında satılan qıpçaq əsilli qullar Bağdad xəlifəliyinin, Əyyubilərin və bölgədəki digər dövlətlərin xüsusi əsgərlərini təşkil etmişdirlər.

Orta Asiyada Moğollar ilə dəyişən siyasi və idari nizam səbəbiylə, qıpçaq türklərinin böyük qisminin daha yaxşı maddi şərtlər üçün Misir-Suriya ərazilərinə pullu əsgər olaraq gəldikləri və ya gətirildikləri hiss olunur. Qıpçaqlar məmlük ərazisində istər siyasi, istərsə də dil baxımından ən təsirli və nüfuzlu türk boyu olmaqla yanaşı bu dövrdəki dilin adlandırılmasında, “qıpçaq” birbaşa dil termini olaraq istifadə edilməmişdir. Məmlük-qıpçaq lüğətləri içində sadəcə “bulğatıl

muştəq fi luğatit türk vəl qıpçaq” adlı əsərin adında qıpçaq termini yazılmışdır. Bununla belə məmlük ərazisinin türk şəxsiyyəti içində ən ön planda gələn türk boyu qıpçaqlar idi. Tarixi qıpçaq coğrafiyasının Ön Asiyadakı qolunu təşkil edən məmlük qıpçaqları dövrə siyasi və mədəni baxımdan damğasını vurmuşdur [45].

Uyğur Xaqanlığı dövründə Bilgə Xaqan kitabəsində Runik hərflə bir kitabədə təsbit edilən qıpçaq adı 11-ci əsrdən etibarən Kumanlarla birlikdə qıpçaq-kuman olmaqla böyük bir qövümü birlik təşkil edərək, orta dövr türk və dünya siyasətində və mədəniyyətində mühüm rol oynadı. Böyük bir birlik olan qıpçaq-kuman boy təşkilatının etnik mənşəyi olaraq hansı boylardan əmələ gəlməsi məsələsi hələ də mübahisəli bir sahədir. Boy adlarının etimologiyası da problemlidir. Tarixi mənbələr qıpçaq boy birliyinə girən etnonimləri fərqli-fərqli saymaqdadır. Bu nöqtəyi nəzərdən “Kitabul İdrak fi lisanil Ətrak” əsərindəki qıpçaq boy adlarına dair qeydlər mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Kitabul İdrak əsərindəki qıpçaq boy adlarının əvvəlində “Ki toksoba” (qıpçaqlardan bir qəbilə) gəlməkdədir. “Ki”nin hər iki nüsxəsində (qəbiylətin minəl qıpçaq və qəbiylətin minət tatarəl qıpçaq) sözün imlasında və verilən ərəbcə qarşılığında fərqlilik olduğu diqqəti cəlb edir. “Ki”nin D nüsxəsində “toksoba” şəklində verilən boy adı üçün “qıpçaq tatarlarından bir boydur” kimi şərh edilmişdir.

Əsərdə verilən digər sözlərdən biri də “Ki barlı” (qıpçaq qəbilələrindən biri) qeyd edilmişdir. Ancaq “Ki”nin hər iki nüsxəsində də sözün ərəb hərflə imlası barlı şəklindədir [44].

“Ki yatba – yatba” qıpçaqlardan bir qəbilə olan ən köhnə tarixi mənbələrdə bu boy adının da imlasıyla əlaqəli fərqli yazılışlar vardır. Yatba - yetba – yeti oba şəklində bir birləşmədən təşkil olmuşdur.

Əbu Həyyanın lüğətində Bolqar etnonimi də “izi” (tanrı) sözündəki bu (z) səsinin köhnə türk sözlərində olmadığını və buna yalnız bolqar sözlərində rast gəldiyi qeyd edilmişdir. “Ki”də sözün içi və sözün sonu (z) səsinin bolqarlarda olduğunun vurğulanması diqqəti cəlb edən və əhəmiyyətlidir. “Ki” sözünün yazıldığı vaxtlarda “bolqar” adı Qızıl Orda Xanlığı içində bir xalq olaraq mövcud idi. Bir türk qövümü olaraq tarix içində qurduqları dövlətlər ilə yer alan bolqarların, xüsusilə idil-ural bolqarlarının dilləri ilə bağlı məlumatları 13-14-cü əsrlərdən qalma Bolqar məzar daşları verməkdədir. Kitabələr Qızıl Orda Xanlığı zamanında və eyni bölgədə yazıldığı üçün Qızıl Orda türkcəsinin də təsirini daşımaqdadır. Əbu Həyyanın verdiyi bu türkcənin səs tarixinə aid məlumat onun türk dilinin digər bölgələrdəki tarixi inkişaflarını bilərək türk dilinə hakim olduğunu, türkcənin səs dəyişimlərini doğru bir

şəkildə ayırd edə bildiyini göstərməkdədir. “Ki”də təsbit edilən bolqar etnonimi bu sahəyə Qızıl Orda vasitəsilə keçmişdir. Çünki bolqar bölgəsi, onunla birlikdə Kırım, Anadolu və İstanbula və oradan da Suriya və Misirə gedən yolların tranzit mərkəzi vəziyyətində idi. Bolqar ərazisi isə Qızıl Ordanın ən mühüm kənd təsərrüfatı bölgəsi olması baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edirdi.

Habelə əsərdə qeyd olunur ki, “Ki” mənşə etibarilə Xarəzm sözü olub “yaxşı” deməkdir. Məmlük türk mühitinin Xarəzm ilə münasibətləri olduqca qədim zamanlara söykənmişdir. Məmlük sahəsindəki türkcəyə Xarəzm ərazisinin böyük təsiri olmuşdur. “Ki”də türkmən və qırçaq xaricində müəyyən sözlər üçün qeyd olaraq yazılmış Uyğur, Türküstan, Bolqar, Xarəzm kimi yer və boy adlarından, “Ki”nin müəllifi Əbu Həyyanın türk dünyasında danışılan ləhcələr, mədəniyyətlər haqqında dərin bir biliyə sahib olduğu anlaşılır [8,3-5].

Xüsusilə yer, qövüm və boy adlarının tarixi qaynaqlarda araşdırılmasının bir çox mədəniyyət məsələsinin, tarixi hadisələrin və yerləşmə tarixinin işıqlandırılmasında böyük fayda təmin edəcəyi şübhəsizdir. Eyni şəkildə tarixi və ədəbi mətnlərdə yazılan bu qeydlərin bir dil elementi olaraq filoloji işlərdə mühüm bir vəsait olacağı bilinməlidir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

Azərbaycan dilində

1. Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası, Dördüncü cild, C.B. Quliyevin redaktəsi ilə, Bakı, 1980, 608 s.
2. Məmmədəliyev V.M. Ərəb dilçiliyi, Bakı, Maarif nəşriyyatı, 1985, 287 s.

