

BAKI DÖVLƏT UNIVERSİTETİ

**İLƏHİYYAT
FAKÜLTƏSİNİN
ELMİ MƏCMUƏSİ**

№ 27 • İYUL (TEMMUZ) 2017

**BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ
İLƏHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN
ELMİ MƏCMUƏSİ**

REDAKTOR / EDİTÖR
Akademik V. M. Məmmədliyəv

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

REDAKSİYA HEYƏTİ (HAKEM KURULU)

Akademik Vasim Məmmədliyəv • Prof. Dr. Celal Erbay (Mərmərə Universiteti) • Prof. Dr. Bedrettin Çetiner (Mərmərə Universiteti) • Prof. Dr. Saffet Köse (Katib Çelebi Universiteti) • Yrd. Doç. Dr. Osman Aydınlı (Mərmərə Universiteti) • Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul Universiteti) • Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Mərmərə Universiteti) • Prof. Dr. Mustafa Altundağ (29 Mayıs Universiteti) • Prof. Dr. Ahmet Bostancı (Sakarya Universiteti) • Doç. Dr. Hayati Yılmaz (Sakarya Universiteti) • Doç. Dr. Nəbi Mehdiyev (Trakya Universiteti) • Doç. Dr. Ahmet Niyazov (KTÜ Universiteti) • Doç. Dr. Qiyas Şükürov (Bozok Universiteti) • Doç. Dr. Bəhram Həsənov (Bülent Ecevit Universiteti) • Y. r. d. Doç. Dr. Mehdi Çiftçi (Dumlupınar Universiteti) • Dr. Anar Qafarov (Bülent Ecevit Universiteti) • Prof. Çimnaz Mirzəzadə • Dos. Mübariz Camalov • Dos. Namiq Abuzərov • i. f. d. Qoşqar Səlimli • Dos. Adilə Tahirova • i. f. d. Mehriban Qasımova • i. f. d. Aqil Şirinov • Dos. Nigar İsmayılzadə • Dos. Elnurə Əzizova • i. f. d. Ülker Abuzərova • f. f. d. Mirmiyaz Mürsəlov • f. f. d. Yeganə Qaraşova • i. f. d. Kövsər Tağıyev.

MƏCMUƏ İLƏ ƏLAQƏ (HABERLEŞME)

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

ISSN 2225-5567

Tiraj: 1000

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

№ 27•İYUL (TEMMUZ) 2017 BAKI

İÇİNDƏKİLƏR

MÖVLANA CƏLALƏDDİN RUMİ BÖYÜK HUMANİST MÜTƏFƏKKİR KİMİ <i>Q. T. Məmmədaliyeva</i>.....	7
QLOBALLAŞMA VƏ ETNİKLİK <i>Hümmətova Lətafət Ələsgər qızı</i>	15
SƏRƏXSİNİN “MƏBSUT” ADLI ƏSƏRİNDƏ İBADƏTLƏRLƏ BAĞLI BƏZİ FİQHİ QAYDALAR <i>Anar Qurbanov</i>	21
İLK İNSANIN YARADILMASI ÇƏRCİVƏSİNDƏ FƏXRƏDDİN RAZİ VƏ ALMALILI HƏMDİ YAZIRIN GÖRÜŞLƏRİNİN MÜQAYİSƏSİ <i>Ələddin Sultanov</i>.....	37
QADINLARIN ŞAHİDLİYİ İLƏ ƏLAQƏLİ QURAN MƏTNİNİN İZAHINA BƏZİ RƏVAYƏTLƏRİN TƏSİRİ HAQQINDA <i>Dilavər Məmmədov</i>	55
MÜASİR DÖVRDƏ MƏDƏNİ VƏ PSIXOLOJİ İDENTİKLİK PROBLEMLƏRİ <i>İmdad Bayramov</i>.....	65
«SU ADAMLARI» VƏ SİMAŞKİ DÖVLƏTİNİN AZƏRBAYCAN TARİXİNDƏ YERİ <i>Allahverdi Əlimirzəyev</i>.....	75
MÜSTƏQİLLİK DÖVRÜNDƏ AZƏRBAYCAN-RUSİYA, AZƏRBAYCAN-TÜRKİYƏ QARŞILIQLI MÜNASİBƏTLƏRİ (1991-2011) <i>Elbrus Sadıqov</i>	89
UTOPİK CƏMİYYƏTDƏ QADININ MÖVQEYİ <i>Qarayeva Günel Əliniyaz qızı</i>.....	101
TÜRK İNANC SİSTEMİ BAXIMINDAN QƏDİM TÜRKLƏRLƏ ŞUMERLƏRİN ORTAQ BAĞLARI <i>Babayev Elvin Əliyər oğlu</i>.....	107

QƏRİBİ LİRİKASININ SƏCİYYƏVİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ <i>Paşa Kərimov</i>	115
XIX ƏSR AZƏRBAYCAN ƏDƏBİYYATINDA TARİXİ-VƏTƏNPƏRVƏRLİK MÖVZULU MÜXƏMMƏSLƏR <i>Nailə Mustafayeva</i>	123
BİR SIRA ESKİ TÜRK GELENEK ve MERASİMLERİ ÜZƏRİNƏ (AZERBAIJAN TÜRKLERİ ve IRAK TÜRKMANLARI) <i>Kübra Kuliyeva</i>	133
OSMANLI-RUS HARBİNDE (1877-1878) BİR MUTASAVVIF; AHMED ZİYAÜDDİN GÜMÜŞHANEVİ (K.S.) <i>Hüseyn Budak</i>	147
XVI-XVII ƏSR AZƏRBAYCANIN SİYASİ VƏ MƏDƏNİ HƏYATINDA SƏFƏVİ XANEDAN QADINLARININ ROLU <i>Zivər Hüseynli Baylan</i>	153
DİN - AİLƏ VƏ AİLƏ MÜNASİBƏTLƏRİ <i>Mirzəyeva Səbinə Həmid qızı</i>	167
GƏNCLƏRİ DİNƏ YAXINLAŞDIRAN VƏ DİNDƏN UZAQLAŞDIRAN SOSİAL SƏBƏBLƏR <i>Nicat Ehtibar oğlu</i>	173
MODERN ELM: DOĞUŞU VƏ ARXAPLANI <i>Daşdəmir Mahmandarov</i>	183
DİLİN FORMALAŞMASININ İLKİN ƏSASLARI <i>Əliyev Araz Yunus oğlu</i>	197
AZƏRBAYCANIN MƏZHƏBLƏRARASI TOLERANTLIQ TARİXİNDƏN XX ƏSRİN ƏVVƏLİNƏ AİD BİR NÜMUNƏ: FÜYUZAT JURNALI <i>Elnurə Əzizova</i>	205
TƏHSİLİN POSTİNDUSTRIAL İNKİŞAF İSTİQAMƏTLƏRİ <i>Müslüm Nəzərov</i>	217

**ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОЙ АКТИВНОСТИ ЛИЧНОСТИ
В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Микаилова Нармина Эльдар кызы..... 225

ŞƏXSİYYƏT İNSANIN SOSIAL SƏCİYYƏSİ KİMİ

Ruslan Xəlilov Niyaz oğlu..... 237

DİNİ MƏTNLƏRDƏ XIZIR MÜDRİKLİYİNİN ÖZÜNƏMƏXSUSLUĞU

Nərman Qocatürk 249

FAHREDDİN ER-RÂZÎ NİN KELÂM GELENEĞİNDEKİ YERİ

Aqil Şirinov..... 261

**İSLAM HÜQUQU VƏ MİLLİ QANUNVERİCİLİK
NÖQTEYİ-NƏZƏRİNDƏN HOMOSEKSUALİZM**

V.M.Məmmədaliyev, Müşərrəf Əliyeva..... 277

DİN VƏ ELMİN İNTEQRASIYASI

Mustafayev Q.T., Məmmədov A.T., Mahmudov Y.M. 285

**MULTİKULTURALİZM, DİNŞÜNASLIQ VƏ
İSLAMŞÜNASLIQ ELMLƏRİ DİALEKTİK VƏHDƏTDƏ**

Əsədulla Qurbanov 297

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE İSLÂM MABEDİ

Yusuf ALEMDAR..... 309

QƏZA VƏ QƏDƏR KONTEKSTİNDƏ ƏCƏL

Tahirova Adilə İslam qızı..... 317

İSLAM HÜQUQUNDA TƏLFIQ ANLAYIŞI

Ceyhun Vahid oğlu Bayramov..... 325

**ƏRƏB DİLİNDƏ MÜƏYYƏNLİK VƏ QEYRİ-MÜƏYYƏNLİK
KATEQORİYASI HAQQINDA BƏZİ MƏSƏLƏLƏR**

Süleymanov Qurbanəli..... 337

**AZERBAJCAN HALK CUMHURİYETİ'NDE DİN VE
DEVLET İLİŞKİLERİ (1918-1920)**

Dr. Asaf GANBAROV..... 343

**KATILIM BANKACILIĞI TARİHİ VE KATILIM BANKALARINDA
FON KULLANDIRMA YÖNTEMLERİ*****Rashadat Seyidzade*..... 355****ВКЛАД МУСУЛЬМАН В МИРОВОЮ НАУКУ И КУЛЬТУРУ*****Мехрибан Аббасова*..... 367****“MƏNZUM FİQH” VƏ “VİQAYƏ” ƏSƏRLƏRİNDƏ
NİKAH MƏSƏLƏLƏRİ*****Rübabə Bahadır qızı Şirinova*..... 375**

MÖVLANA CƏLALƏDDİN RUMİ BÖYÜK HUMANİST MÜTƏFƏKKİR KİMİ

*Q.T.Məmmədaliyeva**

Açar sözlər: *Mövlana Cəlaləddin Rumi, sufilik, insan, ilahi eşq, humanizm*

Ключевые слова: *Мовлана Джалаладдин Руми, суфизм, человек, гуманизм, божественная любовь.*

Key words: *Mawlānā Jalāl ad-Dīn Rūmī, Sufism, Human being, the Divine Love, Humanism.*

“Humanizm” kəlməsinə ilk dəfə qədim Roma mütəfəkkiri Mark Tulli Siseronun (e.ə.106-43) yaradıcılığında təsadüf olunur. O, bu kəlməni “insan sevgisi” mənasında öz məktublarında istifadə etmişdir.¹ Lakin bu kəlmənin bir termin kimi önə çıxması daha çox Avropadakı İntibah dövründən (Renessans) sonraya təsadüf edilir. Müasir dövrdə humanizm termini ətrafında bir çox fəlsəfi müzakirələr aparılır. Humanizmi pozitiv və neqativ yöndə şərh edən bir çox tədqiqat mövcuddur.² Lakin biz çapa təqdim olunan hazırki məqaləmizdə bu termindən daha çox ilkin mənasında, yəni “insan sevgisi, insanlara hörmət” mənasında istifadə edəcəyik.

Böyük sufi mütəfəkkiri Mövlana Cəlaləddin Ruminin düşüncə sistemində humanist ideyaların tərənnümünün xüsusi yeri vardır. Onun hələ XIII əsrdə irəli sürdüyü ideyalar günümüzdə də öz aktuallığını və orijinallığını qoruyur. XX əsrdə istər şərqdə, istərsə də qərbdə Ruminin düşüncə sistemini araşdıran çox sayda tədqiqat əsərinin olması bu faktı sübut edir. Təsadüfi deyildir ki, böyük filosof G. Hegel Rumini dünya tarixinin ən böyük şair və mütəfəkkirlərindən biri hesab etmiş, 20-ci əsrdə yaşamış məşhur alman tədqiqatçısı Hanns Meinke(1884-1974)isə onun “yaşadığımız qaranlıq dövrün yeganə ümidi” olduğunu bildirmişdir.³ Biz bu məqalədə böyük mütəfəkkirin öz əsərlərində önə çəkdiyi humanist ideyalardan bəhs edəcəyik.

Mövlananın humanist düşüncəsinin əsasında “ilahi eşq” məfhumu durur. Ona görə, eşq Allahın məxluqatı yaratmasının ən əsas səbəbidir. Bütün varlıq aləmi ilahi eşqin bir təcəllisidir. Madam ki, yaranışın əsası eşqdır, elə isə yaradılanlara qarşı münasibət də eşq və sevgiyə əsaslanmalıdır. Çünki insanın Tanrı ilə ünsiyyətə

* BDU-nun baş müəllimi

¹ Bax. NealWood. Cicero’s Social and Political Thought. California, 1991, səh. 79-80

² Bax. RuhəttinYazoğlu. Hümanizm ve Mevlana. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi. Erzurum, 2002. Sayı 20, səh. 67-72

³Afzal Iqbal. The Life and Work of Jalal-ud-din Rumi. Islamabad, 1991, XIX

keçməsi yalnız eşqlə mümkündür. Rumi bunu belə ifadə edir: “Məhrəm şəxslə Tanrı arasındakı elçi eşqdir, xəbərləri aparıb-gətirən odur.”⁴

Rumiyə görə, Allahın kainatı yaratma səbəbi olan eşqin ilk təcəlligahı insanlıq üçün nümunə olan həzrət Məhəmməddir. Belə ki, yaradılmışların ilki onun nurudur. Əslində bu görüş təkcə Cəlaləddin Rumidə yox, bütövlükdə sufi dünyagörüşündə mövcuddur. “Həqiqəti-Mühəmmədiyyə” adlanan bu anlayışa görə, Allah kainatı həzrət Məhəmməd üçün yaratmış və onun nuru ilk yaradılan varlıqdır. Bu fikir “لو لاك لو لاك لما خلقت الافلاك - Sən olmasaydın, sən olmasaydın, fələkləri yaratmazdım” qüdsi hədisinə əsaslanır. Peyğəmbərimizə aid edilən başqa bir hədisdə isə ilk yaradılan nurun həzrət Məhəmmədin nuru olduğu bildirilir. Bəzi ortodoksal hədisçi və kəlamçıların doğruluğuna şübhə etdikləri bu hədislər sufi dünyagörüşündə şübhəsiz bir əsas kimi qəbul edilmiş, sufi ontologiyası bu əsasın üzərində inşa edilmişdir.⁵

Ruminin düşüncə sistemində eşq Allahın varlıqları yaratma səbəbi olduğu üçün ideal insan, sufilərin təbirincə desək, insani-kamil (kamil insan)⁶ bu eşqi dərk edib öz mənliliyinin əsasına çevirən şəxsdir.⁷ Bu mərtəbəyə çatan insan yaradılışın əsl səbəbini anlayan, Allahın yaratdığı bütün varlıqlara vəhdət gözü ilə baxar. Belə bir insandan heç vaxt başqa insanlara, hətta təbiətdəki digər varlıqlara zərər gəlməz. Kamil insan “yaradılanları Yaradandan ötrü sevər”. Çünki o, aləmdə zahirən görünən kəsərin (çoxlğun) arxasındakı həqiqi vəhdəti artıq tapmışdır. Onun gözündə kişi və yaxud da qadın olmasından asılı olmayaraq, bütün insanlar, hətta bütün varlıqlar eyni ilahi həqiqətin təcəllasıdır. Rumi bu həqiqəti Tanrıya müraciətlə belə ifadə edir:

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

Kişi və qadın bir olanda, o bir Sənsən
Bir özü də yox olanda, qalan yalnız Sənsən⁸

Məsnəvidəki bu misra bir tərəfdən kainatda görünən fərqliliklərin əslində eyni mütləq həqiqətin müxtəlif təcəlliləri olduğunu və kəsərin substantiv deyil, aksidentiv bir xarakterə malik olduğunu, digər tərəfdən də insanların formaca fərqli, məzmunca eyni kimliyə malik olduqlarını bildirir. Bu baxımdan mənəvi kamilliyə çatmaq istəyən insan formaya deyil, məzmunu baxmalı, formal fərqliliklərə görə digər insanlara xor gözlə baxmamalıdır.

⁴ Mövlana Cəlaləddin Rumi. Divani-kəbir. trc. Abdülbaki Gölpınarlı. Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları, 1992, IV/1630; Ruhattin Yazoğlu. Hümanizm və Mevlana. səh. 72

⁵ Bax. Demirci, Mehmet. Nür-ı Muhammedi. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 1983, sayı: 1, səh. 239-258; Çavuşoğlu, Ali. Yaradılış-Hz. Muhammed İlişkisi Çerçevesinde Kullanılan “Nur-ı Muhammed, Akl-ı Evvel” Kavramları ve Edebi, Tasavvufi Metinlerdeki Yansımaları. Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed. Uluslararası Sempozyum (Orta Asya, Kafkasya ve Balkanlar) (7-8 Mart 2009) Adapazarı-Sakarya, 2011, c. II, səh. 196-207

⁶ Bax. Mehmet S.Aydın. İnsan-ı Kamil. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara, 2000, c. 22, səh. 330-331.

⁷ Ruhattin Yazoğlu. Mevlana ve Hümanizm. səh. 74

⁸ Mövlana Cəlaləddin Rumi. *Məsnəviyi-mənəvi*, <http://www.sufism.ir/books/download/farsi/mathnavi/Masnavi.pdf>, səh. 87

Şərqdə və qərbdə bir çox mütəfəkkir kainatı makrokosmos və mikrokosmos şəklində ikiye ayırıblar. Bu aləm ilahi ad və sifətləri müfəssəl şəkildə özündə əks etdirən kəsət (çoxluq) aləmidir. Mikrokosmos isə bu keyfiyyətləri mücməl, yəni xülasə şəkildə özündə əks etdirən insandır. Deməli insan bütövlükdə kainatın bir xülasəsi olmaqla Allahın ən şərəfli məxluqudur. Qneseoloji baxımdan insanın özünə dair biliyi bütövlükdə kainata dair biliyi ehtiva edir. Sufi ənənəyə görə, Qurani-Kərimdə “وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا” - (Allah Adəmi yaratdıqdan sonra) Adəmə bütün şeylərin adlarını (isimlərini) öyrətdi...” (Bəqərə, 2/31) kəlamının mənası da məhz budur.⁹

Mövlana Cəlaləddin Rumi də sufi fəlsəfəsini izləyərək insanı Allahın yaratdığı ən mükəmməl varlıq kimi qəbul edir. Hətta ona görə, insan mikrokosmos, deyil makrokosmosdur.¹⁰ Ona görə insan yaradılış baxımından mələklərdən belə üstün varlıqdır. O, bir rübaisində “Bizim bu torpaqdan olan bədənımız fələyin nurudur. Bizdəki çeviklik mələkləri qısqandırır” – deyərək insanın Allah qatındakı ali məqamını önə çəkir.¹¹ Lakin Rumiyə görə, insan elə bir varlıqdır ki, həm mələklərin üstün olma, həm də ən dəyərsiz varlıq olma potensialına malikdir. İlahi eşqi öz qayəsi halına gətirən insan ən üstün məqama çatar. Dünyəvi arzuların girdabında boğulan insan da ən aşağı varlıq mərtəbəsinə düşər. Rumi bu həqiqəti belə ifadə edir:

وین بشر هم ز امتحان قسمت شدند
 آدمی شکلند و سه امت شدند
 یک گره مستغرق مطلق شدست
 هم چو عیسی با ملک ملحق شدست
 نقش آدم لیک معنی جبرئیل
 رسته از خشم و هوا و قال و قیل
 از ریاضت رسته وز زهد و جهاد
 گوییا از آدمی او خود نژاد
 قسم دیگر با خران ملحق شدند
 خشم محض و شهوت مطلق شدند
 وصف جبریلی دریشان بود رفت
 تنگ بود آن خانه و آن وصف زفت
 مرده گردد شخص کو بی جان شود
 خر شود چون جان او بی آن شود
 زانک جانی کان ندارد هست پست
 این سخن حقست و صوفی گفته است
 او ز حیوانها فزون تر جان کند
 در جهان باریک کاریها کند
 مکر و تلبیسی که او داند تنید
 آن ز حیوان دیگر ناید پدید

⁹ William C. Cittick. The Sufi Doctrine of Rumi. Bloomington, 2005, səh. 49

¹⁰ William C. Cittick. The Sufi Doctrine of Rumi. səh. 52.

¹¹ Mevlana. Rübailer. trc. M. Nuri Gençosman. İstanbul, 1994, c. 1, səh. 61

Bu insanlar imtahan baxımından qruplara ayrılıblar,
 Formaca insandırlar, amma üç növə bölünüblər.
 Bir qismi Mütləqdə (Allahda) qərb olub,
 İsa kimi mələklərə qoşulublar.
 Görünüşdə insan, mənaca Cəbrayıl olub,
 Hiddət və həvadan, qeylü-qaldan uzaqlaşublar.
 Riyazatdan da, zöhdən və cihaddan da qurtulublar,
 Və sanki insandan törəməyiblər.
 Digər qisim də ulaqlara qoşulub,
 Hiddət və mütləq səhvətə giriftar olublar.
 Cəbrayillıq bunlardan uzaqlaşib,
 Çünki o xanə dardır, o vəsf isə böyük.
 Canı olmayan ölər, can ondan gedər,
 Uzunqulaq olar o, çünki canında bu (ali xüsusiyyət) yoxdur.
 Çünki belə can səfildir, aşağıdır,
 Bunu həqiqətdir, sufi söyləyib.
 O, heyvanlardan betər can çəkər,
 Cahanda incə işlərə girişər.
 Onun toxuduğu hiylə və şeytanlıq,
 Başqa heç bir heyvanda olmaz.¹²

Mövlanaya görə, ən uca insani keyfiyyətlərə nail olmaq istəyənlər peyğəmbərləri və övliyanı (Allah dostlarını) özlərinə nümunə götürməlidirlər. Çünki onlar bütün ali xüsusiyyətləri öz mənliklərində ehtiva etmiş insanlardırlar. Rumiyə görə, peyğəmbərlik məqamı, ondan sonra isə vələyət məqamı ən üstün insani məqamlardır. Bu baxımdan bütün insanlar onları özlərinə nümunə götürməlidirlər. Lakin heç kim öz məqamını onların məqamına bərabər tutmamalıdır. O, bu həqiqəti belə ifadə edir:

همسری با انبیا برداشتند
 اولیا را همچو خود پنداشتند
 گفته اینک ما بشر ایشان بشر
 ما و ایشان بستۀ خوابیم و خور
 این ندانستند ایشان از عمی
 هست فرقی در میان بی منتهی
 هر دو گون زنبور خوردند از محل
 لیک شد زان نیش و زین دیگر عسل
 هر دو گون آهو گیا خوردند و آب
 زین یکی سرگین شد و زان مشک ناب
 هر دو نی خوردند از یک آب خور

¹² Mövlana Cəlaləddin Rumi. Məsnəvi.

<http://www.sufi.ir/books/download/farsi/mathnavi/Masnavi.pdf> səh. 579.

این یکی خالی و آن پر از شکر
صد هزاران این چنین اشباه بین
فرقشان هفتاد ساله راه بین

Özlərini peyğəmbərlərə tay tutdular,
Övliyanıda özləri kimi zənn etdilər.
Dedilər ki: “Biz də onlar kimi bəşərik,
Biz də onlar kimi yeyib-yatırıq.
Korluqlarından onları tanımadılar,
Aralarındakı intəhasız fərqi görmədilər.
İki arı bir yerdən yeyər,
Birindən bal çıxar, birindən zəhər.
İki ceyran da ot yeyib su içər,
Birindən peyin, digərindən müşk çıxar.
İki qamış da eyni yerdən su içər,
Biri bomboş, biridə şəkərlə dolar.
Yüz minlərlə belə nümunəni gör,
Aralarındakı yetmiş illik yol fərqi gör!”¹³

Mövlananın humanizm anlayışına görə, insan olmaq özü bir şərəfdir. Buna görə də insanlara insan olduğu üçün hörmət edilməlidir. Müsəlman olmasına, İslamı Allahın insanlara son və ən mükəmməl xitabı olduğunu qəbul etməsinə baxmayaraq, Ruminin dünyagörüşündə başqa dinlərin nümayəndələrinə qarşı mənfi münasibətə rast gəlinmir. Ona görə, əslində bütün dinlərin nümayəndələri, hətta bütün varlıqlar bu və ya digər şəkildə Tanrıya yönəlir, ona ibadət edirlər. O, məşhur əsəri “Məsnəvi”-də bu həqiqəti belə ifadə edir:

مؤمن و ترسا، جهود و کبر و مغ
جمله را رو سوی آن سلطان الغ
بلک سنگ و خاک و کوه و آب را
هست و اگشت نهانی با خدا¹⁴

“Mömin də üz tutur Ulu Sultana,
Xaçpərəst də, yəhudi də, məcusi də.
Daş, torpaq, dağ və suyun belə,
Vardır gizli duası Tanrıya”

¹³ Mövlana Cəlaləddin Rumi. Məsnəvi.

<http://www.sufi.ir/books/download/farsi/mathnavi/Masnavi.pdf> səh. 57

¹⁴ Mövlana Cəlaləddin Rumi, *Məsnəvi*, <http://www.masnavi.net/1/10/tur/6/2410/>

Rumiyə görə, cəhalət səbəbilə Tanrıya layiqincə ibadət etməyən insanlara mənfi münasibət göstərmək doğru deyildir. Çünki əgər bir insan Allaha dua edirsə, bu, formaca səhv olsa da, insanın öz yaradanı ilə ünsiyyət qurmaq istəyinin nəticəsidir. Məsnəvidəki bir hekayət Ruminin bu mövzudakı görüşlərini lakonik şəkildə xülasə edir. Hekayənin xülasəsi belədir:

“Musa dağda bir çobana rast gəldi. Belə deyirdi: “Ey Kərim olan Tanrı, haradasan, gəl çarığını tikim, saçını darayım, paltarını yuyum, bitini təmizləyim. Gəl əlini öpüm, ayağını ovum! Gəl, sənə xidmət edim...”” Musa ona “Kiminlə danışırsan?” – dedi. Çoban: “Bizi yaradanla, yeri-göyü xəlv edənlə”, – deyə cavab verdi. Musa: “Axmaq, Allahla necə danışırsan?! Ay ağılsız, müsəlman olmazdan əvvəl kafir oldun!” Musa insani xüsusiyyətləri Allaha aid etdiyi üçün onun kafir olduğunu bildirdi. Çoban fəryad elədi, ağlayaraq səhralara düşdü. Allah Musaya belə vəhy etdi: “Bəndəmi məndən ayırdın! Ey Musa, sən birləşdirməyə gəldin, yoxsa ayırmağa?!”

(تو برای وصل کردن آمدی یا برای فصل کردن آمدی) Mən hərəyə bir xasiyyət, hərəyə bir istilah verdim... Fayda əldə etməyim üçün yox, bəndələrimə ehsan etməyim üçün qullarıma “Mənə ibadət edin!” – demişəm. Hindlilərə hindlilərin, sindlilərə də sindlilərin sözləri məhdird.”¹⁵ Əslində Rumi bu hekayətlə ibadət və duada məzmunun formadan daha üstün olduğunu vurğulayır. Bu anlayış İslamda öz əksini “İxlas” prinsipində tapır. İxlas mömin bəndənin bütün səmimiyyətilə Allaha yönəlməsi, ibadətini müxlisənə bir şəkildə, yalnız Allah rızası üçün yerinə yetirməsidir.

Cəlaləddin Ruminin düşüncəsində nəinki insan sevgisi, hətta bütövlükdə təbiət sevgisi mühüm yer tutur. Ona görə “heyvanlar, bitkilər və hətta cansız süxurlar belə ilahi təcəllinin övladlarıdır.”¹⁶ Bu baxımdan təbiət bütövlükdə arif insanlar üçün ilahi ismarışların bir lövhəsidir və bu lövhədəki mənəvi yazıların oxunması Allahı daha yaxından tanımasında insana kömək edir. Mövlana düşüncəsində hətta ilin hər fəslə belə özünəməxsus batini mənaları ehtiva edir.¹⁷

Nəticədə qeyd etmək mümkündür ki, insanpərvərlik ideyaları Mövlana Cəlaləddin Ruminin düşüncə sisteminin ayrılmaz bir hissəsidir. XIII əsrdə irəli sürülmüş bu ideyalar bu gün də öz aktuallığını qoruyur.

¹⁵ Mövlana Cəlaləddin Rumi. Məsnəvi.

<http://www.sufi.ir/books/download/farsi/mathnavi/Masnavi.pdf>səh. 264- 268

¹⁶ Əflaki Əhməd. Ariflərin Makamları (Məqamat əl-Arifin). trc. Tahsin Yazıcı. İstanbul 1973, c.2, səh. 339.

¹⁷ Bax. İsmet Kayaoğlu. Mevlana Tabiat Sevgisi. 8. Milli Mevlana Kongresi. Konya, 1997, səh. 122-123

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Aydın Mehmet S.. İnsan-ı Kamil. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara, 2000.
2. Cittick William C.. The Sufi Doctrine of Rumi. Bloomington, 2005.
3. Çavuşoğlu Ali. Yaradılış Hz. Muhammed İlişkisi Çerçevesinde Kullanılan “Nur-ı Muhammed, Akl-ı Evvel” Kavramları ve Edebi, Tasavvufi Metinlerdeki Yansımaları.
4. Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed. Uluslararası Sempozyum (Orta Asya, Kafkasya ve Balkanlar) (7-8 Mart 2009) Adapazarı-Sakarya, 2011
5. Demirci, Mehmet. Nûr-ı Muhammedi. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 1983, sayı: 1
6. Əhməd Əflaki. Ariflerin Makamları (Məqamat əl-Arifin). trc. Tahsin Yazıcı. İstanbul 1973.
7. Iqbal Afzal. The Life and Work of Jalal-ud-din Rumi. Islamabad, 1991.
8. Kayaoğlu İsmet. Mevlanada Tabiat Sevgisi. 8. Milli Mevlana Kongresi. Konya, 1997.
9. Qurani-Kərim, trc. Z.Bünyatov, V.M.Məmmədləiyev, Bakı, 2011
10. Rumi Mövlana Cəlaləddin. Divani-kəbir. trc. Abdülbaki Gölpinarlı. Ankara: Kültür Bakanlığı yayımları, 1992.
11. Rumi Mövlana Cəlaləddin. Məsnəvi,
<http://www.masnavi.net/1/10/tur/6/2410/>
12. Rumi Mövlana Cəlaləddin. Məsnəvi.
<http://www.sufi.ir/books/download/farsi/mathnavi/Masnavi.pdf> .
13. Rumi Mövlana Cəlaləddin. Rübailer. trc. M. Nuri Gençosman. İstanbul, 1994.
14. Wood Neal. Cicero's Social and Political Thought. California, 1991.
15. Yazoğlu Ruhattin. Hümanizm ve Mevlana. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi. Erzurum, 2002. Sayı 20.

XÜLASƏ

Mövlana Cəlaləddin Ruminin əsərlərində, humanist ideyaların təənnümü xüsusi yerə malikdir. Rumiyə görə insan ilahi eşqin ilk və ən mükəmməl təcəllisidir. Çünki ilk yaradılan varlıq, özü də bir insan olan həzrəti Məhəmmədin nurudur. İnsan özündə ilahi ad və sifətlərin təcəllilərini ehtiva edən, mələklərdən də üstün bir məqama çatma istedadına malik bir varlıqdır. Bu baxımdan Rumiyə görə, sosial statusundan, cinsindən və inancından asılı olmayaraq insana insan olduğu üçün hörmət etmək lazımdır.

РЕЗИЮМЕ

В произведениях Мовлана Джалаладдина Руми воспевание гуманистических идей достойно особого места. Согласно Руми, человек является единственной и самой совершенной манифестацией божественной любви, поскольку изначально созданное бытие есть ничто иное как человеческий дух Пророка Мухаммеда. Человек это существо манифестирующее божественные имена и атрибуты, обладающее способностью достичь вершин, превыше самих ангелов. С точки зрения Руми, человек не зависимо от социального статуса, пола и веры заслуживает глубокого уважения, будучи совершеннейшим созданием Бога.

RESUME

The praise of humanist ideas have a special place in Mawlānā Jalāl ad-Dīn Rūmī's works. According to Rumi, the Divine Names and Attributes were firstly and perfectly manifested in the human being. For the first created being was the light of the Prophet Muhammad, who himself was a human being. Man reflects all Divine Names and Attributes as well as he is able to be more perfect than angels. In this context, according to Rumi, human beings should be respected just because they are humans, regardless their social status, gender and beliefs.

QLOBALLAŞMA VƏ ETNİKLİK

*Hümmətova Lətifət Ələsgər qızı,
fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,
Azərbaycan Dövlət İqtisad Universiteti*

Açar sözlər: qloballaşma, etniklik, sivilizasiya, ənənələr, kommunikasiya, multikulturalizm, müxtəliflik.

Key words: globalization, ethnicity, civilization, traditions, communication, multiculturalism, diversity.

Ключевые слова: глобализация, этничность, цивилизация, традиции, комму-никация, мультикультурализм, разнообразие.

Etniklik problemi qloballaşma və miqrasiya prosesləri ilə əlaqədar xüsusi sosial əhəmiyyət əldə etmişdir. Xalqların “böyük yerdəyişməsi” etnikliyin bütün sosial və mədəni, siyasi və iqtisadi problemlərini üzə çıxardı.

Müasir cəmiyyətdə etnikliyin əhəmiyyəti xüsusilə aktualdır, çünki müasir KİV-n, habelə nəhəng miqrasiya axınlarının təsiri altında insan daima ona yad olan mədəniyyəti mənimsəməyin və ya onu qəbul etməməyin arasında seçim qarşısında durur. Özü də bu seçimdən növbəti nəsillərə ötürüləcək özünəməxsus mədəni təcrübə, bütövlükdə bu etnosun taleyi asılıdır. Daimi dəyişkən dünyada, qeyri-stabillik şəraitində insanlar daha davamlı dəyərlərdə, əcdadlarının dəyərlərində dəstək tapmağa meylli olurlar. Bundan başqa, dövrü olaraq yaranan milli-etnik münaqişələrin baş verdiyi müasir dünyanın təhlili göstərir ki, etniklik problemi dünya birliyində aktual olaraq qalmaqdadır.

Problemi araşdırarkən bəzi metodoloji ilkin şərtləri müəyyənləşdirmək istərdik. Metodoloji əsas kimi burada K.Marksın formasiya yanaşmasını tamamlayan sivilizasiya yanaşması çıxış edir. Qeyd etmək lazımdır ki, insanı müxtəlif aspektlərdə və müxtəlif səviyyələrdə (fərdin sosial keyfiyyətini nəzərdə tutaraq ən ümumi səviyyədə, fərdin müəyyən tipini nəzərdə tutaraq ictimai-iqtisadi formasiya səviyyəsində xüsusi kimi və insanı bütün rəngarəngliyi ilə tək kimi) təhlil edən Marks bununla belə insan haqqında geniş təlim yaratmadı. Onun formasiya təlimi cəmiyyətin qararlaşmasının real tarixi qanunauy-ğunluqlarını əks etdirsə də, o, universal deyil.

Burada insan bəşər övladı səviyyəsində nəzərdən keçirilir. Bu səviyyədə olan sosioloji nəzəriyyələr insanın xüsusi və tək səviyyələrdə davranışını izah etmək iddiasında ola bilməz. İnsanın davranışının fərdi səviyyədə öyrənilməsi üçün “üçüncü səviyyə” adlanan başqa bir nəzəriyyəyə də ehtiyac yaranmışdır ki, bu da ədəbiyyatda “sivilizasiya yanaşması” adını almışdır. Bu yanaşmada diqqət ona yönəlir ki, tarixi proses nə düz-xətli, nə də birxətli deyil və onun reallığın formasiya bölgüsündə qeydə

alınan ox xətti spesifik rəngarənglik kimi mövcuddur. Tarixi prosesin nisbətən daha yüksək pilləsi əvvəlki mədəni-tarixi tipləri və pillələri əvəz etməyib onları özündə birləşdirir. Buna görə də ədəbiyyatda formasiya yanaşmasını insan varlığının başqa tərəfi ilə mədəni-mənəvi tərəfi ilə tamamlamaq təklif irəli sürüldü. Sivilizasiya yanaşmasının da predmetini insan varlığının hər hansı bir tərəfi deyil, cəmiyyətin bütün həyat formalarının (maddi, ideya, mədəni) məcmusu, vəhdəti təşkil edir. Burada sivilizasiya müəyyən lokal-məkan sərhədlərinə yaranan mədəniyyətin tarixi forması kimi başa düşülür. Sivilizasiyanın daşıyıcıları etnoslardır. Deməli, hər hansı sivilizasiyanın ilkin şərtini və əsasını mədəniyyət təşkil edir və tarixin materialist anlamı varlığını insan davranışını ən müxtəlif sferalarda şərtləndirən mənəvi prinsiplərinin əhəmiyyətini heç də azaltmır. Sivilizasiya davranış norma və prinsiplərini yaradır ki, onlar da bütün sosial və mədəni qruplar üçün ümumi əhəmiyyət kəsb edir və onları vahid bir tam çərçivəsində saxlayır. Bununla da "sivilizasiya" anlayışı etnosların mövcudluğunu bildirir. Bu, müəyyən istehsal üsulu əsasında qərarlaşan və uzun müddət ərzində iqtisadi, etniki və mənəvi inkişaf nəticəsində formalaşan maddi və mənəvi mədəniyyətin spesifikası ilə xarakterizə olunan tarixi qurumdur. Mədəniyyətlərin konkret təcəssümü olan sivilizasiya mədəni-tarixi proses tiplərinin bilavasitə gerçəkliyini şərtləndirir. Sivilizasiyanın rasionallaşdırıcı funksiyası subyektin həyat fəaliyyətinin etnik tərəfinin spesifikasiyasında, ona mədəni-tarixi kolorit verməsində özünü büruzə verir.

Nəsillər arasında əlaqəni şərtləndirən və etnosun sosiomədəni varisliyini təmin edən mexanizm adət və ənənələrdir. Xalqın mədəni nüvəsini təşkil edən ənənələrin ilk növbədə kommunikativ aspekti maraqlıdır. İnsan sosiomədəni fəaliyyətə başladığı andan onda şəxsiyyətlərarası kommunikasiya prosesinin tənzimlənməsinə ehtiyac yaranır ki, bu da ənənələr kimi sosial mexanizmlə reqlamentləşdirilir. Şəraitdən asılı olaraq xalqın tarixi-mədəni inkişaf prosesində bəzi ənənələr arxa plana keçir, digərləri isə, əksinə, etnosun inkişafında həlledici əhəmiyyət əldə edir. Xalqın mədəni nüvəsini məhz belə ənənələr təşkil edir. Ənənə ictimai rəy gücünə dəstəklənən reqlamentləşdirilməmiş hüquqi normadır və bu keyfiyyətdə ictimai münasibətlərin stabilləşdirilməsi vasitəsi kimi çıxış edir. Ənənələr innovasiyalara qarşı selektiv mexanizm funksiyasını yerinə yetirir: cəmiyyətdə yalnız solumun etnosspesifik cəhətlərinə dağıdıcı təsir göstərməyən yeniliklər qəbul edilir. Bu, bu etnosun unikallığını və özünəməxsusluğunu qoruyub saxlamaq imkanı verir.

Etnomədəni rəngarənglik müasir dünyada bir çox həyat əhəmiyyətli funksiyaları yerinə yetirir. Tarix sübut edir ki, müxtəlif etnoslar qarşılıqlı çıxan problemlərə müxtəlif prizmalardan yanaşırlar. Belə ki, bir mədəniyyətdə, məsələn, texniki biliklər, digərlərində isə siyasi ideallar və s. üstünlük təkil edə bilər. Tarixin gedişini heç kim qabaqcadan proqnozlaşdırma bilməz və heç kim bilmir ki, yaxın və uzaq gələcəkdə sağ qalmaq üçün bəşəriyyətə hansı qabiliyyətlər və keyfiyyətlər lazım olacaq. Deməli, bəşəriyyətin sərəncamında da tarixin çağırışlarına adekvat cavab verə biləcək zəngin qabiliyyətlər, keyfiyyətlər ehtiyat olmalıdır. Buna görə də mədəni qarşılıqlı təsirlərin bəşəriyyəti orta hala gətirməsinə, yəni dünyanın spesifik etnik mənəzəsinin

dağılmasına yol verilməməlidir. Bununla əlaqədar T.P.Qriqoryevanın qənaəti maraqlıdır. Tədqiqatçı yazır ki, “xalq öz milli sərvətini qoruyub saxlayır, çünki yalnız bu halda o, xalqların ümumi xəzinəsinə nə isə təkrar olunmaz, unikal bir şey daxil edə bilər ki, bunsuz da dünyanın birliyi, vəhdəti mümkün deyil. Onun beynəlmillət borcu “hamı kimi olmaqda deyil”, məhz bundadır” [1, s.250].

Müasir şəraitdə E.Husserlin aktiv və passiv ənənələr haqqında nəzəriyyəsi də aktual görünür. Passiv ənənə tarixən təsbit edilmiş hər hansı qaydalar toplusudur ki, insan öz qrupunda onlara uyğun yaşayır və qəbul olunmuş qaydaya adaptasiya edərək heç nəyi dəyişmir. Lakin ənənələrin ikinci növü də var. Bu zaman insan ənənəyə öz etnosunun tarixindən götürdüyü yeni məzmun verir, onları mənalandırır (xatırladaq ki, H.Qadamer ənənəni yenidən mənəyərətə kimi səciyyələndirir) və ya ona müasir KİV tərəfindən yeridilən yad ənənənin xeyrinə seçim edir [2, s.209]. Təəssüf ki, nəhəng maarifləndirmə potensialına və bir andaca auditoriyaya təsir göstərmə imkanına malik olan müasir KİV bəsit mədəniyyət standartlarını tirajlaşdırmaqla, bu imkanlarından heç də həmişə səmərəli istifadə etmir.

Burada bir paradoksu vurğulamaq istərdik. Söhbət ondan gedir ki, bir çoxlarının düşündüyünə zidd olaraq, qloballaşma etnikliyin sıxışdırılıb çıxarılmasına gətirib çıxarmır, əksinə, onun aktuallaşmasına səbəb olur. Qloballaşma ilə etniklik müasir dövrün bir-biri ilə bağlı olan və bir-birinə qarşı-qarşıya duran iki elementi kimi nəzərdən keçirilə bilər. Onların nisbətində yanaşmalar müxtəlif olsa da, onların həm hər birinin, həm də milli dövlətlərin və dünya birliyinin inkişafında rolu şübhə doğurmamalıdır. V.S.Solovyov haqlı olaraq qeyd etmişdi ki, “zaman keçdikcə, şəxsiyyətin milli xarakteristikalarının yalnız “xüsusi çəkisi” dəyişəcək, halbuki onların müsbət məcmusu həm şəxsiyyətin, həm də bütövlükdə bəşəriyyətin ayrılmaz sərvəti olaraq qalacaq”. Etnikliyin ona müasirlik cəhətləri əldə etməkdə və onun inkişafını ləngidən amilləri dəf etməkdə köməklik edən qloballaşmaya ehtiyacı varsa, qloballaşmanın da müasir sivilizasiyanın mozaikliyini qoruyub saxlayan etnikliyə ehtiyacı var. Qloballaşma etnikliyə zamanla addımlaşmağa köməklik edirsə, etniklik də qloballaşmaya dəstək verir – axı etniklik olmadan dünya simasızlaşır, mücərrəd, amorf forma alır... Qloballaşma etnosun siyasi və mədəni sahəsini genişləndirir, onları beynəlxalq aktorlara çevirir [7, s.173]. Etnik sistem qlobal cəmiyyətin kommunikativ strukturlarına etnik kommunikasiya üçün yeni imkanlar nöqtəyi-nəzərindən yanaşır. Deyilənlərin səbəbidir ki, bütövləşən və qarşılıqlı bağlı olan bəşəriyyət öz etnomədəni rəngarəngliyini itirmir. Etnik sistem bir tərəfdən qloballaşmanın unifikasiya tendensiyalarına müqavimət göstərir, digər tərəfdən də bütövləşən dünyanın strukturlarından faydalanır. Qloballaşmanın paradoksudur ki, o, eyni zamanda etnik özünüdərkini güclənməsinə, etnik sistemlərin inkişafına səbəb olur, digər tərəfdən də onların etnik münafişələr nəticəsində məhv olma təhlükəsi ilə üz-üzə qoyur. Y.A.Zamoşkin bu paradoksu aşağıdakı kimi ifadə edir: “Bir tərəfdən fərdlərin, qrupların, millətlərin, ölkələrin öz unikallığını, rəngarəngliyini maksimum sərbəst ifadə etmək, öz xüsusi maraqlarını müdafiə etmək tələbatı, digər tərəfdən də elə həmin fərdlərin, millətlərin, ölkələrin ümumi və qlobal problemlərin həlli naminə birlikdə

hərəkət etmək, öz xüsusi maraqlarını sivilizasiyanın, bütövlükdə bəşəriyyətin maraqlarına tabe etdirmək tələbatı göz önündədir” [3, s. 155].

Münaqişələr həmişə olub və olacaq. Mövcud münaqişələrdən yaxa qurtarmaq üçün bəşəriyyətin əlaqələndirilmiş qərarları tələb olunur. Onlar hamılıqla qəbul olunmuş qaydalara riayət etməklə dialoqa çıxarılmalıdır. Ümumi rifaha nail olmaq üçün müxtəlif etnik qruplar zərurət üzündən kompromissə, konsensusa da getməlidirlər.

İngilis tarixçisi A.Toynbi deyirdi ki, “...ötən əsrdə cəmiyyət özünü qapalı universum olmağa iddia edirdisə, bizim əsrdə ictimai şüur üçün vacib olan özünü daha geniş universumun bir hissəsi kimi dərk etməsi olacaqdır [4,s.12]. Bu gün sosial razılıq, insan hüquqları, konsensus və s. kimi geniş müzakirə olunan problemlərlə bağlı konstruktiv fikirlər irəli sürən məşhur alman filosofu Y.Habermas hesab edir ki, bu gün assimilyasiya siyasətinin yeganə alternativini multikultural cəmiyyətdir. Habermasın şərhində multi-kulturalizm “inteqrativ ideologiyanın xüsusi formasıdır. Onun vasitəsilə polimədəni etnik birliklər mədəni həyatın müxtəlif formalarının bərabərhüquqlu birgə mövcudluğu prinsipləri üzrə sosial razılıq və stabillik strategiyalarını həyata keçirir” [6, s.417]. Y.Habermasın fikirlərinə görə, müasir multimədəni cəmiyyətdə birləşdirici rolunu kommunikasiya yerinə yetirməlidir. Kommunikativ fəlsəfə müasir cəmiyyətin aşağıdakı iki əsas tələbatına cavab verir: fərdi və qrup azadlığı. Habermasın “kommunikasiya” anlayışında rasionallıq, etika və azadlıq bir araya gətirilmişdir. Rasionallıq məhz insanın inkişafını hədəf götürən məqsədlərə uyğun idarə edilən cəmiyyətin açdığı imkanlarla bağlı olmalıdır. Kommunikasiya insanların bir-birini tanımasını nəzərdə tutur və heç bir xarici nüfuzu tələb etmir. Mədəni varislilik, sosial inteqrasiya və tərbiyə məsələləri ilə bağlı olan sferalar, “həyat aləmi” (bu fenomenoloji anlayışdan Y.Habermas geniş istifadə edir) başqa meyarlara – kommunikativ rasionallıq meyarlarına əsaslanır. Kommunikativ rasionallığı fərqləndirən belə deyək, onun təyini: insan və cəmiyyətin inkişafında mənəvi oriyentir kimi xidmət göstərə bilən mədəni mənaların işlənməsi və onların həyata keçirilməsinin daha optimal vasitələrinin axtarılıb tapılması. Y.Habermasın daxil etdiyi “kommunikativ zəka” anlayışı sosial normaların interiorizasiyası nəticəsində əldə olunan xassəni ifadə edir [5,s.38,45].

Deyilənlər müxtəlif mədəni qrupların bütün maraqlarını təmsil etməli olan dövlətin də əsas vəzifəsi şərtləndirir ki, bu da bu konsensusu təyin etməkdən ibarətdir. Bu baxımdan etnik, irqi, dini və mədəni müxtəlifliklərin tənzimlənməsinə yönələn bir siyasət olan multikulturalizmin mahiyyəti milli azlıqların etnik-mədəni dəyərləri ilə titul etnosun etnik-mədəni dəyərlərinin bir-birinə qarşılıqlı təsir etmələri üçün lazımı şərait yaratmaqdan və milli azlıqların yaşadıkları cəmiyyətə inteqrasiya olmaları üçün əlverişli imkan təklif etməkdən ibarətdir. Başqa sözlə, multikulturalizm titul etnosla milli azlıqların etnik-mədəni dəyərlərinin inkişafı üçün eyni şərait yaratmaqda onların mədəniyyətlərinin qarşılıqlı təsiri üçün zəmin yaradan rəngarənglikdə vəhdət doktrinasıdır. Burada qeyd etmək yerinə düşər ki, dövlətimiz multikulturalizm siyasəti cəmiyyətimizdə müxtəlif mədəniyyətlərin mövcudluğu, coğrafi məkanımızla, multikulturalizmin ən yaxşı modeli olan ölkəmizin inkişafının tarixi reallıqları və

müasir Azərbaycanın davamlı inkişaf tələbatları ilə şərtlənmişdir. Multikulturalizm haqqında söhbətlər təhsil müəssisələrində də davam etdirilib ali məktəblərin tədris planları və gündəlik praktikasına da daxil etdirilmişdir. Özündə müxtəlif sosial və humanitar elmlərin nailiyyətlərini birləşdirən multi-kulturalizm nəzəriyyəsi bu gün mütəxəssisin mədəni hazırlığının təməlini təşkil edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Григорьева, Т. Путь японской культуры [Текст] / Т. Григорьева // Иностранная литература. -2002. - № 8.
2. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т.3. [Перев. с нем. В.И. Молчанова]. М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001.
3. Замошкин Ю.А. "Конец истории": идеологизм или реализм //Вопросы философии. - 1990.- № 3.
4. Тойнби А. Дж. Постижение истории. Пер. с англ. - М.: Прогресс,1991.- 736 с.
5. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003.
6. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб. 2001.
7. Шабаетв Ю. П. Этнополитология. -М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005.

Л.А.Гумматова

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ЭТНИЧНОСТЬ

(РЕЗЮМЕ)

В статье на основе цивилизационного подхода к историческому процессу обосновывается мысль о том, что рационализирующая роль цивилизаций, являющихся конкретным воплощением культур, проявляется в спецификации этнической стороны жизнедеятельности, придании ей культурно-исторического колорита. Глобализация способствует не вытеснению этничности, а, наоборот, ее актуализации. Этническая система подходит к коммуникативным структурам глобального общества с точки зрения новых возможностей для этнической коммуникации. Исходя из важности сохранения этнического разнообразия, мультикультурализм рассматривается в качестве наиболее приемлемого культурного состояния общества как единства в многообразии.

L.A.Hummatova

GLOBALIZATION AND ETHNICITY

(SUMMARY)

On the basis of civilized approach to the historical process substantiates the idea that rationalizing the role of civilizations is a concrete embodiment of culture, manifested in ethnic hand specification of life, giving it a cultural and historical flavor. Globalization contributes not displace ethnicity, but on the contrary, its actualization. Ethnic system suited to the communicative structure of the global society in terms of new opportunities for ethnic communication. Given the importance of preservation of ethnic diversity, multiculturalism is seen as the most appropriate cultural state of society as a unity in diversity.

Çара tövsiyə etdi: prof. V.S.Həsənov

SƏRƏXSİNİN “MƏBSUT” ADLI ƏSƏRİNDƏ İBADƏTLƏRLƏ BAĞLI BƏZİ FİQHİ QAYDALAR

Anar Qurbanov
Mərmərə Universiteti
Sosial Elmlər İnstitutu
İslam hüququ kafedrasının doktorantı

Açar sözlər: Sərəxsi, əl-Məbsut, İslam hüququ, külli qaydalar

Key words: Sarakhsi, “Al-Mabsut”, Islamic Law, thelegal maxims

Ключевые слова: Саракси, «Мабсут», общие принципы Исламской закономерности

Giriş

İslam dininin əsas mənbəyi olan Quran və Sünnə dinin hər sahəsində olduğu kimi İslam hüququ və onun bütün sahələri ilə bağlı əsas qayda və ümumi prinsipləri ortaya qoymuşdur. İslam hüquqşünasları da İslam hüququnun təşəkkül tapdığı müxtəlif dövrlərdə sözügedən prinsipləri şərh edərək yaşadıkları dövrdəki problemlərin həlli üçün və onların aradan qaldırılması məqsədilə bir sıra nəzəriyyələr, külli və fiqhi qaydalar ortaya qoymuşlar. O cümlədən İslam hüququnun ibadətlər bölməsi və buradakı müxtəlif məsələlərlə bağlı ümumi prinsiplər, yəni fiqhi (dini-hüquqi) qaydalar da təsbit edərək külli mahiyyət daşıyan fiqhi qaydalar meydana gətirmişlər.

İslam hüququnda bir termin kimi qayda İslam hüquqşünaslarının tədvin edilmiş fiqh ədəbiyyatında mövcud olan fiqhi məsələlərlə bağlı hökmləri cəmləşdirmə və onlara vahid hökm qoyma mövzusunda fəaliyyətlərindən ibarətdir. Lakin erkən dövrdə yazılan fiqh əsərlərində qayda məfhumuna dair hər hansı tərif və ya izaha rast gəlmək mümkün deyildir. Hüquqi qaydalarla bağlı yazılmış ilk əsərlərdən hesab olunan Kərxî (ö. 340/952) və Dəbusinin (ö. 430/1039) kitablarında “qayda” termini əvəzinə “əsil” kəlməsindən istifadə edilmişdir.¹

“Qəvaid/qaydalar” termini fərqli dövrlərdə yaşamış İslam hüquqşünasları tərəfindən müxtəlif cür tərif edilmişdir. Ələlxüsus qəvaidin “külli-əğləbi” olub-olmaması müzakirə obyektinə olmuşdur.² Müasir İslam hüquqşünası Mustafa Əhməd Zərqa (1907-1991) fiqhi qaydaları yığcam şəkildə belə tərif etmişdir: “Hər hansı bir

¹ Mustafa Baktır, “Kaide”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 205; Qeyd edilən İslam hüquqşünaslarının kitablarından geniş məlumat əldə etmək üçün bax. Kərxî, “Üsul”, Beyrut tarixsiz; Dəbusi, “Təsisün-nəzər”, Beyrut tarixsiz. Qeyd edək ki, sözü gedən bu kitablar bir kitabda çap edilmişdir.

² Burnu Əbül-Haris Qəzzi, “Mövzuətül-qəvaidil-fihiyyə”, Beyrut 2003/1424, I, 20.

mövzunun əhatə dairəsinə daxil olan hadisələrlə bağlı ümumi qanunvericilik prinsipləri xüsusiyyətini daşıyan qanunları ehtiva edən düstur şəkildəki yığcam ifadələrdən meydana gələn külli fiqhi qaydalardır”.³

Odur ki, fiqhi qaydalar (qəvaid/İslam hüququnun ümumi prinsipləri) ibadətlər də daxil olmaqla hüququn həm ümumi, həm də xüsusi sahələrini əhatə edən mövzularla bağlı hər zaman (külli) deyil, əksəriyyətlə (əğləbi) etibarlı olan hüququn əsas prinsipləri mahiyyətini daşıyan qanunlar toplusudur.⁴ Təbii ki, bu cür qaydalar yalnız İslam hüququna xas deyil. Belə ki, müasir hüquq anlayışında ümumi və xüsusi hüququn hər bir sahəsinə tətbiq edilə bilən və hüququn əsas prinsiplərini əks etdirən hüquqi qaydalara “hüququn ümumi prinsipləri” deyilir. Bu prinsiplər qanunvericiliyin əsasını təşkil edən, şüurlu və ya şüursuz hüquqi qərarlara təsir edən, hüquq düşüncəsindən əmələ gələn ali fikirlər və ümumi həqiqətlərdir.⁵ Hüquqi prinsiplər qanunların fəvqündə, hüququn həyata keçirmək istədiyi ədalət düşüncəsinə uyğun və təbii hüquq⁶ fikrinin ortaq əsaslarıdır.⁷ Lakin qeyd edək ki, İslam hüququnun müasir hüquq sistemlərindən fərqləndiyi ən mühüm cəhət ondan ibarətdir ki, İslam hüququnda Uca Allah ilə insan arasındakı münasibətlər də tənzimlənir və bununla bağlı məsələlər haqqında təfərrüatı ilə məlumat verilir. Yəni, İslam hüququnda digər hüquq sistemlərindən fərqli olaraq ibadətlər – namaz, zəkat, oruc, qurban, həcc və s. ilə bağlı məsələlər də tədqiq edilir.

Qeyd edək ki, İslam hüquqşünasları ümumi prinsipləri ortaya qoyarkən ilkin mərhələdə nəslərdən (Quran və Sünnə) yararlanmışlar. Yəni, hüquqi prinsiplərin istinad nöqtəsini ilk növbədə ümumi prinsip mahiyyətində olan ayə və hədislər təşkil edir. Fiqhi qaydaların ilkin formaları Hz. Peyğəmbər (s.ə.s) dövrü ilə müctəhid imamlar dövrü arasında meydana gətirilmişdir. Əsasən, Qurani-Kərimin ümumi prinsip mahiyyətində olan ayələri hüququn ümumi prinsipləri üçün zəmin hazırlamışdır.

Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s) “cəvamiül-kəlim” (az sözlə çox məna ifadə edən ədəbi cümlələr) xüsusiyyətinə malik olması⁸ və çoxlu sayda hədislərin bu çərçivədə olması da hüquqi qaydalar üçün ilham mənbəyi olmuşdur. Məsələn, niyyətlə bağlı hədisin⁹

³ Mustafa Əhməd Zərqa, “əl-Mədxəlül-fihiyyül-amm”, Dəməşq 1967, II, 947.

⁴ Ahmet Yaman, “Bir Kavram Olarak “Fıkıh Kaideleri” ya da İslam Hukukunun Genel ilkeleri”, *Marife Dergisi*, yıl: 1, sayı: 1, Konya 2001, s. 51; “Qəvaid” məfhumunun müxtəlif tərifləri haqqında geniş məlumat üçün bax. Bahüseyn, *əl-Qəvaidül-fihiyyü*, Riyad 1998/1418, s. 19-31.

⁵ Seyfullah Edis, “Mədeni Hukuka Giriş və Başlangıç Hükümləri”, Ankara 1993, s. 146.

⁶ Müəyyən bir ölkədə, müəyyən bir dövrdə tətbiq edilən yox, tətbiq edilməli olan, yəni sosial ehtiyacların ədalətə müvafiq şəkildə aradan qaldırılması fikri ilə həyata keçirilən hüquqa *təbii hüquq* deyilir. Bax. Necip Bilge, “Hukuk Başlangıcı”, Ankara 2001, s. 27.

⁷ İbrahim Kafı Dönmez, “Hz. Peyğəmbər’in Tebliğinə Hakim Olan Başlıca Hukuk Prinsipləri”, *Yeni Ümit*, cilt: 3, sayı: 18 (1992), s. 24.

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

⁹ “*Əməllər niyyətlərə görədir...*” (bax. Buxari, Bədül-vəhy, 1; Müslim, İmarə, 155; Əbu Davud, Talaq, 11).

dəlalatından çıxarılan “bir işdən məqsəd nə isə, hökm də ona görədir”¹⁰ qaydasını burada nümunə vermək mümkündür. Bundan başqa “zərər və zərəyə zərərlə qarşılıq vermək yoxdur”,¹¹ “dəlil iddia qaldırana, and isə cavabdehə aiddir”,¹² “müsəlmanlar şərtlərinə bağlıdırlar (şərtlərə mütləq şəkildə əməl etməlidirlər)”¹³ kimi hədislər İslam hüququnda bilavasitə külli qaydalar kimi istifadə olunmuşdur.

Nəticə etibarilə, erkən dövrdən başlayaraq İslam hüquqşünasları Kitab və Sünnə mətnlərini tədqiq edərək oxşar hökmlər arasındakı ortaqları və hökmlərin qoyulmasındakı əsas məqsədləri induksiya¹⁴ metodu ilə müəyyən etmələri nəticəsində yığcam ifadə etmələri qaydaların ilkin nümunələrini təşkil etmişdir.¹⁵ Bundan əlavə üsul, dil və məntiq qaydalarından istifadə edərək çoxlu sayda hökmü bir yerdə cəmləşdirən fiqh qaydaları ortaya qoymuşlar.¹⁶ Beləliklə də, məzhəblərin öz sistemləri çərçivəsində ortaya qoyduqları nəzəriyyələr və digər ictimai təfəkkürünün məhsulları təkmilləşərək davam etmişdir.

Sərəxsinin “Məbsut” adlı əsərində ibadətlərlə bağlı bəzi fiqhi qaydalar

İslam hüququnun fiqhi qaydaları müxtəlif dövrlərdə ortaya çıxmış və tədricən inkişaf etmişdir. İslam hüququna dair ədəbiyyat ilkin mərhələdə hökm çıxarma metodlarından, yəni üsuli-fiqhdən bəhs edən əsərlər, eləcə də hüquqi/fəri hadisə və hökmləri, yəni furi-fiqh sahəsinə məxsus kitablar qələmə alınmışdır. İlk dövrlərdə məsələci üslubla, yəni hər bir məsələnin hökmü ayrı-ayrılıqda tədqiq edilərək yazılan fiqh ədəbiyyatı, daha sonra doktrina mahiyyətini qazanmış və məzhəblərin kökləşməsinin ardından da ümumi anlayış və prinsipləri ehtiva edən mənbələr ortaya qoyulmuşdur. IV/X əsrdən etibarən həm say, həm də keyfiyyət baxımından qəvaid ədəbiyyatı müsəlman hüquqşünasların elmi həyatında öz yerini tutmuşdur.¹⁷

Hənəfi fiqhinə məxsus ən mühüm şərhərdən biri olan Sərəxsinin (483/1090) “Məbsut” adlı əsəri qəvaid, yəni fiqhi qaydalar ədəbiyyatı baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edən əsərlərdəndir. Məzhəbin ilk dövrdəki İslam hüquqşünaslarının tədqiq etdikləri mövzularda ortaya qoyduqları fikirlərin söykəndiyi külli qaydaları əhatə etməsi, qaydaların əsas mətnlərdə istifadə edildiyi sahələrə dair ümumi məlumat verməsi və bəzi qaydaların məzhəb mənbələrində ilkin istifadə formalarının yer alması bu əsəri qəvaid baxımından mühüm bir əsər edən xüsusiyyətlərin başında gəlir.

¹⁰ Qaydanın ətraflı izahı üçün bax. Mustafa Əhməd Zərqa, “Şərhül-qəvaidil-fiqhiyyə”, Dəməşq 2001, s. 47-53.

¹¹ Malik, “Müvəttə”, Mükatəb, 13.

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

¹³ Əbu Davud, Əqdiyə, 12.

¹⁴ “İnduksiya” mühakimə prosesində ayrı-ayrı və xüsusi müddələrdən ümumi nəticələr çıxarmaqdır. Deduksiyanın ziddi (bax. “Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti”, Şərq-Qərb, Bakı 2006, II, 549; I, 557).

¹⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, “Hukuku İslamiyyə və İstilahatı Fiqhiyyə Kamusu”, İstanbul 1985, I, 254.

¹⁶ Yaman, “Bir Kavram Olaraq “Fıkıh Kaideleri” ya da İslam Hukukunun Genel ilkeləri”, s. 52.

¹⁷ Yaman, “Fıkıh Kaideleri”, s. 52.

Sərəxsidən əvvəl gələn İslam hüquqşünaslarının qayda formatından ziyadə hökm olaraq ifadə etdikləri çoxlu sayda məsələlərin isnad edildiyi ortaq nöqtələrin Sərəxsidə artıq bir qaydaya çevrildiyi nəzərə çarpır. Məhz bu baxımdan Sərəxsinin “Məbsut” adlı əsəri sonrakı dövrlərdə qələmə alınan fiqh kitabları ilə qəvaid əsərlərində yer alan çoxlu sayda qaydaların ilk nümunələrinin müşahidə olunduğu bir mənbədir.¹⁸ Əlbəttə ki, Sərəxsinin “Məbsut” adlı əsərində fiqhi qaydalar olduqca çoxdur. Burada sadəcə olaraq ibadətlərə dair bəzi mühüm qaydalar qeyd ediləcəkdir. Həmçinin qaydalar kitabdakı ardıcılığa müvafiq bir-bir qeyd edilib Sərəxsinin verdiyi misallarla izah ediləcəkdir. Onu da vurğulamaq lazımdır ki, Sərəxsi mövzu çərçivəsində qaydaları bildirərkən onların bir qayda olduğunu müəyyən etmir. Odur ki, burada qeyd edilən qaydalar üslubdan və şərh edilən mövzuların məzmunundan təsbit edilərək ortaya qoyulmağa cəhd edilmişdir. Aşağıda təsbit edilən qaydalar izahları ilə birlikdə ardıcılıqla qeyd olunur:

1. فِي الْعِبَادَاتِ الْبَدَنِيَّةِ يُعْتَبَرُ الْمَنْصُوصُ عَلَيْهِ وَلَا يُشْتَعَلُ بِالتَّغْلِيلِ: “Bədənə yerinə yetirilən ibadətlərdə nəss (dəlil) olana etibar olunur, illəti ilə məşğul olunmaz”. Sərəxsi “Allahu əkbər” ləfzindən başqa ləfzlərlə namaza başlamaq məsələsindəki ixtilafları qeyd etdikdən sonra sözü gedən qaydanı vurğulayaraq belə deyir: “Bu səbəbdən yanaq və çənə ilə səcdə etmək alın və burnu əvəz emir. Azan belə “Allahu əkbər” ləfzindən başqası ilə oxunmaz. Odur ki, namaza başlamaq üçün də təkbir “Allahu əkbər” ləfzindən başqası ilə qətiyyətlə olmaz”.¹⁹

2. إِنَّ الْجَمَادَاتِ لَا يُلْحَقُهَا حُكْمُ الْعِبَادَاتِ: “Cansız varlıqlara ibadət hökmü verilməz”. Sərəxsi hədisdə²⁰ itin yalaması ilə qabın yuyulmasının əmr edilməsinin səbəbi ibadətmi, yoxsa qabın nəcis olmasını məsələsini izah etdikdən və Hənəfilərin bu məsələ ilə bağlı fikirlərinin ibadət yox, nəcis olması səbəbilə olduğunu bildirdikdən sonra sözügedən qaydanı qeyd edir. Bundan əlavə, onun fikrincə, qabın dəfələrlə yuyulmasının və torpağa sürtülməsinin tələb edilməsi nəcisin ağır və şiddətli olduğuna dəlalət edir.²¹

3. فِي الْعِبَادَاتِ يُؤَخَذُ بِالِاحْتِيَاظِ: “İbadətlərdə ehtiyat əsas alınır”. Sərəxsi təyəmmümün alınma qaydası, yəni dirsəklərə və yaxud biləklərə qədər olub-olmaması ilə bağlı müxtəlif fikirləri bildirdikdən sonra, biləklərə qədər olduğu fikrini irəli sürənlərin oğurluqla əlaqədar olan ayəni dəlil gətirdiklərini, ancaq Hənəfilərin bu ayədə cəza olduğunu və cəzalarda qətiyyətin əsas alındığını, təyəmmümün isə ibadət olduğunu və ibadətlərdə ehtiyatla hərəkət etməyin məqsədəuyğun olduğunu qeyd edir.²²

¹⁸ Necmettin Kızılkaya, “Hanefi Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kaideler”, İz yayıncılık, İstanbul 2013, s. 380.

¹⁹ Sərəxsi, “Məbsut”, Darül-mərifə, Beyrut-Livan 1993/1414, I, 36.

²⁰ Hədisin tam mətni üçün bax. Darəqütüni, “Sünən”, Qahirə 1966, I, 65-66.

²¹ Sərəxsi, “Məbsut”, I, 48.

²² Sərəxsi, “Məbsut”, I, 107.

4. الشَّرُوعُ مُلَزَمٌ كَالنَّذْرِ: **“Başlamaq nəzir etmək kimi vacib edir”**. Bir şəxs dörd rükət qılmaq niyyəti ilə nafilə namaza başladıqdan sonra danışsa, iki rükət qəza etməlidir. Çünki nafilənin hər iki rükəti də ayrı-ayrılıqda təkbaşına bir namazdır. Başlamadıqca və ya nəzir etmədikcə hər hansı bir şey vacib olmaz. Hətta bəzilərinə görə, yüz rükətə belə niyyət etsə, niyyət etdiyi qədər namazı qəza etməlidir. Çünki *başlamaq nəzir etmək kimi vacib edir*.²³

5. لَا يَجْتَمِعُ فَرَضَانِ فِي وَاقْتٍ وَاحِدٍ: **“Bir vaxtda iki fərz bir yerə gəlməz”**. Bir şəxs cümə günü evində günorta namazını qıldıqdan sonra imamla birlikdə cümə namazını qılarsa, onun fərzi cümə namazıdır. Günorta namazı isə onun üçün nafilə olur. Çünki o, günorta namazını qılmaqla cümə namazına getmə əmrini yerinə yetirmiş olmur. Belə olan təqdirdə, cümə namazını qılmaqla fərzi qılmış olur. Çünki *bir vaxtda iki fərz bir yerə gəlməz*. Cümə namazının fərz olması əvvəlki namazın nafiləyə çevrilməsini vacib edir.²⁴

6. الْعِبَادَةُ لَا تَتَأَدَّى بِمَا هُوَ مِنْهِيَ عَنْهُ: **“İbadət qadağan edilmiş bir şeylə yerinə yetirilməz”**. Bu qayda Bısr ibn Qiyas əl-Mərisiyə (ö. 218/833)²⁵ aiddir. Onun fikrincə, bir şəxs qəsb edilmiş bir ərazidə və ya qəsb edilmiş bir paltarla namaz qılarsa, namazı caiz deyil. Çünki *ibadət qadağan edilmiş bir şeylə yerinə yetirilməz*. Hənəfilərə görə isə, qadağa namazla bağlı bir şeydən ötrü qoyulmamışsa, namazın caiz olmasına əngəl təşkil etməz. Bu məsələ ilə bağlı qadağanın dəlili də Əbu Hüreyrənin nəql etdiyi “Hz. Peyğəmbər yeddi yerdə namaz qılınmasını qadağan etmişdir: heyvanların kəsildiyi yer, zibillik, qəbiristanlıq, hamam, yolun ortası, dəvə ağılları və Kəbənin üstü”²⁶ məzmunlu hədisidir.²⁷

7. آدَاءُ الْعِبَادَةِ بِصِفَةِ الْكَمَالِ وَاجِبٌ: **“İbadətin nöqsansız yerinə yetirilməsi vacibdir”**. Sərəxsi bu qaydanı səhv səcdəsinin vacib və ya sünnə olduğu mövzusunda izah edərkən Kərxinin İmam Məhəmmədin (ö. 189/805) “imam səhvə yol verərsə, ona tabe olan camaatın səcdə etməsi vacib olar” sözünü dəlil gətirərək vacib olduğu fikrini qəbul etdiyini qeyd edir və belə davam edir: “Səhv səcdəsi ibadətdəki nöqsanlıq aradan qaldırmaqdır. Belə olan halda səhv səcdəsi həcdəki cəza qurbanı kimi vacibdir. Çünki *ibadətin nöqsansız yerinə yetirilməsi vacibdir*. Onun nöqsansız olması da yalnız nöqsanlıqın aradan qaldırılması ilə mümkündür”. Digər Hənəfi fəqəhlər isə,

²³ Sərəxsi, “Məbsut”, I, 159. Eyni və ya oxşar qaydalar üçün bax. I, 181, 208, 209, III, 70, 83, 97.

²⁴ Sərəxsi, “Məbsut”, I, 176.

²⁵ Yaşadığı dövrdə Hənəfi fəqəhlərin məşhurlarından biri olan Bısr fiqh elmini Əbu Yusifdən (ö. 182/798) əxz etmiş və onun fiqhi məsələlərdə çoxlu sayda fikirlərini nəql etmişdir. Həmçinin o, kəlam elmi ilə də məşğul olmuş və Cəhmiyyə ilə Mürciə cərəyanlarının fikirlərini mənimsəmişdir. Əlavə məlumat üçün bax. Ahmet Saim Kılavuz, “Bısr b. Ğıyas el-Merisi, Hayatı, Görüşləri və İslam Düşüncə Tarihindeki Yeri”, *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, Cilt: 2, Yıl: 2, 1987, s. 99-109; Kılavuz “Bısr b. Ğıyas”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 220-221.

²⁶ Hədisin tam mətni üçün bax. Tirmizi, Səlat, 141.

²⁷ Sərəxsi, “Məbsut”, I, 206.

İmam Məhəmmədin “səhv səcdəsi etmək üçün qayıtmaq təşəhhüdü aradan qaldırmaz” sözünü dəlil gətirərək, bu səcdənin sünnə olduğunu bildirmişlər və “əgər vacib olsaydı, tilavət səcdəsində olduğu kimi təşəhhüdü aradan qaldırardı” fikrini irəli sürmüşlər.²⁸

8. الْقَضَاءُ بِصِفَةِ الْأَدَاءِ: “Qəza əda sifəti ilədir”. Sərəxsi bu qaydanı Bəlxinin (ö. 199/814)²⁹ görüşü kimi qeyd etmişdir. Belə ki, bir kəs iki rükətdə “Fatihə” surəsini oxuyub əlavə surə oxumağı yaddan çıxarsa, bu surəni son iki rükətdə qəza edə bilər. Bunun dəlili Hz. Ömər in axşam namazının rükətlərindən birindəki əlavə surəni oxumağı unudaraq tərək etdikdən sonra onu üçüncü rükətdə qəza etməsidir. İmam Məhəmməd “əl-Əsl” adlı əsərində bərkədən oxumalı olduğunu söyləmiş, Bəlxi də bununla yalnız surəni nəzərdə tutduğunu bildirmişdir. Çünki *qəza əda sifəti ilədir*. Yəni, yerində və vaxtında əda necə edilirsə, qəza da eynilə yerinə yetirilməlidir. Bu rükətlərdəki “Fatihə” isə yerində və vaxtında oxunur. Buna görə də onu son iki rükətdə oxuyarkən yavaşdan oxumalıdır.³⁰

9. حَكْمُ الْحَوَازِ مُتَعَلِّقٌ بِأَدَاءِ الْأَرْكَانِ: “Cəvaz hökmü rüknlərinin ədasına bağlıdır”. Sərəxsi vacibin tərək edilməsi ilə namazın təzədən qılınmasının lazım olmadığını, bunun kərəhət və nöqsanlıq olmaqla yanaşı, namazı pozmadığını bildirdikdən sonra sözügedən qaydanı qeyd etmişdir. Çünki *cəvaz hökmü rüknlərinin ədasına bağlıdır*.³¹ Yəni, namazın caiz və etibarlı olması, onun fəzlərinin yerinə yetirilməsinə bağlıdır.

10. مَجْرَدُ النَّيِّ لَا يُوجِبُ شَيْئًا مَا لَمْ يُشْرَعْ: “Əməli olaraq başlanmamışsa, sadəcə olaraq niyyət etmək hər hansı bir şeyi vacib etməz”. Bir şəxs altı rükət namaz qılmağa niyyət edərək günorta namazına başlayar, sonra bundan vaz keçib dördüncü rükətin axırında salam verərsə, namazı tamamlanmış olar və hər hansı bir şey də lazım gəlməz. Çünki o, niyyət etdiyi məsələdə səhv hərəkət etmiş, sonra da buna peşman olmuşdur. Peşman olmaq da bir tövbədir. *Əməli olaraq başlanmamışsa, sadəcə olaraq niyyət etmək hər hansı bir şeyi vacib etməz*.³² Bundan əlavə, Sərəxsi Kitabüs-səlat bölməsində buna oxşar bir qayda qeyd edərək belə demişdir: “*Qayda budur ki, hərəkətdən təcrid edilən niyyət hər hansı bir nəticə meydana gətirməz*. Belə ki, bir şəxs səfərə çıxmağa niyyət edərsə, əməli olaraq səfərə çıxmıyınca, niyyət hərəkətdən təcrid edildiyi üçün həmin adam yolçu sayılmaz”.³³ Odur ki, bu qaydalardan mücərrəd niyyətin kifayət etmədiyini, əməlin də meydana gəlməsinin şərt olduğu aydın olur.

11. مَا لَيْسَ بِفَرِيضَةٍ لَا يُقَامُ مَقَامَ الْقَرْبَةِ: “İbadət olmayan bir şey ibadət yerinə keçməz”. Hənəfilərə görə, zəkat olaraq verilən mal yoxsulun haqqı yox, sırf Allah haqqıdır.

²⁸ Sərəxsi, “Məbsut”, I, 218-219.

²⁹ Mənbələrdə bildirildiyinə görə, Əbu Müti Bəlxi Əbu Hənifənin tələbəsi olmuş və onda “əl-Fiqhül-əkbər” ilə “əl-Fiqhül-əbsət” adlı əsərləri nəql etmişdir. Geniş məlumat üçün bax. Mehmet Şener, “Ebu Muti el-Belhi”, *DİA*, İstanbul 1992, X, 194.

³⁰ Sərəxsi, “Məbsut”, I, 221. Eyni qaydalar üçün bax. II, 124, IV, 119.

³¹ Sərəxsi, “Məbsut”, I, 223.

³² Sərəxsi, “Məbsut”, I, 232.

³³ Sərəxsi, “Məbsut”, I, 239.

Lakin o, Allahın onlara vəd etdiyi ruzi müqabilində fağırın ehtiyaclarını aradan qaldırmaq üçün sərf olunur. Buna görə də, verilən zəkat onun ehtiyacını aradan qaldırmaq üçün münasib bir şey olmalıdır. Belə olan təqdirdə, qurbanın və hədiyyin əksinə zəkat dəyəri ilə də verilə bilər. Çünki qurban və hədiyyə qan axıtmaq əsasdır. Ona görə də, qurban olaraq kəsilən heyvan yoxsullara paylaşıldıqdan tələf olarsa, onun əvəzinə başqa bir qurbanlığın kəsilməsi vacib deyil. Əslində, qan axıtmaq nə dəyəri olan bir mal, nə də səbəbi əqli baxımdan izah edilə bilən bir şeydir. Yanaq və çənə üzərinə səcdə etmək də əsli baxımdan ibadət deyil. Odur ki, alın və burun üzərinə səcdədən aciz olduqda, yanaq və çənə üzərinə səcdə edilməz. *İbadət olmayan bir şey ibadət yerinə keçməz*. Bir malın dəyərini zəkat və ya sədəqə olaraq vermək isə ibadətdir. Onunla yoxsulun ehtiyacı aradan qaldırılır. Bu səbəbdən onu sədəqə olaraq verməklə güdülən məqsəd yerinə yetirilmiş olur.³⁴

12. الْعِبَادَةُ فِي الْمَطْلُوبِ فِي الْعِبَادَةِ: "İbadətlərdə sınaq məqsədi vardır". Bir şəxs zəkat öhdəliyi daşıyanın göstərişi olmadan onun adına yoxsula mal versə, zəkat niyyəti olmadığı üçün fərz olan zəkat yerinə yetirilmiş sayılmaz. Çünki *ibadətlərdə sınaq məqsədi vardır*. Bu da, zəkat fərz olan şəxsin göstərişi olmadan başqasının verməsi ilə gerçəkləşməz.³⁵

13. بَقَاءُ الْعِبَادَةِ بَقَاءً رُكْنًا: "Bir ibadətin davamı, onun rüknünün davamına bağlıdır". Oruclyu həcəmət üsulu ilə qan aldırarsa, onun orucu pozulmaz. Çünki bədəndən qanın çıxması orucun rüknünü aradan qaldırmır. *Bir ibadətin davamı, onun rüknünün davamına bağlıdır*.³⁶

14. لَا يُتَصَوَّرُ آدَاءُ الْعِبَادَةِ بِدُونِ رُكْنِهَا: "Rüknü olmadan ibadətin yerinə yetirilməsi təsəvvür edilməz". Hənəfilərə görə, məzməzə və istinşaqda sünənəni tamamlayan mübaligənin oruclyu ikən qadağan edilməsi³⁷ boğaza suyun getməsinin orucu pozduğuna dəlildir. Həmçinin orucun rüknü xəta üzrü ilə aradan qalxmışdır. *Rüknü olmadan ibadətin yerinə yetirilməsi təsəvvür edilməz*. Əslində, unudan üçün də qiyasın (ümumi prinsipin) gərəyi budur. Lakin bu qiyas sünneyə görə tərk edilmişdir. Xəta etmə unutma kimi deyil. Çünki unutmaqdan çəkinmək mümkün deyil, lakin bu kimi xətalardan çəkinmək mümkündür. Həmçinin burada orucun rüknü, yəni imsak mənən də ortadan qalxmışdır. Əgər səhvən kiçik bir daş udaraq orucun rüknü, mənən olmasa da şəklən aradan qalxarsa, oruc pozulmuş olar. Belə olan təqdirdə, orucun rüknü mənən aradan qalxdıqda, onun pozulmasında heç bir şübhə yeri qalmır. Çünki *ibadətlərdə mənalari gözləmək, şəkilləri gözləməkdən daha mühümdür*.³⁸

15. لَا مَدْخَلَ لِلْقِيَاسِ فِيمَا تَتَأَدَّى بِهِ الْعِبَادَاتُ: "İbadətlərin nə ilə yerinə yetiriləcəyi məsələsində qiyasla hökm verilə bilməz". Sərəxsi bu qaydanı qeyd etməklə Həsən

³⁴ Sərəxsi, "Məbsut", II, 157.

³⁵ Sərəxsi, "Məbsut", III, 35.

³⁶ Sərəxsi, "Məbsut", III, 57.

³⁷ Bax. İbn Macə, Təharət, 44; Tirmizi, Səvm, 69.

³⁸ Sərəxsi, "Məbsut", III, 65-67.

Bəsrinin (ö. 110/728) fikrini tənqid etmişdir. Belə ki, Həsən Bəsriyə görə, oruc kəffarəsində kölə azad etməkdən aciz olan bir dəvə və ya inək qurban kəsməlidir. O bunu, ehtıramlı ikən cinsi əlaqədə olana qiyas etmişdir. Hənəfilərə görə isə, kəffarənin nə ilə yerinə yetirilməli olduğuna qiyasla hökm vermək olmaz. Bu yalnız dəlillə bilinər. Oruc kəffarəsinin dəvə və ya inək qurban kəsilərək ödənməli olduğuna dair heç bir dəlil yoxdur. İbadətlərin nə ilə yerinə yetiriləcəyi məsələsində qiyasla hökm vermək qeyri-mümkün olmaqla yanaşı, ibadətlərdə işlənən günaha görə lazım olan şey məsələsində də qiyasla hökm verilə bilməz.³⁹

16. التَّأَخُّرُ عَنْ وَقْتِ الْقَضَاءِ كَالتَّأَخُّرِ عَنْ وَقْتِ الْأَدَاءِ: “**Qəzanı vaxtından sonraya təxirə salmaq, ədanı vaxtından sonraya təxirə salmaq kimi qəbul edilir**”. Bu qayda İmam Şafeiyə (ö. 204/767) aiddir. Belə ki, onun fikrincə, orucu qəza etmək iki ramazan arasındakı vaxtla məhduddur. *Qəzanı vaxtından sonraya təxirə salmaq, ədanı vaxtından sonraya təxirə salmaq kimi qəbul edilir*. Ədanı vaxtından sonraya tərək etməyin bir cəzası olduğu kimi, qəzanı vaxtından sonraya tərək etməyin də eynilə bir cəzası olmalıdır. Bu səbəbdən ramazan orucu bir sonrakı ramazana qədər qəza edilməzsə, qəza ilə birlikdə hər gün üçün fidyə verilməlidir. Hənəfilərə görə isə, qəza ilə bağlı ayə açıq-aydındır və hər hansı bir vaxt müəyyən edilməmişdir. Odur ki, burada vaxt müəyyən etmək, ayəyə əlavə etməkdir.⁴⁰

17. مَا يَكُونُ شَرْطُ الْعِبَادَةِ شَرْطُ افْتِرَائِهِ بِأَوَّلِهِ: “**İbadət üçün şərt olan bir şeyin ibadətənin başından etibarən olması şərtidir**”. Bu qayda İmam Şafeiyə aiddir. O bunu Hənəfilərin orucu vacib olan etikafın şərtlərindən qəbul etmələrinə qarşı qeyd etmişdir. Belə ki, onun fikrincə, oruc tutmaq burada (nəzir edilən etikafda) şərt deyil. Etikafa girməyi nəzir edən üçün etikaf günəşin batmasından etibarən başlayır. *İbadət üçün şərt olan bir şeyin ibadətənin başından etibarən olması şərtidir*. Məsələn, namaz üçün təharət belədir. Həmçinin etikaf gecə və gündüz davam edər. Halbuki gecə oruc tutulmur. Bununla da orucun etikafın şərti və rüknü olmadığı ortaya çıxır. Çünki oruc dinin təməl ibadətlərindən birisidir. Etikaf isə fərzlərə əlavə olaraq edilən nafilə bir ibadətdir. Bu baxımdan *qüvvətli olan zəif olana rükn ola bilməz*. Hənəfilərin birinci dəlilləri budur ki, Hz. Peyğəmbər (s.ə.s) orucsuz etikafa girməmişdir. İkincisi isə, *bir şeyin şərti istər söylənmiş, istərsə də söylənməmiş olsun o şeyə bağlı olur və onun sabit olması ilə sabit olur*. Bu, eynilə dəstəmazlı namaz qılacağını şərt qoşana bənzəyir.⁴¹

18. الْأَهْلِيَّةُ لِلْعِبَادَةِ بِكَوْنِهِ أَهْلًا لِنَوَائِبِهَا: “**İbadət əhliyyəti ibadət edəninin onun savabına əhil olması ilə sabit olur**”. Bir nəfər etikaf nəzir edər, sonra da dindən çıxar və daha sonra təkrar müsəlman olarsa, Allahın vacib etməsinə görə borclandığı şeylərə qiyasla

³⁹ Sərəxsi, “Məbsut”, III, 72, 124.

⁴⁰ Sərəxsi, “Məbsut”, III, 77.

⁴¹ Sərəxsi, “Məbsut”, III, 116.

ondan düşər. Çünki o, dindən çıxmaqla ibadətə əhil olmaqdan çıxmış olur. *İbadət əhliyyəti ibadət edənin onun savabına əhil olması ilə sabit olur.*⁴²

19. مَقَادِيرُ الْعِبَادَةِ تُعْرَفُ بِالتَّوْقِيفِ لَا بِالرَّأْيِ: “**İbadətlərin miqdarı ictihadla yox, tövqif (vəhy) ilə bilinir**”. Sərəxsi bu qaydanı Kəbəni sol tərəfə alaraq yeddi şəvt təvaf etmək haqqındaki hədisi⁴³ qeyd etdikdən sonra söyləmişdir.⁴⁴

20. الْفَرْزُ يُتَوَقَّتُ بِوَقْتِ وَالنَّفْلُ لَا يُتَوَقَّتُ: “**Fərz üçün müəyyən bir vaxt qoyulur, nafilə üçün isə müəyyən bir vaxt qoyulmur**”. Şafeinin fikrincə, ümrə həcc ibadəti kimi fərz olan bir ibadətdir. Dəlili “**Həcci və ümrəni Allah üçün tamamlayın**”⁴⁵ ayəsi və “*Ümrə həccin fərzidir*”⁴⁶ hədisidir. Hənəfilərə görə isə, ümrə sünnədir. Dəlili də “*Həcc cihaddır, ümrə isə nafilədir*”⁴⁷ hədisi ilə ümrənin fərz olub-olmadığı sualına: “*Xeyr! Lakin ümrə etmək sənin üçün daha yaxşıdır*”,⁴⁸ – cavabını verdiyi Hz. Peyğəmbərin digər bir hədisidir. Odur ki, ümrə ilin hər hansı bir vaxtı ilə məhdudlaşdırılmamışdır. Nafilə ilə fərz yalnız bununla fərqlənir. Çünki *fərz üçün müəyyən bir vaxt qoyulur, nafilə üçün isə müəyyən bir vaxt qoyulmur*. Həmçinin nafilə başqa bir niyyətlə də yerinə yetirilə bilər.⁴⁹

21. لَا يَخْرِي التَّدَاخُلُ فِي الْعِبَادَةِ: “**İbadətdə tədaxül cərəyan etməz**”. Bir şəxs ehramlı ikən dırnaqlarını fərqli yerlərdə kəsərsə, hər birinə ayrı-ayrı cəza lazım gələr. Çünki sözügedən hərəkət müxtəlif yerlərdə edilmişdir. Bunlardan hər biri tam bir günah olub hər biri bir cəza qurbanını vacib edir. Bu məsələ bir yerdə saç kəsb başqa bir yerdə dırnaqları kəsmək kimidir. Çünki ehram cəzalarında ümumiyyətlə ibadət mənası əsasdır. *İbadətdə isə tədaxül cərəyan etməz.*⁵⁰

22. الْعِبَادَاتُ الْبَدَنِيَّةُ لَا تَجْرِي النَّيَّابَةَ فِي أَدَائِهَا: “**Bədənlə edilən ibadətlərin yerinə yetirilməsində vəkalət yoxdur**”. İmam Məhəmmədə görə, adına həcc ibadəti yerinə yetirilən şəxs həclə bağlı verdiyi xərclərin yalnız savabını qazanar. Həcc isə, sadəcə, onu yerinə yetirən üçün etibarlı olur. Çünki həcc bədənlə edilən bir ibadətdir. *Bədənlə edilən ibadətlərin yerinə yetirilməsində isə vəkalət yoxdur*. Çünki ona fərz olan, həcc yolunda malını sərf etməsi və həcc ibadətini yerinə yetirməsidir. Həcc etməkdən aciz olduğuna görə onun öhdəsində yalnız gücünün çatdığı borc, yəni həcc yolunda malın xərclənməsi məsuliyyəti qalır. Odur ki, vəkil olana həcc yolunda xərcləməsi üçün lazımı pulu verməlidir.⁵¹

⁴² Sərəxsi, “Məbsut”, III, 125.

⁴³ Bax. Müslim, Həcc, 150; Tirmizi, Həcc, 33; Nəsai, Mənasik, 149.

⁴⁴ Sərəxsi, “Məbsut”, IV, 10.

⁴⁵ Bakara, 2/196.

⁴⁶ Darəqütni, “Sünən”, II, 284.

⁴⁷ İbn Macə, Mənasik, 44.

⁴⁸ İbn Hənbəl, “Müsnəd”, III, 316.

⁴⁹ Sərəxsi, “Məbsut”, IV, 58.

⁵⁰ Sərəxsi, “Məbsut”, IV, 78.

⁵¹ Sərəxsi, “Məbsut”, IV, 148.