Türk dilində

3. Caferoğlu Ahmet, Abu Hayyan, Kitabul İdrak fi lisanil etrak, İstanbul, 1931, 123 s.

Rus dilində

4. Баранов Х.К. Большой Арабско-русский словарь, том 1, 10-е издание, Москва 2002, 926 с.
5. Оруджева Л.М. Словарь арабских лингвистических терминов, Баку, 1977, 148 с.

İngilis dilində

6. Filstinsky İ.M, Arabic literature. Moscow 1966, 233 p.

Ərəb dilində

7. ابن عبد ربه الاندلسي. العقد الفريد. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. ۱۳۵۹. ۳۵۶ ص
8. ابن مضاء القرطبي. الرد على النحاة. تحقيق الدكتور شوقي ضيف. ۱۹۶۸. ۳۰۴ ص
9. شوقي ضيف. المدارس النحوية. القاهرة. ۱۹۶۸. ۳۷۵ ص

İnternet saytları

10. www.alandalis.com
11. www.andalusniv.net
12. www.q-andalus.com
13. www.al-andalos.com

XÜLASƏ

Kitabul İdrak fi Lisanil Ətrak

Məşhur Ərəb filoloqu Əbu Həyyan 1312-ci ildə yazdığı əhəmiyyətli əsəri “Kitabu l-İdrak fi Lisani'l-ətrak”da zəngin və orijinal bir dil vəsaiti ortaya çıxarmışdır. Onun əsərinin söz varlığında iştirak edən müxtəlif türk boy və qövmlərlə əlaqədar əhəmiyyətli qeydlər onun türk dünyası haqqındakı zəngin məlumatını göstərməkdədir.

Açar sözlər: Əbu Həyyan, Kitabul İdrak fi Lisanil Ətrak, Qırçaq, Türkmən.

ABSTRACT

Kitābu'l-İdrāk fi Lisāni'l-Etrāk

The famous Arab filolog Ebū Hayyān, brought up a rich and original Turkish Language material in his important work Kitābu 'l-İdrāk li Lisāni'l-Etrāk which was written in 1312. Important informations concern with the names of Turkish tribes and groups in the vocabulary of his work, shows his deep knowledge about Turkish world.

Keywords: Ebū Hayyān, Kitābu'l-İdrāk fi Lisāni'l-Etrāk, Qipchaq, Tırkmen.

РЕЗЮМЕ**Китабул идрак фи лисанил атрак**

Известный арабский филолог Абу Хайян написал в 1312 году «Китабул идрак фи лисанил атрак» - весьма оригинальное и богатое материалами языковое пособие. Существенные примечания, связанные с привлечением в работу различных названий тюркских иммен и народностей свидетельствуют обширных значениях автора в области тюркского мира.

Ключевое слово: Абу Хайян, Китабул идрак фи лисанил атрак, Кыпчак, Тюркмен.

Çара tövsiyə etdi: Akad. V.M.Məmmədəliyev

HƏZRƏT ƏLİ(R.A) BÖYÜK QƏLƏM USTADI KİMİ

Səadət Abdulla qızı İBRAHİMOVA

Hz. Əli (r.a) İslam xəlifəsi, qüdrətli hakim, igid döyüşçü olmaqla bərabər həm də sözün əsl mənasında ziyalı olmuşdur. O, təkcə zahirən deyil, daxilən də- ruhən, mənən ziyalı olmuşdur. Bütün məqsədi gənc nəsələ təbiiyə vermək, onları düz yola çəkmək, Allaha və cəmiyyətə lazımlı bir insan kimi yetişdirməkdən ibarət idi. Bütün əsərlərində də o, bu fikri əsas tutmuş, əsas amalı yoldan azanların yoluna çıraq, möminlərə sirdaş olmaq olmuşdur.

Hz. Əli (r.a) əshabı-kiram arasında Quran, hədis və xüsusilə fiqh sahəsindəki savadı ilə şöhrət tapmışdır. Qurani-Kərim elmindən dərin faydalanmaq istəyənləri özünə sual verməyə sövq etmişdir.

Hz. Əli (ə.) Hz.Peyğəmbər (s.) həyatda olarkən Qurani-Kərimin tamamını əzbərləmiş, ən incə məsələləri təfərrüatı ilə bilən nadir səhabələrdən idi.

Əli ibn Əbu Talib (ə.) buyurmuşdur: “Mənə Kitabullahdan soruşun! Vallahi, mən enən hər ayənin harada endiyini, nəyə və kimə aid olduğunu bilirəm [1,338; 2,1107]!” “mən hər ayənin gecə yaxud gündüz, dağda yaxud düzdə nazil olduğunu bilirəm [3,255; 4,262]!”

Hz. Əlinin (ə.) yaradıcılığı yalnız məzmunu ilə deyil forma gözəllikləri ilə də seçilir. Bəzi müəlliflər onun sırf formal məsələlərə həsr olunmuş risalələrinin olduğunu göstərirlər. Məsələn, hədislərin birində qeyd edilir ki, “Hz. Əli (r.a) bir dəfə əlifə olmayan, bir dəfə də nöqtəsi olmayan, eyni zamanda çox dəyərli və yüksək məzmunlu moizələri əhatə edən xitabə buyurmuşdur.

Halbuki, əlif hərfi ərəb dilinin tərkib kəlmələrində başqa hərflərə nisbətən daha çox işlənir. Eləcə də ərəb ədəbiyyatında nöqtəli hərflərin işlənməsi çox zəruri və vacibdir [5,119].” Əslində ərəb ədəbiyyatında bu formalizm X əsr və ondan sonrakı dövrə xas idi. Ona görə də bu əsərlərin həqiqətən də özü tərəfindən yoxsa pərəstişkarları tərəfindən yazılıb Əliyə (ə.) aid edilməsi barədə konkret fikir söyləmək çətinidir. Elm aləmində bu mübahisəlidir.

Qeyd olunanlardan məlum olur ki, Hz. Əli (r.a) ərəb dili və ədəbiyyatının ixtiraçılarından olmuşdur. Deyirlər ki, nəinki bir elmi özündən ixtira edənlər, hətta

müəyyən bir mətləbi deməkdə başqalarından qabağa keçənlər belə, imtiyazlı hesab olunur!