23. فِي الْعِبَادَاتِ الْبَدِيَّةِ الْمُعْتَبِرِ الْوَسْعُ وَلَا يُعْتَبَرُ الْعَجْزُ لِلْحَالِ: “**Bədənlə edilən ibadətlərdə imkan nəzərə alınır, müvəqqəti acizlik nəzərə alınmaz**”. Çünki həcc ibadətini yerinə yetirmək ömürdə bir dəfə fərzdır. Bu səbəbdən həccə fiziki baxımdan yerinə yetirmə ilə bağlı bir ümitsizlik meydana gələrsə, ömrün geri qalan hissəsində daim acizlik məsələsi nəzərə alınır. Məsələn, acizlik yatalaq xəstəliyi kimi sağalmayan bir xəstəlikdən irəli gəlmiş təqdirdə, vəkil göndərilərək həccin yerinə yetirilməsi caizdir. Ancaq həcc fərz olan şəxsin xəstə və həbsxanada olması ucbatından sona çatması gözlənilən müvəqqəti bir vəziyyətdirsə və bu həcc vəkil vasitəsilə yerinə yetirilərsə, baxılar, əgər bu üzr ölənə qədər davam edərsə, həccə fiziki baxımdan yerinə yetirməkdən ümid kəsilər və yerinə yetirilən bu həcc caiz olar. Əks təqdirdə, fərz olan həcc yerinə yetirilməli və edilən həcc də nafilə həcc olmuş olar.⁵²

24. الْإِسْتِجَارُ عَلَى الطَّاعَاتِ الَّتِي لَا يَجُوزُ أَدَاؤُهَا مِنَ الْكَافِرِ لَا يَجُوزُ: “**Kafir tərəfindən yerinə yetirilməsi caiz olmayan ibadətlərdə pulla adam tutmaq caiz deyil**”. Bu qaydaya əsasən Hənəfilərə görə, bir şəxsin öz adına həcc etməsi üçün başqasını pulla tutması caiz deyil. Şafeiyə görə isə, caizdir. Onun fikrinə görə, bir şəxsin yerinə yetirməyə borclu olmadığı hər bir işdə vəkil təyin edilməsi etibarlı olduğuna görə, pulla adam tutmaq da caizdir. Onun bu məsələdəki dəlili bir səhabənin ilan sancan bir adama “Fatihə” surəsini oxuyub, bunun müqabilində bir qoyun sürüsü mükafat alması və Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s) buna: “*Kim oxuyub üfürməyə görə veriləni yeyərsə, bu batildir. Sən isə yerində və düzgün oxuma müqabilində veriləni yedin*”,⁵³ – deyərək buyurmasıdır. Hənəfilərin bu məsələ ilə bağlı dəlilləri isə “...Allahın Kitabını oxumaq müqabilində şərt qoşmaqdan çəkin!”⁵⁴ hədisidir.⁵⁵

25. التَّيَّةُ بِمَنْزِلَةِ الرُّكْنِ فِي الْعِبَادَاتِ: “**Niyyət ibadətlərdə rükn dərəcəsinədir**”. Bir vəkildən iki nəfər öz adlarına həcc etməsini istəsələr, vəkil də birisi adına həcc niyyəti ilə təlbiyə deyər və ikisindən biri adına niyyət etməzsə, Əbu Hənifə və Məhəmmədə görə, vəkilin bu iki nəfərdən istədiyinə niyyətini çevirmə haqqı vardır. Əbu Yusifə görə isə, bu ehram vəkilin öz adına sayılır. Odur ki, vəkil hər ikisinin verdiyi pulu geri verməlidir. Onun bu mövzudakı dəlili belədir ki, vəkilə bu ikisindən hər biri üçün xüsusi niyyət etmə göstərişi verilmişdir. O, bunu etməməklə təlimata zidd hərəkət etmişdir. Həmçinin onların hər ikisi adına niyyət etdiyi təqdirdə də nəticə eynidir. Ancaq ana-ata adına vəkil olan isə bundan fərqlidir. Çünki bu vəkilə ana-atası tərəfindən göstəriş verilməmişdir. Onun ana-atası adına niyyəti etibarlıdır. Belə olan təqdirdə, onlardan hər hansı birini müəyyən etmədən ana-atadan biri adına deyərək niyyət etməsi də eyni şəkildədir. Çünki *niyyət ibadətlərdə rükn dərəcəsinədir*. Çünki bir işin dəyəri niyyətlə olur.⁵⁶

⁵² Sərəxsi, “Məbsut”, IV, 152, 153.

⁵³ İbn Hənbəl, “Müsnəd”, V, 210.

⁵⁴ Şövkani, “əl-Fəvaidül-məcmuətü fil- əhadisil-mövduəti”, Beyrut-Livan 1995/1416, s. 277.

⁵⁵ Sərəxsi, “Məbsut”, IV, 158.

⁵⁶ Sərəxsi, “Məbsut”, IV, 159. Həmçinin oxşar bir qayda üçün bax. XII, 213.

26. لَا يُتَصَوَّرُ الْأَدَاءُ قَبْلَ إِذْرَاكِ الْوَقْتِ: “Vaxt girmədən əvvəl əda təsəvvür edilməz”.

Züfərə görə, bir xristian müsəlman olsa və ya uşaq həddi-bülüğa çatsa, sonra da miqata⁵⁷ çatmadan əvvəl ölsə və hər biri öz adına həcc edilməsini vəsiyyət etsə, onların vəsiyyəti batildir. Çünki miqata çatmadan əvvəl bu ikisinə də həcc fərz deyil. *Vaxt girmədən əvvəl əda təsəvvür edilməz.* Odur ki, onların etdikləri vəsiyyət etibarsızdır. Əbu Yusifə görə isə, etibarlıdır. Çünki vacib olma səbəbi onlar barəsində dəqiqləşmişdir. Miqatı yerinə yetirmək isə şərtidir. Yerinə yetirmə şərtinin olmaması vacib olma səbəbinin gerçəkləşməsinə əngəl deyil.⁵⁸

27. لَا تُؤَكِّلُ فِي الْعِبَادَةِ أَحْصًا: “İbadətlərdə başqasını vəkil etmək yoxdur”. Hənəfilərə görə, heç bir məcburiyyət olmadığı halda Hz. Peyğəmbər dəfələrlə and içmişdir. Uca Allahın **“Andlarınıza görə Allahın adını, yaxşılıq etməniyə, Allahdan qorxmanıza və insanlar arasında sülh yaratmağınıza dair bir maneəyə çevirməyin. Allah əşidəndir, biləndir”**⁵⁹ ayəsi andına tabe olmağa və ya pozmağa riayət etmədən necə gəldi and içməklə əlaqədardır. Bu da, bir şey üçün and içənin, andını pozmasını daha məqsədəuyğun hesab etməsi halında, pozmasının caiz olduğuna dəlil təşkil edir. Hz. Ömər bir qrupa bir şey verməyə and içib, sonra andını pozduğu və bir nəfəri təyin edərək on yoxsulu doyuzdurması ilə bağlı nəql edilən rəvayət kəffarə ödəyərkən birisini vəkil təyin etməyin caiz olduğuna dəlildir. Bəzi alimlər də Hz. Ömər in bir topluluğa bir şey verməyə and içib, sonra andını pozduğu və birisini təyin edərək on yoxsulu doyurması ilə bağlı rəvayət edilən xəbər, kəffarə ödəyərkən, birisini vəkil təyin etməyin caizliyinə dəlil olduğunu bildirmişlər. Bəzi alimlər isə **“İnsana ancaq öz zəhməti (səyi, çalışması, əməli) qalar”**⁶⁰ ayəsinin mənasına baxaraq ibadətlərdə başqasını vəkil təyin etməyin caiz olmadığını bildirirlər.⁶¹

28. الْعِبَادَاتُ لَا تَثْبُتُ قِيَاسًا وَلَكِنْ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِدْلَالِ: “İbadətlər qiyasla deyil, dəlilə söykənməklə sabit olur”. Qurban ibadətinin vacib olduğunu nəqli dəlillərlə isbat etdikdən sonra Sərəxsi belə deyir: “Bu mövzuda qiyas yolu ilə bir fikir bildirmək mümkün deyil. Çünki *ibadətlər qiyasla deyil, dəlilə söykənməklə sabit olur*”.⁶²

29. الْقُرْبَانُ لَا تَتَّأَدَى بِمَا لَيْسَ بِقُرْبَانٍ: “Bir ibadət, ibadət olmayan bir şeylə yerinə yetirilməz”. Qurbanlarda və digər vaciblərdə vəhşi inəyi, yabani uzunqulağı və ceyranı kəsmək caiz deyil. Çünki qurbanın ibadət olması din tərəfindən bildirilmişdir. Din ev hayvanlarından qoyun, keçi, inək və dəvənin qurban edilə bildiyini

⁵⁷ “Miqat” kəlməsi fiqhədə “həcc ziyarəti üçün Məkkədən başqa yerlərdən gələn zəvvarların ehrama girmələri üçün müəyyən edilmiş xüsusi yerlər” mənasına gələn bir termindir (bax. Mehmet Erdoğan, “Fıkh və Hukuk Terimleri Sözlüğü”, Rağbet yayımları, İstanbul 1998, s. 301).

⁵⁸ Sərəxsi, “Məbsut”, IV, 173.

⁵⁹ Bəqərə, 2/224.

⁶⁰ Nəcm, 53/39.

⁶¹ Sərəxsi, “Məbsut”, VIII, 149-150.

⁶² Sərəxsi, “Məbsut”, XII, 9.

bildirmişdir. Digər tərəfdən yabani bir heyvanın qanını axıtmaq ibadət deyil. Bir ibadət, ibadət olmayan bir şeylə yerinə yetirilməz.⁶³

30. مَا يَكُونُ لِلطَّاعَةِ لَا يَجُوزُ رَهْنُهُ. İbadət üçün istifadə olunan əşyaların girov verilməsi caiz deyil". Bu qayda Şiələrə aiddir. Belə ki, Sərəxsi burada hədisləri qeyd etdikdən sonra belə deyir: "Bu hədislər dəyəri olan bütün malların girov qoyula bildiyini göstərir. Girov verilən malın ibadət və ya başqa bir məqsəd üçün istifadə edilə bilən olması nəticəni dəyişdirmir. Çünki Hz. Peyğəmbərin zirehi cihad üçün istifadə olunurdu. Belə olan tədriqdə, bu, müshəfin belə girov olaraq verilə bildiyinə dəlalət edir. Ancaq Şiələr ibadət üçün istifadə edilən əşyaların girov verilə bilmədiyi fikrini irəli sürürlər. Çünki bu kimi hallarda girov verilən əşya ibadətdən əngəllənmiş olur".⁶⁴

31. لَا يَجُوزُ إِسْقَاطُ الْوَأَجِبِ عِنْدَ اخْتِلَافِ الْأَثَرِ. "Fərqli rəvayətlər ucbatından vacibi düşürmək tərək etmək caiz deyil". Dəvələrin zəkati ilə bağlı Hənəfilərə görə, yüz iyirmi dəvədə iki hiqqə⁶⁵ verilməlidir. Bu, rəvayətlərin və ümmətin icması ilə sabitdir. Bu hökm, sadəcə, özü qədər güclü bir dəlillə aradan qaldırıla bilər. Yüz iyirmidən sonrasında fərqli rəvayətlər olmasına baxmayaraq vacibi düşürmək caiz deyil.⁶⁶

32. الْوَأَجِبَاتُ تُضَافُ إِلَى أَسْبَابِهَا. "Fərqlər səbəblərinə nisbət edilir". Hənəfilərə görə, kəffarə yemək, içmək və cinsi əlaqədən ötrü olur. Çünki buradakı əsas günah harama məhəl qoyulmamasıdır. Çünki hədisdə sual soruşan bədəvi cinsi əlaqədə olduğunu söyləmiş və onun günah olmadığını bildirmişdir. Çünki cinsi əlaqə onun malik olduğu öz xanımında işlənmiş bir feildir. Günah isə oruc pozma günahıdır. Demək ki, kəffarəni vacib edən səbəb orucu pozma günahıdır. Kəffarə oruc pozmağa söykənir. Bir qayda olaraq *fərqlər səbəblərinə nisbət edilir*. Bunun da dəlili oruc pozma olmadığı üçün unudaraq yeyib içənə kəffarənin lazım olmadığıdır. Tam bir günah olan oruc pozma cinsi əlaqə ilə meydana gəlidiyi kimi, yeməklə də meydana gəlir. Belə ki, cinsi əlaqə oruc pozmaq üçün bir vasitədir. Hökm isə, vasitəyə yox, səbəbə bağlanır.⁶⁷

⁶³ Sərəxsi, "Məbsut", XII, 17.

⁶⁴ Sərəxsi, "Məbsut", XXI, 64.

⁶⁵ "Hiqqə" temrini fiqhdə "üç yaş tamam olub dördüncü yaşa keçən dəvə" mənasına gəlir (bax. Mehmet Erdoğan, "Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü", Rağbet yayımları, İstanbul 1998, s. 150).

⁶⁶ Sərəxsi, "Məbsut", II, 153.

⁶⁷ Sərəxsi, "Məbsut", III, 73, 131, IV, 2.

NƏTİCƏ

Dini elmlər İslam tarixinin müxtəlif dövrlərində formalaşmağa başlamışdır. İslam hüququ da ta Hz. Peyğəmbər dövründən etibarən bir elm kimi formalaşması başlamış və xüsusilə, müctəhid imamlar dövründə inkişaf edərək tam şəkildə sistemləşmişdir. Bütün hüquq sistemlərində mövcud olan qanunvericiliyin əsas prinsipləri mahiyyətindəki qanunlar İslam hüququnda da qəvaid elmi adı altında ortaya çıxmış və IV/X əsrdən etibarən formalaşmağa başlamışdır. Məhz bu dövrdə, yəni IV/X əsrdə fiqhın xüsusi sahəsi sayılan qəvaid elmi (İslam hüququnun ümumi prinsipləri) formalaşmağa başlamış, VII/XIII əsrdən etibarən daha da inkişaf etmiş və İslam hüquqşünasları tərəfindən "qəvaid", "furuq", "əşbah" və "nəzair" adları altında İslam hüququnun ümumi prinsiplərini əhatə edən çoxlu sayda müxtəlif əsərlər tələf edilmişdir.

Bəzi fiqhi qaydaların bilavasitə Quran və Sünnədən əxz edilməsinə baxmayaraq, ümumi prinsiplərin əksəriyyətini müctəhidlərin "təlil", "qiyas", "istidlal" və "istiqrā" (induksiya) metodları ilə ortaya qoyulan qaydalar təşkil edir. Bu kimi qaydalar təkbaşına dəlil sayılmasa da, fiqh elminə yiyələnmək istəyənlərə bir sıra asanlıqlar gətirmiş, hüquqi məsələlərin həllində köməkçi rol oynamış və bir sıra lüzumsuz məsələləri əzbərləmək yerinə çoxlu sayda məsələləri öz əhatəsində cəmləşdirən fiqhın külli qaydalarının əzbərlənməsi ilə hüquq məntiqini qavrama imkanı vermişdir.

Xüsusilə, Sərəxsinin "Məbsut" əsəri kimi Hənəfi məzhəbində əsas mənbə sayılan bir əsərdə fiqhi qaydalara tez-tez müraciət edilməsi, fiqhi qaydaların hüquqi təfəkkür baxımından nə qədər mühüm olduğuna dəlalət edir. Beşinci əsrdə Mavəraünnəhr (Orta Asiyada tarixi bölgə) bölgəsində yaşayan Hənəfi məzhəbinə mənsub İslam hüquqşünaslarının ən məşhur simalarından olan Sərəxsinin, məzhəbin banilərindən fikirlərini şərh etdiyi qisimlərdə müraciət etdiyi qaydaları, məzhəbin söykəndiyi məntiqi izah etmək və üstün tutulan fikrin məntiqi tutarlılığını ortaya qoymaq məqsədilə istifadə etdiyi nəzərə çarpır. Həmçinin Sərəxsiyə qədər gəlib çatan üç əsrlik məzhəb fikirlərini izah edərkən fiqhi qaydalara müraciət etməsi, özündən əvvəlkilərin söykəndikləri prinsiplər və onların xüsusiyyətləri barəsində mühüm məlumatlar verir.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Sərəxsi yalnız öz məzhəbinin görüşlərini izah edərkən fiqhi qaydalara müraciət etməmiş, digər məzhəblərin rəylərini bildirərkən onların söykəndikləri qaydaları da vurğulamışdır.

İslam hüququnun ümumi prinsipləri fəri dəlillərin sonuncusu sayılmış və xüsusilə fitvanı və ya verilən hökmü qüvvətləndirmək məqsədilə istifadə edilmişdir. Lakin eyni mövzuda müxtəlif dəlillər və təfsir metodlarına istinadən müctəhidlər tərəfindən fərqli hökmlər ortaya qoyulmuşsa, fiqh qaydaları həmin rəylərdən ən üstün olanını (racih) seçmədə müctəhidin köməkçi vasitəsi olmuşdur. Yəni, fiqh qaydaları istinbat və təcridə olmasa da, tərcehdə istifadə olunmuşdur.

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

ƏDƏBİYYAT

- “Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti”, I-IV, Şərq-Qərb, Bakı 2006.
- Bahüseyn, Yaqub ibn Əbdülvəhhab, “əl-Qəvaidül-fiqhiyyətü” (əl-Məbadi, əl-Müqavvimat, əl-Məsadir əd-dəliliyyə, ət-Tətəvvür), Riyad 1998/1418.
- Baktır, Mustafa, “Kaide”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 205-209.
- Bilge, Necip, “Hukuk Başlangıcı Hukukun Temel Kavram ve Kurumları”, Ankara 2001.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, “Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fikhiyye Kamusu”, İstanbul 1985.
- Buxari, Əbu Abdullah Məhəmməd ibn İsmayıl, “əl-Camiüs-səhih”, Riyad 1999.
- Burnu Əbül-Haris Qəzzi, Məhəmməd Sidqi ibn Əhməd, “Mövsuətül-qəvaidil-fiqhiyyə”, Beyrut 2003/1424.
- Darəqutni, Əli İbn Ömər, “Sünən”, (təhqiş edən Əbdullah Haşim Yəmani əl-Mədəni), Qahirə 1966.
- Dəbusi, Əbu Zeyd Übeydullah Ömər ibn İsa, “Təsisün-nəzər”, Beyrut tarixsiz.
- Dönmez, İbrahim Kafi, “Hz. Peygamber`in Tebliğine Hakim Olan Başlıca Hukuk Prensipleri”, *Yeni Ümit* cilt: 3, sayı: 18 (1992).
- Edis, Seyfullah, “Medeni Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümləri”, Ankara 1993.
- Erdoğan, Mehmet, “Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü”, Rağbet yayınları, İstanbul 1998.
- Əbu Davud, Süleyman İbn Əşəs ibn İshaq əl-Əzdi əs-Sicistani, “Sünən”, Riyad 1999.
- İbn Macə, Əbu Abdullah Məhəmməd ibn Yəzid ər-Rəbəi əl-Qəzvini, “Sünən”, Riyad 1999.
- Kərxi, Əbül-Həsən, “Üsul”, (“Təsisun-Nəzər” əsəri ilə birlikdə), Beyrut tarixsiz.
- Kılavuz, Ahmet Saim, “Bişr b. Gıyas el-Merisi, Hayatı, Görüşləri ve İslam Düşünce Tarihindeki Yeri”, *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, Cilt: 2, Yıl: 2, 1987, s. 99-109;
- , “Bişr b. Gıyas”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 220-221.
- Kızılkaya, Necmettin, “Hanefi Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kaideler”, İz yayıncılık, İstanbul 2013.
- Müslim, Əbül-Hüseyn əl-Qüşeyri ən-Nisaburi Müslim ibn əl-Haccac, “əl-Camiüs-səhih”, Riyad 1999.
- Sərəksi, Şəmsül-əimmə Əbu Bəkr Məhəmməd ibn Əbu Səhl, “Məbsut”, I-XXX, Darül-mərifə, Beyrut-Livan 1993/1414.
- Şener, Mehmet, “Ebu Muti el-Belhi”, *DİA*, İstanbul 1992, X, 194.
- Şövkani, Məhəmməd ibn Əli, “əl-Fəvaidül-məcmuətü fil-əhadisil-mövduəti”, Beyrut-Livan 1995/1416.
- Tirmizi, Əbu İsa Məhəmməd ibn İsa İbn Sövrə əs-Süləmi, “Sünən”, Riyad 1999.
- Yaman, Ahmet, “Bir Kavram Olarak “Fıkıh Kaideleri” ya da İslam Hukukunun Genel ilkeleri”, *Marife Dergisi*, yıl: 1, sayı: 1, Konya 2001.
- Zərqa, Mustafa Əhməd, “əl-Mədxəlül-fiqhiyyül-amm”, I-III, Dəməşq 1967-68.
- , *Şərhül-qəvaidil-fiqhiyyə*, Dəməşq 2001/1422.

XÜLASƏ

Hicri tarixlə beşinci əsrdə yaşayan Sərəxsinin “Məbsut” adlı əsəri Hənəfi məzhəbinin ən mühüm fiqh kitablarından biri hesab olunur. Bu məqalədə Sərəxsinin “Məbsut” adlı əsəri çərçivəsində bəzi külli qaydalar araşdırılmış və ibadətlər ilə əlaqədar olan fiqhi qaydalar təsbit edilərək nümunələrlə şərh edilmişdir. Bundan sonra İslam hüququnda, yəni fiqhdə sözügedən ümumi prinsiplərin funksiyası və ondan dəlil kimi istifadə olunması mövzusunda da müəyyən qədər yer verilmişdir.

ABSTRACT

“Al-Mabsut” by Sarakhsi that lived in Hijri 5th century is considered the most prominent work in Hanafi madhab. In this article we examined the general principles of Islamic Law (thelegal maxims) in context of Sarakhsi’s Al-Mabsut. First we expalined the juresprudence related to worship in Al-Mabsut, then we dialed with the functions and argumentary value of these principles.

РЕЗИОМЕ

Книга Сарахси жившего в 5 веке по хиджре по имени «Мебсут» считается одной из важных в Мазхабе Ханафия. В этой статье исследуются Общие Принципы Исламской Закономерности в рамках книги Сарахси «Мебсут». В этой книге определяются и разъясняются правила Фикха относящиеся к молитвам. И после этого разъясняются функции общих принципов закономерности в юриспруденции Ислама и обсуждаются принятие их в качестве доказательства.

İLK İNSANIN YARADILMASI ÇƏRÇİVƏSİNDƏ FƏXRƏDDİN RAZİ VƏ ALMALILI HƏMDİ YAZIRIN GÖRÜŞLƏRİNİN MÜQAYİSƏSİ

Ələddin Sultanov
Mərmərə Universiteti
Sosial Elmlər İnstitutu
Təfsir kafedrasının doktorantı

Açar sözlər: Quran, Almalılı Həmdi Yazar, Fəxrəddin Razi, Darvin nəzəriyyəsi

Key words: Quran, Almalili Hamdi Yazar, Fakhraddin Razi, Darwin's theory

Ключевые слова: Коран, Алмалылы Хамди Йазыр, Фахраддин Рази, эволюция Дарвина

Giriş

Bildiyimiz kimi Qurani-Kərim Allah tərəfindən insanları doğru yola yönəltmək üçün göndərilmiş son ilahi kəlamdır. Dünya və axirət həyatının bir çox sahəsi ilə bağlı məlumatları ehtiva edən bu kitab, eyni zamanda müsbət elmin maraq dairəsinə girən ilk insanın yaranması barəsində də müəyyən məlumatlar verir. Məqaləmizin əsas məqsədi, klassik və müasir dövr təfsirçilərinin ilk insanın yaradılması ilə bağlı ayələr haqqındakı fikirlərini müqayisə etməkdir. Çünki hər bir təfsirçi, müsbət elmlə əlaqəli ayələri öz dövrünün elmi inkişafının işığında təfsir etməyə çalışır və bunun nəticəsində də təfsirçilər arasında fikir müxtəliflikləri və bir-birinə zidd fikirlər meydana gəlir.¹ İçində insanın yaranması ilə bağlı ayələrin də yer aldığı və müsbət elmlə əlaqəli ayələri elmi cəhətdən təhqiq edən təfsir sahəsinə elmi təfsir deyilir.

Müsbət elmlə əlaqəli ayələri elmi təfsir pəncərəsindən təfsir etmiş klassik təfsirçilərdən biri Fəxrəddin Razidir (ö. 606/1209).² Almalılı Həmdi Yazır (ö. 1361/1942) isə müasir dövr saydığımız XX əsrdə yaşayıb elmi təfsirə üstünlük verən təfsirçilərdən biridir.³ Buna görə də araşdırmamızda Razinin “Məfatihül-qeyb” və Almalılının “Haqq dini Quran dili” adlı təfsir əsərlərindəki ilk insanla bağlı görüşlərini ələ alıb müsbət elmin işığında müqayisə edəcəyik. Ancaq bundan əvvəl həmin alimlərin həyat və elmi yaradıcılıqları haqqında məlumat verməyi məqsəduyğun hesab edirik.

¹ İsmailCərraHoğlu, “Təfsir Tarixi”, Fəcrayımevi, Ankara 1996, II, 424.

² Bax. Kırca, Celal, “Kur’anve Modern İlimler”, MarifetYayınları, İstanbul 1981, s.74.

³ Bax. Kırca, e.a.ə., s.248-249.

I. Fəxrəddin Razinin həyatı və elmi yaradıcılığı

Fəxrəddin Razinin tam adı Əbu Abdullah Məhəmməd ibn Ömər ibn Hüseyin ibn Həsən ibn Əlidir.⁴ Ancaq xalq arasında Razi olaraq tanınmışdır. Razi miladi təqvimlə 5 fevral 1149-cu ildə Rəy şəhərində anadan olmuşdur. Onun atası Rəy xətiblərindən biri idi. Yaşadığı dövrdə ölkəsində ictimai qarışıqlıq baş verdiyi bir vaxtda Razi bölgəsindəki hökmdarla yaxşı əlaqələr qurmağa çalışmışdı.⁵ Daha sonra monqolların Yaxın Şərqə yürüşü zamanı yeznəsi olan vəzir Əlaülmülk monqollara sığındığı üçün Razi və ailəsi də qırğından xilas olmuş və Səmərqəndə köçmüşdür. Həyatını elm yolunda və eyni zamanda dövlət adamları ilə isti münasibətlər quraraq keçirən Razi miladi 1209-cu ildə ramazan ayında Hərat şəhərində vəfat etmişdir.⁶

Fəxrəddin Razi ilk təhsilini Şafei fəqihisi olan atası Ziyaəddin Ömərdən (ö. 1164) almışdır. On altı yaşında ikən atasını itirən Razi təhsilini davam etdirmək üçün Simmana gedib fiqh dərsləri almış və sonra Rəy şəhərinə geri qayıtmışdır. Burada İmam Qəzzalının tələbəsi olan Məhəmməd ibn Yəhyanın tələbəsi Məcdüddin Ciidən kəlam (məntiq) və fəlsəfə dərsləri almışdır.⁷ Dərs və mühazirələr vermək üçün Dəməşq, Bağdad, Misir və Sərhəs kimi şəhərlərə səyahət edən Razi bu bölgələrdə böyük şan-şöhrət qazanmış, hətta Həratda Şeyxülislam ünvanına layiq görülmüşdür.⁸ Ömrünün sonuna doğru təsəvvüfə meyil göstərən Razi həm ərəb, həm də fars dilində bir çox şeirlər də qələmə almışdır.⁹ Yazılarını ərəb və fars dillərində yazan Razinin 200-dən artıq əsəri vardır.¹⁰ İslam elmləri sahəsində ən məşhur əsəri isə “Məfatihül-qeyb (ət-Təfsirül-kəbir)” adlı iri həcmli təfsir kitabıdır.

“Məfatihül-qeyb” dirayət təfsiri olmaqla yanaşı, onun içində çoxlu sayda hədis və xəbər də yer alır. Həmçinin ayəni ayə ilə təfsir etməyə üstünlük verən Razi, eyni zamanda vəhyi dəstəkləmək üçün əqli dəlillərdən də istifadə etmişdir. Təfsirində bütün problemləri sağlam fəlsəfi müzakirələrə əsaslandıraraq və qaneediciliyi bir üslubla ələ alan Razi, ayə və surələr arasındakı münasibəti də ən gözəl şəkildə açıqlayan təfsirçilərdən biridir. Təfsirində elmi izahlara da yer verən təfsirçi elmi təfsir metoduna müsbət yanaşmış və bir çox ayənin təfsirində bu metoddan istifadə etmişdir.

II. Almalılı Həmdi Yazırın həyatı və elmi yaradıcılığı

1878-ci ildə Türkiyənin Antalya vilayətinə bağlı Almalı qəsəbəsində dünyaya gələn Almalılı Məhəmməd Həmdi Yazır, Numan ibn Məhəmməd adında bir alimin

⁴Bax. İbn Həcər, “Lisanül-mizan”, Beyrut 1971, IV, 426-429; Süleyman Uludağ, “Fəxrəddin Razi”, Ankara 1991, s.1-3.

⁵İbn Xəlliqan, “Vəfəyatül-əyan və ənbaüənbaiz-zaman”, Daru-sadiri, Beyrut 1968, IV, 250.

⁶İbn Xəlliqan, e.a.ə., IV, 252.

⁷İbn Xəlliqan, e.a.ə., IV, 250.

⁸İbn Xəlliqan, e.a.ə., IV, 250.

⁹Əbu Abdullah əz-Zəhəbi, “Tarixül-İslam”, Darul-kitabil-ərəbiyy, Beyrut 1990, XXVIII, 234.

¹⁰İbn Kəsir, “əl-Bidayəvən-nihayə”, Məktəbətül-məarif, Beyrut 1981, XIII, 60.

oğludur.¹¹ Gənc yaşlarından etibarən İstanbul şəhərində yaşamağa başlayan Almalılı təhsilini bitirdikdən sonra bir müddət Şeyxülislamlıq təşkilatında işləmiş, daha sonra siyasi həyata addım ataraq millət vəkili və nazir kimi vəzifələri icra etmişdir. Almalılı 1942-ci ildə İstanbulda vəfat etmiş və Səhrayi-cədid qəbiristanlığında dəfn edilmişdir.¹²

Elmi fəaliyyətinə gəldikdə, orta məktəbi Almalılıda bitirmişdir. İstanbula gəldikdən sonra isə “Ayasofya” mədrəsəsində və “Məktəbi-nüvvab”da təhsilini davam etdirmişdir. Bununla yanaşı Almalılı fərdi olaraq bir çox din alimindən də elm əxz etmiş, dini elmlərdən başqa fəlsəfə, musiqi və ədəbiyyat kimi sahələrə də yiyələnmişdir.¹³ Təhsilini tam başa vurduqdan sonra bir müddət Şahzadə və Bəyazid camelərində tələbələrə dini dərslər vermiş, daha sonra bir neçə dövlət mədrəsəsində müəllimlik etmişdir.¹⁴ Ona yaxın əsəri olan Almalılı, eyni zamanda müxtəlif jurnallarda çap edilmiş iyirmiye yaxın elmi məqalənin də müəllifidir.¹⁵ Ancaq onu İslam elmləri sahəsində məşhur edən əsəri “Haqq Dini Quran Dili” adlı 10 cildlik təfsir kitabıdır.

“Haqq dini Quran dili” həm rəvayət baxımından, həm də dirayət baxımından xeyli zəngin bir əsərdir. Təfsirçi bu əsərində əvvəlki təfsir kitablarında yer alan rəvayətləri və icthadi görüşləri nəql etməklə kifayətlənməmiş, həmçinin Quran ayələrini yaşadığı dövrdəki elmi tərəqqinin işığında təfsir etməyə çalışmışdır. Yəni, Almalılı da Razi kimi elmi təfsiri qəbul etmiş və təfsirində bir çox ayəni bu üsulla təfsir etmişdir.

III. İlk insanın yaradılması

Qurani-Kərimdə Allahın xəlifəsi olaraq ifadə edilən¹⁶ insanın yaradılması haqqında bir çox ayədə məlumatlar verilmişdir. Bu ayələrə nəzər salmazdan əvvəl qeyd edək ki, insan sözü ərəb dilindəki *انس* kökündən törəmiş və “öyrəşmək, ünsiyyət qurmaq” kimi mənalara gəlir.¹⁷ Bu kəlimə Quranın on səkkiz yerində “إِنْسٌ” (*ins*)¹⁸, altmış beş yerində *إِنْسَانٌ* (*insan*)¹⁹, bir yerində *إِنْسِي* (*insi*), digər bir yerdə cəm halında *أَنَاسِي* (*ənasi*) və həmçinin iki yüz otuz yerində cəm halında *نَاسٌ* (*nas*)²⁰ formasında keçir. Qurani-Kərim insanın müxtəlif yaradılma mərhələlərindən bəhs edir. Bu mərhələləri əsas iki kateqoriyaya ayırmaq olar. Bunlardan biri dünyadakı ilk insanlar olan Hz.

¹¹Yavuz, YusufŞevki, “ElmalılıMuhammedHamdi”, *DİA*, İstanbul 1995, XI, 57.

¹²Bilmen, ÖmerNasuhi, “BüyükTefsirTarihi” (sadeləştiren: AbdulazizHatip), Semerkandyayınları, İstanbul 2014, II, 418.

¹³Yavuz, e.a.ə., XI, 58.

¹⁴Bilmen, e.a.ə., II, 418; Yavuz, e.a.ə., XI, 57.

¹⁵Yavuz, e.a.ə., XI, 62.

¹⁶Bax. Bəqərə, 2/30.

¹⁷İbn Mənzur, Cəmaləddin, “Lisanül-ərəb”, Daru-sadir, Beyrut h.1414, VI, 13.

¹⁸Bax. Rəhman, 55/39, 56; Vaqia, 56/74.

¹⁹Bax. Nisa, 4/28; Yunus, 10/12; İbrahim, 14/34.

²⁰Bax. Hədid, 57/24; Həşr, 59/21; Nas, 114/1.

Adəm və zövcəsi Həvvanın Allah tərəfindən yaradılması, ikincisi isə onların nəslə olan digər insanların valideynlərindən dünyaya gəlməlidir. Ancaq biz burada yalnız birinci kateqoriyanı, yəni ilk insanın yaradılması ilə əlaqəli ayələri təhqiq edib Razi və Almalılının bu mövzu ilə əlaqəli fikirlərini ortaya çıxartmağa çalışacağıq.

A. Adəmin torpaqdan yaradılması

Qurani-Kərim yer üzündəki ilk insanın Hz. Adəm olub onun da torpaqdan yaradıldığını xəbər verir. Əvvəlcə bu mövzu ilə əlaqəli Quran ayələrinin bir qismini təqdim etmək istəyirik:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ **(Ey peyğəmbər!) Xatırla ki, sənin Rəbbin mələklərə demişdi: “Mən yer üzündə bir xəlifə yaradacağam”...**²¹

﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ **Həqiqətən, Allah nəzdində İsanın məsəli (İsanın atasız dünyaya gəlməsi), Adəmin məsəli kimidir. (Allah) onu (Adəmi) torpaqdan yaratdı. Sonra ona: “Ol!” - dedi, o da dərhal oldu**.²²

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾ **Sizi torpaqdan yaratması da Onun (varlığının) dəlillərindəndir...**²³

﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ **O (Allah) ki, yaratdığı hər şeyi gözəl şəkildə xəlv etmiş və insanın yaratmağa palçıqdan başlamışdır**.²⁴

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ **And olsun ki, Biz insanı (bişmiş) quru və formalaşmış qara palçıqdan yaratdıq!**²⁵

﴿إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ﴾ **Həqiqətən, Biz onları yapışqan bir palçıqdan yaratdıq**.²⁶

﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾ **(Allah) insanı saxsı kimi quru palçıqdan yaratdı**.²⁷

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ﴾ **And olsun ki, Biz insanı, süzölmüş palçıqdan yaratdıq**.²⁸

Hz. Peyğəmbər (s.ə.s) də bu mövzu ilə bağlı bir hədisində belə buyurmuşdur: *“İnsanlar Adəmin oğullarıdır. Adəm də torpaqdandır”*.²⁹ Digər bir hədisində isə belə demişdir: *“Allah-Təala Adəmi yer üzünün hər tərəfindən bir ovuc torpaq alaraq ondan yaratmışdır. Buna görə də Adəm oğulları dünyanın rəngləri və təbiətləri kimi müxtəlifformalardadır. Onların bəzisi qırmızı, bəzisi bəyaz, bəzisi qara, bəziləri də*

²¹Bəqərə, 2/30.

²²Ali-İmran, 3/59.

²³Rum, 30/20.

²⁴Səcdə, 32/7.

²⁵Hicr, 15/26.

²⁶Səffat, 37/11.

²⁷Rəhman, 55/14.

²⁸Müminun, 23/12.

²⁹Əhməd ibn Hənbəl, “Müsnəd”, 2/534.

*bunların ortasında bir rəngdədir. Təbiəti etibarilə də insanların bəzisi mülayim, bəzisi sərt, bəzisi pis, bəzisi də yaxşı xasiyyətlidir”.*³⁰

Yer üzündəki ilk insana verilmiş ad olan “Adəm” kəlməsinə nəzər salsaq, bu sözün mənşəyi barəsində elm adamlarının müxtəlif fikirlər səsləndirdiyini görürük. Bəziləri bu sözün Şumer dilindəki “adamu” (atam) sözündən, bəziləri Asur dilindəki “adamu” (yaradılmış) sözündən, bəziləri də Sabii dilindəki “adam” (qul) sözündən götürüldüyünü iddia etmişlər. Eyni zamanda bu söz İbrani dilində insan irqi üçün işlədilən ümumi bir isimdir.³¹ Necəki, Hz. Adəmin yaradılması Tövratda belə ifadə edilmişdir: “... Rəbb Allah yerin torpağından Adəmi yaratdı və onun burnuna həyat nəfəsini üflədi. Beləcə, Adəm yaşayan bir can oldu”.³²

İlk insan haqqında ümumi məlumatları verdikdən sonra mövzu ilə əlaqəli olaraq əvvəlcə Razinin görüşlərini ələ almaq istəyirik. Yuxarıdakı ayələrdə də görüldüyü kimi Qurani-Kərimdə ilk insan olan Hz. Adəmin yaradıldığı maddə fərqli-fərqli terminlərlə ifadə edilmişdir. Razi bu ayələrdə Hz. Adəmin yaradılma mərhələlərinin müxtəlif formalarda təsvir edildiyini bildirmiş və həmin mərhələləri bu şəkildə sıralamışdır; Torpaq (تُراب), su (ماء), palçıq(طين), süzülmüş palçıq(مِنْطِينٌ),yapışqan palçıq (طينٌ لَازِبٌ), çürümüş palçıq(صَلْصَالٌ).

Yəni, Raziyə görə, ilk insanın yaranma mərhələləri bu şəkildə olmuşdur; ilk mərhələdə Adəmin yaradıldığı torpaq maddəsi “saxsı kimi səs çıxaran palçıq” olmuş, ikinci mərhələdə “bir müddət suda qaldığı üçün rəngi qaralmış bir maddə” olmuş, üçüncü mərhələdə isə “qoxusu dəyişmiş bir maddə” halına gəlmişdir.³³

Adəmin yaradılmasındakı bu mərhələlərə diqqət çəkən Razi əsas olaraq ilk insanın iki maddədən, yəni torpaq və sudan yaradıldığı fikrinə üstünlük verir. Torpaqdakı örtmə (günahların üstünü örtmə) və təvazö kimi xüsusiyyətlərin insana keçməsi və insanların torpaqla iç-içə olmaları üçün Hz. Adəmin Allah tərəfindən məhz torpaqdan yaradıldığını irəli sürən təfsirçimiz, yer üzünün xəlifəsi ola bilməsi üçün insanda bu xüsusiyyətlərin olması gərəkdiyini düşünür. Raziyə görə, insan ehtiras, şəhvət və qəzəb atəşinə sahib olub bu atəşi ancaq torpaq söndürə bilər. Eyni zamanda onda saflıq və duruluq olsun deyə Allah insanı sudan yaratmışdır.

Raziyə görə, həm ilk insanın yaradılmasında, həm də onun nəslini olan bütün insanların yaranmasında əsas iki element var ki, bunlar torpaq və sudur. Allah insanı yaratmadan əvvəl torpaq və suyu yaratmışdır. وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ “Sizi torpaqdan yaratması da Onun (varlığının)dəlillərindəndir. Sonra siz, (yer üzünə) yayılan insanlar olursunuz”³⁴ ayəsində bütün insanların atası olan

³⁰Əbu Davud, “Sünən”, Sünnə, 16.

³¹Bax.SüleymanHayriBolay, “Adem”, *DİA*, I, 358.

³²Tövrat, Təkvın, 2/7.

³³Bax.Razi, Fəxrəddin, “Məfatihül-qeyb”,Darül-kutubil-ilmiiyyə, Beyrut 1990, VIII, 74-75.

³⁴Rum, 30/20.

Adəmin torpaq parçasından yaradıldığının ifadə edilməsinin Allahın varlığına dəlil olaraq göstəriləyənə diqqət çəkən Razi, eyni zamanda torpağın canlı bir varlıq olmaqdan ən uzaq bir maddə olduğunu irəli sürmüşdür. Yəni, torpaq soyuq və qurudur. Ancaq həyat və canlılığın ola bilməsi üçün rütubətə və istiliyə ehtiyac vardır. Razinin yaşadığı dövr olan orta çağ İslam fəlsəfəsində dörd element (العناصر الأربعة/ənasiri-ərbəə)³⁵ yəni, *su, torpaq, od və hava* təbii varlıqların əsası hesab edilirdi. Onlara görə, insan da bu dörd elementdən meydana gəlmişdi. Təfsirçimiz bu fikri nə rədd, nə də qəbul etmişdir. Ancaq bu mövzuda Razinin baxış tərzini belədir ki, İslam dininə görə, bu fikirlər Qurana zidd və təhlükəli deyildir. O, fəlsəfəçilərin bu iddiası doğru olsa belə, onların arasından gözlə müşahidə edilə bilən iki elementin torpaq və su olduğunu, ona görə də Quranda insanın bu iki elementdən yaradıldığının ifadə edildiyini bildirmişdir.³⁶ Eyni zamanda bu dörd element arasında canlılıqdan ən uzaq elementin torpaq olduğunu iddia edən Razi, bu səbəbdən Adəmin torpaqdan yaradıldığını və bunun da bir dəlil və möcüzə olduğunu ifadə etmişdir.³⁷

Razi bəzi ayələrin təfsirində Darwinin təkamül nəzəriyyəsinə zidd fikirlər də səsləndirmişdir. Məsələn, yuxarıdakı ayənin sonunda yer alan **“Sonra siz, (yer üzünə) yayılan insanlar olursunuz”**, ifadəsindəki **إِذْ** ədatının **مُفْجَعَةً** (dərhal baş vermək) mənasını verdiyini ifadə edən Razi insanların yer üzünə yayılmasının uzun bir zamanda olmadığını irəli sürmüşdür. Təfsirçiyə görə, bu ədat həmçinin bilavasitə insanın torpaqdan yaradıldığını ifadə edir.³⁸ Qurani-Kərimdə Hz. Adəmin yaradıldığı torpağın fərqli formalarda ifadə edilməsi haqqında isə belə deyir:

“Bu xüsusda canlılığa ən uzaq maddə torpaqdır. Sonra buna daha yaxın olan palçıqdır. Yaradılmağa bundan da yaxın olan formaya salınmış palçıq, ondan da daha yaxın olan isə quru palçıqdır... Beləcə, bu ifadələr arasında hər hansı bir ziddiyyət olmadığı sübuta yetirilər”.³⁹

İlk insanın torpaqdan yaranma mərhələlərini bu şəkildə izah edən Razi, **إِنَّ مَثَل عِيسَىٰ** **“Həqiqətən, Allah nəzdində İsanın məsəli (İsanın atasız dünyaya gəlməsi), Adəmin məsəli kimidir. (Allah), onu (Adəmi) torpaqdan yaratdı. Sonra ona: “Ol!” - dedi, o da dərhal oldu”**⁴⁰ ayəsində ziddiyyətli kimi görünən bir məsələnin olduğunu qeyd etmişdir. Belə ki, bu ayədə əvvəlcə Hz. Adəmin yaradıldığı, sonra da ona: “Ol!” – deyə əmr verildiyi xəbər verilir. Öz dövründəki bəzi təfsirçilərin bu ifadəni, Hz. Adəmə ruhun üfürülməsi olaraq açıqladıklarını bildiren Razi bu görüşü qəbul etməmişdir. Onun fikrincə Adəmin torpaqdan düzəldilmiş

³⁵Bax. Karlığa, Bekir, “Anasır-ı erbaa”, *DİA*, III, 149.

³⁶Razi, e.a.ə., XXIII, 75.

³⁷Razi, e.a.ə., XXV, 95.

³⁸Razi, e.a.ə., XXV, 96.

³⁹Razi, e.a.ə., XXVI, 198.

⁴⁰Ali-İmran, 3/59.

heykəl forması qısa bir müddətdən sonra insana çevriləcəyi üçün Uca Allah ondan “Adəm” deyə bəhs etmişdir.⁴¹

Razi **“Həqiqətən, Biz onları yapışqan palçıqdan yaratdıq”**⁴² ayəsində keçən طين لازِب “**yapışqan palçıq**” ifadəsinin də Adəmin palçıqdan yaradıldığına işarə etdiyini və əksər təfsirçilərin də bu fikirdə olduqlarını qeyd etmişdir. Eyni zamanda bu ifadə ilə digər insanların yaranmasında rol oynayan kişinin sperması ilə qadının heyz qanından yaradıldıqlarına işarə edildiyini irəli sürmüşdür. Yəni, heyz qanı da, sperma da qandan yaranır, qan isə qidalardan meydana gəlir. Nəticə etibarilə qidalar da palçıq kimi bir torpaqdan yetişir.⁴³

Almalılının ilk insanın yaradılması ilə bağlı fikirlərinə nəzər yetirəsi olsa, ilk əvvəl qeyd edək ki, o öz dövründə müzakirə mövzusu olan “təkamül nəzəriyyəsi” haqqında təfsirində müəyyən izahlara yer vermişdir. Almalılı “Fatihə” surəsindəki رَبُّ **“Aləmlərin Rəbbi”**⁴⁴ ifadəsini təfsir edərkən “Rəbb” kəlməsini “dərəcə-dərəcə təkamül etdirən və tərbiyə edən” kimi izah etmişdir. Almalılıya görə, təkamüldə varlıqlar öz-özlərinə deyil, bir yaradıcının var etməsi ilə meydana gəlir. Yəni, kainatdakı hər bir maddə və canlının yaradıcısı və bir yaranma səbəbi vardır. Təfsirçi yaratma məsələsində “səbəbiyyət” qanununun mühüm rol oynadığını bildirmiş və həmin qanunu belə izah etmişdir:

“Səbəbiyyət ümumi şəkildə belə tərif edilir: “Yox ikən var ola bilən bir şeyin mütləq bir səbəbi vardır”. Yəni, “sonradan var olan hər şeydən əvvəl bir varlıq var və onun təsiri altındadır” qaydasından başa düşülür ki, yoxluq varlığın səbəbi ola bilməz və yoxluqdan heç bir şey meydana gələ bilməz. Yəni, yox ikən var olan şeylər öz-özlərinə deyil, hökmən var olan bir yaradıcının təsiri ilə meydana gəlirlər. Xülasə, hər bir hadisədən əvvəl onun bir səbəbi vardır. Belə ki, səbəblər bitdiyində nəticə də bitər. Nəticə bilindiyi zaman onun səbəbini mütləq bilərik və nəticələr nə qədər çox olursa olsun, səbəblərlə eyni nisbətdə olurlar. Buna görə də təbiətşünaslar təbiətdə yəni, dünyada təkamül qanununun mövcudluğunu qəbul edərkən kor və nöqsanlı bir təbiətin hər şeyin başlanğıc nöqtəsi və səbəbi olmasını deyil, *Vacibül-vüçud* (varlığı zəruri olan) Allah-Təalanı düşünmək və qəbul etmək şərti ilə təbiətdə təkamülü və mükəmməlləşməyi qəbul edib izah etmişlər. Çünki belə olmasaydı, təkamül qanunu elmin və sənətin əsas prinsipi olan səbəbiyyət və səbəbiyyət nisbətləri qanununa zidd olduğu üçün elmi bir qanun ola bilməzdi”⁴⁵.

⁴¹Razi, e.a.ə., VIII, 68.

⁴²Saffat, 37/11.

⁴³Razi, e.a.ə., XXVI, 110.

⁴⁴Fatihə, 1/2.

⁴⁵Yazır, Elmalılı Hamdi, “Hak Dini Kur’an Dili”, Eser Neşriyat, 1979, I, 67-68.

Yəni, Almalılıya görə, elm adamları təkamül qanunlarının mövcudluğunu və təkamül nəzəriyyəsini müdafiə edərkən təbiətdəki inkişafı Allahın sonsuz mükəmməlliyini təsdiq etmək şərti ilə ələ almaları gərəkdir. Təfsirçimizə görə, yoxsa onların nəzəriyyələri səbəbiyyət qanununa zidd olar və elmi bir nəzəriyyə olmaqdan uzaq qalar. Almalılı təbiətdəki təkamül və inkişafın bütün mərhələlərində kənardan ona təsir edən yaradıcı bir qüvvənin olduğunu söyləyir.⁴⁶

Yer üzündəki ilk insanın yaradılması ilə əlaqəli olaraq Almalılı *وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ طِينٍ* “Biz insanı süzölmüş palçıqdan yaratdıq”⁴⁷ ayəsinin izahında ilk insanın palçıqdan sıyrılaraq yaradılmış bir *sülalə*dən, yəni, süzölmüş palçıqdan meydana gəldiyini, bunun da insanın yaradılmasındakı bir mərhələ olduğunu və o mərhələdə Adəmin orqanlarının yaranma prosesinin getdiyini irəli sürmüşdür. Təfsirçimizə görə, Hz. Adəmdən əvvəl dünyada heç bir insan yaşamamışdır. Eyni zamanda *سَلَالَةٌ مِنْ طِينٍ* “süzölmüş palçıq” ifadəsini bəzi təfsirçilərin qida maddələri olaraq açıqladılarını qeyd etmiş və bu görüşə etiraz etməmişdir. Həmçinin bununla insanın yaranması üçün lazım olan ilk maddənin nəzərdə tutulduğu ehtimalını da qəbul etmişdir.⁴⁸

Almalılının bu mövzudakı fikirlərini belə xülasə edə bilərik; İlk insan olan Hz. Adəmin yaradıldığı süzölmüş palçıq, ilk insan hüceyrəsinin yaradıldığı zaman kəsiyinə qədər süzölmüş palçıq formasında olub daha sonra insanın ruzisini meydana gətirən üç elementin əsasıdır. Yəni, Allah ilk əvvəl “sülalə” dediyimiz palçıqdan bitkiləri, heyvanları və mədənləri yaratmış, daha sonra onların bir tərkibindən də insanı yaratmışdır. Beləcə, insan yer üzündəki varlıqların ən sonuncusu olmuşdur.

Təfsirçimiz yuxarıda qeyd etdiyimiz üç elementlə bağlı izahında İbn Türkə İsfəhanidən (ö. 1432) sitat gətirərək bunların mədənlər, bitkilər və heyvanlar olduğunu ifadə etmişdir. Bu nəzəriyyəyə görə, bu elementlərdən hər birinin sərhədi, digər elementin başlanğıcına keçid mərhələsidir. Məsələn üçün mədənlərin son mərhələsi və bitkilərin ilk mərhələsi göbələkdir. Bitkilərin sonuncusu və heyvanların ilki xurmadır. Heyvanların son mərhələsi olub insanların ilk mərhələsi isə meymunlardır.⁴⁹

Bununla yanaşı Almalılının bu nəzəriyyəsinə zidd görünən başqa bir açıqlaması isə bu şəkildədir:

“Əslində bütün heyvanların cəsədləri mükəmməl bir şəkildə təsnif edildiyi zaman görülür ki, onların arasında nöqsandan kamilə doğru gedən bir silsilə vardır. Aralarında böyük fərqlər olmasına baxmayaraq bu təkamül ortaya çıxır. Ancaq bununla yanaşı heç bir heyvan növünün digər heyvan növündən törədiyinə dair bir təcrübəyə, yaxud bir şahidə rast gəlməmişik. İnsan insandan doğulur. Aslan aslandan

⁴⁶Yazır, e.a.ə., I, 68.

⁴⁷Müminun, 23/12.

⁴⁸Yazır, e.a.ə., V,3433.

⁴⁹Yazır, e.a.ə., V,3434-3436.

doğulur. At adan, meymun meymundan, it də itdən doğulur”.⁵⁰ “Elə isə onların arasındakı inkişaf silsiləsi təbii deyil, qeyri-təbiidir və Allahın əsəridir. Onlardan hansının hansından dünyaya gəldiyini sadəcə məntiq elmi bildirə bilməz. Bunu ya müşahidə, ya təcrübə, yaxud da vəhy bildirər. Təbiət nizamlı bir hala gəldikdən indiyə qədər balıqdan qurbağa, meymundan insan doğulduğu heç vaxt görülməmişdir. Bu, Paster nəzəriyyəsinə⁵¹ də ziddir. Vəhy isə bizə insanların meymuna çevrilməsi barədə bəzi xəbərlər versə də bunun əksini xəbər verməmişdir... Elə isə təkamül nəzəriyyəsinin səhv bir formasını qəbul etmək üçün bu gün heç bir məntiqli səbəb yoxdur”.⁵²

Görüldüyü kimi Almalılı təbiətdəki təkamül və çevrilişi tamamilə rədd etmir. Ona görə, təkamülü həyata keçirən təbiət deyil, təbiətlərin üstündə hakim olan Allahdır. O təbiətin ağıllı bir varlıq olduğunu qəbul etmir. Almalılıya görə, əgər təbiət yaratma işini bilsəydi, palçıq təbii palçıq olaraq qalar və ondan hər hansı bir *sülalə* çıxmazdı, beləcə insan və nütfənin təkamülü baş verməzdi. Hətta nütfə var olsa belə, daha sonra ondan insan yarana bilməzdi.⁵³ Təfsirçimizə görə, yaratma işi təbiətin öhdəsinə qalsaydı, ondan nəinki insan və ya heyvan yaranar, hətta ot belə cücərməzdi. Yəni, təbiətdə özbaşına bir təkamül baş verə bilməz.⁵⁴ İnsanın özünə məxsus bir təkamül prosesi keçirdiyini irəli sürən təfsirçimizə görə bu proses aşağıdakı şəkildə baş vermişdir;

1. Bütün maddələr aləmini təmsil edən bir kölgə.
2. Ona verilən dinamikadan meydana gətirilən həyat.
3. Yağışın yağması nəticəsində meydana gələn həyat.
4. Yer üzündə həyatın müxtəlifləşməsi.
5. Ondən xüsusilə bir bəşər növünün yaradılması.
6. Bəşər növünün müxtəlif irqlərə bölünməsi.⁵⁵

Bütün bu açıqlamalardan yola çıxaraq deyə bilərik ki, Almalılı CharlesDarwinin irəli sürdüyü “Təkamül nəzəriyyəsi”nə qarşıdır və bunu qəti surətdə rədd edir. Bu nəzəriyyəyə qarşı o, bunu müdafiə edərək insanların meymunlarla eyni kökdən gəldiyini iddia edənlərin, insanın da təkamül nəticəsində meymuna çevrilə biləcəyini bir qayda olaraq qəbul etmələri gərəkdiyini irəli sürür.⁵⁶

⁵⁰Yazır, e.a.ə., I,330-335.

⁵¹Bu nəzəriyyənin sahibi fransız əsilli bioloq Lui Pasterdir (ö. 1895). Bu nəzəriyyəyə görə,cansız maddiyadan canlıların yaranması mümkün deyildir. Lui PasterDarwinintəkamül nəzəriyyəsinə rədd edən elm adamı kimi tanınır (bax: https://az.wikipedia.org/wiki/Lui_Paster, 01.02.2017, 23:06).

⁵²Yazır, e.a.ə., I,332.

⁵³Yazır, e.a.ə., V, 3436.

⁵⁴Yazır, e.a.ə., V, 3058.

⁵⁵Yazır, e.a.ə., V, 3437.

⁵⁶Bax.Yazır, e.a.ə.,III, 1725.

Bununla bağlı Almalılı “**Şübhəsiz ki, içinizdən şənbə günü həddi aşanları da bilmişdiniz. Biz də onlara “Həqir meymunlar olun!” - dedik...**”⁵⁷ ayələrinin təfsirində insanla meymun arasında bir müqayisə apararaq belə deyir:

“Əslində insanla meymun arasındakı əsil fərq sadəcə olaraq tük və quyruq fərqi deyildir. Aralarında ağıl, məntiq, xasiyyət və əxlaq fərqi də var. Meymunun bütün məharəti təqlid etmə hissiyyatının inkişaf etmiş olmasıdır. İnsanın etdiyi hərəkətləri görəndə meymun dərhal onu təqlid edir. Bu təqlid qabiliyyəti bir çoxlarının nəzərində meymunu insana yaxınlaşdırır. Halbuki, meymunun önündə günlərcə od yandırın və soyuq günlərdə odun qarşısında isinməyi öyrədin, sonra da onu tənha bir yerə aparıb önünə kibrit, odun və kömür qoyun. Görəcəksiniz ki, o yenə də üşüdüüyü zaman bunlarla od qalayıb isinə bilməyəcəkdir”.⁵⁸

Beləcə, Almalılı insanın meymunla eyni kökdən gəldiyini irəli sürən bir nəzəriyyəni özünə məxsus dəlillərlə rədd etmişdir. Ancaq qənaətimizə görə, gətirdiyi bu dəlillərin nə qədər etibarlı və məntiqli olduğu sual altındadır. Nəticə etibarilə Almalılı təkamülü kamilləşmə və yer üzündəki bütün canlıların Allah tərəfindən təktək xüsusi bir şəkildə yaratması olaraq görür.

Razi və Almalılının ilk insanın yaradılması mövzusunda fikirlərini düzgün bir şəkildə müqayisə edə bilmək üçün əvvəlcə müsbət elmin bununla bağlı nə dediyinə nəzər salmaq daha doğru olar.

Orta çağ fəlsəfəçilərinin bu haqda fikirlərini yuxarıda qeyd etmişdik. Ona görə də burada müasir dövrün elmi inkişafı və kəşfləri çərçivəsində mövzunu ələ alacağıq. 1789-cu ildə Fransa inqilabı baş verdikdən sonra Avropada müsbət elmlər sahəsi sürətli bir şəkildə inkişaf etməyə başlamışdır. Bu inkişafın nəticəsi olaraq insan oğlunun mənşəyi haqqında da elm adamları tərəfindən araşdırmalar aparılmağa başlanmış və nəhayət, ilk dəfə Charles Darwin (ö. 1882) tərəfindən “Təkamül nəzəriyyəsi” ortaya atılmışdır. Darwin ilk dəfə Qalapaqos adalarında bitkilər və heyvanlar üzərində apardığı araşdırmalar nəticəsində təbii seçim, mühitə uyğunlaşma və s. faktorlar əsasında bütün canlı növlərinin az miqdarda ibtidai canlılardan törəyib meydana gəldiyini irəli sürmüşdür. Bu nəzəriyyəyə görə, insan və meymunlar eyni kökdən gəlirlər.⁵⁹ Yəni, insanların və meymunların ortaq ataları vardır ki, bu canlılara elm adamları “primat” adını vermişlər. Son dövrün elm adamlarından yeni Darwinçilər dediyimiz bir qrup alim də təkamül nəzəriyyəsinin elmi cəhətdən doğruluğunu qəbul edirlər.

İslam dünyasının “Təkamül nəzəriyyəsi”nə baxış tərzinə gəldikdə, bəzi Avropalı tarixçilər təkamül, həyat mübarizəsi və mühitə uyğunlaşma kimi ifadələrə öz əsərlərində yer verən orta çağ müsəlman mütəfəkkirlərindən sayılan Nəzzam, Cahiz, İxvani-səfa, Biruni və İbn Miskəveyhidə təkamül nəzəriyyəsinin qabaqcıllarından

⁵⁷Bəqərə, 2/65-66.

⁵⁸YAZIR, e. a. ə., I, 379.

⁵⁹Bax. Demirsoy, Ali, “Yaşamın Temel Kuralları, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1985, I, 547.

hesab etmişlər.⁶⁰ Ancaq bu şəxslər təkamül nəzəriyyəsinin əksinə, canlı növlərinin sabit qaldıqlarını və dəyişmədiklərini irəli sürdükləri üçün bu nəzəriyyəni mənimsədikləri söylənə bilməz.⁶¹ Son əsrlərdə Seyyid Əhməd Xan, Hüseyn əl-Cisr və Fərid Vəcdi kimi İslam mütəfəkkirləri də bu nəzəriyyəni qəbul edənlərdəndir. Eyni zamanda türk əsilli İslam alimlərindən İsmail Haqqı, Ömər Nəsuhi Bilmən və Süleyman Atəş kimi şəxslər də təkamül nəzəriyyəsinə qarşı çıxmamışlar.⁶²

Bu məlumatlar işığında Razi və Almalılının ilk insanla əlaqəli fikirlərini müqayisə etdikdə görürük ki, Razi insanın Allah tərəfindən əsas iki elementdən - torpaq və sudan yaradıldığını və bunun qısa bir müddət ərzində baş verdiyini irəli sürür. Qurani-Kərimdə Hz. Adəmin yaradıldığı maddənin quru torpaq, palçıq, süzölmüş palçıq və s. kimi müxtəlif formalarda ifadə edilməsini də onun yaranma mərhələləri olaraq görür. Təkamül nəzəriyyəsinə dəstəkləyəcək mahiyyətdə heç bir fikir irəli sürməyən Razinin, insanın digər canlılarla eyni kökdən gəldiyi, yaxud insanın təkamül mərhələləri keçirdiyi şəkildə hər hansı bir iddiası da yoxdur.

Ancaq Almalılı Razidən fərqli olaraq təkamül nəzəriyyəsinə qismən mənimsəyir. Belə ki, insan Allahın iradəsi altında müəyyən bir təkamül mərhələsi keçərək yaradılmışdır. Ancaq insanın meymunlarla eyni atadan gəldiyi şəkildəki görüşü qətiyyətlə rədd etmiş və onun özünə məxsus bir təkamül mərhələsi keçərək kamil bir insan halına gəldiyini ifadə etmişdir.

B. Hz. Adəmə ruhun üfürülməsi

Qurani-Kərimdə ilk insanın yaradılması ilə bağlı diqqət çəkən digər bir xüsüs da ona Allah tərəfindən ruhun üfürülməsidir. Bu hadisə *فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ* “**Mən ona surət verib ruhumdan üfürdüyüm zaman siz onun üçün səcdə edin!**”⁶³ ayəsində xəbər verilir.

Raziyə görə, Allah Hz. Adəmin dəyərini göstərmək və onu şərəfləndirmək üçün burada Adəmin ruhunu *مِنْ رُوحِي* “**ruhumdan**” deyə ifadə etmişdir. Bunu “Beytullah” (Allahın evi) termini ilə müqayisə edən Razi Allahın evi deyilərək came və məscidlərin şərəfləndirildiyini misal vermiş və ona görə də buna zahiri bir mənə verilməsinin doğru olmadığını bildirmişdir. Yəni, Hz. Adəmə Allahın ruhu deyil, Onun mülkü olub mahiyyətini bilmədiyimiz bir ruh üfürülmüşdür. Xristianların Hz. İsayə “Ruhullah” deyərək Allaha oğul isnad etdiklərini xatırladan təfsirçi əks təqdirdə, müsəlmanların da belə bir xəyata düşəbiləcəklərinə diqqət çəkmişdir.⁶⁴ Hz. Adəmə üfürülən ruhun mahiyyətini isə bu şəkildə izah etmişdir:

⁶⁰Bax. Bayraktar, Mehmet, “Tekamül nazariyesi”, *DİA*, XXXX, 337-338.

⁶¹Taslaman, Caner, “Evrin Teorisi Felsefe Tanrı”, İstanbul yayınevi, İstanbul 2013, s.42.

⁶²Bax. Bayraktar, e.a.ə., XXXX, 337-338.

⁶³Hicr, 15/29; Sad, 38/72.

⁶⁴Bax. Razi, e.a.ə., XXV, 152.

“Bu ruhun o bədənə necə üfürüldüyü məsələsinə gəlincə, bil ki, belə demək doğruya daha yaxın olar: “Ruhun cövhəri şəffaf və nurlu, elementləri ülvi və müqəddəs olan bir neçə maddədən ibarətdir. Buna görə də o, işığın havada, alovun kömür üzərindəki hərəkəti kimi hərəkət edib bədənə sirayət edər. Biz ancaq bu qədərini bilirik. Ancaq bu üfürmənin necə edildiyi məsələsinə gəlincə, bu ancaq Allah-Təalanın bildiyi şeylərdəndir”⁶⁵

Buradan da başa düşüldüyü kimi Razi insan ruhunu Allahın bir hissəsi olaraq qəbul etməmiş və insana ruh üfürülməsinə açıq bir izah gətirməmişdir. Sadəcə olaraq mahiyyəti haqqında özünə xas bəzi məlumatlar vermiş və onu alov və işıqla müqayisə etmişdir.

Almalılı bu məsələyə **“Mən ona surət verib ruhumdan üfürdüyüm zaman siz onun üçün səcdə edin!”**⁶⁶ ayəsinin təfsirində aydınlıq gətirmişdir. O da Razi kimi düşünərək ayədə qeyd edilən Hz. Adəmə ruhun üfürülməsini şərtləndirmə və ucaltma mənasında təfsir etmişdir. Eyni zamanda Almalılıya görə, bununla Adəmin yaradıldığı maddənin mükəmməl bir hala gəldiyinə işarə edilmişdir.⁶⁷Ruh Allahın əmrindən olduğu üçün onun mahiyyəti və həqiqəti dərk edilə bilməz. Ancaq bununla maddənin canlanması təmsili bir şəkildə ifadə edilmişdir. Almalılıya görə bu, insanın canlılıq əlamətlərindən biri sayılan nəfəs alıb-vermək şəklində də açıqlana bilər.⁶⁸

İlk insan olan Hz. Adəmə ruhunun üfürülməsi məsələsində hər iki təfsirçinin ortaq qənaəti odur ki, bu ifadə ilə Allah tərəfindən insanın şərtləndirilməsi və ona dəyər verilməsi nəzərdə tutulmuşdur. Ancaq Almalılı Razidən fərqli olaraq insanın nəfəs alıb-vermə funksiyasını da ruhun üfürülməsi olaraq izah etmişdir. Onu da qeyd edək ki, bu izah eyni zamanda Tövratda Adəmin yaradılması ilə bağlı *“... Onun burnuna həyat nəfəsini üfürdü və Adəm yaşayan can oldu”*⁶⁹ ifadəsi ilə oxşarlıq təşkil edir. Ancaq biz Almalılının bu barədə Tövrati əsas aldığı iddia edə bilmərik. Ola bilsin ki, ayədə keçən نَفَخَ (üfürdü) feili hava ilə əlaqədar bir hərəkət ifadə etdiyi üçün təfsirçi bu şəkildə bir izaha yer vermişdir.

C. Həvvanın yaradılması

Qurani-Kərimdə Hz. Adəmin yaradılması ilə yanaşı ona zövcə olaraq yaradılan Həvvadan da qısaca bəhs edilmiş, ancaq onun adı və yaradılma şəkli haqqında ətraflı məlumat verilməmişdir. **“EY İNSANLAR! YA İYİHA NƏSƏNİ ATƏFƏU RƏKƏMƏLƏ DƏRİ XƏLƏKƏMƏN MƏN NƏFƏSİ VƏ HƏDƏ VƏ XƏLƏQ MƏNƏ RƏVƏJƏHƏ”** **Sizi tək bir nəfəsdən (Adəmdən) yaradıb, ondan zövcəsini (Həvvanı) xəlq edən və o ikisindən də bir çox kişilər və qadınlar törədən Rəbbinizdən qorxun!**⁷⁰ ayəsində məhz bu hadisəyə işarə edilir. Bu ayənin təfsirində bəzi təfsirçilər *İsrailiyyata*

⁶⁵Razi, e.a.ə., XXVI, 199.

⁶⁶Hicr, 15/29; Sad, 38/72.

⁶⁷Yazır, e.a.ə., V, 3062.

⁶⁸Yazır, e.a.ə., VI, 4109.

⁶⁹Tövrət, Təkvın, 2/7.

⁷⁰Nisa, 4/1.

müraciət etdiyi üçün bu hadisə ilə bağlı Tövratda keçən məlumatları vermək yerində olar. Həvvanın yaradılmasına Tövratda daha geniş şəkildə yer verilmiş və onun Adəmin qabırğa sümüyündən yaradıldığı ifadə edilmişdir. Tövratda Adəmin zövcəsinin adı “Havvah” olaraq keçir və bu söz İbrani dilində “yaşayan, canlı” kimi mənalara gəlir. Bu adın tarixi ilə əlaqədar daha geriyə getsək, Şumer ədəbiyyatındakı “Enki və Ninhursaq” adlı əfsanədə də qabırğa sümüyünə işarə edən bir hadisə ilə qarşılaşırıq. Belə ki, bu əfsanədə adı keçən Enkinin səkkiz orqanı xəstəliyə tutulur. Buna görə dənanası Ninhursaq, Enkinin ağrıyan səkkiz orqanı üçün səkkiz tanrı dünyaya gətirir və onu sağaldır. Enkinin xəstə orqanlarından biri də məhz qabırğa sümüyü idi və o sümüyü sağaltmaq üçün Ninhursaq Nintini dünyaya gətirir. Ninti isə “qabırğa xanım” və “yaşayan xanım” kimi mənalara gəlir.⁷¹ Bəzi təhqiqatçılara görə Şumer ədəbiyyatındakı bu isim “Havvah” olaraq Tövrat kitabına keçmişdir.

İslam alimləri də bu mövzuda müxtəlif fikirlər səsləndirmişlər. Razi bu mövzu ilə əlaqədar qeyd etdiyimiz ayənin təfsirində bildirir ki, bu xüsusda təfsirçilər arasında iki fərqli görüş vardır. Birinci görüşə görə, Allah Hz. Adəmi yaratdığı zaman onu bir müddət yuxuladı. Sonra da onun sol qabırğa sümüyündən Həvvanı yaratdı. Adəm oyandığı vaxt onu gördü və ona meyil edib onunla ünsiyyət qurdu. Bu görüşdə olanlar Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s): “*Qadın əyri bir qabırğa sümüyündən yaradılmışdır. Əgər onu düzəltməyə çalışsan, qırsan. Onu əyri vəziyyətdə saxlasan, ondan istifadə edərsən*”⁷² hədisini də buna dəlil göstərirlər.

Raziyə görə, ikinci görüş isə Əbu Müslim İsfəhaninin görüşüdür və Razi də bu görüşü qəbul edir. Belə ki, Allah Həvvanı da Adəm kimi insan olaraq yaratmışdır. Bu ayədə keçən **وَمِنْهَا** “**ondan**” ifadəsi ilə məhz insan növü nəzərdə tutulmuşdur. Razi, Adəmi torpaqdan yarada bilən Allahın Həvvanı da torpaqdan yaratmağa qadir olduğunu bildirərək, onun qabırğa sümüyündən yaradılmasının məntiqsiz olduğunu ifadə etmişdir.⁷³

Həvvanın yaradılmasına işarə edən “**Sizi bir tək candan (Adəmdən) yaradan və onunla ünsiyyət etməsi üçün ondan zövcəsini (Həvvanı) yaradan Odur**”⁷⁴ ayəsinin izahında da Razi, Həvvanın Adəmin qabırğasından yaradıldığı fikrinin yanlış olduğunu təkrarlamışdır. Eyni zamanda burada bir problemlə məsələ olduğunu bildirən təfsirçi belə bir açıqlama vermişdir:

“Biz nə üçün: “Allah-Təala Həvvanı da birbaşa yaratdı”, - demirik? İnsanı tək bir sümükdən yaratmağa qadir olan, onu birbaşa yaratmağa nə üçün qadir olmasın? Həmçinin: “Onun sol qabırğalarının sayı sağ qabırğalarının sayından əskikdir” şəklindəki ifadə də tibb elminə ziddir və bu düşündürücü bir haldır”.⁷⁵

Görüldüyü kimi Razi eyni zamanda məsələyə elmi cəhətdən yanaşmış və məsələni tibbi yöndən əl əlaqə kişinin hər iki tərəfindəki qabırğa sümüklərinin eyni

⁷¹Bax. Harman, ÖmerFaruk “Havva”, *DİA*, XVI, 542-543.

⁷²Buxari, Ənbiya, 1; Müslim, Rəda, 60.

⁷³Bax. Razi, e.a.ə., IX, 477-478.

⁷⁴Əraf, 7/189.

⁷⁵Razi, e.a.ə., XV, 427.

sayda olduğunu xatırladaraq bu fikrə qarşı özünə görə bir dəlil gətirmişdir. Yəni, əgər Həvvə həqiqətən də Adəmin sağ qabırğa sümüyündən yaradılsaydı, kişilərin sağ qabırğa sümüklərindən biri əskik olmalı idi. Nəticə etibarilə Razi Adəmin zövcəsinin də onun kimi torpaqdan yaradıldığını irəli sürmüşdür.

Almalılının bu məsələ ilə bağlı görüşünə gəldikdə, bu mövzuda təfsirçi bəzi məqamlarda Razidən fərqli düşünür. O, **“Ey insanlar! Sizi tək bir nəfisdən (Adəmdən) yaradıb, ondan zövcəsinə (Həvvanı) xəlf edən və o ikisindən də bir çox kişilər və qadınlar törədən Rəbbinizdən qorxun!”**⁷⁶ ayəsinin təfsirində bu məsələni izah etmiş və Hz. Peyğəmbərin qadınla bağlı yuxarıda qeyd etdiyimiz *“Qadın əyri bir qabırğa sümüyündən yaradılmışdır. Əgər onu düzəltməyə çalışsan, onu qırarsan. Onu əyri vəziyyətdə saxlasan, ondan istifadə edərsən”*⁷⁷ hədisi-şərifinə də yer vermişdir. Ancaq Almalılıya görə, bu hədisdə ifadə edilən qabırğa sümüyü yarılmağa işarə edir. Yəni, burada kişi və qadın arasındakı fiziki fərqliliyə və qadınların kişiləşdirilməyə çalışılmaması gərəkdinə işarə edilir. Eyni zamanda burada onların könlünü qırmamağa çağırış vardır. Almalılı kişini insan nəslinin başlanğıc nöqtəsi olaraq görür. Buna görə də insanlığın yaradılmasının başlanğıcında birinci kişi, ikinci olaraq da qadın gəldiyi üçün qadın kişidən ayrılmış olur. Almalılı Həvvanın yaradılmasını bir az üstüörtülü və ədəbi bir üslubla bu şəkildə açıqlayır:

“İnsanlığın başlanğıcı Adəm və Həvvə olaraq adlandırılan bir cütlüyə, yəni, bir kişi ilə bir qadına söykənir. Bunların arasında kök birliyini ifadə edən bir nəfs əlaqəsi vardır. Bu əlaqədə kişi əvvəl, qadın isə ondan sonradır. Buna görə də o qadın kişinin canından ayrılmış və onun ruhundan qopmuşdur. Ancaq bu ayrılıqda heyrətamiz bir hal vardır. Çünki zəruri olaraq onların ata-anası yoxdur və o qadının kişidən ayrılması bir uşağın anasından doğması kimi deyildir. İki cinsi daşıyan bir kökdən ayrılan və gələcəkdə bir-birləri ilə qarşılaşmaq üzrə aralarında bir cazibə olan və ayrı-ayrılıqda eyni məqsədə qulluq edən fərqli xüsusiyyətlərə malik bir cüt yarpağın ayrılması kimidir. Bu isə torpaqdan insanı yaratmaq kimi məhz Allahın yaratması ilə izah edilə bilər”⁷⁸.

Buradan başa düşülür ki, Almalılıya görə, Həvvə Adəmin vücudundan ayrılmaq surəti ilə deyil, ondan ayrı olaraq yaradılmışdır. Ancaq o, Həvvanın yaradılmasının keyfiyyətinə hər hansı bir izah gətirməmişdir. Nəticə etibarilə Almalılı açıq şəkildə Həvvanın qabırğa sümüyündən, yaxud torpaqdan birbaşa yaradıldığı xüsusunda dəqiq bir fikir bildirməmişdir.

⁷⁶Nisa, 4/1.

⁷⁷Buxari, Ənbiya, 1; Müslim, Rəda, 60.

⁷⁸Yazır, e. a. ə., II, 1275.

NƏTİCƏ

Nəticə olaraq onu deyə bilərik ki, həm Fəxrəddin Razi, həm də Almalılı Həmdi Yazır təfsir əsərlərini qələmə alarkən öz dövrlərindəki fəlsəfi fikirlərin, müsbət elmin və tərəqqinin təsiri altında qalmış və ayələri təfsir edərkən müsbət elmin gətirdiyi izahlardan istifadə etmişlər.

Razi ilk insan olan Hz. Adəmin torpaqdan yaradılarkən müəyyən mərhələlərdən keçdiyini, ancaq bu mərhələlərin torpaqdan insana çevrilənə qədər olan torpağa aid mərhələlər olduğunu irəli sürmüşdür. Almalılı isə ondan fərqli olaraq Adəmin təkamül mərhələlərindən keçərkən canlı bir varlıq olaraq yaşadığını, hətta bütün canlıların buna bənzər təkamül mərhələlərindən keçdiyini bildirmişdir. Ancaq onun bu görüşü Darwinin “Təkamül nəzəriyyəsi” ilə tamamilə üst-üstə düşür. Çünki o, insanın heyvanlarla eyni kökdən gəlməyib ayrı bir canlı olaraq bu mərhələləri keçdiyini və təkamül mərhələlərinin özbaşına deyil, Allahın iradəsi və təsiri altında baş verdiyini irəli sürmüşdür.

Həvvanın Allah tərəfindən yaradılması mövzusunda isə Razi onun da torpaqdan yaradıldığını ifadə etmiş, Almalılı isə bu mövzuya bir az ehtiyatlı yanaşmış və Razi qədər cəsarətli ola bilməmişdir. Ancaq o da Həvvanın torpaqdan yaradıldığı fikrini üstüörtülü bir şəkildə ifadə etmişdir.

Onu da əlavə etmək lazımdır ki, Qurani-Kərim bir elm kitabı yox, bir hidayət rəhbəri və öyüd-nəsihət kitabıdır. Ona görə də müəyyən ayələrə elmi izahlar gətirmək daha sonrakı dövrdə həmin təfsirçini çıxılmaz bir vəziyyətdə qoya bilər. Ona görə də Qurani-Kərimin bu kimi mütəşəbeh ayələrinin təfsirində qəti bir fikir söyləmək doğru olmaz. Qənaətimizə görə, müsbət elm tərəfindən qəti şəkildə isbat edilmiş bir həqiqət varsa, Qurani-Kərimdə bu mövzu ilə bağlı ayələri həmin elmi həqiqətlərin işığında təfsir etmək daha məqsədəuyğun olar. Qurani müsbət elmlə qarşı-qarşıya gətirmək isə müsəlmanları çıxılmaz bir vəziyyətə salmaq deməkdir.

ƏDƏBİYYAT

Bilmen, Ömer Nasuhi, "Büyük Tefsir Tarihi" (sadeleştiren: Abdulaziz Hatip), Semerkand yayınları, İstanbul 2014.

Buxari, Məhəmməd ibn İsmayıl, "Səhihi-Buxari", II nəşri, Riyad 1419/1999.

Cerrahoglu, İsmail, "Tefsir Tarihi", Fecr yayınevi, Ankara 1996.

Demirsoy, Ali, "Yaşamanın Temel Kuralları, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1985.

DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), Türkiye diyanet vakfı yayınları, İstanbul 1995.

Əbu Davud, Süleyman ibn Əşas ibn İshaq əl-Əzdi əs-Sicistani, "Kitabüs-sünən", I-III, Darul-Qabləlis-Səqafətil-İslamiyyə, Ciddə 1998.

Əhməd ibn Hənbəl, Əbu Abdullah əş-Şeybani, "Müsnəd", I-IV, Misir 1949.

İbn Həcər, Əbülfəzl Şəhabəddin əl-Əşqəlani, "Lisanül-mizan", Beyrut 1971.

İbn Xəlliqan, Əbul-Abbas Şəmsəddin Əhməd ibn Mühəmməd, "Vəfəyatül-əyan və ənbau ənbaiz-zaman", Daru-sadir, Beyrut 1968.

İbn Kəsir, Əbulfida İmadəddin İsmail ibn Ömər, "əl-Bidayə və-nihayə", Məktəbətül-Məarif, Beyrut 1981.

İbn Mənzur, Cəmaləddin, "Lisanül-ərəb", Daru-sadir, Beyrut h.1414.

Kırca, Celal, "Kur'anve Modern İlimler", Marifet Yayınları, İstanbul 1981.

Müslim, Əbu Hüseyin əl-Qüşeyri ən-Nisaburi, "əl-Camiüs-səhih", I-V, əl-Məktəbətül-İslamiyyə, Qahirə 1956.

Razi, Fəxrəddin, "Məfətihiül-qeyb", Darül-Kutubil-İlmiyyə, Beyrut, 1990.

Taslamam, Caner, "Evrin Teorisi Felsefe ve Tanrı", İstanbul Yayınevi, İstanbul 2013.

Uludağ, Süleyman, "Fahrettin Razi : hayatı, fikirləri, eserləri", Kültür Bakanlığı, Ankara 1991.

Yazır, Elmalılı Hamdi, "Hak Dini Kur'an Dili", Eser Neşriyat, 1979.

Zəhəbi, Əbu Abdullah, "Tarixül-İslam", Darul-Kitabil-Ərəbiy, Beyrut 1990.

XÜLASƏ

Qurani-Kərimin bir çox ayəsində Hz. Adəm və onun zövcəsinin yaradılması haqqında xəbər verilir. Ancaq təfsirçilər bu yaradılmanın mahiyyəti barəsində ixtilafa düşmüşlər. Klassik və müasir təfsirçilər arasında da bu mövzuda böyük fikir ayrılığı mövcuddur. Fəxrəddin Razi klassik təfsirçilərin görkəmli nümayəndələrindən biri hesab edildiyi kimi, son dövrün böyük təfsirçilərindən biri də Almalılı Həmdi Yazır sayılır. Bu səbəbdən məqaləmizdə Qurani-Kərimdə Hz. Adəmin xəlq edilməsindən bəhs edən ayələr çərçivəsində bu iki təfsirçinin fikirlərini müqayisə etməyə çalışdıq. Eyni zamanda bu iki təfsirçinin görüşlərinin Darwinin “Təkamül nəzəriyyəsi” ilə örtüşübörtüşmədiyini araşdırdıq. Raziyə görə Allah Adəmi heç bir mərhələdən keçirmədən birbaşa torpaqdan yaratmışdır. Lakin Almalılı Adəmin müəyyən təkamül mərhələlərindən keçərək yaradıldığını irəli sürmüşdür. Almalılının bu nəzəriyyəsi Təkamül nəzəriyyəsinə fərqlənir. Belə ki, Darwinin irəli sürdüyü Təkamül nəzəriyyəsinə görə təkamül mərhələləri keçən insan və meymunların nəslə ortaq bir ataya dayanır. Ancaq Almalılı bu iddianı qəbul etməmiş və insanın Allahın iradəsi altında özünəməxsus bir təkamül prosesi keçərək kamil bir bəşər halına gəldiyini irəli sürmüşdür.

SUMMARY

There are some differences between classical and modern interpreters of Quran in explanation of verses about Prophet Adam's creation in the Quran. Fakhraddin Razi is considered one of prominent representatives of classical interpreters and Almalili Hamdi Yazar is considered the modern interpreter. So, in this article we tried to compare the views of these two interpreters related to verses about Adam's creation in Quran. In addition we examined whether the opinions of these two interpreters correspond with Darwin's theory of evolution. According to Razi God created Adam from the soil without of any stages. But Almalili suggested that Adam was created through certain evolutionary stages and this stages are partly different from theory of evolution.

РЕЗЮМЕ

Существуют некоторые разногласия в толкование актов Корана о создании Пророка Адама между классиками и новыми толкователями Корана. Фахраддин Рази считается одним из выдающихся классиков в области толкования как и Алмалылы Хамди Йазыр один из выдающихся современников в этой области. И по этой причине мы будем стараться сравнивать мысли этих двух ученых в толковании аятов о создании Пророка Адама. И в то же время попытаемся узнать совпадают ли мысли этих учёных с Эволюцией Дарвина. Так как Рази в убеждении что Аллах создал Адама без этапов а прямо из глины. Но Алмалылы Хамди Йазыр продвинул мысль что Аллах создал Пророка Адама в определённых эволюционных этапах и отнесся к этому чуть не традиционно как это в Эволюции Дарвина.

QADINLARIN ŞAHİDLİYİ İLƏ ƏLAQƏLİ QURAN MƏTNİNİN İZAHINA BƏZİ RƏVAYƏTLƏRİN TƏSİRİ HAQQINDA

Dilavər Məmmədov
AMEA akad. Ziya Bünyadov adına
Şərqişünaslıq İnstitutunun Din və ictimai fikir tarixi şöbəsi

Açar sözlər: *Qadın, şahidlik, borc, hədis, prinsip, faydalılıq, ədalət*

Key words: *woman, testimony, debt, hadith, principal, usefulness, fairness.*

Ключевые слова: *Женщина, свидетельство, долг, хадис, принцип, полезность, справедливость.*

İslama görə qadının statusu mövzusu uzun müddətdir müzakirə obyektinə çevrilmişdir. İslamdan əvvəlki Cahiliyyət dövründə qadınlara hansı münasibətin olmağı məlum məsələdir. Məhəmməd peyğəmbərdən əvvəl ərəb cəmiyyətində qadınların vəziyyəti qənaətbəxş deyildi. Qadınlar ərəb cəmiyyətində cinsi həzz obyektinə olub, humanist münasibətdən məhrum edilmişdilər. Qız doğulduqları üçün körpələrin valideynləri tərəfindən diri-diri torpağa basdırılması bu qeyri-insani münasibət haqqında çox şeyi deyir: Bu barədə Qurani-Kərimdə məlumat verilmişdir: “Onlar Allaha qızlar isnad edirlər. (Mələklər Allahın qızlarıdır-deyirlər). Allah pakdır, müqəddəsdir. (Onun oğula-qıza ehtiyacı yoxdur.) Özlərinə gəldikdə isə istədiklərini (oğlan uşaqlarını) aid edirdilər. Onlardan birinə qızı olması ilə müjdə verdikdə qəzəblənib üzü qapqara qaralar. Verilən müjdənin pisliliyi üzündən tayfasından qaçıb gizlənər. Görəsən, onu (o körpəni) zillət içində saxlayacaq, yoxsa torpağa göməcək? (Diri-diri basdıracaq?) Bir görün onlar necə pis mühakimə yürüdürlər! (Oğlanları özlərinə götürüb qızları Allaha isnad edirlər)” (ən-Nəhl,57-59).

Ailə daxilində qadınların həyat yoldaşları qarşısında heç bir hüququ yox idi. Vəziyyət o həddə çatmışdı ki, əgər bir qadının əri vəfat etsəydi və onun başqa qadımdan uşaqları var idisə, onda ikinci qadımdan doğulan böyük oğul atasının varisi olaraq həmin dul qadınla evlənə bilərdi. Belə acınacaqlı vəziyyət Ərəbistan yarımadasında islamın meydana çıxmasınadək davam etmişdi. Qeyd edilməlidir ki, əslində islam qadınlara yeni nə isə bəxş etməmişdi. Qadının da bir insan olduğu düşüncəsinin yenidən formalaşdırılması məqsədini əsas alan İslam dini, cəmiyyətdə yaranmış sosial ədalətsizliklər və hakim qüvvələrin, qəbilə təəssübkeşliyinin meydana çıxardığı “kasta” sisteminin sərf-nəzər etdiyi hüquqları geri qaytarmışdı. Qadının söz sahibi olması, cəmiyyətdə müəyyən hüquqlara və statusa sahib olması Ərəb cəmiyyətində hər şeyi əlində tutan güc strukturları tərəfindən sərt şəkildə tənqid edildi. Tarixin hər bir dövründə əzilənlər sinfini təmsil edən qadınların artıq öz hüquqları vardı; kişilərlə eyni status əldə etmiş, cəmiyyətdə söz sahibi olmuşdular.

İslam ərəb cəmiyyətində yaradılışla əlaqəli bir çox hökm təsis etmiş, qadınlarla kişilərin eyni kökdən törəməyi (“Nisa” surəsi, 1-ci ayə), qadınların ailədə miras hüququna sahib olmağı, (“Nisa” surəsi, 4-cü ayə) işlədikləri xeyir əməllərə görə həm dünyada, həm də axirətdə savabla mükafatlandırılacağı (“Nisa” surəsi, 124-cü ayə) təsəvvürlərini meydana çıxartmışdı.

İslam, hər şeydən əvvəl, əsrlərdir qadınlarla əlaqədar formalaşmış səhv təsəvvürlərin tədricən ləğv edilməsi addımını atmışdı. Hakim sinfə yeni nöqtəyi-nəzərlər təqdim olunur, cəmiyyətə yeni təlimləri mənimsəmək tələp edilirdi. Beləliklə, ərəb cəmiyyətində həqarət obyektinə olaraq seçilmiş qadınlar yenidən tarix səhnəsinə qayıdır, hüquqlarını tələb edir, islam təlimlərinin cəmiyyətə aşılınması işi ilə məşğul olur, haqqı və ədaləti bərqərar etmək məsələsində Məhəmməd peyğəmbərə sadiqlik andı içir, dinc və müharibə şəraitində cəmiyyətin həyatında aparıcı tərəflərdən biri kimi çıxış edir, dini bilikləri mənimsəyir, Peyğəmbərdən islamı öyrənirdilər.

İslamda qadınların yüksək statusu və onlara verilmiş hüquqlar ayrı mövzudur və biz bu məqalədə bu barədə söhbət açmayacağıq. Biz yazımızda qadınların şahidliyi, klassik müsəlman ənənəsində qadınların hansı məsələlərdə şahidlik etmək hüququ, iki qadın şahidin bir kişi şahidə bərabər olmağı, dini mətnlərdəki (ayə və hədislərdə) bəzi məqamların iki qadının şahidliyinə arqument göstərilməsi, ictihad mövzusu hesab edilən şahidlik məsələsində qadınları bəzi sosial statuslardan məhrum edən təsəvvürlərin formalaşması məsələlərinə toxunmaq istəyirik.

İddia oluna bilər ki, Quranın qadınlarla əlaqədar ayələri heç də onlara hər hansı status və ya hüquq verməmişdir. Amma problemə o dövrlük ərəb cəmiyyətinin mövcud vəziyyəti baxımından nəzər salsaq, məsələnin nə qədər əhəmiyyətli və tələyüklü olduğunu görürük. Çünki adi söz haqqına sahib olmayan qadınların bir çox məsələdə, o cümlədən iqtisadi-maliyyə məsələsində həlledici tərəf seçilməsi, ədalətin təminində əsas fiqur kimi götürülməsi dövrün düşüncə tərzini bütövlükdə alt-üst edən inqilab sayılmalıdır.

a. “Borc” ayəsi və bu ayənin subyektiv təfsirinə təsir göstərən hədislər

Birinci hədis

İbn Abbas rəvayət edir ki, bir dəfə Peyğəmbər (Ona Allahın xeyir-duası və salamu olsun!) dedi: “Mənə Cəhənnəm göstərildi. Cəhənnəm əhlinin əksəriyyətinin nankor qadınlar olduğunu gördüm.” Soruşdular: “Onlar Allaha qarşı nankordurlarmı?” Dedi: “Onlar əzizlərinə qarşı nankordurlar, edilən yaxşılığı heç görməzlər. Onlardan birinə ömür boyu yaxşılıq etsən və o, səndən xoşu gəlməyən bir şey görsə, deyər: “Mən səndən heç xeyir görməmişəm!” (1. Səh 15)

İkinci hədis

Abdullah ibn Ömər Peyğəmbərdən (Ona Allahın xeyir-duası və salamu olsun!) belə nəql edir:

“Ey qadınlar, çoxlu sədəqə verin və tez-tez günahlarınızın bağışlanması üçün Allaha dua edin. Çünki mən cəhənnəmdə əhlinin siz olduğunu gördüm.” Onlardan biri belə dedi: “Bizim cəhənnəm əhli olmağımızın səbəbi nədir?” Dedi: “Siz, çoxlu lənət edər və ərlərinizə qarşı nankorluq edərsiniz. Ağılda və dində sizdən daha qüsurlusunu görmədim.” Həmin qadın bir daha soruşdu: “Ey Allah rəsulu, ağıl və dinimizin qüsuru nədədir ki?” Buyurdu: “Məgər qadının şahidliyi kişinin şahidliyinin yarısı qədər deyil?! Bu ağıl naqisliyidir.” Sonra əlavə etdi: “Məgər qadın heyz olarkən oruc tutub, namaz qılır?! Bu da qadının dinin naqisliyidir.” (2. Səh 86)

Qeyd etməliyə ki, yuxarıda qeyd edilən bu və buna bənzər hədislər klassik dövr alimləri tərəfindən bir çox hüquqi hökm üçün qaynaq kimi istifadə edilmiş, bir çox hallarda qadınların əleyhinə istifadə edilərək haqlarının pozulmasına zəmin yaratmışdır.

b. “Borc” ayəsi və əsas prinsip məsələsi

Bu ayə Quranın ən uzun ayələrindən biridir. Ayədə göstərilir: “Ey iman gətirənlər! Müəyyən müddətə bir-birinə borc verib aldıqda, onu yazın! Bunu (bu sənədi) aranızda bir nəfər katib ədalətlə yazsın! Katib gərək Allahın öyrətdiyi kimi yazmaqdan boyun qaçırmasın, yazsın! Borclu olan şəxs borcunu söyləyərək (deyə-deyə) yazdırsın və Rəbbi olan Allahdan qorxaraq ondan (borcdan) bir şey əskiltməsin. Əgər borclu ağılsız və zəifdirsə (qoca və ya uşaqdırsa), yaxud söyləməyə qadir deyilsə, o zaman gərək onun (əvəzinə) vəkili ədalətlə deyib (borcu) yazdırsın. Öz adamlarınızdan iki kişini də şahid tutun! Əgər iki kişi olmazsa, razı olduğunuz bir kişi ilə iki qadının şəhadəti kifayətdir. Əgər (qadınlardan) biri (şəhadəti) unudarsa, o birisi onun yadına salsın. Şahidlər (bu işə) dəvət olunduqları zaman boyun qaçırmasınlar. Az və ya çox olmasına baxmayaraq, borcu öz vaxtına qədər (nə müddətə verilmiş olduğunu) yazmağa ərinməyin! Sizin bu işiniz Allah yanında daha ədalətli, şahidlik üçün daha düzgün və şübhəyə düşməməyiniz üçün haqqa daha yaxındır. Lakin aranızda həmişə dövr edən aşkar (nağd) ticarət zamanı onu yazmamağınız sizin üçün günah deyildir. (Hər halda) alış-veriş etdiyiniz vaxt şahid tutun! Ancaq katibə və şahidə zərər yetirilməsin. Əgər zərər yetirsəniz, əlbəttə, bu sizin üçün pis işdir. Allahdan qorxun! Allah (ehtiyacınız olan şeyləri) sizə öyrədir. Allah bütün işləri biləndir!” (əl-Bəqərə, 282)

Əgər ayəyə diqqətlə nəzər salsaq görərik ki, Uca Allah mövcud problemin həllində ədalət prinsipini əsas gətirmişdir. Yəni işin kökündə şahidlərin sayı və cinsi durmur, əsas olan borcun verildiyi zaman onun yazılması, yazılmadığı təqdirdə unutqanlıq nəticəsində ciddi problemlərin baş verəcəyi mesajının insanlara çatdırılması, şahidlərin seçilməsində də ədalət prinsipinin qorunması təlimi aşılır.