Əli ibn Əbi Talib (ə.) Yəməndə qazilik etmişdir. Hz. Peyğəmbər (s.) Xalid bin Vəliddən sonra onu bu vəzifə ilə Yəmənə göndərdiyi zaman, öz elminin belə bir vəzifəni müvəffəqiyyətlə yerinə yetirə biləcəyi üçün kifayət qədər olmadığını irəli sürmüş, fəqət Hz. Peyğəmbər (s.) əlini onun çiyinə qoyaraq, Allahın ona doğrunu ilham edəcəyini və haqqı söyləyəcəyini bildirmişdir və necə hökm etməsini öyrətmişdir [6,124; 7,83-88-111-136].

Hz. Ömər: “Bizim ən böyük qazimiz Əlidir! Əbulhəsənin olmadığı bir məclisdə içindən çıxılmaz, qarışıq, dolaşiq məsələlərlə qarşılaşmaqdan Allaha sığınırım.” - deyərdi [1,339-400; 2,1103-1104].

Əshabın ən alim simalarından biri olduğu halda ondan İbn Ömər, İbn Abbas kimi gənc səhabələrdən daha az(elm) məlumat gəlməsinin səbəbi, xilafət illərinin tamamən döyüşlərlə və ortaya çıxan fitnələri dəf etməklə keçmiş olması, geniş fiqh və təfsir bilgilərini gənc nəsillərə çatdırmağa fürsət tapa bilməməsidir.

Üstün xitabəti ilə tanınan Hz.Əlinin(ə.) gözəl və hikmətli sözləri bəzi qaynaqlarda nəql edilmişdir. Fəqət onun düşüncə və xitabətinə xas olan xüsusiyyətlərin olmadığı siyasi-dini baxışlı bəzi xitabə və məktubları şair və ədib əş-Şərif ər-Razi tərəfindən “Nəhcül-bəlağə” adı altında bir yerə toplanmışdır. Şiələr bu əsərdəki sözlərin Hz. Əliyə (ə.) aid olduğunda şübhə etmədikləri halda, sünnilər bunları tərəddüdlə qarşılayır və rəvayətlərin Hz. Əli (r.a) ilə bir əlaqəsi olmadığını qəbul etməkdədirlər.

Fəsaht və bəlağətdə həqiqətən də bərabəri olmayan, mövzu baxımından İslam dininin əsaslarına, o əsasların vacib saydığı hökmlərə, hökmlərin təşrihi səbəblərinə toxunan, bunları İslam Peyğəmbərindən (s.) əxz etdiyi hüdudsuz elm qüdrəti ilə açıqlayan, ictimai və iqtisadi məsələlərə, İslam dininin insani baxışına aydınlaşdırıcı işıqlar tutan “Nəhcül-bəlağə” Əli ibn Əbi Talibin (r.a) xütbələrinin, sözlərinin, öyüdlərinin, vəsiyyətlərinin, məktublarının və hikmətli sözlərinin toplanmasından meydana gəlmişdir.

“Nəhcül-bəlağə”nin lüğəvi mənası “bəlağətin yolu” yaxud “açıq və gözəl danışmağın yolu” deməkdir.

Böyük alim Seyyid ər-Razi Məhəmməd ibn Əhməd bu kitabı “ Nəhcül-bəlağə” adlandırmasının səbəbini belə açıqlayır:

“Yaxşı olar ki, mən bu kitabı “Nəhcül-bəlağə” adını verim, çünki, bu qiymətli, gövhər kəlamlar bəlağətin yolunu oxucuların üzünə açır və bu məharəti, hünəri

axtaranları özünə yaxınlaşdırır, habelə müəllim, şagird və zahidlərin istək və arzularını yerinə yetirir [23].”

Əş-Şərif ər-Razi adı ilə tanınan Əbülhəsən Məhəmməd ibn Əbi Əhmədil-Hüseyn Əli ibn Əbi Talibin nəslindən olub, imam Museyi-Kazımın oğlu İbrahimin nəticəsi Əhməd Hüseynin oğludur. Ana tərəfdən də Fatimə vasitəsilə imam Hüseynə (ə.) qohumluğu çatır və ata tərəfdən siyadət şərəfinə sahibdir. Əş-Şərif ər-Razi hicri 359-cu ildə(969-970) anadan olmuş, üsul və ədəbiyyatda çox yüksək mövqə qazanmış, h.383-cü ildə(993) Bağdadda seyyidlərin hakimiyyət xidmətini öz üzərinə götürmüşdür. “Kitəbul- mutəşahib fil-Quran”, “Məcəzatul-asareyni-nəbəviyyə”, “Təlxisul-bəyan ən məcazatil-Quran”, “Kitəbul-həsais”, “Əxbaru-quzati-Bağdad” adlı əsərləri, atası haqqında bir kitabı, üç cild risaləsi, Əbu Abdullah Hüseyn ibn Əhməd ibn Həccacın (h.391, m.1000-ci ildə vəfat etmişdir) şeirlərindən seçmələri və divanı vardır [24].

Ər-Razinin ən məşhur əsəri Hz.Əlinin(r.a) xütbə, məktub və sözlərini topladığı “Nəhcül-bəlağə”dir. Hicrətin 406-cı ilinin məhərrəm ayının 6-da (aprel,1015) Bağdadda vəfat etmiş, Kərhdəki evində dəfn edilmişdir [8,107].

Seyyid ər-Razi bu kəlamları toplayarkən Əli ibn Əbu Talibin (ə.) bəzi kəlamlarını və hətta gətirdiyi xütbə, məktub və kəlamlarında sənəd və mənbələri qeyd etməmişdir. Amma digər alimlərin səyi nəticəsində bu çatışmazlıq aradan götürülmüşdür. O cümlədən Hadi Kaşiful-Ğita “Müstədrəkün-Nəhcül-bəlağə” və Rza Ustadı “Mədarikə Nəhcül-bəlağə” əsərlərində bu kitabın sənədlərini yazmışdır. Bunu da qeyd etmək lazımdır ki, Hz.Əlinin (ə.) mübarək kəlamlarını hələ Seyid ər-Razidən öncə Həzrətin öz səhabəsi və silahdaşı olan Zeyd ibn Vəhab(37h.q.t.-i ilə Siffin döyüşündə şəhid olmuşdur) cəmləmişdir. Habelə İsmayıl ibn Mehran Səkuhi (h.q.t.-i ilə 3, miladi ilə 9-cu əsr), Əbül-Qasim Əbdül-Əzim Həsəni (təvəllüdü h.q.t.-i ilə 173-cü il ,vəfatı 252-ci il) Həzrət Əlinin (ə.) bir çox xütbələrini toplayaraq, hər ikisi “ Xütəbu Əmiril-Möminin” adlı kitab yazmışlar.