İkinci əsas məsələ isə faydalılıq prinsipinə əsaslanır. Belə düşünürük ki, həmin dövrün iqtisadi sistemi əsasən kişilərin əlində olması və iqtisadi məsələlərdə ixtisas sahibi olmaları onların fayda verəcək əsas tərəf olmalarını önə çıxarmış və tək şahidlikləri əsas götürülmüşdür. Maraqlı burasındadır ki, bu iki əsas məsələ əksər hallarda demək olar ki, fəqihlər, islam alimləri və düşünürələri tərəfindən çox da

gündəmə çıxarılmamış, bu məsələdə qadının fizioloji və psixoloji xüsusiyyətləri əsas müzakirə obyektinə olmuşdur.

c. Klassik islam alimlərinin sözügedən ayə ilə bağlı fikirləri:

İbn Həcər (ö. 852/1449) yazır: “Əgər iki kişi olmazsa, razı olduğunuz bir kişi ilə iki qadının şəhadəti kifayətdir –ayəsi haqda İbn Münzir deyib: “Alimlərin bu ayənin zahiri mənasında ittifaq etmiş, qadınların kişilərlə birgə şahidliyinə icazə vermişlər. Cümhur alimləri borc və pul məsələsində şahidliyin keçərli olacağını söyləmiş, hədd və qisas məsələsində qadının şahidliyini qəbul etməmişdirlər. Bəzi alimlər qadının evlilik, boşanma, nəsəb məsələsində şahid olub-olmamasından ixtilaf etsələr də, cümhur buna icazə verməmişdir. Ancaq kufəlilər isitərsən” (3.səh 266)

İmam Sərəxsi (ö. 483/1090) “Məbsut” adlı əsərində (ö. 483/1090) yazır: “Ağillərinin və dinlərinin nöqsanlılığı qadınların tək şahidlik etməsinə maneədir. Allah Rəsulu (Ona Allahın salamu və xeyir-duası olsun!) onları bu cür vəsf etmişdir. Daha sonra zəlalət və unutqanlıq, tez aldadıma, həva-həvəsə meyilli olmaq onlarda təzahür etdiyinə görə, onların tək şahidliyi tam dəlil kimi qəbul edilməz. Ancaq kişilərin baxa bilmədiyi məsələlərdə (doğum, ayıbların aşkar edilməsi) qadınların şahidliyi icazəlidir...” (4. 142)

Hənəfi hüquqçularından Mövsili (ö.683/1284) bu barədə yazır: “Qadının şahidlik etmə haqqı Quran ayəsi ilə sabitdir, bu səbəbdən də onun şahid olmaq haqqı vardır. Çünki qadın da kişi kimi görmə, gördüyünü yadda saxlama və bunu anlatmaq qabiliyyətinə malikdir. Ancaq çox tez unutqan olması və bu zəifliyi yanında bir şahid əlavə edilməsi ilə həll edilir. Ancaq yenə də qadınların şahidliyində şübhə edilir. Bu səbəbdən də hədd və qisas məsələlərində qadının şahidliyi qəbul edilmir.” (5.140).

Qadınların ağillərinin nöqsanlı olması ilə bağlı hədis ədəbiyyatında Həzrət Peyğəmbərə istinad edilən hədislər (Ona Allahın salamu və xeyir-duası olsun!) klassik islam alimlərinin sözügedən ayəni bu cür izah etmələrinə zəmin yaratmışdır. Bu məsələdə klassik islam alimlərinin həmfikir olduqlarını söyləyə bilərik. İki qadın şahidin şahidliyinin bir kişi şahidin şahidliyinə bərabər olduğu ilə bağlı fərqli bir görüş yoxdur.

İmam Şafei (ö. 204/820) “əl-Umm” adlı əsərində qeyd edir: “... Qadınların şahidliyinə yalnız iki məsələdə icazə verilir. İqtisadi məsələlərdə isə kişilərin bir-birinə şahidliyi keçərlidir. Qadınların şahidliyinə icazə verilmir. Əgər sayları çox olarsa, onlarla birgə bir kişi şahidin olması tələb olunur. Kişilərlə şahidlik etmələri üçünsə, qadınların sayı ikidən az olmamalıdır...”(6.50)

Hənəbi alimlərdən İbn Qüdamə (ö. 682/1283) “Əl-Müğni” adlı əsərində bu barədə yazır: “... Cümhur alimləri şahidlik məsələsində azad kişilərin olmasını şərt qoymuşlar. Qadınların və kölələrin şahidliyi qəbul olunmur. Malik, Şafei və Rəy əhlinin fikri budur. Ancaq Əbu Sövr kölənin şahidliyinin qəbul ediləcəyini deyərək xəttəyə yol vermişdir” (7. 130)

Məsələn, hənəfilər qadının hədd və qisas məhkəmələrindən şahidlik edə bilməyəcəklərini Zöhridən nəql edilən “qadınlar hədlər, qisas və nigahla bağlı məsələlərdə şahidlik edə bilməzlər” rəvayətinə istinad edərək qadının şahidliyində

şübhədən qaçınılmayacağını dəlil gətirmiş, ancaq yenə Zöhriddən rəvayət edilən “qadınlar hədlər, nigah və boşanma məsələsində şahidlik edə bilməzlər” rəvayətinə əməl etməyərək, nigah və boşanma məhkəmələrində qadınların şahidliyini qəbul etmişdilər. Buna dəlil olaraq, haqq məhkəmələrinin şübhəli dəlillərlə belə sübut edilə biləcəyini iddia etmələri olmuşdur. (8.22)

Yuxarıda klassik İslam alimlərindən məsələ ilə bağlı bir çox sitatlar gətirmək mümkündür. Klassik fiqh kitablarına nəzər salsaq görərik ki, haqqında ayə və hədis olmadığı halda verilən fətvalar əksər hallarda bir yönlü nəzərə alınmış, qadınların şahidlik məsələsi əksər hallarda qadınlara xas məsələlərdə öz əksini tapmışdır. İbn Həzm kimi klassik dövr alimlərindən bəziləri qadının bütün məsələlərdə şahidlik etmə haqqının olduğunu desələr də, cümhur alimlər bəzi rəvayətlərə əsaslanaraq, qadının unutulmuş, aldadılmağa meyillilik, dini və əqli nöqsanlıqlarını önə sürmüşlər. Bu cür yanaşma zaman keçdikcə qadının bir çox məsələdə sosial statusunu zədələmiş, onu cəmiyyətdən uzaq salmışdır. Yazımızın əvvəlində də qeyd etdiyimiz kimi Quranda nazil olan ayələr əbədi, qiyamətə qədər davam edəcək prinsiplərə xidmət edir. Bu prinsiplərin reallaşmasında Uca Allah qadın və kişiye eyni məsuliyyət yükləmişdir. Şahidliyin əhəmiyyəti də haqların qorunması, ədalətin bərpasına xidmət edir. Yəni şahidlik haqların zay olmasını qoruyan bir vasitədir. Burada əsas məqsəd cəmiyyətdə baş verəcək hərc-mərcliyin qarşısını almaq, hüsur və stabilliyi qorumaqdır. Bu səbəbdən də şahidlərlə bağlı kriteriyalar istər insanların əxlaqi xüsusiyyətlərinin dəyişməsinə paralellik nöqtəyi-nəzərindən, istərsə də şahidlik edəcəkləri məsələyə göstərdikləri marağın azlığı və çoxluğu nisbətində sosial-mədəni dəyişikliklərə açıq olmalıdır. Nəticə etibarilə sözügedən bu və buna bənzər məsələlərdə, bütün insanları və zaman faktorunu nəzərə almadan dəyişməz qaydalar qoymaq imkansız görünür. Məsələ ilə bağlı ayə və rəvayətlərə də bu nöqtəyi-nəzərdən baxılması, onları izah edib, bir hökmün icrasında qaynaq kimi istifadə edərək zamanın sosial-mədəni şərtlərinin diqqətə alınması qaçınılmaz görünür.

Yuxarıda qeyd edilən bu və buna bənzər rəvayətlərin saf-çürük edilməməsi, onlara kor-koranə bağlılıq İslam dünyasında qadının vəziyyətinə sözün həqiqi mənasından xələl gətirmişdir. Qərbin İslama hücum istiqaməti əksər hallarda qadın məsələsinə görə olmuşdur. Müasir dövr müsəlman mütəfəkkirlərindən biri olan Tariq Ramazan problemin ciddiyətini belə dilə gətirir: “Qərb dünyası ilə İslam arasındakı əngəllərdən ən üzdən olanı, heç şübhəsiz, qadın məsələsidir. Qərbin müzakirəni hər zaman qadın məsələsi üzərində cəmləşdirməsi ilk baxışda düşmən münasibətdən qaynaqlanmış kimi göünsə də, problemin səbəb olduğu tənqidlərə kor-koranə yanaşmamalıyıq. Çünki nəticə etibarilə bir çox müsəlman cəmiyyətində qadının vəziyyəti bir problem qaynağına çevrilmişdir... Məğrib ölkələrində yaşayan qadınların yazıb-oxuma səviyyələrinin aşağı olması, bəzi dövlətlərdə qadınların bəzi hüquq imkanlarından məhrum qalması, Səudiyyə Ərəbistanında qadınların sürücülük hüququndan məhrum olmaları və bu kimi vəziyyətlərə şəriət nöqtəyi-nəzərindən hüquqi don geyindirilməsi-bütün bunlar qəbul edilməməli və ifşa edilməlidir. Belə olduğu təqdirdə sosial bir reform həyata keçə bilər və o zaman İslamın həqiqi tətbiqatının şahidi ola bilərik.” (9.377)

NƏTİCƏ

Əgər söhbət prinsiplərdən və ədalətin bərqərar olması, cəmiyyətdə rifahın yaradılmasından gedirsə, digər məsələlərdə olduğu kimi şərtlərin və zamanın dəyişməsi ilə vasitələrin də dəyişəcəyi həqiqətini qəbul etməliyik. Qloballaşan dünyada artıq qadınlar iqtisadi və sosial məsələrdə söz sahibi olmaq üçün təhsil alır, dünyanın adlı-sanlı təhsil ocaqlarında professor, doktor elmi dərəcələrinə sahib olurlar. İslam dünyasının öndə gələn alimləri İslamın haqq din olduğunu dünya ictimaiyyətinə çatdırmaq istəyirlərsə, dini mətnlərin zaman və məkana görə izah edilməsinə, reallığın nəzərə alınmasına, ilahi təlimlərin arxasında gizlənən həqiqi amalın düzgün başa düşülməsinə, obyektivliyin qorunmasına, klassik irsimizə tənqidi yanaşma metodologiyasını formalaşdırılmasına zəmin yaratmalıdırlar. Əks təqdirdə İslam qadın haqlarına hörmətlə yanaşır, İslam qadını heç bir zaman əzməyib-deməklə, qadının əqli və dini nöqsanlığını, istək və arzularına yenilməyə meyilli olduğunu deyən rəvayətlərə bel bağlayırıqsa, sadəcə özümüzü aldatmış olacaq, haqqı bərqara etmək niyyətimiz təmiz olsa belə, haqsızlığın yayılmasına xidmət edəcəyik. Onu da unutmamalıyıq ki, unutqanlıq, emosianallıq, yalana meyillilik təkcə qadına aid olan xarakterlər deyildir. İstər kişi, istərsə də qadın düşdüyü ətraf mühit və şəraitdən asılı olmayaraq bu cür psixoloji nöqsanlıqlara sahib ola bilər. Əgər bir insan mənəvi paklığa nail olmayıbsa, qadın və kişi olmasından aslı olmayaraq heç bir məsələdə güvənə layiq deyildir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. əl-Buxari, Məhəmməd ibn İsmayıl Əbu Abdullah. Səhih əl-Buxari / şərh və tədqiq edən: Mustafa Dib əl-Bağa, Dəməşq: “Dar Tuq ən-Nəcat”, 2001.
2. əl- Müslim, İbn Həccac əbu Həsən əl-Quşeyri ən-Nisapuri. Səhih əl-Müslim / tədqiq edən: Məhəmməd Fuad əl-Baqi, Beyrut: “Dar Ehya ət-Turas əl-Ərəbi”.
3. əl-Əsqəlani, Əhməd ibn Əli İbn Həcər. Fəth əl-Bari şərh Səhih əl-Buxari / tədqiq edən və çapa hazırlayan: Muhib əd-Din əl-Xətib, Beyrut: “Dar əl-Mərifət”, 6-cı cild, 1960
4. əs-Sərəxi, Məhəmməd ibn Əhməd ibn Əbu Səhl Şəms əl -Əimmə. əl-Məbsut. Beyrut: “Dar əl-Mərifət”, 1993.
5. Əl-Mövsili, Abdullah ibn Mahmud ibn Mövdud əl-Bəldəhi. əl-İxtiyar li təlil əl-Muxtar / tədqiq edən: Şeyx Mahmud əd-Dəqiqə, Qahirə: “Mətbə əl-Hələbi”, 1937.
6. əş-Şafei, Əbu Abdullah Məhəmməd ibn İdris ibn Abbas ibn Osman ibn Şafei ibn Əbdül Müttəlib ibn Əbdül Mənaf əl-Qureysi əl-Məkki. əl-Umm. Beyrut: “Dar əl-Mərifət”, 1990.
7. İbn Qüdamə, Əbu Məhəmməd Müvəffəqəddin ibn Əhməd ibn Məhəmməd əl-Cəmailiyyi əl-Müqəddəsi əd-Dəməşqi əl-Həmbəli. Əl-Müğni. Qahirə : “Məktəbə əl-Qahirə”, 1968.
8. Nihat Dalqın. Kadın ve Erkeğin Şahitliği İle İlgili Naslardaki Düzenlemelerin İslam Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme: Dinbilimleri dergisi, 5-ci cild, 2005-ci il
http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/2008551300_0501010291.pdf
9. Ramazan, Tariq. İslam medeniyetlerin yüzleşmesi-hangi modernite için hangi proje / Ankara. İstanbul matbaası. 2003.

XÜLASƏ

*AMEA akad. Ziya Bünyadov adına
Şərqşünaslıq İnstitutunun Din və ictimai fikir
tarixi şöbəsinin dissertantı
Dilavər Məmmədov*

QADINLARIN ŞAHİDLİYİ İLƏ ƏLAQƏLİ QURAN MƏTNİNİN İZAHINA BƏZİ RƏVAYƏTLƏRİN TƏSİRİ HAQQINDA

İslamdan əvvəl Ərəb cəmiyyətində qadına göstərilən münasibət tarixə bəllidir. İstər Ərəbistan yarımadasında, istərsə də dövrün iki super gücü İran və Bizansda vəziyyət ürək açan deyildi. Öz cəmiyyətlərində heç bir hüquqa sahib olmayan, hər zaman əzilənlər təbəqəsini təmsil edən qadın Ərəbistan yarımadasında yeni dinin gəlməsi ilə həyat səhnəsinə qədəm qoydu. Bütün haqlardan məhrum olan qadın artıq İslam dininin hesabına cəmiyyətdə söz sahibi olmuş, kişilərlə birgə cəmiyyətin inkişafına təkan verən bir çox sosial-iqtisadi fəaliyyətlərdə yaxından iştirak edirdi. Həzrəti Peyğəmbərin (Ona Allahın xeyir-duası və salamı olsun!) vəfatından sonra da qadınlara qarşı bu davranış davam etmiş, qadın kişilərlə bərabər cəmiyyətin ağır yükünü çiyinlərində bərabər daşımışdır. Ancaq zaman keçdikcə İslam düşüncə tarixində bəzi geriləmələr və ətalət baş qaldırmış, Quran ayələrinin əsas məqsəd və prinsipləri unudulmuş, zaman və reallıq məfhumu əsas alınmamış, bu səbəbdən də İslam dünyası “Mədəniyyət qatar”ından geri qalmışdır. Heç şübhəsiz bu gerilik və ətalət cəmiyyətin əsas döyünən ürəyi və “katalizator”u hesab edilən qadından da yan keçməmişdir. Hədis ədəbiyyatında Peyğəmbərə istinad edilən bəzi mətnlərin kor-koranə qəbul edilməsi, düşüncə “süzgəc”indən keçirilməməsi zaman-zaman qadının bir çox məsələlərdə cəmiyyətdən uzaq durması, sosial tərəqqinin təkan verici amillərinin işə salınması və canlandırılması fəaliyyətindən kənar qoymuşdur.

Məqələmizdə Quranda ən uzun ayələrdən biri olan və qadının da şahidliyinin istənilməsi bir ayədən bəhs etmişik. Hər zaman cəmiyyətdən uzaq duran və utanc obyektinə kimi qələmə verilən qadın artıq kişilərlə bərabər şahidlik kimi çox ciddi bir proyektin tərkib hissəsinə çevrilmişdir. Ancaq müəyyən bir zaman dilimində bu ayə bəzi hədislərin təsiri altında yorumlanmış, Quranın bizə çatdırmaq istədiyi əsas prinsip və dəyər unudulmuşdur.

SUMMARY

THE INFLUENCE OF FEW LEGENDS REGARDING THE INTERPRETATION OF KORAN'S TEXTS ON THE ISSUE OF FEMALE WITNESS

Treatment of women in Pre-Islam Arabic world is one of well researched areas. Long story short, the situation on the issue was dire in Arabian Peninsula, just like in both of superpowers of the day – Byzantine and Iran (Persia). Deprived of any social and political rights, women constituted the most undermined part of the societies of then. But the arrival of Islam proved to be a game changer. Women were granted rights to partake in social and political activities that would shape the socio-economic situation of the state. The trend continued even after the death of Prophet Muhammad and enabled to form entirely new generations of women used to equal participation of their societies alongside the men.

Unfortunately, things had deteriorated over time as the main principles of Koran's verses got distorted, and other crucial factors such as failing to adapt to new times and reality had caused the considerable demise resulting in lagging behind of so called 'Cultural Train'. As per usual, the static period hit women massively shrinking their rights and influence. Hadis literature proved to be one of those catharsis powers behind the shrinking women rights as those hadiths got increasingly misinterpreted without proper in-depth research.

In the article, we argue about one of the longest verses in Koran which also invites and requires the evidence by a woman as well. Unlike prior times when women used to be demonized and considered as one of the main culprits of the society and thus forced to be drifted away from the social activities in effect becomes the crucial and integral part of the society when she is invited to take a part as a witness. Sadly, over time, the verse somehow got misinterpreted and under malicious influence of hadiths the misinterpretation became legit narration of the verse. As the result, the whole point of Koran's focal principle which is based on values and fairness had been distorted.

РЕЗЮМЕ

О ВЛИЯНИИ НЕКОТОРЫХ ПРЕДАНИЙ НА РАЗЪЯСНЕНИЕ ТЕКСТА КОРАНА, СВЯЗАННЫЕ С ПОКАЗАНИЯМИ ЖЕНЩИН

Отношение к женщине в до исламской эпохе оставляло желать лучшего. Однако стоит отметить, что такое же плачевное отношение наблюдалось в двух цивилизациях того времени - в Византии и Иране (тогдашняя Персия). Лишенные всяких прав женщины составляли угнетаемый слой общества.

Все поменялось с приходом Ислама. Под эгидой новой религии женщины получили равные права с мужчинами, что привело к их участию в социополитических процессах. Такой статус кво для женщин сохранилось даже после смерти пророка Мухамеда.

К сожалению, со временем ситуация вновь ухудшилась во многом из-за отклонения от главных постулатов и принципов Корана, а также из-за неумения адаптироваться к меняющимся временам и реальности. В результате, Исламский мир начал существенно отставать от 'культурного поезда' своего времени.

Без сомнений, от такого застоя в развитии больше всего пострадали женщины. Субъективная трактовка Хадисов, которых не проверяли тщательно тоже оказали пагубное влияния на ситуацию женщин.

В нашей статье мы приводим, в качестве примера, один из самых длинных аятов Корана, который трактует право женщины выступать как свидетель. Безусловно, этот факт говорит о важности женщины, о ее равноправии с мужчинами, а также о ее влиятельной роли в социополитических процессах своего общества.

К сожалению, данный аят был неверно интерпретирован, и донесения ценностей Корана подвергся забвению.

Çара tövsiyə etdi: f.f.d Nizaməddin Əhmədov, f.f.d Elvüsəl Məmmədov

UOT 159.9

MÜASİR DÖVRDƏ MƏDƏNİ VƏ PSIXOLOJİ İDENTİKLİK PROBLEMLƏRİ

psixol. ü.f.d. İmdad Bayramov
BDU-nun psixologiya kafedrasının dosenti

Açar sözlər: qloballaşma, psixoloji davranış, psixoloji identiklik, gənclik, mədəniyyət, qlobal mədəniyyət

Keywords: globalization, psychological functioning, psychological identity, young people, cultures, global culture

Ключевые слова: глобализация, психологическая поведение, психологическая идентичность, молодежь, культура, глобальная культура

Müasir qloballaşma şəraitində və geosiyasi proseslər kontekstində hər bir xalqın və millətin öz mövcudluğunu qoruyub saxlaması, inkişafı sistemə daşıyan bir sıra fundamental amillərlə bağlıdır. Bu amillərin başında ilk növbədə milli identiklik və özünüdərk gəlir. Xüsusilə də qloballaşma dövründə milli özünüdərk, identiklik və inteqrasiya bir millətin bütövlüyünü təmin edən və onu qoruyub saxlayan ümumi mexanizm qismində çıxış edir. Milli identiklik və milli kimlik xalqın və millətin bütövlüyünü və mövcudluğunu təmin edən həyatı ünsürdür. Bəzi araşdırmaçılar isə belə bir yanaşma ilə çıxış edirlər ki, xalq, geniş mənada isə millət insanların tale birliyidir, milli özünüdərk və identiklik, eyni zamanda, eyni milli-etnik köklərə malik olan xalqların paritet inteqrasiyası bu birliyin təminatçı faktorudur. Başqa sözlə, nəzəriyyəçilər qloballaşma şəraitində xalqların öz mövcudluğunu qoruyub saxlaması, paritet inteqrasiyası nöqtəyi-nəzərindən milli identikliyə, həmrəylik və bütövlük amilinə xüsusi diqqət yetirirlər. Ümumiyyətlə, sadalananları daha yaxşı anlamaq üçün ilk növbədə müasir geosiyasi proseslər kontekstində qloballaşma tendensiyasının mahiyyəti və əsaslarına diqqət yetirmək lazımdır. Bəlli olduğu kimi, qloballaşma prosesi müasir dünya siyasəti və beynəlxalq münasibətlər sisteminin başlıca tendensiyalarından biri hesab edilir. Məhz buna görə də bu problem müxtəlif strateji araşdırmaların fundamental tədqiqat obyektinə kimi çıxış etməkdədir. Qloballaşma yeni proses olmayıb, tarixin müxtəlif dövrlərində bu və ya digər səviyyə və formada təzahür etmişdir [1].

Hər bir transformasiya prosesi şəxsiyyətin və cəmiyyətin formalaşmasına müxtəlif cür təsir göstərir. Bu şəraitdə iki mədəniyyət arasında qalan sosial qrup və ya şəxsiyyətin identiklik və adaptasiya ilə bağlı oxşar və fərqli psixoloji problemləri yaranır. Mürəkkəb psixoloji vəziyyətdən çıxış yollarının axtarılması, yeni şəxsiyyət modelinin, yeni sosial-mədəni sistemlərin və qrupların yaranmasına, şəxslərarası münasibətlərin yeni sosiomədəni müstəvidə formalaşmasına şərait yaradır. Sosial

idealların, dəyərlərin sosiopsixoloji differensiasiya və inteqrasiya ardıcılığı ilə müşayiət olunan özünütəşkil qanunları, ardıcıl olaraq yeni keyfiyyətlərlə səciyyələnən yeni insan idealını formalaşdırır.

Dəyişkən tipli təfəkkür, sosial qarşıdurmaların nəticəsi kimi, müxtəlif mədəni-tarixi təfəkkür formalarının və sosial normaların toqquşması şəraitində ortaya çıxır. Bu təfəkkür mövcud sosial sistemin tələblərə uyğun olmadığını müəyyənləşdirir və yeni inkişaf yolları axtarır. İnsanın hər iki tarixi prosesdə, sivilizasiyalı və transformasiyalı sosial inkişaf formalarında sosial-psixoloji rolları da müxtəlif olur. [2,s.56].

Qloballaşma prosesinə cavab olaraq ortaya çıxan psixi dəyişikliklər, aparılan psixoloji tədqiqatların nəticələrinə görə, əsasən şəxsiyyətin təməl prinsiplərinin formalaşdığı və cəmiyyətdə baş verən dəyişikliklərə daha həssas yaş qrupuna aid olan gənc nəsil arasında daha aydın nəzərə çarpır. Çünki onlar yaşlı nəsildən fərqli olaraq ənənəvi dəyərlərə, sosial-mədəni stereotiplərə hələ tamamilə yiyələnməmiş, əsasən ailənin ənənəvi tərbiyəsi altında böyüyən uşaq və yeniyetmələrdən fərqli olaraq, nisbətən cəmiyyətin sosial-mədəni həyatı ilə daha yaxından bağlı olan yaş qrupuna aiddirlər. Bu baxımdan qloballaşma psixologiyası, gənc nəslin psixikasında və onun şəxsiyyətinin formalaşmasında daha dərinə təsir etmək imkanlarına malikdir. Gənc nəsil yaşlı nəsildən fərqli olaraq zaman və məkan duyumunda fərqlənirlər. Çünki onlar postmodernizmin məkansızlıq prinsipinə uyğun olaraq, yeni informasiya və yüksək tezlikli həssas texnologiyalara yiyələnməklə, aktiv şəkildə qarşılıqlı çıxan bütün məkan maneələrini asanlıqla dəf edə bilir və psixoloji olaraq vahid qlobal məkanın sakininə çevrilirlər. Mövcud psixoloji transformasiya prosesinə adaptasiya olmayan yaşlı nəslin dəyərləri, artıq gənc nəslin mənimsədiyi yeni dəyərlər sistemi ilə ailə, cəmiyyət miqyasında toqquşur. Hər bir cəmiyyətin daxilində gərgin psixoloji durumlarla müşayiət olunan bu sosial-mədəni hadisələr, dünya miqyasında ənənəvi və qeyri-ənənəvi cəmiyyətlər, dövlətlər, mədəniyyətlər və sivilizasiyalar arasında da baş verir. Bu isə şəxsiyyət, ailə, cəmiyyət və dünya müstəvisində formalaşmaqda olan yeni psixoloji sistemlərin varlığından xəbər verir. Bu proseslərin sosial-psixoloji aspektdən araşdırılmasının böyük elmi əhəmiyyəti vardır.

Qloballaşma prosesi özünü dünyanın hər bir qitəsində bu və ya digər şəkildə biruzə verir. Lakin dünyanın ümumi psixoloji mənzərəsi müxtəlif mədəniyyətlərin, dinlərin, ənənəvi dünyagörüşü və psixoloji sistemlərin tarixi formalarının vəhdətindən ibarətdir. Qloballaşmanın sosial-mədəni, psixoloji unifikasiya prosesi, bir tərəfdən onların identiklik məsələsinə təhlükə yaratdığı halda, digər tərəfdən psixoloji olaraq identiklik probleminə qarşı həssaslığını daha da artırır [3,s.33]. Qloballaşmanın unifikasiya prosesi özünü daha çox kütləvi urbanizasiya, miqrasiya, kompyuterləşmə hadisələrində biruzə verir. Bunu kütləvi şəkildə təhsil, əmək və digər məqsədlərlə müşayiət olunan miqrasiyalarda, gender məsələlərinin aktuallaşması ilə, əhalinin kənd yerlərindən kütləvi şəkildə şəhərə, meqapolislərə axını ilə, kompyuterləşmənin, internetin dünyanın ən ucqar yerlərinə qədər yayılması, bazar iqtisadiyyatı psixologiyasının dünya iqtisadi sistemini müəyyənləşdirməsi ilə, ingilis dilinin geniş

tətbiqi ilə səjiyyələndirir. Tədqiqatçılar sosial-psixoloji tədqiqatlarının nəticəsində qloballaşma şəraitində mədəniyyətlərarası münasibətlərin dörd formasını- genosid – zidd qrupu yox etmək; assimilyasiya – hakim qrupun mədəniyyətdə yox olana qədər onun adət-ənənələrini, inamlarını, normalarını tədricən, məcburən və ya könüllü sürətdə qəbul etmək; seqreqasiya – qrupun müstəqil inkişaf kursu; inteqrasiya – yeni əsaslarla vahid bir cəmiyyətdə birləşən qrupların öz mədəni identiklərini qoruyub saxlamaları- müəyyənləşdirmişdir [4,s.76]:

Ənənəvi sosial-mədəni dəyərlərin aradan qalxması, kollektiv şüuraltı səviyyədə mövcud olan arxetiplərin fəallaşmasına şərait yaradır. Çünki şüuraltı səviyyədə mövcud olan arxaizmlər (kiçik və arxaik altsistemlər) öz varlığını yeni özünütəşkil formalarında davam etdirirlər. Bu yeni psixikanın formalaşması ərəfəsində ortaya çıxır. Bunun müsbət və mənfi tərəfləri mövcuddur. L.Q.Yunq yazır: «Adətən, kollektiv şüuraltı böyük sosial qruplarda təsadüf olunanda, inqilab, müharibə və s. gətirib çıxaran kütləvi dəlilik, mental epidemiyə ilə nəticələnir. Bu kimi hərəkətlər çox yoluxucudur. Kollektiv şüuraltı fəallaşanda insan özündən çıxır və ona yoluxur. O, sadəcə bu hərəkətə qoşulmur, o hərəkətin özünə çevrilir»...«nəhayət, biz ümumiyyətlə dərk edilməz nüvəyə, arxetip şüur sahəsinə yaxınlaşırıq. Onun mümkün məzmunu yalnız tarixi paralellər ilə müqayisə şəraitində dərk edilməsi mümkün olan obrazlar şəklində ortaya çıxır» [5,s.38].

Müasir dövrdə psixoloji olaraq mədəni identiklik problemi yaradan qloballaşma prosesi, yeni məlumatlara, qeyri-adi şeylərə daha çox açıq olan, internetə, yeni bədii canlılara daha həssas adaptasiya olan dünya gəncləri arasında geniş yayılır. Xüsusilə, böyük şəhərlərdə yaşayan gənclər «qlobal nəsil» psixikasının ən bariz nümayəndələridirlər. Onlar arasında identiklik məsələləri ilə əlaqədar fərqli adaptiv psixoloji xüsusiyyətlər meydana çıxır. Onlar mənsub olduqları yerli mədəniyyətin ənənəvi xarakterindən asılı olmayaraq, bu və ya digər səviyyədə yeni postmodernist düşüncəyə adaptasiya olurlar. Çünki ənənəvi həyat tərzinin müasir tələblərlə uyğunlaşmaması, yeni düşüncənin varlığını zəruri edir. Bir tərəfdən əsrlərlə davam edən ənənəvi mədəni irs, digər tərəfdən onları inkar edən yeni dəyərlər sistemi, onları böyük bir seçim qarşısında qoyur. Lakin informasiya bolluğu, mütəmadi olaraq dəyişikliyə məruz qalan psixoloji dinamikanın qeyri-mütənəsibliyi belə bir seçimin edilməsini çətinləşdirir. Unifikasiya prosesi alternativ seçimlərin edilməsinə şərait yaratmadığına görə, mövcud duruma adaptasiya olunmaqdan başqa çıxış yolu qalmır. Buna görə də, gənclər özünütəşdiq yolunu qlobal dəyərlərə yiyələnməkdə görürlər. Bu özünü, yaşadıkları və mənsub olduqları mədəniyyətin xarakterindən asılı olmayaraq, onların Qərb dəyərlərinə meyilli olmasında, geyimlərində, davranış normalarında, zövqlərində, fəaliyyət növlərində biruzə verir. Məsələn? öz patriarxallığı və ənənəvililiyi ilə seçilən ərəb ölkələrində imkanlı ailələrdən olan gənclər Avropa ölkələrində təhsil alır və Qərb həyat tərzini öz yaşadıkları mədəniyyətə gətirirlər. Onların milli geyimləri ənənəvililiyin nümunəsi olsada, onların gündəlik həyat təzi qlobal həyat tərzinin nümunəsidir. Ümumiyyətlə, bütün ənənəvi Şərq ölkələrinin gənclərində qlobal Qərb dəyərlərinə olan meyillilik artır və buradan da

yaşlı nəsil ilə onlar arasında sosial-mədəni problemlər yaranır. Bu problemlər əsasən bir çox gənclərin ənənəvi dəyərlərə olan laqeydliyi və ya itaətsizliyi ilə bağlıdır. Məsələn, ənənəvi Şərq cəmiyyətləri üçün qeyri-normal hesab olunan adət-ənənələrə hörmətsizlik, oğlan uşağına olan ənənəvi diqqətin azalması, nigaha qədər hamiləlik, əsasən şəhərdə həddi-buluğa çatmamışlar arasında artan aqressiv cinayət hadisələri, ailədə ata-anaya olan ənənəvi hörmət və qayğının azalması və başqa bu kimi sosial-mədəni dəyişiklikləri misal göstərmək olar. Gəncləri fərdilikçilikdə, maddəçilikdə, eqoizmdə, hedonizmdə təqsirləndirən yaşlı nəsil, bu problemlərin mənşəyini əsasən qərbin informasiya vasitələrinin genişlənməsi ilə əlaqələndirirlər [6,s.45].

Gənclər arasında milli-mənəvi dəyərlərin qorunması istiqamətində işlər görülməli, onlarda vətənpərvərlik və vətəndaşlıq hissləri gücləndirilməlidir. Xüsusən bu istiqamətdə təhsil prosesinin keyfiyyətini artırmalı, elmi-nəzəri və metodiki tövsiyələr işləyib hazırlanmalı, normativ-hüquqi bazanın yaradılmasına nail olunmalıdır. Qanunvericiliyin ifrat dərəcədə beynəlmilləşdirilməsinə də son qoyulmalı, qanunvericilik aktlarında xüsusən ailə-nikah münasibətləri sferasında milli xüsusiyyətlər nəzərə alınmalıdır. Gənclərin yad təsirlərdən qorunması üçün həm ailə daxilində, həm də təhsil ocaqlarında tərbiyəvi işlər aparılmalıdır. Bütün bunlar hamısı dövlətin bilavasitə nəzarəti altında məqsədyönlü şəkildə aparılmalıdır. qloballaşma dünyada cərəyan edən labüd bir prosesdir. Onun əsl mahiyyətinə gəldikdə isə, bu proses dünya miqyasında inteqrasiya anlayışından daha çox dünyanın bir qütübünün öz xüsusiyyətlərini, dəyərlərini digərlərinə qəbul etdirmək xarakteri daşıyır. Bu isə istər-istəməz ünvanlandığı təbəqəyə, xüsusən gənclərə öz mənfəi təsirini göstərir. Qeyd etdiyimiz kimi, artıq uzun illərdir kənardan gənclərin milli-mənəvi dəyərlərdən uzaqlaşdırılması, istiqamətində məqsədyönlü iş görülür. Qloballaşma və beynəlxalq inteqrasiya zəminində kənar qüvvələr tərəfindən milli və mənəvi dəyərlərin aşındırılması, gənclərin öz dəyərlərinə qarşı qoyulması, daha çox deformasiyaya uğraması ilə seçilən Qərb dəyərlərinə meyil etdirmək, bütün bunların nəticəsi kimi, öz dövlətinə və cəmiyyətinə qarşı bəzi hallarda düşmən münasibətə keçən ifrat kosmopolitizm toxumlarının səpilməsi müşahidə edilməkdədir. Xarici qüvvələrin maraqlarına xidmət edən təlim-tədris mərkəzləri yaradılaraq, xüsusən bilikli, intellektual gənclər mərkəzlərdəki təlimlərə cəlb edirlər. Bu istiqamətdə informasiya texnologiyalarından olduqca səmərəli şəkildə istifadə edilir. vvelki sualınıza cavabımda qeyd etdiyim işlər görülərsə, bu prosesin qarşısını almaq mümkün olacaq, əks halda gələcəyin üçün böyük təhlükə potensialı mövcuddur.

Qloballaşma mühiti özünü daha çox internet şəbəkələrinin yaratdığı virtual dünyada nümayiş etdirir. Bu baxımdan internet hal-hazırda bilik və hakimiyyət arasında müxtəlif qarşılıqlı əlaqələr mərkəzinə çevrilir və qloballaşma ilə bağlı bütün sahələrdə unifikasiya prosesinin daha da intensivləşməsinə şərait yaradır [6, s.101]. Mişel Fuko kompyuterləşmə dövründə bilik məsələsinin hakimiyyət uğrunda mübarizədə ümdə məsələ olduğu ortaya qoyur. Buna görə internet bir çox milli dövlətlərin hakimiyyət dairələri üçün təhlükə mənbəyinə çevrilir [7,s.48]. Çünki internet vasitəsi ilə cərəyan edən müasir qlobal proseslər sosial-mədəni strukturları

lokal çərçivədən çıxararaq qeyri-lokal virtual məkana cəlb edir və tədricən müəyyən coğrafi, mədəni anlaşımlar daşıyan sosial strukturlar (dövlət, sivilizasiya) öz məzmunundan ayrılaraq formal xarakter daşımağa başlayır.

Qloballaşma şəraitində postmodernizmin əsas psixoloji təsir vasitəsi olan internetin psixoloji mənfə cəhətləri ilə yanaşı, bir çox müsbət cəhətləri də vardır. Dünyanı internet vasitəsi ilə qəbul edən insanın, xüsusilə gənc nəslin qarşısında yeni virtual dünya mənzərəsi yaranır, ictimai mühit fərdi səviyyədə tərənnüm olunur, şəxs universal sistemə daxil olmaqla daxili və xarici məkanlar arasında olan psixoloji sərhədləri aşır, onun ənənəvi işarə sistemləri barədə formalaşan təsəvvürləri dəyişir, hər bir irq, millət, fərd, mədəniyyət, yaş qrupu, ərazi bu məkanda öz virtual «reallığını» yaradır, böyük informasiya kütləsində qərq olan insan seçim problemi ilə üzləşir və nəticədə bu psixoloji dəyişikliklər, cəmiyyətdə qlobal transformasiya proseslərinin yaranmasına şərait yaradır.

Xarici ölkələrə təhsil və iş dalınca gedən emiqrantlar yaşadıkları mühitdə akultirizasiya prosesinə məruz qalmaqla yanaşı ailə, qohumluq institutu, yerli ənənələr vasitəsilə kök salan milli mədəniyyətin elementlərini diasporalar, milli televiziya və radio kanalları, dini məbədlər, milli məktəblər vasitəsi ilə yaşayıb yaşadılar. Bu isə vahid mədəni ərazidə müxtəlif mədəniyyətlərin, psixoloji sistemlərin qarşılıqlı əlaqəsinə şərait yaradır [2, s.123].

İctimai həyatın unifikasiyası öz əksini qərb demokratiyasının ümumbəşərlik, pozitivlik, müasirlik, ədalətlik, tərəqqipərvərlik kimi universallaşan prinsiplərində tapır. Bunun fəvqündə olan digər sosial-mədəni modellər «biz - onlar» psixoloji prinsipinə əsasən gerilik, totalitarizm, ətalət və başqa bu kimi əks mənalarla eyniləşdirilir. Alternativ variantın olmadığı təlqin edən qloballaşma psixologiyası, qərb adamında, xüsusilə amerikalarda qürur hissinin artmasına, dövlətinin beynəlxalq aləmdə fəaliyyətinə müsbət mənada haqq qazandırmasına şərait yaratdığı halda, «digərləri»nin psixikasına mənfə təsir göstərir. Sosial qloballaşma problemləri ilə məşğul olan adaptiv psixoloji nəzəriyyələr, fərd-jəmiyyət münasibətlərini subyekt-obyekt münasibətləri çərçivəsində araşdıraraq, müasir durumda istehlakçı mədəniyyətə aid olan fərd və cəmiyyətlərin norma yaratmaq funksiyasından məhrum olduqlarını müəyyənləşdirir. Öz unikallığını, ənənəvi dəyərlərini itirməkdən çəkinən kiçik mədəniyyət və sivilizasiyalar, öz siyasi-iqtisadi müstəqilliyini qorumağa çalışan milli dövlətlər üçün qloballaşma adətən təhlükə mənbəyi sayılır. Onun təsirinə adekvat olan «digərləri»nin sosiopsixoloji əks təsir mexanizmi formalaşır. İqtisadi və mədəni assimilyasiya yolu ilə genişlənən qloballaşma prosesini təmsil edən güclü ölkələr, bunu etmək iqtidarında olmayan zəif ölkələrin, şəhər gəncləri kənddə olanların, hörmətli peşə sahibləri əhəmiyyətini itirmiş peşə sahiblərinin qibtə obyektinə çevrilir və onlara bənzəmək meyilləri artır. Dünya nizamının mərkəz və periferiyası məhz bu prinsip üzərində formalaşır. Periferiyada qalan qruplar kütləvi şəkildə sosiomədəni özgələşmə, lazımsızlıq, uğursuzluq kimi psixoloji problemlərlə, periferiyadan mərkəzə yaxınlaşanlar «avanqardların» onların şüurunda yaratdığı qeyri-real, utopist, xəyali gözləmə sindromunun şoku ilə üzləşirlər. Qloballaşmanın

integrasiya və ya təcrid ilə əlaqədar qarşıya qoyduğu dilemmatik psixoloci durum, bir çox separatizm formaları ilə səciyyələnən sosiopsixoloji gərginliklərin yaranmasına və onların sürətlə genişlənməsinə şərait yaradır.

Qloballaşma prosesinin gətirdiyi mürəkkəb və qeyri-müəyyən psixoloci identiklik problemləri, dünyada konkret psixoloji identiklik və psixoloci sabitliklə təmin olunan dini identikliyin aktuallaşmasına səbəb olur. Dinlərin qloballaşmaya münasibəti, onu dərk formaları bir-birindən ontoloci və epistemoloji baxımdan fərqlənir [8,s.67]. Çünki onlar müxtəlif tarixi mədəniyyətlərdə əks olunur və müvafiq mədəniyyətlər sonradan siyasi-iqtisadi zərurət baxımından müəyyən tarixi sosial birlik formalarında, sivilizasiyalarda birləşərək, tarixi prosesin tərkib hissəsinə çevrilirlər. Dünyanın xolistik (vəhdət) mənzərəsi, aksioloji davranış stereotipləri, mənəvi dəyərlər, insanı və dünyanı bərişdirən psixoterapevtik funksiyalar dini matrisalar üzərinə düşür. Hər bir insanın reallıq barədə təsəvvürü, müşahidə etdiyi ilə üst-üstə düşür. "Ölüm qorxusunu" dəf etmək, «fanilik və əbədiyyət» ziddiyyətindən xilas olmaq, əbədiyyəti qazanmaqla öz varlığını qorumaq hissi, hər bir dini matrisanın tarixi varlığını qoruyan ən güclü attraktordur. Buna görə də, bu seçim, yalnız ayrı-ayrı fərdlərin deyil, hətta böyük dövlət və sivilizasiyaların seçimi ilə müşayiət olunur [9,s.34]. Bu baxımdan şərqdə formalaşan sivilizasiyalar əsasən psixoloji baxımdan dini təlimlərin sosial-psixoloci prinsiplərinə söykəndiyi halda, qərbdə aparıcı qüvvəyə çevrilən qlobal mədəniyyət isə dünyəvi prinsiplərə söykənir [10,s.56].

Qloballaşan dünyada milli dövlətlərin varlığı sosiopsixoloji baxımdan çox vacibdir. Çünki qloballaşma ilə əlaqədar dünyada baş verən mürəkkəb psixoloji problemlərin mənfi təsirlərindən qorunmaq hər bir dövlət üçün strateji əhəmiyyət daşıdığı kimi, bəşəriyyətin gələcəyi üçün də böyük önəm daşıyır. Bu qlobal problemin aradan qaldırılması istiqamətində bir çox beynəlxalq elmi və siyasi imkanların səfərbər olunmasına ehtiyaj vardır. İnsanlığın sağlam psixoloji mühitdə yaşamağa və ümumbəşəri dəyərlərdən öz sərbəst seçimi ilə yararlanmağa təbii hüququ vardır. Əslində təbii qlobal inkişaf sağlam milli təkamülə zidd olmadığı kimi, sağlam milli təkamül də təbii qloballaşma prosesinə zidd deyildir. Onlar bir-birini tamamlayan vahid tarixi prosesin müxtəlif sosiopsixoloji tərəfləridir.

Bu gün şüur və şüuraltı qarşudurmanı, modernizm və postmodernizm, yaxud ənənəvilik və qeyri-ənənəvilik qarşudurmasında görürük. Şüuraltı arxetipləri şüurun diktəsindən xilas etməyə çalışan və nəticədə qeyri-elmi jərəyanları elmə, qeyri-ənənəvi dinləri ənənəvi dinlərə qarşı qoymaqla, sanki insan psixikasını modernizmin rəasional repressiyasından xilas edib, onu yaranan yeni mühitin manipulyasiya mərkəzinə cəzb etməyə çalışan qloballaşma prosesi, qarşıda dayanan bütün bu struktiv maneələri aradan qaldırmaq üçün postmodernizmin destruktiv, əks-mərkəzçi psixologiyasına əsaslanır. Bu isə nigilizm, biganəlik, iradəsizlik kimi psixoloji keyfiyyətlərin inkişafına, yerlərdə dağılan strukturların, sistemlərin yerində arxaik altsistemlərin aktuallaşmasına, şüuraltı arxetiplərin fəallaşmasına, etnoseparatizm meyillərinin artmasına, şamanizm, magiya astrologiya kimi arxaik inanç formalarının aktuallaşmasına səbəb olur. Keçmişə, şüuraltı arxetiplərə yönələn bu kopsepsiya,

modernizmin gələcəyə yönələn sosiopsixoloji tərəqqi, sosial ideal konsepsiyasına ziddir. Passionar şəxsiyyətlərin fəaliyyəti gələcəyin qurulmasına deyil, keçmişin dirçəlməsinə yönəldilir. Ənənəvi dünyanın xaos meydanına çevrilməsi və bəşəriyyətin ənənəvi mənəvi irsdən məhrum olması ilə bağlı psixoloji durum, bir çox dini jərəyanlarda esxatoloji ideyaların ortaya çıxmasına şərait yaradır. Bu gün dini-mədəni, etnik zəmində gələcəyə doğru deyil, geriyə, keçmişə doğru irəliləyən fundamentalistlər də məhz bu ideyanın ifadəçilərinə çevrilirlər. Bu günün reallığı ilə barışmayan bir çox dini, siyasi-ideoloji qüvvələr transformasiyalı inkişaf yolunu tutmaq əvəzinə, keçmişə istiqamət götürürlər. Bununla onlar mövcud psixoloji problemlərin daha da dərinləşməsinə bir növ şərait yaratmış olurlar. Bu baxımdan yerli mədəniyyətdən qidalanaraq tayfa, sinif, təbəqə fərqlərini tədrijən aradan qaldıran gələcək yönümlü milli inkişaf, keçmişə yönələn arxaik yaddaş mədəniyyəti ilə səjiyyətlənən etnik separatizm ilə toqquşur [11,s.101]. Beləliklə, qloballaşma rəngə, etnik mədəniyyətə və digər fərqlərə əsaslanan sosial-mədəni elementləri psixoloji zəmində qabartmaqla, tarixi-mədəni arxetip yaddaşı dirçəldir və orada modernizm tərəfindən kənarlaşdırılan arxaik elementlərlə əlaqəyə girir. İnsan və cəmiyyət, öz istəyi ilə real maraqlarına zidd olan simvolik həznlərə, yaxud postmodernizmin motivsizlik mühitinə aludə olur.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Qələndərov N. Geosiyasi proseslər və qloballaşma kontekstində milli identiklik məsələsi. <http://az.strategiya.az/index.php?do=xeber&id=20010>
2. Розин В.М. Психология и культурное развитие человека. М.: 1994
3. Пантелеева И.И. О роли интроекции в ситуациях доминирования проекции и (или) проективной идентификации. Психоаналитический вестник. М.: 2006. № 15
4. Vochner S. The social psychology of cross-cultural relations // Cultures in contact. Oxford, 1982.
5. Юнг К.Г. Аналитическая психология. Пер. и ред. В.В.Зеленского. СПб., МЦНК и Т «Кентавр», 1994
6. Панарин А.С. Искушение глобализмом. М.: «Русский национальный фонд», 2000
7. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна./ Перевод с фр. Н.А.Шматко – М.: Институт экспериментальной социологии; Спб.: Алетея, 1998
8. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. Москва. Педагогика-Пресс, 1994
9. Appadurai, A. Globalization. Durham, NC: Duke University Press. 2000
10. Marty, M. E., Appleby, R. S. Fundamentalisms and society. Chicago: University of Chicago Press, 1993
11. Соссюр Ф. Труды по языкознанию. М., 1977

РЕЗЮМЕ

Имдад Байрамов

КУЛЬТУРНЫЕ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Психологической основой социального глобализма является монополия на производство социальных и индивидуальных норм существования, социальных моделей поведения, утверждение адаптивного способа существования человека. К сожалению, для современной психологии характерны только адаптивные концепции человека, а главной задачей психологических исследований является поиск эффективных способов формирования человека, способного успешно адаптироваться в современный ему социум и метасоциум. Можно сказать, что идея адаптивного существования человека является главной и единственной идеей современной психологии. В основе адаптивных психологических концепций, выражающих идею социальной глобализации, лежит субъект-объектный тип отношения индивида и социума. Утверждение социальной природы индивидуального человека в психологическом плане означает признание за социумом права нормотворчества и отказ в этом праве индивидуальному человеку. В современных условиях глобализации эта позиция распространяется уже не только на человека, но и на целые страны, которым реально отказано в праве нормотворчества, и признаётся лишь право нормопотребления. В психологии такая оппозиция обсуждается в терминах культурупотребления и культурупорождения.

SUMMARY

İmdad Bayramov

PROBLEMS OF CULTURAL AND PSYCHOLOGICAL IDENTITY IN MODERN WORLD

The influence of globalization on psychological functioning is examined. First, descriptions of how globalization is occurring in various world regions are presented. Then the psychological consequences of globalization are described, with a focus on identity issues. Specifically, it is argued that most people worldwide now develop a bicultural identity that combines their local identity with an identity linked to the global culture; that identity confusion may be increasing among young people in non-Western cultures as result of globalization; that some people join self-selected cultures to maintain an identity that is separate from the global culture; and that a period of emerging adulthood increasingly extends identity explorations beyond adolescence, through the mid- to late twenties.

Çapa tövsiyə etdi: dosent A. Mustafayev

«SU ADAMLARI» VƏ SİMAŞKI DÖVLƏTİNİN AZƏRBAYCAN TARİXİNDƏ YERİ¹

Allahverdi Əlimirzəyev

Açar sözlər: Azərbaycan tayfaları; elamlılar Azərbaycanda; mixi yazılı mənbələr; siyasi tariximiz; Simaşki sülaləsi.

Ключевые слова: племена Азербайджана, эламиты в Азербайджане, клинописные источники, династия Симашки.

Kew words: tribes of Azerbaijan, elamites in Azerbaijan, cuneiform sources, our political history, Simashkian dynasty.

1993-cü ildən ali məktəb dərsliklərimizə mərhum tarixçimiz professor Yusif Yusifovun elmi araşdırmalarının məntiqi yekunu olaraq Azərbaycanın cənubunda, xüsusilə Urmiya gölü hövzəsində məskunlaşan qədim etnoslar sırasına daha biri, «SU» adı ilə tanınan tayfa birliyi əlavə olundu. «Yeni Şumer dövrü»nə aid (e.ə. XXI əsr) tarixi, ədəbi və təsərrüfat sənədlərində bu toplum və onun yayıldığı ərazi **LÚ.SU.**, **LÚ.SU.A.**, **LÚ.SU.KI.** hərfən «SU adamları», «Su adamlarının məskəni» loqoqramları ilə ifadə olunurdu. Y.Yusifov SU etnoniminin Manna dövlətinin cənub vilayətləri Sumbi və Surikaşın adlarında əks olunduğunu ehtimal edirdi [1, s. 73, 80, 81; 3, s. 338; 9, s. 32-34].

«SU» adı ilə tanınan toplumun yayıldığı coğrafi areal, qonşuları ilə qarşılıqlı münasibətləri, etnik kimliyi, dini inancları ilə bağlı məsələlərin həlli tarixi keçmişimizin unudulmuş mərhələsinə nəzər salmağa imkan verə bilər. Təqdim olunan məqalə 4000 il əvvəl Azərbaycanın cənubunu da əhatə edən siyasi proseslər haqqında biliklərimizin zənginləşməsinə hesablanıb.

1.Terminologiya. «Su adamları» ifadəsini tədqiq edən Qərb alimləri ilkin mərhələdə Şumer-Akkad sözlüklərindəki abreviaturların yazılışlara verilən izahlardan çıxış edərək **SU** mixi işarəsi ilə ifadə olunan loqosu Dəclə və Fərat çaylarının yuxarı axarındakı məkanı və onun qeyri-sami mənşəli sakinlərini bildirən etnocəqrafi terminin qısaldılmış forması hesab edirdilər. Şumer mətnlərində **SU.BIR₄** loqoqramları ilə ifadə olunan bu etnocəqrafi termin Aşşur-Babil kitabələrində «Subartu» və ya «Şubaru» adlanırdı. E.ə. II minilliyin birinci yarısından etibarən mixi yazılı mənbələrdə Subartu adlanan məkanın sakinlərinə «hurri» etnonimi şamil olunmağa başlayır. **LÚ.SU.** və Subartu terminlərinin eyniliyinin tərəfdarları «su

¹ Məqalənin tezisi «Su tayfaları – Simaşki ölkəsinin sakinləri» adı ilə Azərbaycan Şərqsünaslıq elminin inkişaf yolları. Akademik Vasim Məmmədəliyevin anadan olmasının 70 illiyinə həsr olunmuş Beynəlxalq Elmi Konfransın materiallarında (27-28 iyun 2013, s. 627-628) dərc olunub.

adamlarını» Van gölündən cənubda lokalizə edirdilər [15, p. 393; 32, p.252; 41, s. 105-106; 22, pp. 18-20, 23-27, 38-40, 100-105]. Lakin şumerlilərə məxsus sözlüklər və bədii əsərlər tərcümə olunduqca **LÚ.SU.** və Subartu terminlərinin eyniləşdirilməsinin yanlış olduğu üzə çıxdı. Məsələn, «Eredü şəhərinin dağıdılmasına ağrı» adı ilə tanınan bədii kompozisiyada kutilərlə ittifaqda həm Subartunun, həm də «Su adamlarının ölkəsi»nin xatırlanması onların fərqli məkanlar olduğuna işarə edir [25, pp. 132, 136; 24, p. 28]. Eyni mənbədə bir ölkənin iki fərqli adlarla yazılması məntiqsiz görünür.

Su loqosunun qərbi şami köçəri tayfası olan sutilərin etnik adının abreviatur yazılış forması olduğuna dair S.Kramerin mülahizəsi [30, pp. 45, 244-246] də özünü doğrultmadı. Çünki e.ə. XVIII əsrə aid Babil coğrafi adlar sözlüyündə sutilərin ölkəsi Subartu və «Su adamlarının ölkəsi» ilə eyni kontekstdə qeydə alınıb [39, p. 198].

Tədqiqatçıların bir qrupu «Su adamlarını» Elamdan şimalda, Zaqros dağlarında məskunlaşmış tamamilə fərqli etnos kimi təqdim edirdilər [16, s. 49-51; 18, s. 508; 5, c. 270, прим. 74].

F.Vala isə hesab edirdi ki, **SU** abreviaturu ilə şumerdilli mirzələr Elamdakı Suziana vilayətinin (paytaxt Suzun ətrafı, indiki Xuzistanda Şuş şəhəri) elamlılardan fərqli etnik qrupunu bildirirdilər [42, p. 9; 43, p. 53].

Yalnız P.Şteinkellerin tədqiqatları yarım əsr davam edən elmi mübahisələrə son qoydu. Məlum oldu ki, hökmdar titullarını əks etdirən Şumer mətnlərindəki **LÚ.SU.**, **LÚ.SU.KI.** loqoqramları akkad (şərqi sami) dilində tərtib olunmuş kitabələrdə «Simaşki» adlanan ölkənin rebuslu yazılış forması olmuşdur. Başqa sözlə, şumerlilərin «Su adamları» adlandırdıqları toplum Simaşki ölkəsinin sakinləri olmuşlar [39; 40]. Növbəti illərdə şumer dilində tərtib olunmuş tarixi və leksikoloji mətnlərin aşkara çıxarılmış yeni nümunələrinin dərc olunması ilə P.Şteinkellerin bu sensasion kəşfi öz təsdiqini tapdı [11; 14; 35, p. 59, not. 44]. Yalnız Simaşki sülaləsinin yeddinci hökmdarı İdadduya məxsus tunc niçmə üzərindəki şumerdilli mətnə ölkənin adı akkad formasına uyğun olaraq hecalı şəkildə **Si-ma-aş-ki** formasında yazılıb [12, p. 21-22, pl., XIII, text 18]. Hesabat-uçot sənədlərində də bu hecalı yazılış tətbiq olunurdu [31, №№ 653, 666, 674, 718, 875, 1021+1022].

2.Lokalizə problemləri. Tədqiqatçıların əksəriyyəti Simaşki ölkəsini Luristanda, Həmədan ətrafında və ya İsfahan yaxınlığında lokalizə etməyə üstünlük verirlər [2, s. 26-28]. Yalnız F.Vala hesab edir ki, bu ölkə Kerman vilayətində yerləşirdi [42, p. 8, 9; 43, pp. 50-52]. Simaşkinin coğrafi mövqeyi haqqında məlumat verə biləcək iki mötəbər mənbə Şumerin Ur şəhərinin III sülaləsinin çarı Şu-Suenin hakimiyyət dövrünə (e.ə. 2036-2028) aiddir. Onun abidəsi üzərindəki mətnin Qədim Babil dövründə (e.ə. XVIII əsr) üzü köçürülmüş nüsxəsində Simaşkinin tərkibindəki 6 vilayət (Zabşali, Karda, Siqris, Yabulmat, Şatilu, Alumiddatum) və iri yaşayış məskənləri (Nişqanelum, Tirmium, Sisirtum, Azahar və ya Zahara, Pulma, Arahir, Zitanu, Lulubim və s.) sadalanır [36, pp. 136, 141; 23, ss. 348-354; 20, pp. 303-311]. Güman olunur ki, Simaşki ərazi prinsipinə əsasən, münbit vadi və dağətəyi zonalar üzrə qurulmuş konfederativ dövlət olmuşdur [26, p. 24].



Digər mənbənin – Şu-Suenin canişini Arad-Nannarın silindrik möhürü üzərindəki mətnin məlumatına görə ona Sabum, Qutebum, Urbilum, Hamazi, Karahar, «Suların ölkəsi», Karda və digər yerləri əhatə edən geniş əraziyə inzibati nəzarət həvalə olunmuşdur [37, s. 106]. Sıqris və Sisirtum Madaya (=Midiya) hərbi yürüşlərlə əlaqədar Aşşur hərbi salnamələrində də qeydə alınblar [4, c. 209, 212, 220, 270].

Şu-Suenin xatırlanan yazısında bildirilir ki, Simaşkinin ərazisi «Anşanın hüduqlarından Yuxarı dənizə qədər» uzanırdı.² Tədqiqatçılar hesab edir ki, bu mətnə Təli-Məliandan (Şirazın 43 kilometrliyində) Xəzər dənizinin cənub sahillərinə qədər olan geniş ərazi nəzərdə tutulur [45, p. 228; 36, p. 141]. O zaman Elam və Simaşki əslən Anşandan olan sülalə tərəfindən idarə olunduğundan rəsmi sənədlərdə «Anşan» və «Elam» məvhumları sinonim kimi çıxış edirdilər. «Yuxarı dəniz» anlayışı heç bir halda Xəzəri bildirmirdi. Çünki Mesopotamiya sakinlərinin Xəzərlə ilk tanışlığı e.ə. 822-ci ilə təsadüf edir və o zaman bu dəniz **tamti şa nipih şamşi** «Gün doğan dəniz»

² Mənbədə: LÚ.SU.KI. ma-da Za-ab-ša-li^{ki} zag An-ša-an^{ki}-ta a-ab-ba igi-nim-ma-še «Simaşki ölkələri və Zabşali vilayəti Anşandan yuxarı dənizədək» [40, p. 10].

adlanırdı [4, c. 164-165; 27, pp. 60, 196]. E.ə. III minilliyin mətnlərində «Yuxarı dəniz» məvhumu Urmiya gölünə şamil olunurdu.³

Göründüyü kimi, mövcud yazılı mənbələr «Su adamlarının ölkəsinin» – Simaşkinin şimal vilayətlərinin Cənubi Azərbaycanda yerləşdiyini göstərir. Fikrimizi Simaşki konfederasiyasına daxil olan subyektlərin adlarının yazılış variantlarının təhlili də təsdiq edə bilər. Məsələn, e.ə. III minilliyin ikinci yarısında tərtib olunmuş kitabələrdə **-A-** və **-ZA-** hecaları oxşar qrafikalı mixi işarələrlə yazıldıqlarından **Za-ha-ra** və **A-za-ha-ar** formalarında qeydə alınan Simaşki şəhərinin adını A-ha-ra və A-a-ha-ar kimi də oxumaq olar [2, s. 23]. Belə oxunuş deyilən Simaşki şəhərini indiki Əhər ilə (Təbrizdən 100 km şimal-şərqdə) eyniləşdirməyə əsas verə bilər. Hazırda Meşkin (və ya Meşkinşəhr; Əhərdən təxminən 150 km şimal-şərqdə) yaxınlığında Anzan adlı kəndin mövcudluğu bölgənin vaxtı ilə elamlıların nəzarəti altında olduğunu təsdiq edir.

3. Hərbi və diplomatik əlaqələr. Mesopotamiya sakinlərinin «Su adamları» ilə ilk hərbi münaqişələri Akkad sülaləsinin banisi I Sarqonun zamanına (e.ə. 2316-2261) təsadüf edir. Hakimiyyətinin son illərində onun qoşunları Kardede (=Karda), Zahara (=Əhər), Barahşe və Qunilaha ölkələrinin hərbi blokuna qalib gəlmişdir [28, s. 47]. I Sarqonun varisi Rimuşun (e.ə. 2260-2251) kitabələrindən məlum olub ki, Elam, Zahara, Barahşe, Qubin və Yunilaha ölkələrinin müttəfiq qüvvələri Kablitum çayının (indiki Kerha çayının qolu Kaşqan-rud) sahilində Akkad qoşunları tərəfindən məğlub edilmişdir [23, s. 217-219; 19, p. 57-58; 28, s. 62-63]. Növbəti illərdə «SU adamlarının», eləcə də kutilərin və lullubilərin hərbi fəallığının artması, ara-sıra Şumer və Elam məskənlərinə dağıdıcı yürüşləri Akkad hökmdarı Naram-Suenlə Elam çarı Puzur-İnşu-şinak (elamca Kutik-İnşuşinak) arasında təxminən e.ə. 2005-ci ildə dostluq və hərbi əməkdaşlıq sahəsində tarixin ilk beynəlxalq müqaviləsinin bağlanması zəruri edir. Müqavilənin şərtlərinə əməl edərək Puzur-İnşuşinak Urmiya hövzəsində məskunlaşan tayfalara qarşı hərbi əməliyyatlara başlayır və 80-dən artıq yaşayış məskəni dağıdılır. Onun qələbə stelasının mətnində viran qoyulan məskənlər sırasında Simaşki toponimləri də xatırlanır.⁴ Stelanın mətni belə tamamlanır: **ki-ma şarri Simaşgi^{ki} il-li-kam-ma DU.Puzur-^dİnşuşinak iş-ba-at** «Kima – Simaşkinin çarı Puzur-İnşuşinakın ayağını qucaqladı»⁵ [38, pp. 9-12].

Lakin Puzur-İnşuşinakın və Naram-Suenin ölümündən sonra Urmiya bölgəsinin sakinləri yeni hərbi ittifaq yaradaraq itirilmiş mövqelərini geri qaytarmaqla yanaşı,

³ Məsələn, Lullubi ölkəsinin çarı Anubaninin Saripuli-Zəhabdakı qayaüstü kitabəsində: **tamtum şa eliatum** [17, s. 74]

⁴ Stelanın mətnindəki **Zi-it-ha** toponimi Zitanu ilə, [...] **-ha-ra** sonluqlu toponim Zahara ilə eyniləşdirilə bilər [23, s. 323-324]. Puzur-İnşuşinakın hərbi yürüşü kuti (mətnə **Ku-tu ki**) və lullubi tayfalarının məskunlaşdığı rayonu da əhatə etmişdir. Mətndəki **Hu-tu-un^{ki}** toponimi II Aşşurnazirapalın zamanında (e.ə. 881-859) lullubilərin Zamua ölkəsində yerləşən Hudun şəhərinin adı ilə eyniləşdirilir [9, c. 27].

⁵ Bəzi tədqiqatçılar **ki-ma** işarələr qrupunu isim deyil, zaman zərfi (akkad dilindən tərcümədə «o vaxt») hesab edirlər [23, s. 324; 39, p. 201, not. 31].

Elamın şimal torpaqlarını da zəbt edirlər. Akkad çarı Şarkalışarri (e.ə. 2200-2175) elamli müttəfiqlərinə yardım məqsədi ilə Elama və Zaharaya (Əhərə) hərbi yürüş təşkil edir, hətta döyüşlərin birində kuti dəstələrinin başçısı Sarlaqı əsir alır [23, s. 54, D-27; 19, p. 183]. Lakin bu müvəqqəti qələbə Şumer və Elam şəhərlərinin şimal tayfaları tərəfindən işğalının qarşısını ala bilmir. Təxminən 60 illik kuti işğalı dövründə Elamda və Simaşkidə baş verən hadisələr haqqında mətnlərdə məlumat verilmir.

E.ə. 2109-cu ildə Uruk şəhərinin çarı Utuheqalın başçılığı ilə Şumerdə kutilərin işğalına qarşı qələbə ilə nəticələnən azadlıq hərəkatı baş verir. Təxminən eyni vaxtda urukluların müttəfiqi, Ur şəhərinin III sülaləsinin banisi Ur-Nammu qonşuluqdakı Suziananı kutilərin hakimiyyətindən azad edərək siyasi təsir dairəsinə salır. Suziana itirildiyindən Elamın hakim elitası Anşanı və Simaşkini özlərinin yeni siyasi fəaliyyət mərkəzlərinə çevirirlər. Ur-Şumer dövlətinin hökmdarları Şulgi və Şu-Suen Anşandakı hakim sülaləni nəzarətdə saxlamaq üçün onlarla diplomatik nikahlar qursalar da, arasıra itaətdən çıxan Anşana qarşı hərbi əməliyyatlardan çəkinmədilər. Simaşkini idarə edən elamli elita isə Suzun kuti işğalından azad olunmasından ötən 80 il ərzində Ur hökmdarlarına xərac verməklə şəhərlərini dağıntı və talandan qorumağa çalışırdılar.⁶ Ur-Şumer dövlətinin rəsmi təsərrüfat sənədlərində Simaşkidən gələn elçilərin xatırlanması və ezamiyyət müddəti ərzində onların ərzaqla təchizatına dair qeydlər adi hal almışdı. Şu-Suenin hakimiyyətinin altıncı ili ilə tarixlənən (e.ə. 2030) belə sənədlərin birində Kirname adlı şəxsin elçisinə Ur şəhərində ezamiyyət müddəti ərzində ərzaq məhsulları, o cümlədən qoyun ayrılmasına dair rəsmi qeydiyyat aparılıb [36, p. 147]. Bu ad Suzdan tapılan və e.ə. XVII əsrdə yazıldığı güman olunan hökmdar siyahısında Simaşkinin birinci çarı **Ki-ir-na-am-me** ilə eyniləşdirilir. Ehtimal ki, elçinin missiyası uğursuzluqla nəticələndiyindən növbəti il Ur-Şumer qoşunları Simaşkiyə iri miqyaslı hərbi yürüş təşkil edərək vilayətləri viran qoyur və zəngin qənimətlə geri dönürlər. Bu yürüşdən daha çox Zabşali vilayəti ziyan çəkdiyindən Şu-Suenin hakimiyyətinin yeddinci ili rəsmi təsərrüfat sənədlərində «Zabşalinin dağıldığı il» kimi tarixlənir [44, texts №№ 17, 33, 34, 37, 51, 57, 66, 80, 85, 90].

Suzdan tapılan akkaddilli hökmdar siyahısında hakimiyyət müddəti göstərilmədən 12 Simaşki çarı xatırlanır:

1. Ki-ir-na-am-me
2. I Ta-zi-it-ta
3. I E-ba-ar-ti
4. II Ta-zi-it-ta
5. Lu-[...]-ak?-lu-uh-ha-an
6. Ki-in-da-ad-da
7. I İ-da-ad-du
8. Tan-Ru-hu-ra-te-er
9. II E-[ba]-ar-ti

⁶ Məsələn, Ur hökmdarı Şulginin hakimiyyətinin 47-ci ili (e.ə. 2046) **mu nam-ra-ak LÚ.SU:** «Simaşkidən xərac alındığı il» adlanır [36, pp. 138, 142].

10. II İ-d [a]-ad-du
11. İ-da-ad-du-na-pi-ir
12. İ-da-ad-du-te-em-ti [24, p. 25; 36, p. 144]

III Ur sülaləsi dönməndə yazılan mətnlərdə asılı vəziyyətdə olduqlarından Simaşkinin ilk altı çarı titulsuz, sadəcə olaraq «adam» (şumerçə **lú**) adlandırılıblar. Məsələn, bir sənəddə **ta-a-zi-te lú An-ša-an^{ki}** («Dazite Anşan adamı»), digərində **İa-ab-ra-at LÚ SU.KI**. «Yabrat – SU adamı» ifadələrinə rast gəlinir [36, p. 147].⁷ Şu-Suenin stelası üzərindəki mətndən məlum olur ki, məğlub edilən Simaşki vilayət başçıları əslində «kahin-hökmdar» (şumerçə ENSİ) funksiyasını icra edirdilər. Zabşalidə İndasu, Nuşuşmarda Ti-ti, Siqrisdə Bunirmi, Arahirdə Barihiza, Lulubumda Vabartum və digərləri bu titulu daşıyırdılar [20, p. 311, text E 3/2. 1.4.5]. Maraqlıdır ki, Şu-Suenin deyilən mətnində Zabşalinin **Zi-ri-in-gu** adlı digər kahin-hökmdarı da xatırlanır [36, p. 147].⁸ Görünür, Zabşali geniş əraziyə malik olduğundan iki dini-siyasi lider tərəfindən idarə olunurdu.

Suz siyahısının ilk üç çarının Şu-Suenin hakimiyyətinin 6-8-ci illəri ilə tarixlənən rəsmi sənədlərdə xatırlanması [36, p. 147] onu deməyə əsas verir ki, Simaşkinin konfederativ dövlət halında formalaşması prosesi başa çatmamışdı və vilayət başçıları müstəqil fəaliyyət göstərməkdə davam edirdilər. E.ə. 2027-ci ildə İbbi-Suen hökmdar elan olursa da Simaşkinin hakim sülaləsi ilə münasibətlərdə Ur-Şumer dövlətinin siyasi orientasiyası dəyişmir. Sələfləri kimi, o da köhnə taktikaya sadıq qalaraq diplomatik nikahla bu münasibətləri normallaşdırmağa səy göstərirdi. E.ə. 2023-cü ildə o qızı Tukin-hatti-miqrışanı Zabşalinin kahini İndasuya ərə verməklə onu siyasi mübarizədə neytrallaşdırma bilir [33, p. 128]. Lakin Şərq cəbhəsində hadisələr Ur dövlətinin xeyrinə cərəyan etmədiyindən İbbi-Suen e.ə. 2018-ci ildə Elamla sərhəddə yerləşən Huhnura, e.ə. 2013-cü ildə Elamın mühüm siyasi-iqtisadi mərkəzlərinə, Suza, Avana və Adamduna uğurlu hərbi yürüş təşkil edir.⁹ Şimal-şərq cəbhəsində Ur-Şumer dövlətinin hegemonluğuna qarşı yeni Elam-Simaşki hərbi koalisiyası güclənməkdə idi. E.ə. 2005-ci ildə İbbi-Suen bu koalisiyaya qarşı uğursuz hərbi əməliyyatlar aparır. İki ildən sonra müttəfiq qoşunları Kindaddunun¹⁰ komandanlığı altında Ur şəhərini yerlə yeksan edir, Şumerin son hökmdarı İbbi-Suen qandallanaraq Anşana aparılır.

⁷ Başqa bir mətndə: **Da-a-zi lú An-ša-an^{ki}** [29, c. 99].

⁸ Suz siyahısındakı ilk üç hökmdar sinxron rəsmi sənədlərdə, müvafiq olaraq, **Gu-ri-na-me, Ta-a-zi-te, İa-ba-ra-at** kimi xatırlanırlar. Sonuncu isim o zaman Simaşkinin Lulubum vilayətini idarə edən “Vabartum” (**Wa-ba-ar-tum**; **-um** sonluğu akkad dilində adlıq hal şəkilçisidir) ismi ilə eyniləşdirilə bilər. Maraqlıdır ki, Simaşkidə onun adını daşıyan yaşayış məskəni mövcud idi [14, p. 38].

⁹ Ur şəhərinin mətnlərində Simaşkinin çarı Enbiluanın əsir alındığı bildirilir [21, №№ 210, 211, 289].

O, Suz siyahısındakı beşinci isimlə eyniləşdirilə bilər.

¹⁰ Ehtimal olunur ki, ur şəhəri adı Suz siyahısına düşməyən Hutrantemti tərəfindən dağıdılıb; ondan sonra qardaşı Kindaddu hakimiyyətə sahib olub [7, c. 81-82; 24, p. 29].

Suzdan tapılan möhür üzərindəki mətndən məlum olur ki, Ur-Şumer dövləti ilə müharibə ərəfəsində Kindaddu Anşan vilayətini də hakimiyyətinə tabe edə bilmişdi [10, № 1679]. «Şumerin və Urun dağıdılmasına ağı» adı ilə tanınan bədii kompozisiyadan məlum olur ki, son Şumer dövlətinin süqutu dörtlər ittifaqının – «SU adamlarının», elamlıların, kutilərin və İsin şəhərinin canişini İşbi-Erranın qoşunlarının fəaliyyəti nəticəsində baş vermişdi [34, pp. 33-39]. Lakin e.ə. 1990-cı ildə qızını elamlı müttəfiqinin oğluna ərə versə də, siyasi ambisiyaları səbəbindən İşbi-Erra elə həmin il koalisiyanın tərkibindən çıxaraq Simaşkiyə və Elama müharibə elan edir.¹¹ İşbi-Erra bir mətnində Kindaddunu sadəcə «Elam adamı» adlandırırsa da, [39, p. 197, not. 2] Simaşki çarının Suzianaya da sahib olduğu şübhə doğurmur. Puzur İnşuşınakın ölümündən ötən 2 əsirlik işğaldan sonra elamlılar qədim dini, ideoloji, siyasi, iqtisadi və mədəni mərkəzləri olan Suz şəhərini ağır döyüşlər bahasına geri qaytara bilmişlər. Elamın və onu idarə edən Simaşki sülaləsinin nümayəndələrinin beynəlxalq miqyasda artan nüfuzu rəsmi titullarda Suz şəhərinin əks olunmasını vacib amilə çevirmişdi. Simaşkinin 3 hökmdarı – I İdaddu, onun oğlu Tan-Ruhurater və nəvəsi II İdaddu Suzun baş kahinləri kimi tanınırdılar [10, №№ 1675, 1677, 1678]. Tan-Ruhurater (e.ə. 1940?-1920?) Eşnunna şəhər-dövlətinin (indiki İraqda Təll-Əsmər) hökmdarı Bilalamanın kürəkəni idi. Ötən əsrin 70-ci illərinin əvvəlində ABŞ arxeoloqlarının Urmiya gölünün cənub sahilində, Həsənli kəndində apardıqları qazıntılar zamanı Tan-Ruhuraterə məxsus iki toppuz başlığı aşkar olunmuşdur [13, p. 123]. Bu unikal tapıntı bir daha təsdiq edir ki, Azərbaycanın cənubu, qismən də olsa, Simaşki-Elam dövlətinin siyasi təsir sferasına daxil idi.

Suz siyahısında Tan-Ruhuraterdən sonra II Ebartinin xatırlanması qədim mirzənin səhvi hesab olunur. Əslən Anşandan olan bu şəxs hakimiyyəti çevriliş yolu ilə ələ keçirməklə, Elamda yeni sülalənin – «Sukkalmahlar» (şumercə «böyük səfir») sülaləsinin təməlini qoymuşdur [8, c. 63-64; 7, c. 85]. Tan-Ruhuraterdən sonra Simaşkidə və Suzda hakimiyyət oğlu İdadduya keçmişdir. Suz siyahısındakı son iki uydurma adların ona məxsus olduğu ehtimal edilir, yəni əsil ismi İdaddu-napir-temti olan bu çar siyahıda üç adla – İdaddu, İdaddu-napir və İdaddu-temti, göstərilib [6, c. 393]. Simaşki sülaləsinin bu son nümayəndəsinin Larsa şəhər-dövlətinin (indiki İraqda Senkere) hökmdarı Qunqunum tərəfindən təxminən e.ə. 1900-cü ildə məğlub edildiyi güman olunur. Qunqunum iki dəfə Elama hərbi yürüş etmiş və bir müddət Suza nəzarət etmişdir [7, c. 84; 6, c. 394]. Simaşki sülaləsi tarixin səhnəsindən silinsə də, qüdrət simvolu kimi «Simaşki hökmdarı» titulu üç əsr sonra da Elam hökmdarlarının rəsmi titullarında işlənməkdə davam edirdi [8, c. 75-76; 10, № 2330].

¹¹ Mənbədə deyilir: **mu dİš-bi-İr-ra lugal-e ugnim LÚ.SU.A. ú NİM.Kİ. bi-in-ra** “Hökmdar İşbi-Erra Simaşkinin və Elamın qoşunlarını məğlub edən il” [24, p. 27].

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan tarixi (ən qədim zamanlardan XX əsrədək). Z.Bünyadovun və Y.Yusifovun redaktəsi ilə. I cild. Bakı, 1994.
2. Əlimirzəyev A. Erkən Elam cəmiyyəti:siyasi-iqtisadi münasibətlər və yazı tarixi (e.ə. IV-III minilliklər). Bakı, 2011.
3. Yusifov Y. Qədim Şərq tarixi. Bakı, 1993.
4. Дьяконов И.М. История Мидии от древнейших времен до конца IV века до н. э. Москва-Ленинград, 1956.
5. Дьяконов И.М. Общественный и государственный строй древнего Двуречья. Шумер. Москва, 1959.
6. История древнего Востока.Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Часть I. Месопотамия. Москва, 1983.
7. Хинц В. Государство Элам. Москва, 1977.
8. Юсифов Ю. Элам. Социально-экономическая история. Москва, 1968.
9. Юсифов Ю. Ранние контакты Месопотамии с северо-восточными странами (Приурмийская зона). // Вестник древней истории. 1987, № 1, с. 19-40.
10. Amiet P. Glyptique Susienne. Des origins à l'époque des perses Achemenides. Vol I. Paris, 1972.
11. Civil M. Sin-Iddinam in Emar and SU.A=Šimaški //Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires, 1996, 2, pp. 36-38.
12. Cuneiform Royal Inscription and Related Texts in the Schoen Collection. Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology. Vol. 17. Manuscript in the Schoen Collection. Cuneiform Texts, VI. CDL. Press. Bethesda MD, 2011.
13. Dayson R. The Iron Age Architecture at Hasanlu: An Essay // Expedition, 1989, Vol. 31, № 1-2.
14. Petrequin G. Un nouveau messenger de Yabrat le LÚ.SU. //Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires. 1991, № 2, pp. 38-39.
15. Driver "G.R. The Name Kurd and its Philological Connexions // Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1923, Vol. 3. pp. 393-404.
16. Edzard D.O. Die "zweite Zwischenzeit" Babyioniens. Wiesbaden, 1957.
17. Edzard D.O. Zwei inschriften am Felsen von Sar-i-Pul-i Zohab: Anubanini 1 und 2 // Archiv für Orientforschung, 1973, XXIV, ss. 73-77.
18. Edzard D.O., Kammenhuber A. Hurriter, Hurritisch // Reallexikon der Assyriologie. 1971-1975, IV.
19. Frayne D.R. The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods. Vol. 2. Sargonic and Gutian periods (2334-2113 BC). Toronto-Buffalo-London, 1993.
20. Frayne D.R. Royal Inscription of Mesopotamia Early Periods. Vol. 3.2. Ur III Period (2112-2004). Toronto-Buffalo-London, 1997.

21. Gadd C., Legrain L. Royal Inscriptions. Ur Excavation Texts. Vol. I. London, 1928.
22. Gelb I. Hurrians and Subarians. Illinois. The University of Chicago. Press, 1944.
23. Gelb I. Kienast B. Die Altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends v. Chr. Stuttgart, 1990.
24. Glassner J.J. Les dynasties d’Awan et de Šımaški. // Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires, 1996, № 1, pp. 25-29.
25. Green M. The Eridu lament // Journal of Cuneiform Studies, 1978, 30, pp. 127-167.
26. Henrickson R.C. Šımaški and central western Iran: the archaeological evidence // Zeitschrift für Assyriologie, 1984, 74, pp. 98-122.
27. Herzfeld E. The Persian Empire. Wiesbaden, 1968.
28. Hirsch H. Die inschriften der Könige von Agade // Archiv für Orientforschung, 1963, № XX, ss. 1-82.
29. Hruška B. Das Drehem-Archiv und die probleme der neusumerischen viehvirtschaft. // Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, 1974, Tomus XXII, Fasc. 1-4, ss. 91-101.
30. Kramer S.N. Lamentation over the downfall of Ur. Assyriological Studies. 12. Chicago, 1940.
31. Lafont B., Yıldız F. Tablettes cuneiformes de Tello au mussee d’Istanbul. Leiden, 1989.
32. Langdon S. The Sumerian Revival: The Empire of Ur / Cambridge Ancient History. Vol. I. Cambridge, 1928.
33. Limet H. L’étranger dans la societe sumerienne / Gesellschaftsklassen im Alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten. XVIII Rencontre assyriologique internationale. München, 29 Juni bis 3 Juli 1970. München, 1972, ss. 123-138.
34. Michalowski P. Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur. Winona Lake. Eisenbrauns, 1989.
35. Mohamed A.K. The Beginnings of ancient Kurdistan (c. 2500-1500 BC): a historical and cultural synthesis. University Leiden, 2012.
36. Potts D.T. The Archaeology of Elam. Formation and Transformation of an ancient Iranian state. Cambridge, 1999.
37. Scharaschenidze D.M. Die Sukkalmah alten Zweistromlandes in der in zeit der III dynastie von Ur // Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. Tomus XXII, 1974.
38. Scheil V., Legrain L. Textes élamites-semitiques (cinquieme série). Mémoires de la Mission Archéologique de Perse. t. XIV, Paris, 1913.
39. Steinkeller P. On the identity of the toponims LÚ.SU (A). // Journal of American Oriental Society, 1988, Vol. 108, pp. 197-202.

40. Steinkeller P. More on LÚ.SU (A).= Šimaški // *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 1990, 1, pp. 10-11.
41. Ungnad A. *Subartu*. Berlin-Leipzig, 1936.
42. Vallat F. *Suse et l'Elam. Recherche sur les grandes civilisations. Mémoire № 1*. Paris, 1980.
43. Vallat F. *Elements de géographie élamite (Resumée)*. // *Paléorient*, 1985, t. 12, pp. 49-54.
44. Watson P. *Birmingham Cuneiform Texts-Translations. Part 2: Neo Sumerian Tablets from Umma*. Birmingham Museums und Art Gallery, 2011.
45. Zadok R. *Elamite Onomastics*. // *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente*. 1991, № 8, pp. 225-237.

XÜLASƏ

“SU ADAMLARI” VƏ SİMAŞKI DÖVLƏTİNİN AZƏRBAYCAN TARİXİNDƏ YERİ

Əlimirzəyev Allahverdi

1988-ci ildə P.Ştaynkeller müəyyən etdi ki, e.ə. XXI əsrdə şumerdilli mətnlərdə qeydə alınan LÚ.SU. (və ya LÚ.SU.A.) ideoqramları (hərfin: “Su adamları”) Simaşki ölkəsinin adının rebuslu yazılış variantı olmuşdur. O zaman elamlıların yaratdığı bu konfederativ ölkə qismən Azərbaycanın qutu və lullubi tayfaları yaşayan cənub torpaqlarını da əhatə edirdi. Siyasi birliyin adı Meşkin şəhərinin (Əhərdən 150 km şimal-şərqdə) və Moşkabad kəninin (Zəncan yaxınlığında) adlarında qalıb. Meşkin yanılığında Elamın tarixi Anzan (və ya Anşan) vilayətinin adı ilə eyni səsləşən kənd mövcuddur. Simaşki konfederasiyasının ən iri vilayəti olan Zabşalının ərazisi Urmiya gölü hövzəsinə qədər uzanırdı. “Aahar” adlanan digər vilayət indiki Əhər ilə (Təbrizdən 100 km şimal-şərqdə) eyniləşdirilə bilər. Həsənli kəndində (Urmiya gölünün cənub sahilində) arxeoloji qazıntılar zamanı Simaşkinin hökmdarı Tan-Ruhuraterin (e.ə. 1940-1920-ci illər) iki toppuzu tapılmışdır. Konfederasiya e.ə. 1900-cü ildə dağılsa da, qüdrət simvolu kimi «Simaşki hökmdarı» titulu üç əsr sonra da Elam hökmdarlarının rəsmi titullarında işlənməkdə davam edirdi. Vaxtı ilə konfederasiyanın tərkibində olan Sıqris və Sisirtu vilayətləri e.ə. VIII əsrdə aşşurluların Madanın qərbində yaratdıqları Harhar əyalətinə qatılmışdı.

РЕЗЮМЕ

«ЛЮДИ СУ» И МЕСТО ЦАРСТВО СИМАШКИ В ИСТОРИИ
АЗЕРБАЙДЖАНА*Алимирзоев Аллахверди*

В 1988 году П.Штайнкеллеру удалось установить, что лобограммы **LÚ.SU.**, **LÚ.SU (A).**, **LÚ.SU.KI.** (дословно «люди су», «земля людей су») периода III династии шумерского города-государства Ур (XXI век до н.э.) представляли собой ребусную запись названия страны Симашки и ее жителей в аккадоязычных надписях. По сообщению старовавилонской копии текста Шу-Суэна Симашки являлась конфедерацией шести областей и несколько крупных населенных пунктов. Из этих субектов Сигрис и Сисирту в VIII веке до н.э. были включены в состав восточно ассирийской провинции Хархар, западного соседа Мидии. Территория области Забшали простиралась от Аншана (т.е.Элама) до «Верхнего моря» (т.е. Урмийского озера). Учитывая в тот период графическую схожесть клинописных знаков **-A-** и **-ZA-**, письменная передача одного из симашкийских топонимов читается нами как **A-a-ha-ar** (или **A-ha-ra**), вместо традиционных чтений **A-za-ha-ar**, **Za-ha-ra**. Предложение нами чтения позволяют идентифицировать данный топоним с Ахаром (в 100 км северо-восточнее Тебриза). При археологических раскопках из Хасанлу (на южном берегу Урмии) были обнаружены две каменные булавы одного из царей Симашки, Тан-Рухуратера. Существование деревни с названием Анзан в районе города Мешкин (в 150 км северо-восточнее Ахара) и села с названием Мошк-абад (юго-западнее Зенджана) свидетельствует о вхождении определенной части Южного Азербайджана в состав управляемой эламской династией царство Симашки.

SUMMARY

LÚ.SU = SIMASHKI AND ITS PLATE IN THE ANCIENT HISTORY OF AZERBAIJAN

Alimirzayev Allahverdi

In the 1988 year P.Steinkeller established which loqograms **LÚ.SU.**, **LÚ.SU. A.** (“Su peoples”) in the period of III Ur dynasty (XXI century BC) appeared rebus writing of Simashkian kingdom and its peoples in the Sumerian sources. According of Shu-Sin’s texts Simashki had been confederation of the different independence settlements and district into territory of ancient Luristan, Kurdistan and Southern Azerbaijan. So far as cuneiform signs **-A-** and **-ZA** - had been form Simashkian toponym **Za-ha-ra** or **A-za-ha-ar** read as **A-ha-ra** or **A-a-ha-ar** (possible modern city Ahar in 100 km north-east of Tebriz). Simashkian district Zabshali reached up to southern shore of Urmia lake, where (in village Hasanlu) archaeologists founded two stone mace-head elamites Tan-Ruhurater’s, king of Simashki.

MÜSTƏQİLLİK DÖVRÜNDƏ AZƏRBAYCAN-RUSİYA, AZƏRBAYCAN-TÜRKİYƏ QARŞILIQLI MÜNASİBƏTLƏRİ (1991-2011)

dosent Elbrus Sadıqov
Azərbaycan Tibb Universiteti

Açar sözlər: *Azərbaycan, müstəqillik, Rusiya, Türkiyə, geosiyasət, iqtisadi siyasət, tarix*

Key words: *Azerbaijan, independence, Russia, Turkey, Geopolitics, Economic policy, History*

Ключевые слова: *независимость, Азербайджана, Россия, Турция, геополитика, экономическая политика, история*

8 dekabr 1991-ci ildə Rusiya, Ukrayna və Belarusun liderləri Belaveja Razılaşması ilə Sovet Sosialist Respublikaları İttifaqının beynəlxalq hüququn subyekti kimi varlığına son qoyulduğunu elan etdilər. Razılaşmada Müstəqil Dövlətlər Birliyinin yaradılması elan edilirdi. MDB qısa zamanda Baltik ölkələri istisna olmaqla bütün postsovet respublikalarını özündə birləşdirəcəkdi. Amma MDB heç bir halda SSRİ ilə müqayisə oluna bilməzdi, çünki respublikaların hər biri artıq azad və suveren bir dövlət kimi beynəlxalq münasibətlər sisteminin üzvü idilər. MDB sadəcə keçmişdə bir ölkənin tərkibində olduqları üçün bu respublikalar arasında həm etnik və linqvistik bağlar, həm coğrafi yaxınlıq, həm də iqtisadi və siyasi asılılığın təzahürü idi. Amma bu asılılıq və bağlar bütün respublikalar arasında eyni deyildi. Rusiya bütün göstəricilərə görə digərlərini qabaqlayırdı və "bərabərlər arasında birincilik" ona məxsus idi. Bu səbəbdən regiondakı hər bir respublika üçün Rusiya ilə münasibətlər xüsusi əhəmiyyət kəsb edirdi.