İmam Əliyyəun-Nəqinin (ə.) zamanında yaşayan (h.254, m.868) Saleh ibn Əbi Həmməd Əbul-Xeyri Razi də xütbələri ehtiva edən bir kitab tərtib etmişdir. Bundan əlavə, şüəliklə əlaqəsi olmayan, məşhur muvərrix Əbulhəsən Əli ibn Məhəmməd Mədaini də (h.225, m.839) Hz.Əlinin (ə.) xütbələrini və amillərinə yazdığı məktubları bir kitab halında toplamışdır [9,149].

Göründüyü kimi, Seyyid ər-Razi Həzrət Əlinin (ə.) xütbələrini, məktublarını, hikmətli sözlərini toplayarkən dövründən əvvəlki bir çox qaynaqlarla tanış idi.

Əş-Şərif ər-Razinin qardaşı Ələmul-huda Seyyid Murtəzanın (h.436,m.1044) kitabxanasında səksən min cild kitab vardı. “Möcüzətul-buldan” bu kitabxananın dünyada misilsiz olduğunu, kitabların hamısının elmi biliklərlə zənginliyini göstərməkdədir [10,343]. Doğrudan da, Seyyid ər-Razinin bu sahədəki xidmətləri əvəzsizdir. Çünki o, “Nəhcül-bəlağə”ni tərtib etməsəydi, bəlkə də bu xütbələrin, məktublarnın və hikmətli sözlərin çoxu bizə gəlib çatmazdı. “Nəhcül-bəlağə”də rast gəlmədiyimiz bəzi xütbələr də Həzrət Əliyə (ə.) aid edilir ki, “Əl-İftixar”, “Əl-Vəsilə” bunlardandır. İbn Şəhraşub (h.588, m.1192) da öz “Mənaqib” əsərində adını çəkdiyimiz xütbələrdən bəhs açır.

“Nəhcül- bəlağə”yə çox ətraflı bir şərh yazan və bu baxımdan da dəyərli bir tarixi əsər meydana gətirən İbn Əbilhədid Əbdülhəmid (h.655, m.1275) “Nəhcül-bəlağə”dəki sözlərin Hz.Əliyə (ə.) aidliyində şübhə olmadığını, çoxunun təvatürlə sabitliyini, üslub eyniliyini qeyd edir.

“Nəhcül-bəlağə”nin Seyyid ər-Razi tərəfindən meydana gətirildiyini, yəni ki, bu kitabdakı xütbələrin, sözlərin Seyyid ər-Raziyə aid olduğu haqqındakı şübhə barəsində nəhv, lüğət, şeir, təfsir, hədis, fiqh, ənsab, qiraət, həndəsə və hikmətdə zəmanəsinin görkəmli elm sahibi olan İbn Həşşab Abdullahdan (h.567, m.1172) soruşularkən, o demişdir: “Seyyid ər-Razi, yaxud bir başqası bu xütbələrə necə sahib ola bilər? Biz Seyyid ər-Razinin risalələrini görmüşük, mənsur sözlərindəki üslubunu da bilirik.” İbn Həşşabın “Xütbeyi-Şikşikiyyə”ni Seyyid ər-Razinin anadan olmasından hələ iki yüz il əvvəlki kitablarda gördüyünü İbn Əbilhədid ustadı Müsəddiq ibn Şəbibdən rəvayət edir [11,216-218].

“Nəhcül-bəlağə”nin məzmun və mətni üç hissədən ibarətdir:

I hissə 241-242 xütbədən ibarətdir. Xütbələr Həzrət Əlinin (ə.) müxtəlif hadisə və şəraiti ilə bağlı etdiyi söhbətlərdən ibarətdir. O cümlədən, birinci xütbə yer, göy, mələklər və Adəmin(ə) xilqəti, 184-cü xütbə “Müttə-qın” yaxud “Həmmam” xütbəsi ilə məşhur olub, möminlərin xüsusiyyətlərindən bəhs edir.

II hissə 78-79 məktubdan ibarətdir. Hz. Əli (ə.) bu məktubları müxtəlif şəxslərə yazmış və onlara düzgün yolu, əmanətə xəyanət etməməyi və gözəl işləri tövsiyə etmişdir. O cümlədən, Azərbaycanın hakimi Əşəs ibn Qeysə(5-ci mək.), Bəsrənin hakimi Osman ibn Hünəyfə (4-45-ci mək.), Bəhreyn hakimi Ömər ibn Əbi Sənəməyə (42-ci mək.) və Şamın qanunsuz hakimi Müaviyəyə (6-cı mək.) də məktub yazmışdır.

III hissə 480-489 hikmətamiz sözdən ibarətdir. Burada Həzrətin müxtəlif yerlərdə söylədiyi əxlaqi, elmi, siyasi-ictimai, tarixi, psixoloji və digər hədislər yığılmışdır.

“Nəhcül-bəlağə” Həzrət Əmirəl-möminin Əlinin qiymətli bir kitabı olaraq, bizi müxtəlif elmlərdən agah edir.

Bu kitabda üsulid-din, furuid-din, Quran, sünnə, şəri hökmlər, kainat və məxluqatın sirləri, fəlsəfə, astronomiya, coğrafiya, siyasət, peyğəmbərlər, islam tarixi, əxlaq, adət-ənənələr və başqa mövzular haqqında danışılır. Nümunə olaraq bu kitabdən bir neçə cümləni qeyd edək:

Həz. Əli (ə.) tarix fəlsəfəsini belə açıqlayır:

Xütbə 182: “Həqiqətən keçmiş tarixlərdə və ötən əsrlərdə yaşayan insanların həyatında böyük bir ibrət vardır. Haradadır Əmaliqə və onların övladları? Haradadır Fironlar və onların sülaləsi?”

Xütbə 192: “İbrət götürün keçmiş zamanlarda yaşayan zülmkar və təkəbbürlü ümmətlərdən ki, necə Allahın əzabına düşər oldular!”

Məktub 31: “Həzrət Əli (ə.) oğlu imam Həsənə belə buyurur: “Oğlum! Doğrudur ki, mən keçmişdəkilər kimi uzun ömür sürməmişəm, amma onların etdiyi əməlləri nəzərdən keçirib, baş verən hadisələr haqqında fikirləşib, onların qoyduğu izləri seyr edib, sanki onlardan biri olmuşam.”

“Nəhcül-bəlağə” öz gözəllik və ecazkarlığı ilə bütün böyük dahiləri heyran qoymuşdur. Belə ki, bir çox şəxsiyyətlər bu qiymətli əsərə çoxlu şərh və tərcümələr yazmış, müxtəlif dillərə tərcümə etmişlər.