Müstəqilliyin ilk illərində münasibətlər hər iki tərəfin təzadlı mövqe və qərarları ilə müşahidə olunurdu. Azərbaycanda hələ SSRİ dağılmamışdan ölkəyə rəhbərlik edən Ayaz Mütəllibov Rusiyayönümlü xarici siyasət yürüdürdü. 1991-ci il dekabrın 28-də Almatı Bəyannaməsini imzalamaqla Azərbaycan çoxlarının Rusiyanın postsovet ölkələrinə yeni təsir mexanizmi kimi gördüyü MDB-yə üzvlüyü qəbul etdi (müqayisə üçün Baltik ölkələri və Gürcüstan bundan imtina etmişdi). Bu münasibətin əvəzində Rusiyanın Qarabağ mövzusunda və ümumiyyətlə Azərbaycana qarşı daha ədalətli mövqeyin ümid edilirdi. Amma heç də gözlənilən kimi olmadı. Nəinki Rusiyadan dəstək gəldi, hətta Azərbaycan hökumətinin təklif etdiyi Dostluq və Əməkdaşlıq Müqaviləsi Rusiya tərəfindən rədd edildi və Azərbaycanın müstəqilliyi tanınmadı. Bu azmış kimi 1992-ci ilin fevralında baş verən və Azərbaycan tarixinə qanlı hərflərlə yazılan Xocalı faciəsində rus hərbiçiləri (366-cı alay) də iştirak

edirdi. Bu hadisə Rusiyayönümlü mövqe tutan Ayaz Mütəllibovun istefası ilə nəticələndi. Beləliklə, 1990-cı ilin 20 yanvar faciəsindən sonra Əbdürrəhman Vəzirovu əvəzləyən A. Mütəllibov başqa bir faciə- Xocalı qətləsinə görə istefa verməli oldu. Bundan 1 ay keçməmiş Rusiyanın xarici işlər naziri Azərbaycana səfər edir və aprelin 4-də "Azərbaycan Respublikası və Rusiya Federasiyası arasında diplomatik əlaqələrin qurulması haqqında Protokol" imzalanır. Faktiki olaraq, nə qədər paradoksal olsa da, Rusiya ona loyallıq olanın hakimiyyətindən getməsindən sonra Azərbaycanın müstəqilliyini tanıdı. (1.480)

Bunlara baxmayaraq, artıq Azərbaycanda Rusiyaya münasibət kəskin dəyişəcəkdi. İyunun 17-də Əbülfəz Elçibəy Azərbaycan Respublikasının Prezidenti seçildi. Bu vaxtdan etibarən antirusiya mahiyyətli və qərblə meyilli xarici siyasət xəttinə üstünlük verilməyə başlandı. Belə ki, onsuz da o vaxta qədər parlament tərəfindən ratifikasiya edilməyən MDB-yə üzvlükdən tamamilə imtina edildi. Bundan başqa Qarabağdakı döyüşlərdə əsir düşmüş rus əsgərlərinə ölüm hökmü çıxarıldı. Əsirlərin məsələsi sonradan Rusiya ilə razılaşdırılsa da münasibətlər gərgin olaraq qalırdı. Növbəti addım kimi ilin sonuna qədər Azərbaycan rus hərbi qüvvələrinin ölkədən çıxarılması tələbi qoyuldu. Eyni zamanda qərblə neft yataqlarının istismarına dair danışıqlar aparılır və bu layihədə rus şirkətlərinin iştirakı nəzərdə tutulmurdu.

Əlbəttə, bütün bunlar Rusiyanı heç cür razı sala bilməzdi. 1993-cü ilin noyabrında Rusiyada bütün postsovet məkanını özünün təsir dairəsinə aid edən yeni hərbi dolqtrinə qəbul edilmişdi. Bu sənədə görə nəinki MDB ölkələrindəki hərbi bazalar çıxarılmalı, hətta üzv dövlətlərin digər (MDB üzvü olmayan) dövlətlərlə sərhədləri (Azərbaycanda İranla sərhəd) rus hərbi qüvvələri tərəfindən qorunmalı idi. Təbii olaraq bunun üçün əvvəlcə Azərbaycanın MDB-yə üzvlüyünü təmin etmək lazım idi. Üstəlik Rusiya Xəzərdəki neft resurslarının istismarı ilə bağlı məsələlərdə də sadəcə seyrci mövqeyi tuta bilməzdi. Azərbaycan hökumətinin siyasəti isə Rusiyanın regiondakı xarici siyasət prioritetləri ilə tamamilə zidd idi və bu hadisələrin sonrakı inkişafında özünü göstərməli idi. Bunun məntiqi nəticəsi kimi, Azərbaycanda onsuz da ürəkəçən olmayan vəziyyət daha da gərginləşməyə başladı. Qarabağ döyüşlərində iştirak edən Surət Hüseynov öz dəstəsi ilə birlikdə Gəncəyə çəkildi və hakimiyyətə qarşı qiyama başladı. Bu qiyamın Moskvadan dəstək aldığı çox az adamda şübhə oyadırdı. Ən azı ona görə ki, S.Hüseynovun dəstəsi Azərbaycanı tərk etməkdə olan Rusiya hərbi qüvvələrinin (104-cü Hava Desant Diviziyası) yerləşdiyi hərbi bazada qərar tutmuşdu və həmin diviziya Azərbaycanı tərk edərkən silahlarını S.Hüseynova təhvil vermişdilər. S.Hüseynovun dəstəsini silahsızlaşdırmağa cəhd edilsə də uğursuz oldu. Nəticədə Surət Hüseynov öz dəstəsi ilə Bakı istiqamətində hərəkət etməyə başladı. Vəziyyətin çıxılmaz olduğunu görən Ə.Elçibəy iyunun 15-i həmin vaxt Naxçıvan Ali Məclisinin sədri olan Heydər Əliyevi Bakıya dəvət etdi və özü şəhəri tərk edərək Naxçıvana döndü. Heydər Əliyev Milli Məclisin sədri seçildi və S.Hüseynovla danışıqlara başladı. S.Hüseynovun baş nazir təyin edilməsi şərti ilə qiyam dayandırıldı. Bununla ölkədəki gərginlik azaldı. Oktyabrda Heydər Əliyev Azərbaycan Respublikasının Prezidenti seçildi. (2.148)

Bu hadisələr ölkə xaricində birmənalı qarşılanmadı. DTK və Siyasi Büro keçmişinə görə Qərbdə Heydər Əliyevin Rusiyaya meyilli xarici siyasət yürüdəcəyindən və Azərbaycanın yenidən Rusiyanın təsir dairəsinə düşəcəyindən narahat idilər. Çoxları Heydər Əliyevin hakimiyyətə gəlməsində Rusiyanın birbaşa maraqlı olduğunu iddia edirdi. Amma hadisələrin sonrakı inkişafı onu göstərdi ki, Rusiyanın təsirini azaltmaq, müstəqillik və suverenliyin möhkəmləndirilməsi xarici siyasətdə prioritet istiqamət olacaqdır. Düzdür, ilk addım kimi sentyabrda MDB-yə üzvlük barədə sənəd imzalandı və parlamentdə ratifikasiya edildi. Bundan başqa, Azərbaycanın İranla sərhədlərində rus qoşunlarının yerləşdirilməsi barədə razılıq əldə edildi. Bunlara baxmayaraq, Azərbaycan heç nə itirməyəcəkdi. Çünki MDB bir təşkilat kimi formallıqdan başqa bir şey deyildi və ona üzv olub-olmamağın elə də əhəmiyyəti yox idi. Analitiklər MDB-ni yarandığı vaxtdan nəyə xidmət etdiyi aydın olmayan və qarşısına qoyduğu məqsədləri yerinə yetirə bilməyən bir təşkilat kimi qiymətləndirirlər. İranla sərhəddə rus qoşunlarının yerləşdirilməsi barədə razılığa gəldikdə isə, bu heç vaxt reallaşmayacaqdı. Çünki Heydər Əliyev bunu Dağlıq Qarabağda atəşkəsə nail olana qədər təxirə salmağa Rusiyanı razı etmişdi. Atəşkəsdən sonra isə məharətlə bu müqavilənin qüvvəyə minməsindən yayınmaq mümkün olmuşdu. Göründüyü kimi MDB və rus qoşunları barədə razılıq heç də Azərbaycanı Rusiyadan asılı etmədi və əvəzində Rusiya ilə münasibətlərdəki gərginliyi azaltmaq baxımından əhəmiyyətli idi. Üstəlik, bu razılışmadan sonra sovet hərbi depolarındakı silah-sursatın azad edilməsi mümkün oldu ki, bu da həmin vaxt Qarabağda döyüşlərin davam etdiyini nəzərə alsaq çox vacib idi. Rusiya ilə münasibətlərdəki gərginliyin azalması ilə 1994-cü ilin mayında məhz Rusiyanın vasitəçiliyi ilə Ermənistanla atəşkəs barədə Bışkek razılışmasını imzalamaq mümkün oldu. Onu da qeyd etməkləzəmdir ki, buna qədər 1992-ci il mayın 7-də A.Mütəllibovun istefasından sonra Azərbaycan Respublikası Prezidentinin səlahiyyətlərini icra edən Y.Məmmədov və Ermənistan prezidenti L.Ter-Petrosyan İranın vasitəçiliyi ilə atəşkəs barədə Tehran Bəyannaməsi imzalamışdılar. Amma növbəti gün Şuşanın işğalı ilə bu sənəd öz qüvvəsini itirdi. Bu, əslində Ermənistan rəhbərliyinin Azərbaycanla müharibədə vəziyyətə nəzarət etməməsindən xəbər verirdi. Bu nəzarətin başqa qüvvələrin əlində olmasını və həmin qüvvələrin sülh danışıqlarında maraqlı olmadıqlarını göstərirdi. Bu dəfə isə bilavasitə Rusiyanın vasitəçiliyi ilə atəşkəs barədə razılıq əldə olundu və bu razılıq əvvəlkindən fərqli olaraq sadəcə kağız üzərində qalmayacaqdı. Atəşkəs barədə razılıqdan sonra həqiqətən də Dağlıq Qarabağda hərbi əməliyyatlar dayandırıldı.

Yaranmış əlverişli şəraitdə Azərbaycanın enerji resurslarının istismarı üçün qərb şirkətləri ilə danışıqlara başlandı. 1994-cü il sentyabrın 20-də Bakıda, Gülüstan sarayında Azərbaycan hökuməti və xarici neft şirkətlərindən ibarət konsorsium tərəfindən "AzəriÇıraq-Günəşli" neft yataqlarının istismarına dair "hasilatın pay bölgüsü sazişi" (PSA) imzalandı. Müqavilə daşdığı iqtisadi və siyasi əhəmiyyətinə görə sonradan "Əsrin müqaviləsi" adını aldı. Xarici şirkət və dövlət nümayəndələrinin də iştirakı ilə müqavilənin imzalanması və gələcəkdə icrası ölkənin müstəqilliyi və suverenliyi, o cümlədən Rusiyadan iqtisadi və siyasi asılılığı azaltmaq baxımından

müstəsna əhəmiyyət kəsb edirdi. Buna baxmayaraq, Heydər Əliyev Rusiyanın da maraqlarını nəzərə almağın vacibliyini başa düşürdü. Odur ki, rus neft şirkəti LUKoyl da səhmdarların (səhmlərin 10 faizi) arasında yer alırdı. Bundan başqa, müqavilənin imzalanma mərasimində Rusiyanın enerji naziri də iştirak edirdi.

Amma görünür, bunlar Rusiyanı razı salmaq üçün kifayət deyildi. Rusiya heç cür Qərbin regionda mövcudluğu ilə razılaşmaq istəmirdi. Müqavilə imzalanan gün Rusiya Xarici İşlər Nazirliyinin sözcüsü Qriqori Karasin bildirdi ki, "Xəzəryanı ölkələr Xəzər dənizinin statusu ilə bağlı bir razılığa gəlməyincə Rusiya bu müqavilənin legitimliyini tanımaqdan imtina edir". Xəzərin statusu sonuncu dəfə İran və SSRİ arasında razılaşdırılmışdı və SSRİ-in dağılmasından sonra Xəzəryanı Respublikalar hələ dənizin yeni statusunu müəyyən etməmişdilər. Rusiya bu vəziyyətdən yararlanaraq qərb şirkətlərinin Xəzər dənizində yataqların istismarına başlamasına mane olmaq istəyirdi. 2 gün sonra Rusiya xarici işlər nazirinin özü də bəyanat verdi: "Bütün maraqlar nəzərə alınmalıdır, o cümlədən Rusiyanın maraqları və məsələni qarşılıqlı razılıq əsasında həll etmək lazımdır". Bu azmış kimi Rusiya Xarici İşlər Nazirliyi layihədə iştirak edəcək bütün neft şirkətlərinin aid olduqları ölkələrə rəsmi etiraz məktubu göndərdi. (3.146)

Bu bəyanatlarla paralel Azərbaycanda daxili vəziyyət gərginləşməyə başladı. Bir neçə dövlət xadiminə qarşı sui-qəsd təşkil edildi və dövlət çevrilişinə cəhd edildi. Hadisələrin bu cür inkişafı 1993-cü il qiyamını xatırladırdı. Onda da Azərbaycanın yürütdüyü siyasət Rusiyanı qəti qane etmirdi və bundan sonra ölkədə böhran vəziyyəti yaranmışdı və hakimiyyətə qarşı qiyam təşkil olunmuşdu. Bu dəfə də ssenari eyni idi. Ancaq bu dəfə ölkədə siyasi sabitliyi qoruyub saxlamaq mümkün oldu. Heydər Əliyev bu hadisələrin neft müqaviləsinin bağlanması ilə eyni vaxtda baş verməsinin təsadüf olduğuna inanmadığını bildirdi və Rusiyanı çevrilişə cəhddə ittiham etdi.

Ölkədəki sabitliyi pozmaq cəhdləri uğursuzluqla nəticələnəndən sonra Rusiyadan gələn bəyanatlar yumşalmağa başladı. Xarici işlər naziri Kozırev bildirdi ki, Heydər Əliyev ilə telefon əlaqəsi saxlayıb, əməkdaşlıq və neft müqaviləsi ətrafında gərginliyin artmaması barədə ortaq fikrə gəliblər. Baş nazir Viktor Çernomırdin də enerji nazirlikləri arasında əməkdaşlıq və əlaqələndirmənin əhəmiyyətindən danışdı. Bu yumşalma yalnız bir səbəblə izah oluna bilərdi: Xəzər hövzəsindəki yataqların istismarına dair qərb şirkətləri ilə imzalanmış müqavilənin icarsına artıq Rusiyanın hansısa yolla müdaxiləsi real görünmürdü.

Amma qarşıda neftin çıxarılmasından da vacib hasil olunacaq neftin dünya bazarlarına nəqli məsələsi dayanırdı ki, bu məsələdə də Rusiya ilə münasibətlər həlledici məqamlardan biri idi. Azərbaycan və ümumiyyətlə Cənubi Qafqazı onun təsir dairəsindən kənarlaşdırmaq təsəvvür edə bilməyən Rusiya bunun belə olmaması üçün səylərini davam etdirəcəkdə. Belə ki, mümkün ixrac marşrutlarından biri Rusiya ərazisindən keçərək Qara dəniz sahillərinə, Novorossiysk limanına çıxırdı. Bu variantda üstünlük veriləcəyi təqdirdə Rusiya hələ də Xəzərdən hasil ediləcək neftin nəqlinə nəzarət edə biləcək və beləliklə də, regiona təsir imkanlarını saxlamış olacaqdı. Buna görə də Rusiya məhz bu yolun seçilməsini israrla təklif edirdi. Hətta bəzi analitiklərin

fikirincə, "Əsrin müqaviləsi"ndən sonra Rusiya Çeçenistanda hərbi əməliyyatlara başlamadı və bu, kəmərin Çeçenistandan keçməsi ilə izah olunurdu. (4.98)

Neftin daşınması üçün bir neçə variant nəzərdən keçirilsə də seçim məhdud idi. Çünki Ermənistanla müharibə vəziyyəti neft boru kəmərinin bu ölkədən keçməsinə mümkünəşür edirdi. Digər variant İran üzərindən ya Fars körfəzinə, ya da Türkiyənin Aralıq dənizi sahillərinə çıxış əldə etməkdən ibarət idi. Bu variant Amerika ilə İran arasındakı gərginliklə əlaqədar real görünmürdü. Eyni zamanda, Azərbaycan hökuməti də bu məsələyə skeptik yanaşırdı. 2 variant qalırdı: Gürcüstan üzərindən Supsa limanına və ya Rusiyanın israrla təklif etdiyi Bakı- Novorossiysk marşrutu. Neft şirkətləri Bakı-Novorossiysk marşrutunu dəstəkləyirdilər çünki bu istiqamətdə kəmərs mövcud idi və sadəcə təmir-bərpa işlərinə ehtiyac qalırdı. Belədə xərclərin əsas hissəsini öz üzərlərinə götürən şirkətlər hasil olunacaq nefti Azərbaycan vəsaitlə ixrac etmək imkanı əldə edəcəkdilər. Bu məsələlərdə Amerika da fəal idi. B.Klinton administrasiyası Rusiyanın təsir imkanlarını azaltmaq üçün Bakı-Supsa kəmərinə dəstəkləyirdi və Zbiqnev Bzejinski bu məsələ ilə bağlı prezidentin məktubunu Heydər Əliyevə çatdırmaq və Gürcüstan variantına inandırmaq üçün Azərbaycana səfər də etmişdi. Heydər Əliyev kəmərin Rusiyadan keçməsinin mümkün fəsadlarını və BakıSupsa marşrutunun əhəmiyyətini başa düşürdü, amma bununla belə Rusiya ilə münasibətləri də gərginləşdirmək istəmirdi. Bütün bunların məntiqi nəticəsi kimi 1995-ci il oktyabrın 9-da ABƏŞ (AİOC) neft ixracı üçün hər iki marşrutdan (Bakı-Novorossiysk və Bakı-Supsa) istifadə edəcəklərini elan etdi.

Amma bu da son deyildi. Çünki neftin nəqli ilə bağlı əsas məsələ hələ qarşıda idi. Məsələ burasındadır ki, Bakı-Supsa və Bakı-Novorossiysk boru kəmərlərinin tikintisi Erkən Neft Layihəsi (Early Oil Project) çərçivəsində reallaşdırılacaqdı. Bu layihə yalnız Çıraq yatağından hasil olunacaq ilkin neftin ixracını nəzərdə tuturdu. Digər yataqların da istismara başlanması ilə artıq mövcud boru kəmərləri hasil olunacaq nefti ixrac etmək üçün kifayət etməyəcəkdilər. Bunun üçün yeni, irihəcmli əsas ixrac boru kəməri inşa edilməli idi. Müqayisə üçün deyək ki, mövcud kəmərlərin həcmi gündəlik 100.000 barrel ətrafında idisə, yeni tikiləcək kəmərlə gündəlik 1 mln. barrel neft ixrac etmək nəzərdə tutulurdu.

Digər məsələlərdə olduğu kimi, Rusiya burada da sadəcə gözləmə mövqeyində olmaq fikrində deyildi və fəallığı ilə seçilirdi. Rusiya əsas ixrac boru kəmərinin Bakı-Novorossiysk boru kəmərinə paralel olaraq çəkilməsini istəyirdi və rəsmi Bakının bu təklifi qəbul etməsi və dəstəkləməsi üçün açıq təzyiqlərdən belə çəkinmirdi. Rusiya xarici işlər naziri İqor İvanov da Rusiya-Azərbaycan münasibətlərində ciddi problemlərin olduğunu etiraf edirdi. Azərbaycan isə Amerikanın da dəstəyi ilə kəmərin Gürcüstan və Türkiyə üzərindən Aralıq dənizi sahillərinə qədər çəkilməsinin tərəfdarı idi. Bu minvalla Rusiyanın neft ixracına və dolayısı ilə Azərbaycana təsir imkanları məhdudlaşmış olacaqdı. Bunun nəticəsi idi ki, 1998-ci il oktyabrın 29-da Azərbaycan, Gürcüstan, Qazaxıstan və Özbəkistanın ölkə başçıları Bakı-Tbilisi-Ceyhan əsas ixrac boru kəmərinin çəkilməsi ilə bağlı Ankara Bəyannaməsi imzaladılar. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, bu məsələdə ABŞ-ın mövqeyi müstəsna

əhəmiyyət kəsb edirdi. İmzalanma mərasimində ABŞ-ın enerji naziri Bili Riçardson da iştirak edirdi ki, bu da Amerikanın bu layihəyə xüsusi əhəmiyyət verdiyini əks etdirirdi. Belə olduqda, Rusiyanın edəcəyi bir şey qalmırdı və bundan sonra Rusiyanın mövqeyində (bu layihə ilə bağlı) dəyişikliklər müşahidə olunmağa başladı. Artıq Rusiya bu layihəyə mane olmağa yox, onun reallaşmasında iştirak etməyə çalışırdı. LUKoyl BTC layihəsində səhmlərin 10-15 faizinə iddia etməklə yanaşı, Xəzərdəki bəzi yataqların istismarı ilə bağlı layihələrdə də yer almaq üçün fəallıq göstərirdi.

Amma onu da qeyd etmək lazımdır ki, enerji resurslarına nəzarət Rusiyanın regionda təsir imkanlarını saxlamaq üçün əsas vasitə deyildi və üstəlik bu sahədə uğurlu ola bilməmişdi. Belə olduğu təqdirdə, regiondakı siyasi ambisiyalarını reallaşdırmaq üçün Qarabağ məsələsi ən əsas vasitə olaraq qalırdı və təbii ki, Rusiya bu məsələdə daha iddialı mövqe nümayiş etdirirdi. Belə ki, 1997-ci ildə Azərbaycan və Ermənistan arasında münafiqşenin həlli üçün aparılan danışıqlarda fəallıq müşahidə olunurdu. Bəzi analitiklər hesab edir ki, tərəflər baza prinsiplərini əks etdirən sənədləri imzalamağa hazır idilər. (5.202)

Amma Ermənistanda vəziyyətin gərginləşməsi və daha sonra L.Ter Petrosyanın istefa verməsi ilə sülh barədə razılıq da təxirə salındı. Prezident istefa verməmişdən əvvəl son nitqində bu addımını belə izah etdi: "Hamıya məlum qüvvələr məni bu addımı atmağa məcbur etdilər. Mənim hakimiyyətdən getməyim Dağlıq Qarabağda sülh tərəfdarlarının məğlubıyyəti, müharibə istəyənlərin qalibiyyətidir". Çoxları məlum qüvvələr deyəndə Rusiyanın nəzərdə tutulduğunu iddia edirdilər. Bundan başqa, 1999-cu ildə də tərəflər razılığa yaxın idilər. Noyabrın 18-i ATƏT-in İstanbul sammitində Azərbaycan və Ermənistan arasında bazaprinsiplər barədə sənədin imzalanacağı gözlənilirdi. Amma bu dəfə də Ermənistan böhranla üzüzə qaldı. İstanbul sammitinə bir neçə həftə qalmış Ermənistan parlamenti sessiyanın gedişində (həm də televiziya ilə canlı yayımlanarkən) gülləbaran edildi. Baş nazir, nazirlər və deputatlardan ibarət 8 nəfərin ölümünə səbəb olan bu hadisədən sonra Ermənistan tərəfi razılaşmanı imzalamaqdan imtina etdi. Vəfa Quluzadə bu hadisələrin arxasında Rusiyanın dayandığını və bu yolla Azərbaycanı və Ermənistanı öz təsir dairəsində saxlamaq məqsədi güddüyünü iddia edir. Onun fikrincə, Qarabağ problemi həllini tapan kimi hər iki ölkənin Avroatlantik strukturlara inteqrasiya prosesi güclənəcək ki, bunun da nəticəsində Rusiya regionda nüfuzunu itirəcək. Eləcə də, Rusiyanın Federal Təhlükəsizlik Xidmətinin keçmiş əməkdaşı Aleksandr Litvinenko bu hadisələrin Rusiyanın xüsusi xidmət orqanları tərəfindən təşkil olunduğunu bildirirdi. Göründüyü kimi, Ermənistan hər dəfə Rusiyanı narazı salacaq addım ərəfəsində daxili problemlərlə üzləşirdi. Bu 1993-94-cü illərdə hər dəfə Rusiya nədənsə narazı olanda Azərbaycanda yaranan daxili gərginlik və çevriliş cəhdlərini xatırladır. Beləliklə, bu günə qədər Dağlıq Qarabağ münafiqşesinin həllini tapmamasının əsas səbəblərindən (ən azı) biri kimi Rusiyanın bunda maraqlı olmamasını göstərmək olar. (6.18)

Azərbaycan-Rusiya münasibətlərində müəyyən dəyişikliklər yalnız 2000-ci ildə Rusiyada Vladimir Putinin hakimiyyətə gəlməsindən sonraya təsadüf edir. 2001-ci ilin yanvarında V.Putin Azərbaycana səfər etdi. Bu müstəqillikdən sonrakı 10 il

müddətində ilk dəfə idi ki, Rusiya Prezidenti Azərbaycana səfər edirdi. Putin səfər zamanı iki ölkə arasındakı siyasi və iqtisadi münasibətlərdə durğunluğun yanlış olduğunu bildirdi və bu səfərini ikitərəfli münasibətlərdə yeni mərhələnin başlanğıcı kimi qiymətləndirdi. Bu səfər sonradan bir sıra müsbət dəyişikliklərin reallaşması üçün təkanverici rol oynadı.

Türkiyə-Azərbaycan iqtisadi əlaqələrinin əsasını hər iki ölkə üçün faydalı olan dərin iqtisadi inteqrasiyaya qovuşmaq, onların istehsal imkanlarını mühüm sosial-iqtisadi vəzifələrin həllinə yönəltmək məqsədi tutur. Azərbaycan Respublikası da özünün yaxın qonşusu-Türkiyə ilə iqtisadi əlaqələrin genişlənməsinə çox böyük əhəmiyyət verərək bu istiqamətdə konkret işlərgörməyə nail olmuşdur.

Xüsusilə də, Ermənistanın Azərbaycana qarşı davam edən təcavüzü, ölkə iqtisadiyyatını böhran vəziyyətindən çıxarmağa mane olduğu bir vaxtda, ölkənin xarici iqtisadi əlaqələrinin genişləndirilməsini zəruri hala çevirmişdir. Qeyd olunan zərurdən artan ehtiyacı ödəmək yolunda atılan addımlardan biri də 1992-ci ildə "Xarici investisiyaların qorunması haqqında", "Bank və banksistemi haqqında", 1994-cü "Mülkiyyət hüququ haqqında" Azərbaycan Respublikası qanunlarının qəbul edilməsidir. Sonrakı illərdə digər müqavilələr də imzalandı.

1994-cü il fevralın 9-da "Kapitalqoyuluşlarının qarşılıqlı təşviqi və qorunması haqqında saziş" ilə "İkiqat vergiqoymanın qarşısının alınması haqqında saziş" imzalandı. Hər iki saziş də ölkələr arasında ticarətin inkişaf etdirilməsində mühüm əhəmiyyət daşıyırdı.

Azərbaycan 1995-ci ilə qədər ən çox Rusiyadan məhsul idxal etmişdi. XX əsrin son illərində isə ən çox mal idxal etdiyi ölkə Türkiyə oldu. 1998-ci ildə Azərbaycan Türkiyədən 275 milyon dollarlıq mal idxal etdi, bu miqdarın ümumi idxalat içindəki xüsusi çəkisi 30,18 faiz oldu. Bu artımın müxtəlif səbəbləri var idi. İlk növbədə, Türkiyədən idxal edilən malların Azərbaycan bazarlarında tanınmağa başlaması oldu. İkincisi, ən yaxın rəqib olan İranın ixrac məhsullarının keyfiyyətinin Türkiyə mallarına nəzərən çox aşağı olması idi. (7.22)

Azərbaycanın beynəlxalq əməkdaşlığında Türkiyə həmişə ön sırada olmuşdur. Xarici iqtisadi siyasətdə qardaş ölkələrlə əlaqələrin genişləndirilməsi prioritet istiqamətdir. Azərbaycan müstəqillik əldə etdikdən sonra Azərbaycan-Türkiyə münasibətləri sahəsində çox iş görüldü. Türk respublikaları ilə bağlı fəaliyyətlərin koordinasiya edilməsi məqsədilə TİKA, TÜRKSÖY kimi təşkilatlar quruldu. Habelə, Türkiyədə sivil toplum səviyyəsində müxtəlif tədqiqat mərkəzləri və strateji tədqiqatlar aparan qurumlar açıldı. Yüksək səviyyəli münasibətlərdə də əhəmiyyətli addımlar atıldı. Hər il Türkiyədə keçirilən türk xalqları qurultayları dünyanın hər tərəfindən türk xalqları nümayəndələrinin bir yerə toplanaraq müxtəlif məsələlərlə bağlı fikir mübadiləsi aparmalarına zəmin hazırladı. 1992-ci ildə İstanbuldakı Qara dəniz İqtisadi Əməkdaşlıq zirvəsi, Yaltada 1998-ci ildə Qara dəniz iqtisadi Əməkdaşlıq şərtinin imzalanması, 1998-ci ildə Bakıda İpək yolu zirvəsi, "Üç dənizin (Xəzər, Qara dəniz və Aralıq dənizi) hekayəsi" mövzusunda beynəlxalq toplantı kimi toplantılar keçirildi, tərəflərin iqtisadi potensiallarını artırmaq istiqamətində xeyli iş

görüldü. Bundan başqa, tarixi İpək yolunun bərpaı, kosmik rabitə sayəsində yeni telekommunikasiya şəbəkələrinin qurulması, Varnadan Durrəsə uzanan Şərq-Qərb nəqliyyat dəhlizi, Bakı-Tbilisi-Ceyhan və Transxəzər Şərq-Qərb enerji dəhlizi,- Qars-Tbilisi Batumi dəmiryolu kimi layihələr həyata keçirilən nəhəng layihələrdir. (8.211)

Neft boru xətti marşrutunun müəyyənləşdirilməsi Türkiyə ilə Rusiya arasında rəqabətə səbəb oldu. Bu rəqabətə ABŞ, regiondakı digər ölkələr və neft şirkətləri də qoşuldular. Boru xəttinin siyasi əhəmiyyəti iqtisadi əhəmiyyətindən irəli keçdi. Tərəflər bütün fürsətlərdən istifadə etdilər. Rusiya-Bakı Novorossiysk xəttinin hər cəhətdən əlverişli olduğunu, təkcə təmir edilərək istismara başlanıla biləcəyini ifadə etdi. Daha sonra boru xəttinin təmir edilməsi müzakirə mövzusu oldu. Türkiyənin boğazlarla bağlı mövqeyi bu yolda ən böyük maneə oldu. Türkiyə, neft və qaz daşıyan tankerlərin boğazlardan keçməsindən narahat olduğunu ifadə edərək və bunun yaratdığı təhlükəni azaltmaq üçün fəaliyyətə başladı. 1960-cı ildən sonra boğazlardan keçən gəmi sayının 150% gəmi yükünün 400% arta biləcəyi təsbit edilmişdi. Türkiyə boğazlardan keçişin azalmasının İstanbulun ekologiyasının qorunması və ekoloji təhlükəsizliyi baxımından əhəmiyyətinə diqqət çəkərək 1994-cü il iyulun 1-də 59 maddədən ibarət "Boğazlar və Mərmərə regionu dəniz nəqliyyat qaydaları haqqında" nizamnamə qəbul etdi. Nizamnamənin, keçışı məhdudlaşdırmasına baxmayaraq, Rusiya Qara dənizə qədər axıdılacaq nefti boğazlardan keçirmədən Aralıq dənizinə qədər çatdırmaq üçün bir çarə axtarmağa başladı. Nəhayət, 1994-cü ilin sentyabr ayında Rusiya Bolqarıstan və Yunanıstan ilə Burqas limanı ilə Alexandropoliski, yəni Qara dəniz ilə Egey dənizini birləşdirən yeni bir boru xətti layihəsini imzaladı. Bu, bir tərəfdən, Türkiyənin boğazlarla bağlı nizamnaməsinə qarşı bir cavab oldu. 1996-cı il iyunun 15-də Moskvada üç ölkə arasında memorandum imzalandı. Bu hadisə Rusiyanın boğazlardakı keçşdən ümidini kəsdiyini göstərdi.

Eyni tarixdə Türkiyə ilə Türkmənistan, "Türkiyə Respublikası və Türkmənistan arasındakı Xəzər-Marşrutlu Türkmənistan-Türkiyə-Avropa qaz boru xətti layihəsinin (HGB) həyata keçirilməsi və Türkmənistandan Türkiyə Respublikasına təbii qaz satışına dair saziş" imzaladılar. (9.201)

Bakı - Ceyhan neft kəmərinin əsas texniki göstəriciləri bu bəyannamədə öz əksini tapıb. Uzunluğu 1760 km, buraxılış gücü isə ildə 50 milyon tondan artıq olan bu kəmərin tikintisi təqribən 2,95 milyard ABŞ dollarına başa gələcək. Boru kəməri 1500-dən çox çaydan, 2700 metr yüksəklikdən keçəcək və Ceyhanda dəniz səviyyəsinə enəcək. Oradan isə tankerlər vasitəsilə neft dünya bazarlarına daşınacaq. BTC neft kəməri Türkiyənin üç dəniz • Xəzər dənizi, Qara dəniz və Aralıq dənizi ölkələrinin əməkdaşlığının vahid sistemində inteqrasiyasına kömək edəcəkdir.

Nəhayət, 1999-cu il noyabrın 18-19-da ATƏT-in İstanbul sammitində neft boru xətləri barəsində əhəmiyyətli addımlar atıldı. Bütün dünyanın yaxından izlədiyi və yeni minilliyin problemlərinin müzakirə edildiyi bu zirvədə Bakı-Tbilisi-Ceyhan əsas neft boru xətti barəsində bir çox müqavilə və protokol imzalandı. Bu mənada Azərbaycan-Gürcüstan və Türkiyə arasında hökumətlərarası müqavilə imzalandı. Daha sonra "Tranzit ölkəsi müqaviləsi", "Türkiyənin təminatı müqaviləsi" və

"Açar təhvilvermə müqaviləsi" imzalandı. 1999-cu il noyabrın 18-də ATƏT-in İstanbul zirvə toplantısı gedişində Azərbaycan Respublikası Prezidenti Heydər Əliyev, Gürcüstan prezidenti Eduard Şevnadze və Türkiyə Cümhuriyyətinin prezidenti Süleyman Dəmirəl "Xam neftin Azərbaycan Respublikası, Gürcüstan Respublikası və Türkiyə Cümhuriyyətinin əraziləri ilə Bakı-Tbilisi-Ceyhan Əsas İxrac Boru Kəməri vasitəsilə nəql edilməsinə dair saziş imzalamışlar". (10.112)

Bakı-Tbilisi-Ceyhan əsas neft boru xətti ilə bağlı həmin tarixdə imzalanan digər sənəd də İstanbul bəyannaməsi oldu. İstanbul bəyannaməsi ilə tərəflər Xəzər hövzəsi və Orta Asiya nefti üçün Şərq-Qərb koridorunun əhəmiyyətini qeyd edərək, Bakı—Tbilisi—Ceyhan əsas neft boru xəttinin dəstəklənməsinin vacibliyini vurğuladılar. Bəyannamədə boğazlardakı nəqliyyat probleminə də toxunularaq bu marşrut üzrə keçəcək neft və təbii qazın yarada biləcəyi risklər ifadə edildi. Eyni zamanda Qazaxıstan da boru xətti vasitəsi ilə neftini dünya bazarına çıxarmaq arzusunu bildirdi. Türkiyənin geostrateji əhəmiyyətim artıran başqa bir hadisə də Türkmənistandan başlayaraq Azərbaycan və Gürcüstan üzərindən Türkiyəyə və oradan da Avropaya uzanacaq boru xətti haqqında bəyannamə oldu. Türkmənistan, Azərbaycan, Gürcüstan və Türkiyə prezidentlərinin imzaladıqları "Təbii qazın nəqli ilə bağlı tranzit Xəzər boru xəttinin həyata keçirilməsinə dair prinsipləri əhatə edən hökumətlərarası bəyannamə"ni də ABŞ prezidenti müşahidəçi kimi imzaladı.

1994-cü il sentyabrın 20-də enerji layihəsi olan "Əsrin müqaviləsi" nin imzalanması ilə başlayan neft strategiyasının həyata keçirilməsində ən təntənəli, dünya əhəmiyyətli hadisələrdən biri baş vermişdir. XXI əsrin ən böyük enerji layihəsi olan Heydər Əliyev adına BTC əsas ixrac boru kəmərinin təntənəli açılışına, Azərbaycanın Xəzər dənizindəki sektorundan çıxarılacaq neftin Gürcüstan və Türkiyə vasitəsilə dünya bazarlarına nəqlini nəzərdə tutan bu layihənin baş tutacağına inanmayanlar, onun həyata keçirilməsinə mane olan qüvvələr də az deyildi. Lakin Azərbaycan Prezidenti Heydər Əliyevin qətiyyəti və siyasi cəsarəti, habelə Gürcüstan və Türkiyə rəhbərlərinin iradəsi, ABŞ hökumətinin yaxından dəstəyi, beynəlxalq maliyyə qurumlarının köməyi sayəsində layihənin həyata keçirilməsi mümkün oldu.

Hazırda dünyada ən böyük enerji layihəsi sayılan BTC əsas ixrac boru kəmərinin Azərbaycan hissəsinin başa çatması H.Əliyevin müəllifi olduğu neft strategiyasının təntənəsidir. Bu kəmərlər ilk növbədə ölkənin sosial-iqtisadi problemlərinin həllini reallığa çevirməklə, regional əməkdaşlığa nümunə olmaqla yanaşı, bütün bölgə üçün sabitliyin, sülhün möhkəmlənməsinə həlledici amillərdən biri olacaqdır. Çünki Cənubi Qafqazda hələ də hərəkətdə olan təhlükəli meyillər var. Ermənistan Azərbaycana qarşı təcavüzkar siyasətini davam etdirir, bu sahədə beynəlxalq təşkilatların müvafiq qərar və qətnamələri ilə barışmaq istəmir.

Bakı—Tbilisi-Ceyhan Əsas İxrac Boru Kəmərinin fəaliyyətə başlaması, Bakı-Tbilisi-Ərzurum Cənubi Qafqaz Boru kəmərinin istismara verilməsi və bununla da Azərbaycanın dünya bazarına neft və qaz ixrac etmək imkam qazanması Avropa qonşuluq siyasəti çərçivəsində səmərəli əməkdaşlığını daha da genişləndirir, dövlət müstəqilliyi və suverenliyimizin möhkəmlənməsini təmin edir. Bu qlobal layihələrin tarixi baxımdan qısa

zaman ərzində uğurla gerçəkləşdirilməsi ölkəmizin regionda böyük nüfuz qazanması, dünyada baş verən siyasi və iqtisadi proseslərdə söz sahibi olmasına gətirib çıxarmışdır, artıq regional müstəvidən çıxıb dünya əhəmiyyəti kəsb edir. Bu layihələr Azərbaycan, Gürcüstan və Türkiyəni, xalqlarımızı bir-birinə daha da yaxınlaşdıracaq, bölgəyə sülh və sabitlik gətirəcək, təhlükəsizliyi, ölkələrimizin dünyada mövqeyini möhkəmləndirəcəkdir.

Azərbaycan iqtisadiyyatının daha bir uğurlu addımı Bakı-Tbilisi-Qars layihəsidir. Mərkəzi Asiyanı Avropa ilə birləşdirəcək Bakı—Tbilisi-Qars dəmir yolu layihəsi ilə əlaqədar anlaşmanı 2007-ci ilin fevralında Tbilisidə Azərbaycan Prezidenti İ.Əliyev, Türkiyənin baş naziri R.T.Ərdoğan və Gürcüstan prezidenti Mixail Saakaşvili imzalamışlar.

Azərbaycan, demək olar ki, bu dəmir yol layihəsinin lokomotivi, Qərbə yeni ixrac marşrutlarını nəzərdə tutan neft-qaz layihələrinin əsas təşəbbüsçüsüdür. Onun maliyyə dəstəyi nəticəsində həm Türkiyə sərhədindən Axalkalakiyə qədər, həm də Axalkalakidən Gürcüstan-Azərbaycan sərhədinə qədər tikilməsi və modernləşdirilməsi nəzərdə tutulan Bakı—Tbilisi-Qars dəmir yolunun, Türkiyə hissəsinin 2008-ci il 24 iyul tarixində təməlqoyma mərasimi keçirilmişdir. (11.157)

Bakı—Tbilisi—Qars dəmir yolu xətti üzrə beynəlxalq layihənin həyata keçirilməsi və Bosfor boğazında dəmir yolu tunelinin inşası, Trans-Avropa və Trans-Asiya dəmir yolu şəbəkələrinin birləşdirilməsini, yük və sərnişinlərin birbaşa olaraq Azərbaycan, Gürcüstan və Türkiyə ərazilərindən keçməklə Avropa və Asiyaya çıxarılmasını təmin etməklə yanaşı, region ölkələrinin tranzit potensialının artmasına, Avropaya inteqrasiya proseslərinin sürətlənməsinə, Avropa Qonşuluq siyasəti çərçivəsində əməkdaşlığın daha da inkişafına, Azərbaycanın dövlət müstəqilliyi və suverenliyinin möhkəmlənməsinə, habelə ölkəmizin xarici iqtisadi əlaqələrinin genişlənməsinə xidmət edəcəkdir. Layihədə nəzərdə tutulan işlər tam olaraq 2011-ci ilin sonunda istifadə verilə biləcəyi, bütövlükdə isə dəmir yolu xətti 2012 -ci ilin ortalarında istifadəyə veriləcəyi nəzərdə tutulmuşdur.

Azərbaycan-Türkiyə iqtisadi münasibətləri həm ümumi həcmi, həm də əməkdaşlıq sahələri üzrə inkişaf edir və genişlənir. Bu gün iki qardaş ölkənin strateji tərəfdaşlığı bütövlükdə Cənubi Qafqaz regionunda sülh və sabitlik, habelə iqtisadi tərəqqi üçün əsaslı zəmin rolunu oynayır. Azərbaycanın beynəlxalq əməkdaşlığında Türkiyə daim aparıcı mövqeyə malikdir. Xarici iqtisadi siyasətdə qardaş dövlətlə əlaqələrin genişləndirilməsi üstün istiqamətdir. Türkiyə Azərbaycanın qeyri-neft sektorunda ən çox kapitalı olan ölkələrdəndir.

İki ölkə arasında ticarət əlaqələri müəyyən çətinliklərə, problemlərə baxmayaraq, artan tempə inkişaf etmişdir. Bu da, gələcəkdə Azərbaycan və Türkiyə Respublikalarının yerləşdikləri geosiyasi məkanda ticarət-iqtisadi əlaqələrin daha səmərəli və faydalı ən əsası isə strateji forma almasına öz müsbət təsirini göstərəcəkdir.

Ümumiyyətlə bu geosiyasi məkanda Ümummillə lider Heydər Əliyevin apardığı qarşılıqlı balanslaşdırma siyasəti bu gün də cənab Prezident İlham Əliyev tərəfindən çox uğurla davam etdirilməkdədir. Azərbaycan Cənubi Qafqazın lider ölkəsidir və ölkənin inkişafı və tərəqqisi danılmazdır.

ƏDƏBİYYAT SIYAHISI

1. Abbasbəyli A. "Dünya siyasəti", Bakı 2011, 582 s.
2. Abdullayev M. "Beynəlxalq münasibələr tarixi • XX əsr" (II hissə. 1946-1999-cu illər), Bakı 1999, 148 s.
3. Hüseynov A. "Azərbaycan-Rusiya münasibətləri. Müstəqillikdən sonrakı ilk 10 il". Strateji Təhlil. Azərbaycanın daxili və xarici siyasəti, beynəlxalq münasibətlər üzrə analitik jurnal. №3. Bakı 2011. 247 s.
4. Qasımlı M. "Azərbaycanın xarici siyasəti" (konsepsiya məsələləri), Bakı 1997, 119 s.
5. Musa İ. "Azərbaycanın xarici siyasəti" III hissə Bakı 2011.
6. Freni S. "Azerbaijan-Russia Relations: An Analysis of Russian Hegemony". 2011, 28 s.
7. Talbott S.U.S. policy for the Caucasus // Azerbaijan International, Spring, 1998, p.22-29.
8. Aliyev H. Dünya Siyasetinde Azerbaycan Petrolü. istanbul: Sabah Kitabları, 1998, 233s.
9. Hacıyeva Ş.Ş. Azərbaycan-Türkiyə əməkdaşığı beynəlxalq təşkilatlar çərçivəsində // Tarix və onun aktual problemləri. Bakı, 2011, N92, s. 201-205.
10. Abdullayev M. Azərbaycan-Türkiyə əlaqələri. Bakı: Mütərcim, 1998, 112 s.
11. Aka İ. Timur ve Devleti. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991, 172 s.

XÜLASƏ

AZƏRBAYCAN-RUSİYA VƏ AZƏRBAYCAN-TÜRKİYƏ MÜNASİBƏTLƏRİ (MÜSTƏQİLLİK DÖVRDƏ)

Məqalə müstəqillik dövründə Azərbaycan-Rusiya və Azərbaycan-Türkiyə münasibətlərinin inkişafından və münasibətlərdəki əsas məqamlardan bəhs edir. Bu məqalənin əsas məqsədi Azərbaycan-Rusiya və Azərbaycan-Türkiyə münasibətlərinin əsas səciyyəvi xüsusiyyətlərini müəyyənləşdirmək və bu xüsusiyyətlərin Azərbaycanın xarici siyasətindəki əhəmiyyətini vurğulamaqdır.

Məqalənin birinci hissəsi Azərbaycan-Rusiya münasibətlərindəki əsas problemləri, xüsusən də Dağlıq Qarabağ münaqişəsinin həllində Rusiyanın iştirakı qeyd edir. Məqalənin ikinci hissəsi Azərbaycan-Türkiyə münasibətlərini əsasən iqtisadi cəhətdən təhlil edir və ikitərəfli iqtisadi əməkdaşlığın digər sahələrdəki inkişafından bəhs edir.

SUMMARY

AZERBAIJAN-RUSSIA AND AZERBAIJAN-TURKEY RELATIONS (CONTEMPORARY PERIOD)

This article points out developments of Azerbaijan-Russia and Azerbaijan-Turkey relationships and main factors in bilateral affairs. The purpose of this article is to define the main characteristics of Azerbaijan-Russia and Azerbaijan-Turkey relationships and emphasizes their importance on Azerbaijan's foreign policy.

UTOPIK CƏMIYYƏTDƏ QADININ MÖVQEYİ

Qarayeva Günel Əliniyaz qızı

*ADU-nun Sosial elmlər kafedrasının müəlliməsi,
BDU-nun Fəlsəfə tarixi və Mədəniyyətsünaslıq
kafedrasının dissertantı*

Açar sözlər: *qadın, gender, feminizm, sosial utopiya, ədalətli cəmiyyət*

Ключевые слова: *женщина, гендер, феминизм, социальная утопия, справедливое общество*

Keywords: *woman, gender, feminism, social utopia, just society*

Müasir sivilizasiyanın önəmli dəyərlərinin və gələcək inkişafının yollarının müəyyən edilməsi prosesində utopik düşüncə vacib ünsür sayılır. Zamanın axarında bir çox insanların dünyanı daha da yaxşılaşdırmaq, insanı isə harmonik tama, mükəmməl varlığa çevirmək arzusu olmuşdur. Bu istək bir çox filosofların utopik məzmunlu əsərlərində təzahürünü tapmışdır. Hər bir utopiyanın yazılmasının məqsədi onun yaradıcısı üçün ideal görünən həyatın təsvir olunmasıdır; belə cəmiyyətdə ədalət və bərabərlik hökm sürür; insanlar özlərini azad və xoşbəxt hiss edir. Utopistlər insanların gündəlik həyatına əhəmiyyətli şəkildə təsir edən ictimai problemlərə diqqət yetirir. Bu tip problemlərdən biri olan qadının cəmiyyətdəki rolu barədə müxtəlif düşüncələr dində, həmçinin fəlsəfi təfəkkürdə əksini tapıb. Orta əsrlərdə xristian dini tərəfindən “ümumiyyətlə qadının ruhu varmı?” sualı mənfi cavablandırılmışdır. Əbu Turxanın maraqlı bir fikri var: “Dünyada üç fəlakət var: yangın, fırtına, bir də qadını fəlakətə çevirən sosial mühit” [1, 175]. Məhz bu ictimai rəyə qarşı çıxan utopiyanın növlərindən biri də feminist utopiyalarıdır. Bu növün təmsilçilərinin əsərlərində cinsindən asılı olmayaraq, hüquqi bərabərlik və ya qadınların bütün sahələrdə üstünlüyünü müşahidə edirik.

20-ci əsrin 60-cı illərindən etibarən Qərb ölkələrinin sosial elmlərində (antropologiya, psixologiya, fəlsəfə və s.) işlədilən “gender” anlayışı qadın probleminin, ələlxusus, cəmiyyətdə qadın və kişi münasibətlərinin adekvat təhlili üçün bioloji amillərin kifayət olması fikri geniş vüsət alır. 20-ci əsrin 70-ci illərindən qərb ədəbiyyatında, əsas da ingilis dilli ədəbiyyatda, sonralar müxtəlif ölkələrdə, hazırda Azərbaycanda gender anlayışı haqqında müəyyən tədqiqat cəhdləri və mülahizələri ilə rastlaşırıq. Müasir dövrdə “gender münasibətləri” dedikdə şərti olaraq cinslərin ancaq sosial – mədəni sahədəki qarşılıqlı münasibətləri nəzərdə tutulur.

İlk olaraq qadınlara cəmiyyətin bərabər hüquqlu üzvü kimi yanaşan antik yunan mütəfəkkiri Platonun baxışlarına nəzər salaq. Platonun “Dövlət” əsərində əsas qəhrəman Sokrat qadınların ideal cəmiyyətdə yeri haqqında mühakimə yürüdü.

Qadın da kişi kimi idarətmə sisteminin vacib elementi sayılır. Platonun fikrincə, dövlətdə hər şey dövlətə məxsus olmalıdır, qadınlar və uşaqlar da. Hər şey ümumi olmalıdır. Xüsusi mülkiyyət olmamalıdır, məqsəd maksimal vahidliyə, bütövlüyə çatmaqdır. Qadınlar belə cəmiyyətdə uşaqları böyütməklə məşğul deyillər, çünki onlar bütün qəbləri ilə dövlətə xidmət etməlidirlər. Əks halda, analıq hissi vətən qarşısında borc hissini üstələyər və qadın sadıq dövlət keşikçisi ola bilməz. Övladlarına məhəbbət vahid və güclü dövlət üçün maneədir. Hər kəsin bacarıqlı olduğu sahədə çalışdığı ədalətli cəmiyyətdə Platon qərara gəlir ki, qadının təbiəti kişininkindən fərqlənir. Qadını elə tərbiyə etmək lazımdır ki, kişi ilə çiyin çiyinə dura bilsin. Hər şəxsin qabiliyyətləri fərqlidir, ona görə də hər kəs ona təbiətən bəxş edilən işlə məşğul olmalıdır. İdeal cəmiyyətdə həm qadın, həm kişi dövlətinin keşiyində durmalıdır, çünki onların eyni işlə məşğul olmasına maneə yoxdur. Platon qadınların kişilərlə bərabər döyüşməyə qadir olmaması haqqında ümumi rəyi şübhə altına alır. Bütün iş tərbiyənin öhdəsindədir. Əgər qadınları da kişilərin tərbiyəsinə məxsus üsulla tərbiyə etsək, onda qadınlar da dövləti müdafiə edəcəklər [5, 1521]. Sadəcə Platon qeyd edirdi ki, qadının fiziki imkanları daha məhduddur, lakin qadın öz təbii döyüş bacarıqlarını artırmaqla bəzən qadınların bu şəkildə tərbiyəsi ideal dövlət üçün daha münasibdir. Qadın və kişilər eyni işlə məşğul olur, tamı, bütövü ifadə edirlər. Onlar özləri üçün deyil, dövləti qorumaq və nəsil artırmaq üçün yaşayırlar. Qadın təkə ana olmaq, ev işləri ilə məşğul olmaq üçün yaranmayıb. Güclü sinfin nümayəndələri hesab olunan kişilərdən fiziki baxımdan zəif olsa da, lakin bu onun kişilərlə bərabər vətənin keşiyində durmasına əngəl deyildir. Hisslərinə azadlıq verməyən güclü qadınlar dövlətin layiqli vətəndaşları ola bilərlər. Ancaq Platonun döyüşçü qadın obrazı reallaşmadı. Reallıqda bütün qadınlar kişilərə tabe idi və bu bütün cəmiyyət üçün normal hal hesab olunurdu. Qadınları uşaqlıqdan ana olmağa hazırlayıb, kişiləri isə əsgər kimi yetişdirirdilər. Belə halda qadınların bədbəxt olduğunu söyləmək düzgün deyil. O, ana və həyat yoldaşı rolunu sevinclə ifa edirdi. Daim kişi cinsinin nümayəndələrinə tabe olsa da, cəmiyyətin əhəmiyyətli elementi olaraq qalırdı. Baxmayaraq ki, qadınların hüquqları çoxalıb, onlar yenə kişilərlə bərabər hüquqlu deyillər. Ənənəvi düşüncə həyatımızda daha önəmli yer alır. Hər iki cinsin nümayəndələrinin hüquqlarının eyniləşdirilməsi istiqamətində hərəkət etsək də, bunun hansı nəticələrə gətirəcəyini müəyyənləşdirmək çətindir. Ancaq tamamilə aydındır ki, Platonun ideyaları hələ də reallaşmayıb, çünki adət - ənənələri və ictimai dəyərləri bir anda yox etmək mümkün deyil [5, 1525-1527].

Qadınlar tərəfindən yaradılan utopiyaların əsas mövzusu onların arzularının reallaşması istəyidir. Bu anlamda “abstrakt” və “konkret” utopiyalar fərqləndirilir. Abstrakt utopiyaların funksiyası arzuların gerçəkləşməsindədir, onlar heç bir praktiki sosial dəyişiklik proqramını ehtiva etmirlər. Gündəlik normalar və mövcud sosial – mədəni təcrübə arzuların həyata keçmə imkanlarının sonsuz olduğu məkanda reallaşır [6, 27].

“Konkret” və ya tənqidi utopiyalar sosial – təcrübə məqsədlidir. Potensial olaraq reallaşması mümkün olan cəmiyyəti təsvir edərkən sosial xəstəliklərin təbiətini açıb,

onun çarəsini təqdim edir. Bu günki inkişaf tendensiyasına əsalanaraq gələcəyin “mənəvi”, “siyasi” ya “texnoloji” proqnozu verməyə çalışır. Cəmiyyətdə gender münasibətlərində dəyişikliklər haqqında və eqalitarizmin təmin olunması fikri əslində öz-özlüyündə utopik fikirlərdir, çünki tarixi keçmişdə matriarxatın real mövcudluğu haqqında heç bir antropoloji, arxeoloji sübutlar yoxdu. Utopiyanın müasir dövr üçün səciyyəvi janrı elmi fantastikadır, bu janrda utopik modellər tarixi, etnik və etik reallıqdan asılı olmadan təsvir edilir. Qadın utopiyalarında iki istiqamət mövcuddur: klassik utopiyalarda təsvir olunmuş gender təbəqələşməsinin radikal tənqidi və qadınların özü tərəfindən sosial təşkili və sosial proqresi liberal – demokratik pozisiyalardan təsviri [6, 29].

Amerikan utopiyalarının müəlliflərinin çoxu qadının istismarının tərəfdarı deyildilər, gələcəkdə qadınların statusunun təhsil, seçki və professional sahədə uğurlar qazanaraq daha da artacağını göstərirlər. 20-ci əsrə qədər kişi cinsinin nümayəndələri tərəfindən yazılmış utopiyaların çoxunda qadın olmağın “məhiyyət”ini, onun dövlətdə ikinci dərəcəli vəzifələri icrasını ideallaşdırır, qadının nəsilartırma funksiyası üzərində nəzarət isə totalitar cəmiyyətdə əsas siyasi tapşırıqlarından biri olur [6, 31]. Mor, Kampanella, Bellaminin utopiyalarında gender dixotomiyaları M.Fuko, F.Ceymison, K.Milletin hakimiyyətin tənqidi və məhvi üçün istifadə etdikləri postmodernist metodları ilə analiz edilir. Amerikan mütəfəkkirlərinin gələcək ideal cəmiyyətdə təbii “anallıq” instinkti, əməyin gender bölgüsü, qadının məcburi şəkildə “evə” bağlılığına qarşı çıxırdılar. Onların fikrinə görə, klassik utopiyalar kişilərin ictimai üstünlüyü və qadınların istismarı düşüncəsinə sadıqdır, baxmayaraq ki, hüquqların bərabərliyinin belə cəmiyyətdə bütün vətəndaşlar üçün olduğu elan edilirdi. Utopik kişi radikalizmi əslində qadınlara özünü reallaşdırma imkanı vermirdi.

“Keçmişə baxış: 2000-dən 1887-yə” adlı povestində Edvard Bellami utopik sənaye şəhərini təsvir edir. Cinslər arası müharibənin nəticəsi əsərdə əksini tapır. Qadın artıq nikahda kişidən asılı olmaq istəmirdi, bankda şəxsi hesabı, karyerası vardı və kişilərin rəhbərliyi altında olmuş olsa belə, ictimai fəaliyyətlə məşğul idi. Bellami hesab edirdi ki, qadın və kişilər heç zaman bərabərhüquqlu olmayacaqlar. Onun fikrincə, qadın üçün nikah bir növ karyeradır. O, ənənəvi anlamda qadınlığın qorunub saxlanması ideyasının tərəfdarı idi. Onun utopiyasında maliyyə baxımından asılılıqdan qurtulmuş qadın ailə qurmaq üçün ən yaxşı namizəd axtarışında olur və onun seçimi qatı mübarizə şəraitində seçilmiş qalibə mükafat rolunda çıxış edir. Onun mövqeyinə görə, uşaqların daha uğurlu kişilərdən doğulması vacibdir [6, 35]. Ümumilikdə, Bellaminin utopik əsərində qadınlar kişilərlə bərabərhüquqludur, yalnız onlardan fərqlidirlər.

Uilyam Morris “Heç hardan xəbərlər” novellasında yazır ki, rəqabət, qısqançlıq, xəyanət və poliqamiya ideal cəmiyyət üçün yolverilməzdir. Köhnəlmiş nikah növləri sıradan çıxmalı və qadın həyat yoldaşı ilə yaşamaq və ya onu tərk etmək kimi azad seçimlərə malik olmalıdır. Morris hesab edir ki, qadının ev işi ilə məşğul olması və uşaqların qayğısına qalması təbiidir və gələcəkdə reallaşması mümkün olan sosial – emosional eqalitarizmə qarşı çıxır [6, 20-35].

Klassik sosial – siyasi utopiyalar öz ideal lahiyələrinə qadını cəmiyyətin tam hüquqlu üzvü kimi daxil etməmişdilər. Hətta nikahda və ev əməyində köklü dəyişikliklər edən utopistlər belə, qadının azad iradəsini bildirməsi üçün şərait yaratmır, onu dəyişikliklərin subyekt deyil, obyekt kimi görürdülər. Bu səbəbdən 20-ci əsrin ikinci yarısından yazılan utopik əsərlərin çoxunda ideal cəmiyyətin qadınayağı təsviri əks olunur. Feminist utopiyalar klassik utopiyalardan baş rolda, adətən, qadın olmasına, dünyanın onların nəzərindən təsvir edilməsinə, idarə olunmasına görə fərqləndilər.

ABŞ müəllifləri tərəfindən qələmə alınmış utopiyaların çoxunda kişilərin dünyası nəhəng, özünüməhvə yönəlmiş, dominant və bu səbəbdən də dağıdıcı, təhlükəli təsvir olunur. Qadınların təcrid olunmasının səbəbi, adətən, qlobal fəlakət olur. “Qadın” utopiyalarının çoxu müasir texnologiyalara qarşıdır. Onların baxışına görə, təbii dünya “elmi” rəşional qanunlar sistemi üçün çox mürəkkəbdir. Ənənəvi cəmiyyətdə kişilər daha çox avtomatlaşdırma prosesində maraqlıdırlar. Qadınlarla ünsiyyət və münasibətlərinin qaydaya salınması isə ikinci dərəcəlidir. Maskulin aləmin əsas ənənəvi dəyərlərinin - elm və fəlsəfənin məhvi istəyi qadınların texnologiyalara düşmənçiliyindən irəli gəlir. Bəlkə də, emosional boşluq feminist utopiyaların əsasında dururdu. M.Pirsinin “qadın” utopiyaları sayəsində önəmli addımlarından biri o idi ki, qadını utopik əsərində təkə ana, uşaqların qayğısına qalan fərd kimi deyil, önəmli elm adamı kimi təsvir edə bilər [6, 40].

Gender utopiyalarının çoxunda mövcud patriarxal cəmiyyət tənqid olunur. Ancaq utopik lahiyələrin az, lakin siyasi cəhətdən təsir gücü daha böyük olan qismində gender baxımından eəalitar cəmiyyətlər təsvir olunur, onlarda əməyin və hakimiyyətin bölgüsü cinslərlə bağlı deyil, qadınların özünürəallaşdırma imkanı vardır. Nəzər yetirdiyimiz utopik əsərlərin çoxunda qadınların gələcəyi dəyişmək arzusu, siyasi nəzəriyyələrin tənqidi yer alır. Şübhəsiz, utopik düşüncənin təkamülü qadınların “ideal cəmiyyətdə” gender strukturun dəyişilməsi, cinsi anlamda ədalətin təmin olunması istəklərini əhatə edir.

Feminist utopiyalarda müzakirə olunan məsələlər diqqəti cəlb edir. Cəmiyyət başqa cür ola bilərdimi? Əgər cinslər arasında bərabərsizlik olmasaydı, onlar necə görünərdi? Necə fəaliyyət göstərərdilər? Elm və texnikaya münasibət fərqlimi olardı?

Qadın utopistləri ən çox qıcıqlandıran düşüncələrdən biri o idi ki, gender bölgüsü təbii – bioloji qanunlar əsasında. Bu fikrə cavab olaraq feminist utopistlər, adətən, kişilər tərəfindən icra olunan işlərin qadınların yerinə yetirdiyi, valideynlik və nəsilartırma haqqında ənənəvi düşüncələrin sıradan çıxarıldığı, fərqli nikah, ailə, ictimai həyat tərzlərinin əks olunduğu əsərlər yazılırdı. Çox hallarda uşaqların böyüdülməsi ilə həm kişi, həm qadınlar məşğul olurdular, qadının və kişinin rolu isə cinsinə görə deyil, bacarıqlarına görə müəyyənləşdirilirdi. Hətta bəzi hallarda daha da irəli gedilərək qadını reproduktiv “köləlikdən” azad etmək məqsədilə texnologiyadan istifadə və ya etiraz əlaməti olaraq sırf qadın dilinin yaradılması ideyasını irəli sürürdülər [6, 37].

Utopiyanın əksi sayılan antiutopik əsərlərdə gender məsələlərinə daha fərqli yanaşılırdı. Zamyatin antiutopik əsərində qadınları üç qismə bölürdü. Birinci qisim

qadınlar yeni rejimlə mübarizə aparır, aqlını, biliyini, gözəlliyini və sevgisini bu mübarizədə silah kimi istifadə edir. İkinci qisim qadınlar sadə, xüsusi özəlliyi olmayanlardır. Onun ənənəvi görünüşünün altında saflıq, təmizlik, məqsədinə çatmaq istəyi gizlənilir. Onun arzusu ailə xoşbəxtliyidir. Ailə isə totalitar dövlətin düşmənidir, çünki bu rejimə görə, bütün insanların yalnız dövlətin və başçının ətrafında birləşməsi məqbuldur. Üçüncü qisim qadınlar isə totalitar rejimin qurbanıdır. Onun əsas istəyi vahid dövləti qorumaqdır. Məhz bu ideologiya ona öncədən bir vəzifə kimi aşılıb [7, 7].

Utopik dövlət arzusu qədim zamanlardan ifadə olunsada onun həyata keçmə imkanı uğursuzluqla nəticələndi. Mülkiyyətin ümumi, hamının bərabər olduğu cəmiyyətin mövcudluğu insan təbiətinə ziddir. Hər halda, bu zamana qədər insanlar utopistlərin fikrincə, ideal cəmiyyətdə yaşamağı bacarmamışlar. Bəlkə də dünyagörüşünün təkamülü gedişatında utopik idealın real həyatda tətbiqinin bir yolu tapılacaq.

ƏDƏBİYYAT

1. Səlahəddin Xəlilov. Əbu Turxanın hikmət dünyası. Bakı. "Çaşıoğlu", 2012, 448 səh.
2. Гвозданный В.А. Основы философии: этапы развития и современные проблемы -М. Рос. экон. акад. 1993
3. История политических и правовых учений. Средние века и Возрождение -М.Наука 1996
4. Мор Т. Утопия - М. ЮНИТИ 1998
5. Писаревская А. А. Роль женщины в государстве с позиции диалога Платона «Государство» и ее сравнение с реальной жизнью женщины в Древней Греции // Молодой ученый. — 2015. — №10.
6. Суковатая В. А. Феминистская трактовка американской литературной и философской утопии/ США, Канада экономика политика культура.-№1, 2007
7. Шестаков В. П. Эволюция русской литературной утопии- М., 1990

XÜLASƏ

UTOPIK CƏMIYYƏTDƏ QADININ MÖVQEYİ

Günel Ə.Qarayeva

"Utopik cəmiyyətdə qadının mövqeyi" adlı məqalədə ideal cəmiyyətdə qadınların statusu təhlil edilmişdir. Utopiya kimi adət edilməmiş halın öyrənilməsi hər zaman, xüsusilə ictimai durumun qeyri-sabit olduğu zamanlarda tədqiqatçılarda maraq oyatmışdır. Klassik utopiyalarda qadına cəmiyyətin bərabərhüquqlu üzvi kimi yanaşılmırdı. Qadın utopistlər və onların hüquqlarını müdafiə edən filosoflar ictimai həyatda "ikinci cinsin" nümayəndələrinin özünü reallaşdırma istəklərini ifadə etdilər.

РЕЗИЮМЕ

ПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИН В УТОПИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Гюнель А.Гаряева

В статье "Положение женщин в утопическом обществе" была исследовано статус женщин в идеальном обществе. Изучение такого неординарного явления как утопия вызывает постоянный интерес у исследователей, особенно в периоды общественной нестабильности. В классической утопии к женщине не относилось в качестве полноправного члена общества. Женщины утописты и философы защищающие их права в своих утопиях выразили желание самореализации представителей "второго пола" в общественной жизни.

SUMMARY

THE POSITION OF WOMEN IN A UTOPIAN SOCIETY

Gunel A.Qarayeva

In the article "The position of women in a utopian society" was analyzed the status of women in the ideal society. Learning of such extraordinary phenomena as utopia is always interesting for researchers, especially in times of social instability. In classical utopias did not refer to a woman as a full member of society. Women utopians and philosophers protecting their rights expressed "second sex" representatives' desire for self-realization in public life.

TÜRK İNANC SİSTEMİ BAXIMINDAN QƏDİM TÜRKLƏRLƏ ŞUMERLƏRİN ORTAQ BAĞLARI

Babayev Elvin Əliyər oğlu

*AMEA-nın Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı,
BDU-nun İlahiyyat fakültəsinin İslam ETM-nin elmi işçisi.
babayevelvin90@mail.ru*

Açar sözlər: *Şumer mədəniyyəti, Qədim türklər, damğalar, əlifba, Tanrı, türk yazısı.*

Key words: *Sumer culture, Ancient turks, stamps, alphabet, Tengri, turkish writings.*

Ключевые слова: *Шумерская культура, Древние тюрки, стигмы, алфавит, Тенгри, тюркское писания.*

Müasir tarixşünaslıqda mübahisəli məsələlərdən biri də Şumer - Türk münasibətləridir. Şumerlərin ilkin mədəniyyətin qurucusu olmalarından dolayı sanki, bu xalqın müasirlərinin kimlər olması mövzusunda bir çox xalqlar rəqabətə girişmişlər. Türklərlə şumerlərin əsasən dil və din baxımından bir çox oxşar tərəfləri mövcuddur. Bu əsasən Orxon yazılarında hərflərin tədqiqi zamanı ortaya çıxmış olur. Daha dəqiq desək bu iki qədim hərflərin-ışarələrin bir-birinə bənzəməsidir. Bu ışıarələr yəni damğalar həm də türk inanc sistemin baxımından çox əhəmiyyətli dir. Türkiyəli tədqiqatçı Əhməd Cavad Əmrə Türk-Runik əlifbasında bütün ışıarələrin ideoqrafik və Şumer yazısı ilə eyni kökdən olduğunu bildirdi [12, s.230]. Şumerlərin Mesopotamiyaya Qafqazdan keçərək gəldikləri güman edilir. Bu gümana səbəb olan amillər Dəclə və Fərat çayları hövzəsindəki yer adlarının Şumercə olmamasında idi. Dünyaca məşhur şumeroloq alim Samuel Qramerin iddiasına görə yer adlarının Şumercə olmaması onların bu bölgənin ilk xalqı olmadığı anlamına gəlir. O, daha sonra Şumerlərin dilinin iltisacı dil qrupuna aid olub Ural-Altay dillərini xatırladığını bildirir ki [14, s.52], bu da onların şimaldan, Xəzər dənizi bölgəsindən gəldiyi ehtimalını qüvvətləndirmiş olur. Qramer bu fikirlərə həm də Şumer mətnlərində adı keçən Aratta şəhərinin Xəzər ətraflarına ışıarə etdiyindən dolayı gəlmişdi. Təbii ki, bu bir iddiadır və əksini söyləyənlər də vardır.

Şumerlərin min illər öncə mövcud olmalarına baxmayaraq tapılan yazı nümunələri vasitəsilə onlar haqda çox dəyərli məlumatlar əldə edilmişdir. Bu isə bir daha yazı sisteminin önəmli bir faktor olduğunu xatırladır. Onların Orta Asiyadan gəlmə ehtimalı maraqlı faktorlarla açıqlanır. Şumerlərin dillərinin Altay-Türk dillərinə bənzərliyi, məbədlərinin memarlıq formaları və bəzəklərinin dağ ibadətqahlarına bənzəməsi və ümumiyyətlə yazıda istifadə olunan ideoqramların dağ

yurdlarıyla bənzərlik təşkil etməsindədir. Şumerlərin dini inanclarının kökünün də Orta Asiyadan gəldiyini də sübut edəcək maraqlı dəlillər mövcuddur: dağ məbədləri, dağ öküzünə səcdə etmək və əlavə olaraq Orta Asiyada olduğu kimi padşahın gözətçilərinin o öldüyü zaman, özlərini zəhərləyərək intihar etmələri [2, s.23]. Oljas Süleymenov dil ünsürləri ilə yanaşı şumerlərlə türklərin bir çox adət-ənənə eyniliyinə malik olmalarını da xüsusi qeyd edir: “Türk və şumer kurqanlarının rəmzi atributlarının müqayisəsi elə oxşar əlamətləri aşkar edib ki, bunları heç cür təsadüfün quyruğuna bağlamaq olmaz. Bu “təsadüfi” oxşarlıqlar artıq sistem təşkil edir [10, s.11].

Şumer ismi onlara Akkadlar tərəfindən verilmiş bir ad idi. Şumerlər öz yurdlarını Ki-En-Gi və yaxud kin-gir adlandırırdılar. Almaniyalı şumeroloq alim Falkeynştein bu sözü ken-ger və kener şəklində yazırdı. Cənubi Azərbaycanın Təbriz şəhəri yaxınlığında bir kəndin adı da Kəngərdir. Əcnəbi tədqiqatçıların fikrinə görə, bu yer adının haradan gəlib çıxdığı mövzusunda məlumat olmasa da, ancaq məsələnin maraqlı tərəfi odur ki, Falkeynştein Lu-ken-ger-ra sözünü Şumerli deyər adlandırmışdır. Yuxarıda adı keçən Azərbaycan kəndinin bəzi sakinləri özləri üçün Kəngərli soyadını istifadə edirlər. Lu-ken-ger-ra sözü ilə Kəngərli sözcüyü arasındakı bənzərlik çox mənalıdır. Xüsusilə “LU” şəkilçisi hər iki dildə də bir yurda mənsub adam mənasını verir [2, s.26]. Azərbaycanda Kəngərli toponimi haqda saysız misallar göstərmək mümkündür. Oğuzların, həmçinin oğuz etnonimlərindən biri olan Kəngərlərin Naxçıvanda da məskunlaşması danılmaz faktlardandır. Azərbaycan toponimiyasının tədqiqi nəticəsində məlum olmuşdur ki, 24 oğuz boyundan 17-si Azərbaycanda məskunlaşmışdır [8, s.47]. Kəngərlilər sülaləsi isə Azərbaycan dövlətçiliyinə, elminə, mədəniyyətinə böyük şəxslər bəxş etmişdir. Şeyxəli bəy Kəngərli Rusiya hökuməti tərəfindən hərbi rütbə alan ilk Kəngərli zabiti olmuşdur. Rus ordularının birinci Rusiya-İran muharibəsi zamanı (1804-1813) Azərbaycanda keçirdiyi döyüşlərdə fəal iştirak edən, onlara yardım göstərən Şeyxəli bəyin xidmətləri çar hökuməti tərəfindən qiymətləndirilmişdir. Belə ki, Rusiya imperatoru I Aleksandr 1809-cu ildə arvadı Yelizavetanın ad günü münasibəti ilə rus ordusunun bir qrup zabitinə yüksək rütbələr verərkən Şeyxəli bəy Kəngərliyə polkovnik rütbəsi vermişdi. Hətta imperator I Aleksandr Şeyxəli bəy Kəngərliyə aşağıdakı məzmununda məktub da göndərmişdi: “Allahın adı ilə! Biz birinci Aleksandr, imperator və Ümumrusiya hökmdarı və sairə və sairə və sairə. Bizim polkovnik Şeyxəli bəy! Siz tərəfdən bizim imperator taxt- tacına göstərdiyiniz sədaqət və canfəşanlıq bizim diqqətimizi cəlb etdi. Bu münasibətlə göstərdiyiniz xidmətə görə Sizə rus ordusunun polkovniki rütbəsi və dövlət gəliri hesabına gümüş pulla maaş verilir. Güman edirik ki, bizim bu xeyirxahlığımız sizin daha sədaqətli qulluq edəcəyinizə səbəb olacaqdır. Sankt-Peterburq, 5 aprel, 1809-cu il” [15, s.43-44]. Avropalı alimlərin aşkar etdiyi bu cür yaxın əlaqələr çox güman ki, tarixşünaslığımızdan bir qədər kənar qalmışdır. Halbuki, bu cür faktlar başqa xalqların əlində olsaydı ən qədim sivilizasiya ilə olan bağlarını bütün dünyaya bəyan etmək üçün dəridən-qabıqdan çıxardılar. Şumerologiya sahəsinə olan bu həvəssizliyin və marağın olmamasının səbəbi məlum deyildir.

Şumer dilinin hansı dil qrupuna aid olması və mənşəyi mövzusunda ilk tədqiqatın müəllifi alman elm adamı Fridrix Deliteşdir. O, 1889-cı ildə “Aşşur dilinin qrammatikası”, 1914 -ci ildə isə “Şumer dilinin lüğəti” və “Şumer Dili qrammatikasının Əsasları” adlı elmi əsərləri yazmışdır. Bu dil qrupunun təməlinə isə əsasən Ural-Altay dilləri (*Ural–Altay cərəyanının əsası İ.T. Stralenberq tərəfindən qoyulmuşdur. Sonralar bu cərəyanı V.Şott, F.Vidmen, B.Munkaçi, M.A.Kastren, M.Rasenen daha da inkişaf etdirmişdir* [7, s.7].) durur. Bəzi elm adamları isə bu qrammatik xarakterləri və aralarındakı söz bənzərliklərinə diqqət yetirərək bu dili ümumi Türk dilini əsaslandıran dil, Proto-Türk dili, bəziləri isə Qədim Türk dili adlandırmışlar [2, s.24]. Zekeriyə Kitabçı da bu fikirləri təsdiqləyərək bildirir: “Çivi yazısını istifadə edən buralardan böyük bir mədəniyyətin qurucusu olan Şumerlərin, yeni araşdırmalar Asiyalı bir qövüm – bir Türk qövmü olduğunu ortaya qoymuşdur. Bunun ən önəmli dəlili isə qədim Şumerlərin dili ilə Türk dili arasında, ələxsus da yazıya keçmiş olan inanılmaz dərəcədə olan bənzərliklər və bununla yanaşı bir çox Türkcə kəlmənin olmasıdır [10, s.10]. Şumeroloq alim Tariyel Azərtürk isə bu eyni olan kəlmələri aşkar edərək Gil lövhələrin oxunmasına nail olmuşdur.

Türk və Şumer dillərinin əlaqərinə dair hazırlanmış ən dəyərli əsərlərdən biri də Professor Osman Nedim Tunanın “Sümer ve Türk dillərinin Tarihi ilgisi ile Türk dilinin Yaşı Meselesi” əsəridir [11]. Türkoloq alim akademik Tofiq Hacıyev “Azərbaycan dilinin yazıyaqədərki izləri haqqında” adlı məqaləsində Şumer və Türk dillərinin qohumluq əlaqələrini araşdırmış, bu dillərin fonetik, qrammatik və leksik müqayisəsini vermiş, Azərbaycan da daxil olmaqla türkdilli etnosların altı min il əvvəl Şumerlərlə “yaxın mədəni, siyasi, iqtisadi əlaqədə” olması fikrinə gəlmişdir. Hörmətli alimlərimizdən E.Əlibəyadzadənin elmi tədqiqatlarının bir qismi də bu sahəyə həsr olunmuş və o da Azərbaycan türklərinin qədim Şumerlərlə bağlılığı və qan qohumluğu fikrindədir [9, s.5].

Şumer və türk yaradılış dastanlarında dünyanın yaranma modeli tamamilə bir-birinin eynidir. Bu qədər eynilik heç vaxt təsadüfi ola bilməz. Avropa alimləri bu həqiqəti dönə-dönə yazmışlar ki, dünyanın yaranması haqqındakı miflərin və modelin ilk vətəni İkiçayarasıdır. Deyilənlər şumer və türk xalqlarının kosmoqonik-mifoloji, epik-poetik düşüncəsinin eyni olduğunu göstərir. İnamla demək olar ki, bu model ilk dəfə şumer-türk epik düşüncəsinin məhsulu kimi yaranmış, sonra şumer-türk qaynağından Bibliyaya keçmiş, nəhayət digər xalqlar, o cümlədən hind-avropa xalqları tərəfindən mənimsənilmişdir [13, s.10]. Hazırda ABŞ-da yaşayan azərbaycanlı alim Tariyel Azərtürk də Şumerlər haqda olan araşdırmalarıyla məşhurdur. Alim, türklərin kökünü Şumerlərlə əlaqələndirir və bunu Gil lövhələrdən etdiyi tərcümələrlə isbat etməyə çalışır. Tərcümələr zamanı Nüvədi dialektologiyasından da istifadə edilərək bir çox sözlərin eynilik və oxşarlıq təşkil etdiyi məlum olmuşdur. Tariyel Azərtürkün “Mixi Yazılı Azəri Türk Dilinin Qrammatikası” əsəri bu baxımdan ən gözər nümunə sayılmaqdadır [1].

Türkoloqların fikirlərin görə, etrusk yazı işarələri də türk runik yazılarında işarələrlə-damğalarla eynidir. Bu fikir bir çox qərb alimləri tərəfindən də qəbul

edilmişdir. Eyni zamanda etruskların ən böyük tanrısının adı Turan olmuşdur. Təsadüfi deyildir ki, tarixin atası hesab olunan Heredot etruskların Anadoludan köç etdiklərini bildirmişdir. Lakin buna baxmayaraq avropalı alimlər bu fikrə qeyri-ciddi yanaşırdılar. Məhz bu səbəbdən də 2004-cü ildə Turin Universitetinin alimi Alberto Piazza tərəfindən yenidən genetik araşdırmalar aparılmış, e.ə. 7-3-cü əsrlər arasında yaşamış etrusklara məxsus 80 skeletdən DNK nümunələri götürülmüş, Avropada yaşayan bir çox millətlərin DNK-sı ilə qarşılaşdırılmış, nəticə olaraq hesab edilmişdir ki, etruskların genetik kodu bugünkü Anadolu türklərinin genetik kodu ilə daha yaxındır. Bununla yanaşı etrusklarla türklərin eyni kökənli olmalarını isbat edən bir çox dəlillər vardır:

1. Soyunu qurdla bağlayan bütün dünyada bir neçə xalq vardır: etrusklar, türklər, moğollar.
2. Etrusk və türk dillərindəki sözcüklərdəki oxşarlıqlar.
3. Yalnız Anadoluda rast gəlinən qulplu qazan nümunələrinin etrusklarda da olması.
4. Hər iki dilin aqqlünativ olması.
5. Etrusk yazı işarələrinin Anadoluda və Orta Asiyada tapılan əski türk runik yazıqlarla eyni olması [6, s.179].

Etruskların türklərlə əlaqəsi uzun zaman Türkiyədə və Avropada elmi müstəvini ciddi şəkildə maraqlandıran mövzulardan olmuşdur. Avropada isə Etrusklar haqqda ilk mübahisələr 1848-ci ildə ingilis səyyahı Corc Dennisin səyahətnaməsindəki qeydlərdən sonra başladı [3, s. 3]. Məhz bu səbəbdən də akademik Oğuz Reha Türkkən, italiyalı professor Giovannangelo Comporale, bolqar alimi Vladimir Georgiyev, Kazım Mirşan, Adilə Ayda və azərbaycanlı alim Çingiz Qaraşarlı kimi alimlər bu sahədə ciddi araşdırmalar aparmış, dini, filoloji, mədəni baxımlardan bir çox oxşarlıqları üzə çıxarmışlar.

Qədim türk kitabələri tapıldıqdan sonra, 1890-cı illərdə V.V. Radlov və F.Tomson bir-birlərindən xəbərsiz bu kitabələri oxumağa başladılar. Hər iki türkoloqun oxuduğu ilk kəlmə kitabələrdəki “Tenqri”(Tanrı) sözü olmuşdur. Şumer kitabələrində bu söz “dingir” şəklində yazılıb [4, s.33-34]. Sözlərin bənzərliyi çox diqqət çəkicidir. Şumer lövhələrindən Fritz Hommel, Diemel, Pöbel, Falkeynştein kimi dünya səviyyəsində tanınmış elm adamları tərəfindən oxunan ilk sözlərin içində günümüzdəki Türkmən dilinə həm əks olunma, həm də məna baxımından çox yaxın sözlərin tapılması maraqlı, mənalı və diqqətə dəyərdir. Məsələn DİNGİR: Allah (tengri), DU: di (demək), Tİ: diri, Kİ, GİR: yer, yurd. Şumerlərin yaşadığı yerlərin kır (gir) olduğunu nəzərə alsaq bu iki sözün əslində bir olmaq ehtimalı güclüdür deyə düşünüləməkdədir [2, s.24]. Bu sözlərin Mesopotamiya ilə türklərin yaşadığı yerlər arasında bir yaxınlıq, bir əlaqə qurulması üçün , bir sözün bir yerdən başqa yerə yayılması üçün, bir neçə insanın bu sözü aparması bəs etməz, ancaq böyük kütlənin həmin sözü özləri ilə daşıyaraq yayması, yerləşdirməsi lazım idi [5, s.15]. Bir çox

elm adamları da Şumerlərin Mesopotamiyaya türklərin ana vətəni sayılan Orta Asiyadan (Türkmənistandan) gəldiklərini iddia edir. Alman alimi Obenhaura görə mixi yazılarının inkişaf dönmündə ticarət və idarə etməyə aid olan mətnlərin olması bu yazının inkişafında ticari əlaqələri diqqət önünə gətirir. Bu fikirləri dəstəkləyən Heyzhelm də ticari əlaqələrə toxunmuşdur. Bu nəzəriyyənin doğruluğunu isbat edən ən inandırıcı dəlil isə Yaxın-Şərq və Orta Asiyanın ticari əlaqələrinin kəsişmə mərkəzində yerləşən Xəzər kənarındakı (Türkmənistanda) şərqin ən qədim şəhəri Anudur [2, s.28].

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Azərtürk Tariyel, Mixi Yazılı Azəri Türk Dilinin Qrammatikası, USA, Seattle, 2004
2. Begmyrat Gerey, 5000 Yıllık Sümer Türkmen Bağları, Ankara, 2004.
3. Doğan İsmail, Mayalar ve Türklük, Ankara, 2007.
4. Əkbər Nəcəf, İncə Yaddaşı, Bakı, 2014.
5. Hikmet Tanyu, İslamlıktan Önce Türklərdə Tek Tanrı İncəsi, Ankara, 1980.
6. Hüseynova Həcər, Etrusklar və ya Latin Əlifbasının Sirri, məqalə, “Türkoloji Elmi-Mədəni Hərəkətdə Ortaq dəyərlər və yeni çağırışlar” beynəlxalq konfransın materialları, Bakı, 2016.
7. Xəlilov Buludxan, Türkologiyaya Giriş, Bakı, 2013.
8. İmanlı Akif, Şəhur düzünün toponimləri (oykonimlər), Bakı, 2008.
9. Qədimov Əsgər, Şumerlərin Bilqamış Dastanı və Azərbaycan Türklərinin Folkloru, Bakı, 2011.
10. Qəmbərli Məmməd həsən, Həzrəti Məhəmmədin Etnik Kimliyi, Bakı, 2013.
11. Osman Nedim Tuna, Sümer ve Türk dillərinin Tarihi ilgisi ile Türk dilinin Yaşı Meselesi, Ankara, 1997.
12. Ramiz Əskər, Orxon Abidələri, Bakı, 2012.
13. Sadiq İslam, Şumer və Türk Dastanları, Bakı, 2012.
14. Samuel Noah Kramer, Sümerlər, tərc: Özcan Buze, İstanbul, 2002.
15. Səfərli Hacı Fəxrəddin, Ordubad Şəhərinin Müsəlman Epiqrafikası Abidələri, Bakı, 2009.

XÜLASƏ

TÜRK İNANC SİSTEMİ BAXIMINDAN QƏDİM TÜRKLƏRLƏ ŞUMERLƏRİN ORTAQ BAĞLARI

Elvin Babayev

Türklərlə şumerlərin əsasən dil və din baxımından bir çox oxşar tərəfləri mövcuddur. Bu əsasən Orxon yazılarında ki hərflərin tədqiqi zamanı ortaya çıxmış olur. Damğaların bir çoxu eynilik və oxşarlıq təşkil edir. Şumerlərin Orta Asiyadan gəlmə ehtimalı maraqlı faktorlarla açıqlanır. Şumerlərin dillərinin Altay - Türk dillərinə bənzərliyi, məbədlərinin memarlıq formaları və bəzəklərinin dağ ibadətqahlarına bənzəməsi və ümumiyyətlə yazıda istifadə olunan ideogramların dağ yurdlarıyla bənzərlik təşkil etməsindədir. Şumer və türk yaradılış dastanlarında dünyanın yaranma modeli tamamilə bir-birinin eynidir.

РЕЗЮМЕ

ПОХОЖИЕ АСПЕКТЫ ДРЕВНИХ ТЮРКОВ И ШУМЕРОВ В СООТВЕТСТВИИ С СИСТЕМОЙ ТЮРКСКОЙ РЕЛИГИИ

Бабаев Эльвин

У шумеров и тюрков много похожих аспектов в соответствии с условиями языка и религии. Это в основном возникает в ходе исследования писании Орхон. Многие из стигмой похожи. Переезд шумеров из Центральной Азии раскрывает интересные факты. Сходства шумерского языка с Алтая – Тюркским языком в похожие архитектурных форм храмов и сходства украшений горных храмов и в общем сходстве идеограмм с горными селениями. Модель создания мира в шумерских и тюркских эпосах полностью идентичны друг другу.

RESUME

SIMILAR ASPECTS OF THE ANCIENT TURKS AND SUMERIANS IN ACCORDANCE WITH THE SYSTEM OF THE TURKIC RELIGION

Babayev Elvin

The Sumerians and Turks have many similar aspects in accordance with the conditions of language and religion. This mainly arises during the study of Orkhon's writings. Many of the signs are similar. Moving the Sumerians from Central Asia reveals interesting facts. Similarities in Sumerian language with the Altai-Turkic language in similar architectural forms of temples and similarity of the ornaments of mountain temples and in general in the similarity of ideograms with mountain villages. The model of creating peace in Sumerian and Turkish epics is completely identical to each other.

Çapa tövsiyə etdi: akademik V.M.Məmmədəliyev

QƏRİBİ LİRİKASININ SƏCİYYƏVİ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

*Paşa Kərimov,
filologiya üzrə elmlər doktoru*

Açar sözlər: Səfəvi, qızılbaş, divan, qəzəl, müxəmməs

Ключевые слова: Сафевы, гызылбаш, диван, газель, мухаммас

Key words: Safevi, gızılbaş, divan, ghazel, mukhammas

XVI əsrdən başlayaraq Azərbaycan ədəbiyyatında səfəvilik, qızılbaşlıq ideyalarını təbliğ edən poeziyanın mövcudluğundan danışa bilərik. Bu poeziya istər klassik, istərsə də şifahi ədəbiyyata məxsus formalardan istifadə edirdi. Həmin dövrdə qızılbaş ideyaları elə geniş yayılmışdı ki, hətta Azərbaycan türkcəsi mənasında “qızılbaşca” sözü də işlədilirdi. Prof.T.Gəncəyi yazır: “Qızılbaşca” Səfəvi dövründəki türkcəni göstərmək üçün işlədilən bir iştihah idi və bu sülalənin süqutundan sonra siyasi və məzhəbi çalara malik olduğundan aradan qalxdı” (1, s.25). Səfəvi təriqətinin ilk təbliğatçısı bu təriqətin banisi, Şah İsmayılın ulu babası Şeyx Səfiəddin Ördəbili (1252-1334) olmuşdur. Lakin Səfəvi ideyalarını təbliğ edən türkdilli qızılbaş şeiri məhz Xətəidən sonra formalaşır və özünün ardıcılarını tapır. Tədqiqatçılar haqlı olaraq qeyd edirlər ki, qızılbaşlıq ideyaları Xətəi divanında daha aydın ifadəsini tapmışdır. Səfəvilərin ideyalarını, şiəliyi təbliğ edən, döyüşə gedən qızılbaş əsgərlərini “igid yektalar”, düşməni Yəzid, Şümrü-Mərvan adlandıran Xətəi qızılbaş ədəbiyyatının klassik nümunələrini yaratmışdır. Xətəinin şeirlərində təriqətin, şiəliyin təbliği, Səfəvi bayrağı altında birləşməyə çağırış, igidlərin haqq-ədalət yolunda döyüşlərə səslənməsi, Həzrət Əlini müqəddəsliyinin nəzərə çarpdırılması mühüm yer tutur. Şah İsmayıl Xətəidən sonra qızılbaş poeziyası ənənələrini davam etdirən Məhəmməd Əmani, Mürtəzaqulu xan Zəfər, Məsihi, Qurbani, Məlik bəy Avcı və s. şairlərin adlarını çəkmək olar. Şeirlərində qızılbaş ideyalarını hərarətlə təbliğ edən, risalələrində şiəliyin, səfəvililiyin digər məzhəb və təriqətlərdən üstünlüyünü, Səfəvilərin, Şah İsmayıl Xətəinin müqəddəsliyini sübut edən XVI əsr müəllifi Qəribi barədə son dövrlərdə məlumat əldə edilmişdir. Şairin Tehranın Məclis-Şurayə-İslami kitabxanasında saxlanan əlyazma külliyyatı onun həyat və yaradıcılığı barədə müəyyən fikir söyləməyə imkan verir. Qəribi külliyyatını ilk dəfə görüb araşdıran, buraya daxil olan şeirlər toplusu-divanı və “Təzkireyi-məcalisi-şüərayi-Rum” adlı osmanlı şairləri təzkirəsini Təbrizin “Əxtər” nəşriyyatında ön söz və izahlarla çap etdirən Cənubi Azərbaycan alimi doktor Hüseyn Məhəmmədzadə Sədiq (Hüseyn Düzgün) olmuşdur. Külliyyatın ayrı-ayrı yerlərində rast gəlinən məlumatlar əsasında Qəribinin Anadolunun Məntəşə bölgəsində böyüyüb boya-başa çatdığını, sonradan şiəlik, səfəvilik, qızılbaşlıq ideyalarını qəbul edərək I Şah Təhmasibin dövründə

(1524-1576) Azərbaycana gəlib Təbrizdə saraya yaxınlaşdığını, burada şeirləri, dini risalələri ilə Səfəvi xanədanına, şiəlik, qızılbaşlıq ideyalarına xidmət etdiyini söyləyə bilirik. O.Əfəndiyev “Azərbaycan Səfəvilər dövləti” adlı kitabında göstərir ki, “1501-ci ildə şiəlik Təbrizdə dövlət təriqəti elan olunduğu zaman yeni təriqətin əsaslarını möhkəmlətmək barədə məsələ qalxdı və məlum oldu ki, şiəliyin nəzəriyyəsi ilə səthi tanış olan bir nəfər də yoxdur. Hətta şiə dini təliminə dair kitab da yox idi” (3, s.56). Cəsarətlə deyə bilirik ki, yeni Səfəvilər dövlətinin ideoloji əsaslarını yaradan, bu məsələyə dair Azərbaycan türkcəsində əsərlər yazan ilk alimlərdən biri də Qəribi olmuşdur. Onun külliyyatının yeganə əlyazma nüsxəsinə aşağıdakı əsərlər daxil edilmişdir: 1) “Hekayəti-Yuhənnə təkzibü məzəmməti-münafiqin və təsdiqi-yəqini-əhli-iman” risaləsi. Müəllifin ərəbcədən Azərbaycan türkcəsinə tərcümə etdiyi, sonunda öz fikirlərini əlavə etdiyi bu əsərdə dinlər və məzhəblər müqayisə edilir, islamın və şiəliyin üstünlüyü sübut edilir; 2) Mənaqib – Nəzmlə və səcli, qafiyəli nəsrə yazılmış bu əsər 12 imamın fəzilətindən bəhs edir; 3) 14 məsumə, xüsusi olaraq Əliyə və Hüseynə, I Şah Təhmasibə həsr edilmiş qəsidə, tərcibənd və tərkibəndlər. Türk alimi İ.Babacan bu şeirləri Səfəvi dövrü türkcəsinin ilk nümunələrindən hesab edir; (4,s.4). 4) “Çahar fəsil” adlı nəzm və nəsrə yazılmış risalədə Qurana və peyğəmbər hədislərinə istinad edən müəllif şiə məzhəbinin üstünlüyündən, Həzrət Əlinin vilayət və kəramətlərindən danışır; 5) Qəribi divanı; 6) “Təzkireyi- məcalisi-şüərayi-Rum” adlı şairlər təzkirəsi.