O cümlədən ilk dəfə “Nəhcül-bəlağəyə” şərh yazan Seyyid Fəzlullah Ravəndi və onu birinci dəfə fars dilinə tərcümə edən Hüseyn Ərdəbili (h.q.t. ilə 10-cu əsrdə) olmuşdur.

“Nəhcül-bəlağə”yə ən böyük şərh 27 cildə fars dilində Məhəmmədtəqi Cəfəri (o, yalnız 185 xütbəyə şərh yazmışdır), ərəb dilində isə sünni alimi olan İbn Əbil-Hədid Mötəzili (20 cildə yazmışdır) yazmışdır. Habelə məsihi alimi Corc Cordaq “Rəvayiu Nəhcül-bəlağə” adlı kitabında Həzrətin heyrətamiz və qəribə kəlamlarını toplamışdır.

“Nəhcül-bəlağə”nin ən qədim nüsxəsi h.q.t. ilə 421-ci ilə (10 əsr əvvəl) aid olaraq, Qum şəhərində Ayətullah Həsənzadə Amulinin şəxsi kitabxanasında saxlanılır [23].

“Nəhcül-bəlağə”yə bir sıra alimlər şərh yazıb, o cümlədən, İbn əl-Hədid (1190-1257) və şeyx Məhəmməd Əbdə. “Nəhcül-bəlağə” əsəri dəfələrlə Beyrut, Misir, Hindistan və İranda nəşr edilib [12,251].

Əli ibn Əbi Talibin (ə.) bizə həmçinin divanı gəlib çatmışdır. Divandakı şeirləri Həz.Əlinin(ə.) nəslindən gələn seyyidlərdən Şərif Murtəza(966-1044) olaraq tanınan və əş-Şərif ər-Razinin qardaşı olan Əbul Qasım Əli bin Əbi Tahir tərəfindən toplanmışdır.

Divan günümüzə qədər müxtəlif ölkələrdə nəşr edilmişdir. Bu divanı, Osmanlının məşhur hənəfi alimlərindən olan Müstəkimzadə Süleyman Sadəddin XVIII əsrdə şərhli olaraq “Şərhu Divani Əli” adıyla nəşr etdirmişdir.

Hz.Əli (ə.) ömrünün sonuna qədər şeir yazmışdır. Divanındakı: “*hadisələr içində altmış il yaşadım*” misrası 63 yaşında ölən Hz.Əlinin(ə) ömrü boyu şeir yazdığını göstərir.

Hz.Əlinin (ə.) divanında 340-dan artıq şeir toplanmışdır. Divandakı qəsidələrin sayı 60-dan çoxdur. Onun bu “Divan”ında zühdiyyələri, hikmətli fikirləri əks etdirən şeirləri çoxluq təşkil edir. Şeirlərində dini fikirlər üstünlük təşkil edir, həmçinin əxlaqla bağlı, məişətlə bağlı məsələlərə toxunulub. Şeirlərində bir sıra poetik obrazlardan istifadə etmişdir. Bu divanda elə şeirlər var ki, onlar məzmun və ideya baxımından Quran ayələri ilə səsleşir. Bu ibrətamiz şeirlərin eyni zamanda sadəliyi insanı heyrətə gətirir, valeh edir. Bunlar hər hansı bir insanı zaman-zaman məftun edəcək, heyrətləndirəcək, düşündürəcək qədər güclü mənaya malik şeirlərdir. Aşağıdakı nümunə məhz bütün bu deyilənlərə misal olaraq göstərilə bilər:

*İnsan üçün Allahın yanında ən fəzilətli şey ağıldır,
Və onun qədər xeyirli bir şey yoxdur.
Əgər rəhman olan Allah bir kəsin aqlın kamil etsə,
Onun əxlaqı da kamil olar.
İnsanlar içində hər kəs öz ağı ilə yaşır,
Ağı üzərində elmi və təcrübəsi üzə çıxar.
Gənc öz sağlam ağı ilə insanlara zinətdir,
Ağlında xətər olarsa, qazancı da gedər.*

Divanı bir çox şö alimləri tədqiq etmiş və şərhlər yazmışlar. Həmçinin divan bir sıra dillərə tərcümə edilib. “Divani əmiri” fars dilinə tərcümə edənlərdən biri Mirzə Sadiq Rahil Molla Süleymanoğlu (1913-cü ildə tərcümə edib) olmuşdur. Həmçinin bu divan məşhur alim Vedat Atila tərəfindən “Hz.Əli Divanı” adı altında türk dilinə tərcümə edilmiş və 1990-cı ildə İstanbulda nəşr edilmişdir. Divanı türk dilinə çevirən digər alim İsmət Zəki Eyyubogludur.

Hz.Əli (ə.) şeirlərində də nəsihətçi, yol göstərən və öyrətməyə çalışan bir ədibdir. Şeirlərində ərəb dilinin bütün poetik vasitələrindən və ərəb ədəbiyyatının məşhur obrazlarından ustalıqla istifadə edə bilməmişdir. İgidlik, sevgi, dinə bağlılıq, əliaçıqlıq, dözümlülük, yüksək iradə, insanların bərabərliyi onun şeirlərinin əsas mövzularıdır. Hz. Əlinin (r.a) şeirlərində dövrü, düşüncələri, hiss və duyğuları əks olunub. Dövrünün siyasi hadisələri də bütün aydınlığı ilə şeirlərində əks edilib.

Həmçinin Əlinin (ə.) şeirləri İslam dininin yaranması və inkişafını göstərən mühüm dəlillərdir. Şeirlərində İslam dinini yaymaqda mühüm rol, xəlifə seçilməsi və xəlifəliyi dövrü də əksini tapıb.

Əli ibn Əbu Talibin (ə.) şeirlərində əksini tapan və tarixə işıq saçıyan bir başqa mövzu da: Peyğəmbərin (s.) ölümündən sonra ətraflarındakı müsəlmanlar arasında müəyyən anlaşılmaqların başlaması, çaxnaşmaların, gərginliklərin ortaya çıxmasıdır.

Bu şeirlərdə İslamın yaranışı illərində Məkkə-Mədinə-Kufədəki yaşam tərzini aydın şəkildə görünür. Bütün bunlar dastana bənzər tərzdə ifadə edilib. İlk dövrlərdə Mesopotomiyadakı “Gilqamış”, Hindilərdəki “Ramayana”, Yunanlardakı “Homeros”, Ərəblərdəki “Yeddi müəlləqə” də olan dastanaxas özəllik Əlinin şeirlərində də öz əksini tapmışdır.

Təəssüflə də olsa qeyd edilməlidir ki, Hz. Əlinin (ə.) şeirləri indiyədək ictimaiyyətimizə lazımı səviyyədə tanıtılmamışdır. Toplum bu şeirlərdən olduqca uzaq qalmışdır. Hz. Əli (ə.) xalq tərəfindən yüksək əxlaqı və cəngavərliyi ilə tanınır. Xalq onu qəhrəmanlıqları ilə sevir və qiymətləndirir.

Həz. Əli (ə.) şeirlərində davamlı olaraq Məhəmməd peyğəmbərin (s.) yolunda olduğunu vurğulayır. Bu yola, sonralar “sünnət” deyilib. Deməli Hz. Əli (ə.) şeirlərini yalnız “şeir”, “sənət” olsun deyə deyil, Peyğəmbərin(s.) yolunu tanıtmaya və göstərmək üçün yazmışdır. Çünki Əli (ə.), “Məhəmməd-Əli Yolu”nun qurucusu və davamçısıdır. Bu da şeirlərinin əsl mövzusu olmuşdur.

Həz. Əlinin (ə.) şeirlərində və xütbələrindəki bütün həqiqətlər Qurandan qaynaqlanır. Onun gözündə doğruluq, düzgün yaşam yalnız Qurana əsaslanmaqla ola bilərdi. Bu özəllik, onun şeirlərinin İslam inanclarını yaymaq düşüncəsiylə yazdığını göstərməkdədir. Quran və İslamı təmsil etməyi boynuna götürən və bunu özü üçün məsuliyyətli bir iş kimi görən “Məhəmməd-Əli yolu”nun qurucusu olan Əli (ə.), “mənbəyini Quranda tapan bir inancın təbliğatçısı” olmuşdur.

Əli ibn Əbu Talibin (ə.) şeirlərində ərəb yaşantısının özəlliklərini, çöl təbiətinin incəliklərini əks etdirən bənzətmələr də vardır.

Bu da qeyd edilməlidir ki, Hz. Əlinin (ə.) cahiliyyət dövrü şeirlərindən təsirlənməsi təbii haldır. Ərəblərdə şeirin və ədəbiyyatın siyasi bir mövqeyə sahib olması, bir ideologiya və məqsəd sahibi olan Əlinin (ə.) şeirə yönəlməsinə və təsirləndirici şeirlər yazıb söyləməsinə səbəb ola bilərdi. Həmçinin ərəblərdə şeir və bəlağətli söz söyləmək önəmli bir adət halını almışdı. “Yeddi mülləqə” də Əliyə(ə.) çatan şeir nümunələridir. Əlinin (ə.) şeir söyləməsində “müəlləqə sahibləri”nin də rolu az olmamışdır.

Hə. Əli (ə.) ərəb və İslam toplumunun yetişdirdiyi önəmli bir şair və ədəbiyyatçıdır. Daha yaxşı olardı ki, günümüzdə Əlinin (ə.) bu özəlliyi xüsusi qeyd edilə və onun yaradıcılıq irsi ilə toplumlar, xüsusilə gənc nəsillər tanış edilə, şeirləri və deyimləri dərsliklərə qoyula və yeniyetmələr Əlinin (ə.) bu ibrətamiz kəlamları və şeirləri ilə tanış olalar. Çünki o, şeirləri ilə əqidəsini və düşüncələrini əks etdirmişdir.

Hə. Əlinin (ə.) “Divanı” bütün dövrlərdə ən məşhur ədəbiyyat nümunələrindən olub.

Əli ibn Əbu Talibə (ə.) aid olduğu iddia edilən bir çox kitablar Orta şərq İslam ölkələrində nəşr edilmişdir. Bir çoxunun Əliyə (ə.) mənsubluğu şübhə doğuran bu kitablar bunlardır: “Əl-Qasidətuz-Zəburiyyə”, “Əl-Qasidətul-Culculutiyyə”, “Əl-Qasidətuz-Zeynəbiyyə”, “Mühənnəs”, “Munacat”, “Cənnətul-Əsma”.

“Elm günəşi” olaraq qiymətləndirilən Hə. Əlinin (ə.) bir çox əsərləri 1055-ci ildə Bağdadın yanmış Şahbur kitabxanasında kül olmuşdur. Məhəmməd peyğəmbərin də (s.) məktublarını qələmə alan Hə. Əli (ə.) dövrünün ən böyük dövlət adamlarından və döyüşçülərindən olması ilə bərabər həm də filosof, şair və elm adamı, qədim bir keçmişə malik olan ərəb şeirinin ən usta şairlərindən biridir. Buxari, Müslim, Tirmizi və Təbəri kimi bir çox hədis alimləri Hə. Əlidən (ə.) bir sıra hədislər qeyd etmişlər.

“Hər bir kəs insanlar arasında ağılı ilə fərqlənər, elm və təcrübələrini də ağılı ilə əldə edər.”

“Elm əldə etmək üçün istəkli və araşdırıcı ol.”

“Mən zəmanənin bilicisiyəm, belə ki, (onun) anası, atası kimiyəm [13,164,390,405].”

Bu sözləri İmam Əliyə (ə.) aid olduğu məlum olan “Hə.Əli Divanı”ndandır. Elmin və təcrübənin ağılı ilə əldə edilə biləcəyini söylərkən Əli (ə.) eyni zamanda iki şərt irəli sürür: İstəkli və araşdırıcı olmaq! Bu iki söz öyrənmənin və öyrətmənin əsas şərtlərindəndir. Yalnız düşünən, ağılı ilə hərəkət edən, araşdıraraq nəticə çıxaran, təhlil etməyi bacaran bir insan düzgün nəticə çıxarda, izahlar, açıqlamalar üçün düzgün, əsaslı sözlər söyləyə və təkliflər edə bilər. Bu gün imam Əlini (ə.) Müaviyənin ona lənətlə başladığı əmvi anlayışını günümüzdə davam etdirən, Səudiyyə vəhəbiləri kimi qiymətləndirib alçaldan və xəlifə Osmandan(644-656) sonra beş il müddətində İslam imperatorluğunu idarə etmiş bacarıqsız, sıradan bir xəlifə olaraq görənlərə; bilik və elmi düşüncələrdən xəbərsiz və onu (Hə.Əlini(ə.)) sadəcə fəvqəltəbii gücləri və kərəmətləri ilə ucaldan bizim gözümüzdə eynidir. Hə. Əli (ə.) zamanının ziyalı idi. Peyğəmbərin (s.) ölümündən etibarən isə Əli (ə.) elm şəhərinin qapısı deyil, özü idi. O özü də bunu yuxarıda qeyd edildiyi kimi belə ifadə etmişdir: “Mən zəmanənin (dövrünün) bilicisiyəm, (onun) atası, anası kimiyəm.” Beləki, ana-ata övladlarını qoruyar, sahib çıxar, onlara təhsil verib böyüdə, onları düzgün, haqq yoluna yönəldər.