Göründüyü kimi, Qəribi əsərləri ilə Səfəvi dövlətinin ideoloji təməllərinin yaradılmasına xidmət etmişdir. Fikirlərini geniş kütlə arasında yaymaq istəyən və şübhəsiz ki, Səfəvi sarayının sifarişini yerinə yetirən şair əksər əsərlərini Azərbaycan türkcəsində yazmışdır. Qəribi külliyyatının 184 vərəqdən ibarət yeganə əlyazması XVI əsrdə Səmərqənd kağızına nəstəlik xətti ilə köçürülmüşdür. Üzərindəki qeydlərdən məlum olur ki, nüsxəni 1590-cı ildə Muxtar ibn İraqi Maraği köçürmüşdür. Bu qeyd əsərin müəllif tərəfindən yazılmasından xeyli sonrakı dövrə aiddir.

Qəribinin həyatı barədə danışarkən ilk növbədə onu qeyd etmək istərdik ki, onun doğulub boya-başa çatdığı Məntəşə bölgəsi, bütövlükdə Şərqi Anadolu şiəlik, qızılbaşlıq ideyalarının geniş yayıldığı məkan olmuş, I Şah İsmayılın başçılığı ilə Səfəvilər dövləti yaradılarkən Anadolunun bir çox türk oymaqları onun əsinə səs verərək ətrafında toplaşmışlar. Qızılbaş poeziyasının bir sıra nümayəndələri burada yetişmişdir. Şair təzkirəsində Şahidi Dədənin Məntəşə və Muğla bölgəsindən olduğunu bildirdikdən sonra “Mən də ol vilayətdə ikən hələ cəhl aləmində idim, əksər ovqatda nəzərinə varub Məsnəviyi-Mollayi-Rumdan və nəhv və sərf kitabından dərş oxurdum” (2, s.273) yazmışdır. Təzkirəsində müəllif İbrahim Gülşəni Bərdəi I Sultan Süleyman tərəfindən ölkəyə dəfət edildikdə İstanbulda olduğunu, onun əlini öpdüyünü məlumat verir (2, s.64). Buradan belə nəticəyə gəlmək olar ki, Gülşəninin 1528-1529-cu illərdə İstanbula gəldiyi vaxt Qəribi orada olmuş, Təbrizə 1530-cu illərdə köçmüşdür. İ.Babacan ərəb və fars dillərini mükəmməl bilən şairin ömrünün sonuna qədər Təbrizdə qalıb burada vəfat etdiyi ehtimal edir (4,s.4).

Qəribinin osmanlıca yazdığı “Təzkireyi-məcalisi-şüərayi-Rum” təzkirəsində Azərbaycan türkcəsinin güclü təsiri hiss edilir. Təzkirənin dibacəsində Qəribi ayə və hədislərdən sitat gətirdikdən sonra Peyğəmbərdən də şeir sadir olduğunu (onun da şeir yazdığını) deyir, Həzrət Əlinin, imamların şeirlərindən nümunələr verir, Şah İsmayılı və onun şairliyini tərifləyərək qəsidəsini, babası Şeyx Səfiəddin Ərdəbilinin türkcə 2 beytini verir. 54 şair barədə məlumatdan, əsərlərindən nümunələrdən ibarət təzkirədə müəllif şiəliyə, sufiliyə, dərvişliyə, Mövlana Cəlaləddin Rumiyə meyl edən şairlərə üstünlük vermişdir. Təzkirənin yazılma səbəbi barədə Qəribi deyir ki, ərəb və fars şairləri barədə məlumatlardan ibarət əsərlər olsa da, türk şairlərinə həsr edilmiş belə bir toplu yoxdur. Buna görə bir təzkirə tərtib etmək fikrinə düşmüşdür.

Osmanlı şairi Cəfər Məddahın əsəri barədə müəllif yazır: “Bir kitab dəvazdəh imam əleyhüssəlam üçün tənzim qılmışdır”. Safi barədə belə deyilir: “Divanında dəvazdəh imam və həzrət İmam Həsən əleyhüssəlam üçün mədh və mərsiyələr yazmışdır”. İbrahim Gülşəni barədə müəllif yazır ki, I Sultan Süleyman şiə alimi olduğunu bilib onu yanına dəvət etmişdir: “Sədayi-səma və səfası padşahi-Rum qulağına yetib «isni-əşəridir” deyə dəvət qılıb xunkara gətirdilər”. Təzkirənin dili sadədir, bəzi yerləri “Kitabi-Dədə Qorqud” dilini xatırladır. Rövşəni barədə oxuyuruq: “Aydın elində, Yaylıca adlı köydən qopmuşdur”.

Qəribinin bədi əsərləri, qəsidə, tərəcibənd və tərkiqbəndlər toplusu və divanı onu XVI əsr Azərbaycan ədəbiyyatının, qızılbaş şeirinin görkəmli nümayəndəsi kimi nəzərdən keçirməyə imkan verir. Bu əsərlərin dili Azərbaycan türkcəsidir. Şair tərəcibəndlərində Həzrət Əlinin fəzilətlərindən, İmam Hüseyinin şəhadətindən danışır, bir sıra qəsidələrində Şah Təhmasibi mədh edir. Qəribi qəsidələrində Şah Təhmasibdən müstəsna bir hökmdar, din başçısı kimi bəhs edilir:

Şukuhi-taci-şahi, aftabi-kisvəti-ələm,
Nizami-dinü dünya, gövhəri-sərrişteyi-adəm.
Süleymanfəru Yusifxu, Skəndərrayü Xızrilham,
Əlihimmət, Məhəmmədxülq, Musakəfū İsadəm...
Şəhənşahi-şəhənşahani-əzım, şahi-din Təhmasib
Ki, odur dəsti-vilayətdə cəhan ara olan xatəm (2, s.49).

Şair ən yüksək keyfiyyətlərindən biri kimi Təhmasibin ədalətindən danışır. Onun dediyinə görə, bu Səfəvi hökmdarı elə bir ədalətli dövlət yaratmışdır ki, burada qurd quzu ilə otlayır, şahin quşu göyərçinlə dostluq edir:

Şu rəsmə düzdü ədlilə cəhani
Ki, qardaş oldular qoçü qəzənfər.
Mürəbbi edinibdir quzunu qurt,
Müsahib oldu baz ilə kəbutər.
Xətib əl qaldırıb qılsa duasın,
Ona amin oxur mehrabü minbər.

Şahın müxlis duaçı qulları çox,
Qəribi cümlədən ədnivü kəmtər. (2, s.46).

Qəribinin lirik şeirlər toplusu – divanı dibaçə, 144 qəzəl, 2 mürəbbe, 4 müxəmməs, 2 tərkiqbənd, 15 qısa məsnəvi, 12 qitə, 14 rübai, 48 mətlə, 28 məqtə, 12 mətlə və məqtə və 34 fərddən ibarətdir. Buradakı şeirlərdə qızılbaş ideyalarının və dünyəvi eşqin tərənnümünə, təbiət təsvirlərinə rast gəlirik. Nəsimi və Xətai təsiri bu əsərlərdə ilkin nəzərə çarpan cəhətlərdəndir. Şair şeirlərində Nəsimi yaradıcılığında gördüyümüz hürufi rəmzlərdən istifadə edir, bəzən onun şeirlərinin rədiflərini, ritmini təkrar edir:

Yüzini əhli-nəzər nuri-yəqindir dedilər,
Sünbülün tövrəsini həbli-mətindir dedilər.
Nəzmi-dəndanına ki, mən der idim abi-həyat,
Xürdəbinlər görübən dürri-yəmindir dedilər...
Ey Qəribi, görübən yüzün o xurşidvəşin
Əhli-Həqq nuri-səməvatü zəmindir dedilər (2, s.90-91).

Nəsimi kimi Qəribi də şeirlərində Quran ayələrindən kifayət qədər geniş istifadə edir. əsərlərində qızılbaşlığını xüsusi olaraq vurğulayan şair, bu yolu seçdiyi ilə, mürşidi olan Səfəvi hökmdarı Təhmasiblə fəxr etdiyini bildirir:

Biz əzəl gün dəsti-qüdrətdən qızılbaş olmuşuz,
Taci-şahi geymişüz, eşq əhlinə baş olmuşuz.
Yanmışız pərvanətək şahın cəmalı şəm'inə,
Aşiqi-sadiqləruz, aləmlərə faş olmuşuz.
Ahı bərbad eyləyüb əşki suya salsaq, nə qəm,
Şah eşqin eşigi xakinə fərraş olmuşuz.
Şah eşqilə girib əhli-səfa meydanına,
Can ilə baş oynarız, bu bəzmə şabaş olmuşuz.
Canü dil nəqdini şah yolunda xərc etdik, vəli
Biz qəniyiz eşq ilə, sanmın ki, qəllaş olmuşuz.
Talibi-eşqiz, bizə mürşid yetər bu şahı-eşq,
Çox şükür Allaha kim, şah ilə yoldaş olmuşuz (2,s.100).

Qəribinin istər ilahi eşqin, eşqin, də dünyəvi məhəbbətin tərənnümünə həsr etdiyi şeirlərində bir nikbinlik ruhu vardır. O, şeirlərində fədakar bir aşiq kimi məşuqəsinin ayrılığında çəkdiyi əzablardan belə məmnun olduğunu deyir:

Gər hicrü sitəm eyləmək isə mənə qəsdin,
Hicrin ilə dilşadəmə dərdin ilə xoşnud (2,s.84).

Qəribi təbiətin gözəlliyini, dünya nemətlərini yada salaraq insanları dərdlərini unutmaya, qəm-qüssədən uzaq olmağa, yaşanan məqamın, günün, saatın, anın qədrini bilməyə çağırır:

Həqin nemətlərinə yox nəhayət,
Əgər şərh eyləsəm, artar hekayət.
Əcəb aləmdürür bu bağı-aləm,
Zehi cənnət, zehi dövrən, zehi dəm!
Bu dəmdir dəm, bu dəmdir, gəl, ey aqıl,
Keçər, qalmaz bu dəm həm, olma qafil (2.s.215).

Şairin nikbinliyinin əsas səbəblərindən biri onun əqidəsi, şiəliyi və qızılbaşlığıdır. Nəsimi kimi o da bəzi şeirlərində axirətdə baş verəcəkləri artıq olmuş hadisə kimi təsvir edir. Əqidəsinin düzgünlüyünə, həqiqiliyinə əmin olan Qəribi axirətdə Haqqın rəhmətinə nail olacağına inanır:

Doğdu Mehdi gün tək, zahirdürür, ey xoşnihad,
Şahi-mərdan dövidür, neyçün olursan namurad,
Tazə dövrən irdi, məhzun olma, dil şad eylə, şad (2,s.181).

Dünyəvi məhəbbətin tərənnümü Qəribi yaradıcılığında mühüm yer tutur. Onun bir çox şeirləri real bir insana, həyatdakı konkret bir gözələ səmimi hissləri ifadə etməkdədir:

Yarəb, ol mən mənə bir gün mehriban olmazmola,
Ram olub mən pir ilə arami-can olmazmola...
Az günah ilə mənə saldı nəzərdən sevdigim,
Gər çağırısam, şahə bir mürvət aman olmazmola (2.s.71).

Qəzəllərindən birində şair gözəllərin vəfasızlığından şikayət etsə də, hər bir zaman özünü məşuqəsi yolunda fəda etməyə hazır olduğunu bildirir:

Bivəfalər birlə mən neyçün olurdu aşına,
Vəh bulardan kaş ki, əvvəldən olaydım cüda.
Ey könül, xublar qəmilə gərçi pir oldum, vəli,
Ol cəvanə min məmim tək natəvan olmuş fəda (2.s.70).

Qəribi şeirlərində təbiətin, xüsusilə də bahar gözəlliklərinin təsvirinə geniş yer vermişdir. Onun demək olar ki, bütün janrlarda yazdığı əsərlərdə novruzun gəlişindən, bahar fəslində təbiətdə baş verən canlanmadan bəhs olunur. Qəsidələrindən birində Qəribi bahar gəldikdə çəmənlərdə qırmızı çiçəklərin açmasını novruzun bir hökmdar

kimi çöllərdə al bayraq qaldırmasına, açılan çoxsaylı çiçəkləri qoşuna, ağ gülləri çadıra bənzədir:

Oldu çün novruz sultanı cəməndə şəhriyar,
Al sancaq açdı lalə həmçü şahi-kamkar.
Ceyşi-əzhar ilə doldu səhni-səhra sərbəsər,
Ağ çiçəkdən xeymələr qurdu dirəxtani-bahar (2,s.42)

Şair müxəmməslərini şəxsiyyətinə pərəstiş etdiyi Şah İsmayıl Xətəinin adına yazmışdır. Onun divanına daxil edilmiş 4 müxəmməsin başlığında yazılmış “Bu həm ol Şah Xətəinin kəlamından müxəmməsdür” sözlərindən belə başa düşmək olar ki, bu əsərlər Şah İsmayıl məxsusdur. Əslində isə bunlar Xətəi qəzəllərinə yazılmış təxmislərdir.

Qəribinin şeirlərində alıcıq (çalağan quşu), irgirmək (yetişdirmək), isli (abad), ayıtmaq (demək), barçə (çox), bay (varlı), qaranqu (qaranlıq), yığlamaq (ağlamaq) və s. kimi müasir dildə işlənməyən əski türk sözlərinə, dövrün danışıq dilindən gələn idiomatik ifadələrə, atalar sözləri və məsəllərə rast gəlirik.

Qəribinin irsi yalnız XVI əsr Azərbaycan ədəbiyyatının deyil, dövrün ictimai-siyasi həyatının, ideoloji mühitinin öyrənilməsində də dəyərli mənbələrdəndir.

ƏDƏBİYYAT

1. Gəncəyi Turxan. İsfahandakı Səfəvi sarayında türk dilinin mövqeyi / “Bakı-Təbriz” dərgisi, 2006, №4.
2. Təbrizi Qəribi. Divane-əşare-türki və təzkireye-məcəlisə-şüarəye-Rum. Təshih və müqəddimə: doktor H.M.Sədiq Təbriz: Nəşriyyatə-Əxtər, 1388.
3. Əfəndiyev Oqtay. Azərbaycan Səfəvilər dövləti. Bakı: “Şərq-Qərb”, 2007.
4. Babacan İsrəfil. 16 asırda Osmanlı sahası şairləri hakkında yazılmış “Təzkire-imecalis-i şüara-yi Rum” adlı tanınmayan bir tezkire. Bilig. K1ş/2007, sayı 40.

РЕЗЮМЕ

ХАРАКТЕРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЛИРИКИ ГАРИБИ

Pasha Kerimov

Азербайджанский поэт XVI века Гариби был родом из Восточной Анатолии. В молодости он принял идеи сефевидов, и по этой причине во время правления Шаха Тахмасиба (1524-1576) переехал в Тебриз. Литературное наследие Гариби состоит из его дивана-сборника лирических стихов; тазкире, где собраны сведения об османских поэтах; прозаических произведений, где говорится о преимуществах ислама, шиизма, гызылбашства, восхваляются сефевидские правители. Произведения Гариби помогают более всестороннему изучению азербайджанской литературы XVI века.

SUMMARY

CHARACTERISTICS FEATURES OF QHARIBI LYRICS

Pasha Kerimov

Azerbaijani poet of the XVI century Gharibi was from Eastern Anatolia, in his youth. He took the idea of Safavid and for this reason, during the reign of Shah Tahmasib (1524-1576) moved to Tabriz. Gharibi literary heritage consists of its divan-collection of lyric poetry; tazkira, which contains information about the Ottoman poets; prose works, which speaks about the benefits of Islam, Shiism, gizilbashes` praised Safavid rulers. Gharibi works help more comprehensive study of Azerbaijani literature of the XVI century.

XIX ƏSR AZƏRBAYCAN ƏDƏBİYYATINDA TARİXİ-VƏTƏNPƏRVƏRLİK MÖVZULU MÜXƏMMƏSLƏR

Nailə Mustafayeva,
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Açar sözlər: müxəmməs, rədif, qoşma, ədəbiyyat, tarix

Ключевые слова: мухаммас, редиф, гошма, литература, история

Key words: mukhammas, redif, goshma, literature, history

Məlum olduğu kimi, XVIII əsr müxəmməsçiliyinin bir xüsusiyyəti də dövrün Şakir Şirvani, Ağa Məsih Şirvani, Şəkili Nəbi, Molla Vəli Vidadi kimi sənətkarlarının həmin janrda tarixi mənzumələr yazdığından ibarətdir. Bu mənzumələr tariximizin müəyyən bir mərhələsinin mənzərəsini əks etdirməklə, müəlliflərin şəxsən gördüklərini yaddaşlarda əbədiləşdirməklə bərabər ibrətamiz xarakter daşıyır. Oxucuda belə bir fikir aşılanır ki, xalqın yaxşı, azad yaşaması üçün buraxılan səhvləri təkrar etmək, nəfsin qulu olmaq, mənəb, var-dövlət naminə ən ülvə dəyərləri qurban vermək olmaz. Sələflərinin ənənələrini davam etdirən XIX yüzil şairləri də müxəmməs formasında, əslində vətənpərvərlik məzmunlu belə tarixi mənzumələr yazmışlar. Ədəbiyyat tariximizdə tarixi mövzuda, vətənpərvərlik ruhu ilə aşılanmış ən dəyərli əsərlərdən biri XVIII əsrin ikinci yarısı-XIX əsrin əvvəllərində yaşamış “Şair” təxəllüslü Əbdürrəhman ağa Dilbaz oğlunun müxəmməs janrında yazdığı mənzumədir. Tarixdən məlumdur ki, Gəncə xanı Cavad xana xüsusi hörməti olduğuna, Qazax mahalının Gürcüstan tabeliyindən çıxarılaraq Gəncə xanlığı ərazisinə daxil edilməsini istədiyinə görə gürcü çarı II İrakli Əbdürrəhman ağanın gözlərini çıxartdırmışdır (1, s. 259). Başına gələn bu faciə münasibəti ilə şair “Ağlaram” rədifli qoşma yazmışdır. Görkəmli ədəbiyyatşünas Firidun bəy Köçərli Əbdürrəhman ağa Dilbaz oğlunun Cavad xan və gəncəlilər tərəfindən Gəncəni rus işğalından qəhrəmancasına müdafiəsinə həsr etdiyi əsərini yüksək dəyərləndirərək yazır: “Mərhum Əbdürrəhman ağanın əsərlərindən ən əhəmiyyətli Gəncə xanı Cavad xan Ziyadoğlunun rus qoşunu ilə 1804-cü sənəyi-miladidə etdiyi cəngin və xanı-mərhumun göstərdiyi rəşadət və hünərin və filcümlə, onun sərgüzəştinin bərsində yazdığı müxəmməsdür ki, məəttəəssüf, cümləsini burada zikr etmək bəzi səbəblərə görə mümkün olmadı (1, s. 260). Görünür ki, ədəbiyyat tariximizə dair çox dəyərli əsərini çar dövründə çap etdirmək istəyən Firidun bəy rus işğalına qarşı mübarizədən bəhs edən bu əsər barədə ətraflı danışmaqdan ehtiyat etmiş, 38 bəndlik mənzumənin cəmi 14 bəndini vermişdir. Diqqətəlayiq faktdır ki, görkəmli ictimai xadim, Cənubi Qafqaz müsəlmanlarının müftisi vəzifəsini icra etmiş Hüseyn Əfəndi Qayıbov (1830-1917) tərtib etdiyi “Azərbaycanda məşhur olan şüəranın əşarına

məcmuədir” adı topluya Ə.Şairin bu müxəmməsini və eyni mövzulu qoşmasını tam həcmdə daxil etmişdir. Hüseyn Əfəndi toplusunda müxəmməsə belə bir başlıq vermişdir: “Gəncə xanı Cavad Ziyad oğlunun rus əsgəri ilə Gəncədə olan cəngini vaxtla yetişməğini bəyan edir” (2, s. 120). Sözüün həqiqi mənasında qəhrəmanlıq dastanı olan bu əsərin ilk bəndində müəllif “çərxi-kəcrəftardan”, “Cavad xan macərəsindən” rəvayət söyləyəcəyini vəd etsə də, burada yalnız bir nəfərdən söhbət getmir. Şair Cavad xanla bərabər, oğlu Hüseynqulu ağanın, bütün gəncəlilərin rəşadətindən, igidliyindən söhbət açmış, xalqın öz azadlığı uğrunda mübarizə tarixi salnaməsinin bir səhifəsinin bədii təsvirini vermişdir. Hadisələrin müəyyən bir süjet ətrafında verildiyi bu əsəri poema da adlandırmaq olar. Yüksək bədii keyfiyyətlərə malik olan bu əsərin bir xüsusiyyəti də Gəncənin müdafiəsini yaxından izləmiş Əbdürrəhman ağanın burada bir-birinin ardınca müxtəlif hadisələrdən sıx-sıx bəhs etməsindən ibarətdir. Mənzumənin zəmanədən, dünyanın ədalətsizliyindən bəhs edilən ilk dörd bəndini çıxmaq şərti ilə deyə bilərik ki, bəndlərin hər biri təsvir edilən hadisə ilə bağlı hansısa bir fakta işıq salır və ya işarə edir. Tədqiqatçı Hüseyn Baykara əsərdə təsvir edilənlərin tarix kitablarında, rus tarixçisi Kasparinin əsərlərində yazılanlarla üst-üstə düşdüyünü qeyd etmişdir (3, s. 18). Bu deyilənə onu əlavə etmək istədik ki, müxəmməsdə hələ də tarixçilərin haqqında danışıqları bəzi hadisələr də əksini tapıbdir. Məsələn, son bəndlərdə əsas hadisələr bitdikdən, Gəncə şəhəri viranə edildikdən sonra şəhərə ticarət üçün gəlmiş on beş ləzginin müsəlman camaatına qarşı işğalçıların azgınlığına dözməyib ələ silah alaraq onlardan intiqam almalarından danışılır. Ləzgilər elə rəşadətlə məscidin önündə işğalçı ordunun əsgərlərini bir-bir yerə səribləmiş ki, düşmən yalnız topların köməyi ilə onları məğlub edə bilmişdir.

Mənzumənin əvvəlində müəllif Cavad xana Firdovsinin “Şahnamə”si səviyyəsində dastan həsr edilməsi zərurətindən, onun yüksək keyfiyyətlərindən, səxavətindən danışır, şəhid xana müxəmməs həsr etmək fikrində olduğunu bildirir. Bu işə bir daha sübut edir ki, şair XVIII əsrdə formalaşmış müxəmməs janrında tarixi mövzulu mənzumə yazmaq ənənəsindən xəbərdar olmuşdur. Əsərin bir neçə bəndində Cavad xanın bundan əvvəl Şəki, Şirvan, Qarabağ, Dağıstan xanları, gürcü çarı ilə müharibə apardığından bəhs edilir. Müəllifə görə, Gəncə xanının gürcü çarı Gorgin (Georgi) xanla münasibətlərinin pis olması milliyyətə gürcü olan rus qoşunlarının komandanı, inspektor Sisyanovun Cavad xana və gəncəlilərə qarşı amansızlığının səbəblərindən biri olmuşdur. Gəncənin işğal edilərək Rusiyaya daxil olan Gürcüstana tabe etdirilməsi nəzərdə tutulubmuş:

Padişahı-rusun axır ərz edib ehzarına,
Baxdı o Gorgin xanın dəftəri-tumarına,
Əmr qıldı bir Şipixdir nam olan sərdarına,
Gəncənin al qələsin, fərman buyur əğyarına,
Üstünə gəldi həzaran saldati-xunxardən (2, s. 121).

Orasını da qeyd edək ki, strateji cəhətdən çox mühüm bir mövqedə yerləşən Gəncənin işğalı çar Rusiyasına üçün digər Şərq ölkələrinin zəbt edilməsi üçün imkan yaradırdı. Hüseyn Baykara yazır: “Beləliklə, Kasparinin də etiraf etdiyi vəchlə İran və Hindistan yolu ruslara açılmış olurdu (3, s. 17).

Mənzumədə Əbdürrəhman ağa əsgər və silah sayına görə qat-qat üstün olan düşmənlə üzbəüz qalmış, heç bir yerdən köməyi olmayan Cavad xanın qorxmaz, igid obrazını yaradır:

Ol Cavad xan vəsfini necə qələm şərh eyləsün,
Şərhə sığmaz vəsfı-halın necə dillər söyləsün,
Bir belə sərdarü qazi, kim görübdür böyləsün,
Düşdi dəvası anın kari-qəzadən, neyləsün,
Padişahi-Rusi sahib tacilən, tumardən (2, s.121).

Şair gəncəlilərin qəhrəmanlığını, onların azadlıq uğrunda şəhidlik yolunu seçmələrini xüsusi olaraq təsvir etmişdir:

Qırdılar küfləri, ol dəmdə fərağət qıldılar,
Xub döğüşdü Gəncə xəlqi, bir hekayət qıldılar,
Həq yolunda bəzi kəs ol dəm şəhadən qıldılar (2, s. 121).

Əsərin ayrı-ayrı bəndlərində İran şahı Fətəli şahın Cavad xana yardım etməməsi Şəmsəddin camaatının bu hadisələrə laqeyd qalması, şəmkişkililərin ruslar tərəfə keçməsi, Cavad xanın oğlu Uğurlu xanın dəstə ilə qaladan qaçıb İrana getməsi barədə məlumat verilir. Bütün bunlara baxmayaraq, Cavad xan böyük oğlu Hüseynqulu ağa, igid gəncəlilərlə ruhdan düşməyib son nəfəsə qədər düşmənlə mübarizə aparırlar, tarix kitablarına qəhrəmanlıq səhifələri yazırlar. Ölüm-dirim savaşının son məqamlarında Hüseynqulu ağa atasına yaxınlaşıb onunla birgə döyüşmək istəyir. Oğlunun həlak olmasını görmək istəməyən Cavad xan onu başqa bir bürcü müdafiə etməyə göndərir. Xalqın dilində gəzən bu tarixi faktı müəllif çox təsirli şəkildə, yüksək sənətkarlıqla təsvir etmişdir:

Ol Hüseynqulu ağa gəldi xanın yanına,
Layiq idi həm hünərlər şövkətinə, şanına,
İstədi qanın qata ol dəmdə xanın qanına,
Qoymadı xan göndərib bir qeyr bürc meydanına,
Yəni anın vəhşətin mən görməyim didardən (2, s. 122).

Professor Əhməd Cəfəroğlu bu əsərdən danışarkən haqlı olaraq onun müəllifinin “bütün şairlik qabiliyyətini Cavad xanın rus işğalına qarşı mübarizəsinin tərənnümünə həsr edən klassik Azərbaycan sənətkarı” adlandırmışdır (4, s. 189). Doğrudan da, tarixi-vətənpərvərlik mövzulu bu əsər əsl poeziya nümunəsidir, şair burada klassik

ədəbiyyatda işlənən poetik obrazlardan, bədii ifadə vasitələrindən məharətlə bəhrələnmişdir. Əsərdə Cavad xan qazidir, yalnız vətəninə müdafiə etmir, eyni zamanda müsəlmanları kafirlərdən müdafiə edir. Məlum olduğu kimi, bir müddət sonra Dağıstanda Şeyx Şamilin başçılığı ilə yerli əhalinin rus istilasına qarşı başladığı azadlıq mübarizəsi də din bayrağı altında aparılmışdır. Əbdürrəhman ağa Cavad xanı haqq-ədalət uğrunda şəhid olmuş İmam Hüseynə, Gəncə şəhərinin qəhrəmanlıqla müdafiəsini Kərbəla faciəsinə bənzədir:

Görməyən görsün bunu, ol Kərbəla qovğasını,
Bu müsibət məşhur oldu Kərbəla asardən (2, s.123).

Şair dəfələrlə nəzərə çatdırır ki, o, əsərini yalnız Cavad xana deyil, eyni zamanda, qəhrəman gəncəlilərin, fədakarlıqla vətəni müdafiə edərək canlarından keçmələrinə, şəhidlik zirvəsinə ucalmalarına ithaf etmişdir. Qəhrəman lider Cavad xanla yanaşı, bütün xalqın, sırayı insanların da hörmət və ehtiramla anılması təkcə bu mənzumənin, müəllifin deyil, bütün XIX əsr Azərbaycan ədəbiyyatının böyük nailiyyəti hesab edilməlidir:

Gəncəli xəlqi şəhadət qıldı Həqqə can fəda,
Kimi məzlum, kimi azadə qalib əndər-bəla,
Hər biri bir bəzmiyə yüz dərdə oldu mübtəla,
Yadına gəlməz məgər məzlumi-dəşti-Kərbəla,
Ey utanmaz çərxi-zalim, Əhmədi-Muxtardən (2, s. 123).

Azərbaycan ədəbiyyatında haqq yolunda mübarizə aparana İmam Hüseynə və onun həmfikirlərinə, haqqın-ədalətin məkrli düşmənlərinin isə Yezidə, Şümrə bənzədilməsi ənənəvi olmuşdur. Azərbaycan tarixində olmuş bir sıra qanlı hadisələr 680-ci ildə Kərbəla səhrasında baş verən faciəyə bənzədilmişdir. Hələ 1394-cü ildə Əmir Teymurun əmri ilə həbs edilərək Əlincə qalasına salınmış hürüfilik hərəkatının rəhbəri Fəzlullah Nəimi ona qarşı icra edilmiş dəhşətli edam hökmündən öncə həbsdə yazdığı vəsiyyətnaməsində özünü İmam Hüseynə, düşmənlərini isə Yezid və Şümrə oxşatmışdı: “Mən zamanənin Hüseyniyəm, naəhlilər də mənim Yezidim və Şümrümdürlər. Ruzigarım başdan-başa aşuradır. Şirvan da Kərbəla” (5, s. 195). Mir Möhsün Nəvvab 1905-1906-cı illərdə Qarabağda erməni millətçilərinin hücumlarına qarşı döyüşən yerli camaatın mübarizəsinə həsr etdiyi şeirlərdə eyni bənzətmələrdən istifadə etmişdir. Sonrakı illərin hadisələri göstərdi ki, Əbdürrəhman ağa Dilbaz oğlunun Gəncənin qəhrəman müdafiəçilərini həm də din uğrunda mübarizə adlandırmaqda tamamilə haqlı imiş. Azərbaycanı, bütün Qafqazı işğal edən çar Rusiyası yerli müsəlmanları xristianlaşdırmağa ciddi surətdə cəhd etdilər. Lakin onların bu planları baş tutmadı.

Şair şəhadəti ilə ucalmış Cavad xanın obrazını tamamlamaq üçün onu cənnətdə təsvir edir, qələmi ilə ona layiq olduğu ən yüksək məqamı bəxş edir:

Çağırır ərşdə mələklər, mərhəba, ey xan Cavad,
 Din yolunda qıldın axır ömrünü viran, Cavad,
 Məsnədi-üqbadə oldun sahibi-dövrən, Cavad,
 Mənzilindir, durma gəl, bu rövzeyi-rizvan, Cavad,
 Seyr qıl cənnəti-təcri təhtiha-inəhardan (2, s. 123).

Şeyrin sonunda müəllif əmin olduğunu bildirir ki, şəhid olmuş Cavad xanın, gəncəlilərin intiqamı mütləq alınacaqdır.

Əbdürrəhman ağa hadisəni 6 bəndlik qoşmasında da təsvir edibdir. H. Qayıbov həmin şeirə toplusunda belə bir başlıq vermişdir: “Gəncənin fəth və zəbti babındadır. Dövləti-Rusiyə ilə Cavad xanın qətlə yetişməyi xüsusundadır” (2, s. 127). Ədəbiyyat tariximizdə Gəncənin qəhrəmancasına müdafiəsinə həsr edilmiş digər bir qoşmanın müəllifi Gəncəli Həsəndir. 4 bəndlik, “Gəncənin” rədifli şeiri “El şairləri” toplusuna daxil etmiş Salman Mümtaz ona “Gəncənin qırğını” adını vermişdir (6, s. 49). Ümumiyyətlə, XIX əsr Azərbaycan poeziyasında tarixi-vətənpərvərlik, ictimai, eləcə də lirik-aşıqanə mövzuların ifadəsində müxəmməs və qoşma janrlarının daha çox nəzərə çarpdığını görürük. Qəzəl bu dövrdə qəsidə kimi əhəmiyyətini itirməsə də, ənənəvi olaraq məhəbbət lirikasının janrı olmuşdur. Professor Qorxmaz Quliyev “Poetik formaların təkamülündə fərdi üslub” adlı məqaləsində Azərbaycan poeziyasında XVIII əsrdən şifahi xalq ədəbiyyatından gələn qoşmanın yazılı ədəbiyyatda aparıcı poetik janra çevrildiyini, vacib rolunu hələ də saxlamış qəzəli belə sıxışdırmağa başladığını göstərmişdir: “Düzdür, Vidadi, Vaqif və Zakir poetikasında qəzəl mühüm yer tutur. Lakin istər ədəbiyyatımızın inkişaf perspektivləri baxımından, istərsə də fərdiyyətin daha dolğun və hərtərəfli ifadəsi nöqteyi-nəzərindən qoşma bu şairlərin yaradıcılığında daha mühüm yer tutur” (6, s. 90). Buna əlavə olaraq qeyd edək ki, istər ədəbiyyatın inkişaf perspektivi, istər fərdiyyətin daha dolğun ifadəsi, istərsə də ictimai-siyasi, fəlsəfi, vətənpərvərlik, məişət mövzularının əksi baxımından XVIII-XIX əsrlərdə müxəmməs janrı mühüm əhəmiyyət kəsb etməyə başlayır ki, bunun da öz səbəbləri vardır. Fikrimizcə, əsas səbəblərdən biri ondan ibarətdir ki, şairlər müxtəlif tarixi-ictimai hadisələrin, qanlı müharibələrin, cəmiyyətdəki dəyişikliklərin baş verdiyi gündən-günə mürəkkəbləşən həyatın əksində, qarşıda duran məsələlərin ifadəsində müxəmməsin, eləcə də bəzi digər çoxmısralı bəndlərdən ibarət janrların imkanlarının genişliyini başa düşərək bundan istifadə etməyə başladılar. Elə mövzular vardır ki, bunların müxəmməslə qələmə alınmasının üstünlüyü açıq-aşkar nəzərə çarpır. Məsələn, Cavad xana həsr edilmiş müxəmməslə qoşmaları müqayisə etdikdə görürük ki, mövzu müxəmməslə qələmə alınarkən daha hərtərəfli əhatə edilmişdir.

“Biçarə” təxəllüslü Şəkili Osmanın beş bənddən ibarət “Eylədi” rədifli şeiri Şeyx Şamilin çar Rusiyasına qarşı azadlıq mübarizəsinin mədhinə həsr edilib. Müəllif islamın müdafiəçisi, qəzavətin başçısı Şamilin hərəkətinin Şimali Azərbaycana, Quba, İlisu, Qarabağa və Cara keçəcəyini arzulayır. Məlumdur ki, 1835-ci ildə imam seçilmiş, 1859-cu ilə qədər mübarizə qılıncını əldən yerə qoymayan Şeyx Şamil

hərəkəti Quba əyalətində çarizmə qarşı baş verən hadisələrin inkişafına, əhalinin müstəmləkə əleyhinə əhvali-ruhiyyəsinin güclənməsinə təsir görtərmişdir (7, s. 106). Maraqlıdır ki, Şəkili Osmanın bu şeirinin 4 bəndi müsəddəs olduğu halda, birinci bəndi beş misradan ibarətdir.

Mirzə Baxış Nadimin hələ ki, nəşr edilməmiş tarixi-vətənpərvərlik mövzusunda müxəmməs janrında yazdığı mənzumələrini ətraflı nəzərdən keçirməyə ehtiyac duyulur. Onun tarixi mövzulu müxəmməslərindən 44 bənddən ibarət olan birincisi 1803-1804-cü illərdən 1833-1834-cü illərə qədər təxminən 30 il ərzində Cənubi Qafqazda cərəyan edən hadisələr, çar Rusiyası qoşunlarının işğalçılıq yürüşləri, Azərbaycan xanlarının müqavimət göstərmələrinə baxmayaraq məğlubiyyətə uğramaları təsvir olunur. Şair həmin dövrdə bir-birini əvəz etmiş müxtəlif tarixi hadisələrin hərəsi barədə 1-2 bənddə bəhs etmişdir. Hiss olunur ki, müəllif həmin dövrdə baş verən hadisələrə ayıq gözlə baxmış, bu hadisələrin səbəblərini, çarizmin istilaçılıq siyasətini dərk etmiş, mənzumələrində vətəninə sevmə, həmvətənlərinin halına ürəkdən acıyan bir ziyalı kimi çıxış etmişdir. Mənzumənin Cavad xanın başçılığı ilə Gəncənin qəhrəmancasına müdafiəsinin təsvirinə həsr edilmiş bəndləri bunu bir daha sübut edir. Mirzə Baxış Gəncəni mühasirəyə almış işğalçı rus qoşunlarının komandanı Sisyanovun Cavad xanı təslim olmağa çağıran təhqiramiz məktubları, Cavad xanın və gəncəlilərin silah və sayca xeyli üstün olan düşmənlə son damla qana qədər qəhrəmanlıqla döyüşməsi, sonda Cavad xanın da, əhalinin böyük hissəsinin də qəddarcasına öldürülməsi barədə ürək ağrısı ilə bəhs edir. Bundan sonra müəllif Azərbaycanın Şirvan, Bakı, Quba, İrəvan xanlıqlarının rus qoşunları tərəfindən işğal edilməsindən, müqavimət göstərməkdə acizliklərini başa düşən xanların xaricə qaçmalarından danışır.

M.B.Nadimin 11 bəndlik müxəmməs formalı, “Haray” rədifli mənzuməsində rus qoşunlarını geri oturtmaq üçün Şimali Azərbaycana gələn İran əsgərlərinin yerli əhalini incitmələri, onları soyub-talamaları təsvir edilir. Şairin 8 bəndlik “Gedər” rədifli müxəmməsində Quba və Dərbənd xanı, Fətəli xanın oğlu Şeyxəli xanın rus işğalçılarına qarşı mərdliklə döyüşməsindən danışılır. Bu sonuncu müxəmməsə natamamlıq hiss olunur.

Mirzə Baxış Nadimin müxəmməslərini ayrıca bir yarım fəsildə nəzərdən keçirmişik. Xüsusi olaraq qeyd etmək istərdik ki, Nadimin tarixi mövzulu müxəmməslərində vətən sevgisi, vətəndaşlıq duyğusu ən diqqətəlayiq cəhətlərdəndir. O, tarixi hadisələri laqeydcəsinə müşahidə etməmiş, sadəcə faktları sadalamamış, vətəndaşlıq mövqeyini ortaya qoymuşdur. Bu mənada o, Əndəlib Qaracadağidən fərqlənir. Məlum olduğu kimi, Əndəlib Cənubi Azərbaycandan gələrək əvvəlcə İrəvan xanı Sərdar Hüseyn xanın yanında mirzəlik etmiş, 1827-ci ilin oktyabrında çar Rusiyasının generalı F.Paskeviçin başçılıq etdiyi qoşunlar tərəfindən şəhər işğal edildikdən sonra İrəvan divanbəyisi təyin edilən mayor Şubinın yanında katiblik vəzifəsinə təyin olunmuşdur. Şair Sərdar Hüseyn xana da, Şubinə də müxəmməs janrında şeir həsr etmişdir. Bu əsərlərdə şəhərin azərbaycanlı hakimi də, işğalçı rus ordusunun təyin etdiyi hakimi də demək olar ki, eyni ruhda, oxşar bədii ifadə

vasitələrindən istifadə etməklə tərif edilir. Şəhərin tutulmasına həsr edilmiş şeirdə də vətəninin bir parçası işğal edilmiş vətəndaş şair mövqeyinə rast gəlmirik.

M.B.Nadimin tarixi mənzumələrinin XVIII əsr mənzumələrindən, Əbdürrəhman ağa Şairin Gəncənin müdafiəsinə həsr etdiyi əsərindən bədiiilik, dilin kamilliyi baxımından zəif olduğunu görürük.

XIX əsrdə vətənpərvərlik ruhunda yazılmış müxəmməslər içində doğma yurdun təbiətinin, gözəl, mərd, igid insanların tərifindən, vətənin müxtəlif yerlərində baş vermiş fəlakətlərin ürək ağrısı ilə yad edilməsindən ibarət şeirləri də qeyd etmək istərdik. XIX əsrin birinci yarısında yaşadığı söylənən Mücrim Kərim Vardanınin 16 bəndlilik “Bu yerlər” rədifli müxəmməsi doğma vətənə özünəməxsus mənzum ekskursiya təəssüratı oyadır. Şair elə bil ki, Azərbaycanın qədim tarixini, təbiətinin gözəlliyini, övladlarının igidliyini bir şeirdə əhatə etmək istəmişdir. Əsərin əvvəlində müəllif vətənin qədimliyini göstərmək üçün buranın Firdovsi “Şahnamə”sinin qəhrəmanları-Sam, Nəriman, Pişdad, Keyqubad və Fəramərzin, qeysər və xaqanların yurdu olduğunu qeyd edir. Sonra o, bir neçə bənddə xüsusi bir hərərat və iftixarla doğma yurdun təbiət gözəlliklərini vəsf edir.

Nəşvü nüma gəldi bahar yaz ilə,
Güllər açılmışdı bəsi naz ilə,
Bülbül oxur nəgmə xoş avaz ilə,
Sərvi-xuraman yeridir bu yerlər (8, s. 50).

Daha sonra bir bənddə vətəninin bilikli adamların, irfan sahiblərinin diyarı olduğunu deyib, yurdunun igid övladlarının mədhinə keçir. Bu bəndlərdə hiss olunur ki, müəllif XIX əsrdə qanlı müharibələrin, çar Rusiyası tərəfindən işğalın şahidi olmuş həmvətənlərinə ürək-dirək vermək, onlara nikbin əhvali-ruhiyyə aşılamaq istəyir. O, vətən övladlarına üz tutub “mənim zərbəm Rüstəmi qorxutmuşdur, sən nədən qorxursan” deyir:

Rüstəmi zərbim elədi tərsnak,
Getdi cahandan ürəyi dərdnak,
Bəs nədi səndən ötəri munca bak? (8, s. 51-52).

Şair birinci şəxsdən, öz adından, sanki öz qəhrəmanlıqlarından danışır. Əslində isə o, vətən övladlarının böyük qəhrəmanlıqlara qadir olduğunu nəzərə çatdırır, eyhamla yadelli işğalçılara, “şahi-firəng”lərə nifrətini bildirir, onlara “it kimi üstümüzdə hürmə, gürz ilə başını əzərik” deyir:

Kimdi mənim cəngimə qılsın həvəs,
Yoxdu onun həddi ki, çəksin nəfəs,
Şiri-jəyan bulmadı bir dəstrəs,
Hürmə, otur it kimi, avazı kəs!
Gürz ilə qalxan yeridir bu yerlər.

Rəmzi-mübahisdə gərək top-tüfəng,
 Qaldı həzin qeysərü şahı-firəng,
 Qülzümü-cəngə oluram bir nəhəng,
 Çıxsın aradan süfəha bidirəng,
 Mücrimi-Vardan yeridir bu yerlər (8, s. 52).

Şeirin fəxriyyə xarakterli son üç bəndində Müsrim Kərim təzə-tər şeirlərinin yüksək dəyərinə görə yerlə göyün ona baş əydiyini, ölkəsinin yeganə şairi olduğunu deyir.

XIX əsrdə yaşamış şairlərimiz vətənimizin ayrı-ayrı yerlərinin gözəlliyinə, insanların müsbət keyfiyyətlərinə həsr edilmiş vətənpərvər əhvali-ruhiyyəli müxəmməslər yazmışlar. Sədi Sani Qarabağının Lənbərana, Əndəlib Qaracadağının Ordubada həsr etdikləri şeirlərini buna misal gətirmək olar.

ƏDƏBİYYAT

1. Köçərli Firidun bəy. Azərbaycan ədəbiyyatı. İki cildə. Birinci cild. Bakı: "Elm" nəşriyyatı, 1987, 598 s.
2. Qayıbov Hüseyn Əfəndi. Azərbaycanda məşhur olan şüəranın əşarına məcmuədir. II cild. Bakı: "Elm", 1989, 284 s.
3. Baykara Hüseyn. Azərbaycanda yeniləşmə hərəketləri. XIX yüzyl. Ankara, 1966, 200s.
4. Cəfəroğlu Əhməd. Seçilmiş əsərləri. Bakı: "Mütərcim", 2008, s. 408 s.
5. Beqdeli Qulamhüseyn. Fəzlullah Nəiminin vəsiyyətnaməsi. "Azərbaycan" jurnalı, 1970, №5, s.193-198.
6. Mümtaz Salman. Azərbaycan ədəbiyyatı (El şairləri). Bakı: "Nurlan", 2005, 462 s.
7. Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. Dördüncü cild. Bakı: "Elm", 2000, 508 s.
8. Vardani Mücrim Kərim. Sünbülüstən. Bakı: "Gənclik", 1978, 80 s.

РЕЗЮМЕ

МУХАММАСЫ НА ИСТОРИЧЕСКО-ПАТРИОТИЧЕСКИЕ ТЕМЫ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XIX ВЕКА

Наиля Мустафаева

В XIX веке жанр мухаммаса находит свое дальнейшее развитие в азербайджанской литературе. Расширяется круг тем, стихов, написанных в этом жанре. Уже в XVIII веке ряд поэтов написали интересные мухаммасы, написанные на историческую тему. В мухаммасах поэтов XIX века более отчетливо можно увидеть патриотические мотивы. Такие поэты, как Абдуррахман ага Шаир, Осман Бичаре, Мирза Бахыш Надим описывали в своих исторических мухаммасах героическую борьбу азербайджанцев против царских захватчиков. Абдуррахман ага воспел героическую смерть Джавад хана во время обороны города Гянджи. Муджрим Карим, Андалиб Гараджаги, Сади Сани Гарабаги воспели в своих стихах красоты отдельных регионов Азербайджана.

SUMMARY

MUKHAMMASSES ON HISTORICAL AND PATRIOTIC THEMES IN AZERBAIJANI LITERATURE OF XIX CENTURY

Naila Mustafaeva

In the XIX century mukhammas genre finds its further development in Azerbaijan literature. The circle of those poems written in this genre. Already in the XVIII century, a number of poets have written interesting mukhammas written on a historical theme. In Mukhammas poets of the XIX century can be seen more clearly patriotic motives. Such poets as Abdurrahman aga Shair, Osman Bichara, Mirza Nadeem Bahish described in their historical Mukhammas heroic struggle of Azerbaijanis against the king's invaders. Abdurrahman aga chant heroic death. Jawad Khan during the defense of the city of Ganja. Mudcrim Karim, Andalib Garadcagi, Sadi Sani Garabagi chant in his poems beauty Azerabaydjanian individual regions

BİR SIRA ESKİ TÜRK GELENEK ve MERASİMLERİ ÜZERİNE (AZERBAYCAN TÜRKLERİ ve IRAK TÜRKMANLARI)

Kübra Kuliyeva *

Açar sözlər: folklor, qədim adətlər, mərasimlər, etimoloji izah

Anahtar kelimələr: folklor, eski gelenekler, merasimler, kökenbilim

Ключевые слова: фольклор, древние традиции, обряды, этимологические толкование

Key words: folk-lore, old traditions, ceremonies, origin, science

GİRİŞ

Irak eski Azerbaycan'ın Batı kısmında bulunan eski bir Türk yurdudur. Tarihçiler Irak'ta Türk boylarının varlığını bu yerlere sonralar taşınmış olan kavimlerle ilgilendiriyorlar. Bir süre Irakta çalışmış, Irak Türkmanları'nın hayatı, kültürü, edebiyatıyla ilgili makaleler, yazılar yayınlamış, kitaplar bastırılmış Prof. Dr. G.Paşayev diyor ki, “Irak Türkmanları'nın ne zaman ve nereden göç ederek bu toprakları vatan edindikleriyle ilgili bir sıra tarihi kaynaklara rastlıyoruz. Tarihçilerin büyük kısmı onların Azerbaycan'dan geldikleri düşüncesindedirler”. (1, 21). Yazar bu tarihin hicretin 32. veya 54. yılından başladığını kaydeden bilim adamlarının görüşlerine dikkati çekerek şöyle devam ediyor: “Arap tarihçisi Teberi Türkler'in Irak'a ilk gelişinin hicretin 54. yılına tesadüf ettiğini yazıyor. S.Buluç da hicretin ilk yüzyıllarında Azeri Türkleri'nin Tebriz'den geçerek Kerkük yörelerinde meskun olduklarını onaylıyor.” Kerküklü araştırmacı Şakir Sabir ise Türkmanlar'ın ilk kez Irak'ta VII. yüzyılda görünmeye başladıklarını ve miladi tarihiyle 745'te Bağdat'ta Türkman mahallelerinin bulunduğunu yazıyor. M.Nakip Türk yönetiminin tarihini bir kadar daha ileriye götürerek, “Milattan takriben 220 yıl önce ilk Türk devletini kuran Hunlar'dan bu yana Türkler hiç bir zaman devletsiz kalmamışlardır” diyor (1, 9). Prof. Dr. G.Kazımov bu görüşleri paylaşarak “Sosyal bilimler aleminde meşhur olan köke dayanmayan, esassız bir teori - Türkler'in Hun döneminden ortaya çıkması hakkında düşünce Irak-Türkman kültür tarihiyle ilgilenenlere de bulaşmıştır” diye sertçe davranıyor ve “Eger miladi tarihiyle 745 yıllarında Bağdat'ta Türkman mahallerinin olduğu tespit ediliyorsa, demek ki, onların tarihi daha eskiye dayanıyor. Bu biçim olgular tarihin açıklanmasında göze alınmış olsaydı, o zaman nice binyıllar önce Türkler'in bu topraklarda var oldukları kolayca anlaşılabilirdi” diyor (2, 4).

* Doç.Dr. Azerbaycan Devlet Ekonomi Üniversitesi; gkubra@mail.ru

H.Arasslı VII. yüzyıldan sonra, özellikle, Abbasiler döneminde Azeriler'in Bağdat civarlarına göçürülmesini ve bu göçürmenin nedenini şöyle açıklamaktadır: “Bu zaman Abbasi halifeleri her hangi bir Arap sülalesinin yada Arap kavimlerinin ayaklanmasından kendilerini korumak amacıyla Azerbaycan'ın türlü yerlerinden, özellikle de, kuzey bölgelerinden bir çok boyları buraya göçürerek Bağdat civarında yerleştirdiler. Onlara başkenti savunmak ve korumak emri verilmişti” (3,77). Bu durumda bir kısım düşündürücü makamlar ortaya çıkar: Acaba, neden Abbasiler sülalesi Azeri Türkleri'ne bu kadar güveniyordu? Eğer gerçekten Azeri Türkleri bu yerlere VII. yüzyıldan yerleşmişiyse, nasıl oldu da bu kadar çabuk Araplar'ın itimatını kazanabildiler?

Göçürmelerin olduğu kesindir. Fakat Azeri Türkleri'ne böyle münasebet, yani kendilerini kendilerinden korumak usulü Araplar'ın Türkler'i az sürede değil, çok uzun yıllar önce tanıdıklarına delalet eder. Başka deyişle, Araplar iki nehir arasında, yani Dicle ve Ferat nehirleri arasında zaptettikleri dönemlerden Türkler'i iyice tanımış, onların erkeğe, mertçe davranan insanlar olduklarını bilmişlerdir.

O yüzden de kaydedelim ki, tarihi sahteleştirilenler gelecek nesle topraklarının hudutlarını belli etmekten korkan insanlardır. Irak'ta bulunan soydaşlarımız hakkında yazan tarihçilerin bir kısmı yanlış yoldadırlar ve bu bölgede oturanlarımız hakkında düşünürken onların gurbette değil, kendi ana topraklarında yaşadıklarını düşünmek gerek. G.Kazimov bu konuyla ilgili çok da haklı olarak şöyle yazıyor: “Kök oradır, tarih Türkler'i – Turukkiler'i, Suları, Lullular'ı, Kutiler'i Urmiya gölü etrafında tasvir ediyor” (4, 60-86). Bu da Türkmanlar'ın dedelerinin o yerlerin çok eski sakinleri olduğu olgusunu ortaya koymaktadır.

Irak Türkleri'nin tarihi üzerine ışık salmakta amaç onların eski Türk boylarından biri olmasını göstermenin yanı sıra, şu anda diğer Türk boylarından belirli derecede uzak olmasına rağmen ortak olan geleneklerimizi, merasimlerimizi yabancı diller ve kültürler arasında günümüze kadar koruyabilmesine de dikkati çekmektir.

Halkın tarihi, itikadı, gelenek ve görenekleri, yaşamı, kültürü, hatta coğrafisi bile onun dilinde yaşıyor. Yüzyılları aşarak günümüze kadar ulaşabilen kelimeler halkın varlığını, moralini, ruhunu yansıtır. Bu bağdamda o olguları sanki emerek koruyan, dilden dile, yüzyıldan yüzyıla ileten ağızların, ayrıca, halkın hafızasında hiç unutulamayacak kadar sağlam ter tutan folklorun ne kadar zengin bir hazine olduğunu söylemeye ihtiyaç yok. Bu doğal kaynaklar bugüne kadar nice kelimenin kökenbilim açısından anlamının açıklanmasına, yorumlanmasına imkan sağlamıştır. G.Paşayev'in söylediği “Folkloru öğrenmeden milletin psikolojisini, onun gerçek tarihini, beşer tarihindeki yerini, gelişim aşamalarını, yaşam biçimini, gelenek ve göreneklerini idrak etmek, anlamak mümkün değil” (1, 15) görüşü gerçektir. Çünkü dilin tarihini araştırırken ilk önce onun eskiliğini koruyup muhafaza eden eski yazılı kaynaklara ve canlı halk diline hitap etmek gerekir. Ağızların birer birer derlenerek araştırılmasında amaç onların eski unsurları, sözlük birimlerini, tarihi, coğrafi özellikleri ne derecede koruyabildiklerini öğrenmektir. Irak-Türkman konusunu ele almakta da amacımız söz konusu problemlerin yanı sıra, şu anda bize göre başka ortamda, kenar ve yad dillerin

etki çemberi içinde, yalıtılmış şekilde gelişen bu Türk dilinin diğer Türk dilleri, ayrıca, Azeriçeyle farklı ve benzer yönlerini belirlemek, değişik hudutlar içinde olmasına rağmen eski özelliklerimizi ne derecede koruyabildiğini ortaya koymaktır. İlk önce şunu kaydedelim ki, araştırmalar yad diller ve kültürler arasında kalan Türk dillerinde eski unsurların daha iyi şekilde korunduğunu ispatlamaktadır. Bunu Derbent'te, Ermenistan'da, Gürcüstan'da bulunan ağızlarımızın araştırılması, İran'da yeterince araştırma konusu olmayan Halaç Türkçesi de sübut etmektedir. Başka deyişle, bunlarda korunan özellikler, konuşma, deyim biçimleri Ana Türkçeyle daha fazla sesleşiyor. Tüm bunlar kendini folklorlarda, adetlerde ve eskiden yapılarak gelen törenlerde, mrrerasimlerde de gösteriyor.

BENZER, FARKLI ve UNUTULMAYAN ÖZELLİKLERİMİZ

Her bir halkın kendine özgün gelenekleri, yaptığı türlü merasim ve törenleri vardır. Beşerin belirli gelişim safhalarında insanlar türlü sebeplerden türlü törenler yapmış ve bu törenler giderek adet şeklini almıştır. Zaman geçtikçe bu adet ve törenlere her dönem insanının belirli katkısı olmuş, dünya geliştiği gibi geleneklerimiz, törenlerimiz de giderek süslenmiştir. Fakat buna rağmen insan düşüncesi onları ne kadar süslese de, öz değişmeden kalmıştır. Bir kısım geleneklerimizin, bayram ve törenlerimizin ortak özellik taşıması da bununla ilgilidir. Bir kısım adetlerimizde salt Müslümanlıkla ilgili, İslam diniyle bağlı özellikler olsa da, eski Türkler'in, Oğuzlar'ın gelenek ve görenekleriyle bağlı öğeler de korunmuştur. Mesela, düğünle bağlı adetlerimiz tüm Türk milletlerinde ortaktır, diyebiliriz. Çünkü kız beğenmek, elçilik, nişan, düğün, gelin göçürmek, kına gecesi, ayak açtı, yani baba evine ilk kez gitme gibi adetler gerek Azerbaycan'da, Türkiye'de, Irak Türkmenleri'nde, gerekse, Orta Asya Türkleri'nde hep aynıdır. Günümüzde bunlar bir az değişmiş olsa da, genelde aynı özellik taşıyor.

Tüm halklar için ortak özellik taşıyan adetlerden biri de yas merasimidir. Bu merasimde bütün halklara özgün bir sıra özellikler vardır. Şöyle ki, yas merasiminde her kesin siyah giyinmesi, cenazenin tabuta koyulması, kabrin kazılması, cenaze kabre konulurken üzerinde okunması, sofranın verilmesi gibi özellikler tüm dünya halklarında çok az değişikliklerle görülmektedir. Bunların bir kısmı tabii ki, dinle ilgilidir. Fakat dinle ilgili olmayan özellikler de az değil. Mesela, gerek Kerkükler'de, gerekse Azeriler'de (bu özellik daha fazla bölgelerde görülüyor) birisi öldükte, baş açıp, saç yolmak, göğsünü, yüzünü yırtmak, ölen kişinin özelliklerine uygun maniler söylemek, başına kül dökmek gibi adetler İslamdan çok daha önce mevcut olmuştur. Irak Türkmenleri' arasında yeni özellik kazanmış yas merasimiyle beraber, Türk halklarının eski itikatlarına dayanan unsurlar birarada geliyor ve bunların çoğu halklarımız için aynı niteliktedir. Başa kül savurmak adeti çok eskilerden beri süregelen bir adettir ve halkın dilinde bununla ilgili küfr anlamında "kül başına", tüm ailesini, varını, devletini kaybeden insan için "başına kül ələnib veya başına kül olub", kendisini kötü duruma düşüren, çıkmaza giren insan için de "külü sovurub başına" deyimleri oluşmuştur. Gerek Azerbaycan'da, gerekse Irak Türkmenleri'nde cenazenin

üstünde ağıt, mani söylemek adetleri de vardır. Kerkükler buna horyat, Azeriler ise bayatı derler. Bayatı veya horyat dört mısradan oluşur. Burada ya acı ifade olunur yada ölen kişinin özellikleri belirtilir. Mesela:

Əzizim bulud ağlar,
Göy ağlar bulud ağlar,
Burda goç igid ölüb,
Göy kişner, bulud ağlar.
veya:

Bostanda tağım ağlar,

Basma yarpağım ağlar,
Nə qədər sağam ağlaram,
Ölsəm, torpağım ağlar.
yada:

Əzizim olmayaydı,

Saralıb solmayaydı,
Bir ayrılıq, bir ölüm,
Heç biri olmayaydı.

Ağacda xəzəl ağlar,
Dibində gözəl ağlar,
Belə oğlu ölən ana
Sərgərdan gəzər ağlar (5, 82)

Bu adetin eski Oğuz boyları arasında da mevcut olduğunu “Dedem Korkut Kitabı”ndan haber alıyoruz.

El öpmek eski Türk dönemlerinden süregelmiştir. Bu adet her zaman saygı bildirmek amacı taşımıştır. Gerek eski dönemlerde, gerekse günümüzde korunduğu Türk halklarında yine aynı amaçla kullanılmaktadır. Kullanım çevresi giderek daralmakta olan bu adetimiz, bana göre en değerli, en gereken ve kalkmasına izin verilmeyecek bir adettir. Bu adetin salt saygı için kullanıldığını kaydettik ve bunu ihtiyarlarımıza, büyüklerimize saygımızı göstermek amacıyla yapıyoruz. Büyüklere, ihtiyarlara, ayrıca anne-babalarımıza bir minnet borcumuz olduğu için, zannimizce, bu güzel adetimizi de gücümüz yetince korumamız gerekir. Türk milletini bir de tüm milletlerden ayıran yönlerden biri her zaman büyük sözü dinlemek, her zaman büyüğün gösterdiği yolla gitmek olmuştur.

Kerkük'te ilgiyi çeken adetlerden, belki de, inançlardan biri yağmurun yağmasıyla bağlı yapılan törendir. Şöyle ki, Kerkük'te fazla yağmur yağmadığından çok zaman kıtlık oluyor. Yağmurun yağmasını intizarla bekleyen insanlar “Kosa geldi”, “Goduğ”, “Godu”, “Çemçe kız” a hazırlık yaparlar. Yağmurla ilgili dualar okunur, halk üç gün oruç tutar, kurbanlar kesilir, büyük kazanlarda “yağmur pilavı” yapılır. (6, 76). “Çemçe kız” merasiminde bir ağaca elbise giydirip, kapı kapı

gezdire, sadaka toplarlar. Bazan hatta ağaç yerine bu işi insan kendisi yapar. “Çemçele kız”ın yapılmasında amaç halkın verdiği sadaka sayesinde yağmur yağdırmaktır. “Çemçele kız”ı gezdirenken şu şekilde okunur:

Çemçele qızım yağışdır,
Hər gələnə bağışdır,
Açın xəzinə qapısını
Verin Allah borcunu.

“Kosa geldi” merasimi de yağmurun yağdırılması amacıyla yapılır. Bu zaman birisi keçi derisi giyerek, boynuz takar ve onu çevrelemiş olan insanlarla birlikte gezerek sadaka toplar. Sonra da toplanılan parayla “yağmur pilavı” pişirilerek halka dağıtılır. Aslında bunlar halkı inandırmak için yapılan çok primitif “halk dramları veya gösteriler”idir. Kosa, keçi, goduyla bağlı makamlar Azerbaycan'da Nevruz bayramı gösterilerinde geçer. Azerbaycan'da da aynile, Türkmanlar'da olduğu gibi mevsim kuraklık olduğunda insanlar yeşillik, su mebutları Öləng'e ve Hızır İlyas'a sitayiş ederek onların şerefine merasim nağmeleri okumuşlar. Bunlara bir kısım örnekler gösterebiliriz. Mesela:

Xıdır İlyas, Xıdır İlyas,
Bitdi çiçək, gəldi yaz.
veya:

Xanım, ayağa dursana,

Yük dibinə varsana,
Boşqabı doldursana,
Xıdırı yola salsana.

Bu mısralar biraz değişik biçimde Nevruz bayramında köse adam için de okunur:

Xanım, ayağa dursana,
Çömçəni doldursana,

Kosanı yola salsana.

İrak Türkmanları gibi Azeriler de, yağmurla bağlı “Godu godu” merasimini yaparlar. Bu merasim aynen Kerkükler'de olduğu gibidir. Yani Güneş'in remzi olan gelincik bezelilir. Kapı kapı gezdirilerek pay toplanılır, Güneş'in simgesi olan Godu'nun şerefine tarifler söylenerek şunlar okunur:

Qodu-qodunu gördünmü?
Qoduya salam verdinmi?

Godu burdan keçəndə
Qırmızı günü gördünmü?

veya:

Qoduya qaymaq g r k,
Qablara yaymaq g r k,
Gün  ıxarmasa  g r
G zl rin oymaq g r k.

Bugün Nevruz adlandırdığımız bu bayram eski Türkler'in inançlarıyla ilgili bir tören olmuştur.

Eskide bir tek Azeriler deęil, belki de bütün Doęu haklları tarım, ürün bolluęu itikatlarıyla ilgili olan bu töreni seve seve beklemiř ve yapmışlardır. Doęanın uyanmasını mutluluk, saadet simgesi gibi algılayan insanlar baharın geliři, ekim mevsiminin başlanması, doęanın canlanması, her tarafın yeřillenmesiyle baęlı türküler, oyunlar, törenler oluřturmuşlar ki, bunların da hepsi sonralar Nevruz etrafında toplanmıştır. Nevruz'un kaynaklarda mevsim merasimi adlanması da bununla ilgilidir. Mevsim merasimleri eski insanların itikadı, doęada vukubulan olaylara münasebetiyle beraber hem de emek faaliyetleriyle ilgili yapılıyordu. Tarım, hayvancılık, avcılık, balıkçılık ve dięer mesleklerle baęlı merasimler düzenleniyordu. Mevsim merasimleri içinde en yaygın olanı ise Nevruz merasimidir. Bu merasim kışın bitmesi ve baharın geliřiyle başlanır. Bu merasim insanlara yeni ruh veren, sevinç bahşeden en ilginç merasim olarak bilinmektedir.  nk  kış soęuktur, sazaktır, cansızdır. Kış insanların elin kolun baęlar. Kışta sanki hayat biter, sanki her řey ölür, doęa, hayvanlar, kuřlar sanki uyumuştur. Baharsa hayattır, canlıdır, o bir tek insanlara deęil,  vredeki her řeye can veriyor, sanki ölmüř doęayı diriltiyor. Bahar gelince doęa canlanır, her řey tazelenir, güneř sıcaklıęıyla insanları dıřarıya sesliyor, insanları bir řeyler yapmaya heveslendiriyor. Kanlar kaynayıp cořuyor. Bahar insanları hayata tutunmaya çaęırıyor. İřte, bu  zellikler Nevruz merasiminin daha da yaygınlaşmasına yol açan etmenlerdir.

Azerbaycan'da baharın geliři insanlar için yeni yılın başlangıcı demektir. Yeni yılla ilgili bir kısım itikatlar olmuştur. Mesela, semeni g vertmek, yumurta renkleme, lezzetli yemekler piřirmek, yedi çeřit yemek hazırlamak, sofraya çeřit çeřit mezeler koymak, sabahleyin  ıktıkta eve eli boř dönmemek ve s. Buradan da bu bayramın tarihinin çok eski dönemlere dayandıęı belli oluyor. Bu merasimde insanlar kendilerini hem dıřtan, hem de içten temizlemeęe  alıřlar. Bařka deyiřle, bayramdan yirmi gün önce evlerde temizlik iřleri başlarlar. Yorgan d řekten tutmuř her řey yıkanır. Bu nedenle halk arasında řöyle okunur:

Novruz, Novruz baharı,
G ll r, g ll r baharı,
Baęçamızda g l olsun,
G l olsun, bülbül olsun.

Avlularda ateşler yapılıyor. Gençler, çocuklar alevin üzerinden atlayarak “ağırlığım uğurluğum, acım ağrım, azarım bezarım dökül” derler. Azerbaycan'da, özellikle de, Bakü'nün köy ve kasabalarında bir sene içinde kendilerine gelecek olan belaları defetmek için tepsilere her türlü yiyecek koyarak etrafında oturur ve şöyle okurlar:

Xonçaya qoydum çırağı, (çıra)
Rövşən eyləsin bucağı,
İşıqlandırsın bucağı,

Çünkü yetişib firiz,
Xoş keçəcəkdir Novruz.

Güneş de baharın simgesi olduğundan Nevruz'da onu çağırmak merasimi de olmuştur. Güneş yeri ısıttığı, doğaya can verdiği için insanlar ona eskiden beri tapmışlar. Bu sebeple de onlar Güneş'e hitaben şu şiir parçasını okurlar:

Gün çıx, gün çıx!

Köhlən atı min çıx!
Oğlun qayadan uçdu,
Qızın təndirə düşdü,
Keçel qızı qoy evdə
Saçlı qızı götür çıx.

Bu parçada halk büyük bir levha yaratmıştır. Onlar bu küçük parçada doğayı – rüzgarı, bulutu, soğuğu canlandırmış, her birinin kendine özgün niteliklerini göstermiş, hepsinden daha fazla Güneş'i severek, onu her şeyden üstün bulmuştur. Bu şiir parçası değişiklik olmaksızın Irak Türkmenlerinde da kalmıştır.

Nevruz'u Zerdüşçülükle, İslamla bağlayanlar da olmuştur (7, 22) Fakat bu merasimde dinlerden daha önceki tasavvurlar açık şekilde yansısını bulmaktadır. Çok çok eski zamanlarda Türkler Gök Tanrı'yı –Ülgen'i hayır tanrısı olarak kabul etmişler. Eski Türkler, Çinliler Gök ve onu temsil edenlerin erkek başlangıcı olduğu düşüncesindeymiş. Onlara göre Gök Yer'in eşidir, Yer'i ürün vermek için yağmurla mayalıyor. Bahar da yerle ilgilidir. Oğlan, yani kurt kışı temsil ediyor. Baharı, yeşilliği himaye eden kız – Ölenk keçiyi, yani baharı, onun sıcaklığını kurttan koruyor (8, 112). Tüm bu özellikler günümüzde mahiyetine varılmasa da, tüm halkımızca Nevruz gösterilerinde yapılmaktadır. Zannımızca, burada Ölenk kelimesinin anlambilim açısından açıklanması yerinde olur. Ölenk günümüz edebi dilde rastlanmıyor. Fakat Kuzey ve Güney Azerbaycan'ın değişik bölgelerinde ağızlarda çok az sesbilgisel, bazan da anlambilimsel değişikliklerle görülmektedir. Bir kısım Türk dillerinde de kullanageldiği belirlenmiştir. Bulduğu Türk dillerinde Azerice'yi de içine almakla: 1. çayır, çimen, otlak, yaylak, yeşillik; 2. göl, nemlik, bataklık; 3. yeşillik ve gençlik, aile ilahesinin ismi; 4. şiir biçimi gibi anlamlarda kullanılır.

Buradan da öl kökünün anlam türlerine dayanarak günümüz Azerice'de, Türkçe'de, İrak Türkmanları'nın dilinde rastladığımız göl, gölet, ölke/ülke, bölge, çöl, döl, höl (nem –Türkçe'de hlk.), bulamaç, ilik, öl (nem-Türkçe'de hlk.d), solmak (suyunu çekmek), suluk (nasır), tuluk (su kabı), ulus kelimelerinin bu kökten yapıldığı düşüncesindeyiz. Kelimenin ikinci kısmını oluşturan enk eski Türkçe'de sağır nun denilen ünsüzün kullandığı yer bildiren an ekinden başka bir şey değil. Öl/ul kelimesinin su anlamı daha eskidir. Şöyle ki, S.Malov V.-VII. yüzyıllarda yazılmış Uygurca “Maniheyley'in tövbe duası” eserinde öl kelimesinin “su, nem, ıslak” anlamlarında kullanıldığını gösteriyor (9, 120). Kaşgarlı Mahmut, Abu Hayyan, L.Z.Budagov, V.V.Radlov da kelimenin ilk anlamının su olduğunu yazarlar. Azeri yazılı kaynaklarından “Şühedaname”de ölenk “otlak” anlamında verilmiştir. Oyrotlar'da, Hakaslar'da, Kazaklar'da “ot” anlamında kullanılır.

Türk dilli kavimler, kabile birlikleri, halklar hayvancılıkla da ilgilendiklerinden baharın gelişini, otun bitmesini her zaman sevinçle karşılamışlar. Otların yeniden yeşermesi onların yaşamları için önemli olan hayvanların ölümünü engelliyordu. Baharın gelişi yeni mahsul yılının gelişi demektir. Bu yüzden de Türk halkları doğanın onlara bahşettiği bu olayı sevinçle karşılayarak bayram ediyorlardı.

Bahardan bahsedirken Ölenkle ilgili bir konuya da dokunmak yerinde olur. Eski Türkler'de daha önce de kaydettiğimiz gibi keçi, koyun baharın uyanmasının simgesidir. Keçi, koyun otlar beslenir. Ölenk bu anlamda yeşillik ilahesidir. Hatta bazı bölgelerimizde bahara keçi, koyun ayı da derler. Ölenkle keçi arasındaki esatiri ilişki, bağlılık da bundan dolayıdır. Bu ilişki Türkmenistan'da böri-kurt-keçi, koyun oyununda kendini açık şekilde göstermektedir. Daha sonralar Ölenk gençlik, evlilik ilahesi olarak da bilinmiş ve bir tören olarak düğünlerde yapılmaya başlamıştır. Bu, XVI. yüzyıla kadar Azerbaycan'da halk arasında yaygın olmuştur. Bu törenin yapılması Azeri ressam Muhammedi'nin yaptığı bir resimden belli oluyor. Azerbaycan'ın bilinen ressamı K.Kerimov bununla ilgili şunları yazıyor: “Muhammedi kendi eserinde kökleri uzak geçmişe giden belirli bir ayini tasvir etmiştir, bu ayin Nevruz bayramıyla ilgilidir ve keçi ayında yapılan bir ayindir” (10, 47-49).

Sonralar baharın gelmesi, doğanın uyanması, bitkilerin, ağaçların yeşermesi, gençleşmesi, yeni ürün toplanması yılının başlanması bayramında hatırlanan Ölenk'e gençlik ve aile kurmak ilahesi sıfatları da eklenmiştir. Yeşermek, yeşilleşmek gibi özelliklerin hepsi gençliğin, tohumla ilgili olarak türemenin, artışın, nihayet ailenin simgesidir. M.Seyitov Ölenk'in Hızır Peygamberle bir ilişkisi olduğu düşüncesindedir. O yüzden de yazar onun “düğün-aile, sevip sevilme ilahesi olması meselesini açıklamak için ilk önce Hızır Peygamberle ilişkisinin açıklanması gerekir ve eğer bu gizli ilişki açıklanarsa, o zaman Ölenk'in ilahelik meselesi de kendiliğinde ortaya çıkar” diye yazıyor (8, 58).

SONUÇ

Halk yaratıcılığının ne zaman ortaya çıkışını kesin olarak belirlemek mümkün olmasa da, tarihi belirlenmese de, bunun insan şuurunun biçimlendiği günden ortaya çıktığını kesin söyleyebiliriz. Halkımızın eski düşünceleri tam şekilde bizlere ulaşmasa da, küçük parçaları birbirine uydurmakla onların itikat, merasim, adet ve törelerinin özünü anlamaya çalışıyoruz. Bu bağdamda tabii ki, folklor ve halk dilinden yararlanıyoruz.

Araştırmalar eski insanlarda animist görüşlerin oluşmasının ayrı ayrı nesneleri tapıncak yapımlarıyla ilgili olduğunu, bunun da kendiliğinde totemist ve antropomorfizm görüşlerinin ortaya çıkmasına neden olduğunu gösterir. Doğaya has nesnelere üzerine insana özgün özelliklerin göçürülmesi eski merasim, ayin ve adetlerimizin başında gelmiştir. Zaman gelenek ve göreneklerimizde unutturur. Bu yüzden de onların detaylı şekilde toplanarak araştırılmasının bilimsel öneminin yanı sıra, gelecek nesillere ulaştırılmasının da önemi vardır.

Tüm Türk halklarının gelenek görenekleri, giyimleri, mutfağı, merasimleri arasında benzerlikler sanılamıyacak kadar çoktur. Bunların hepsinin hep birlikte bir an önce derlenip toplanmasının tarihimiz, dilimiz, kültürümüz için önemi hudutsuzdur. Bu ayrıca, günümüz küreselleşen dünyada ortaya atılmış yeni siyasetin - ortak kültür ve ortak mekan politikası doğrultusunda jeopolitiklerimizin faaliyetlerine de yön verebilecek ve katkıda bulunacak en etkin aracımız olabilir, düşüncesindeyiz.

KAYNAKLAR

1. Paşayev G. Irak Türkman Folkloru. İstanbul, 1998.
2. Irak-Türkman Lehçesi. Bakü, 2004.
3. Araslı H. Büyük Azerbaycan Şairi Füzuli. Bakü, 1958.
4. Azerbaycan Tarihi, Bakü, 1994.
5. Efendiyev P. Azerbaycan Şifahi Halk Edebiyatı. Bakü, 1981.
6. Azerbaycan Folklor Antolojisi. Irak-Türkman cilti, II. c., Bakü, 1999.
7. Merasimler, Adetler, Alkışlar. Bakü, 1993.
8. Seyidov M. Azerbaycan Mitoloji Tefekkürünün Kaynakları. Bakü, 1983.
9. Malov S. Pamyatniki drevnetyurckoy pismennosti (Eski Türk Yazılı Anıtları), M., 1951.
10. Kerimov K. XVI. yüzyıl ressamı Muhammedi, Azerbaycan Güzel Sanatlar Toplusu, Bakü, 1964.

XÜLASƏ

Dil, adət və ənənələr, həyat təzi bütünlükdə bir millətin mədəni həyatının xüsusiyyətləri onu digər millətlərdən ayıran başlıca faktorlardandır. Xalq, millət öz mənəvi dəyərlərini qoruyub saxladıqca bir millət olaraq yaşayır. Bu mənada dünyada türklər qədər öz dəyərlərinə, inanclarına bağlı olan ikinci bir millətin olmadığını qətiyyətlə deyə bilərik. Müxtəlif coğrafi ərazilərdə yaşamalarına baxmayaraq, bütün türk xalqları, demək olar ki, ümumiyyətlə qədim adət-ənənələrinə sadıq qalmış, əsrlər boyunca qoruyaraq günümüzə qədər gətirmişdir. Azərbaycan və İraq türkmanlarının bir sıra mədəni cəhətləri ilə bağlı apardığımız tədqiqatlar da bunu göstərir. Lakin əsrlər boyu davam etdirdiyimiz gəyərlər də az deyil və biz yazımızda həmin xüsusiyyətlər ələ alınmışdır.

Məlumdur ki, xalqın tarixi, etiqadı, adət-ənənələri, gündəlik həyat təzi, mədəniyyəti, coğrafiyası belə onun dilində yaşayır. Əsrləri aşaraq günümüzə qədər gəlib çatan sözlər xalqın varlığını, əxlaqını, ruhunu əks etdirir. Bu mənada həmin faktları varlığına həkk edən, dildən-dilə, əsrdən-əsrə ötürərək yaşadan dialekt və şivələrin, xalqın hafizəsində heç unudulmayacaq qədər möhkəm yer tutan folkotun nə qədər zəngin bir xəzinə olduğunu söyləməyə ehtiyac yoxdur. Bu təbii mənbələr bugünə kimi neçə-neçə sözün etimoloji baxımdan mənasının açıqlanmasına, izah olunmasına imkan yaratmışdır.

İraq-türkman mövzusunu araşdırmaqda məqsədimiz bir sıra məsələlərin izahıyla yanaşı, həm də hazırda Azərbaycan dili və ləhcələrindən tamamilə uzaq, ayrı və yad dil əhatəsində qalaraq inkişaf edən bu dilin türk dilləri, eyni zamanda Azərbaycan dili fərqli və oxşar cəhətlərini müəyyənləşdirmək, müxtəlif sərhədlər daxilində olmasına baxmayaraq qədimliyini nə dərəcədə qoruya bildiyini göztərməkdir. Hər şeydən əvvəl bunu da qeyd edək ki, tədqiqatlar yad dillər və mədəniyyətlər əhatəsində qalmış türk dillərinin öz qədimliyini daha çox saxladığını sübut edir.

Bu yazıda başlıca məsələ İraq türkmanlarının xalqımızın yüz illərlə davam edən yas, əl öpmək kimi adətlərini, qədim ənənələrini necə qayğı ilə qorumalarını nəzərə çatdırmaqdır.

ÖZET

Dil, adet ve gelenekler, töreler, yaşam tarzı tümüyle bir milletin kültürel hayatının özellikleri, onu diğer halk ve milletlerden ayıran önemli etmendir. Halk, millet kendi kültürünü yaşatabildiği sürece millet olarak bilinmektedir. Bu bağdamda keşinlikle dünyada Türkler kadar kendi kültürüne, inançlarına bağlı ikinci bir millet yoktur diyebiliriz. Değişik coğrafilerde yaşamalarına rağmen tüm Türk halkları genelde eski adet, gelenek ve göreneklere sadık kalmış, yüzyıllar boyunca koruyagelmişler. Azerbaycan ve Irak Türkmanlarının bazı kültürel özellikleri üzerine yaptığımız araştırmalar da bunu göstermektedir. Fakar yüzyılların üzerinden çizmiş olduğu kültür özelliklerimiz de az değildir. Bu yazımızda söz konusu özelliklere değinilmektedir.

Bellidir ki, halkın tarihi, itikadı, gelenek-görenekleri, yaşamı, kültürü, coğrafisi bile onun dilinde yaşıyor. Yüzyılları aşarak günümüze kadar ulaşabilen kelimeler halkın varlığını, moralini, ruhunu yansıtır. Bu bağdamda o olguları sanki emerek koruyan, dilden dile, yüzyıldan yüzyıla geçiren ağızların, ayrıca, halkın hafızasında hiç unutulamayacak kadar sağlam yer tutan folklorun ne kadar zengin bir hazine olduğunu söylemeye ihtiyaç yok. Bu doğal kaynaklar bugüne kadar nice kelimenin kökenbilim açısından anlamının açıklanmasına, yorumlanmasına imkan sağlamıştır.

İrak-Türkman konusunu ele almakta amacımız söz konusu problemlerin yanısıra, şu anda bize göre başka ortamda, yad dillerin etki çemberi içinde, yalıtılmış şekilde gelişen bu Türk dilinin diğer Türk dilleri, ayrıca, Azericeyle farklı ve benzer yönlerini belirlemek, değişik hudutlar içinde olmasına rağmen eski özelliklerimizi ne derecede koruyabildiğini göstermektir. İlk önce şunu kaydedelim ki, araştırmalar yad diller, kültürler içinde kalan Türk dillerinde eski unsurların daha iyi şekilde korunduğunu ispatlamaktadır.

Bu yazıda öncelikli mesele Irak Türkmanlarının halkımızın yüzyıllarca süregelen yas, düğün, el öpmek gibi adetlerini, eski geleneklerini nasıl özenle koruyabildiklerini ortaya koymaktır.

РЕЗЮМЕ

Язык, традиции и обычаи, образ жизни, а также особенности культурной жизни народа в целом являются основным фактором, отличающим его от других народов. До тех пор, пока народ, нация сохраняет свои нравственные ценности, он жив как народ. В этом смысле можем с уверенностью утверждать, что в мире нет другого такого народа, как тюрки, привязанного к своим ценностям и убеждениям. Несмотря на проживание на различных географических территориях, можно сказать, все тюркские народы сохранили верность древним традициям, и, пронеся их через века, довели до наших дней. И исследования, проведенные с целью изучения ряда культурных черт азербайджанских и иракских туркмен, подтверждают этот факт.

Известно, что история народа, его вера, традиции и обычаи, образ жизни, культура, география живут в языке народа. Перешагнувшие через века и дошедшие до наших дней слова отражают суть народа, его нравственность и душу. В этом смысле излишне упоминать о том, какой ценной сокровищницей представляется фольклор, являющийся неотъемлемой частью памяти народа, насколько ценны диалекты и говоры, увековечившие эти факты и передающие их из века в век. И эти естественные источники не раз способствовали раскрытию этимологического смысла многих слов, их разъяснению.

Наряду с разъяснением ряда вопросов, целью исследования ирако-туркменской темы, является предоставление вниманию читателя того факта, насколько этот язык, развивающийся вдалеке от азербайджанского языка и диалектов, в окружении чуждых языков, смог сохранить свою древность и определить его похожие и отличающиеся черты с азербайджанским и другими тюркскими языками. Прежде всего, нам следует отметить, что исследования еще раз подтверждают, что тюркские языки смогли сохранить свою древность, находясь в окружении чуждых языков и культур.

Главной целью данной работы является показать, с каким трепетом иракские туркмены сохранили столетние традиции нашего народа, древние обычаи, такие как поминки, целование рук и др.

ABSTACT

The language, habits, traditions and manner of life are features of the cultural life of one nation. They are important factors separating it from other people and nations. The people and nation is becoming known until keeping his culture. In this meaning we can say that there is not the second nation in the world, connecting to himself culture and religious as Turkish nation. Though Turkish people live in the different geographical territories all of they were true to their habit, tradition and ceremonies and have guarded them along the centuries. Investigations where we did to on some cultural features of Azerbaijan people and Iraq Turkmens are showing this. But there are many features, drawing a line from on by centuries. It is talked from features of word subject in our spring.

It is clear that the history, faith, tradition and ceremonies, life, culture and geography of nation live in its language. Words reaching until our day show the being, mood and spirit of the people, get over the centuries. In this meaning the folk-lore is the very rich treasury, keeping the words in the memory of separate men and completely people. These natural sources have allowed to the explaining and commenting a lot of word's meaning with origin confidence until this day.

At present Irak-turkmen's language develops in the alien environment and under influence of stranger languages. Our purpose are to define the different and alike directions of development of this language in comparison with another Turkish languages, especially by Azerbaijan language and to show that in what degree can it guard our old features. At first let us note that investigations prove old elements of Turkish language kept better in the inside of strange languages and cultures.

Cardinal problem is to show how much Iraq Turkmens can attentively guard our habits as mourning, wedding, to kiss hand and other old traditions, continuing along the centuries in this spring.

OSMANLI-RUS HARBİNDE (1877-1878) BİR MUTASAVVIF; AHMED ZİYAÜDDİN GÜMÜŞHANEVİ (K.S.)

*Hüseyin Budak**

ÖZET

Son dönem Osmanlı ulema ve mutasavvıflarının önemli şahsiyetlerinden birisi 19. Yüzyılda yaşamış ve günümüz dünyasına da etkileri bulunan Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevidir.

Örnek bir hayata sahip olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi fütüvvetin son noktası olan can cömertliğinde ortaya koyar ve düşmana karşı savaşmak için 93 harbine bizzat katılır. 1877/1878 Doğu cephesinde Türk - Rus savaşına katılır. Trabzon üzerinden önce Kars cephesinde tüfek atarak savaşır. Ahmet Muhtar Paşa'nın yanında savaşa katılır. Ramazan ayında savaşın sakinleştiği bir dönemde Of'a gelir ve Ramuz el Ehadis okutur. Sonra tekrar Batum cephesinde savaşa katılır.

Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevi, Genç yaşta İstanbul'a gelmiş bir ömür ilim ve irfan içerisinde geçmiştir. 'Devrinde onun gibi hadis âlimi ancak Hint diyarında bulunabilirdi 'denilen bir hadis âlimi ve mutasavvıftır. Tebliğimizde çok yönlü bir alim ve mutasavvıf olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi hayatı ve Kars cephesindeki cihadı üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Gümüşhanevi, Tasavvuf, 93 harbi

A.Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi K.S. Hayatı

Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevi (K.S.), 1813 (H.1228) yılında (M.Fevzi, s.131) Gümüşhane'de doğmuştur. Horasan kökenli bir ailenin çocuğu olduğu rivayet olunur. (Budak, 2014, s.75-78) İlk ilimlerini Gümüşhane'de okumuş ve 8 yaşlarında Kur'an-ı Kerimi hatmetmiştir. 10 yaşlarında göç ettikleri Trabzon'da babasının ticaretine yardım ederken bir taraftan sarf ve nahiv ilimlerini ikmal etmiştir. Babasının dükkânına mal almak üzere İstanbul'a amcası ile geldiğinde H.1247- M.1831 sonrası artık Trabzon'a dönmek istemediğini bildirerek Beyazıt Medresesinde ilme intisap eder. Daha sonra Mahmutpaşa medresesinde bulunan bir odaya taşınır. Hocaları günün sayılır âlimlerindedir. Sultan Abdülmecid'in hocası, huzur dersleri muhatabı, Şehri Hafız, Hacı, Esseyid Muhammed Emin Efendiden (V.1281-1864) dersler alır. Diğer hocası Kürt Hoca diye maruf, Sultan 2. Mahmut'un hocası Abdurrahman El-

* Dr.Med, Araştırmacı

Gümüşhane Eğitim - Kültür ve Sağlık Vakfı Mütevelli Heyeti Üyesi, drhbudak@gmail.com

Harputi'dir. (V.1267-1851) Laz Osman Efendi bir diğer hocasıdır. 1844 de üst icazet alır, Beyazıt dersiamlığına tayin olunur. (Gündüz, s. 11-18)

Gümüşhane'deki hocaları ve İstanbul'daki hocaları tasavvufa meyyaldirler. 1844 yılından itibaren tasavvufa da yönelir. Alaca minare tekkesi şeyhi Abdulfettah Akri'nin sohbetlerine devam eder. İmam-ı Halidi Bağdadi'nin halifelerinden Lübnan - Trablusşam Müftüsü Ahmet Bin Süleyman El-Ervadi' den hilafeti tamme ile tasavvufi icazet alır. (1848) (Kılıç, s.114) Gümüşhanevi, 1859'dan itibaren (46 yaşlarındadır) Cağaloğlu'nda metrûk vaziyette bulunan "Fâtma Sultân Câmi-i Şerîfi"ni tamir, ihyâ ve imâr etmeye ve irşâd faaliyetlerini de buradan devâm ettirmeye başlar. İleride "Gümüşhânevi Dergâhı" olarak ün kazanacak olan bu mekâna Hazretin hânesini nakli ise 1875 senesidir. İlk haccı H.1280-1863 dedir. İskenderiye'de 13 gün kalır. Z. H.1293 (1876)'da Şeyhül Harem Hacı Emin Paşa'nın kızı Havva Seher hanımla evlenir, 1877/1878 Doğu cephesinde Türk - Rus savaşına katılır.Trabzon üzerinden önce Kars cephesinde tüfek atarak savaşır. Bir ara Of 'a gelir, dersler verir sonra yeniden Batum cephesine gazaya gider. Dönüşünde yeniden hacca giderek Mısır'da 3 yıl kalır ve İstanbul'a döndüğünde tekkesine yerleşir. Kısa bir rahatsızlıktan sonra H.1311 Zilkadenin 8 sinde (13 Mayıs 1894) Pazar günü vefat ederek, Sultan 2.Abdülhamit'in müsadeseyle Süleymaniye Camii Haziresinde, Kanuni Sultan Süleyman'ın türbesinin yanına defn olunmuştur. Kabri bugün bakımlı ve gayet iyi durumda olan bir ziyaretgâhtır. (Eyice, s. 484)



Ramuz El-Ehadis, Mecmuatül Ahzap, Camiül Usul, Kırk Hadis başta olmak üzere onlarca eseri vardır. Yetiştirdiği talebeleri Türkiye'den başka Rusya Federasyonunda; Başkurdistan'da ve Mısır dâhil dünyanın pek çok yerinde, yolunu devam ettirdiler. Matbaa kurarak kitap bastırdı. Of, Bayburt, Rize ve İstanbul'da 4 büyük kütüphane vakfetti.

AG'nin 1877-1878 Osmanlı- Rus Savaşına Katılması

Menakıby Ziyaiyye'de Gümüşhanevi'nin Osmanlı - Rus savaşına katılması ve cömertliğin üst seviyesi olan can cömertliğinde de bulunduğunu görmekteyiz.

24 Nisan 1877 de Rus harbi resmen ilan edildiğinde AG. 64 yaşındadır. İlmin ve kemalin zirvesindedir. O içinde bulunduğu topluma karşı sorumluluğunu hem ilmi dirayeti hem mücahit karakteriyle ortaya koyduğunu belirtmek gerekir. Deliser, Haza Kitabül Matlabil Mücahidin de kitabın yazılma şartlarını 93 harbinin icbar ettiği görüşündedir. (Deliser, 2013, s. 141-144)

24 Nisan 1877'de Rusya, müttefikleri Romenler, Sırp lar, Karadağlılar ve Bulgarlar'la birlikte Osmanlı Devleti'ne savaş açtı. Tarihte Doksan Üç Harbi olarak bilinen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı farklı cephelerde oldukça zor şartlarda yapıldı. Doğu cephesinde savas mak amacıyla, düşman hücumu karşısında Trabzon yolu ile Kars'a giden Gümüşhanevî'nin müridleri ile birlikte cephede fiilen savaşa katıldığı ve askere moral desteğinde bulunduğ u söylenmektedir. O senenin 9 Eylül'ün de başlayan Ramazan ayına kadar savaşa devam eden Gümüşhanevî'nin, savaşın hafiflediğ i ve durakladığı bir sırada Of'a geldiğ i ve Ramazan ayı boyunca burada 280'i aşkın talebeye Râmûz okuttuğ u birçok kişiyi de halvete sokarak hilafet verdiğ i bildirilmektedir. Bayram sonu tekrar Batum'a giden Gümüşhanevî'nin bizzat silahlı ile savaşa girdiğ i ve düşmana karşı kurşun sıktığı anlatılmaktadır. Başta Batum cephesi ve kolordu kumandanı

Müşir Derviş Paşa olmak üzere diğ er subayların çok hürmet ve itibar gösterdiğ i nakledilmektedir.

Savaş iki cephede yapılmıştır. Balkanlarda ve Kafkas cephesinde. Kafkas- Doğu cephesinin başkomutanı Ahmet Muhtar Paşadır. Genç çok kabiliyetli bir askerdir. 1839 da Bursa da doğdu. İlk olarak Bosna'da Ömer Paşanın yanında Karadağ savaşlarına katıldı. 1869 da Yemen'e tayin edildi. Arap isyanlarıdaki başarısı ile 1871 de müşir general rütbesini kazandı. Ahmet Muhtar Paşa 16 Mart 1877 tarihinde başkumandanlık görevini üstlenmek üzere deniz yoluyla Trabzon'a, oradan da 30 Mart 1877 de Erzurum'a ulaştı. Gazi Ahmet



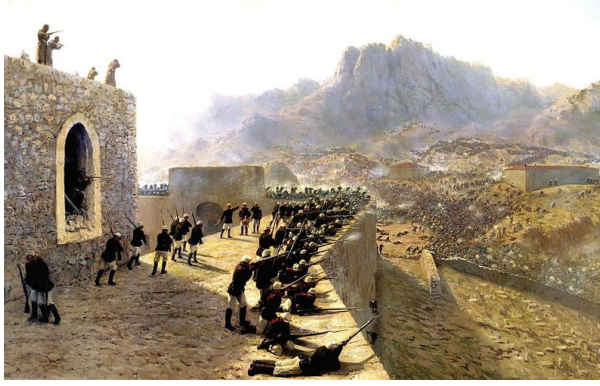
Muhtar Paşa,

Gaziosman paşa'dan 7 yaş küçüktü. 38 yaşındaydı. 32 yaşında müşir olmuştu.

Kendisi binbaşı iken o sırada gene müşir olan Derviş paşanın maiyetinde kurmay olarak çalışmıştı. Bu savaşta ise Derviş paşa, Ahmet Muhtar Paşanın emrine verilmişti. Erzurum kalesi Erzurum valisi müşir Kurd İsmail Paşa'nın (Kars doğumlu) emrine verilmişti. (Öztuna, s. 46-48) Savaş patladığında Kafkasya cephesinin sınırında 90 000 Türk askeri ve 97 sahra topu vardı. 70900 asker Kars -Ardahan D. Beyazıd'da, 20.800 asker Batum cephesinde idi Bu Türk kuvvetlerinin karşısında Ermeni asıllı Rus Generali Melikof'un 125000 askeri ve 189 topu vardı. Doğu cephesinde savaş General Turgassof'un 30 Nisan'da



Doğubeyazıt'ı ve 17 Mayıs'ta Ardahan'ı almasıyla batı (Tuna) cephesinden çok önce başladı. (Öztuna, s. 46-48)



General Hasgussof Doğubeyazıtta , karşında Faik Paşa var, (Van ordusu). Solda Delibalta geçidini savunan Mehmet paşa vardır. (şehid olmuştur). Bu başarılarından cesaret alan Rus generali Kars'a doğru ilerlerken 21 Haziranda Halyoz meydan muharebesinde Ahmet Muhtar Paşaya yenildi. 25 Haziranda Muhtar paşa bizzat başkumandan Melikof'u Zivin meydan muharebesinde mağlup etti. Bunun üzerine Çar Melikof'u azletti. Ve Kafkas cephesi baş komutanlığını kardeşi Grandük Mihaylo'ya verdi. Meraşal Grandük Mhaylo, Çarın 3 erkek kardeşinden küçüğü olup, 45 yaşında bulunuyordu. Bir yaş büyük kardeşi Grandük Nikola ise Tuna cephesi başkumandanı idi. 25 Ağustosta yapılan Gedikler muharebesi de Osmanlı ordusunun zaferi ile neticelendi. Bu muharebede 1000 mehmetçik şehit olurken, üç bin Rus askeri öldürüldü.

9 Eylül 1877 de Ramazan başladı ve 7 Ekimde son buldu. Kış şartları başlamış oldu. Ruslar, 14 Ekimde Aladağ'daki (Digor) Türk kuvvetlerine taarruz ederek kuşattılar. Ordunun sağ kanadını teşkil eden bu kuvvetler 6500 piyade ile 42 toptan ibaretti. Ahmet Muhtar Paşa geri çekilme kararı aldı. Kars'ı Hami Paşaya bırakılarak, Erzurum'a çekildi. Böylece ordunun tamamen dağılma ihtimaline engel oldu. Bu geri çekilme hareketi sonradan Avrupa harp akademilerinde kurmay adaylarına okutulmuştur. Komutan Ferik Ömer Paşa ve Hacı Reşid Paşa, beş liva, ikiyüzelli subay ile 6500 er'den kurulu birlik bütün silahları ve cephaneleriyle teslim oldu. (19 Kasım 1877) (Karal, s.52-56)

Doğu cephesinin Batum cephesinde ise Baş Komutan Ahmet Muhtar Paşaya bağlı olarak Komutan Derviş Paşadır. Ruslar General Oklobiyo komutasında bulunuyordu. Yanında General Denibeokov ve General Shelemetev vardı. Shelemetev savaşta öldü. Ardahan kısmında Hüseyin Paşa ve Liva komutanı Hasan Paşa vardı. Batum'da Müşir İbrahim Derviş Paşa Lofçalı (1817-1896) savaş sonuna kadar Batum limanını başarı ile savunmuştu. (Öztuna, s. 46-48)

Sonuç olarak; Rusların taarruzunun ilk hedefi Erzurum'un ele geçirilmesiydi. Bunu altı ayda gerçekleştirmeyi planlıyorlardı. Fakat Aziziye tabyasındaki başarılı

savunma savaşı ve Ahmet Muhtar Paşanın başarılı ricat savaşı ile Ruslar doğu sephesinde istenilen başarıyı elde edememişti. Batı cephesinde Ruslar İstanbul önlerine kadar gelmiş. Erzurum'u Kurt İsmail paşaya bırakan Ahmed Muhtar Paşa, Çatalca savunması ile görevlendirilmiştir.

Ahmet Ziyaüddin hazretlerinin savaşa katıldıktan sonra Ramazan ayında Of ilçesi Çafaruksa Beldesine geldiği, kütüphane yaptığı ve buradaki medresede ders okuduğu belirtilmektedir. Ardından Batum cephesine geçtiği görülmektedir. Menakıbnamede belirtildiği gibi Buna göre Gümüşhanevi zafer kazanılan Holyoz, Zivin, Gedikler gibi muharebelere katılmıştır. Kars savaşı düşman ilerlemesini durduran başarılı savunma savaşları olmuştur. Bir mutavavıfın bir savaşa katılması önemli bir moral atkı sağladığı düşünülebilir.

KAYNAKÇA

-Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi, (2007), Camul Usul ve Eki Müt. Hüsameddin Fadıloğlu, Milsan Yay. İst.

-Budak. H. (2014), '*Ahmed Ziyaüddin Efendi Şemali Ailesi Doğduğu ve Çocukluğunun Geçtiği Muhit Vefat Tarihi ve Kütüphaneler*' 1.Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi Sempozyumu, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 03-05 Ekim 2013, Gümüşhane,

- Deliser B. (2014) '*Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi'nin Kitabul Abir Adlı Eseri*' 1.Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi Sempozyumu, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 03-05 Ekim 2013, Gümüşhane

-Gündüz, İ. (1984), Gümüşhanevi Ahmet Ziyaüddin (K.S) Hayatı Eserleri Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı, Seha Neşriyat, İst.

-Eyice, S.,' (1987) '*İstanbul'un Kaybolan Eski Eserlerinden Fatma Sultan Camii Ve Gümüşhaneli Dergâhı*' Prof. Dr. S.Fahri Ülgener'e Armağan İÜ İktisat Fak. Mecmuası C. 43, Sayı. 1-4, İst,

-Karaca, H. (2014), *Bir Tasavvuf Klasığı Olarak Camul Usul*. 1.Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi Sempozyumu, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 03-05 Ekim 2013, Gümüşhane, Sy. 369-376

-Kartal, E. Z. Osmanlı Tarihi 4. Cilt Atatürk Kültür Dil ve Tarih yüksek Kurumu Yayınları 8. Dizi, Yer ve tarih belirtilmemiş.

-Kılıç, R., (2006) '*Osmanlı Devletinde Yönetim-Nakşibendî ilişkilerine Farklı Bakış Halidi Sürgünleri*' Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Sayı: 17 Ankara, Ss: 103-119

- Mustafa Fevzi Efendi, (2010), Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevi Menkıbeleri İnsan Yay. Çev. Tahir Hafizoğlu İstanbul

-Öztuna, Y. (2008), 2. Abdülhamid Zamanı ve Şahsiyeti, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul

XVI-XVII ƏSR AZƏRBAYCANIN SİYASİ VƏ MƏDƏNİ HƏYATINDA SƏFƏVİ XANEDAN QADINLARININ ROLU

*Zivər Hüseynli Baylan**

Ключевые слова: Сефевидский период, Женщина, Политика, Культура
Key words: Safavid period, Woman, Politic, Culture

Giriş

Uzaq keçmişdən bu günədək tariximizdə iz qoyan, Əhmənilər padaşahı Kirlə mübarizə aparmış Tömriz, Bərdə hökümdarı Nüşabə, Şərqdə ilk diplomat qadın kimi tanınan, Uzun Həsənin anası Sara Xatun və s. bunlar kimi qadınlarımız olmuş və tariximizin səhifələrində öz şərəfli adlarını qeyd etmişdirlər. Belə nümunələr sadəcə uzaq keçmişlə kifayətlənmir, sonrakı əsrlərdə də müəyyən sahədə fəaliyyət göstərmiş qadınların adına rast gəlmək mümkündür.

Xüsusilə Orta əsr tariximiz, Səfəvilər dövrü bu baxımdan ən əsas dövrlərdən biridir. Dövlətçilik və mədəniyyət tariximizin ən parlaq dönəmi olan Səfəvilər dövründə xanedan ailəsindən bir çox tanınmış qadın dövlətin siyasi, iqtisadi, hərbi, iqtisadi və ictimai məsələlərinə bir başa ya dolay yollarla müdaxilə etmiş, dövrün bəzi tarixi məsələlərində əsaslı təsir qoymuşdurlar.

Səfəvi dövrünün orqinal tarixi əsərlərinə dayanaraq apardılan bu araşdırmada adlarına rast gəldiyimiz qadınların hər biri haqqında ayrı-ayrı başlıqlar altında aşağıda məlumat veriləcəkdir. Məlumat hər bir qadının yaşadığı dövr, illərin ardıcılığına əsasən, xroniki olaraq yerləşdiriləcək.

Siyasi məsələlərə müdaxilə edən qadınlar

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi Səfəvilər tarixində müstəsna rolları olan qadınlar əsasən siyasi arenada daha geniş və daha təsirli fəaliyyət göstərmişdirlər.

Siyasi arenada qadınlar ilk olaraq, böyük xanedanların ittifaqında əsas vasitəçi olmuşdurlar. Belə ki, əvvəlki dövlətlər arasında ənənəvi olaraq həyata keçirilən izdivac məsələsində qadın tərəfdar rolu oynayırdılar. Bir hakim ailədən olan qadının, digər hakim və ya tanınmış ailədən olan bir şəxslə evlənməsi ilə dövlətlər, bəyliklər və ya xanedanar arasında gərginliyə və müharibələrə son qoyulur və ya dövlətlər və xanedanlar arasında daha sıx dostluq əlaqələri və ittifaq yaranırdı. Bundan başqa güclü, uzaqgörən və siyasətçi qadınlar saray və hakimiyət dairəsində müəyyən qədər söz sahibliyini ələ almaqla bəzi tarixi hadisələrdə öz dərin təsirlərini göstərə bilirdilər.

* Xəzər Universiteti Dillər və mədəniyyətlər kafedrasının dosent əvəzi

Bu ənənə Səfəvilər sülaləsinin hakimiyyətə gəlişindən əvvəlki dövrdən başlayaraq həyata keçmiş və sülalənin hakimiyyəti dövründə də davam etmişdir. Buna misal olaraq, Ağqoyunlular dövlətinin hakimi Uzun Həsənin bacısı Xədicə soltanın, Şeyx Sədrəddinin nəvəsi, Şeyx Cüneydlə evliliyini göstərə bilərik.

Bundan başqa, Yenə Uzun Həsənin qızı Həlimə xanım kimi tanınan Aləmşəh bəyimin Şeyx Cüneydin oğlu Soltan Heydərlə evliliyini göstərə bilərik. (16. S.26.) Qeyd etməliyik ki, Səfəvilər dövlətinin qurucusu I Şah İsmayıl məhz həmin siyasi evliliklərdən olan Soltan Heydərlə Aləmşəh bəyimin izdivacının bəhrəsidir. (9. C.1. S.9)

Səfəvilər dövründə qadınlar siyasi evlilikdən başqa, digər siyasi fəaliyyətlərini daha geniş şəkildə nümayiş etmişdirlər.

Taclı Bəyim

Səfəvi ailəsinin tanınmış qadınlarından və ən önəmli şəxsiyyətlərindən biri Şah İsmayılın həyat yoldaşı Taclı bəyimdir. Abidin bəy Şamlının qızı Taclı bəyim gözəl, döyüşkən və şücaətli bir qadın idi.

Aləmarayi- Şah İsmayıl kitabının müəllifi bu haqda yazır: “Düşmənlərinə qələbədən sonra Həmədəna gələn Şaha, yaxınlarından biri Abidin Şamlının gözəllik və cəsurluqda tayı-bərabəri olmayan, dəfələrlə öz qardaşı Durmuş xanla güləşdə ona qalib gələn bir qızının olduğunu söylədilər. Bunu eşidən Şah, Abidin bəyin yanına elçi yolladı. O, elçiyə cavabında bildirdi ki, mən o həzrətin qulu, qızım da kənizi olarıq və bundan şərəf duyuruq. Lakin, bu qız, “hər kim mənimlə qılınc, nizə ilə döyüşdə və güləşdə mənə qalib gələrsə o şəxs mənim həyat yoldaşım olacaq” şərtini qoyub... Abidin bəy məsələni qızına söylədikdə, qızı cavabında dedi: “Bir daha elçi göndərsə deyin ki, mən o Həzrətin kəniziyəm, bu şərtləri əvvəlcədən qoysam da Şahla güləşmək mənə uyğun olmaz. Amma Şahın digər bir şərtimi qəbul etməsini istəyirəm. Mənim döyüşlərə getməyimə mane olmasın, Şah nə vaxt düşməyə qarşı döyüşə gedərsə mənim də silah götürüb döyüşə getməyimə icazə versin”. Abidin bəy qızının şərtini Hüseyn bəy Lələyə, o, da Şaha çatdırdı, Şah qızın şərtini qəbul edib, o qızı hələmin xanımı (Sarayda birinci xanım) təyin edəcəyini və Şahdan nə istəsə ona qarşı çıxmayacağını bildirdi.

İzdivac gerçəkləşdiyində Şah onun, eşitdiyindən daha üstün bir qız olduğunu gördü və ona Taclı bəyim adı verdi”. (16. S. 80-81)

Şah İsmayıl dövlətin bəzi ictimai və siyasi məsələlərində onunla məsləhətləşir və bəzi qərarlarını dəyərləndirirdi. O, sarayda qazandığı siyasi etibarını ilə Şah İsmayıl vəfat etdikdən sonra onun oğlu Təhmasibi hakimiyyətə gətirdi. Lakin Şah Təhmasib taxta oturdudan bir müddət sonra Taclı bəyimdən üz döndərdi və o, incikliklə dünyadan köçdü. (10. S. 155; 6. S.396; 2. S. 35)

Taclı bəyimin siyasi fəaliyyətlərindən biri 1535/941-ci ildə ölkənin qərb cəbhəsinə hücum etmiş Osmanlı sədri-əzəmi İbrahim paşaya sülh məzmunlu məktub göndərməsidir. (10. S. 242)

Şahzadə Soltanım- Məhin Banu

Sahzadə Soltanım adı ilə tanınan Şah İsmayılın kiçik qızı Məhin Banu xanım da dövrünün siyasi məsələlərinə müdaxilə edən qadınlardan biri olmuşdur. Öz ağılı, zirəkliyi, fəziləti ilə məhşur olan bu qadın Şah Təhmasibin doğma bacısı olduğuna görə Şahın ona sonsuz güvəni vardı. Onu “Mələkeyi-zaman” və “Banuye-dövrən” adlandırıb və bir çox işlərdə, o cümlədən iqtisadi və ticari məsələlərdə onunun nəzərini soruşurdu.(12. S.281; 20. S.16017; 25. S.224; 26. S.5685) Xülasətüt-təvərix müəllifinin yazdığına görə, Şahzadə Soltanım boş vaxtlarını mütaliə etməyə və elm öyrənməyə sərf edirdi. O, dövrünün bir çox tanınmış alimlərindən dərs almışdı.(10. S. 430)

Şahzadə Soltanım öz dövründə baş verən Osmanlı-Səfəvi müharibəsi zamanı Osmanlı padşahı Soltan Süleymanın həyat yoldaşı Xürrəm Soltan və Rüstəm paşa ilə iki ölkə arasında sülhün davamı və siyasi əlaqələrin yaxşılaşdırılması istiqamətində rəsmi yazışmalar da aparmışdı.(8. S.179) Müəlliflərin yazdığına görə, şahın həmişə yanında olan dəyərli bacısı Şahzadə Soltanım 1562/969 ilində, 44 yaşında ikən vəfat etdi.(d.1520m.) Bu hadisədən sadəcə Şah deyil, bütün xalq kədərlənmişdi, çünki Şahzadə Soltanım xalq üçün bir çox xeyriyyə işləri görmüşdü. Müəlliflər, onun dəfn mərasimində Şah və ordunun yüksək rütbəli şəxslərinin iştirak etdiklərini yazırlar.(10. S.428; 3. S.220; 26. S.5771)

Pərixan Xanım

Səfəvilər dövrünün siyasi məsələlərində ən məhşur qadın simalarından biri 1548-1578-ci illərdə hakimiyyəti ələ keçirmiş Şah Tahmasibin qızı, II İsmayılın bacısı Pərixan xanımdır. Şah Təhmasib qızının zirəkliyi və bacarığını qiymətləndirdiyinə görə öz sevimli qızını qardaşı oğlu Bədiuzzamanla evləndirib, kürəkəninə Sistan hakimiyyətinə təyin etsə də biliməyən səbəblərə görə Pərixan xanım ömrünün sonunadək atasının yanında qalmış və heç vaxt Sistan getməmişdi.

Şah Təhmasib vəfat etdikdən sonra, şahın daha yaxın naibi kimi onun işlərində yanında olan oğlu Heydər Mirzə etdiyi xidmətlər və Qızılbaş əmirlərinin dəstəyi ilə 1577/984 ilində şahlıq taxtına oturdu. Lakin, sarayda qüdrət sahibi olan, yeni Şahın ögəy bacısı Pərixan xanım onun üçün ən böyük təhlükəyə çevrildi.

Pərixan xanım, İsmayıl mirzəni şahlıq taxtına layiq gördüyü üçün hiyləgərlik edib Heydər mirzənin yanına getdi və müxalifət etdiyi üçün onun ayaqlarına düşüb özünü üzr istəmiş kimi göstərdi və şahzadənin anasına baxıb “şahid ol, mən Şahın ayağını öpən ilk insan oldum” dedi. Hətta, qardaşını inandırmaq üçün Qurana da and içdi, beləliklə, Heydər mirzə ona inandı. Pərixan bu vəziyyəti dayısı Şamxala çatdırdı və onlar İsmayıl mirzənin tərəfdarı olan tayfa başçıları ilə birlikdə plan hazırlayıb Heydər mirzəni qətlə yetirdilər.(9. S.192; 2. S.515; 10. S.605)

Əslində isə Şah Təhmasib Heydər mirzənin şah olması üçün vəsiyyətnamə yazmış, İsmayılı zindanda saxlayırdı. Heydər mirzənin anası Soltanzadə xanım da oğlunun hakimiyyətə gəlməsi üçün çalışırdı, lakin Pərixan xanım buna yol vermədi. Nəhayət, İsmayılı zindandan çıxarıb şahlıq taxtına oturtdu və bu yolla hakimiyyəti öz

əlinə alıb dövlət işlərini tək başına idarə etməyə başladı. Atıq dövlətin bir çox əmirləri və yüksək rütbəli şəxsləri ona tabe olmuşdular. İş o yerə varmışdı ki, Pərixan xanımın tərəfdarı olan Qızılbaş əmirlərindən ibarət “Ağsaqqallar şurası” da təşkil edilmişdi. Lakin, Pərixan xanım əsasən dayısı Şamxal sultanın köməyi ilə öz istəklərinə nail ola bilirdi.

O, zənn edirdi ki, II Şah İsmayıl taxta oturduqdan sonra ona vəfadar qalacaq. Lakin, bu belə olmadı, bir tərəfdən Şah İsmayılın özünün ona olan sevgisizliyi, digər tərəfdən isə bəzi Qızılbaş əmirlərinin qadınların dövlət işlərinə qarışmalarına qarşı çıxmaları Pərixan xanımı daha çox Şahın gözündən salırdı. Şah, hərəkətə keçib Pərixan xanımın ən yaxın silahdaşı olan Hüseynqulu xanı saraydan uzaqlaşdırmaqla bacısının hakimiyyətdə olan nüfuzunu azalda bildi və bu yolla onun dövlət işlərinə müdaxiləsinin qarşısını aldı. Bir müddət sonra isə onun var-dövlətinin müsadirəsinə əmr verib, əmirlərə onun fərmanlarına boyun əyməməyi əmr etdi.

II İsmayılın bu davranışları və digər şahzadələri rəqib gördüyü üçün qətlə yetirməsi Pərixan xanımın qəzəbinə səbəb oldu. Nəhayət, bu qəzəb onun Şahı zəhrələyib öldürməsi ilə nəticələndi. İsmayılın vəfatından sonra Pərixan xanım yenə hakimiyyəti öz əlinə almağa çalışsa da bu dəfə, Qızılbaş əmirləri buna mane oldular və Şah Təhmasibin böyük oğlu və qanuni canısını Məhəmməd Mirzəni hakimiyyətə gətirməyi qərara aldılar. Məhəmməd Mirzə kor və bacarıqsız olduğu üçün Qızılbaş əmirləri öz istədiklərini həyata keçirmək amacı ilə onu şahlıq taxtına oturtmağa israrı çalışırdılar və buna nail oldular.

Xeyrünnisə bəyim- Mah Şərəfünnisə

Pərixan xanımın siyasi nüfuzu bir tərəfdən yuxarıda göstərilən səbəblər, digər tərəfdən isə özündən güclü qadın rəqibin siyasi səhnəyə çıxması ilə çox davam etmədi. Həmin rəqib Məhəmməd mirzənin həyat yoldaşı Xeyrünnisə xanım idi. Belə ki, Məhəmməd mirzənin atasının göstərişi ilə evləndiyi həyat yoldaşı Xeyrünnisə ya Mah Şərəfünnisə bəyim yavaş-yavaş sarayda qüdrəti ələ alırdı. Əslən Mərəşi seyyidlərindən və Mazandaran valisi Mir Abdullah xan Mərəşinin¹ qızı olan Xeyrünnisə bəyim ərinin xəstəliyinə görə əyalət işlərini özü idarə edir, ölkə böyükləri ilə özü rəsmi görüşlər və rəsmi yazışmalar aparırdı. O, 1571/978 ilində Abbas mirzənin dünyaya gətirdi.

II Şah İsmayıl vəfat etdikdən sonra Pərixan xanımla Xeyrünnisə bəyimin iqtidar müharibəsi başlandı. Belə ki, Pərixan xanım vəfat etmiş Şahın körpə oğlu Şah Şücanı taxta çıxarıb bu yolla öz iqtidarına davam etmək fikrində idi, lakin Şirazda olan

¹ [Mir Büzürgün] şərəfli əsl-nəsəbi Seyid Əli əl-Mərəşiyə bağlanır və həmin səbəbdən bu sülalənin seyyidlərini «Mərəşi» adlandırırlar. O cənab [Seyid Əli əl-Mərəşi] də öz növbəsində, «Tarix-i cahanara»da qeyd olunduğu kimi, səcdə edənlərin imamı və ariflərin qibləsi olan Həzrət İmam Zeynalabidin - ona salam olsun - nəvə-nəticələrindəndir". Mazandaran valisinin qızı ilə Məhəmməd Xudabəndənin evliliyi siyasi xarakter daşıyır və Səfəvilərdən də əvvəl Mazandaran bölgəsində fəaliyyətdə olan böyük xanedanla Səfəvi xanedanının birləşməsi və güclənməsi məqsədi daşıyırdı.

Məhəmməd Xudabəndə, onun siyasətçi həyat yoldaşı Xeyrünnisə və onun tərəfdarları buna mane oldular.

Onlar iqtidarı ələ almaq üçün paytaxta tərəf yol aldılar. Şirazdan Qəzvinə gəldikləri zaman yol boyu keçdikləri İsfahan, Kaşan və Qum şəhərlərində xalq tərəfindən yüksək qarşılandılar, Qum şəhərində II İsmayılın ölümünə yas tutan anası Validə Soltanımı götürüb Qəzvin şəhərində gəldilər. Bir tərəfdən yeni Şahın gəlişi münasibəti ilə xalq dəstə-dəstə pişvaza çıxdılar, digər tərəfdən də Qızılbaş əmirləri öz övladları ilə birlikdə Pərixan xanımı tərk edib Məhəmməd mirzəni qarşılamaqla onun tərəfinə keçdilər. Beləliklə, 1578-ci il 13 fevralda Məhəmməd Mirzə Xudabəndə heç bir müqavimətlə üzləşmədən Qəzvində şahlıq taxtına oturdu.

Məhəmməd Xudabəndə (1578-1587) ilk növbədə öz düşmənlərini saraydan uzaqlaşdırdı, sonra da Pərixan xanımı aradan götürmək üçün plan qurdu. O, Pərixan xanımın lələsi olmuş Xəlil xan Əfşara, Pərixan xanımı öz evində saxlamaq əmrini verdi. Beləliklə, onu Xəlil xanın evinə gətirdikdən sonra həmin gecə əvvəlcə dayısı Şamxalı, sonra isə özünü qətlə yetirdilər. Pərixan xanımın 10 min tuman dəyərində var-dövlətini lələ Xəlil xan Əfşara verdilər. 17 fevral 1578-ci ildə Pərixan xanım otuz yaşında ikən qətlə yetirildi. Həmin vaxt II Şah İsmayılın bir yaşına çatmamış oğlu, Şah Şüca və Pərixan xanımın dəstəkçisi olan Vəli soltan Qalxançoqlunu da həlak etdilər. (9. S.224-226)

Bu hadisələrdən sonra Xeyrünnisə bəyim heç bir rəqibi olmadan iqtidarı öz əlinə aldı. Onun icazəsi olmadan heç bir qərar qəbul edilmirdi. O, Divani-alinin vəkilli məqamına qədər yüksəldi, iş o həddə çatmışdı ki, Şahın verdiyi qərarlarda vəzirin imzasından əvvəl onun imzası alınırdı. O, Xacə Şücaəddin Şirazi və onun bacısı Xanican xanımı, özü və Şahın yanında hörmət qazandıqları üçün vəzirlik vəzifəsinə təyin etdi və vəkillik möhürünü onlara həvalə etdi, bunlardan başqa da bir çox tərəfdarlarını yüksək vəzifələrə təyin etdi. (9. S.226)

Xeyrünnisə bəyim həmçinin o dövrün dövlət işlərində fəal olan, II Şah İsmayılın vəziri Süleyman Cabirini Sədəzəm elan edib ona “Etimadüs-səltənə” ləqəbi verdi. Beləliklə bu Sədrəzəmdən aldığı siyasi güclə Xeyrünnisə bəyim öz iqtidarına davam etdi.

Əslində, vəzir Süleyman, Pərixan xanım və onun dayısı Şamxala etimad etmədiyi üçün, hiyləgərcəsinə Pərixan xanımı aldadıb, Şah Məhəmməd Xudabəndə Şirazdan Qəzvinə gələrkən düşmənlərin onunla Pərixan xanımın arasını vurmaması bəhanəsi ilə Şiraza yollandı. Şirazda da Xeyrünnisə bəyimin daha güclü olduğunu gördükdə Pərixan xanımın Qəzvindəki iqtidarı məsələsini və Qızılbaş əmirlərinin onu dəstəklədiyi xəbərini onlara çatdırdı. Vəzir Süleyman bu yolla Xeyrünnisənin hörmətini qazanmış oldu və Xeyrünnisə bəyim tərəfindən Sədrəzəm seçildi. (9. S.223-224)

Şah Məhəmməd Xudabəndənin həyat yoldaşı Xeyrünnisə bəyim, Naibüs-səltənə (vəliəhd) seçilmiş Həməzə mirzənin² anası olduğu üçün ölkənin idarəsini rəsmən ələ

² Həməzə mirzə Osmanlılar üzərində bir sıra parlaq qələbələr qazanmış bacarıqlı sərkərdə idi.

almışdı və demək olar ki, onun razılığı olmadan heç bir qərar qəbul edilmirdi. Lakin Qızılbaş əmrləri Xeyrünnisə bəyimün özbaşnalığından narazı olduqları üçün Şaha müraciət edib onun qarşısını almağı istədilər. Xeyrünnisə bəyim, dörd şahzadənin anası olduğu və qüdrəti ələ aldığı üçün heç nədən çəkinmədiyini və onu öldürdükleri təqdirdə oğlanlarının onun intiqam alacağını bildirdi.

Lakin Qızılbaş əmirləri buna məhl qoymayıb 26 iyun 1579-cu il tarixində saraya hücum çəkib Xeyrünnisə bəyimi hər kəsin gözü qarşısında boğdular.(9. S.248-251; 24. S.1865)

Sonradan Abbas Mirzə şahlıq taxtına oturduqda anasının intiqamını aldı.(9. S. 251; 24. S.1865)

Zeynəb Bəyim

Dövrün digər nüfuzlu qadınlarından biri, I Şah Abbasın bibisi və onu böyüdüb, tərbiyə edən Zeynəb bəyim olmuşdur. O, Şah Abbasın gənclik illərində həqiqi hökmran və ordunun həqiqi komandanı kimi Şahın yanında olmuş, ölkəyə hücum edən Osmanlılara qarşı böyük müharibələrin aparılmasında Şah Abbasa dəstək olmuşdur. Şah da onu özünün ən yaxını, müşaviri və səltənət işlərinin müşaviri seçmişdi.

Məhəmməd Xüdəbəndə zamanından Şah hərəmxanasının başında duran Zeynəb bəyim Şah Abbas zamanında bütün Səfəvi şahzadələrinə böyüklük edir və Şah hərəmsərəsi onun əmri ilə idarə olunurdu.(19. S.3) Zeynəb bəyim ölkə və ordu müşavirələrində iştirak edir, dövlətin verdiyi müharibə və sülh qərarlarında onun da rəyi alınır. Hətta, 1607-ci ildə Şah ordusu Osmanlı ordusundan zəif olduğu üçün müqavimət etmək istəmədiyində Zeynəb bəyim ona cəsarət verib, döyüşə təşviq etmişdi və məhz həmin döyüş Səfəvi ordusunun qələbəsi ilə nəticələnmişdi. O, saray qadınları arasında Şahın rəsmi məclislərində iştirak edən yeganə qadın idi. (4. S.205 və 214)

Zeynəb bəyim Şah Abbasın vəfatından sonra 1632-ci ilə qədər sarayın ən hörmətli xanımı idi, lakin, Şah Səfi hakimiyyətə gəldikdən sonra onu dövlət işlərindən uzaqlaşdırdı. 1642-ci ildə Zeynəb bəyim vəfat etdi.(4. S.204; 20. S.16-17)

Canağa xanım

Şah Abbasın lələsi, tərbiyəçisi və ona çox yaxın olan, Səfəvi sərdarlarından Əliquluxan Şamlının həyat yoldaşı Canağa xanım dövrün digər bir fəal qadını olmuşdur. Böyüklər Şaha öz peyğamlarını çatdırmaq üçün ondan kömək alırdılar. (5. S.674) Bu xanım sarayın ən hörmətli və ən əziz xanımlarından biri idi. Şah ona ən hörmətli və güvənli qadın rütbəsi olan “Nənəlik rütbəsi” vermişdir. O, Mazandaran səfərindən qayıdandan zaman vəfat etdi və Şah xidmət əlaməti olaraq onu Kərbəlada dəfn etdirdi. (9. S.100)

Nikhət xanım

Səfəvilər dövrünün sonlarına yaxın siyasi fəaliyyəti olan digər bir qadın, II Şah Abbasın böyük oğlu Səfi mirzənin çərkəs əsilli anası Nikhət xanım olmuşdur. O, oğlunun dayəsi ilə birlikdə oğlunu şahlığa uyğun tərbiyə edirdi. Həyat yoldaşı vəfat etdikdən sonra bir neçə xacənin köməyi ilə Şahın canısını seçilmiş Həməzə mirzəni qətlə yetirdi və öz oğlu Səfi mirzəni taxta oturtdu. Sonradan adını Şah Süleyman adlandıran Şah Səfi iyirmi səkkiz il hökumət etdi. O, anası həyatda olduğu müddətdə anasının əmri altında qərarlar qəbul edirdi. Şardenin dediyinə görə Şah Süleyman tac qoyduqdan sonra ilk salam verdiyi şəxs məhz anası olmuşdur. (24. S.1608-1609)

Məryəm Bəyim

Şah Süleymanın Məryəm bəyim adlı bibisi də sarayda müəyyən qüdrətə sahib qadınlardan idi və bu qüdrətini qoruyub saxlaya bilmişdi. Əslində, Səfəvi dövrü qaynaqlarının bəzində bu qadın Şah Süleymanın bibisi, bəzində Şah Soltan Hüseynin bibisi, bəzində isə Şah Soltan Hüseynin nənəsi olduğu yazılır. (18. Giriş.S.27)

Şah Süleymanın zamanından etibarən sarayda söz və qüdrət sahibi olan bu xanım həm Şah Süleymanın, həm Şah Hüseynin zəifliyindən istifadə edərək güc qazanmışdır. Məryəm bəyim, Şah Süleyman dönəmində Şahın müşavirləri sırasına qoşulub əsaslı məsələlərin həllində birbaşa müdaxilə edirdi. O, hətta Şah Səfinin (Süleymanın) vəfatı zamanı onun etdiyi vəsiyyəyə rəğmən, Şahın bacarıqsız oğlu Hüseyn mirzəni hakimiyyətə gətirdi. Halbu ki, Şah Səfinin digər oğlu Abbas mirzə olduqca cəsarətli və şahlığa daha çox laiq idi. Lakin Məryəm bəyim qüdrəti əldə saxlamaq və digər əmirələr vəziyyətdən istifadə edib daha çox mal-mülk sahibi olmaları üçün Məryəm bəyimə dəstək oldular və 27 iyun 1694-cü ildə Hüseyn mirzəni hakimiyyətə gətirdilər. (11. S.44-45)

Şah Soltan Hüseyn olduqca bacarıqsız, eys-ışrətlə məşqul olan Şah olduğu üçün Səfəvi dövləti həmin vaxtan etibarən daha çox zəifləməyə başladı və sözün əsl mənasında bu Şah dövlətin süqutu üçün zəmin yaratmış və Məryəm bəyimin də dolayı yollarla onun zəif davranışlarında əli olmuşdur. Bu haqda qaynaqda yazır: “Ölkədə yaranmış mövcud vəziyyətdən narazı olan və Şah üzərində güclü nüfuzu olan Əllamə Məclisi adlı şeyə alim Şahın bütün məşrubat satan yerləri bağlatdırmasını tələb etmiş, Şah da onun bu tələbinə boyun əymişdi. Lakin, bu qərar Məryəm bəyimin narazılığına səbəb olduğu üçün hiylə işlədib özünü xəstəliyə vurmuş və dərmanının yalnız şərab olduğunu demişdi. Şah da ona şərab içməsi üçün icazə verdiyində, “Şah içməzsə mən də içməyəm” deyib Soltan Hüseynə bir badə şərab içizdirmişdi. Bundan sonra Soltan Hüseyn yenidən əyyəşliyə başlamışdı. (19. S.3; 18. S.29)

Şahın başı eys-ışrətə qarışdığı üçün ölkədə hərəc-məclik höküm sürür, ölkənin xəzinəsi azalır, şərq cəbhəsində özbəklərin hücumu davam edir və məğlubiyyətlər davam edirdi. Vəziyyətin bu yerə çatdığını görən və bu durumdan narahat olan Məryəm bəyim sonradan Şahı bu yoldan çəkəndimək istəsə, hətta öz malından orduya ayıraraq düşməyə qarşı mübarizəyə əl atsa da heç fayda vermədi. (11. S. 47; 13. S. 115)

Dövrün qaynaqlarında Məryəm bəyimin gürcü əsilli olduğu haqda məlumat verilmişdir. Əslində, Şah Abbas Gürcüstanı aldıqdan sonra gürcü qadınlarla bir çox evlilikləri olmuşdur və Məryəm bəyimin anasının da həmin gürcülərdən olduğu ehtimal edilir. Belə ki, o, öz evində Həzrəti-Məryəmin rəsmlərini saxladığı və Şah Soltan Hüseyn şərabi qadağan etdiyi vaxt Məryəm xanımın buna müxalifət etməsi onun gürcü olduğunu və öz əqidəsini qoruyub saxladığı ehtimalını doğruldur. (18. S.27; 15. S.203; 22. S.159)

Mədəniyyət sahəsində rolu olan qadınlar

Yuxarıda, Səfəvilər dövrü xeyriyyə işlərində fəaliyyətləri və şeir və ədəbiyyata göstərdikləri maraqla mədəni sahədə ad qazanmış qadınların olduğunu qeyd etmişdik. Onların xeyriyyə işəri əsasən vəqflər tikdirmək, yol çəkdirmək, körpü saldırmaqdan ibarət idi.

Buna nümunə olaraq yuxarıda adı çəkilən xanımlardan biri, I Şah İsmayılın həyat yoldaşı Taclı bəyimin adını göstərə bilərik. Taclı bəyim Həsənabad kəndində vəqf tikdirmişdi və oradan gələn gəlirlər kasıb seyydlərə xərclənirdi. Onun digər işlərindən, Qum şəhərində səkkizinci imam, İmam Rzanın bacısı Həzrəti- Məsumənin ziyarətgahının günbəzini təmir etdirməsi və ziyarətgahın şimal tərəfdəki eyvanını tikdirməsini göstərə bilərik. Bunlardan başqa, Qızılüzən çayının üzərindəki Qız körpüsünün təmiri, Ördəbildəki Cənnətsəra adlı günbəzin tikilişi və orada düzəldilmiş pəncərə də Taclı bəyimin xeyriyyə işlərindəndir. (10. S. 290)

Bəzi qaynaqlarda Şah İsmayılın həyat yoldaşı, bəzilərinə isə qızı kimi yazılan **Şah Bəyim** adlı xanım o dövrün xeyriyyəçi qadınlarından biri idi. O, Həzrəti-Məsumənin ziyarətgahını bəzi dəyişikliklər etdirməklə yenidən tikdirmiş, ziyarət-gahın günbədi və eyvanını əvvəlki formasını qorumaqla təmir etdirmişdi. (17. S.21)

I Şah İsmayılın qızı Şahzadə Soltanım Məhin banu da dövrünün xeyriyyəçi qadınlarından idi. O, Təbriz, Qəzvin, Rey, Gərmrud və Estrabadda olan mülklərini on dörd məsuma ehsan olaraq vəqf kimi istifadəyə vermiş və gələn bütün padşahlara bu vəqflərin fəaliyyətinə mane olmamalarını vəsiyyət etmişdi. Həmin vəqflər o vaxtdan indiyə qədər (müəllifin dövrü) öz fəaliyyətinə davam edir.³

Şah Təhmasibin həyat yoldaşı, II Şah İsmayıl və Məhəmməd mirzənin anası **Xədməli Solatan bəyim** öz dövrünün xeyriyyəçi, elmlə və siyayətçi qadınlarından biri olmuşdur. O, əsasən memarlıq və tikinti işlərinə diqqət göstərmiş, İmam Hüseynin məqbərəsini təmir etdirmiş və İmam Hüseyn və Həzrəti- Əbülfəzlin məqbərləri yanında vəqflər tikdirmişdir. Bu xanımın, öz nəvəsi Şah Abbasın yanında da böyük hötməti vardı.(27. C.7. S.96) Qəzvin şəhərinin yaxınlığındakı Xoşkrud karvansarası da onun göstərişi ilə inşaaya başlamış, oğlu Məhəmməd Xudabəndə dövründə

³ Qumi, Qazi Əhməd, c.2. s.974. Bu qaynağa istinadən Nezami-əyalat dər doreyi- Səfəviyyə, s.174-də həmin məlumatı yazır. Həmçinin Qumi, Qazi Əhmədin yazdığına görə, sonradan Mürşidqulu xan və digərləri bu vəqfin mallarından sui-istifadə etdiyi üçün Şah Abbas tərəfindən qətlə yetrildilər. Qumi, Qazi Əhməd. s. 671.

tamamlanmışdı. İskəndər bəy Münşi, Xədəməli Soltanın yetmiş yaşından sonra dünyasını dəyişdiyini yazır.(9. S.489)

Şah Abbasın bibisi Zeynəb bəyim bir çox xeyriyyə işləri olmuşdur. O, yol çəkdimiş, körpü saldırmış, bir neçə karavansaralar tikdirmişdir. Qəzvindeki karvansalardan biri onun öz adı ilə adlandırılmışdır.(4. C.1. S.204; 24. C.2. S.515)

Dövrün məşhur siması olan Pərixan xanımın İsfahan şəhərində təsis etdiyi Pərixan xanım məktəbi vardır və binası tarixi abidə kimi hələ də qorunmaqdadır. Bu qadın siyasətdə olduğu kimi, Xeyriyyə işlərində də çox fəal idi və hətta atasını da xeyriyyə işləri görməyə təşviq edirdi.

Qeyd olunan sahələrdəki fəaliyyətindən başqa Pərixan xanımın elm və ədəbiyyata da qatqısı olmuşdur. Pərixan xanım “Həqiqi” təxəllüsü ilə şeir yazır və özü dövrünün bir çox şairləri, o cümlədən Möhtəşəm Kaşani tərəfindən mədh edilmişdir. Bundan başqa bir çox yazıçılar öz əsərlərini ona təqdim etmişdirlər.

Digər tanınmış qadın, Xeyrünisə bəyim də mədəniyyət sahəsində bir çox fəaliyyətləri olmuşdur. Onun Təbəri dilinə olan sevgisi nəticəsində sarayında çox sayda şairləri toplayır, irfani, aşıqanə şeirlərə çox maraq göstərirdi.

Səfəvilər dövrü ədəbiyyata qatqısı olmuş, bir mənzum Həcc səyahətnaməsinin müəllifi, adı naməlum olan Ordubad əsilli bir xanımın əsəri vardır. Özü Ordubaddan olub, həyat yoldaşı İsfahanda, Şah Hüseyin sarayında rəqəmnevis olan bu qadın tək başına Həcc səfərinə yollanmış və öz səfər təəssüratlarını nəzm şəklində qələmə almışdır. Onun fars dilində yazdığı mənzum Həcc səyahətnaməsi “Səfərnaməyi-mənzume- Həcc Banuye-İsfəhani” kitabı şəklində Tehranda yayınlanmış, özü və səyahətnaməsi haqqında Azərbaycanda ana dilimizdə məqalə yazılmışdır.(7. S.133-140; 1.)

İqtisadi sahəsində rolu olan qadınlar

Səfəvi dönəmindəki qadınların iqtisadi sahədə də rolları böyük olmuş, mal-mülk sahibi olmuş qadınlar qurduqları vəqfləri ilə dövlətə bir çox böyük bəxşişlər vermişdirlər. Tehran universitetinin əlyazmalar bölməsində saxlanılan “Sərixəl-mülk” adlı bir məcmuədə Səfəvi dövrü qadınlarının maliyyə baxımdan dövlət büdcəsinə verdikləri xeyir haqda qeydlər vardır. Var-dövlət sahibi və ya irs sahibi olan qadınlar geniş ticarət fəaliyyəti göstərməklə dövlətə böyük məbləğdə maliyyə təqdim etmişlər. Bəzi qadınlar, vəfat etməmişdən əvvəl öz sərvətlərini dövlətə bağışlayacaqlarına dair vəsiyyətnamə yazmaqla var-dövlətlərini dövlətə verir və büdcəni zənginləşdirirdilər.(23)

Qadın azadlığı

Yuxarıda qadınların siyasi və mədəni həyatda fəaliyyətləri onların müəyyən qədər azad olduqlarının göstəricisidir. Orta əsr şərq mühitinin bəzi qadağalarına baxmayaraq bu dövürdə Səfəvilərdə qadın azadlığı məsələsinə digər xalqlara nisbətən daha yumşaq yanaşma olmuşdur. Belə ki, qaynaqlar ilk Səfəvi hakimləri Şah İsmayılın Taclı bəyimə və Şah Təhmasibin qızı Pərixan xanıma verdikləri azadlığı

nəzər almazsaq qadınlara qoyulan qadağaların nisbətən sərt olduğunu, Şah Abbas dönəmindən etibarən daha yumşaldığını yazırlar. Tədqiqatçının yazdığına görə, Şah Abbas dönəmində məmur ailələrindən başqa digər təbəqədən olan qadınların belə rahatlıqla küçələrə çıxır və bayramlarda iştirak edirdilər. Şah Abbas bayram ərəfəsində həftənin çərşənbə gününü qadınlara aid etmiş, həmin məkanda kişilərin görünməsinə qadağa qoymuşdu. Bu özəl gündə qadınlar üzü açıq, niqabsız şəkildə əylənə bilirdilər. (4. C.2. S.231)

Həmin dönm qadınların at minmək, ox atmaq və ova çıxmaq kimi əyləncələri var idi. Xüsusilə dövlət məmurlarının xanımları öz məhrəmləri ilə birlikdə ova çıxır, Şahın ailəsi isə əsasən Şah yanlarında olduğu zaman ov edir, ox atır və at sürürdülər. (21. S. 705-706/ 28. C.2. S. 692)

Səfəvi dövrünün qadınları cəsurluqları ilə də məşhur olmuşdurlar. Onlar kişilərlə bərabər döyüşə gedir, düşməne qarşı mübarizə aparırdılar. Veneziyadan siyasi məmuriyyət üçün göndərilmiş Mişel Membri öz müşahidələri əsasında qələmə aldığı xatirələrində yazır: “Səfəvi ordusunda işlərin çoxu atlı qadınların xidməti sayəsində həyata keçirdi. Onlar da kişilər kimi at sürür, kişilər kimi geyinirlər, sadəcə papaq əvəzində baş və üzlərini yaylıqla bağlayırdılar. Bu döyüşçü qadın qruplarının hər birində 10-12 kişi vardı və onlara eşikağası deyilirdi. Mən bu qadınlardan bir neçəsini görmüşdüm, çox gözəl idilər. Düzdür üzləri həmişə bağlı olur amma azca gördüyümdə onların çox gözəl və lətif olduqlarının şahidi oldum. Bəzən onlar atları dördnal sürür və öz atları ilə maraqlı nümayişlər göstərirlər. Atlarını tullandırır öz məharətlərini göstərir, sona ordugaha qayıdırdılar”. (14. S. 25)

Yuxarıdakı tarixi faktlar Səfəvilər dövründəki qadınların hərtərəfli fəaliyyətinin göstəricisidir. Bu fəaliyyətlərin hər biri bugünkü qadınlarımıza nümunədir.

Nəticə

Yuxarıda, siyasi məsələlər, dövlət idarəçiliyinə müdaxilə edən və şahlara yaxın olmaqla onların bəzi qərarlarına təsir edən səkkiz qadın və onların fəaliyyəti haqqında söz açdıq.

Siyasi hadisələr cəryanında adları çəkilən həmin qadınlar və onlardan başqa II Şah İsmayıl və Məhəmməd mirzənin anası Xədəməli Solatan bəyimin xeyriyyəçi fəaliyyətləri, o dövr qadınlarının xeyriyyə və iqtisadi inkişaf yolunda fəallaqlarının göstəricisidir.

Bundan başqa qadınların mədəni sahələrdə, ədəbiyyat və elmə maraqları və dəstəklərinin olduğu haqqında da yuxarıda məlumat verildi.

Həmin dövrdə digər dövlətlərə müqaisədə Səfəvilər dövlətində qadına verilən azadlıq daha çox olduğuna dair faktlara da nisbətən yer verildi.

Yuxarıda, Səfəvi qadınlarının fəaliyyətləri, məharətləri, cəsarətləri və azadlıqları haqqında gətirilən sitatlar, adı gedən dönmün siyasi, mədəni və hətta iqtisadi həyattadı onların təsir və rollarını ortaya qoydu.

ƏDƏBİYYAT

1. Banuye İsfahani, *Səfərnameyi mənzumə- Həcc*, 1373 ş., Ed.Cəfəriyan Rəsul, Məşər, Tehran
2. Bastani Parizi, Məhəmmədibrahim, *Fərmanfərma-yi aləm*. 1366 ş, Elmi, Tehran..
3. Budaq Münşi, Qəzvini, *Cəvahirul-əxbar*.ed. Bəhramnejad Mohsen. 1387 ş. Miras-i məktub, Tehran.
4. Fəlsəfi, Nəsrullah, *Zendegani-yi Şah Abbas-i əvvəl. 2 cild*. 1391 ş.Moradi Fərid. Tehran:
5. Fəroxzad, Puran, *Daneşname-yi Zənan-i Fərahəngsaz-i İran və cəhan.(Zən əz kətibə ta tarix)*. C.1. 1378-1379 ş. Zəryab, Tehran.
6. Fəsayi, Həsən ibn Həsən, *Farsname- yi Naseri*. c.1. 1382.ş. Əmir Kəbir, Tehran.
7. Hüseynova Zivər, *Banu-yi İsfahani və onun Həcc səyahətnaməsi*, 2011. Dil və ədəbiyyat, Beynəlxalq Elmi-Nəzəri Jurnal. No. 3(79) Bakı:
8. Xurşah ibn Qubad Əl-Hüseyni, *Tarix-i İlçi, Nizam şahı*. 1389 ş. Ed. Nəsiri Məhəmmədrza və Kuiçi Haneda. Əncomən-i asar və məfəxer-i islami n. Tehran:
9. İskəndərbəy, Münşi, *Tarix-i Aləmara-yi Abbasi*. 3 cild. 1382 ş., Ed. İrac Əfşar. Əmir Kəbir, Tehran.
10. Qumi, Qazi Əhməd ibn Şərəfəddin Əl-Həsən Əl-Hüseyni, *Xülasətüt-təvarix*. 2 cild. 1383 ş., Moəssese-yi enteşarat və çap-e daneşgah-e Tehran.
11. Lockhart, Larens, *Enqeraz-i selsele-yi Səfəviyyə*. Tərc. 1383 ş., Dövlətşahi İsmayıl, 3-cü çap. Enteşarat-e elimi və fərhəngi . Tehran.
12. Ləmbton, Ann, *Tədavom və təhəvvöl dər tarix-i miyane-yi İran*. 1372 ş.,Tərcümə Ajand Y. Ney, Tehran.
13. Məşkur, Məhəmmədcavad, *Tarixe- İranzəmin, Əz ruzeqar-i bastan ta inqeraz-i*, 1366 ş., Eşraqi, Qacariyyə. Tehran.
14. Michele, Membre, *Mission lord sophy of persia (1539-1542)*, tərcümə, Morton A.H. (London: School of oriental and Africa studies, 1993),
15. Mostufi, Məhəmməd Mohsen, *Zobdətüt-təvarix*. Kembric Universitetinin kitabxanası. No.13-15.
16. Naməlum müəllif, *Aləmarayi-Şah İsmayıl*, Sahib Əsgər Müntəzirin redaktəsi ilə, 1384 ş. Elmi və fərhəngi, Tehran.
17. Nasirəddin Şah, *Səfərname-yi Nasirəddin şah be Qum*. 1381ş.,. Sazeman-i əsnad-i melli-yi İran. Tehran
18. Nəsiri, Məhəmməd İbrahim ibn Zeynəlabidin, *Dəstür-i Şəhriyaran*. 1373 ş., Ed. Məhəmməd Nazeri Müqəddəm, Bonyad-i moqfat-i Mahmud Əfşar, Tehran.
19. Nəvayi, Əbdülhüseyn, *Əsnad və mokətebat-i siyasi-yi İran əz sale 1038 ta 1105 h.q. həmrəh ba yaddaştha-yi təfsili*. 1360 ş.,2-ci çap. Bonyad-e fərhəngi-ye İran, Tehran.

20. Nəvayi, Əbdülhüseyn, *Şah Təhmasib Səfəvi. Məcmue-yi əsnad və mokatebat-i tarixi həmrəh ba yaddaşta-yi təfsili*. 1368 ş., 2-ci çap. Ərgövan, Tehran.
21. Ravəndi, Motəza, *Tarix-i ictemai-yi İran*. 1354. Əmir Kəbir, Tehran.
22. Sanson, *Səfərname-yi Sanson*. 1346 ş., Ed. Təfəzzoli Təqi. İbn Sina. Tehran.
23. *Sərixəl-mülk*. No. 4324. Tehran universiteti, Əlyazmalar bölməsi.
24. Şarden, *Səfərname-yi Şarden*, 1372 ş., 5 cild. Tərc. Yəğmayi İqbal. Tus. Tehran.
25. Şirazi, Əbdibəy, *Təkmilətül-əxbar (Tarix-i Səfəviyyə əz ağaz ta 978 h.q.)*. 1369 ş., Ed. Nəvai Əbdülhüseyn. Ney, Tehran.
26. Tonəvi, Qazi Əhməd və Qəzvini, Asəfxan. *Tarix-i Əlfi. Tarix-i hezarsale-yi islam*. 1382 ş., Ed. Təbatəbayi Əhməd, C.8. İnteqarat-i elmi və fərhəngi. Tehran.
27. Dairətül-Məarefi- Təşəyyö. C. 7.
28. Qumi Qazi Əhməd ibn Şərəfəddin əl- Hüseyni, *Xülasətüt-Təvarix*, c.2. 1383 h.ş. Ed. İşraqi Ehsan, Çap ve inteqarati- daneşqahi- Tehran nəşriyyatı, Tehran.

ROLE OF SAFAVID DYNASTY WOMEN IN AZERBAIJAN'S POLITICAL AND CULTURAL LIFE IN THE XVI-XVII CENTURIES

The XVI-XVII centuries, the time of the Safavid period, are considered the most colorful period in Azerbaijan's history with their political, cultural and economic developments. Women played exceptional roles in influencing this development.

During the same period, women of the ruling Safavid dynasty interfered both directly and indirectly with state policy issues, and they influenced the highest-ranking figures of the period in some decisions. These influential women include Parikhan khanim, Kherunnisa (Mehduyla), Zeyneb Beyim, Maryam Beyim and others.

While performing research, we encountered the names of Parikhan khanim, Banuyi-Isfahani and other women who made their marks on the fields of culture, poetry and literature. In addition, women of the dynasty played significant roles in the economic sphere: they possessed wealth and established foundations; built mosques and bridges; and performed important works as benefactors providing capital to the state from their personal funds.

Many facts from historical sources show that Safavid women were more free and active than their counterparts in other Muslim countries of the same period.

The article provides detailed information to its readers on this topic.

РОЛЬ ЖЕНЩИН ДИНАСТИИ СЕФЕВИДОВ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ И КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ АЗЕРБАЙДЖАНА В XVI-XVII ВЕКАХ

Период Сефевидов считается самым ярким этапом истории Азербайджана в XVI-XVII веках, периодом политических, культурных и экономических развитий и в этом процессе есть исключительная роль и влияние женщин.

В упомянутом периоде, женщины династии Сефевидов в политических вопросах государства принимали участие напрямую или косвенно, даже воздействовали высокопоставленным лицам своего периода в решении некоторых вопросов. Из них можем назвать имена Перихан ханум, Хейрунниса (Мехдуля), Зейнаб Бейим, Марьям Бейим и другие.

В ходе исследований встретили имена Перихан ханум, Бануи-Исфахани и других женщин, оставивших след в области культуры, поэзии и прозы (литературы). Кроме того, роль женщин династии в экономической сфере тоже был большим, те кто владели материальными ценностями (богатством) соорудили вакуфы, построили мосты, мечети и даруя из собственного богатства некоторые подарки государству, выполнили важную работу.

В отличие от других мусульманских стран этого периода, в исторических источниках есть много фактов того, что женщины периода Сефевидов были более свободными и активными.

В статье читателям будет предоставлена более подробная информация на эту тему.

UOT 28 –İSLAM

DİN - AİLƏ VƏ AİLƏ MÜNASİBƏTLƏRİ

dosent Mirzəyeva Səbinə Həmid qızı

Bakı Dövlət Universiteti Dillər kafedrası i.f.d.

Açar sözlər: ailə; əxlaq; cəmiyyət; din; qadın.

Keywords: family; ethics; society; religion; women.

Ключевые слова: семья; этика; общество; религия; женщина.

İndi məişətin və ailə münasibətlərinin tədqiqi bütün xalqları düşündürən, dünya sosiologiya elminin qarşısında duran əsas məsələlərdən biridir.

Ailə bioloji, psixoloji, hüquqi, əxlaqi, iqtisadi, mədəni və dini bağlara dayanan sosial birlikdir. Cəmiyyətin təməli olan ailə müqəddəs bir müəssisədir.

Xoşbəxt və sakit bir cəmiyyət həyatının olması üçün cəmiyyət sağlam və sarsılmaz ailələrdən təşkil olunmalıdır. Çünki ailə cəmiyyəti meydana gətirən təməl ünsürdür. O nə qədər sağlam olarsa, belə ailələrdən meydana gələn cəmiyyət bir o qədər sağlam və xoşbəxt olar.

Əlbəttə ki, ailə də fərdlərdən meydana gəlir. Fərdlərdəki hər bir müsbət və mənfi dəyişiklik ailəyə birbaşa təsir edir. Ailənin çökməsi və rifahı birbaşa cəmiyyətə də təsir edir.

Bütün bəşəriyyət mənşə etibarını ilə bir ana ilə bir atadan (Adəm ilə Həvvadan) yaranmışdır. Bəşər nəsil və mədəniyyətinin əslisi olan ailə yer üzərində ilk insanın varlığı ilə qurulmuşdur. İslamiyyət qanuni bir ailə qurmağı əmr etmiş və onu bütün zərərlərdən qorumuşdur.

Ailə təbii insan bağları ilə dini bağların birləşdiyi təbii dini qrupların xarakterik bir nümunəsidir.

Müxtəlif dövrlərə, cəmiyyətlərə, yer və mədəniyyətlərə görə ailələr dəyişilmiş və bu vəziyyət ailənin dini yaşayışına təsir etmişdir. Ailə hüququnun iki əsas prinsipi vardır: 1) Ailə qrupunun ölçüsü. 2) Ailə qrupunda hakimiyyətin atada və ya anada toplanması. Bu iki prinsip ailə hüququ ilə yaxından əlaqəlidir.

Ailə qrupu ölçülərinə görə "geniş ailə" və "natamam ailə" tiplərinə ayrılır. Geniş ailə içərisində nənə, baba, evlənmiş uşaqlar və onların həyat yoldaşları, nəvələr və yerinə görə bəzi yaxın qohumların olduğu bir qrupdur və əsasən kənd təsərrüfatına əsaslanan qruplarda rast gəlmək olur.

Natamam ailə isə daha çox sənayeləşmiş şəhərli qruplara xas olan ailə tipidir. Belə ailə ana, ata və evlənməmiş uşaqlardan ibarətdir.

Müasir dövrdə hakim olan çəyirdək ailə tipinə nisbətən geniş ailələrdə dinə daha çox əhəmiyyət verilir.

Ailədəki səlahiyyətin atada və ya anada olmasının da din və ailə münasibətlərinə təsiri var. Məsələn, bir çox ənənəvi mədəniyyətlər və çoxtanrılı dinlərdə ata hakimiyyətinə əsaslanan patriarxat ailələr cəmiyyətdə hakim olduqda kişi tanrılarının, ana hakimiyyətinə əsaslanan matriarxat ailələrin hakim olduğu cəmiyyətdə isə qadın tanrılarının əhəmiyyət qazandıqları diqqəti cəlb edir.

Məhsuldar qüvvələrin inkişafı və bununla əlaqədar olaraq ictimai-iqdisadi münasibətlərin dəyişikliyə uğraması ailə və onun məişətinə də öz təsirini göstərmişdir. Bununla bağlı F. Engels yazırdı: “Ailə fəal bir başlanğıcdır. O, heç vaxt bir yerdə durmaz. Cəmiyyət aşağı pillədən yuxarıya doğru inkişaf etdikcə o da aşağı formadan yüksək formaya keçir (9,76).

Din cəmiyyətin getdikcə böyüyən sosial ehtiyaclarını təmin etdiyi kimi, dini şəxsiyyətin və əxlaqi dəyərlərin qorunduğu və nəsil-dən-nəslə ötürülən bir yer olan ailə üzərində də böyük əhəmiyyət daşıyır. Bununla bağlı ingilis hahambaşı Y. Saksın ailəni sekulyar (dünyəvi) cəmiyyətdə həyatda qalan dini bir müəssisə olaraq təsvir etməsi qəribə deyil (7,98). Ona görə din ailəyə sekulyarizmlə itirdiyi bir məna qazandırır. Buna görə də ailə həm dinə bağlı bir sistem, həm də dinin özündə həyatilik qazandığı bir mühit olaraq ortaya çıxır.

İnsanın bioloji doğumunu sosial doğumu davam etdirir. Yəni burada uşağın cəmiyyətə qəbulu nəzərdə tutulur. Şimali Almaniyanın düzən bölgələrində uşaq 19-cu əsrdə belə ancaq vaftiz ilə sosial-mədəni şəxsiyyətini qazana bilirdi. Uşaq vaftizdən sonra öz adı ilə çağrıla bilirdi.

Fərqli din və evliliklərin bütün müasir cəmiyyətlərdə artması ailə içində dini qaydaların getdikcə zəifləməsinin və fərdlərin şüurlu hüquqi davranışlarında din fərqlinin artıq əhəmiyyətini itirməsinə bir işarədir.

Bütün cəmiyyətlərdə evlilik ən azı müəyyən bir müddət davam etmək məcburiyyətində olan sağlam bir hüquqi bağ kimi qurulmuşdur. Bir evliliyi pozmaqdağı çətinlik o cəmiyyətdə hakim olan ailə sisteminə və evliliyin hüquqi-dini qaydalarına bağlıdır. Gen qohumluğuna əsaslanan və nikahı dini bir akt ilə bağlamayan ailələr, nikahı dini mərasimə bağlayan evlilik sistemini mənimsəmiş ailələrə nəzərən boşanmağa şiddətlə qarşı çıxırlar. Xristian məzhəblər arasında da boşanmağı çətinləşdirmə baxımından fərqlər var. Protestantlara nisbətən Katoliklər arasında boşanma faizinin daha da az olması, məhz dini qaydaların bir nəticəsidir (8,45).

Ara-sıra baş verən münaqişələr ailənin dağılması ilə nəticələnir. Ailələrdə baş verən ixtilafaların hər birini ayrı-ayrılıqda təhlil etmək isə dəryanı çömçə ilə qurutmaq təşəbbüsünə bənzəyir.

İlk araşdırmalar nəticəsində məlum olur ki, ailə münaqişələrinin meydana gəlmə səbəblərindən biri də ailə quran fərdlərin hər birinin mənimsədiyi adət və vərdişlərdir. Hər ailədə o ailənin yarandığı ilk gündən cəmiyyətin hüquqi qanunları və etikası çərçivəsində özünəməxsus ailədaxili qaydalar yaranır. Ailənin hər bir üzvü ailənin birliyi naminə öz zövq, adət və vərdişlərini elə əlaqələndirməlidir ki, ailədə birlik

pozulmasın, mübahisələr yaranmasın. Çünki ailənin gözəlliyi onun mənəvi təmizliyindədir.

Ailə münasibətləri qədimdə bir elm kimi Antik dünyada və Qədim Şərqdə yüksək qiymətləndirilmiş və öyrənilmişdir.

Ailə münasibətləri ancaq məhəbbətə, ehtirasa bağlı olsa, ailə həyatının mənası ancaq kəsib-barımaq olar. Saf sevgi və ya məhəbbət varsa, ailədə cavabdehlik hissindən məhrum sevgi, məhəbbət saxtadır, ancaq şəxsi fayda üçündür.

Dostluğun dayağı dostluq və məhəbbətdirsə, ailənin dayağı cavabdehlik hissidir. Əgər ailədə artıq sevgi ölübsə, ancaq onlarda bir-birilərinə qarşı nifrət hissi baş qaldırmayısa, tərəflər arasındakı cavabdehlik hissi bu ailənin dağılmasının qarşısını ala bilər.

Ailə qurmaq nə qədər çətindir, onu dağıtmaq bir o qədər asandır. Dalbadal münaqişə və kəsülülük ailənin dağılmasına səbəb ola bilər. Maraqlıdır ki, ilk baxışda “boş və mənasız” görünən səbəb, məhz illərin imtahanından çıxmış bir ailəni asanlıqla dağıda bilər. Ailə mübahisələrini ümumi olaraq üç yerə bölmək olar: Elmi, əxlaqi və yersiz əsəbiləşmələr. Elmi və əxlaqi mübahisələrin baş verməsi müsbət qarşılanmalıdır. Belə mübahisələrin üç xeyri var: məlumatı artırır, həqiqi bilgini üzə çıxarır və vaxt səmərəli keçir.

XIX əsrin II yarısından etibarən ictimai araşdırmaların inkişafından bu günə qədər ailənin dininə aid vacib məlumatlar get-gedə yığılmış və bu məlumatlar antropoloqların, tarixçilərin və filosofların əsərlərində qeyd edilmişdir.

Ermana görə Misir ailəsində ailənin həyatı atanın deyil, ananın üzərində qurulmuşdur. Yunan ailəsində insanlar və tanrılar qarşısında ailənin qoruyucusu ata idi. O, bundan başqa adətləri mühafizə etmək və onu oğluna öyrətməyə məcbur idi. Ailə başçısına duyulan hörmət onun üstün zəkası və gücündən daha çox ailə içində oynadığı rahiblik vəzifəsindən qaynaqlanırdı.

Ailədə uşaq doğulur, evlənir və ölür. Müasir cəmiyyətimiz doğum, yetkinlik, evlənmə və ölümü hər şeydən əvvəl şəxsi həyatın anları olaraq dəyərləndirir. Ancaq antropoloqlar ibtidai cəmiyyətlərdə onların insanın ayrılmaz bir parçasını təşkil edən qrupla bağlı olduğunu kəşf etmişlər. Ggran Chaco qəbilələrində uşağın doğulması bütün qrupa aid olan bir hadisədir. Şimal ölkələrində uşaq ancaq ad qoyma təntənəsindən sonra doğulmuş sayılırdı. Sanki ona adla birlikdə qohumluq həyatı da üflənirdi. İnsanın həyatında ikinci vacib addım yetkinlik çağında olur. Oğlanlar və qızlar bu ayınlərə fərd olmaq sifəti ilə deyil, müəyyən bir yaş qrupunun üzvləri olaraq qatılırlar.

Yetkinlik yaşından sonra insan və qrupun həyatı içərisində başlıca hadisə evlənmədir. Bir çox ibtidai xalqlar qarışıq dini ayınlərlə evlənmə mərasimini qeyd edirlər. Qədim Şərqi, Yunanıstan və Yaponiyanın dinlərində mövcud olan tanrıların müqəddəs evliliyi (hieros gamos) anlayışı daha da inkişaf etmiş bir dini mərhələyə çevrilən fiziki bir hadisənin müqəddəsləşdirilməsinin başlıca nümunəsidir.

Sırların sirri olan ölüm saysız əfsanələrin və eyni zamanda, dini ayınlərin mövzunu təşkil edir. Sosioloji yöndən onun əsas təsiri insanı qrupundan ayırmaq və

ailəni üzvlərinin birindən məhrum etməkdir. Ölümün ayinlər halqası ilə əhatə olunması onun səbəb olduğu qorxunc aurası və qrup həyatındakı təsirini göstərir. İbrani, Yunan, Fars, Misir, Mahayana buddistləri, Taoist və xristian ayinlər bu tutumu dəqiq şəkildə aydınlaşdıran nümunələrdir (8,53).

İbadətlə əlaqədar bir birlik olaraq ailə qohum olan üzvlərdən kölələri, xidmətçiləri və eyni zamanda yad, yaxud dəvət edilmiş müvəqqəti insanları da içinə alır. Yunan, Roma və İran kölələri sahiblərinin mülkünə daxildirlər.

Yəhudi kölə ailənin həqiqi bir üzvü idi. Ailə ocağı sığınan hər kəs üçün sığınacaq təşkil edirdi.

Müasir Qərb mədəniyyətində dini funksiya ilə ənənəvi ictimai struktur arasında bir qopma yaradan davamlı dünyəviləşmə prosesi, ailəni böyük bir hissəsi ilə ibadət birliyi olmaqdan çıxarmışdır. Daha çox mühafizəkar olan şərq ölkələri XX əsrdə qərb nümunələrini izləməyə başladıkları günə qədər bu cür davranışlara müqavimət göstərmişlər. Feodal Yaponiyanın gözlənilmədən müasir imperatorluğa çevrilməsini Şərqi modernləşməsinin və qərbləşməsinin sosioloji təsirlərinə bir nümunə olaraq göstərmək olar.

Eyni bir ailənin içərisində müxtəlif ibadət, yaxud məzhəb birliklərinin ayrılığına ancaq ən qarışıq mədəniyyətlərdə rast gəlinir. Hətta orada belə bu nadir rast gəlinən bir haldır. Bu vəziyyətə qədim dövrün Roma mədəniyyətində, Reformda, Hindistan, Çin və Yaponiyada rast gəlinir.

Bir qrupun ahəngi heç vaxt durğun bir şey deyil. Dəyişmədən qaçmaq mümkün deyil. Qrupun həyatı davamlı olaraq öz-özünə dəyişir. Sosial və dini kadrlar daim tarazlıq halındadır və sosioloq içlərində dini bütünləşmənin tamamlanmadığı qrupların varlığını daim hesaba qatmaq məcburiyyətindədir. Cəmiyyətin təşkilatlanma və bütünləşmə prosesini təsvir etmək tarixçinin vəzifəsidir. Din sosioloqu ailənin ibadətində içərisində fərdin silinmədiyini, ancaq qrup içərisindəki vəziyyəti ilə ahəng halında xarakteristik bir rol təminat altına aldığı ata, ana, uşaqlar, ya da başqa qohumlar tərəfindən təşkil olunan, bir-birinə sıx bağlı bir birlik aşkar edir. Digər bir tərəfdən qrup özünü başqa bir cinsli izdiham və əvvəlki ailəvi qruplardan ayırd edən dini ayinlərin qeyd edilməsinin təməlini təmin edən yeganə birlikdir (7, 148).

XÜLASƏ

XIX əsrin II yarısından etibarən ictimai araşdırmaların inkişafından bu günə qədər ailənin dininə aid vacib məlumatlar get-gedə yığılmış və bu məlumatlar antropoloqların, tarixçilərin və filosofların əsərlərində qeyd edilmişdir. Fərqli din və evliliklərin bütün müasir cəmiyyətlərdə artması ailə içində dini qaydaların getdikcə zəifləməsinin və fərdlərin şüurlu hüquqi davranışlarında din fərqlinin artıq əhəmiyyətini itirməsinə bir işarədir. Ara-sıra baş verən münaqişələr ailənin dağılması ilə nəticələnir. İlk araşdırmalar nəticəsində məlum olur ki, ailə münaqişələrinin meydana gəlmə səbəblərindən biri də ailə quran fərdlərin hər birinin mənimsədiyi adət və vərdislərdir.

SUMMARY

Starting from the development of public research from second half of the XIX century to present, substantial data on family's relation to its religion was gradually collected, and this data was mentioned in works of anthropologists, historians, and philosophers. Increase of different religions and marriages in the contemporary society proves the weakening of religious rules in a family and loss of significance of religion in conscious legal behavior of individuals. Rare/infrequent conflicts lead to family breakdown. From the first/early researches we see that one of the reasons of family conflicts origin is customs and habits adopted by each of the individuals who get married.

РЕЗЮМЕ

Начиная с развития общественных исследований со второй половины XIX века по сегодняшний день, были постепенно собраны важные сведения об отношении семьи к религии и эти сведения были отмечены в произведениях антропологов, историков и философов. Рост количества отличных религий и замужеств в современном обществе, свидетельствует об ослаблении религиозных правил в семье и потере религией ее важности в осознанном юридическом поведении индивидов. Конфликты, происходящие время от времени, приводят к распаду семьи. В результате первичных исследований выяснилось, что одной из причин возникновения семейных конфликтов, являются обычаи и привычки, усвоенные каждым из лиц, создающих семью.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

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

GƏNCLƏRİ DİNƏ YAXINLAŞDIRAN VƏ DİNDƏN UZAQLAŞDIRAN SOSIAL SƏBƏBLƏR

Nicat Ehtibar oğlu

Bakı Dövlət Universitetinin magistrantı

Açar sözlər: din, gənclik, sosial inkişaf, dini inkişaf, dini duyğular, dini şübhə

Key words: religion, youth, social development, religious development, religious feelings, religious doubt.

Ключевые слова: религия, молодёжь, социальное развитие, религиозное развитие, религиозные чувства, религиозное сомнение

I. Yeniyetməlik dövrü gənclərinin əsas inkişaf xüsusiyyətləri.

Gəncləri dinə yaxınlaşdıran və dindən uzaqlaşdıran səbəblərə keçməzdən əvvəl gənclərin inkişaf xüsusiyyətlərinin diqqətli şəkildə tədqiq olunması labüddür. Habelə yeniyetməlik terminini araşdırmazdan gənclərin iki əsas inkişaf xüsusiyyətini, yəni onun sosial yönünü və şəxsiyyətin inkişafını tədqiq etmək mövzunun tam şəkildə əhatə olunması baxımından olduqca mühümdür.

Ümumi inkişaf xüsusiyyətləri “fiziki inkişaf”, “zehni inkişaf”, “ruhi inkişaf”, “kimlik inkişafı”, “mənlik inkişafı”, “duyğu və həyəcan inkişafı”, “əxlaqi inkişaf”, “cinsi inkişaf” başlıqları altında tədqiq olunmuşdur. Mövzumuzla birbaşa əlaqəli olduğu üçün bu xüsusiyyətləri “sosial” və “şəxsiyyət (mənlik-kimlik) inkişafı” başlıqları altında tədqiq edəcəyik.

a. Sosial inkişaf.

Yeniyetmə hansı cəmiyyətdə olmasından asılı olmayaraq, həmin cəmiyyətə xas olan duyğu, düşüncə, davranış və fəaliyyətlərlə əlaqəlidir. Yeniyetməliyin əsas xüsusiyyətləri hissi coşğunluq və zənginlik, qısa müddətə qurulub-dağılan münasibətlər, diqqətdə olmaq, cəmiyyət içində parlaqmaq, hər hansı bir şəkildə müəyyən bir rola sahib olmaqdır.

Bütün həyatı boyunca fərdin dinclik və rahatlıq içində yaşaması, dolanışığı və xoşbəxtliyi digər insanlarla rəftarına və davranışlarına bağlı olduğu üçün, digər insanlarla ayaqlaşmağı öyrənmək insanın ən mühüm problemlərindən biri və ən başlıcasıdır.

Yeniyetməlikdən öncə gələn uşaqlıq dövrü sosiallaşmanın təməli olsa da, fərdin sosiallaşması və cəmiyyətlə ayaqlaşması üçün ən uyğun dövr yeniyetməlik dövrüdür. Bu zaman kəsiyində yeniyetmə sosial təzyiqləri və münasibətləri dərk etməyə başlayır

və bu da onu qrupa uyğunlaşmağa sövq edir. Qrupun davranış və geyim tərzindən ayrı qalmaq onun üçün xoş olmayan nəticələr doğurur.¹ [2. Səh. 172-173]

Gənc təhsil almaq və ya peşə sahibi olmaq məqsədi ilə daxil olduğu yeni mühitdə yeni şərtlər içərisində qarşılaşdığı insanlardan təsirlənərək yeni bir düşüncə formalaşdırır. O, radikal, həyəcanlı və hissi davranışlardan əl çəkib dözümlü olma anlayışını mənimsəyir. Bu dəyişmə onda özünə güvənmə duyğusunu artırır, öz-özlüyündə xoşbəxtlik duyğusunu yaradır, ailə və dost çevrəsi ilə uyğunluq içində olur.² [8. Səh. 106-107]

Gənc cəmiyyət içərisində bir çox insanlarla ünsiyyətdədir. Əksər hallarda onun dinə verdiyi anlam ilə ətrafındakıların dini həyatı arasında fərqliliklər görünür. Bundan başqa dost və dost qrupları ilə olan əlaqələri də gəncin inanclarına birbaşa təsir göstərir. Dost qrupları içərisindəki fikir mübadiləsi və müzakirələr gəncdə olan şübhələri daha da qabardır: *Əvvəllər oruc tuturdum. Sonra dostlarımın tutmadığını gördüm və mən də tutmadım. Beləliklə yavaş-yavaş dinin bütün əmrlərini tərk etməyə başladım.*³ [3. Səh. 59]

İctimai mövzulara maraq hər iki cinsdə 14 yaşlarında başlasa da, oğlanlarda bu maraq artmaqda, qızlarda isə zəifləməkdə davam edir. Dini iradədən uzaq qalmış gənclərin mühitin mənfi təsirlərinə məruz qalmaları nəticəsində ibadət vərdişlərinin inkişafı mümkünsüzləşir və bu da gəncin bütün dini həyatına təsir edir.⁴ [3. Səh. 63]

Yeniyyətmanın müəyyən bir vaxt kəsiyində içinə qapandığı və sosial olmayan (asosial) bir dövrə qədəm qoyduğu müşahidə edilir. Bu dövrə “neqativ dövr” adı verilir ki, bu zaman fərddə köklü dəyişikliklər baş verir. Gənc heç kimin onun iztirablarını anlamadığını, hisslərinin və fikirlərinin başa düşülmədiyini qənaətinə gəlir və özünü xoşbəxt hiss etmir. Bu dövrü keçdikdən sonra yenidən ictimai əlaqələr qurmağa başlayır və bu əlaqələr öncəkilərdən fərqli olur. Bu əlaqələr daha dərin və şəxsi bağlılıq əsasında qurulur.⁵ [3. Səh. 84]

Bütün bunlara əsasən gəncin sosial inkişafında ailəsinin və həmyaşıdları başda olmaqla, yaşadığı sosial mühitin və məktəb faktorunun rolu böyükdür.

b. Şəxsiyyətin (mənlik- kimlik) inkişafı

Şəxsiyyət məfhumu bir insanı başqalarından ayıran xüsusiyyətlərin, ətrafına uyğunlaşmaq üçün mənimsədiyi davranışların məcmusudur. Mən, mənlik, kimlik məfhumları da bu məfhumla eynimənalı sözlərdir. Gənclik dövrü mənlik duyğusunun önə çıxdığı, qabardığı bir dövrüdür. Gənc uşaqlıq illərindən fərqli olaraq bu zaman özünə fokuslanmaqda, öz şəxsi komfort zonasına – otağına qapanaraq uzun-uzun düşüncələrə dalır. Duyğu və istəklərini, bədənini araşdırır, necə biri olduğunu və nə

¹ Cole-Morgan. Çocukluk-Gençlik Psikolojisi. İstanbul 1975, səh.172- 173.

² Neda Armaner. Din Psikolojisine Giriş. Ankara 1980, c. I, səh.106- 107.

³ Hayati Hökelekli. Ergenlik Çağı Gençlərinin Dini Gelişimi. Bursa 1983 (Nəşr olunmamış fəlsəfə doktorluğu dissertasiyası), səh. 59.

⁴ Hökelekli, eyni əsər. səh. 63.

⁵ Hökelekli, a.g.e, s. 84.

olmaq istədiyini düşünür. Bu zaman mənlik məfhumu mütəmadi olaraq eniş-yoxuş dövrünü yaşayır. Çünki gənc özünə yaraşacaq bir şəxsiyyət axtarışındadır.

Mənliyin formalaşması bir çox cəhd və yanılmadan sonra, bir sıra maneələr aşıldıqdan sonra reallaşır. M.H.Eriksona görə gənclik çağının qeyri-sabitliyi bir xəstəlik deyil, olması təbii olan bir mənlik axtarışı depressiyasıdır⁶. [1. Səh. 89-102]

Bundan əlavə valideynlərin şəxsiyyəti də uşağın şəxsiyyətinə dərinədən təsir edir. Uşaqlar mənfi şəxsi keyfiyyətləri ayırd edib onlardan uzaq dura bilmədikləri üçün, valideynlərin mənfi və müsbət olmasından asılı olmayaraq, bütün hərəkətlərini təqlid edirlər. Müəllimlərin də bu inkişafda rolu az deyil. Belə ki, valideynlərdən sonra uşaqlar ən çox müəllimlərindən təsirlənirlər. Buna görə də, yetişməkdə olan yeniyetmələri əhatə edənlərin sosial həyatla uyuşmaları önəmli şərtlərdəndir.

Gəncin şəxsiyyətinin inkişafında, dini yetkinlik və mənəvi güc baxımından sabit bir şəxsiyyətə sahib olmasında önəmli olan oxunan dərslər, dostlar arasındakı fərqli mövzularda olan müzakirələr, gəncin üzərində yaşca daha böyük insanların təsirləri və dərslərdən məşğuliyətlərdir.

Yaşının və həyat təcrübələrinin nəticəsində şəxsiyyəti formalaşan yeniyetmə ailə, məktəb və cəmiyyət anlayışı dərk etdiyi zaman inkişaf prosesi normal davam edir və o gənclik dövrünə çatır. Fərd beləliklə yeniyetməliyin fırtınalı illərini geridə qoyur və gəncliyin sakit dövrünə qədəm qoyur. Şəxsiyyət ümumən uşaq yaşlarından formalaşmağa başlayır, yeniyetməliyin ilk illərində fərqli cildlərə girir və ən son gənclik çağında sabitliyə çatır. Gəncin marağını və diqqətini çəkən məsələlər şəxsi və ictimai mühitlə əlaqədar olur. Hər iki mühiti özündə birləşdirən isə dindir. Din psixologiyası sahəsində aparılan araşdırmalar gənclərin hesab edildiyindən daha çox dinə bağlı və inancılı olduqlarını göstərir.

Gənclər yeniyetməliyin son kəsiyində ailədən gələn bir çox dini ənənəni olduğu kimi və yaxud da, az dəyişikliklərə uğradaraq yaşadırlar. Çox az bir qismi isə aqnostik və ya inancsız olurlar.⁷ [8. Səh. 110]

II. Yeniyetməlik dövrü gənclərinin dini inkişafında mühit faktorunun rolu

Gənclərin dini inkişafında mühitin iki fərqli istiqamətdə təsiri vardır. Dinin səmimiyyətlə mənimsənilməsi və yaşandığı mühitdə insanların nümunəvi davranışları, yetkin münasibətləri gəncin diqqət və marağını çəkib onun dini inkişafını müsbət yöndə dəstəkləyir. Digər tərəfdən dinin lazımı şəkildə və yetərli formada mənimsənilmədiyi, inanclarla praktiki dini həyat arasında ziddiyyətlər olan bir mühitdə gəncin dini inkişafı doğru yönə istiqamətlənmir. Digər bir təsir isə ruhi təminsizlik səbəbindən gənclərin başqa dinə yönəlmələridir.⁸ [4. Səh. 23-46]

⁶ Atalay Yürükoğlu, *Gənclik Çağı*, Ank. 1986, s. 89-102.

⁷ Armaner, a.g.e, s. 110; Hökelekli, a.g.e, s. 203-204, 281.

⁸ Hayati Hökelekli, *Gənclərin Din Değiştirip Hristiyan Olmasında Etkili Olan Psiko-Sosyal Etkenler*. T.C.Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. c. 15, Sayı: 1, 2006, səh. 23-46

a. Dini inkişaf

1. Gənclərdə din duyğusunun oyanması

Dini yaşayış ilkin olaraq uşaqlarda duyğu şəklində özünü bürüzə verməyə başlayır. Daha sonrakı illərdə təhsil və mühit şərtlərinə görə şüur və iradə səviyyəsinə yüksəlir. Fərdin və içində yaşadığı mühitin xüsusiyyətləri onda dini duyğuların erkən və ya gec yaşlarda oyanmasına təsir edir. Bəzi fərdlərdə dini duyğular birdən-birə üzə çıxdığı halda başqalarında yavaş-yavaş oyanmağa başlayır. Eyni formada bəzi fərdlərdə heç bir kənar təsirə ehtiyac duyulmadan, bəzilərinə isə bir çox kənar faktorun birlikdə təsiri ilə ortaya çıxır.

Din duyğusunun erkən yaşlarda oyanmasında ailənin rolu və əhəmiyyəti danılmazdır. Din duyğusunun oyanması və inkişaf edib yetkinləşməsi dindar bir ailə mühitində həm erkən yaşlarında, həm də sağlam bir şəkildə gerçəkləşir. Gəncliyin ilk illərində güclü bir şəkildə üzə çıxan din duyğusu kiçik yaşlarda ailədə valideynlərinin dindarlıq fəaliyyətinin fərdin ruhunda buraxdığı dərin izlərin nəticəsidir və bu izlərin tamamilə yox olması demək olar ki, mümkünsüzdür. 12 yaşından etibarən fərdin konkret düşüncəsi ilə yanaşı mücərrəd düşüncəsi də formalaşar. Yetkin insanlar səviyyəsində düşüncə gücünü əldə edən gənc bir tərəfdən içində yaşadığı mühitin problemlərini, digər tərəfdən isə dini və metafiziki mövzuları düşünməyə başlayır. Beləliklə də din duyğusunun yerini “dini oyanış” alır.⁹ [7. Səh. 137] Dini düşüncənin oyanmasında ən mühüm yeri fəlakətlər və təbiət hadisələri alır. Fərdin içində yaşadığı mühit, valideynlər, kənd və şəhər də dini oyanış üzərində təsirə sahib olan faktorlardır. Amerika və Avropada şəhərlərdə dini düşüncə və duyğuların zəif, kiçik qəsəbə və kəndlərdə isə yüksək olduğu sosial sorğularda sübuta yetirilmişdir.¹⁰ [9. Səh. 369]

2. Dini şübhə

Gənc dinin əmirləri qarşısında (belə et, bunu etmə, belə davran) öz mövqeyini müəyyənləşdirir, dinin bəzi tərəflərinə möhkəm sarılır, bəzi tərəflərində isə şübhələrə düşür. Şübhə gəncin dinə baxışında əsas məsələlərdən biridir. Günümüzdə bir sıra elmlərin din ilə təzad təşkil etmələri gəncin şübhələrini daha da dərinləşdirir. Dinə görə yağışı tanrı yağdırır. Təbiət elmlərinə görə isə yağış müəyyən təbii hadisələrin nəticəsində yağır. Məktəbdə oxuduğu kitablar, sinif yoldaşları ilə apardığı müzakirələr və müəllimlərinin də bu şübhəyə təsiri az deyil.

İki amerikalı tədqiqatçı tərəfindən aparılan araşdırmada məktəb və universitet tələbələri arasında bu şübhənin səbəbləri araşdırılmış və ən çox təsir edən səbəblər bəzi dərslər, dostlarla aparılan bəzi müzakirələr, dərstdən kənar oxunan ədəbiyyat, bəzi müəllimlərin şəxsi təsiri, məktəbdən kənar olan bəzi təsirlər, din adamlarının yanlış hərəkətləri və s. ardıcılığı ilə verilmişdir.

17-20 yaş arası gənclər dini görüşləri ağıl süzgecindən keçirirlər. Bu əsnada fərd hər şeyi dərinləndirən tədqiq edir və hətta tanrını inkara qədər dərinə gedə bilər. Lakin,

⁹ Mustafa Öcal. Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar. Ankara 1991, səh. 137.

¹⁰ Ziya Dalat. Çocuk ve Genç Ruh. 2-ci nəşr, Ankara 1955, səh. 369

doğru bir mühit içərisində (məs. ailə, dostlar və müəllimlər, məşğuliyyətləri) gənc belə şübhələrdən qurtula və yenidən dinə qarşı səmimi mövqeyinə geri dönə bilər. Yəni dini şübhələr heç də bütün gənclər üzərində mənfi təsir göstərmir, doğru istiqamətləndiyi zaman dini duyğu və düşüncə baxımından daha saf və daha dərin bir dindarlığın formalaşmasına səbəb olurlar.

Şübhə və ondan uzaqlaşma prosesi nəticəsində fərd uyğunlaşma xüsusiyyəti kəsb edir. Bunun sayəsində o, özünü doğru şəkildə qavraya bilir və digərlərinə öz mənliliyini qəbul etdirmə bacarığına yiyələnir.¹¹ [8. Səh. 109-110]

3. Dini məsuliyyət

Gəncin fiziki və bioloji, mənəvi və sosial strukturunda dəyişiklərlə bağlı olaraq ortaya çıxan bir hadisə də dini inkişafdır. Gənclər bu dəyişiklikləri ayrı-ayrılıqda deyil, sintez olunmuş şəkildə yaşayır və qarşılıqlı təsirlənirlər. Bu dəyişikliklərin ilki yeniyetməlik və dini məsuliyyətdir. Bir çox din yeniyetməliyi dini məsuliyyətinin yüklənməsinin ilk çağı olaraq görür. Buna görə də bu çağın əhəmiyyəti böyükdür. Yeniyetmə dini nöqtəyi-nəzərdən yetkin insanlarla eyni səviyyədə tutulur. Yəni yeniyetmə dinin əmr və qadağalarından, vəzifə və davranışlarından məsuliyyət duyduğunu dərk edən bir fərddir.¹² [8. Səh. 91]

b. İslama görə yeniyetməlik çağının önəmi.

Həddi-bülüğa çatmaq dində məsuliyyətin yüklənməsinə başlanğıc kimi qəbul edilir. Yeniyetmə din nəzərində yetkin insanla eyni səviyyədə qəbul edilir. İslam alimlərinin yekdilliklə qəbul etdiyi fikrə görə ibadətlər bu yaşdan etibarən fərz olur və uşaqlara tətbiq olunmayan cəzalar yeniyetmələrə tətbiq olunur.¹³ [6. Səh. 106] Buna görə də həddi-bülüğa çatmaq praktiki baxımdan böyük önəm kəsb edir. Hər bir ailə həddi-bülüğa çatan övladının sərbəst həyata atılması üçün yetişdirilməsini dini bir vəzifə olaraq görür və buna görə səy göstərir.

III. Yeniyetməlik dövründə gəncləri dinə yaxınlaşdıran və dindən uzaqlaşdıran sosial səbəblər

a. Mövqələr

Mövqe bir fərdə aid edilən və onun bir psixoloji obyektə bağlı düşüncə, duyğu və davranışlarını sistemli bir şəkildə izah edən bir meylidir. Bu məfhum təkə bir fərdə aid olmayıb eyni zamanda bir qrupa da aid edilə bilər. Qəlibləşmiş mövqe isə müəyyən qruplar haqqında məlumatlarımızın qısa bir şəkildir. Az tanıdığımız fərdlər və ya qruplar haqqında başqalarından duyduğumuz məlumatlara əsasən bir mövqeyə malik olur və bu, qarşılaşdığımız zaman onlara qarşı münasibət və davranışımızı öncədən təyin etməyimizə kömək edir. Mövqe fərdin hər hansı bir hadisə və vəziyyət

¹¹ Armaner. eyni əsər. səh. 109-110.