Elə isə zəmanə və o zəmanəni yaşayanlar alimlərin, ziyalıların qoruması altında olmalı və onlar zəmanə əhlini yönləndirib idarə etməlidirlər. İmam Əli də (ə.) “mən zəmanənin anası-atasıyam” deyərəkən bu fikri ifadə etmək istəmişdir.

Əli ibn Əbu Talib (r.a) həqiqətən də dövrünün bir canlı elm ensiklopediyası idi. Bütün tanınmış sufilər batini (ezoterik) inanclarında Əliyə (ə.) istinad edirlər.

Əbu Nəsr Abdullah Sərracın “Kitab əl-luma fit-tasavvuf” kitabında deyilirki: Cüneyd Bağdadiyə (ö.910) batini sahədə Əlinin (ə.) biliyi soruşulduğu zaman o demişdir: “döyüşlərdə daha az iştirak etsəydi, Əlinin (ə.) bizim batini şeylər üzərində bildiklərimizə daha çox faydası ola bilərdi, çünki o, (özünə) elm əl-ladunni (birbaşa Allahdan gələn mənəvi elm, gizli elm) bağışlanmış biri idi[14,129].”

Hz.Əliyə (ə.) görə İslam hər şeydən öncə aqlın dinidir, kor bir inanc yolu deyil və bu səbəblə də bu dinə mənsub olanlardan din haqqında düşüncə və ağılla mühakimə etməyi tələb edir, çünki belə olduğu təqdirdə onlar daima ədalət və həqiqətlə bağlı öyrədilənlər istiqamətində hərəkət edə bilərlər və düzgün həyat tərzi qura bilərlər. Buna görə də Hz. Əli (ə.) müxtəlif xütbələr və kəlamları ilə elmin dəyərini ucaldırdı.

Onun elmini araşdırdıqda bir çox çağdaş elmi nailiyyətlərin təməlinin Əli(ə.) tərəfindən ortaya atıldığını görmək olar. IX əsr tədqiqatçılarından Şeyx Əli bin İbrahim əl-Qummi “Vassaffat” əsərində bir dəfə tam aylı bir gecədə Əlinin (ə.) belə söylədiyini yazır: “Göy üzündə gördüyünüz ulduzların hamısının bizim şəhərlərimiz kimi şəhərləri var. Hər ulduz digərinə şaquli istiqamətdə bir işıq şüası ilə bağlıdır və işıq şüasının uzunluğu göy üzərində iki yüz əlli illik bir səfərin uzaqlığına bərabərdir [22].” Fransız elm xadimi Monsieur Xion bu sözlərdən təsirlənərək demişdir: “Min il əvvəl hər hansı bir cihaz və ya xüsusi vasitə olmadan belə bir məlumatı verən bir insan, sadəcə bir insan gözü ya da ruhuna sahib deyil, o həm də Tanrı vergisinə sahibdir. Belə bir dini rəhbər və liderə sahib İslam həqiqətən səmavi bir din olmalıdır [22].”

“Bir dəfə bir nəfər Əlidən (ə.) soruşur:

Yer ilə Günəş arasındakı uzaqlıq nə qədərdir?

Əli (ə.) cavab verdi:

Bir atın gecə gündüz ara vermədən Yer üzündən Günəşə doğru çatdığını fərz et, onun Günəşə çatması üçün tam 500 il lazımdır [15,201].”

Bunun hesablanması aparılarkən, bir ərəb atının saatda normal olaraq 22 mil sürətlə qaçdığı məlum olmalı idi. Beləcə at 500 il içində Günəş ilə Yer arasındakı məsafəni göstərən 95,040,000 mil məsafəni qət etmiş olacaqdı. Qeyd edilməlidir ki, Günəş ilə Yer arasındakı eyni (həmin) uzaqlıq Renesans dövründə Avropada qəbul edilmişdir. Qərb alimləri başqa bir metoddla XVIII əsrdə eyni uzaqlığı ortaya çıxartmışlar. Belə ki,

dünyadan saatda 10.000 mil sürətlə uçan bir kosmik təyyarə belə, 11 ildə Günəşə çatar. Bu metod belə uzaqlığın 95, 040,000 mil olduğunu göstərir [15,201].

Çağdaş elm göstərir ki, Yerin Günəşə ən yaxın olduğu Yanvar ayının əvvəllərində Yerdən uzaqlıq 91,400,000 mil və ən uzaq olduğu İyul ayında bu məsafə 95,040,000 mildir. Belə olduğu təqdirdə deməli, həmin şəxs yuxarıdakı sualı hz. Əliyə (ə.) böyük ehtimalla İyul ayında verib.

Filip.K.Hitti “History of the Arabs” (“Ərəblərin tarixi”) kitabında qeyd edir ki: “Döyüşkən igid, danışarkən ağıllı, fikrini söylərkən axıcı və anlaşılan nitqə sahib, dostlarına qarşı dürüst, düşmənlərinə alicənab olan Əli (ə.) həm İslam igidliyinin bir örnəyi həm də adı ətrafında şeirlər, kəlamlar və saysız igidlik rəvayətləri söylənilən ərəb adətinin Süleymanı oldu [16,183].”

Vilyam Mur Əli (ə.) şəxsiyyətinə heyran olanlardan idi və “The Caliphate, its Rise and Fall” (“Xəlifəlik, yüksəlişi və süqutu”) kitabında bunları yazır: “Əlinin (ə.) xarakterində təqdir ediləcək və hörmət ediləcək bir çox şey var. Ona təslim olmuş Bəsrəyə çox böyük səbrlə, çox kübar və xeyirxah yanaşdı. Daimi münafiqşələr və üsyanlarla onun səbrini daşıran fanatiklərə qarşı qisas almaq duyğusuna qapılmamışdır [17,288].”

R.A.Nicholson əsərində hz. Əli (ə.) haqqında belə yazır: “O, cəsur bir döyüşçü, ağıllı bir natiq, sadıq bir dost və alicənab bir düşmən idi. Şeirdə və düzgün danışmada ən irəlində idi [18,191].”