¹² Armaner. eyni əsər. səh. 91; Hökekleli. Din Psixolojisi. səh. 266.

¹³ Mehmet Akif Aydın. İslam Hüququ. Bakı 2013, səh. 106

ilə əlaqəli yanaşma tərzini olduğu görə dini mövzularda da hər bir fərdin bir mövqedə olması təbii bir prosesdir. Məsəl üçün, biri dinin xoşbəxtlik və mənəvi sabitlik gətirən bir hadisə olduğunu düşündüyü kimi, başqa biri də “din insanların geri qalmalarına səbəbdır” mövqeyinə yiyələn bilər.

Əgər dini mövqeni formalaşdırən səbəbləri ardıcılıqla sıralasaq, sosial faktorlar, təcrübələr, ehtiyaclar və düşüncə üsulları kimi 4 başlıq altında qruplaşdırıla bilər. İlk olaraq sosial faktorları başlığı altında ailə mühiti və tərbiyəsi, ənənələr, mühitin mövqeyi və ictimai mühitin təzyiqlərini sadalaya bilər.

Gəncin dini şəxsiyyətinin formalaşmasında ən önəmli yeri şübhəsiz ki, ailəsi tutur. Yeniyetməlik dövründə fərdin ailəsi ilə əlaqələri zəifləsə də, heç bir zaman əlaqələrdə qopuqluq yaranmır. Dost qrupları və dərs aldığı müəllimlər dini şəxsiyyətin formalaşmasında daha sonrakı yerlərdə dayanırlar. Kiçik yaşlarından dini ibadətlərin icrası zamanı uşaqların valideynlərini təqlid etmələri onlarda hələ kiçik yaşdan dinə marağın artmasına səbəb olur. Yeniyetməlik dövrünə çatdıqda başqa mövzularda olduğu kimi dini mövzularda da fərd valideynlərindən fərqli mövqedə dayanır. Buna görə də, yeniyetməlik depressiyası çağında valideynlərin övladlarını anlamaları və daim onlara dəstək olmaları gəncin dini inkişafında sağlam əsaslara dayanmalarını təmin edir. Lakin bunun üçün valideynlərin ilk növbədə özlərinin düzgün dini biliklərin olması vacibdir. Bəzilərinə görə, gəncin yeniyetməlik dövründən öncə dini bilik və təcrübələrə yiyələnməsi düzgün qəbul edilmədiyi halda, digərləri bu təcrübələrin şəxsiyyətin inkişafında oynadığı rolu vurğulayaraq bunların kiçik yaşlardan təcrübə edilməsinin lazım olduğunu iddia edirlər.¹⁴ [8. Səh. 157-158]

Bunlara əlavə olaraq fərdin kiçik yaşlarından din adına təhdidlərə məruz qalması, tanrı və din məfhumlarının lazımi formada öyrədilməməsi və ya daima qorxuducu yönlərinin öyrədilməsi onun din əleyhdarı bir şəxs kimi formalaşmasına səbəb olur. Din adına ailəsi tərəfindən icra olunan yanlış davranışlar da buna dəstək verir. Belə ki, fərd dini inanclarını ağıl süzgəcindən keçirdiyi zaman sadəcə bu təlimlərin doğruluğunu deyil, eyni zamanda bu təlimləri ona öyrətmiş fərdlərin şəxsiyyətini, onlarla olan münasibətini də nəzərdən keçirir.

b. Məktəb və dost qrupları

Məktəb yeniyetməlik dövrü yaşayan gənclərin kimliyinə güclü təsir edə bilən bir müəssisədir. Təhsil müddətində gənc bilik və bacarıqlarını yoxlama, onları istiqamətləndirmə fürsətlərini əldə edir. Məktəb dini inkişaf və maarifləndirmədə ailənin sahib olduğu rol qədər böyük önəmə sahib olmasa da, göz ardı edilməyəcək bir yerdə dayanır. Lakin məktəb həyatının dini inkişafda kifayət qədər dəstək olmadığı, əksinə şübhə və ziddiyyətləri alovlandırdığı da bəzi hallarda görülməkdədir. Burada elm və din ziddiyyətləri,¹⁵ [4. Səh. 59] eləcə də valideynlərini bəyənməyən

¹⁴ Armaner eyni əsər. səh. 157-158.

¹⁵ Hökelekli. Eyni əsər. səh. 59.

yeniyetmənin müəllimlərini də bəyənməməsi, onlarla zidd fikirlərdə olması rol oynamaqdadır.

Ailə mühitindən sərbəst həyata addım atan yeniyetmə gənc bir sıra maraqlar ətrafında birləşmiş dost qrupları formalaşdırır və öz azad iradəsini onların çevrəsində gerçəkləşdirir. Yeniyetməlik çağının böhranlarından qurtula bilməyən gənc dost qrupu içərisində hörmət və dəyəərə sahib olduğunu hiss edir, özünü yetkin insan olaraq görür. Bu dostluqların qurulmasında ortaq maraqlar əsasdır. Özü kimi düşünən yeniyetmələrdən bir çox mövzuda təsirlənir. Geyim, davranış və düşüncə tərzləri də uyğunlaşmağa başlayır.¹⁶ [5. Səh. 239] Gənc qrupun mövqe və davranışlarını mənimsəyir, evində bunları öz görüşü kimi müdafiə etməyə başlayır. Yeniyetmə dostlarını özü seçərək ailəsi ilə olan psixoloji bağlılığını minimuma endirir. Valideynlərin və yetkinlərin onlara dost seçimində yardımını əsla qəbul etmir, özlərinin bunu etməsi üçün kifayət qədər yetkin və böyük olduqlarını düşünürlər.¹⁷ [2. Səh. 183]

Dost qrupları ilə olan hərəkətləri bəzən əxlaqi və mənəvi dəyərlər çərçivəsindən çıxır. Bu hal ailə böyükləri, daha yaşlı insanlar və məktəb müəllimləri ilə konfliktdə girməyə qədər dərinləşə bilər. Bəzi gənclər isə bir mühüm şəxsiyyətləri (idmançı, sənətkar və ya ədibi) təqlid etməyə başlayır, onlar kimi geyinməyə və davranmağa maraq göstərir.

Bu dövrün ən ümdə xüsusiyyətlərindən biri də cinsi duyğunun oyanmasıdır. Bu duyğunun yanması dini duyğularda, dini yaşamda müvəqqəti bir geriləmə yaradır. Bədənin arzu və istəkləri ilə ruhun arzu və istəkləri arasında bir qarşıdurma yaranır. Bu hal gəncin tarazlığını pozur. Əlverişsiz mühitdə daim təhrik olunan cinsi həzlər və dünyəvi əyləncələr gəncin mənəvi böhran yaşamasına səbəb olur. Bu hislər gənclərdə rahatsızlıq və günaha girmə qorxusu hissini doğurur. Bəzən dini və əxlaqi əmrlərin və dəyərlərin onların düşüncə və dəyərlərinə mane olduqlarını, onları gerilətdiyini düşünərək onları rədd edirlər. Bəzi hallarda isə dini və əxlaqi əmrlərə uymadıqlarına görə dərin günahkarlıq hissi duyurlar.

Bütün bunlara baxmayaraq, durmadan dinin onlar üçün sirli olan tərəflərinə yiyələnmək və kəskin bir inanc duyğusu içərisində olmaq istəkləri də gəncləri təqib edir. Elə məhz bu zamanda valideynlər, gənc ilə əlaqədə olan yetkin insan, müəllim və doğru tərbiyə olunmuş dostları ilə qarşılaşıb şübhə və qərarlılıqlardan qurtula bilər. Sosiallaşmağa başlayan gənc cəmiyyətdə baş verən hadisələrdən təsirlənir və o hadisələrə qarşı müəyyən bir mövqedə dayanır. Gənclər içində yaşadıkları sosial mühitdə baş verən hadisələrə, cəmiyyətin psixologiyası və zehin strukturuna görə müsbət və mənfi yöndə bir hərəkətilik içində olurlar. Cəmiyyətdə din adına edilən yanlış davranışlar gəncdə dərin izlər buraxır. Bu təsirlənmələrin nəticəsində gənclərin bir hissəsi “dindar və ibadətlərini müntəzəm yerinə yetirən”, bir hissəsi də “inanlı, lakin ibadətlərə laqeyd”-dir. Bəziləri isə hələ də inanc və ibadət mövzusunda şübhələr

¹⁶ Jersild, Arthur T. *Gençlik Psikolojisi*. Takıloğlu Matbaacılık, İstanbul 1978 səh. 239;

¹⁷ Cole. *Eyni əsər*. səh. 183.

içərisindədir. Kiçik bir qisminin isə dini ömrü və qadağalara heç bir şəkildə uyğunlaşa bilmədiyini və dini qəti şəkildə rədd etdiyini müşahidə etmək mümkündür. Əlavə etmək lazımdır ki, dini təlim-tərbiyə zamanı düzgün metodlardan istifadə də mühümdür.

c. Mühit faktoru

Mühit məfhumunu istər dar mənada (ailə və məktəb), istərsə də geniş mənada (cəmiyyət və millət) qəbul edək, içərisindəki sosio-mədəni faktorlardan birbaşa və güclü şəkildə təsirlənən gənc sağlam mühitdə, dinin səmimiyyətlə yaşandığı və tətbiq edildiyi bir cəmiyyətdə sözsüz ki, dinə qarşı müsbət düşüncələri mənimsəyəcək. Bunun əksinə dinə qarşı laqeyd və ehtiram göstərməyən bir cəmiyyət içərisində gəncin dini düşüncələri geriləyir və o cəmiyyətə uyğunlaşaraq eyni mövqeyə malik olur.

1. Cəmiyyət

Günümüzdəki bütün cəmiyyətlərin formalaşması dinə əsaslanan bütün dəyərləri arxa plana ataraq daha çox zövqə yönələn bir yaşayışı nəzərdə tutur. Zövqlərin açıq şəkildə durmadan təhrik edildiyi bir mühitdə mənəvi yaşama yönəlmək gənclər üçün son dərəcə çətin bir hala gəlir. Zövqlərin təhriki filmlərin, reklam və televiziya proqramlarının, ümumilikdə formalaşmış olan yeni mədəniyyətin vasitəsi ilə olur.

Din mərkəzləri, ibadət yerlərinin, məbədlərin dini həyata təsiri də danılmaz bir həqiqətdir. Gənclər hər nə qədər laqeyd yanaşsalar da, dinə daima bir maraq içərisindədirlər. Öz maraqlarının ardınca gedən gənc belə məkanlardan kifayət qədər təmin edici cavablar aldıqda dini inkişafı yüksək səviyyəyə çatır. Buna baxmayaraq, təmin edici cavabların yetərsizliyi, təmasda olduğu şəxslərin dini həyatlarında olan əskikliklər şübhələrini və laqeydliyini artırır.

2. Kütləvi hadisələr

Gənclərin dini inkişafında rol oynayan daha bir faktor kütləvi hadisələr – xəstəlik və ölümlərdir. Xəstələndikləri zaman, ölüm qorxusu hiss etdikləri zaman insanlarda dinə qarşı bir maraq oyanır. Bundan əlavə şiddətli qəzalar, ailə başçısının itirilməsi, müflis olma, kütləvi intiharlar gəncin din duyğusuna təsir edir, əksər hallarda onu dinə yaxınlaşdırır.

3. Dini istilahların yetərli dərəcədə başa düşülməsi

Gəncləri dindən uzaqlaşdıran faktorlar sırasında dini terminlərin istilahi mənasının düzgün başa düşülməməsini də qeyd etmək lazımdır. Yəni hər hansı bir ifadə düzgün anlaşılmazsa və ya ümumiyyətlə anlaşıqlı olmazsa, bu, öz təsirini mənfi yöndə göstərəcək.

4. Əyləncə məkanları və alternativ əyləncə metodları

Dini inkişafı əngəlləyən faktorlar sırasında əyləncə məkanlarının adını vurğulamadan keçmək olmaz. Gecə klubları və başqa əyləncə mərkəzləri gəncləri içki və narkotik maddələrin istifadəsinə təhrik edən əsas məkanlardandır. Dinin bu hadisələrə və bu cür həyat tərzinə olan mənfi münasibəti gəncləri dindən uzaqlaşdırır.

Gənclərin belə məkanlara maraq göstərməsinin əsas səbəbi kimi yuxarıda sadalananlara alternativ olan kifayət qədər məkanların olmamasıdır.

Nəticə

Bütün bunların yekunu olaraq deyə bilərik ki, gəncin hər hansı bir şəkildə əlaqədə olduğu bütün hadisələr və vəziyyətlər digər mövzularda olduğu kimi onun dini inkişafına da birbaşa təsir göstərir. Bunların nəticəsində onun şəxsiyyətində bu hadisələrin izləri qalır. Şəxsiyyətinin inkişafındakı bu izlər gələcək həyatında irəlilədikcə daha da böyüyür və şəxsiyyətin mövqeyini təyin edir. Bunun üçün fərdin yetişdirilməsi prosesinə xüsusi diqqət ayrılmalı, onu müxtəlif yan təsirlərdən qorumalı, düzgün istiqamətdə yönəltməli, yaranan heç bir problem göz ardı edilməməlidir. Onu düzgün mühitə istiqamətləndirmək, əxlaqi baxımdan yaxşı tərbiyə olunmuş dostlar tapmasına yardımçı olmaq, dini maariflənməsini lazımi şəkildə və zamanında yerinə yetirmək şərtdir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Atalay Yörükoğlu. Gençlik Çağı. Ankara 1986.
2. Cole-Morgan. Çocukluk-Gençlik Psikolojisi. İstanbul 1975.
3. Hayati Hökelekli. Ergenlik Çağı Gençlerinin dini Gelişimi. Bursa 1983
4. Hayati Hökelekli. Gençlerin Din Değiştirip Hıristiyan Olmasında Etkili Olan Psiko-Sosyal Etkenler. T.C.Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. c. 15, Sayı: 1, 2006
5. Jersild, Arthur T. Gençlik Psikolojisi, Takıloğlu Matbaacılık, İstanbul 1978
6. Mehmet Akif Aydın. İslam Hüququ. Bakı 2013
7. Mustafa Öcal. Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar. Ankara 1991
8. Neda Armaner -Din Psikolojisine Giriş. Ankara 1980, c.I.
9. Ziya Dalat. Çocuk ve Genç Ruhu. 2. nəşr, Ankara 1955

СБЛИЖАЮЩИЕ И ОТТАЛКИВАЮЩИЕ МОТИВЫ МОЛОДЁЖЬ ОТ РЕЛИГИИ

В статье говорится о мотивах которые сближают и отталкивают молодёжь от религии. В первой части отражаются основные характеристики развития молодёжи в подростковом возрасте в плане социальной и личностной развитии. Также речь идет о роли фактора социальной среды в религиозном развитии в юношеском периоде. Проявление религиозных чувств, религиозное сомнение (скептицизм) и религиозное ответственность были упомянуты в этой статье. Исследованы позиции, дружеские круги и другие события с которыми сталкивается молодёжь в повседневной жизни.

THE MOTIVES THAT BRING YOUTH CLOSER TO RELIGION OR DRIVE THEM AWAY FROM IT

The article mainly focuses on motives that bring young people together or drive them away from religion. Its first part reflects the main characteristics of youth development in adolescence in regard of social and personal development. The role of the social environment factor in the religious development of youth is also investigated. The manifestation of religious feelings, religious doubt (scepticism) and religious responsibility as well as the positions, friendly circles and other events that young people face in everyday life are also mentioned in the article.

MODERN ELM: DOĞUŞU VƏ ARXAPLANI

Daşdəmir Mahmandarov,

*Süleyman Dəmirəl Universiteti Sosial Elmlər İnstitutu,
Fəlsəfə və Din Elmləri Kafedrası doktorantı*

Açar Sözlər: Modern Elm, Pozitivizm, Epistemik Camaat

Key words: Modern Science, Positivism, Epistemic Community

Ключевые слова: Современная Наука, Позитивизм, Общество Гениев

Giriş

Modernləşmə ilə birlikdə öz əhəmiyyətini artıran və nüfuz sahəsini genişləndirən ən əhəmiyyətli qavramların başında elmvə bilgi gəlməkdədir. Zaman keçdikcə elmə verilən önəm artmış və elm insan həyatının ayrılmaz bir parçası olaraq öz yerini almışdır. İnsanların həyatında bu qədər əhəmiyyətli yerə sahib olan elm və bilgini formalaşdıran elm adamları da hər zaman toplumda yüksək mövqelərdə öz yerlərini möhkəmləndirmişlərdir.

Elm, yaşadığımız 21-ci əsrdə ən əhəmiyyətli meyar olaraq qəbul edilməkdədir. Bu meyarın, yəni, elmin dünyadakı mövqeyi on beşinci əsrdə Reform, on altıncı əsrdə Rəşadət və on səkkizinci əsrdə Fransız İnkılabı ilə gün üzünə çıxan Maarifçilik hərəkatı ilə başlamışdır. Bu gün insanlar hər bir düşüncələrini elmi əsaslara dayandırmaq, hər söylədiklərini uzunca verilən “referese”larla təsdiqləməyə çalışırlar. Yəni, artıq bir düşüncənin, bir tezisnin elm olub-olmadığının tək meyarı referanslardır. Əqlin sərhədlərini aşsa da bir mətnin sonunda uzunca ədəbiyyat siyahısı verildikdə qəbul görməmə ehtimalı yoxdur. Ən azında gələn tənqidlər də onun qədər elmi olmalıdır.

Buna “Epistemik Camaat” deyilir sosial elmlər literaturunda. Yəni, bir qrup elm adamının elmi inhisarlaşdırması və elmin “kupçasını” özəlləşdirmələridir. Elmlə məşğul olmaq istəyən bir insan bu camaatın qoyduğu kriteriyaları tətbiq etməlidir ki, fəaliyyəti elm olaraq dəyərləndirilsin. Elmin cəhanşümul bir dəyər olaraq qəbul edildiyi vaxtdan bu yana bu inhisar davam etməkdədir. Bu da bütün elmi fəaliyyətlərdə hakim paradıqma olan pozitivizmin məharətidir. Biz bu yazımızda pozitivizmin və də elmin tək həqiqət olaraq qəbul edildiyi dövrə və pozitivizmə nəzər yetirdikdən sonra yuxarıda qeyd etdiyimiz epistemik camaatın nəliyindən və funksiyasından qısa olaraq bəhs edəcəyik.

Maarifçilik Dövrü

Modern adı ilə qarşımıza çıxan hər şeydə olduğu kimi, modern elmin də çıxış nöqtəsi olaraq baxacağımız ilk dövr Maarifçilik Dövrüdür.

“Maarifçilik, Avropa düşüncəsinin, aqlının, təcrübəsinin, dini və adət-ənənənin hakimiyyətinə qarşı steptik baxışın və sükulyar, liberal və demokratik toplumların tədrisi olaraq formalaşmağa başladığı dövrüdür. Maarifçiliyin başlanğıcı ümumiyyətlə İsaac Newton'un “Təbiət Fəlsəfəsinin Riyazi Təməlləri” (Philosophiae Naturalis Principia Mathematica, 1686) və John Locke'un “İnsan Zehni Üzərinə Təcrübə” (Essay Concerning Human Understanding, 1689) və “Hökümət Üzərinə İki Müahidə” (Two Treaties on Government) adlı əsərlərə dayandırılmaqla birlikdə, Maarifçiliyin daha əvvəllər on yeddincə əsrdə İngiltərədə Bacon və Hobbes'un, Fransada isə “Cogito ergo sum” deyən Dekartes'in fəaliyyətləri ilə başladığı da iddia edilməkdədir. Bununla birlikdə Maarifçilik ən paraq dövrünü “Encyclopedie” ilə Rousseau, Diderot, Voltaire və Montesquieu kimi kilsəyə müxalifət edən ensklopediyaçılarla Fransada yaşamışdır. Şotlandiyalı filosof David Hume insan zehini ilə bağlı araşdırmalarda təcrübə metodunu istifadə etməyi hədəfləmişdi. Newton isə xaos içində nizama vurğu edən təməlləri tapa biləcəyinə inanırdı. Adam Smith də “Millətlərin Zənginliyi” (The Wealth of Nations) adlı əsərində iqtisadiyyatdakı sərbəst bazar və iş bölgüsünün faydaları ilə bağlı müsbət düşüncələrini sistemləşdirmişdi. Alman fizik və filosof İmmanuel Kant isə zaman və məkan bilgisinin subyektiv olduğunu müdafiə edir, şeylərin öz halları ilə bizə görünən halları arasında ayırma gedərək təcrübə ilə düşüncəni bir-birində ayırırdı. Maarifçiliyin, ədəbiyyat və sənətlər, elm, din və fəlsəfə vasitəsiylə yayılan çox sayda qolu vardır. Maarifçilik, materyalist insanlıq düşüncəsiylə, rasionallıq və elmi bilginin mümkün olması ilə, təhsillə təkamül xüsusunda xoş təəssüratları, etikolana və cəmiyyətə faydalı olmaqla eyniləşdirilmişdir.”¹

Bu uzun istinad ilə Maarifçiliyin ümumi çərçivəsini formalaşdırmağa çalışdıq. Bu dövrü bütünlüklə filosoflar dövrü olaraq dəyərləndirərsək heç də yanılmazıq. Çünki, “dövrə hakim olan görüş normativ bilgi ortaya qoyma fikridir. Dövrün əsas fiquru/xadimi şərh edən, mütləq cavab verən filosof fiqurudur. Və istifadə olunan dil də normativ və siyasidir.”²

Başqa bir tərifi isə belədir; “Maarifçilik deyiləndə on səkkizinci əsrdə həm Amerikada, həm də demək olar ki, Avropanın hər yerində təsirli olan və ümumi olaraq İngilis İnqilabı ilə başlayıb Fransız İnqilabı ilə də bitən fəlsəfi bir hərəkət və dövr nəzərdə tutulur. Bu hərəkətin məqsədi insanları, özündə “pis” və “kölələşdirici” olduğuna inanılan mif, önmühakimə və xürafələr (din nəzərdə tutulur) səviyyəsindən çıxardaraq özündə “yaxşı” və “azadlaşdırıcı” olan aqlın səviyyəsinə daxil etməkdir. Maarifçiliyin intellektual strukturunda aqlın mövqeyi bütün insanlar üçün a priori olaraq yaxşı dəyərləndirilən bütün elementləri əhatə etməkdədir.”³

Modernliklə, yəni, Maarifçiliklə birlikdə tarixdən dərs alma, tarixin insana müəllim olması (historia magistra vitae- həyatın müəllimi tarix, Romalı siyasətçi

¹ Gordon Mashall, “Sosyoloji Sözlüğü”, (Çev; Osman Akınhay, Derya Kömürçü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s. 48-49.

² Levent Ünsaldı, Ercan Geçgin, “Sosyoloji Tarihi”, Heretik Yayınları, Ankara 2015, s. 25.

³ Ahmet Çiğdem, “Aydınlanma Felsefesi”, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 11.

Çiçeroya aiddir.), insanların həyatlarını əvvəlkilərə nisbətə formalaşdırmaları düşüncəsini yerlə-yeksan oldu. Yəni modernlik bu düşüncənin qırılma nöqtəsidir. Bunun yerinə Maarifçilik məşruluğunu keçmişdən deyil, öz dövründən alaraq yeni bir düşüncə formalaşdı. Jürgen Habermas Maarifçiliyin ortaya qoyduğu bu yeni düşüncəni belə açıqlamaqdadır: “Modernlik bundan sonra istiqamətini təyin etmək üçün başqa dövrlərin nümunələrini istifadə edən meyarlara tənəzzül etməyəcəkdir. Öz qaydalarını öz içindən yaradacaqdır.”⁴

Göründüyü kimi modernlik ilə Maarifçilik bir-birindən ayrılmamaqda və bir-birlərini izah edə biləcək keyfiyyətdədirlər. Məhz Maarifçiliyin əhəmiyyəti də Habermasın həbs etdiyi xüsusiyyətindən qaynaqlanmaqdadır. Maarifçilik və modernlik düşüncəsinin əsasını ağıl, fərd və təkamül/irəliləmə qavramları təşkil etməkdədir. “Robert Bierstedt zikr olunan formalaşmanı bu şəkildə ifadə etməkdədir; bu dörd mülahizə dövrün içində olduğu şəraiti daha dolğun açıqlaya bilər. Birinci xüsüs, təbiətüstü/metafizik olanın təbii olanla, dinin elmlə, Tanrı əmrlərinin təbiət qanunlarıyla və din adamlarının filosoflarla yer dəyişdirməyidir. İkinci xüsüs, sosial, siyasi, hətta dini bütün problemlərin həllində bir vasitəçi olan təcrübəyə əsaslanan ağılın ucaldılmasıdır. Üçüncü xüsüs, insan və cəmiyyətin mükəmməlləşdirilə biləcəyinə və insan nəslinin inkişafına/təkamülün olan inanandır. Son xüsüs isə Fransız İnkılabı ilə qanla tələb olunan, xüsusilə hakimiyyətin təzyiq və pisləklərdən uzaq tutulması haqqı da daxil olmaqla, insanın bütün haqlarına hörmətdir.”⁵

İnsanın bütün dünyanın/kainatın, ağılın insan həyatının mərkəzinə qoyulmasının nəticəsini, yəni, insan və ağılın birləşməsinin inkişafı/progress gətirməyini anlamağımız üçün Maarifçilik dövrünün dərk olunması qaçınılmazdır. İndi isə yenidən uzun bir iqtibasla Maarifçilik və Maarifçiliyin ən əhəmiyyətli qavramlarını (ağıl-fərd-inkişaf) açıqlamağa çalışaq:

“On səkkizinci əsr Maarifçilik əsri olaraq qəbul olunmaqdadır. Ancaq Maarifçilik deyə bəhs etdiyimiz dövr birdən birə ortaya çıxmış deyildir. Onun ortaya çıxmasının təməllərində on beşinci əsrin ortalarında başlayan İntibah hərəkatı, on altıncı əsrdəki Reform/İslahat və on yeddinci əsrin ortalarından etibarən öz təsir gücünü göstərməyə başlayan Kartezyen fəlsəfəsi dayanmaqdadır. Maarifçilik əsrini digərlərindən fərqləndirən ən əsas xüsusiyyət istifadə fərqliliyi və müxtəlifliyi ilə birlikdə ağıl qavramıdır. Ağıl qavramı arzu etdiyi, mübarizə apardığı və qələbə qazandığı hər şeyin ifadəsi olaraq Maarifçilik dövrünün birləşdirici və mərkəzi məqamını təşkil etməkdədir. Bu ağıl qavramı tarixi və ictimai olaraq təyin olunmuş deyil, bütün ictimai subyektlər, millətlər və fərdlər üçün də keçərli olan, həqiqi və də ümumbəşəri bir xüsusiyyətə sahib bir qavramdır. Ağılın gücü bizi empirik dünyanı geridə buraxmağa fürsət verməsindən daha çox bu dünya içərisində özümüzü evdə hiss etməyimizə qabil olmasındadır. Cassierə görə on səkkizinci əsrdə keçərli olan ağıl qavramı bir miras deyil uğur idi; vasitəçiliyi və təsirləri ilə qavrana bilən bir enerji

⁴ Alex Collinicos, “Toplum Kuramı”, (Çev; Yasemin Tezgiden), İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s. 36.

⁵ Levent Ünsaldı, Ercan Geçgin, a.k.ə, s. 26.

növü, faktiki hər şeyin ən yalın formalarına və ictimai inancdakı köklərinə qədər təşrihə çalışan və bu təşrihi konkret bir bütünlüyə qovuşduran təhlil gücü idi. Ən əhəmiyyətli isə ağıl, vəhy, ənənə və iqtidar üçlüyünün təməlləri üzərinə qurulan və inşa edilən hər şeyi tənqid etmə və soruğulama gücünü təmsil edirdi.”⁶

Burada bəhs etdiyimiz Maarifçilik dövrü və onun ən əsas xüsusiyyəti olan ağılın əsas meyar olmağı daha sonra sosial elmlərdə “ənənədən modernliyə keçiş” olaraq dəyərləndiriləcəkdir. Biz burada üzərində dayanmasaq da bilinməlidir ki, bütün bu proseslərin arxa planında kapitalizmin doğuşu və inkişafını təmin edən şərtlər dayanmaqdadır. Bu şəkildə baxıldığında ağıl və fərdin üstünlüyü prinsipi, inkişaf və elmə qarşı olan sarsılmaz inanc kimi dəyərlərin ən azından çıxış etibariylə burjuazianın dəyərləri olduğu görülməkdir.⁷

Sonrakı səhifələrdə bəhs edəcəyimiz pozitivizm və modern elmin ortaya çıxmasına şərait yaradan və inkişafını təmin edən Maarifçilik dövrünə qısa olaraq toxunduq. İndi isə pozitivizm və modern elm başlığı altında bir sosial elm paradigması olaraq pozitivizmdən və modern elm və onun əsas xüsusiyyətlərindən bəhs edə bilərik.

Pozitivizm

Gordon Marshallın Sosiologoya Lüğətinə görə “Pozitivizm hər şeydən əvvəl bir elm fəlsəfəsidir və empirist ənənəyə bağlıdır. Pozitivizmdə metafizik fərziyyələr rədd edilmiş, onun yerini də sistemli müşahidəyə və təcrübəyə əsaslanaraq “pozitiv” bilgi almışdır. Elmin metodları bizə fenomenlərin birlikdə necə var olduqlarını və bir-birlərini necə izlədiklərini göstərməyə qadirdir. Pozitiv metodun topluma tətbiq olunmuş variantı “Üç hal” qanunu olaraq tanınmaqdadır. Bunlardan birincisi; teolojik, ikincisi; metafizik, üçüncüsü; pozitiv yəni elmi haldır.”⁸

Pozitivizmin qurucusu olaraq qəbul edilən Auguste Comte tərəfindən iddia edilən bu “üç hal” qanunu bütün elm sahələrinə və cəmiyyətlərə tətbiq olunmuşdur. Yəni bu qanunda bilginin və cəmiyyətlərin keçdiyi mərhələlər göstərilməyə çalışılmışdır. İnsanlıq ilk öncə teolojik çağda yaşamış yəni, insanların həyatını və bilginin qaynağını mitlər/dinlər təşkil etmişdir. Metafizik çağ olaraq bilinən dövrdə isə Tanrının varlığı qəbul edilsə də onun dünyaya müdaxiləsi tamamilə rədd edilmişdir. Bu səbəblə də bilginin formalaşdırılmasında müxtəlif metafizik fərziyyələr irəli sürülmüşdür. Üçüncü və insanlığın gəldiyi son nöqtə olaraq da pozitivist çağ görülmüşdür. Bu çağın ən əsas xüsusiyyəti insan aqlının ucaldılması və insanın/fərdin Tanrının yerinə qoyulmasıdır. Artıq bilgi təcrübə olaraq əldə ediləcəkdir. Bundan sonra bu metod bütün elm sahələrində öz iqtidarını qurmağa başlamışdır. Başqa yolda əldə olunan bilgi keçərsiz və də dəyərsiz olaraq qiymətləndirilərək “aferez” edilmişdir. Pozitivizm elmdə, siyasətdə, ictimai sturukturda və də hər yerdə tətbiq olunmağa başlanmışdır.

⁶ Ahmet Çiğdem, “Aydınlanma Düşüncəsi”, İletişim Yayınları, İstanbul 1999, s. 19-20.

⁷ Levent Ünsaldı, a.k.ə, s. 26-27.

⁸ Gordon Marshall, a.k.ə, s. 598-599.

Pozitivizm on altıncı əsrdə ortaya çıxan və on səkkizinci əsrdə Maarifçilik hərəkatı ilə də yaygınlıq və şöhrət qazanan “modern elm”in a) epistemoloji olaraq əsaslı bir şəkildə nəzəriyyəsini formalaşdırmağı, b) təməllərini “modern elmə” dayandırmaq istəyən siyasi bir təlim ortaya çıxarmağı və inkişaf etdirməyi ilə uğur qazanan bir fəlsəfə məktəbidir. Pozitivizm termini bir-birlərindən ayrı olaraq Almaniyaya və Fransada 1830-cu illərdə ortaya çıxmışdır. Fransız pozitivizminin şuarı belədir: Təbii olmayan qarşısında təbii olana istiqamətlənmək, onun bilgisi ilə kifayətlənmək: despotik, köləci, hüriyyət əleyhdarı, irrasional durum və hərəkat qarşısında rasionallıq olanın yanında olmaq və onu həyata tətbiq etməkdir. Pozitivizm sözünə Saint Smonun çalışmalarında ilk olaraq rast gəlsək də, pozitivizmə gedən yolu Simon açsa da bir elmi/fəlsəfi məktəb olan, təbiət və sosial elmlərdə son dövrlərə (1950-60-cı illərə qədər) qədər hakim paradigma olan pozitivizmin qurucusu Auguste Comtedur.⁹

İlk olaraq bir-biriylə əlaqədar görünsə də, bu gün pozitivizmə verilən məna və yaxud pozitivist ifadəsiylə qəşq olunan pozitivizmlə Comteun tənzimlədiyi və formalaşdırdığı pozitivizm bir-birindənbariz bir şəkildə ayrılmalıdır. Comte pozitivizmin qurucusu olsa da sırf onun düşüncəsi ilə eyniləşdirmək mümkün deyildir. Pozitivist olmaq üçün Comteçu olmaq şərt deyil. Pozitivizm hər nə qədər bu gün öz təsirini itirsə də, əngin bir paradigmaya, bilgi formalaşdırma metoduna, sosial olanı qavrama şəklinə və elmi layihəyə işarə etməkdədir.¹⁰

İndi isə Comteun formalaşdırdığı pozitivizmin xüsusiyyətlərinə qısa olaraq toxunaq. Comte 1844-cü ildə nəşr etdirdiyi “Pozitiv Fəlsəfə Dərsləri”ndə “pozitiv fəlsəfənin” və “pozitivizmin” əsas xüsüsünü bu şəkildə sıralamışdır:

1. Elmi təhlilin mövzusu faktlardır. Faktların xaricində heç bir şey, hətta, faktların “öz”ləri və səbəbləri də tədqiq edilməyəcəkdir. Çünki, “öz”lər və “səbəblər” müşahidə edilə bilən şeylər deyildir. Onlar metafizik xüsusiyyətlərə sahibdir.

2. Varlıq və insan şüuru arasında eynilik yoxdur. Varlıq-bilgi arasındakı eynilik metafizikanın və ontologiyanın həsrətini çəkdiyi və insan üçün əl çatmaz şeylərdir. Bilgimiz varlığın, numenlərin deyil sadəcə fenomenlərin bilgisidir. Bu səbələ də yeni fəlsəfənin yeni “pozitivist fəlsəfənin” əsas disiplini ontologiya və metafizika deyil epistemologiyadır.

3. Bir bilginin metafizi və ontoloji baxımdan doğruluğunu və həqiqət olduğunu göstərmək mümkün deyildir. Və əhəmiyyətli də deyildir. Əksinə əhəmiyyətli olan bildinin təcrübi olaraq doğruluğu və tamlığıdır. Təcrübi doğruluq da subyektlər arası bir zəmində sistematik bir müşahidəyə əsaslanmalıdır.

4. Elm, özünü müşahidə və təcrübə müstəvisində saxlayıb, sadəcə təsvirlərlə məhdudlaşdırma bilməz. Vəzifəsi bununla bitmir və bununla da kifayətlənməməlidir. Çünki, bilgidə tamlıq (eksaklıq) müşahidə və təcrübəylə başlayır, lakin nizamlana

⁹ Doğan Özlem, “Türkiyə’de Pozitivizm ve Siyaset”, Modern Türkiyə’de siyasi Düşünce, (Modernləşmə və Batıcılıq) içinde, İletişim Yayınları, İstanbul 2007, Cilt 3, s. 453.

¹⁰ Levent Ünsaldı, a.k.ə, 98.

bilən təcrübənin nəticələri nəzəri baxımdan və məntiqi bir bütünlük içərisində birləşdirilməlidir.

5. Təbiət qanunları ilə əlaqədar məlumatların bir yerdə toplanması, birləşdirilməsi kifayət deyil; onlara uyğun açıqlamalar da edilməlidir. Ancaq açıqlamalar da, nəzəri olaraq və qanunlara əsaslanaraq edilməlidir. Hər bir açıqlama, eyni zamanda, gələcəkdəki hadisələrin eyni qanunlara uyğun və eyni şəkildə baş verəcəyini də göstərdiyinə görə, əvvəlcədən bilmə (prognosis) imkanı da təmin edəcəkdir.

6. Qanunlara əsaslanan, açıqlıq gətirən və proqnoz verən yönələri ilə elm, insanın texniki tətbiqlər yolu ilə təbiət və cəmiyyət üzərində təsərrüf haqqı qazanır. Təbiətə hakim olmaqla birlikdə cəmiyyəti rəasional əsaslarla tənzimləmə və kontrol etmə imkanını da əldə edir.

7. Bütün bunlara rəğmən insan bu təsərrüf haqqını, tənzimləmə və kontrol etmə imkanını öz başına istifadə edə bilməz. Bunun üçün yəni, yeni pozitiv elm üçün yol göstərici olaraq bir dəyərlər sistemi lazımdır. Bu da Tanrısız “pozitiv din”dir.¹¹

Modern Elm və Epistemik Camaat

Pozitivizmin nəliyinə və əsas xüsusiyyətlərinə qısa olaraq toxunduqdan sonra modern elmin nəliyinə və təməl xüsusiyyətlərini qısa olaraq ələ ala bilərik. Çünki, dünyada pozitivizmin gücünün azalması halı müşahidə edilsə də bizim kimi cəmiyyətlərdə hələ də nüfuzunu qorumaqda və hakimlik mövqeyini əlində tutmaqdadır. Bütün iddialar elmi sübuta tabe tutulur, yəni elmi dəlil axtarılır və yazılan bütün yazıların dəyər kəsb etməsi üçün sonunda uzunca ədəbiyyat siyahısı verilməsi məcburi olaraq tələb olunur. Bunlar fərdi deyil elmi camianın qoyduğu qaydalardır. Yəni elmin meyarlarıdır. Bu meyarlara uyğunluğu olan hər cür safsata elm olaraq qəbul görəkən, hər hansısa bir zehni fəaliyyətin və sistemli bir məntiqin nəticəsi olaraq ortaya çıxmış bir fikir elmi camia tərəfindən qeyri-elmi damğası ilə uzaqlaşdırılmaqdadır. Biz də yazımızın bu qisminə modern elmdən, meyarlarından və də xüsusiyyətlərindən bəhs edəcəyik. Bundan başqa yənin elm olmasının qərarını verən “kabus” elmi camiadan (epistemik camaat/icma) qısa olaraq bəhs etməyi də yazının daha da anlaşılıqlı olması üçün uyğun olduğunu düşündük.

Elm, düşüncə tarixinin ilk dövrlərində belə bilinən bir qavram olmasına baxmayaraq bizim bu gün istifadə etdiyimiz mənasına on altıncı və on yeddinci əsrlərdə təbiəti və kainatı dərk etmə yolunda meydana gələn böyük dəyişikliklərin nəticəsində qovuşmuşdur. Meydana gələn yeni elmi kəşflər nəticəsində elm qavramının məna dəyişikliyinə daha da aydınlaşması üçün isə “modern elm” qavramı istifadə olunmağa başlanmışdır. On altıncı və on yeddinci əsrlər mövzu və problemlərin dəqiqləşdiyi, müəyyən mənada sərhədlərin təyin olunduğu və elmi metodların fərqliləşdiyi bir dövrdür. Əvvəlcə fizika, astronomiya və bunun kimi bəzi elm sahələrinin fəlsəfədən ayrılaraq yeni elmi disiplinlər olaraq formalaşmaları da bu

¹¹ Doğan Özlem, a.k.m, s. 453-454.

bəhs olunan dövrdə baş vermiş ən mühim hadisələrdəndir. On yeddinci əsr bütünüylə on səkkizinci əsr isə ilk rübündə elmi inqilablara şahid olmuşdur. Bu elmi inqilabların öndərləri isə Qaliley (1564-1642) və Nyüton (1642-1727) olmuşdur. Qaliley və Nyütonun həyata keçirdikləri elmi inqilablar nəticəsində modern elmin nəzəri təməlləri formalaşdırılmışdır. Bu baxımdan elm “müəyyən metodlarla faktlardan hərəkət edərək qanun və nəzəriyyələr əldə etməyə, kontrol edilə bilən bilgi ortaya qoymağa çalışan, açıqlayıcı zehni fəaliyyət” olaraq tərif oluna bilər. F. Bacon bu tərifə əsas alaraq modern elmin, buna bağlı qalaraq da elmi bilginin xüsusiyyətlərini sadəcə epistemoloji olaraq təyin etməmiş eyni zamanda elmin dəyərlərdən uzaq olduğunu və neytrallığını da ortaya qoymuşdur.¹²

Elmi inqilablar əsrinə qədər olan təbiət, kainat və Tanrı anlayışları bu elmi kəşflər, inqilablar və dində həyata keçirilən reformlar nəticəsində köklü bir şəkildə dəyişikliyə məruz qaldı. Ən bəsitindən yerin düz olduğu, günəşin yer kürəsi ətrafında fırlandığı kimi ilk çağə aid iddialar (təəssüflər olsun ki, Azərbaycanda 2015-ci ildə yerin fırlanmadığını iddia edənlər olmuşdur!) tarixə qovuşdu. Modern elm artıq həqiqətə çatmağın tək yolu olaraq özünü qəbul etdirmişdir. Modern elm təbiətin mütləq həqiqətinin kəşf olunmasında istifadə olunacaq riyazi bir alət olaraq təsəvvür edilmişdir.

Bilinməyən/aşkar olmayan hadisələr haqqında “həqiqəti” tapma cəhdi olaraq tərif edə biləcəyimiz elm, fərqliləşdirici xüsusiyyətləriylə modern bir xarakterə sahibdir. Təkliyi, ümumbəşəriyyəti, etibarlılığı, metodu və özünəxaslığı ilə birlikdə modern elm Qərbin daxili dinamikalarının bir təzahürü/nəticəsi olaraq ortaya çıxmışdır.¹³

Elmi inqilab və nəticələrindən, xüsusilə Qərb ümumilikdə isə dünya düşüncəsində yaratdığı qopuqluqlar və gətirdikləri/qazandırdıqları və yaxud insanların/cəmiyyətlərin dəyişməsində oynadığı rol barəsində uzun-uzun danışmaq, təriflər yağdırmaq ya da tənqidləri ard-arda sıralamaq mümkündür. Lakin bizim yazımızın ölçüsü daxilində olmadığı üçün bu xüsuslarda dərinləməsinə bir araşdırma aparılmamışdır. İndi isə elmin epistemoloji ardınca isə əxlaqi/ictimai xarakteri haqqında bəzi xüsuslara toxunaq.

Elmin epistemoloji xarakteri və dəyəri ilə bağlı ən əhəmiyyətli meyarlar bunlardır:

a) Elm, ancaq və ancaq faktlardan hərəkətlə bir bilgi əldə edə bilər. Faktların arxaplanlarına baxmaq, metafizikasını araşdırmaq elmin işi deyil və bunu da etməməlidir.

¹² Mehmet Ali Sarı, “Türkiye’de Pozitivizm ve İlk Yansımaları”, *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 10/14, Ankara 2015, s. 637.

¹³ Federico Mayor, Augusto Forti, “Bilim ve İktidar”, (Çev; Mehmet Küçük), TUBİTAK Yayınları, Ankara 1997, s. 23

b) Elm, ancaq və ancaq rasional düşüncə formalarından istifadə edə bilər. Məntiqi olmaya/irrasional düşüncə formaları elmlə məşğul olmağa yaramır.

c) İlk iki şərtə uyğun olaraq əldə edilən bilgi elmi bilgi olaraq dəyər/haqq qazanmaqdadır. Çünki, bu cür bilgi faktlardan yola çıxılaraq, təcrübə yoluyla və məntiqi proseslərlə əldə olunmuş bilgidir. Bundan başqa bu cür bilgi rasional olaraq kontrol oluna bilər.¹⁴

Elmin əxlaqi/ictimai xarakteri ilə bağlı isə bunlar qeyd olunmaqdadır;

a) Elmi elm edən ən əhəmiyyətli əxlaqi meyar elmlə məşğul olarkən dəyər normlarından uzaq durmaqdır. Elm faktların araşdırılması ilə məşğuldur və faktla dəyər arasında bir bağlantı/əlaqə yoxdur.

b) İnsani həvəs, arzu, təmayül və mənfəətlər elmi fəaliyyət qarışdırılmamalıdır. Əksi təqdirdə elmin tərəfsizliyi, neytrallığı və elm adamının da obyektivliyi aradan qalxacaqdır.¹⁵

Modern elmlə bağlı qismin sonunda isə elmin cəmiyyətdə və insanların həyatında nəyin yerinə keçdiyini qısa bir istinadla qeyd edək. Bu xüsusda Bertrand Russell belə deyir;

“Əvvəllər insanlar cadu/sehr kimi bəzi güclərə sahib olmaq üçün ruhlarını şeytanın əmrinə verirlərmiş. Bu gün isə insanlar bu güclərə elm yolu ilə sahib olurlar və özlərini də şeytana çevrilmək məcburiyyətində hiss edirlər. Qüdrət/güc zərərsizləşdirilmədiyi və bütün insanlığın əmrinə verilmədiyi müddətcə dünya üçün ümid yoxdur.”¹⁶

Modern elmin ortaya çıxdığı mühiti, sahib olduğu hakim paradigmanı və modern elmin nə olduğuna qısa olaraq toxunduq. İndi isə yuxarıda bəhs etdiyimiz elmi camianın/epistemik camaatın nə olduğuna və nə iş gördüyünə qısa olaraq toxunaq. Epistemik camiatın nə olduğunu daha da anlaşılıqlı qılmaq üçün epistemologiya və camaat qavramlarının lüğəvi mənalara baxmaqda fayda vardır. Bu qavramlar ayrıca araşdırmaya layiq qavramlar olsa da, həm yazımızın sərhədlərini aşdığı, həm də genişlətdiyi üçün sadəcə lüğəvi mənalara baxmağı tərcih etdik. Epistemologiya ümumi olaraq lüğətlərdə bu şəkildə ələ alınır; “bilgini ümumi olaraq ələ alan, bilgi ilə əlaqədar problemləri tədqiq edən, bilginin qaynağını, təbiətini, doğruluğunu və sərhədlərini araşdıran disipline.”¹⁷ Yəni, bilgiyimiz şeyləri necə bildiyimizi araşdırmaqdadır.

Camaat qavramı da sosiologiyanın ən məşhur və mərkəzi qavramlarından biri olaraq çox geniş tədqiqatların araşdırma mövzusu olmuşdur. Camaat və cəmiyyət qavramları sosiologiyaya Tönnies tərəfindən qazandırılmışdır. Tönnies insanların kənddən şəhərə keçişini/yerləşməyini açıqlamaq üçün bu qavramları istifadə etmişdir.

¹⁴ Doğan Özlem, a.k.m, s. 452.

¹⁵ Doğan Özlem, a.k.m, s. 452.

¹⁶ Bertrand Russell, “İktidar”, (Eç; Mete Ergin), Cem Yayınevi, İstanbul 1990, s. 34.

¹⁷ Ahmet Cevizci, “Felsefe Sözlüğü”, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 307.

Tönniesə görə cəmiyyət “konstruktiv/orqanik bir iradəyə sahib olan fərdlərin birləşməsindən meydana gəlir. Bu struktur içindəki həmrəylik qan bağına görə insanların birləşməsinin bir nəticəsidir. Cəmiyyətdə hakim olan xüsusiyyətlər; qan bağı, əqrabalıq/qohumluq, dostluq və qonşuluqdur.”¹⁸

Hər iki qavramın lüğəvi mənalara baxdıqdan sonra epistemik cəmiyyətin nə olduğu az da olsa zehnimizdə konkretlik qazanmışdır. Yəni, bilginin/elmi bilginin nə olduğuna qərar verən, kimlərin elmlə məşğul olacaqlarını təyin edən, elmin/bilginin xüsusiyyətlərini seçən Ayhan Deverin də dediyi kimi “Bilginin Sahibləri”dir epistemik cəmiyyət.

Belə ki, bilginin formalaşmasında cəmiyyətin rolu da çox əhəmiyyətlidir. Əvvəlcə bilginin formalaşmasına cəmiyyət zəmin hazırlayır. Bütün bilgilərin formalaşma, dəyişmə və qırılma mərhələlərinə cəmiyyət şahidlik edir. Sadəcə şahidlik etməklə kifayətlənmir eyni zamanda da bütün ictimai struktur və qurumlar bilginin şəkilləndirir/formalaşdırırlar. Bu mənada bilgi toplumun bir məhsulu olaraq ortaya çıxır.¹⁹ Bunun araşdırılması da bilgi sosiologiyasının vəzifəsidir. Bu baxımdan elmi bilgi daxil bütün bilgilərin var olmalarını təmin edən xüsusi epistemik cəmiyyətdir. Əgər epistemik cəmiyyət varlıq qazanmamışsa bilgi də var ola bilməz.²⁰

Epistemik cəmiyyətin eyni zamanda bir “norm cəmiyyəti”, bir “doqma/nass cəmiyyəti” olduğunu da ifadə etməkdə fayda olduğunu düşünürük. Epistemik cəmiyyətin iki fərqli forması vardır; dar mənada bilginin inşası edən, elmi fəaliyyətlə məşğul olan və bilginin nəsil-dən-nəsilə ötürən mütəxəssislər müstəvisində var olan epistemik cəmiyyət, geniş mənada isə mütəxəssislərin fəaliyyətlərinə inanılan və onların tapdıqları faktları dəyərli qılaraq onları istifadə edən insanlar müstəvisində var olan qlobal epistemik cəmiyyət.²¹ Buradan da görüldüyü kimi epistemik cəmiyyət deyilən “hökümran” qrup həm bilginin inşası edən, formalaşdıran, nəsil-dən-nəsilə ötürən akademik fəaliyyətlə məşğul olanlardır. Adının qarşısında PhD olanlardır nəyin elm/həqiqət olduğuna qərar verənlər. Bilginin əsas qaynağıdır epistemik cəmiyyət. Epistemik cəmiyyət olmadan bilginin var ola bilməyəcəyini yuxarıda qeyd etmişdir. Bir bilginin formalaşdıqdan sonra da davamiyyətini təmin edən bilginin “doğruluğundan” ziyadə epistemik cəmiyyətdir.

Elm fəlsəfəsi, tarixi və sosiologiyası ədəbiyyatına “akademik cəmiyyət” terminini ərməğan edənlər 1935-ci ildə nəşr etdirdiyi “Elmi Faktların Doğuşu və İnkişafı” adlı kitabıyla sosioloq Ludving Fleck və məşhur fizik və elm fəlsəfəçisi Michael Polonyidir. Fleck və Polonyi tərəfindən elmi araşdırmalarının mərkəzi qavramı olaraq dəyərləndirilən “akademik cəmiyyət və ya qrup” məşhur sosioloq olan E. Shils tərəfindən 1950-ci illərdə inkişaf etdirilmiş və 1960-cı ildən sonra sosiologiyanın klassik qavramları arasında yerini almışdır. Bu anlayışa görə nə bilginin, nə də elmi

¹⁸ Ayhan Dever, “Bilginin Efendiləri: Epistemik Cəmiyyət”, Felsefə və Sosial Bilimler Dergisi, Sivas 2012, Sayı 13, s. 205.

¹⁹ Mehmet Evkuran, “Sünni Paradigmayı Anlamak”, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 197.

²⁰ Hüsəmettin Arslan, “Epistemik Cəmiyyət”, Paradigma Yayınları, İstanbul 1992, s. 1.

²¹ Hüsəmettin Arslan, a.k.ə., s. 56-57.

bilginin bir Robinson Crusoesi yoxdur. İctimai bağlarını qoparmış bir elm adamı sadəcə bir illuzyonist ola bilər. Elmi bilgi də digər birlgi formaları kimi bir toplumun məhsuludur. Qavramı sosiolojik bir perspektivlik qazandıran Shils elmi bilgidən bəhs etdiyi hər yerdə “akademik camaat”, “epistemik camaat” terminlərini istifadə etmişdir. Ona görə “akademik camaatı” camaat edən şey camaatın formalaşdıran fəndlərin ortaq standartlara sahib olmalarıdır. Bu xüsusu daha sonra Thomas Kuhn 60-cı illərdən sonra sosial elmlər ədəbiyyatına qazandırdığı paradigma qavamı ilə ifadə edəcəkdir. Camaatın hər bir üzvü sahib olduqları bu ortaq standartları (paradigmanı) bütün elmi fəaliyyətləri boyunca istifadə edər və qarşılaşdıqları hər faktı bu paradigma süzgecindən keçirərək ya qəbul ya da rədd edirlər. Akademik camaat üzvlərinin riayət etdikləri bu qaydalar yazılı hüquq normaları deyildir. Bunlar bir adət, ənənə olaraq varlıqlarını yazılı hüquq normalarından daha çox göstərirlər.²²

Bundan başqa Shils bu strukturu açıqlamaq üçün mərkəz və ətraf qavramlarını istifadə etmişdir. Sosiologiyada çox yaygın olan bu qavramlar çox istifadəyə açıq və nəticə verən metoddur. Shilsə görə hər toplumun/camaatın olduğu kimi epistemik camaatın da mərkəzi və ətrafı vardır. Belə ki, mərkəz dəyər və inancını özündə toplayan bir fenomendir. O, toplumu idarə edən simvol, inanc və dəyərlərin mərkəzidir. Bu mərkəz müqəddəs olanın sahib olduğuna sahibdir. Bir də ətraf vardır ki, mərkəzdən aldığı bilgiləri/həqiqəti yayamaqla, onun üzərində yenidən düşünməklə məşğuldur. Ətraf gördüyü işlərindən dolayı mükafatlandırılmağına baxmayaraq o qədər də əhəmiyyətli bir mövqeyə sahib deyildir. Ən mühim və önəmli mövqə mərkəzidir. Ətrafın yəni, epistemik camaatın hər bir üzvü camaatın dəyərlərinə bağlılığını bildirməsi ilə mərkəzə bağlılığını da bildirmiş olar.

Shilsin mərkəz olaraq dəyərləndirdiyi xüsusu Derek Price və Diana Crane “görünməyən kollec” olaraq tərif etmişlərdir. İndi isə bu terminin nə ifadə etdiyini uzun bir iqtibasla açıqlamağa çalışaq:

“Görünməyən kollec hər hansısa bir tədqiqat sahəsinin ya da elmi disiplinin varlığını borclu olduğu kiçik elmi qrupdur. Bu qrup bir paradigma ətrafında toplanan 10 ilə 100 elm adamından mütəşəkkildir. Onu “görünməz” edən şey isə bir qurum daxilində olmadan və heş bir qaydaya da tabe olmadan aralarındakı münasibəti ifadə etmənin və nəzəriləndirmənin çətinliyidir. Görünməyən kollec elmi disiplinin qəlbidir. Çünki, o olmadan hər hansısa bir araşdırma sahəsinin ya da elmi disiplinin var olması mümkün deyildir. Fəaliyyətin əsasını qaydasız lakin üz-üzə təsir təşkil edir. Ən azıdan ortaq elmi dil formalaşdırmadan hər hansısa bir elmi fəaliyyətdən bəhs etmək mümkün deyildir. Tarix boyunca var olan və varlığını bu günə qədər davam etdirə bilən bütün elm sahələrinin doğuşu bir görünməyən kolleclə mümkün olmuşdur. Modern elmin doğuşunun təməllərində də görünməyən kollec vardır. Modern fizikanın doğuşunu da təmin edən bu kollec elm tarixçilərinə görə “Gersham

²² Hüsəmettin Arslan, a.k.ə, s. 62-64.

College”dir. Bəzi tədqiqatçılar isə ilk nümunə olaraq “Royal Society” kolecini göstərməkdədirlər.²³

Bu bölümü sonlandırmadan əvvəl İslam elm tarixində epistemik camaatın varlığını qısa olaraq dəyərləndirək. Bizə görə epistemik camaatın İslami ədəbiyyatdakı qarşılığı “İcma”dır. Burada Əhl-i Sünnənin qəbul etdiyi icmanın funksiyasından bəhs etmək yazının həm miqyası və hədəfləri baxımından uyğun görünməkdədir. Bu xüsusə başqa bir yazımızda toxunarıq. Lakin bunu bilməkdə fayda vardır ki, bu icma da epistemik camaatın fəaliyyətini yerinə yetirməkdə və əhl-i sünnənin nə olduğuna, İslami həqiqətin nələr olduğuna qərar verməkdədir. İcmanın mərkəzi olaraq dəyərləndirə biləcəyimiz dörd əməli, üç etiqadi məzhəb vardır. Bunlar İslami həqiqətləri öz təkəllərində toplamaqda və ətrafa da bunu təlqin etməkdədirlər. Böyük bir güc əldə edən bu epistemik camaat onun qoyduğu qaydalara və qəbul etdiyi İslami anlayışa zidd olan hər bir düşüncə ilə elmi olaraq savaşımış və hökmranlığını dəfələrlə göstərmişdir. Bu epistemik camaat eyni zamanda müqəddəs olanın sahib olduğuna da sahibdir. Yəni, icmanın/epistemik camaatın dediyi Allahın murad etdiyidir. Epistemik camaat olmadan bilgi/elm mümkün olmayacağı kimi icma da olmadan din öz varlığını qoruya bilməyəcəkdir. Son olaraq da bu icma da ictimai bir struktur olaraq ortaya çıxmış və sosial, siyasi, mədəni bir faktordur. İslam dünyasındakı görünməyən kolleclərə ta Peyğəmbər dövründəki Əhl-i Suffanı, Nizamiyyə mədrəsələrini, Misirdəki əl-Əzhər mədrəsəsini (indi universitetdir) nümunə olaraq göstərmək mümkündür.

Nəticə

Elm uzun tarixi bir təcrübənin nəticəsi olaraq ortaya çıxmış və özünü qəbul etdirmişdir. Elmin ortaya çıxmasının arxaplanını və çıxdığı mühiti incələdik. Xüsusilə də Elmi İnkilablar ilə yaşanan qırılmalar modern elmin ortaya çıxmasında ən əhəmiyyətli faktorların başında gəlməkdədir.

İntibah dövründən etibarən başlayan elmi inkilablarla insanların həyatında və cəmiyyətlərdə dinin mövqeyi zəifləmiş onun yerini isə elm almışdır. Modern elmin ortaya çıxdığı mühiti və modern elmin nə olduğunu gördük. O gündən bu yana elm öz nüfuzunu gücləndirmiş və qoruyub saxlaya bilmişdir. Bu gün belə hər kəs elm və elmin əldə etdiyi nailiyyətlərlə hesablaşmaq məcburiyyətindədir. Hər kəs öz düşüncəsini ilmi dəlillərlə əsaslandırma ehtiyacını hiss edir. Bu elmin insanların həyatında nə dərəcədə təsirli və güclü olduğunu görmək üçün bəsit bir sübutdur.

Elmin texnologiya ilə harmoniyası nəticəsində son 50-60 illik böyük inkişaf içində yaşadığımız əsrin texnologiya əsri oalraq adlandırılmasına səbəb olmuşdur. Artıq sadəcə dünya ilə deyil kainatın digər planetləri ilə də əlaqələr qurma planları elm adamlarının fəaliyyətləri çərçivəsindədir. Hal bu ikən elmin gücünü xəfifə almaq da mümkün deyildir. Elmin güncü xəfifə alanların bu mühitdə yaşaya bilməyəcəklərin epistemik camaatdan bəhs edərəkən toxunmuşduq. Elm,

²³Hüsəmettin Arslan, a.k.ə, s. 67-68.

cəmiyyətlərin inkişafı üçün lazım olan bir fəaliyyət olaraq öz varlığını hələ də qorumaqdadır. Bunun əksini deyənlər də vardır. Elmin inkişafı ilə insanların şeytanlaşdığını iddia edənlərdən də bəhs etmişdik. Ən son olaraq modernləşmənin ən böyük qazanlarından biri də modern elm oldu.

ƏDƏBİYYAT

- Ahmet Cevizci, “Felsefe Sözlüğü”, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999
 Ahmet Çiğdem, “Aydınlanma Düşüncəsi”, İletişim Yayınları, İstanbul 1999
 Ahmet Çiğdem, “Aydınlanma Felsefesi”, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1993
 Alex Collinicos, “Toplum Kuramı”, (Çev; Yasemin Tezgiden), İletişim Yayınları, İstanbul 2013
 Bertrand Russell, “İktidar”, (Çev; Mete Ergin), Cem Yayınevi, İstanbul 1990
 Doğan Özlem, “Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset”, Modern Türkiye’de siyasi Düşünce, (Modernleşme ve Batıcılık) içinde, İletişim Yayınları, İstanbul 2007, Cilt 3
 Federico Mayor, Augusto Forti, “Bilim ve İktidar”, (Çev; Mehmet Küçük), TÜBİTAK Yayınları, Ankara 1997
 Gordon Mashall, “Sosyoloji Sözlüğü”, (Çev; Osman Akınhay, Derya Kömürçü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999
 Levent Ünsaldı, Ercan Geçgin, “Sosyoloji Tarihi”, Heretik Yayınları, Ankara 2015
 Mehmet Ali Sarı, “Türkiye’de Pozitivizm ve İlk Yansımaları”, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 10/14, Ankara 2015, P-635-656
 Ayhan Dever, “Bilginin Efendileri: Epistemik Cemaat”, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Sivas 2012, Sayı 13, s. 205. P:201-217
 Mehmet Evkuran, “Sünni Paradigmayı Anlamak”, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015
 Hüsamettin Arsalan, “Epistemik Cemaat”, Paradigma Yayınları, İstanbul 1992

XÜLASƏ

Bu gün elm və texnologiya öz inkişafının yüksək dövrlərini yaşayır. Bununla birlikdə elmin insan həyatındakı əhəmiyyəti gün keçdikcə artmaqdadır. Modernləşmə ilə birlikdə elm də modern biir formatda yenidən ortaya çıxmış və cəmiyyətin istiqamətini təyin edici bir mövqeyə sahib olmuşdur. Fransa, İngiltərə, Şotlandiya və Almaniya kimi ölkələrdə yetişən elm xadimlərinin, filosofların tədqiqatları modern elmin ortaya çıxmağına səbəb olmuşdur.

Modern elmin ortaya çıxmağında ən əhəmiyyətli rolu təbii olaraq Maarifçilik dövrü filosof və elm xadimlərinə aiddir. Ensiklopediyaçı yazıçılar, ədəbiyyatşünaslar, tənqidçilər, fiziklər, siyasi xadimlər bu gün də modern elmin banisi hesab olunurlar. Modern elmdən danışmaq üçün əvvəlcə Maarifçilik dövründən, həmin dövrün elmi və siyasi mühitindən bəhs etmək lazımdır.

Modern elmin ən qabaqcıl xüsusiyyətlərindən biri də paradigmatik olmasıdır. Elmi tədqiqatların necə aparılacağına və hansı şəkildə əldə olunan məlumatların elmi bilgi olacağına məhz bu paradigma qərar verməkdədir. Həmin dövrün hakim paradigması olan Pozitivizm istər təbiət elmlərində, istərsə də sosial elmlər sahəsində aparılan tədqiqatlarda eyni cür metodun tətbiq etmişdir.

Bu paradigma eyni zamanda epistemik camaat qavramı ilə də eyniləşdirilə bilər. Çünki, hansı bilginin elm olduğuna, hansı bilginin elm olmadığına qərar verən “görünməyən kollec”, məhz bəhs etdiyimiz epistemik camaatdır. Bu epistemik camaatı, “elmin ağaları” şəkildə də tərif etmək mümkündür.

ABSTRACT

Today, science and technology faces peaking period of its development. Meanwhile, the importance of science in human life keeps increasing. Along with modernisation, the science also transformed into the modern form and has had a decisive position in the direction of society. The research of scientists and philosophers coming from such countries as France, England, Scotland and Germany, has led to the emergence of modern science.

The most important role in the rise of modern science, certainly, refers to philosophers and scientists of the Age of Enlightenment. Today, these encyclopedic writers, literates, critics, physicists and politicians are considered as the founders of modern science. Before analysing the modern science, firstly, we need to focus on the Age of Enlightenment, as well as its scientific and political environment.

One of the most advanced features of modern science is paradigm. The paradigm identifies how the scientific research to be conducted, as well as the way the data gained to be considered as the scientific knowledge. Positivism, the dominant

paradigm of that time, has applied the same methodology on studies for both natural sciences, as well as the social sciences.

This paradigm can be identified with the concept for the epistemic community. The epistemic community is the "invisible college", which decides what knowledge should be considered as science and which not. The epistemic community can also be described as the "master of science".

РЕЗЮМЕ

В настоящее время наука и технология находятся на расцвете своего развития. Параллельно с этим растет и роль науки в жизни человека. В период модернизации наука тоже взяла отдельный путь своего развития давая направление обществу. Исследования ученых и философов Англии, Франции, Шотландии и Германии привели к появлению современной науки.

В развитии современной науки значимое место принадлежит философам и ученым Эпохи Возрождения. Писателей, литераторов, критиков, физиков и политических деятелей в нынешнее время тоже считают основоположниками современной науки. Перед тем как что-то сказать про современной науке то, надо сначала рассмотреть политическую обстановку и научную деятельность эпохи просвещения.

Современная наука обладает своей парадигмой. Это считается ее важной особенностью. Процесс введения научных исследований, обработка полученных данных ведется именно по этой парадигме. Как в естественных, так и в социальных науках исследования велись по методу господствующей парадигмы этой эпохи - Позитивизма.

Эту парадигму можно сравнить и с понятием общество гениев. Из всей полученной информации какое можно посчитать научным, а какое не научным, решал этот «невидимый колледж» о котором мы говорим, как общество гениев. Это общество гениев можно поименовать и как «хозяевами науки».

DİLİN FORMALAŞMASININ İLKİN ƏSASLARI

Əliyev Araz Yunus oğlu

*Bakı Dövlət Universiteti SEP fakültəsi,
Fəlsəfə tarixi ixtisası üzrə magistr I kurs tələbəsi*

Açar sözlər: *Jest, səs, kök söz, fel, dil, Mişel Fuko, Humbolt, Skinner.*

Key words: *gesture, voice, root words, verb, language, Michel Foucault, Humbolt, Skinner.*

Ключевые слова: *жест, голос, корень слово, глагол, язык, Мишель Фуко, Гумбольдт, Скinner.*

Dil haqqında danışmaq tamamilə mənasız bir şeydir. Çünki bu halda biz dili öz əsl varlığından ayırıb, onu əşyaviləşdiririk...

M. Heydegger

Dil müasir fəlsəfənin ayrılmaz tədqiqat obyektini kimi olduqca xüsusi önəmə malikdir. Dil şüurlu varlıq olan insanın yaşamında həyatı önəmə malik olduğu kimi onun düşüncə tərzinin formalaşmasında da aparıcı olandır. İlk olaraq Humbolt qeyd edirdi ki, dil insanın düşünmə bacarığının əsasıdır. Dilin formalaşması düşüncənin inkişafı ilə eyni zamanda baş verən və bir birini şərtləndirən prosesdir. Daha sonralar isə Vitgenşteyn dili düşüncənin sərhədlərini müəyyən edən amil kimi qeyd edirdi. Lakin qəti olaraq demək olar ki, dil və onun sərhədləri doğrudan da Vitgenşteynin qeyd etdiyi kimi insan düşüncəsinin sərhədlərini müəyyənləşdirən bir amildir. Çünki sadə bir səbəb, düşünmək üçün bir dilə ehtiyac var. Düşüncələrimiz və fikirlərimiz ancaq istifadə etdiyimiz sözlərlə ifadə oluna bilər. İstifadə etdiyimiz sözlər düşüncələrimizin sərhədləridir.

Dil haqqında danışarkən təbii olaraq onun meydana çıxma şərtləri və yaranması üçün lazımlı olan mühit xüsusilə nəzərə alınmalıdır. Bu məsələ ətrafında bir neçə ideya və nəzəriyyələr mövcuddur. Bu nəzəriyyələrə qısa şəkildə nəzərə sala bilərik.

İlkin nəzər salacağımız nəzəriyyə təbii olaraq *mifoloji-teoloji* nəzəriyyələrdir. İstər mifologiyalar istərsə də dinlər dilin yaranmadığını, onun insana Tanrı tərəfindən bəxş edilmiş olduğunu önə sürür. Mifoloji təsəvvürlər içərisində xüsusi nümunə Babil qülləsi əfsanəsidir. Əfsanədə Tanrının onunla rəqabət etmək kimi bir hissə qapılaraq ona çatmaq üçün “*göylərə çatan*” qüllə tikmiş olan Babilliləri cəzalandırması və bir-birini başa düşməsinlər deyə fərqli dillərdə danışan qövmələrə ayırmasından bəhs olunur.

Dil məfumu bütün yaradılışlarda Tanrını danışan bir varlıq kimi təsəvvür edir. Onun “ol” deməsi və bütün aləmlərin yaranması buna uyğun misal ola bilər.

Eyni zamanda dinlərdə Tanrının ilk insan olan Adəmi yaratması, Adəmin ilk olaraq Tanrının adını çəkməsi xüsusi önəmə malikdir. Kabbala sistemində Yehovanın dünyanı 22 hərfdən meydana gətirməsi də dil və Tanrı əlaqələrinin teoloji baxışına nümunədir(1).

Dilin ilkin formalaşması haqqında fikirlər dünyavi dinlərdən Xristianlıq və İslamda da özünə yer tapır. Hər iki din də dilin ilkin əsasını Tanrıda olduğunu qəbul edir. Əgər Xristianlıq yaradılışında Tanrı Adəmə bütün yaradılanları adlandırmaq vəzifəsi verirsə, İslamda isə əksinə Tanrı Adəmə bütün yaradılanların adını çəkərək tanıdır. Hər iki halda da dil insana mifik-teoloji başlanğıc tərəfindən bəxş edilir. Bəqərə sürəsi 2:31-də:

“(Allah Adəmi yaratdıqdan sonra) Adəmə bütün şeylərin adlarını (ismlərini) öyrətdi. Sonra onları (həmin şeyləri) mələklərə göstərərək: "(İddianızda) doğrusunuzsa, bunların adlarını Mənə bildirin!"- dedi.

Digər bir nəzəriyyə *spekulyativ* baxışdır. Bu baxışın tərəfdarları (W. Oehl) qeyd edir ki, əslində bir dili başa düşmək üçün sadəcə onun lüğət tərkibinə baxmaq yetərlidir. Sözlər sadəcə olaraq təbiət hadisələri və predmetlərinin səslərinə uyğun olaraq yaranmışdır və onlarla birbaşa bağlıdır. Burada əsas aparıcı amil *təqlid* edilmədir. Bu nəzəriyyə ilə əlaqədar bəzi radikal fikirlər də meydana gəlmişdir. Məsələn, P. Hardsdörffer bu nəzəriyyəyə əsaslanaraq əslində təbiətin xüsusi bir dil ilə danışdığını və bu danışq dilinin də Alman dili olduğunu qeyd edirdi.

Mədəni-Antropoloji nəzəriyyə. Bu nəzəriyyənin tərəfdarları arasında iki şəxs xüsusi önəmə malikdir. E. Cassirer və W. von Humbolt. Cassirerə görə dil 3 mərhələdə meydana gəlir. Mimikalar, anoloji eyniliklər və simvollaşdırma. Birinci mərhələ olan *mimika* mərhələsində insanlar müxtəlif səslərə yiyələnir təbiətə onlara verilmiş jestlərə uyğun olaraq hadisələrə reaksiya kimi xüsusi səslər çıxarırlar. İkinci mərhələdə əvvəlki mərhələdən yadda qalan və mövcud situasiyaya uyğun ola biləcək səslər *anoloji* olaraq təkrar olunur. Hansı ki, artıq bu səslər müəyyən bir hadisə ilə bağlı olaraq yaddaşa həkk olunub. Üçüncü mərhələdə isə bu səslər artıq qavrayışa çevrilir və bu *simvolik* qavrama prosesinin nəticəsində dil yaranmağa başlayır.

Humbolt isə daha çox dilin formalaşmasını dilin özü ilə həmin dili daşıyan millətin mədəniyyəti arasında dialektik əlaqələrin olması ilə izah edirdi. O dili “nəsildən nəsilə keçən bir fəaliyyət” adlandırırdı. Humbolta görə bir xalqın dili onun mədəni dünyagörüşü ilə qarşılıqlı olaraq bağlı idi. Dilin inkişafı uyğun olaraq ikincinin də inkişafı demək idi. Bu baxımdan dil bir anda yaranan bir fəaliyyət deyil, insanların yaşantıları nəticəsində formalaşan, daim dəyişən və inkişaf edən fəaliyyətdir.

Humbolt qeyd edir ki, dil özü bir “nəticə, son məhsul”(ergon) yox, daha çox bir fəaliyyətdir (energeia). “Dil, səsi düşüncənin ifadəsi halına gətirmək üçün ruhun davamlı hərəkətidir” (4, səh. 20). Humbolt düşüncəni formalaşdıran “səs” dedikdə müəyyən bir qəlibə salınmış səsləri nəzərdə tuturdu. Ona görə ilkin olan təbii səslərə

forma verilməklə onu düşüncənin başladığı yer və “dilin ilk ünsürü” adlandırdığı “səs”-ə çevirir(6).

Humboltla yanaşı C.Viko da dilin tarixi bir proses içərisində dəyişib inkişaf etdiyini qeyd edir. O yazır ki, “necə ki, dünyanın iqlimləri fərqlidir və bu iqlimlər ayrı-ayrı məkanlarda fərqli xüsusiyyətlərə, adət ənənələrə səbəb olursa, eyni zamanda bu xüsusiyyət və adət-ənənələr də onlar arasında fərqli dillərin formalaşmasına gətirib çıxarır” (5, səh. 98).

C. Lokk və B. Skinner tərəfindən dəstəklənən başqa bir nəzəriyyə isə *empirik* nəzəriyyədir. Lokka görə insan beyni “tabula rasa”-dır və ətrafında baş verən hər şey təcrübə olaraq burda qeyd olunur. Daha sonra insan bu təcrübələrdən istifadə edir. Bu baxımdan Lokk dilin inkişafını insanın öz daxilində keçənləri ifadə üçün təcrübədən qazandıqlarına müraciət etməsi kimi qeyd edir.

Skinner isə dilin formalaşmasını təsir-reaksiya amili kimi nəzərdən keçirirdi. Skinnerə görə biz hələ danışmayan bir uşağa işarələr və səslərlə nəyisə izah edə bilirik və buna uyğun davranış formaları yarada bilirik. Bu izah bir müddət təkrar olduğundan sonra isə uşağda həmin davranış formalarının öz-özünə cavab reaksiyası kimi formalaşdığını görəcəyik. Burdan da Skinner belə nəticəyə gəlir ki, dil uyğun anda uyğun təsirlərin yaranması və bu təsirlərin duyğularla birləşməsi nəticəsində meydana gəlir.

Rasionalist yanaşmanın nümayəndələri olan Dekart və N. Chomsky isə dilin ancaq insana aid olduğu fikrində razılığa gəlirlər. Dekarta görə başqa heyvanlar sadəcə olaraq səslər çıxara bilir və tutuquşularda olduğu kimi bu səslər sadəcə olar təqliddən başqa bir şey deyil. Çünki heyvanlar öz aralarındakı əlaqə zamanı tamamilə şüursuz şəkildə hərəkət edirlər, insanların ünsiyyət vasitəsi olan dildə isə şüur və düşüncə elementləri əsas amildir. Dil ancaq insan nəslinə məxsus olan,sonradan qazanılmayan və doğuşdan gələn bir şeydir.

Chomsky isə dil haqqında danışarkən insanların hamısında ortaq olan, ümumi olandan bəhs edir. Ona görə hər insanda doğuşdan gələn “universal qrammatika” mövcuddur. Bu hamıda olan bir anlayışdır və dillərin ümumi səthi qrammatikası fərqlidir. Bütün dillər üçün ortaq olan “dərin təbəqə” mövcuddur. Məhz bu anlayışa görə insanlar dilləri öyrənmədə xüsusi bacarığa malikdirlər(3, səh. 132).

Sonuncu danışacağımız nəzəriyyə isə *biloji-təkamül* nəzəriyyəsidir. Bu nəzəriyyə dilin inkişafını tamamilə insanın fiziki təkamülü ilə əlaqələndirir. Belə ki, insanın iki ayaq üzərində yeriməsi və digər homini növlərindən fərqlənməyə başlaması, xüsusilə də qırtlaq və nəfəs borusunun fərqli inkişafı daha çox səs çıxarma bacarığına sahib olmasına imkan yaradıb. Bu da öz növbəsində dilin inkişafında əvəzolunmaz rola malikdir. Bu nəzəriyyə dilin sadəcə insan növünə aid olmadığını bir sıra başqa heyvanların da sözlərlə olmasa da öz aralarında ünsiyyət vasitəsi formalaşdırdıqlarını qeyd edir.

Dil haqqında öz növbəsində geniş araşdırma aparmış şəxslərdən olan Herderə görə isə hər insanın daxilində bir qanun vardır. Bu qanun “ancaq özün üçün hisslərin danışsın” şəklindədir və buna əsalanaraq da Herder bu səsin dil olduğunu qeyd edir.

Herder dilin birbaşa olaraq bizim fiziki quruluşumuzla bağlı olmadığını qeyd edir. Ona görə ətraf mühit, təbiət bizə müəyyən reaksiyalar (“səs” kimi) bəxş etmişdir. Təbiət məhz səslərlə bizim ilk müəllimiz olmuşdur.

Bütün yuxarıda sadaladığımız nəzəriyyələrdən yola çıxaraq bir az fərqli, lakin daha yeni bir nəzəriyyədən danışmalı olsaq şübhəsiz ki, Mişel Fukoya müraciət etməli olacağıq. Mişel Fuko özünü “Kəlimələr və şeylər” əsərində ümumi dil problemi ilə yanaşı dilin meydana gəlməsi haqqında da öz fikirlərini ifadə edir.

Mişel Fukoya əsaslaşsaq ilkin dövrlərdə hələ təbiətin insana jestlərlə davranış imkanı verdiyi vaxtlarda adı bir “qışqırıq” və ya “bağırıtı” daha çox işarə kimi istifadə olunurdu. Bu “bağırıtı” və “qışqırığın” tez-tez uyğun situasiyalarda təkrarlanması onların istifadə olunduğu şəraitə və ya predmetin *işarəsi* kimi qəbul edilməsi ilə nəticələnmişdi. Bir səsi bir işarə kimi qəbul etmək anlamağın başlanğıcıdır deyir Fuko. Bir səs artıq bir necə subyekt tərəfindən hər hansı bir hadisəni ifadə edən işarə kimi qəbul edildiyi zaman isə artıq ilkin *ifadə* yaranır, ifadə özlüyündə daha təkmil dilin formalaşmasının əsasıdır. Fuko bu nöqtədə artıq dilin doğulmağa başladığını qeyd edir.

“Bağırmaq” və “qışqırmaq” kimi anlayışlar özlüyündə bir fiziki akt-hərəkət, bədənə bağlı olan bir anlayışı ifadə edir. “Bağırmaq”-ın bir *ifadəyə* çevrilməsi üçün isə onun hərəkət aktı olmaq-dan azad olması gərəklidir. Fuko Condillac və Destyut de Trasy kimi bu barədə ortaq fikirə gələrək qeyd edir ki, “Hadisə bədənin sadəcə bir uzantısı kimi qaldığı müddətcə heç bir danışq gücünə sahib deyildir”(2, səh 160)

Eyni zamanda Fukoya görə jestlər və səslər işarə edildikləri hər hansı hadisə və predmetin tam olaraq təbiətini ifadə edə bilmirdi. “Bağırmaq” və “Qışqırmaq” hardasa qorxunun işarəsidir. Lakin bu işarə bir qədər ümumidir və tam olaraq *“nədən qorxulmalı olduğunu”* ifadə etmir. Yəni onun təbiətini müəyyən etmir. Bu halda daha fərqli bir izah üsuluna ehtiyac vardır ki, bu da *kəlimələr* və daha sonra sözlərlə birlikdə dilə çevrilir.

Fuko qeyd edir ki, insanlar ən birinci təbiətdən işarə edəcəkləri şeyləri alırlar və öz aralarında ortaq bir şəkildə onları işarəyə çevirirlər. Bu işarələr insanları bir-birini başa düşəcək şəkildə gətirir. Eyni zamanda bu ilkin işarələr, daha sonrakı işarələrin yaranması üçün zəmin rolunu oynayır. Bu baxımdan *birinci razılıq* daha çox səslər, uzaqdan səsənmə ilə bağlı olur. Çünki gecə vaxtı adı jestlər işə yaramır. Qorxu və həyəcanı adı çağırışdan ayırd etmək məhz işarələrlə daha asan vəziyyətə gəlir. *İkinci razılıq* isə artıq yeni və özlərində olan başqa şeylərə oxşar olanları işarələrə çevirmə mərhələsidir. Artıq ortaq razılığa gəlmiş bir səs məsələn bir ağacı işarə edirsə, başqa lakin ondan fərqli olan ağacı işarə etmək üçün yenə bu səsdən istifadə olunacaq, lakin fərqli tərzdə. Çünki artıq cari səsə “ağac” anlayışını ifadə etməsi ilə bağlı razılığa gəlinib.

Burada başqa bir amil “kök (söz)” amili ortaya çıxır. Fukoya görə hər dilin əsasında müəyyən sayda olan kök(əsas) söz mövcuddur. Bu həmin sözlər kəlimələrdir ki, öz varlıqlarını ilkin işarələrdən alırlar, onlardan meydana gəlirlər. Bu baxımdan dillər arasında qohumluğun meydana çıxması və əksər dillər arasında ortaq kök

sözlərin mövcud olması tezisi özünü doğruldur. Artıq kök sözlərin meydana gəlməsi ilə işarə ilə onun işarə etdiyi arasında da bir əlaqə qurulur. Beləki, sözlər artıq işarə edilənin mahiyyətini ifadə edir. Mahiyyət onun hər hansı səsi və yaxud da çıxardığı, yaratdığı bir təsirlə ifadə oluna bilər. Əgər ümumi razılıqla “təhlükə” anlayışını hər hansı müəyyən səs ilə ifadə edilibsə, təhlükənin növ fərqliliyi olaraq ortaya çıxan situasiyalarda bu səsdən mütləq şəkildə istifadə olunacaq və ortaya çıxan səs hecalı kombinasiya artıq yeni təhlükənin mahiyyətini də ifadə edəcək. Bunu Fuko “*təmsiletmə*” ilə qeyd edir. Artıq bir işarə sadəcə olaraq əşyanı yox, onun hər hansı başqa keyfiyyətini də ifadə edərək onun haqqında dolğun və ətraflı məlumat ehtiva edir. Məsələn, “*süd*” kəliməsi təmsiletmə ilə, isti, içilən, dadlı, ağ və s. mənaların başa düşülməsini təmin edir.

Fuko bütün bunlarla yanaşı “təhlükə” anlayışını ifadə edən səs məsələsini də izah edir. Belə ki, bu səsin hər hansı bir səsmi, yoxsa zəruri seçilməli olan bir səsmi olması məsələsi müzakirə olunarsa burda artıq təbiət qanunlarına əsaslanılır. Belə ki, təbiət canlı orqanizm kimi insanda da təhlükəyə qarşı reaksiya amilini eyni cür müəyyən etmişdir. Uyğun səs və mimikalarla.

Təmsiletmədən sonrakı mərhələdə artıq Fuko “*ümumi qrammatika*”-nı qeyd edir. Bu yuxarıda bəhs etdiyimiz anlayışdan fərqli olaraq hər dil üçün xüsusi olması ilə fərqlənir(2,səh 143). Ümumi qrammatika ilkin , unitar şəkildə mövcud olan və danışq zamanı sözlər-kəlimələr arasında ibtidai uyğunluğu müəyyən edən amildir. Artıq təmsiletmə vasitəsilə ilə adlandırılmış kəlimələrin qarşılıqlı əlaqədə işlədilməsi məhz bu “ümumi qrammatikanın” nəticəsidir.

Fuko həm də insanların jest olaraq istifadə etdikləri ilkin səslərin heç də dili tam formalaşdıran şeylər olmadığını, dilin “ifadələrin deyil də danışığın meydana gəldiyi andan başladığını” qeyd edir. Dilin təbii əsası düşüncəni daha təkmil ifadə etməsi baxımından önəmli olan cümlə-dir. cümlə ayrı-ayrı sözlərdən təşkil olunur və bu sözlər arasında xüsusi əlaqə ilə dilin bir hissəsinə çevrilir. Əgər əlaqə yoxdursa cümlə sadəcə söz yığındır və düşüncənin məhdud ifadəsi ilə bağlı olaraq dil anlayışına daxil ola bilmir. Əgər bir ibtidai insan hələ də danışa bilmirsə, bu onun beynində kəlimələrin hələ də hansısa bir predmetin səslə işarəsi olaraq qalmasındadır. Onun qarşısına bir qabda süd qoyduğumuz zaman, onun “süd” kəliməsində başa düşdüyü sadəcə olaraq bir maye və bir qabdan ibarət olacaqdır. Çünki, yuxarıda da dediyimiz kimi kəlimə “verilənin” təmsili işarəsinə çevrilməmişdir.

Hər cümlənin əsası mübtəda, xəbər və onlar arasındakı uzlaşmadan ibarətdir. Mübtəda və xəbər eynicinsli olduqda isə bəzi natamamlıqlar ortaya çıxır. Bu baxımdan feyllərin ortaya çıxması xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Çünki “feyllər işarələrin dil halına keçdikləri nöqtədir”(2, səh 139). Fukoya görə məhz feyllər ilk dəfə işarələr və işarə edənlər arasındakı uyğun münasibəti ortaya qoymuşdur. Daha sonrada feyllər(Fuko ilkin əsas kimi “*olmaq*” feylini nəzərdə tutur) müxtəlif əlavələr və zamana görə dəyişmələrə məruz qalmışdır. Hətta aydın şəkildə mövcud olmadıqda belə feyllərin oynadığı “əlaqə” rolu gizli şəkildə mövcud olmuşdur(adlıq cümlə). Bunu daha sadə dildə belə izah edə bilərik. Əgər ilkin olaraq ifadələr və sözlərdən

təşkil olunmuş dil vardisa “mən mahnı oxuyanam” ifadəsi meydana gəlirdi, feyllərin olması isə artıq cümləni “mən mahnı oxuyuram” formasına salır. Beləliklə də qarşılıqlı münasibətlər zəminin də ilkin təkmil cümlə formalaşır. Feyllərin cümlə formalaşmasındakı xüsusi rolu eyni mahiyyətdə olan kəlimələr arasında münasibət yaratmasından ibarətdir. Məsələn “ağac” və “yaşıl”, yalnız feylin daxil olması “ağac yaşıldır” cümləsini formalaşdırır. Burdakı feyl isə Fukonun nəzərdə tutduğu “olmaq” feylidir. Hansı ki, təməl feyl hesab olunur. Feyllərin meydana gəlməsi eyni zamanda ilkin, unitar olan “ümumi qrammatikanın” da aradan çıxmasına gətirib çıxarır.

Ancaq *kəlimə*(söz) hələ də işarə edən mövqeyindədir. O sadəcə olaraq hər hansı bir hadisəyə verilən *ad*-dir. Onun ayrı ayrı hissələrini ayrılıqda ifadə etmir. Adların verilməsi adlandırılacaq nəsnelər çoxaldıqca daha da artır. Bu labüd edir ki, nə qədər gözlə görünən və adlandırılması lazım olan nəsne varsa xüsusi bir ad verilsin. Nəticədə adlar predmeti işarə edən, bildirən kimi xüsusi əhəmiyyətlidir. Adların bu qədər çox olması ilk növbədə onu yadda saxlamağı və düzgün işlətməyi mümkünsüz edir. Bu baxımdan da başqa bir yönəlmə, ümumiləşdirmə və keyfiyyət kateqoriyalarına görə bölgü anlayışı yaranır. Artıq bu bölgü prinsipinə görə bir birinə oxşar olan predmetlər eyni adla adlandırılır, ümumi olan adlardan isə sadəcə keyfiyyətə yönəlmiş fərqlər nəzərə alınaraq yeniləri meydana gəlir.

Daha sonra Fuko dildə istifadə olunan bu günə qədər gəlib çıxmış törəmə anlayışları və mənaları da izah edir. Əslində bir çox sözün öz ilkin mənasından uzaqlaşaraq törəmə mənə qəbul etməsi və dəyişilməsini Fuko, ilkin əlifbaların meydana gəlməsi, bununla da insanların predmet və hadisələri deyil, məhz onların işarəsi olan səsləri yazıya alması baxımından səslərin təmsili mənaları ilə aralarındakı əlaqənin qırılması ilə izah edir. Bu artıq irəliləyən dövrdə dilin istər lüğət tərkibi, istərsə də mənə baxımından inkişafının əsasını təşkil edir.

Sonda dediklərimizə əlavə olaraq dilin formalaşması üçün gərəkli olan şərtlərə iki fərqli amili də daxil edə bilərik. 1. Sosial mühit(sürü, icma, qəbilə, adi bir insan və s.) 2. Daha geniş ətraf mühitin mövcud olması.

Birinci şərti ona görə nəzərə alırıq ki, dilin formalaşması üçün və xüsusilə də ilkin işarə mərhələsində insanı ancaq başqa bir şüurlu varlıq olan insan anlaya, başa düşə bilər. Bu baxımdan əvvəldə də bəhs etdiyimiz Humbolta qayıtmalı oluruq. Onun fikrincə dil cəmiyyətin məhsuludur. Dil fərdi deyil məhz icma və cəmiyyətin kollektiv mühitində formalaşmış, sonrakı nəsillər tərəfindən də mənimsənilmiş bir fəaliyyət növüdür. Humbolt hətta düşüncənin qaynağını da cəmiyyət amilinə gətirərək qeyd edir ki, “mən”-in düşünməsi üçün, labüd bir şəkildə ayrıca “sən”-in də mövcud olması lazımdır.

İkinci şərti nəzərdən keçirdiyimizdə isə işarə ediləcək və daha sonra da adlandırılacaq şeylərin çox olması dilin sonrakı inkişafında da olduqca önəmli olmasını görürük. Xüsusilə də bu kənar ünsürlər qismində insan cəmiyyətlərinin həyat məkanları və həyatı vasitələri daha müəyyən formadadır. Məsələn, Ernst Rennan başqa bir filoloqun “Das Kamel” adlı məqaləsinə istinad edərək bildirir ki, ərəb icmasında dəvə ilə bağlı 574 müxtəlif ifadə mövcuddur. Eyni məsələ lapland

dillərində maralları adlandırmaq üçün 30-a yaxın ifadənin olmasında da özünü göstərir. Göründüyü kimi, dil insan və onu əhatə edən ətraf mühit arasındakı münasibətləri adlandırmaqda və yaşayış formasını müəyyən etməkdə xüsusi rola malikdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Hasan Çavuş “Dilin ortaya çıxışı ilə ilgili teoriler”, İstanbul, 1996.
2. Mişel Fuko “Kəlimələr və Şeylər”, M.A. Kılıçbay, İstanbul, 2015
3. Noam Chomsky, Mişel Fuko “İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet” T.Birkan, İstanbul, 2005.
4. Rabia Topkaya, “Humbolt felsefesinde dil-kültür ilişkisi”, ViraVerita E-Dergi, 2016.
5. Umberto Eco, “Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı”, K.Atakay, İstanbul, 2011
6. Wilhelm von Humboldt, On Language, Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

XÜLASƏ

Dil insan cəmiyyətinin ən mühüm təməl daşlarından biri, eyni zamanda da düşüncələrimizin sərhədlərini müəyyən edən bir amildir. Dil şəxsiyyətin inkişafı və formalaşması üçün ilkin bazisdir. Bu baxımdan dilin ilkin formalarının və tərkib hissələrinin, xüsusilə də onların meydana gəlmə şəraitinin öyrənilməsi önəmlidir. Dil amilinə müxtəlif yanaşmalarla yanaşı, Mişel Fuko kimi postmodernist yönümlü nəzəriyyəçilərin də baxışları xüsusi önəmə malikdir.

ABSTRACT

Language is one of the foundation stone of the society. More over, it is a factor which defines borders of our thoughts. Language is the initial base for development and forming of person. In this aspect, it is important to learn initial forms and components and especially creation conditions of language. Along with the various approaches to the language factor, approaches of postmodernist such as Foucault is very important.