Charles Mills “A history of Muhammadanism” (“Məhəmməd dövrünün tarixi”) əsərində qeyd edir: “Haşimilər ailəsinin rəisi olan Peyğəmbərin (s.) kürəkəni və əmisi oğlu olaraq Əlinin (ə.) Məhəmmədin (s.) ölümündən sonra xəlifə seçilməməsi doğrusu inanılmaz və təqdir edilməyən bir vəziyyətdir. Əbu Talib oğlu Əli (ə.) İslamı ilk qəbul edənlərdəndir və Məhəmməd (s.) Əlinin (ə.) ona Musaya Harunun yaxın olduğu qədər yaxın olduğunu söyləmişdir [19,84].”

Dr. Andreu Krikton “History of Arabia and its people” (“Ərəbistan və xalqının tarixi”) əsərində yazır: “Bu şah (Əli) bir ozanın, bir xətib və bir əsgərin sahib ola biləcəyi istedadları özündə birləşdirmişdir; O, öz elm sahəsində ən cəsur və ən gözəl danışan idi. Okley tərəfindən ingilis dilinə çevrilən Əliyə (ə.) aid hədislər onun ağılından, elm və irfanından xəbər verir [20,307].”

Tomas Karlayli də “Heroes and Hero-Worship” (“qəhrəmanlar və pərəstiş”) kitabında belə yazır: “Bu gənc Əliyə (ə.) gəlincə, heç kim ona sevməkdən başqa mənfi bir duyğu bəsləyə bilməz. O, özünün göstərdiyi kimi zamanının və sonrakı zamanların sevgi və cəsarət dolu, uca və çox ağıllı biri idi. Ondakı cəngavərlik tam bir aslan cəsarəti idi [21,77].”

Həz. Əlinin (ə.) xəlifəlik illəri eyni zamanda təhsilin çox yüksəldiyi illər olaraq da tanınır. Əli (ə.) təlim-tədrisi himayəsi altına almış ilk xəlifə idi. Bunun nəticəsi olaraq, Kufədə oxuyan təxminən iki min tələbəyə dövlət xəzinəsindən qarşılıqsız olaraq təqaüd verirdi [22,4].

Həz. Əlinin (ə.) İslam aləminə, ümumiyyətlə insanlığa verdiyi elmi töhfələr bu günədək özünün böyük əhəmiyyətini itirməməişdir. Həqiqətən həz. Əli (ə.) Allahı, Onun Rəsulunu (s.), İslamı və mənəvi dəyərləri istər elmi, istərsə də poetik irsində düzgün və yüksək zövq və zəka ilə tərənnüm edən görkəmli İslam alimi, şair ruhlu sənətkar və Allahına, dininə bağlı olan mömin bir bəndə idi.

ƏDƏBİYYAT

1. İbn Sad- Tabaqat,c.II;
2. İbn Əbdülbərr-İstiaab, c.III;
3. Muhibbuttəbəri-“Riyadunnədra”, c.II;
4. İbn Həcər-“Əssabə”, c.II;
5. Ayətullah Məhəmmədtəqi Tustəri-“Əmirəl-möminin Əliyyəibni Əbitalibin qəzavətləri”;
6. Əbu Davud -“Əqdiyyə”6;
7. Tirmizi-“Müsnəd”, c.I, səh.83-88-111-136;
8. Hacı Şeyx Abdullahil-Məməkani-“Tənqiyhul-məqal fi əhvalir-rical”, Nəcəf, Murtəzaviyyə mətbəəsi, h.1352, c.III;
9. İbnun-Nədim-“Əl-Fehrest”, Misir, Rəhmaniyyə mətbəəsi, h.1345;
10. “Möcüzətul- Buldan”, Misir, cII, , Bey-nəs-sureyn mətbəəsi;
11. “Reyhənətul- ədəb”, cV;
12. Hənnəl Fəxuri- “İstoriya arabskoy literaturı”, Moskva1959;
13. “Həz.Ali Divanı”, ərəbcədən çevirən: Vedat Atila, İstanbul-1990;
14. Edt: Nicholson ,“Kitab al-Luma fit-Tasawwuf”, London-1914;
15. Edt.E.V.Mcloughlin, “The Book of Knowledge”, New York-1910;
16. Philip K. Hitti,“History of the Arabs”, London-1949;
17. William Muir, “The Caliphate, its Rise and Fall”, London-1924;
18. R.A.Nicholson, “A Literary History of the Arabs”, Cambridge-1953;
19. Charles Mills, “ A history of Muhammadanism”, London-1817;
20. Dr.Andrew Crichton, “History of Arabia and its people”, London-1852;
21. Thomas Carlyle, “Heroes and Hero-Worship”, London-1850;
22. İnternet: www.islam.net;

23. İnternet: islammektebi.org.htm/ Nəhcül-bəlağə;

24. İnternet: balaghah.net.

THE SUMMARY

Ali bin Abu Talib is one of the important persons in a history Islam. He is the cousin and son - in - law of the prophet Mohammed, father imams Hasan and Hussein, was fourth caliph in Arabian caliphate, the first man who has accepted Islam, remembered sacred Koran by heart and never was asked stones. A way of the prophet he has accepted as a sample of life, and about last days has made all necessary for execution of his instructions without lacks. Having studied life Ali bin Abi Talib, we become the witness that he adequately and beautifully has lived Islam and has turned to the exemplary person for the people of the prophet Mohammed.

He was the great poet. His poem were assembled in a poetic sofa "Divani Amir" and product "Nahcul-Balaghah" are assembled his letters and aphorisms. In poems he speaks about work, about the god, about boldness, about friendship, about love to the prophet and family. His some poems about the history of the Islam. Having studied his literary activity he was possible to be convinced that by the great foreman literature.

РЕЗЮМЕ

Али ибн Аби Талиб является одним из известных личностей в истории Ислама. Он двоюродный брат и зять пророка Мухаммеда (д.б.а), отец имамов Хасана и Хусейна, являлся четвертым халифом большого Арабского халифата. Среди сверстников он первый принял Ислам, был хафизом священного Корана и никогда не молился идолам. Путь Пророка (д.б.а) он принял как образ жизни и до последних дней своих сделал все необходимое для исполнения его указаний. Изучив жизнь и деятельность Али ибн Аби Талиба, мы становимся свидетелем того, что тот достойно и красиво прожил свою жизнь, сделал очень многое для Ислама и превратился в образцовую личность для уммы пророка Мухаммеда (д.б.а).

Он был великим поэтом. Его стихи были собраны в поэтическом диване "Дивани Амир" а в произведение "Нахчул Балага" вошли его письма и афоризмы. Его стихи посвящены богу, любви к пророку и семье, труду, смелости, дружбе; а в некоторых из них он описывает историю Ислама. Изучив литературную деятельность Али ибн Аби Талиба еще раз убеждаешься, что он был великим мастером пера.