РЕЗЮМЕ

Являясь одним из основных камней основания человеческого общества, язык в то же время служит определителем границ нашего мышления. Язык – это первичный базис для развития личности и формирования. Поэтому, важно изучать первичных форм и составных частей языка, особенно условий их появления. Наряду с различными подходами для фактора языка, также особое значение имеют взгляды таких постмодернистских теоретиков, как Мишель Фуко.

Çара tövsiyə etdi: f.ü.f.d. Ü.R.Ağabəyova

AZƏRBAYCANIN MƏZHƏBLƏRARASI TOLERANTLIQ TARİXİNDƏN XX ƏSRİN ƏVVƏLİNƏ AİD BİR NÜMUNƏ: FÜYUZAT JURNALI

*Elnurə Əzizova**

Açar sözlər: Azərbaycan, Füyuzat Jurnalı, Əli Bəy Hüseynzadə, Şünni, Şiə, məzhəblərarası tolerantlıq

Keywords: Azerbaijan, Füyuzat Journal, Ali Bey Husaynzade, Sunni, Shia, inter-sectarian toleration

Giriş

XXI əsrin birinci yarısında beynəlxalq və yerli tədqiqat mərkəzlərinin apardıqları statistika nəticələrinə görə, Azərbaycanda cəmiyyətin dindar adlandırılan hissəsi üçün məzhəb ayırıcı rol oynamır¹ və məzhəblərarası tolerantlığın səviyyəsinə görə Azərbaycanın göstəriciləri İslam dünyası ilə müqayisədə ən yüksəkdir. 2012-ci ildə Pew Research Center tərəfindən aparılan World Muslims: The Unity and Diversity adlı araşdırmanın nəticələrinə əsasən Azərbaycan cəmiyyətində şiələri müsəlman hesab edənlərlə etməyənlərin nisbəti 97/2%, sünniləri müsəlman hesab edənlərlə etməyənlərin nisbəti isə 91/7%-dir ki², bu göstərici sorğuda iştirak etmiş digər müsəlman ölkələrlə müqayisədə məzhəblərarası münasibəti göstərən ən yüksək göstəricidir.³

Məzhəblərarası fərqliliyin ədavətə çevrilərək xalqların və dövlətlərin birlik və bütünlüyünü təhdid etdiyi dövrümüzdə Azərbaycanda məzhəblərarası tolerantlığın yüksək göstəricisinin müşahidə olunması, bu ənənənin yeni və süni deyil, gücünü tarixi mirasdan alan dərin köklərə sahib olması ilə əlaqədardır. Ötən əsrin əvvəllərində Bakıda 32 sayda nəşr olunmuş Füyuzat Jurnalı Azərbaycanın məzhəblərarası tolerantlıq tarixində önəmli iz qoymuş intellektual mirasa bir nümunədir.

Azərbaycanın neft sənayesinin inkişafı ilə yanaşı çox sayda təhsil və mədəniyyət layihəsini həyata keçirən messenat Hacı Zeynəlabidin Tağıyevin maliyyə dəstəyi ilə Bakıda 1 noyabr 1906-1 noyabr 1907-ci il tarixində 32 sayı olaraq nəşr olunmuş Füyuzat Jurnalının əsas istiqaməti “türkləşmək, islamlaşmaq və avropalılışmaq”dır. Füyuzatın baş redaktoru, Azərbaycanın görkəmli mütəfəkkirlərindən Əli Bəy

* Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsi İslami Elmlər Kafedrası. elazizov@yahoo.com

¹ Dini Araşdırmalar Mərkəzi, İslam Azərbaycanda, Bakı 2014.

² World's Muslims: The Unity and Diversity, s. 131.

³ Əzizova, Elnurə, Azərbaycan cəmiyyətindəki dindarlıq səviyyəsinin İslam dünyasındakı dindarlıq səviyyəsi ilə müqayisəsi, s. 69.

Hüseynzadə “İntikad ediyoruz! İntikad Olunuyoruz” adlı məqaləsində Füyuzatın istiqamətini açıq şəkildə göstərdi: “*Şərqi-İslamın... habı-qəflətinə qarşı mücadilə üçün lazımı “fədai” Türk qanlı, müsəlman etiqadlı, Firəng fikirli, Avropa qiyafətli*” olmalı, “*Füyuzatın tutduğu yol Türklük, Müsəlmanlıq və Avropalılıqdır. Türk hissiyatı ilə mütəhəssis, İslam dini ilə mütədəyyin və Avropa mədəniyyəti-hazirəsi ilə mütəməddin olmaqdır...*”⁴ Füyuzatın səhifələrində ifadə edilən bu üçlü şüar, daha sonra Ziya Gökalp tərəfindən bəzi dəyişikliklərlə Osmanlıda Türkcülüyn şüarına çevriləcək, Azərbaycanda isə qurulacaq ilk müstəqil Azərbaycan Cümhuriyyətinin üçrəngli bayrağında simvollaşdırılacaqdır.⁵

Əli Bəy Hüseynzadənin düşüncələrinə paralel olaraq Füyuzatın ümumi kimlik anlayışının tərkib hissələrindən ikincisini, Türklükdən sonrakı mərhələni Müsəlmanlıq meydana gətirir. Jurnalın qapaq səhifəsində adın üstündə tünd və böyük hərflərlə yazılmış “Ədəbi, fənni, siyasi, ictimai, müsəvvər, həftəlik Türkcə məcmueyi-İslamiyyədir” şəklindəki tanıtma yazısı, həm də jurnalın bir Müsəlman nəşriyyəti olduğunu da vurğulayır. Buna görə jurnalda Türk kimliyinə paralel olaraq müsəlman kimliyi də önəmli mövzulardan biridir. Bu, jurnalın baş müəllifi Əli Bəy Hüseynzadənin “zihəyat bir millət olmaq istərsək, bizə her şeydən əqdəm İslam bulunmaq, İslam qalmağ gerek” şəklindəki İslamlaşma məqsədində də təzahür edir. Bu mənada Əli Bəy Hüseynzadə Türkcülük və İslamçılığı bir vəhdətin ayrılmaz hissələri hesab edir və Türklərə İslamdan kənarında nicat olmadığını “Bunu mazidə bütə və ya oda sitayiş edən əcdadımız dərk etdikləri üçün dini İslamın qəbul və nəşrilə müşərrəf olmuşdurlar”⁶ şəklində ifadə edərək, İslam dinini Türk millətinin təşəkkülü üçün ən mühüm amillərdən biri saymışdır.

Füyuzatın 32 cildində siyasi-ictimai məzmunlu çox sayda məqalədə üzərində durulan İslam mövzusu, məqalələrlə yanaşı, xüsusi gün və bayramlarla əlaqəli nəşr olunmuş müstəqil məqalələrdə 10 zilhiccə 1324 tarixində yayımlanmış 7-ci sayında mövsümə uyğun olaraq Qurban bayramı, Haca dair yazılar yazılmış, Məhəmməd Hadi Şirvaninin “Təbriki eydi-Əzha” adlı şeiri nəşr olunmuşdur. Axund Yusif Talıbzadə “Həccə dair” adlı yazısında həccin əsas məqsədinin görünən müəyyən fiziki hərəkətlər olmadığını, ümumumən müsəlmanların “yekrəngi-müsəvat olmaq, hürriyyət hərəmində “məqamı-təslimdə” olmaq, ittihad və ittifaq Kəbəsinin dövrünə “təvatf” etmək, mənafeyi-ümumiyyəyə tərəf “səy” etməklə” həcc şüurunu idrak edəcəklərini, əks halda məqsədə çatmayacaqlarını:

“... *Qorxuram yetməyəsən Kəbəyə, ey ərabi,*

*Getdiyın yol gedir vadiyi-hiçistanə!”*⁷

misraları ilə ifadə edir.

⁴ Kemal, Ahmet, “İsbati-İştibah”, *Füyuzat*, N. 32, s. 507.

⁵ Swietochowski, Tadeusz, *Russian Azerbaijan, 1905-1920: The Shaping of National Identity in a Muslim Community*, Cambridge 1985, s. 59.

⁶ Hüseynzadə, “Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir”, *Həyat*, 1905, N. 4.

⁷ Talıbzadə, “Həccə dair”, *Füyuzat*, N. 7, s. 105.

Məhəmməd Peyğəmbərin mövludu ilə əlaqəli Füyuzatda çıxan yazılarda da müsəlmanların ittihadı mövzusu gündəmdədir. “Mövludi-Nəbi” adlı yazısında Əli Bəy Hüseynzadə Bakı əhalisinin məzhəb fərqi olmadan birlikdə bayram etdiyini və ittihad binasına mühüm bir təməl daşı qoyduğunu qeyd etdikdən sonra, eyni məqalədə İstanbulda rəsmi mövlud ənənəsi haqqında məlumat verir.⁸

Füyuzatın məzhəblərə baxışı

XX əsrin əvvəlində Azərbaycanda milli kimliyin təşəkkülünə dair yazdığı *Russian Azerbaijan, 1905-1920: The Shaping of National Identity in a Muslim Community* adlı əsərində Tadeusz Swietochowski XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda milli kimliyin formalaşmasında mühüm rol oynamış ziyalıların çoxunun Əhli-Sünnə mütihində yetişdiyini bildirir və bunun səbəblərini Əhli Sünnədə rəsmi din adamı sinifi olmaması, dini qurumların Əhli-Şiə olduğu kimi qatı olmaması ilə əlaqələndirir. Swietochowski həmçinin Türkiyədə təhsil almış müəllimlərdən dərs oxuyan, ilk məktəblərində Osmanlıca və Osmanlı tarixi oxudan bu çevrənin Türkiyəyə doğru mədəni bağları vasitəsilə Türk oyanışı düşüncəsinə daha açıq olduqları, xüsusilə Osmanlının konstitusiya reformlarından, son Tənzimat dövründən (1856-1876) etibarən ziyalılar arasında bu yanaşmanın daha da gücləndiyini müdafiə edir.⁹

Yalnız Azərbaycanda deyil, Osmanlı da daxil olmaqla ümumilikdə Türk dünyasında Türkçülük düşüncəsinin inkişafında mühüm rol oynayan Əli Bəy Hüseynzadənin yetişdiyi dini mühitin də təsiri ilə məzhəblərə baxışı Füyuzatın dini kimlik təsəvvürünə və bu təsəvvürdə Sünni-Şiə məzhəblərinin mövqeyinə də ciddi şəkildə təsir etmişdir. Buna görə Füyuzatda siyasi-mədəni mövzuları ətrafında cərəyan edən Osmanlı-İran qarşıdurmasına paralel olaraq Sünni-Şiə qarşılaşdırılmasından bəhs edilmir, Şiə-Cəfəri məzhəbi İranla eyniləşdirilmir, əksinə bir haq məzhəb olaraq dörd Sünni məzhəbi ilə eyni kateqoriyada qiymətləndirilir.

Qafqazın ilk Şeyxülislamı Axund Məhəmmədəli Səlyaninin və Şeyxülislamlıqdakı davamçısı Axund Əhməd Səlyaninin nəvəsi olaraq Əli Bəy Hüseynzadə ilk dini təhsilini də Tiflisdə Şeyxülislamlığa bağlı məktəbdə almışdır.¹⁰ Ənənəvi olaraq Şiə-Cəfərililiyi təmsil edən Qafqaz Şeyxülislamlarının məşhur simalarının nəslindən olması və Şeyxülislam babasının himayəsində keçirdiyi uşaqlığı, Hüseynzadənin Şiə-Cəfəri məzhəbinə baxışının erkən yaşlardan etibarən şəkillənməsinə səbəb olmuşdur. Bununla birlikdə Hüseynzadənin formalaşdırdığı İslam kimliyi yalnız Cəfəriliklə məhdudlaşdırılmamış, Əhli-Sünnə məzhəblərinə də Müsəlman kimlik içərisində bərabər yer verilmişdir. Hüseynzadə Şiə-Cəfəri məzhəbinin bir haq məzhəb olduğunu müdafiə edərkən, eyni zamanda bunun İran

⁸ Hüseynzadə, “Mövludi-Nəbi”, Füyuzat, N. 15, s. 225-227.

⁹ Swietochowski, s. 27.

¹⁰ Turan, Azər, *Əli Bəy Hüseynzadə*, Bakı 2014, s. 14-20.

icadı olduğuna dair iddianın səhv olduğunu, dörd Əhli-Sünnə məzhəbi kimi Cəfərilinin də ixtira deyil, ictihad olduğunu vurğulayır:

“...Məzahibi-ərbəəyə əlavə ediləcək bir digər məzhəb varsa, o da Şiəyi-Cəfəri məzhəbidir... Bu dörd məzhəb ixtiraatdan mədud olmayacağı kimi, Şiəlik də nə ixtiradır, nə də İran ixtirasıdır. Haq bildiyimiz bu beş məzhəbdən beşi də İslamiyyətin ibtidayi-zühuruna qarib zamanlarda, ya çox az sonra məvsuq və o vaxt əldə mövcud mənbələrə istinadən ictihad təriqi ilə təşəkkül etmiş məzhəblərdir. Binaənəleyh, ixtira deyil, ictihaddır. Onların cümləsi zahirən cüzi ixtilafa rəğmən, batinən eyni məqsədə xidmət edirlər, həblül-mətini-İslamdan ayrılmazlar!...”¹¹

Həmin məqalədə Füyuzatın beş məzhəbdən kənar qalan, sonradan yaranmış İslam məzhəblərinə yanaşması da açıq şəkildə ifadə olunur. Hüseynzadə, İslamın zühurundan çox sonralar meydana çıxmış məzhəblərlə əlaqəli Füyuzatın yanaşmasının onlara azadlıq verilməsi ilə birlikdə, onları anlamaq istəmədiyini, hətta məntiqi, əqli və nəqli dəlillər vasitəsilə onların intişarına mane olmağa çalışdığını bildirməkdə və məzhəblər barəsindəki görüşünü açıq şəkildə ifadə etməkdədir:

“... Bunu hər kəs bilsin ki, Füyuzat məzhəb mövzusunda ən mühafizəkar məcmuədir. İslamda beş məzhəbdən başqa məzhəb tanımaq istəməz. Dini-İslam bu beş məzhəblə son sözünü söyləmiş, bitirmişdir. Bundan sonra məzhəb çıxarmaq caiz olmayıb, ancaq tərəqqiyati-ilmiiyə və kəşfiyyati-fənniiyəyi-cədidəyə istinadən haq olan məzhəbləri xalqa şəhr və izah üçün ictihad etmək olar...”¹²

Füyuzatda nəşr olunmuş bir çox məqalədə dini kimliklə əlaqəli vurğulanan və ittihad qarşısında ən böyük maneələrdən biri sayılan mövzu Sünni-Şiə məzhəbləri arasındakı təfriqədir. Füyuzatın müdafiə etdiyi Müsəlman kimlikdə Sünni və Şiə məzhəbi arasında yaxınlaşma mühüm yer tutur. Müsəlman xalqların siyasi, iqtisadi və mədəni müstəqilliyini qazanmaq və qorumaq üçün xarici düşmənlərə qarşı ayıq-sayıq olmaları, buna görə Sünni və Şiə təfriqəsinə qapılmamalarının vacibliyi düşüncəsi jurnalın birinci sayında Məhəmməd Hadinin müsəlmanları Kəlamullah ətrafında birliyə, qardaşlığa, şəriəti düşmənlikdən ayırmağa dəvət etdiyi “Fünun və Məarif” adlı şeirindəki aşağıdakı misralardan etibarən başlamışdır:

“... Livayi-ittihadi arzı-dildə eyleyün məkəz,
Bilin tövhidi-millət lərzəbəxşi-qəlbi-hasmandır,
Sədayi əl-üxüvvətlə bizi tövhidə daidir,
Kəlamullah kim, zi’bi-yədi-əshabi-imandır,
Üxüvvət öylə bir gülşənsərayi-zati-bəhcətdir,
Məhəbbət gülləri yer-yer çəmənpirayi-viddandır,
Şəriət bağını pak etməli xari-ədavətdən,
Ədavət şani-insani deyildir, şeyni-insandır.”¹³

¹¹ Hüseynzadə, “İntikad Ediyoruz, İntikad Olunuyoruz”, *Füyuzat*, N. 23, s. 358.

¹² Hüseynzadə, “İntikad Ediyoruz, İntikad Olunuyoruz”, *Füyuzat*, N. 23, s. 358.

¹³ Məhəmməd Hadi, “Fünun və Məarif”, *Füyuzat*, N. 1, 1906, s. 9.

Bu yanaşma, Füyuzatın siyasi və ictimai baxışında önəmli mövqeyə yerləşdirilən Osmanlı, xüsusilə siyasi baxışlarına görə mühüm yer tutan Gənc Türklərin (Jön-Türklər) tənqidinə səbəb verəcək qədər mühümdür. Əli Bəy Hüseynzadə başda olmaqla Füyuzatın müəllif heyətindəki bir çox şəxsin Gənc Türklərin siyasi ideyalarını dəstəklədiyi bilinməkdədir.¹⁴ Jön Türklər ayrıca Əli Bəy Hüseynzadənin qələmi ilə “son iki əsrin bitaət və ətalət aləmi sayılan Şərqi-İslamın həbi-qəflətinə” zərrə qədər də olsa dəyişiklik gətirən nadir bir qüvvə,¹⁵ qısa sürən hakimiyyət dövrlərində “istibdad idarəsindən” fərqli olaraq hər mənada, xüsusilə Avropalıların maddi-mədəni müstəmləkəçiliyi qarşısında millətin haqqını müdafiə edən tərəf olaraq mədh edilirdi.¹⁶ Lakin II Əbdülhəmid timsalında Osmanlının istibdad idarəsinə qarşı alternativ olaraq göstərilən Jön Türklər belə Türk-Müsəlman kimliyə önəmli təsiri olan mövzulara yanaşmaları baxımından jurnalın ilk saylarından ciddi şəkildə tənqid olunurlar. Bu tənqidlərin ilk sırasında Jön Türklərin məzhəbçilik, xilafət mövzusu və Osmanlı xanədanına dair “mühafizəkar” yanaşmaları gəlir. Bu tənqidlərin məzhəblərlə əlaqəli qisminə Jön Türklər Sünniliyi və Şiəliyi fərqli şeylər hesab etdikləri üçün İslamiyyəti layiqincə başa düşmədikləri şəkildə tənqid olunur. Buna qarşılıq Füyuzat məzhəb tərəfkeşliyinə əhəmiyyət vermir, məzhəb təfriqələrinin dövrünün keçdiyini müdafiə edir, bunun yerinə Qur’an və nəbəvi hədisdən ayrılmayan, ədalət, hüriyyət və konstitusiya sayəsində müsəlmanları mədəniyyətə sövq edən bir idarə anlayışının bütün müsəlmanlar üçün mühüm olduğunu vurğulayır.¹⁷

Füyuzatda Jön-Türklərin məzhəb təəssübkeşliyinin əslində tarixən Osmanlının Sünni-Şiə məzhəblərinə baxışının bir uzantısı olduğu vurğulanır. Bu baxımdan Çaldırandakı Osmanlı-Səfəvi qarşıdurmasında Şah İsmayıl qədər Sultan Səlim də günahkardır.¹⁸ Lakin Sünni-Şiə təfriqəsinə dair daha əvvəlki tarixi yanlışlarına baxmayaraq Osmanlı dövlətinin son dövrlərdə rəsmi şəkildə formalaşdırdığı məzhəblərarası ittifaq anlayışı Əli Bəy Hüseynzadənin İstanbulda Hərbi Tibb Məktəbində (Mektebi-Tibbiyyeyi-Askeriye) təhsil aldığı zamankı intibası ilə açıqlığa qovuşdurulur. Əli Bəy Hüseynzadə həzrət Peyğəmbərin mövludu ilə əlaqəli yazdığı və İstanbulda Mövlud ənənəsi haqqında detallı məlumat verdiyi məqaləsində İstanbulda Hərbi-Tibbi Məktəbdə tələbə olduğu zaman müsəlmanların ittihadı mövzusunə nümunə olaraq İstanbulda təhsil alan Şiə tələbələrin öz məzhəblərinə qarşı məsciddəki rəsmi münasibətlə əlaqəli Sultan Əbdülhəmidə çatdırdıqları şikayətin müsbət nəticələndiyini, Əbdülhəmidin İstanbulda dörd Sünni və Şiə məzhəbin haq

¹⁴ Füyuzatda Jön Türklər təsiri ilə əlaqəli baxın. Əzizova, Elnurə, Modern ve Gelenekselin Kavşağında (Ümmetten Millete Geçişte) Azərbaycan'da Türk-Müslüman Kimliğinin Oluşumunda Türkiye Etkisi: Füyuzat Dergisi (1906- 1907), “I. Milletlerarası Türkiye-Azerbaycan Münasebetleri Sempozyumu Kitabı, Kastamonu 2016, s. 165-166.

¹⁵ Hüseynzadə, “İntikad Ediyoruz, İntikad Olunuyoruz”, *Füyuzât*, N. 23, s. 353.

¹⁶ Cəlillər, A., “İstanbul Müzəhanasını Ziyaret”, *Füyuzat*, N. 3, s. 46

¹⁷ Hüseynzadə, “Vak’ayi-Aleme Bir Nazar”, *Füyuzat*, N. 2, s. 18.

¹⁸ Hüseynzadə, “Mövludi-Nəbi”, *Füyuzat*, N. 15, s. 225-227.

olduğunu və onları birliyə dəvət edən fərman verərək tələbələrini razı salmasından danışaraq, məzhəblərin siyasətə alət edilmə dövrünün bitdiyi bu sözlərlə tamamlayır: “*Əgər məqami-xilafət sayılan İstanbulda hal və keyfiyyət bu mərkəzdədirsə, zənnimizcə, bizə ittihad üçün ayrı bir tarix axtarmaq əbəsdir...*”¹⁹

Müsəlmanların ittihadını hər fürsətdə vurğulayan Əli Bəy Hüseynzadə, “Kasablanka faciəsi və Osmanlı-İran Komediya” adlı yazısında, müsəlmanların siyasi ixtilaflarına rəğmən İslam adına bir-birilərinə yardım etmənin zəruriliyi vurğulanır. Fransızların Kasablankada törətdikləri qətliamlar qarşısında Osmanlı-İran arasındakı qarşıdurmanın eynilə Əndəlusda müsəlmanların faciəvi sonunu təmsil edən dövrdə olduğu kimi İslam dünyası adına bir ayıb olduğunu qeyd edərək “əgər digər İslam ölkələrinin əhalisində qeyrət varsa, hökumətlərinin ixtilaf politikasına baxmayaraq bu dindaşlarımıza məhəbbət əlaməti və fransız sərsərilərinə nifrət əlaməti olaraq Kasablanka zərərcəkənlərinə bir miqdar ianə toplamağa çalışmalıdırlar” deyərək müsəlmanları siyasi baxışlarının əsiri olmadan bütün İslam ümməti adına birliyə çağırır.²⁰

Müsəlmanlar arasında bir quyu - Novruz bayramı

Füyuzatda məzhəb təəssübkeşliyinin tənqid nöqtələrindən biri də Novruz bayramına ilə əlaqədardır. Əli Bəy Hüseynzadənin Füyuzatın 15 Mart 1907-ci il tarixli 12-ci sayında nəşr olunmuş “Novruz-İnqilab” adlı məqaləsində məzhəb təəssübkeşliyi baxımından “müsəlmanlar arasında açılmış quyulardan biri” hesab edilən Novruz bayramına dair xüsusilə Əhli-Sünnə müsəlmanların yanaşması tənqid olunur. “*Müsəlmanların bir qismi, daha doğrusu qismi-əzəmi deyir ki, İslamda bu bayram yoxdur. Digər qismi isə, yəni qismi-əqəlli deyir ki, bu böyük bir müsəlman bayramıdır. İndi gəl burada bir körpü qur görək! Mənə qalırsa, hər iki tərəf də bu xüsusda səhv edir. Çünki bu bayram əsasən Şiə bayramı olmayıb Sünni bayramıdır*” deyən Hüseynzadə buna dəlil olaraq Novruz bayramının təsisinin qədim İranla, Cəməşidlə əlaqələndirilməsinin yanlış olduğunu, çünki baharın gəlişinin bayram edilməsinin İrana məxsus olmayıb, qeyri-müvəhhid olan bütün qövmlər, xüsusilə atəşpərəstlər və ümumilikdə bütün Türk atəşpərəstləri bayram etdiyini bildirməkdə, ayrıca İranda əfsanəvi Cəməşid və ya Zərdüşt dövründə riyazi elmlərin və astronomiyanın inkişaf səviyyəsi diqqətə alındıqda baharın mülayimləşməsinin həqiqi gününün (etidali-rəbi'i yövmi həqiqisi) təsbit olunmasının mümkünsüzlüyü, 21 marta təqəbul edən bu günün Səlcuqlu Sultan Məlikşahın dövründə məşhur riyaziyyatçı Ömər Xəyyamın başçılığındakı heyət tərəfindən təsbit edilərək Sultan Məlikşahın Cəlalüddövlə ləqəbinə nisbətən “Cəlali təqvimi” adlandırıldığını müdafiə etməkdədir. Bu baxımdan Novruz bayramı ənənəsinin Səlcuqlu dövlətində daha böyük əhəmiyyət daşıdığı vurğulanaraq, Osmanlının isə bu ənənəyə sahib çıxılmaması tənqid olunur.

¹⁹ Hüseynzadə, “Mövludi-Nəbi”, *Füyuzat*, N. 15, s. 225-227.

²⁰ Hüseynzadə, “Kasablanka Faciəsi və Osmanlı-İran Komediya”, *Füyuzat*, N. 24, s. 372.

Nəticə etibarilə, “*Səlcuqluların Sünni və Türk olması kimi, Novruz da İran və Şiə bayramı deyildir*”.²¹

Rəşid xəlifələrə baxış

Buna görə də Hüseynzadənin qələmi ilə Füyuzatda Midhat Paşanın torpaq siyasətində nümunə gətirdüyü həzrət Ömərdən “Faruqi-Azam radiyallahu anh həzrətləri” olaraq bəhs edilir.²² Digər tərəfdən Rusiya müsəlmanlarına xitabən Sankt-Peterburqda inşa edilən məscidə maddi dəstək göstərmələrini istəyərkən “*Həzrət Osmanın (radiyallahu anh) öz dəst xətti ilə yazılıb bir rəvayətə görə huni-şəhadətinə boyanmış olan Qur’ani-Kərim müşəflərindən birindən*” danışıılır və həmin şəhərdə olması səbəbilə otuz milyon Rusiya müsəlmanları üçün on üç əsrlik belə bir Müshəfi-Şərifdən daha gözəl, daha “*mətin maddi bir həbl*” (*həbli’l-mətin*) olmayacağı vurğulanır,²³ beləliklə ilk üç xəlifədən ikisi, ənənəvi Şiə yanaşmada nadir rast gəlinən bir mövqeyə ucaldırılır.

Müsəlmanların müqəddəs məkanları – Əhli Şiə imamların məşədləri

Əli Bəy Hüseynzadənin İslam anlayışının, müsəlmanların mövcud vəziyyətinin təhlil olunduğu “*Məcnun və Leylayi-İslam*” adlı məqalələr silsiləsində İslam dünyasının dini mərkəzi olaraq görülən yerlər yalnız Harameyn adlandırılan Məkkə və Mədinə ilə məhdud deyil. Məqalədə İslamın siyasi mərkəzinin İstanbulda olmasına baxmayaraq, dini mərkəzinin Məkkə və Mədinə kimi bütün müsəlmanların ümumi mərkəzi olan iki müqəddəs şəhərlə yanaşı İmam Əli, imam Hüseyn və İmam Rıza kimi Əhli-Şiə imamlarının məşəd şəhərləri olaraq şöhrət tapmış Nəcəf, Kərbəla və Məşəd şəhərləri olduğunu vurğulanır.²⁴

İfrat və təfritdən uzaqlaşma

Rəşid xəlifələri və Əhli Şiə imamlarını ənənəvi sünni və şiə yanaşmadan fərqli dəyərləndirən Füyuzat, hər iki məzhəb üçün mühüm siyasi-dini simaların provokasiyaya səbəb olacaq şəkildə istifadə olunmasına da qarşıdır. 25 avqust – 4 sentyabr 1907 tarixində Əli Bəy Hüseynzadənin sədrliyi ilə Bakıda keçirilmiş İkinci Müəllimlər İctiması ilə əlaqəli Füyuzatın 27, 29, 30 və 31-ci saylarında nəşr olunan sənədlərdə məzhəblərarası təfriqəyə səbəb olacaq məsələlər işıqlandırılır. Sünni-Şiə təfriqəsinə səbəb olan bəzi mövzuların müfrədatdan çıxardılması, hər iki məzhəbdən şagirdləri olan məktəblərdə elmihal dərslərini bir müəllimin tədris etməsinə qərar verilməsinin müdafiə olunması və bunun əleyhində fətva verən Qafqaz Şeyxülislamlığının qınanması, Tiflisdə “*Ömər məktəbi*” və “*Əli məktəbi*”

²¹ Hüseynzadə, “*Novruzı-İnqilab*”, *Füyuzat*, N. 12, s. 179-180.

²² Hüseynzadə (Turani), “*Midhat Paşa*”, *Füyuzat*, N. 4, s. 63.

²³ Hüseynzadə, “*Qırmızı Qaranlıqlar İçində Yaşıl İşıqlar*”, *Füyuzat*, N. 5, s. 70.

²⁴ Hüseynzadə, “*Məcnun və Leylayi-İslam*”, *Füyuzat*, N. 17, s. 257-260.

adlandırılan məktəblərin birləşdirilərək təfriqəyə səbəb olan bu adların ləğv edilməsinin təklifi bunlardandır.²⁵

Füyuzatda ayrıca İran Şiəliyi ilə Ərəbistan Vəhhabiliyi də ifrat və təfrit cəhətdən tənqid olunur. Füyuzatın siyasət anlayışında siyasi şəxsiyyəti nöqtəyi nəzərindən müstəsna bir yeri olan Mithat Paşanın “ölü və dəfni-əmvat” mövzusunda islahatından nümunə verilərək, müxtəlif zəhmət və külfət nəticəsində cənazələri öz torpaqlarına daşdıqları üçün “meyitpərəst” adlandırılan İranlılarla, başqa məzhəblərdən olan müsəlmanların məzarlıqlarına da əsla təhəmmül etməyərək onları dağıdan Vəhhabilərlə bağlanan müqaviləyə əsasən, mədfunun daşınmasında yaranan antisanitariya və natəmizlik faktorları diqqətə alınaraq İranlıların öz cənazələrini dəfn olduğu yerdən bir il sonra öz ölkələrinə apara biləcəkləri, türbə və məzarın qadağan olduğu görüşündə olan Vəhhabilərin isə öz məzhəblərinə mənsub müsəlmanlarla istədikləri kimi rəftar etməkdə sərbəst olmaqla birlikdə, digər məzhəbdən olanlara da bunun cəbrən tətbiq olunmasına son vermələri, öz idarələrindəki yerlərdə xüsusi məzarlıqlar təxsis olunmasına icazə verəcəkləri şəklində anlaşma bağlanmışdır.²⁶

Ümum Rusiya müsəlmanları üçün bir ruhani rəis – Axund Yusif Talıbzadənin İslam və məzahib əsəri

“Şiə alimi” olaraq təqdim edilən Axund Yusif Talıbzadənin İslam və məzahib adlı kiçik həcmli əsəri (28 səhifəlik risaləsi) haqqında Füyuzatda nəşr olunmuş məqalə də jurnalın məzhəblərarası yaxınlaşmanın təşviqinə həsr olunmuş yazılarından biridir. Kazan Müxbiri qəzetində kitab haqqında çıxan tanıtma yazısından bəhs edərək geniş oxucu kütləsinə çatdırıldığı vurğulanan əsərin “*həqiqət nöqtəyi-nəzərindən çox münsifanə və mötədilanə bəhs etdiyinə görə ümumən müsəlmanlar, xüsusən də alimlərimiz üçün çox faydalı və əhəmiyyətli bir kitab*” olduğu bildirilməkdədir. Əsəri oxuyanların Şiə və Sünni müsəlmanlar arasında baş vermiş ixtilafın nə qədər az, yox deyəcək qədər az olduğunu təsdiq edəcəyi, iki dində qrupu arasındakı soyuqluğun, İslam milləti arasına düşən bu ixtilafın səbəblərini anlayacağı irəli sürülür. Kitabın dilinin Volqa boyunda yaşayan müsəlmanların anlama biləcəyi tərzdə və asan olduğunu qeyd etməklə əsərin əslində Rusiyanın çoxu Əhli Sünnə məzhəbinə mənsub müsəlmanlar diqqətə alınaraq qələmə alındığını, beləliklə Şiə bir müəllifin Sünni müsəlman kütlə diqqətə alınaraq yazdığı ittihad dəvət edici bir əsər olaraq qiymətləndirilir. Əsərlə əlaqəli dəyərləndirmə qismində müəllifin həzrət Peyğəmbərin risaləti, tərcümeyi-halı və digər əhəmiyyətli hadisələrdən bəhs etdikdən sonra Əhli-İslam arasındakı təfriqə bələlərinin ən mühüm səbəbini “Qur’an və hədisə təməssük etsəniz zəlalət və təfriqəyə düşməzsəniz” hədisi-şərifinə etibar olunmaması ilə izah etdiyi qeyd olunmuşdur. Risalənin sonunda sünni və şiə adlı iki məzhəbin yaranması bəzi təfərrüatla əlaqəli olsa da tədricən siyasi məsələlərin nəticəsi olaraq ixtilafın artaraq şiddətləndiyi bildirilmiş, müəllifin bütün İslam aləmini ittihad və ittifaqa dəvət

²⁵ İkinci muəllimlər İctimasının xülasəsi, *Füyuzat*, N. 31, s. 489-490

²⁶ Hüseynzadə (Turani), “Mithet Paşa”, *Füyuzat*, N. 5, s. 72-73.

etdiyi “Dərdin dərmanı” adlı başlıqda bu ittifaqın meydana gəlməsi üçün dərmanı da göstərdiyi qeyd olunur:

“Ötən il Misirdə dörd məzhəb alimlərindən mütəşəkkil “şurayi-üləma” inikad etmiş, ixtilaflı məsələləri Qur’an və hədisə tətbiq etməklə ümum müsəlmanlar üçün əməl oluna biləcək bir dəsutul-əməl vücuda gətirmişdir. Beləliklə dörd məzhəbin ixtilaflı məsələlərini bir dairəyi-ittihadla ala bilmişdilər. Ölkəmizdə olan beş məzhəbi-İslam alimləri cəm olaraq təatyi-əfkar etsələr İslamiyyət və insaniyyət aləminə böyük xidmət etmiş olarlar. Elm və mədəniyyətə xidmət edənlərin bu məsələni həll edəcəyinə əminəm. Lakin bütün Rusiya müsəlmanlarının rəisi-ruhanisi bir olmalıdır. O zaman ittihad və ittifaq vücuda gələ bilər.”²⁷

Füyuzatın müsəlmanları ittihadla və ittifaqla dəvət edən yanaşması Əli Bəy Hüseynzadənin jurnalın son 32-ci sayında nəşr olunmuş “Pərdə enir” adlı məqaləsində Avropa müstəmləkəçiliyinə qarşı bir müdafiə mexanizmi olaraq müdafiə olunur. Hüseynzadə Avropanın dünya hökmranlığındakı müstəmləkə hədəfinin İslam aləmi olduğunu, bu məqsədlə müsəlmanlar arasında Sünni-Şiə ixtilafını gücləndirməklə uyğun zəmin yaradacaqlarını bildirir. Müəllif eyni zamanda artıq müsəlmanlar arasında məzhəb mövzusunun əhəmiyyəti qalmadığı, hər iki tərəfin alimləri ilə təbəəsinin ittihadla doğru mətin addımlar atdıqları üçün ən avam bir müsəlmandan belə bu barədə gözləniləcək sözün:

*“Can düşmanı təhdid eləyirkən tərəfeyni,
Ey Hacə, nədir məsələyi-Şiəvü-Sünni?”*
olacağına dair inancını və ümidini bildirir.²⁸

Nəticə:

Müsəlmanların içində olduqları siyasi, ictimai və dini vəziyyətin təhlili ilk sayından son 32-ci sayına qədər Füyuzatda üzərində durulan əsas mövzulardan biri olmuşdur. Füyuzatın baş redaktoru Əli Bəy Hüseynzadənin “türkləşmək, islamlaşmaq və avropalılılaşmaq” şüarına uyğun olaraq İslam ittihadın və birliyin mühüm bir amili olaraq görülür, müsəlman xalqların ayrı-ayrılıqda inkişafı ümumi İslam dünyasının inkişafı adına təşviq edilir. Müsəlmanların mədəni və dini birliyinin Avropanın müstəmləkəçiliyi qarşısında mühüm bir müdafiə mexanizmi olacağı fikri müdafiə edilərkən, bunun Sünni-Şiə ixtilafının ortadan qaldırılmasıyla mümkün olacağı önəmlə vurğulanır. Sünni və Şiə fərqliliyinin Səfəvi-Osmanlı nümunəsində tarixdə siyasi idarəetmədə alət olaraq istifadə olunmasının dövrünün bitdiyi, dörd Əhli-Sünnə məzhəbi ilə Şiə-Cəfəri məzhəbinin alimləri və təbəə arasında ixtilafların deyil, ortaq cəhətlərin ön plana çıxarılmasıyla İslam qardaşlığının həqiqi məqsədinə çatmış olacağı müdafiə olunur.

²⁷ “Mətbuata bir nəzər: “İslam və məzahib” kitab tanıtımı, Füyuzat, N. 10, s. 160. Hüseynzadə, “Perde iniyor – Son Temaşa”, *Füyuzat*, N. 32, s. 498-500.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

- “Mətbuata bir nəzər: “İslam və məzahib” kitab tanıtımı, *Füyuzat*, N. 10, s. 160.
- Cəlillər, A., “İstanbul Müzehanasını Ziyaret”, *Füyuzat*, N. 3, s. 46
- Dini Araşdırmalar Mərkəzi, İslam Azərbaycanda, Bakı 2014.
- Hüseynzadə, “Perde iniyor – Son Temaşa”, *Füyüzât*, N. 32, s. 498-500.
- , “Mıdhat Paşa”, *Füyuzat*, N. 4, s. 63.
- , “Mıthet Paşa”, *Füyuzat*, N. 5, s. 72-73.
- , “İntikad Ediyoruz, İntikad Olunuyoruz”, *Füyuzat*, N. 23, s. 358.
- , “Kasablanka Faciəsi və Osmanlı-İran Komediyası”, *Füyuzat*, N. 24, s. 372.
- , “Qırmızı Qaranlıqlar İçində Yaşıl İşıqlar”, *Füyuzat*, N. 5, s. 70.
- , “Məcnun və Leylayı-İslam”, *Füyuzat*, N. 17, s. 257-260.
- , “Mövludi-Nəbi”, *Füyuzat*, N. 15, s. 225-227.
- , “Novruzı-İnqilab”, *Füyuzat*, N. 12, s. 179-180.
- , “Türklər kimdir ve kimlərdən ibarətdir”, *Həyat*, 1905, N. 4.
- , “Vak’ayi-Aleme Bir Nazar”, *Füyuzat*, N. 2, s. 18.
- İkinci muəllimlər İctimasının xülasəsi, *Füyuzat*, N. 31, s. 489-490
- Əzizova, Elnurə, Azərbaycan cəmiyyətindəki dindarlıq səviyyəsinin İslam dünyasındakı dindarlıq səviyyəsi ilə müqayisəsi, Azərbaycanda İslam, Dini Qurumlarla İş Üzrə Dövlət Komitəsi, “Nurlar”, Bakı, 2015.
- , Modern ve Gelenekselin Kavşağında (Ümmetten Millete Geçişte) Azerbaycan’da Türk-Müslüman Kimliğinin Oluşumunda Türkiye Etkisi: *Füyuzat Dergisi* (1906- 1907), “I. Milletlerarası Türkiye-Azerbaycan Münasebetleri Sempozyumu Kitabı, Kastamonu 2016, s. 163-176.
- Kemal, Ahmet, “İsbati-İştibah”, *Füyuzat*, N. 32, s. 507.
- Məhəmməd Hadi, “Fünun və Məarif”, *Füyuzat*, N. 1, 1906, s. 9.
- Pew Research Center, *The World’s Muslims: Religion, Politics and Society*, 2013
- Swietochowski, Tadeusz, *Russian Azerbaijan, 1905-1920: The Shaping of National Identity in a Muslim Community*, Cambridge 1985, s. 59.
- Talıbzadə, Axund Yusif, “Həccə dair”, *Füyuzat*, N. 7, s. 105.
- Turan, Azər, *Əli Bəy Hüseynzadə*, Bakı 2014.

XÜLASƏ

1 noyabr 1906 – 1 noyabr 1907-ci il tarixində Bakıda 32 sayı olaraq nəşr olunan Füyuzat Jurnalı qısa nəşr tarixinə baxmayaraq Azərbaycan Türklərini milli-dini kimliyinin formalaşmasında mühüm rol oynamışdır. Baş redaktor Əli Bəy Hüseynzadənin siyasi-ictimai görüşlərinə uyğun olaraq jurnalda ön plana çıxan Türkləşmək, Müsəlmanlaşmaq və Avropalılışmaq şüarında önəmli yer tutan İslam yozumunda məzhəblərlə əlaqəli birləşdirici yanaşma müdafiə edilir. Bu məqalədə Azərbaycanın məzhəblərarası tolerantlıq tarixi çərçivəsində Füyuzat Jurnalında təşviq olunan İslam məzhəbləri arasındakı ittifaq və ittihad düşüncəsi araşdırılacaq.

ABSTRACT

Füyuzat Journal played an important role in the formation of the national-religious identity of the Azerbaijani Turks, despite its short publication period in Baku November 1, 1906 – November 1, 1907 in 32 issues. Unifying approach among sects related to the Islamic view has an important place in the Journal's motto of "Turkification, Islamization and Europeanization", in accordance with the political and social views of the chief editor Ali Bey Huseynzade. In this article the idea of alliance (ittifaq) and union (ittihad) among Islamic sects will be investigated within the framework of Azerbaijan's history of sectarian tolerance that depicted in Fuyuzat Journal.

TƏHSİLİN POSTINDUSTRIAL İNKİŞAF İSTİQAMƏTLƏRİ

Müslüm Nəzərov,

*pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universiteti
muslimnazarov@mail.ru*

Açar sözlər: *təhsil, postindustrial cəmiyyət, qloballaşma, transmilli təhsil, konergensiya, unifikasiya.*

Key words: *education, post-industrial society, globalization, transnational education, convergence, unification.*

Ключевые слова: *образование, постиндустриальное общество, глобализация, транснациональное образование, конвергенция, унификация.*

Təhsilin müasir inkişaf mərhələsi göstərir ki, postsənaye cəmiyyətində sosio-mədəni hadisə olan təhsilin yeri, funksiyaları və rolu köklü şəkildə dəyişir. Təhsilin post-sənaye cəmiyyətində təyini nədədir? Yeni dünya təhsilə necə təsir göstərə bilər? Təhsilin bu dəyişikliklərə potensial “cavabı” nədən ibarət ola bilər? Onun yaranmış qlobal və lokal problemlərin həllində imkanları nə dərəcədədir? Bu kimi məsələlər yaşadığımız postindustrial cəmiyyətdə nəzəri-metodolojiddən çox, praktiki xarakter alır.

Çoxaspektli problem olduğundan, mövzunu sosiomədəni, psixoloji antropoloji konsepsiyaları cəlb etmədən araşdırmaq mümkün deyil. Amma paradoks da olsa, bu gün nə ölkəmizin, nə də xarici ölkələrin elmində təhsil haqqında vahid təsəvvür formalaşmamışdır. Alimlər öz tədqiqatlarında araşdırılan mövzunun yalnız müxtəlif aspektlərinə toxunurlar.

Təhsil və tərbiyənin sosio-mədəni mahiyyətinin araşdırılmasının kökləri qədim dövrlərə gedib çıxsada, qeyd edilən kontekstdə o, yalnız XVIII əsrdə K.A. Helvetsinin “İnsan, onun əqli qabiliyyətləri və tərbiyəsi haqqında” və İ.Kantın “Antropologiya” adlı əsərində öyrənilməyə başlamışdır.

Təhsilin öyrənilməsinə sosiomədəni yanaşmanın ayrı-ayrı elementləri E.Dürkheyim, M.Malinovski, A.Kreber, K.Klakxon, P.Sorokin, N.Luman, T.Parsons, A.R.Redklif-Braun, B.O.Mayer, L.A.Qaman, S.Q.Korkonosenko və b. tərəfindən işlənmişdir. Təhsilə dəyər kimi yanaşma M.Haydegerin, M.M.Baxtin və V.S.Biblerin mədəniyyətlərin dialoji konsepsiyasının əsasında durur. Sonralar qeyd edilən müəlliflərin konsepsiyası çərçivəsində təhsilin mədəni variativliyi haqqında əsərlər meydana gəlir (A.Y. Qureviç, İ.S.Kon, Y.M.Lotman, V.S.Stepin, A.Y.Fliyer, V.A.Slastenin, Y.M.Şiyanov, A.A.Ovsyannikov və b.). Təhsilin mədəni-antropoloji, psixoloji nöqtəyi-nəzərlərdən öyrənilməsinə İ.A.Biriçin, V.İ.Slobodçikovun,

Y.İ.İsayevin əsərləri həsr edilmişdir. Təhsil sferasında semiotika ideyalarından istifadə edən tədqiqatçılar arasında O.F. Brüksinanın, A.A.Veryayevin, Y.M.Kuro-lenkonun və b. adlarını göstərmək olar. Bununla belə təhsil sahəsində aparılan çoxşaxəli tədqiqatlara baxmayaraq, təhsilin postindustrial inkişaf perspektivləri kifayət qədər işıqlandırılmamışdır.

Təhsilin mədəniyyət sisteminə qatılma mexanizmi təhlil edilmiş, sivilizasiyaların plürallığı ilə təhsilin təzahür formaları arasında mövcud əlaqə sübut edilmiş,eyni sivilizasiyada müxtəlif mədəni-tarixi şəraitdə təhsilin müxtəlif formalarının müşahidə olunduğu müəyyən edilmiş, təhsilin təkamülü konsepsiyası təklif edilmişdir.Bu müddəalar təhsil sahəsində qərar qəbuletmə zamanı idarəetmə strukturları tərəfindən istifadə edilə bilər.

Təhsilin postindustrial inkişaf perspektivlərini araşdırarkən, ilk öncə cəmiyyətin bu inkişaf mərhələsinin ümumi sosial kontekstinin xüsusiyyətlərini müəyyən etmək lazımdır. Biz burada postindustrial cəmiyyətin bizim mövzu baxımdan ən mühüm cəhətlərini göstərməklə kifayətlənəcəyik, çünki mövzu ədəbiyyatda geniş şəkildə işıqlandırılmışdır. Bizi maraqlandıran aspektdə postindustrial cəmiyyətin aparıcı cəhətləri arasında, birincisi, insanın ətraf mühitə təsirinin fasiləsiz xarakter almasını, ikincisi, insan fəaliyyətinin müxtəlif sferalarının qarşılıqlı asılılığının və qarşılıqlı bağlılığının artmasını, üçüncüsü, informasiya və biliyin rolunun aktuallaşmasını göstərmək olar. Bizim üçün D.Bellin mədəniyyəti postindustrial cəmiyyətdə baş verən sosial dəyişikliklərin əsas amili kimi səciyyələndirməsi maraqlıdır: “Mədəniyyət bu dəyişikliklərə səbəb olmaq təşəbbüsünü öz üzərinə götürür, müvafiq olaraq iqtisadiyyatda yeni keyfiyyətlər daha tez üzə çıxır” [3, s.11].

D.Bell əsasən postindustrial paradigmanın dəyişməsinə önə çəkmişdirsə, müasir sosioloq, sosial dəyişikliklər nəzəriyyəsinin banilərindən biri, postindustrial cəmiyyət konsepsiyasının həmmüəllifi A.Turen postindustrial cəmiyyəti sosial münaqişələr çərçivəsində nəzərdən keçirmişdir.Onun fikirlərinə görə, sosial münaqişələr tamamilə yeni xarakter alır. Bu münaqişələr artıq əmək və kapital arasında deyil, qərar qəbul edən strukturlarla asılı tərəflər arasındadır. Başqa sözlə, sosial münaqişə təşkilati səviyyəyə keçid etmişdir. Bu, dəyərlər və maraqların münaqişəsidir [6,s.308-310]. Deyilənlər göstərir ki, cəmiyyətdə stabilliyə yönələn təhsilin də məzmunu dəyişir.

Amma təhsil sferasında qloballaşmanın spesifikliyi ondadır ki, bu proses bu və ya digər dərəcədə ölkələrin təhsil sistemlərinin bütün struktur elementlərində özünü büruzə verir. Məzmun baxımından yeni sahələr (təhsil menecmenti, təhsil marketingi, təhsil iqtisadiyyatı) meydana gəlmişdir. Təhsilşünaslığın da yeni-yeni sahələri (təhsil hermenevtikası, təhsil sinergetikası və s.) meydana gəlmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, postindustrial cəmiyyət konsepsiyalarında işlənən funda-mental ideya bundan ibarətdir ki, bu, cəmiyyətin tamamilə yeni durumudur. Bu yeni durum XX əsrin 90-cı illərində təşəkkül tapmışdır. Postindustrializm nəzəriyyələri çərçivəsində mühüm önəm verildiyi informasiya və kommunikasiya texnologiyaları sayəsində dünya qloballaşmışdır. Postindustrial cəmiyyətlər mahiyyətcə dəyişmiş, am-ma əvvəlki muxtarlığını və təcrid olunmuş şəkildə mövcudluğunu itirir.

Qloballaşma Qərb mədəniyyətini yaymaqla, milli mədəniyyətlərin baza dəyərlərini dağıtmaqla mədəniyyət aləmlərinin unifikasiyasına səbəb olur. Milli təhsilə getdikcə diqqət azalır. Təhsil nəzəriyyəçiləri və praktiklərinin iradəsi ilə təhsil insan zəkasının “ali” nailiyyətlərinin təcəssümü olan, lakin ayrı-ayrı xalqların mədəni-tarixi inkişaf prosesini nəzərə almayan universal sxemlər axtarışına “çıxmışdır”. Halbuki hamıya bəllidir ki, istənilən yadmədəni mənşəli nəzəri konstruksiyaya tənqidi yanaşılmalıdır. Burada “universal olan hər şey həmişə simasızdır” deyə, xəbərdarlıq edən S.Kyerkeqorla razılaşmamaq olmur. Tədqiqatçıları da belə bir sual düşündürür: təhsilin unifikasiyası həddindən artıq nikbin məqsəd deyilmi? Qərb mədəniyyətlərinin dəyər və prinsiplərinin mənimsənilməsi dünyanı yekcins edirmi? Alimlər təhsil də daxil olmaqla, cəmiyyətin bütün sferalarında unifikasiya etmiş strukturların yaranması ilə yanaşı, unikal məqamların da qaldığını vurğulayırlar. R.Robertson haqlı olaraq müasir Qərb mədəniyyətinin elementlərinin lokal şəraitə və yerli ənənələrə uyğunlaşdırılması kimi başa düşülən “qlokallaşma” fenomeninə diqqəti çəkir[9]. Artıq insan fəaliyyətinin regional formalarının yekcinsliyi yox, heterogenliyi normaya çevrilir. Qeyd edilən tədqiqatçıların fikirlərinə görə, məhz bu əsasda yerli, lokal mədəni ənənələri qoruyub saxlamaq və hətta dirçəltmək mümkün olar. Müasir təsəvvürlərə görə, qloballaşma yerli təhsil sistemlərindən yeni təcrübəyə qeyd-şərtsiz olaraq tabe olmağı deyil, onu selektiv, seçkilə qavramağı, mənimsəməyi tələb edir. Fransa tədqiqatçısı S.Latuşun kitabında isə məsələ daha kəskin qoyulmuşdur. O, yazır: “İstənilən halda “industrial mutasiya”nın uğurla həyata keçməsi üçün zəruri şərt “olduğun kimi qalmaqdir” [4,c128-129]. Universallığın yeganə real əsasını qlobal konsensusda görün müəllif digər sivilizasi-yaların da dəyərlərini tanımağa, onlarla dialoqa başlamağa çağırır.

Deyilənlərdən belə bir nəticə hasil olunur ki, çox güman, gələcəkdə birölcülu unifikasiyadan çox ideya və dəyərlərin konvergensiyası aktual olacaqdır. Bu, təkcə təhsil sahəsinə deyil, bütövlükdə mədəniyyətə aiddir. Təhsilin gələcəyi S.Hantinqtonun dediyi kimi, sivilizasiyaların toqquşması ilə deyil, mədəni, o cümlədən təhsil dəyərlərinin bir-birinə yaxınlaşması, bir-birini qarşılıqlı tamamlaması və qarşılıqlı şərtləndirməsi ilə müəyyən olunacaqdır. Bu mənada müxtəlif xalqların təhsil ənənələrini araşdırmaqda köməklik edən sosiomədəni yanaşma aktual əhəmiyyət əldə edir. Fikrimizi A.Turenin fikirləri ilə əsaslandırmaq istərdik. A.Turen göstərir ki, sosiomədəni realıqda dəyişikliklər antinomik xarakter daşıyır. Yeni industriya insanların dünyaya və özlərinə baxışlarını sürətlə dəyişən dil, obraz və təsəvvürlər yaradır. Bir tərəfdən insan artıq öz mədəni mühitini özü yaratmır, çünki bu, mədəni industriyanın xüsusi növü olan təhsilin vəzifəsini təşkil edir. Digər tərəfdən məlum olur ki, mədəniyyətin yeniləşməsi təkcə yeni şeylərin deyil, həm də hər bir ölkənin mədəni ehtiyatları olan və qlobal iqtisadi sistemə daxil olmağa qadir olan ənənəvi təsəvvürlərin yeni mədəni rollarının meydana gəlməsi nəticəsində baş verir. Deməli, əhəlinin mədəni xüsusiyyətlərini özündə əks etdirməyən və milli ideyalara söykənməyən modernləşdirmə də səmərəli olmayacaq [8]. Buradan belə bir nəticə hasil olur ki, Boloniya prosesinin həyata keçirilməsinin təməl prinsiplərindən biri varislik prinsipi olmalıdır. Axı təhsil sa-

dəcə bir sahə olmayıb milli mədəniyyətin bir hissəsidir, özü də onun sistemyaradan bir hissəsidir. Burada “universal olan hər şey həmişə simasızdır” deyə, xəbərdarlıq edən S.Kyerkeqorla razılaşmamaq olmur. Təhsildə bu, xüsusilə yolverilməzdir, çünki təhsil prosesində simasız deyil, konkret insanlar iştirak edir. Bu kontekstdə bir şeyi də qeyd etmək istərdik. Sözsüz ki, bir-birinə yaxın mədəni-tarixi kökləri olan ölkələrdə standartlaşdırma prosesi uğurlu ola bilər, lakin bir-birindən köklü şəkildə fərqlənən sosiomədəni şəraitdə aparılan unifikasiya xalqın öz təhsil sistemindən imtina edib mütləq təhsil ideyalarının təsdiqlənməsini nəzərdə tutur ki, bu da təhsil sisteminə heç də yaxşı təsir göstərməz. Bir cəmiyyətdə öz səmərəliliyini sübut etmiş hər hansı sistem başqa cəmiyyətdə faciəyə səbəb ola bilər. Əksinə, cəmiyyətin mental dəyərlərini lazımı səviyyədə dəstəkləməklə təhsil onların gələcəkdə daha da zənginləşməsinə və inkişafına zəmanət verir.

Qeyd etmək istərdik ki, konkret ölkələrdəki tarixi şəraitdən, sosiomədəni reallıqlardan asılı olaraq təhsildə onun əsas elementləri arasında əlaqələr müxtəlif ola bilər. Bu, hətta ümumi tarixi kökləri olan sivilizasiyaların belə plüral olmasına işarə edir. Məsələn üçün Böyük Britaniyanı göstərək. İngilis konservatizmini hətta plüralılıqla səciyyələmənin qloballaşma, informasiya dövrü belə aradan qaldıra bilmədi. Konservatizm qalib gəldi. Maraqlıdır ki, Avropa Birliyindən çıxmağın lehinə səs verənlər arasında gənc seçicilərin payı yüksək idi.

Bu kontekstdə son illər ədəbiyyatda geniş yayılmış bir müddəaya diqqəti çəkmək istərdik. Həmin müddəaya görə, istənilən cəmiyyətin təhsil sistemi bir cəmiyyəti digər cəmiyyətdən, bir xalqı digər xalqdan fərqləndirən indikator kimi çıxış edən mədəni irsin ayrılmaz tərkib hissəsidir. Tədrisən belə bir fikir qərarlaşmışdır ki, tarixən təşəkkül tapmış təhsil sistemi və xüsusən də təhsil sosiomədəni fenomenlər kimi fəaliyyət göstərir və məzmunu islahatlar zamanı nəzərə alınan (və alınmalı olan) ən mühüm amillərdəndir. Təsədüfi deyil ki, tədqiqatçılar son zamanlar “mədəni-təhsil məkanı” anlayışını işlədir, bununla da təhsili mənəvi-mədəni proses kimi nəzərdən keçirirlər. Hazırda isə Avropa ölkələrinin təhsili müstəsna olaraq Avropa mədəni konteksti çərçivələrində inkişaf edir. Boloniya prosesi də Avropa məkanında təhsilin unifikasiyasına yönəldilmiş bir hadisədir ki, bu da faktiki olaraq təhsili onun konkret milli-mədəni mədəniyyət sferasından ayırmaq deməkdir. Bu zaman “təhsil mentaliteti” adlanan hadisə, təhsilin milli xarakteri tamamilə unudulur. Təhsil mentalitetini araşdırmadan müəyyən xalqın sosiomədəni reallığının bir elementi olan təhsilin dərin irrasional təbiətini dərk etmək mümkün deyil.

Buna görə də qloballaşma şəraitində müxtəlif mədəniyyətlərin, dəyərlərin sisteminin, o cümlədən, təhsil dəyərlərinin dialoqu ideyası çox aktual görünür. Lakin bu dialoqun mümkünlüyünün özü kəskin diskussiyalara səbəb olur. Bəzi tədqiqatçılar hesab edirlər ki, qlobal məkanda mədəni rəngarənglik yox olacaq. Digər fikirlərə görə, milli mədəniyyətlərin artıq təməlində belə fərqlilik mövcuddur ki, bu da assimilyasiyaya qarşı immunitet kimi çıxış edir. Zənnimizcə, sonuncu iddianın çox ciddi əsasları vardır. Belə ki, Qərblə Şərqlin təhsil ideyalarında köklü fərqlər vardır: Qərb təhsilində rasionallıq, individualizm, pragmatizm, Şərq təhsilində isə metafizika,

intravertizm, refleksivlik, varislik, özünütərbiyə meyilləri üstünlük təşkil edir. Şərq təhsilinin bu xüsusyyətləri burada təhsilin vesternləşməsi, qərbləşməsi yolunda əsas maneə olmaqla milli təhsil sistemlərinin qorunub saxlanmasına səbəb olur [1, s.7]. Müvafiq olaraq bu iki mədəniyyətin hər birində bu və ya digər biliyin üstünlük təşkil etdiyi təlim forması mövcuddur. Bu, biliyin başqa növlərinin bu mədəniyyətdə yoxluğu deyil, sadəcə biliyin hansısa növünün dominant olması deməkdir. Fikirimizi Hindistan filosofu S.N. Balahanhadharanın sözləri ilə əsaslandıraraq. Belə ki, S.N. Balahanhadhara nəzəri yönlü təlimlə praktiki yönlü təlimi bir-birindən fərqləndirir: birincidə təlim alanlar “bilmək üçün hərəkət edirlər”, ikincisində isə “hərəkət etmək üçün öyrənirlər”. Bu əsasda L.V. Uerd belə bir qənaətə gəlir ki, beynəlxalq bakalvriat proqramı, məsələn, Qərbin geniş spektrli rəylərin, sərbəst ideya bazarının olması, bütün rəylərin ehtimal xarakterli olmasının etiraf edilməsi və həqiqətin üzə çıxarılmasının əsas şərti kimi ideyaların sərbəst yarışması kimi üç elementdən ibarət olan “liberal epistemoloji ənənəsi” üzərində qurulmuşdur. Uerdin fikirlərinə görə, beynəlxalq bakalvriatın təhsil fəlsəfəsi monomədəni olmaqla digər mədəniyyətlərin təhsil fəlsəfəsinin spesifikliyini nəzərə almır [5, s.4]. Bundan başqa, müxtəlif mədəniyyətlərdə təhsil təhsilli şəxsiyyət idealının necə başa düşülməsindən, təlim və texnologiya nəzəriyyələrinə yanaşmalardan da çox asılıdır və bu amilləri nəzərə almamaq düzgün deyil. Eyni zamanda hər iki mədəniyyətin təhsil sistemlərində oxşarlıq da var. Bu gün həm Şərq, həm də Qərb üçün səciyyəvi olan cəhətlər arasında total texnolojiləşmə (Qərbdə bu, çoxdan müşahidə olunurdusa, Şərqdə ali və orta məktəblərin, təhsil müəssisələrinin Qərbdə istehsal edilən informasiya texnologiyaları ilə təchiz edilməsi prosesi bu gün geniş vüsət almışdır). Lakin gələcəkdə yeganə təhsil fəlsəfəsi kimi Qərbin rəşional təhsilinin olacağını deyə bilmərik. Eynilə Şərq təhsil ənənələrini də mütləqləşdirmək düzgün olmazdı. Qərbin təhsil ənənələri təhsilin metafizikasından ayrı düşmüş, Şərqi təhsil ənənələri isə - Qərbin rəşionallığından. Tam haqlı olaraq N.S. Rıbakov yazır: “Metafi-zika hər hansı bir prosesin dərinliklərinə varma, onun mənasını dərk etmə prosesidir. Buna görə də təhsilin ümumi mənzərəsini üzə çıxarmaq üçün təhsil haqqında xüsusi qənaətlərin əsası kimi metafizikaya üz tutmaq lazım olacaq. Məqsədlərdən asılı olaraq təhsilə yanaşmalar müxtəlif ola bilər (olmalıdır). Lakin gec-tez tədqiqatçılar təhsilin əsasları məsələsinə gəlməli olacaqlar...bütün bunlar təhsildə islahatların nəticələrini daha dolğun şəkildə görməyə imkan verəcəkdir” [7, s.13].

Beləliklə, belə qənaətə gəlmək olar ki, gələcəkdə yeknəsəq unifikasiya deyil, daha çox təhsilin unifikasiyası və standartlaşdırılması yolu ilə təhsil ideya və dəyərlərinin konvergensiyası aktual olacaqdır [2]. Özü də deyilənlər təkcə təhsilə aid olmayıb bütövlükdə mədəniyyətə aiddir. Ədəbiyyatda son zamanlar belə bir fikir söylənilir ki, gələcək cəmiyyət modeli getdikcə konverqensiya edən cəmiyyət olacaqdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Ашилова Мадина Серикбековна. Философия образования Востока и Запада: общее и особенное. Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. к.ф.н. Новосибирск, 2012.
2. Баксанский О.Е. Современные стратегии и модели образования// Педагогика и просвещение 3(15) • 2014.
3. Иноземцев В. Л. Социология Даниела Белла и контуры современной постиндустриальной цивилизации//Вопросы философии. 2002. №5. с.3-12.
4. Ионов И.Н.Теория цивилизаций на рубеже XXI века //Общественные науки и современность. 1999.№2. с. 127-138.
5. Михалина О. А Философия образования Запада и Востока: необходимость развития межкультурного диалога Аналитика культурологии. Выпуск № 15 / 2009. s. 1-6.
6. Полякова Н. XX век в социологических теориях общества. М., 2004.
7. Рыбаков Н.С. Метафизика образования в информационную эпоху// Философия образования. 2009 год, № 4. с. 10-19.
8. Турен А.Возвращение человека действующего:Очерк социологии.-М., 1998.
9. Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture. L., 1992.

XÜLASƏ

TƏHSİLİN POSTİNDUSTRIAL İNKİŞAF İSTİQAMƏTLƏRİ

Müslüm Nəzərov

Məqalədə müasir təhsildə baş verən transformasiyalar, sosial həyatın qeyri-səlisliyi, insanlar qarşısında duran problemlərin kəskin dərəcədə dəyişməsi yeni təhsil reallıqları və gələcək təhsili izah edə bilən nəzəri və metodoloji konstruksiyaların axtarılıb tapılması məsələsinin aktuallaşdığı qeyd olunur. Müəllif əsaslandırır ki, gələcəkdə təhsil dəyərlərinin konvergeniyası, təhsil sferasında proqnozlaşdırma, proqnozlaşdırmanın bir-birini qarşılıqlı tamamlayan yeni metod və prinsiplərin işlənməsi məsələsi aktual olacaqdır.

РЕЗЮМЕ

НА НАПРАВЛЕНИЯХ РАЗВИТИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

Муслим Назаров

В статье отмечается актуальность поиска теоретических и методологических конструкций, объясняющих новые реалии в сфере образования и перспективы развития постиндустриального образования в условиях нелинейности социальной жизни, коренной трансформации проблем, стоящих перед людьми. Автор обосновывает вывод о том, что в будущем будут актуальны конвергенция ценностей образования, вопросы прогнозирования и разработки новых, взаимодополняющих друг друга методов прогнозирования в сфере образования.

SUMMARY

POST-INDUSTRIAL AREAS OF DEVELOPMENT OF EDUCATION

Muslim Nazarov

The article notes the relevance of search theoretical and methodological designs explaining the new realities in the field of education and prospects for the development of post-industrial education in the non-linearity of social life, a radical transformation of the problems facing the people. The author substantiates the conclusion that in the future will be actual convergence of values education, forecasting and development of new issues, complementing each other forecasting methods in education.

ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОЙ АКТИВНОСТИ ЛИЧНОСТИ В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

К.ф.н. Микаилова Нармина Эльдар кызы
Кафедра философии БГУ

Ключевые слова: *новое мышление, творческий потенциал, самоактуализация, потребности, цели, ценности, интересы, самореализация, самоопредмечивание, социальная направленность, самосознание.*

Açar sözlər: *yeni təfəkkür, yaradıcıpotensial, özünüaktuallaşdırma, tələbətlər, məqsədlər, dəyərlər, maraqlar, özünüreallaşdırma, özünüməəyyənətmə, sosial istiqamət, özünüdərk.*

Key words: *new thought, creative potential, self-realization, demand, goal, value, interest, social attitude, self - consciousness, self – fulfilling.*

Современное правовое демократическое общество стоит перед необходимостью решения задач повышения социальной защиты населения, укрепления хозяйственных связей между государствами, повышения социальной активности личности. Данные задачи имеют актуальное значение как в научном, так и в практическом отношениях. Переломать ход развития негативных тенденций в обществе можно только посредством сознательных действий людей на основе анализа мотивации деятельности и трудового потенциала человека. Этим объясняется повышение интереса науки к внутреннему **потенциалу личности**, формирование нового мышления и новой **системы ценностей** в сознании человечества; возрастает значение такой ценности как «самореализация личности», в которой выражается поиск новой «философии жизни». Происходит переориентация сознания, связанная с возрастанием потребности в **самоактуализации**, реализации гуманистических идеалов. Вместе с тем происходит падение ценностей одностороннего эгоцентризма и возрастание значения «социальности» человеческих форм общности, общения, духовного родства, человеколюбия и т.д. Теоретически эту альтернативу сформулировал ещё Э.Фромм: «... цель человека быть многим, а не обладать многим ...» [9, с.44].

Проблеме социальной активности личности уделялось значительное место в немецкой классической философии.

По Канту человек – целостное, биологическое существо, принадлежащее одновременно двум мирам – феноменальному (чувственно воспринимаемому и причинно – обусловленному миру явлений) и ноуменальному (свободно-нравственному). Непознаваемость человека как члена ноуменального мира

указывает на особое положение человека в природе, делающего себя субъектом – существом деятельным, определяющим все свои поступки и потому бесконечным в своих возможностях. Деятельная сущность человека, согласно Канту, наиболее полно проявляется в нравственности как совершенно автономной области человеческого бытия, где происходит свободное полагание субъектом себя как цели. Основы моральной философии даны Кантом в «Критике практического разума», где показано, что моральный закон (категорический императивный повелитель, поскольку он безусловен) есть универсальный, фундаментальный закон, согласно которому поступки человека должны быть такими, чтобы максима его воли, нормы поведения всегда могли быть вместе с тем и принципом всеобщего законодательства [6, с. 298]. Исходя из того, что реализацию нравственного закона и само существование нравственности Кант связывал с постулатом «практического разума», дающего человеку возможность вырваться из-под гнёта высшей необходимости и вести себя так, как повелевает его человеческое достоинство, автор подчёркивает, что категорический императив следует расценивать не только как самоограничение, но и как самоутверждение вопреки какому бы то ни было внешнему давлению.

В философии И.Канта, таким образом, осуществляется переосмысление сущности бытия человека, вследствие чего он оценивается как цель сама по себе. Особое значение приобретает нравственная и деятельная сущность человека, смысл которой – свобода и реализация её в своих поступках.

В философской системе Фихте практическое начало «деятельного «Я» приобретает исключительно важную роль, хотя Фихте и говорит о деятельности разума и раскрывает её смысл в контексте наукоучения. Исходным понятием этического идеализма Фихте является понятие абсолютного «Я». Реальностью «Я» является деятельность «сама по себе», «дело - действие», «совершающееся деяние». «Я» есть результат своей собственной деятельности, что выражается в абсолютно безусловном основополагании – «Я» полагает (творит) самого себя. Человек – это не реалья, данная изначально, он сам создаёт себя в процессе самопостижения своей сущности и обретения того, что дано ему в виде возможности. Становление, по Фихте, есть признак человечности [8, с.74].

Кроме того, продуктом деятельности «Я» философ пытается понять всё сущее и выражает это в формуле: «Я» полагает «не - Я». В процессе постижения, освоения «не - Я» и превращения его в своё достижение, «Я» снимает свою ограниченность и реализует себя.

В целеполагающей деятельности происходит, во-первых, развитие человека, формирование его внутреннего мира, во-вторых, создается возможность изменения действительности. Человек признаётся, таким образом, субъектом исторического процесса, где характер и содержание его действий зависит не от внешних обстоятельств, а от него самого. Он сам изменяет обстоятельства, делая их более «человеческими». Практическое «Я» у Фихте –

это не что иное, как **самореализация**, осуществление **творческой потенции** личности, способ выражения её глубинной личностной сущности.

Гегель, называя потребность в самореализации «всеобщей и абсолютной», подчёркивал, что «бытие человека есть его действие» [3, с. 172], пытался доказать, что истинно возможным способом реализации деятельной сущности человека является труд как полагание вовне самого себя и обретение, определение себя через это полагание, труд как единство опредмечивания и распредмечивания. Неудовлетворённость духа, его беспокойство, которое и не даёт ему оставаться в состоянии блаженной, дремлющей субстанциональности и есть неустанный труд духа, заставляющий его воплощаться в новые, более совершенные предметные формы. Пафос всей «Феноменологии» и философии Гегеля можно увидеть в утверждении того, что субъект может осуществить себя лишь путём вынесения себя вовне, самоопредмечивания, труда.

В «Феноменологии духа» заложена тайна гегелевской философии, которая заключается в понятии труда. Гегель ухватил сущность человеческого труда, то есть выявил его наиболее общие абстрактные черты и создал абстрактную модель реального труда.

Действительно, деятельность абсолютного духа повторяет в общих чертах структуру реального труда: здесь есть субъект труда (дух как субъект), предмет труда (дух как субстанция), продукт труда (последующая ступень развития духа), конечная цель труда (тождество субстанции и субъекта), и главное орудие труда – диалектика. В духе изначально заложена огромная потенция, но она дана в нём лишь «в себе», в неразвёрнутом, непроявленном, скрытом виде. Для того, чтобы субъективно переработать и освоить своё содержание, познать его дух должен перевести собственное содержание из формы субстанционального «в – себе бытия» в форму субъективного «для – себя - бытия», перейти в форму предметности, то есть осуществить, вынести вовне. Дух отвергает абстрактное, самоудовлетворённое тождество с самим собой и выносит свою сокровенную сущность в стихию объективности. Сначала дух остаётся недоволен своим предметным образом, так как тот недостаточно полно воплощает его внутреннюю потенцию, поэтому он отрицает и его, создавая формообразование более богатое и совершенное, которое опять оказывается противоречивым – и так до полного осуществления своего потенциала.

Именно эта «негативность» (то есть неудовлетворённость) духа, его беспокойство, которое и не даёт ему оставаться в состоянии блаженной дремлющей субстанциональности и есть неустанный труд духа, заставляющий его воплощаться в новые, более совершенные предметные формы. Пафос всей «Феноменологии» и философии Гегеля можно увидеть в утверждении того, что субъект (а значит, отбрасывая мистификацию, человек) может осуществить себя лишь путём вынесения себя вовне, **самоопредмечивания**, труда.

В философско-антропологическом учении Л.Фейербаха человек представлен во всей полноте его материального, чувственного и духовного

бытия. Восстанавливая в правах забытое идеалистами «телесное» начало в человеке, Фейербах показывает, что человек не просто абстрактно мыслящее, но прежде всего чувственное существо, а потому чувственность является подлинной сферой его утверждения в мире.

Отличительными признаками истинно человеческого в человеке являются разум, воля и сердце – сущностные силы («духовные силы») человека, которые формируются в процессе общения «Я» с чувственно данным «Ты». Высшая, абсолютная, истинная сущность человека раскрывается в любви как человеческой привязанности, как положительном выражении человеческого чувствования. Любовь служит критерием бытия – критерием истинности и действительности. Только тот представляет собой нечто, кто что-то любит. Поскольку любовь рассматривается как сущность и цель человеческой жизни, постольку именно в любви Фейербах видит силу общественного, в частности, нравственного прогресса.

Фейербах подчёркивает социокультурную роль религии в становлении социальной активности личности и в общественно-историческом процессе. «Периоды человечества отличаются один от другого лишь переменами в религии. Только тогда историческое движение затрагивает самое основное, когда оно затрагивает человеческое сердце. Сердце не есть форма религии, в таком случае она должна была бы находиться также в сердце; сердце – сущность религии». Далее о роли философии: «Философия заняла место религии: но именно в связи с этим на место старой философии выступает совершенно другая философия. Прежняя философия не может заменить религию; она была философией, но не была религией, она была без религии. Своеобразная сущность религии оставалась вне её, она притязала только на форму мысли. Если философия должна заменить религию, то философия, оставаясь философией, должна стать религией, она должна заключить в себя в соответствующей форме то, что составляет сущность религии, должна включить преимущества религии» [7, с.107-113].

Итак, проблема социальной активности личности преломляется в немецкой классической философии в подчёркнуто гуманистических традициях. Человек есть цель сама по себе, к нему нельзя относиться как к средству для чего-то другого. В качестве основных сфер самореализации и самоутверждения человека разрабатываются нравственность (Кант), деятельность, практика (Фихте), труд (Гегель), любовь, религия (Фейербах).

Основной источник возникновения любой формы социальной активности личности лежит в необходимости удовлетворения материальных и духовных потребностей. Потребность осознаётся человеком как интерес и цель. Преломляясь в человеческом сознании, она закрепляется в нём в форме **ценностных ориентаций**, социальных установок, систем мотивов, которые обуславливают направленность социальной активности личности.

Потребность проявляется как внутреннее противоречие организма, которое должно быть снято действием самого организма. Это противоречие между внешними условиями бытия и внутренними структурными компонентами субъекта. Потребности раскрывают внутреннее состояние индивида, его желание овладеть определенными структурами внешней среды или же стремление придать им какие-то конкретные формы и качества. Именно в силу наличия той или иной потребности организм становится субъектом деятельности. Противоречие представляет основание потребности, побуждение к действию - его внешнюю форму.

Потребности присущи человеку от природы. Человек, находясь в плену той или иной потребности, испытывает страдание. «... Субъект чувствует, что ему что-то недостаёт, и стремится устранить потребность и достигнуть удовлетворение. В этом смысле мы можем сказать, что содержание сначала субъективно представляет собой лишь внутреннее, которому противостоит объективное, так что возникает требование объективировать это субъективное» [5, с.104].

Гегель рассматривает потребности диалектично, через призму противоречия, возникающего между субъектом и объектом. Развитие этого сложного и противоречивого явления происходит через борьбу противоположностей. «Противоречие – вот что на самом деле движет миром» [5, с.206].

Объективное противостоит субъекту как естественная необходимость. Возникает требование примирить противоположности. Но мир законов, права, добра существует первоначально в «чистом мышлении». Ему противостоят человеческие чувства, влечения, страсти. Противоположность между ними прогрессирует, переходит в противоречия. «Человек бьётся в тенетах своего противоречия, он не может... пребывать в чистом мышлении, так как нуждается в чувственном существовании. Возникает потребность снять эту противоположность. В процессе удовлетворения потребности происходит разрешение антагонизма между субъективным и объективным, внутренней свободой и внешней необходимостью. Противоположное между субъективным и объективным проходит через все явления жизни. Субъект есть «целостность», есть не только нечто внутреннее, но и реализация этого внутреннего посредством внешнего и во внешнем. Если же он осуществляется односторонне, лишь в одной форме, то он впадает в противоречие» [5, с.104]. Противоположность между субъектом и объектом переходит в противоречие, в результате возникает неудовлетворение, которое снимается разрешением антагонизма между внутренней свободой и внешней необходимостью, субъективным и объективным. Но удовлетворение не абсолютно. Возникновение противоречий – непрерывный процесс. Взаимоотношение субъект-объект будет эстетическим, если в результате его достигается совершенство материальной вещи или духовного мышления, так как главный атрибут эстетического – достижение совершенства.

Человек, в отличие от животных, не ограничивается потреблением готовых продуктов, а трудится и ради удовлетворения потребности. В процессе трудовой деятельности человек вступает в связи с другими людьми. Удовлетворяя потребности с помощью внешних вещей, человек «тем самым вступает в гармоническое отношение с ними» [5, с. 265], очеловечивая окружающую среду. При этом происходит объективация субъекта («Наука логики»). Тут сказывается попытка Гегеля осмыслить человеческое сознание и человеческие потребности как результат человеческой деятельности.

Гегель разработал систему потребностей, в основе которой лежит принцип развития от низшего к высшему. Основными потребностями являются «физиологические потребности», которые являются жизненно важными. «То обстоятельство, что я должен питаться, есть и пить, иметь жилище, одеваться, что мне нужны кровать и стул и много других вещей является несомненно важной жизненной необходимостью» [5, с. 267]. Следующими ступенями в системе развития потребностей стоят потребность в государственной деятельности, затем – потребность в «религиозном представлении» и, наконец, в познании, в научной деятельности. Универсальное значение в системе потребностей придаётся эстетической потребности, так как она присутствует во всех сферах деятельности. «Люди, лишённые эстетического чувства ... - буквоеды». Ни в одной области нельзя быть духовно развитым, даже об истории нельзя судить серьёзно, не обладая эстетическим чувством» [5, с.212]. Эстетическая потребность универсальна, проходит через все сферы деятельности и стоит на уровне философского осмысления бытия.

Особенности потребности как исходного внутреннего стимула активности личности состоят в том, что на этом уровне наблюдается наибольшая степень зависимости данного субъекта активности от определённого круга внешних условий. Посредством потребностей и их систематического удовлетворения внешние условия бытия как бы переходят внутрь: условия формируют потребность, а потребность ориентируется, замыкается на данных внешних условиях. Такова диалектика внутреннего и внешнего, рассматриваемая сквозь призму потребностей.

Совокупность потребностей человека определяет его индивидуальное своеобразие. От доминантности той или иной потребности в структуре личности зависит её **социальная направленность, жизненная ориентация**. В этом отношении важное значение приобретает эстетическая потребность, которая оказывает широкое комплексное воздействие на личность. Результаты деятельности, формы самовыражения личности во многом определяются эстетическим отношением человека к действительности, уровнем развития его эстетических потребностей. Конечный продукт труда в любой сфере человеческой деятельности является материализованным выражением той цели, на которую ориентирует человека эстетическая потребность.

Гегель отмечал, что действительность способна иметь для индивида двойное значение, ибо «влияние, оказываемое на индивида действительностью... приобретает благодаря индивиду тот абсолютно противоположный смысл, что индивид или предоставляет потоку действительности свободу влияния на себя или обрывает и преобразовывает его» [3, с.164].

Индивидуальность личности, её творческие способности зависят от уровня развития её духовных потребностей. В свою очередь уровень духовного развития личности определяют эстетические потребности.

В отличие от Гегеля, Л.Фейербах все потребности выводил из биологической природы человека. Абсолютизируя природную сущность человека, он не сумел понять социальную обусловленность его потребностей.

Культурную активность личности определяет также интерес, который является осознанной потребностью, её конкретным выражением. Интересы являются более непосредственной причиной массовых действий. Ни одно социальное действие не может быть понято, если не выявлены интересы, породившие это действие.

По Гегелю, интересы есть содержание тех влечений, на удовлетворение которых направлена деятельность субъекта. Но деятельность есть главное определение субъекта, благодаря ей совершается переход субъективного в объективное. Интерес завершается определённым объективным делом и воплощается в нём. Интерес есть «момент субъективной единичности и её деятельности» во всяком деле, получающем осуществление. «Ничто не осуществляется поэтому помимо интереса» [4, т. 3, с. 321]. Интересы – это самые глубокие источники и силы преобразования социальной действительности, причины социальных действий и факторы социальных преобразований. **Потребности** и интересы, отражаясь в сознании людей, преломляясь через ценностные ориентации, приводят к формированию конкретных мотивов социальной деятельности.

Личность не является механическим вместилищем социальных детерминаций своей активности. В её сознании совершается сложный процесс напряженной переработки воздействующих на неё общественных отношений, преобразование их в активную динамическую систему внутреннего мира. Сложный процесс внутренней, субъективной переработки личностью воздействующих на неё объективных условий можно условно представить в виде цепочки следующих взаимосвязанных категорий: объективные условия – потребности – интересы – цели – ценностные ориентации – установки – мотивы. С помощью этих категорий, во-первых, условно выражается механизм трансформации общественных отношений в компоненты внутренней структуры и, во-вторых, раскрывается активный и динамичный характер внутреннего мира личности, в значительной степени определяющий её социальную активность.

Социально активная личность – универсальное понятие духовного человека. «Человек может иметь яркую индивидуальность и не иметь личности. Есть одарённые люди, очень своеобразные, которые вместе с тем безличны, не способны к тому усилию, которое требует реализация личности» [1, с.296-297].

Процессы самореализации и самоутверждения личности наиболее полно проявляются в творчестве. **Творчество** как способ **самоосуществления** личности является не только одной из характеристик человеческой деятельности, а выступает как истина и сущность этой деятельности, как внутреннее содержание социальной активности и единственно достойный человека и общества способ бытия.

Творческая личность является прежде всего свободной личностью. Свободная творческая деятельность является сферой наиболее полного раскрытия творческих способностей личности, средством достижения духовного богатства.

Гегель писал: «Всеобщая и абсолютная потребность, из которой проистекает ... искусство, заключается в том факте, что человек является мыслящим сознанием, то есть что он творит из самого себя и для себя то, что он есть и что вообще есть» [5, с. 37]. Потребность в искусстве он связывал со стремлением человека как разумного существа к самопознанию посредством самовыражения. «Всеобщая потребность в искусстве проистекает из разумного стремления человека осознать внутренний и внешний мир, представив его как предмет, в котором он узнает своё собственное «Я». Эту потребность в духовной свободе он удовлетворяет, с одной стороны, тем, что внешне воплощает это для – себя – бытие и, удваивая себя, делает наглядным и познаваемым для себя и для многих других то, что существует внутри него. В этом состоит свободная разумность человека, из которой проистекает как искусство, так и всякое действие и знание» [5, с. 38]. Гегель пришёл к выводу, что художественное творчество возникло на определённой ступени развития самосознания. Когда человек находится в плену практических потребностей, художественное отношение к миру невозможно. Но человек, как мыслящее существо, стремится к осознанию самого себя, которое достигается через практическую деятельность. Именно на этой ступени развития **самосознания** происходит возникновение эстетического отношения человека к действительности. Эстетическая деятельность, удовлетворяющая эстетическую потребность, должна быть творческой деятельностью.

Современное общество находится на таком этапе развития, когда возрастает социальная роль творческого труда и культуры в подъёме созидательной энергии народа, когда особенно важно решение проблемы превращения труда человека и более производительный и творческий. Следовательно, без художественно-эстетического развития личности нельзя успешно осуществить все поставленные перед обществом задачи. Повышать степень зрелости общества – значит неуклонно повышать зрелость сознания, обогащать духовный мир личности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., Мысль, 1994, 380 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. М., Мысль, 1970, 667 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа //Сочинения. М., Соцэкгиз, 1959, т.4, 440 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., Мысль, 1977, т.3, 471 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. М., Искусство, 1968, т. 1, 312 с.
6. Кант И. Критика практического разума. М., Мысль, 1965, т. 4 (ч. 1), 544 с.
7. Фейербах Л. Необходимость реформы философии. // Избранные философские произведения. В 2-х т. М., Госполитиздат, 1965, т.1, 676 с.
8. Фихте И.Г. Избранные сочинения. М., Редакция Е.Трубецкого, 1916, т. 1, 523 с.
9. Фромм Э. Иметь или быть? М., Прогресс, 1986, 238 с.

РЕЗЮМЕ

Проблема социальной активности личности преломляется в немецкой классической философии в подчеркнута гуманистических традициях. Человек рассматривается как цель сама по себе, к нему нельзя относиться как к средству для чего-то другого. В качестве основных сфер самореализации и самоутверждения человека разрабатываются нравственность (Кант), деятельность, практика (Фихте), труд (Гегель), любовь, религия (Фейербах). В статье рассматриваются внутренние детерминанты социальной деятельности в философии Гегеля, подчеркивается значение творчества как способа самоосуществления духовно развитой свободной личности, внутреннего содержания социальной активности и единственно достойного человека и общества способа бытия.

Современное общество находится на таком этапе развития, когда возрастает социальная роль творческого труда и культуры в подъеме созидательной энергии народа, когда особенно важно решение проблемы превращения труда человека в более производительный и творческий. Следовательно, без художественно-эстетического развития личности нельзя успешно осуществить все поставленные перед обществом задачи.

XÜLASƏ

Şəxsiyyətin sosial fəallığı problemi alman klassik fəlsəəsində, xüsusilə qəbəriq şəkildə humanist ənənələrə söykənərək təhsil edilir. İnsan öz-özünə məqsəddir. Ona başqa bir şeyin vasitəsi kimi baxmaq düzqün deyildir. İnsanın özünütəsdiq etməsi və özünü reallaşdırılmasının əsas sahəsi kimi mənəviyyat (Kant), fəaliyyət, təcrübə (Fichte), əmək (Hegel), məhəbbət, din (Feyerbax) başlıqda olaraq ayırd edilir.

Hegelin fəlsəəsində sosial fəaliyyətin daxili determinantları araşdırılır, azad yaradıcı fəaliyyətin əhəmiyyət və dəyərinə diqqət yetirilir, yaradıcılığın mənəvi cəhətdən inkişaf etmiş azad şəxsiyyətin özünü reallaşdırılması üçün yeganə üsul olduğu, sosial fəallığın daxili məzmunu və insanın və cəmiyyətin varlığı üçün yeganə düzgün mövcudluq tərsi olduğu vurğulanır. Azad yaradıcı fəaliyyət, şəxsiyyətin yaradıcı qabiliyyətinin aşkarlanması, mənəvi zənginliyə nail olmaq vasitəsidir.

Müasir cəmiyyət inkişafın elə mərhələsində yerləşir ki, yaradıcılıq enerjisinin yüksəldilməsində mədəniyyətinin rolu getdikcə artır, insanların əməyini daha yaradıcı səviyyəyə çatması problemi cəmiyyət qarşısında duran məsələləri də uğurla həll etmək olmaz. Cəmiyyətin yetkinlik səviyyəsini artırmaq – deməli şüurin yetkinliyini artırmaq, şəxsiyyətin mənəvi aləmini zənginləşdirmək deməkdir.

SUMMARY

The problem of social activity of personality has been analyzed in classical germane philosophy, particularly on the base of its humanistic traditions. Human being is the ultimate goal for himself; he cannot be accepted as means to achieve something in life. As the major sphere of self-realization and self- fulfillment, they emphasized the role of morality (Kant), practice (Fichte), labor (Hegel), love, religion (Feyerbach). In Hegel's philosophy, the internal determinants of social activity have been investigated, the importance of creativity as means of mental development of free personality, internal content of social activity and the harmony between moral person and society have been analyzed.

In the level of progress of modern society, the social role of creativity increases and as a result, it becomes more and more important to solve the problem have to make humans to be move creative and productive. Of course, without artistic – aesthetical progress of personality it is impossible to realize all of these goals.

Çара tövsiyə etdi: Профессор Мамедов А.Б.

ŞƏXSİYYƏT İNSANIN SOSIAL SƏCİYYƏSİ KİMİ

Ruslan Xəlilov Niyaz oğlu

Xəzər Universitetinin

Magistratura və doktorantura şöbəsinin doktorantı

Açar sözlər: *İnsan, fərd və şəxsiyyət, şəxsiyyətin formalaşması, şəxsiyyətin sosial-fəlsəfi mahiyyəti*

Ключевые слова: *Человек, индивид и личность, формирование личности, социально-философическое значение личности*

Key words: *Human, individual and identity, formation of identity, social-philosophical essence of identity*

Fəlsəfi fikirdə şəxsiyyət ictimai münasibətlərin, insanların fəaliyyətinin və ünsiyyətinin ifadəsi və subyekt kimi araşdırılır. İnsan problemi bütün fəlsəfə üçün ən əhəmiyyətli məsələdir, desək yanılmazıq. Bu problem nəinki ayrıcə fərdin, həm də bütün cəmiyyətin mövcudluğunun mənası və məqsədləri baxımından həmişə daha kəskin məsələ kimi səciyyələnir. Antik dövrün müdriklərindən biri çox dəqiq və obrazlı şəkildə demişdir: insan üçün insanın özündən maraqlı obyekt yoxdur. Təsadüfi deyil ki, Protaqor insanı bütün şeylərin ölçüsü adlandırırdı. Elə buna görə də qədim dövrdən indiyə qədər bu ideya fəlsəfənin başlıca dünyagörüşü və metodoloji prinsipi kimi çıxış edir.

İnsan haqqında fəlsəfi biliklərin müxtəlifliyinə baxmayaraq ona fəlsəfi mövqedən yanaşma hər şeydən əvvəl, insanın mahiyyətinin açıqlanmasını nəzərdə tutur. İnsan əməyin, sosial münasibətlərin subyekt kimi çıxış edən maddi-mənəvi varlıqdır.

“Şəxsiyyət” anlayışının sosial fəlsəfi təhlili baxımından ilk öncə “insan”, “fərd” və “şəxsiyyət” anlayışlarının konkret müqayisəli izahı metodoloji zərurətdir.

İnsan haqqında ilk təsəvvür fəlsəfənin təşəkkülündən əvvəl yaranır. Tarixin başlanğıc mərhələlərində insanlar şüurun mifoloji və dini formalarına malik idilər. İnsanın fəlsəfi mənada başa düşülməsinin büllurlaşması formalaşmaqda olan fəlsəfə ilə mifologiya arasındakı dialoq bazasında baş verir. Beləliklə, insan haqqında ilk təlimlər qədim Şərq dövründə yaranır. Antik yunan fəlsəfəsində insan mütləq qaydaları və səmanı dərk edən müəyyən münasibətlər sistemində başa düşülür. Orta əsrlərdə insan hər şeydən əvvəl, Allah tərəfindən yaradılan dünya qaydalarının bir hissəsi kimi nəzərdən keçirilir. Yeni dövrün fəlsəfəsi insana humanizm prinsipi, insanın muxtarlığı, onun sonsuz imkanlarına inam nöqtəyi-nəzərdən diqqət yetirir. Klassik alman fəlsəfəsində fəlsəfi tədqiqatların mərkəzində insan dayanır. Müasir fəlsəfi antropologiya insan problemi ilə bağlı müxtəlif və ziddiyyətli məktəb və istiqamətləri özündə əks etdirir. Hələ vaxtilə İ.Kant belə bir qənaətə gəlmişdir ki,

fəlsəfədə cəmi üç sual mövcuddur, fəlsəfə də məhz bu sualları cavablandırılmalıdır: Mən nəyi bilməliyəm? Mən nəyə ümid etməliyəm? Mən nə etməliyəm? Həmin suallara cavabı üstüörtülü saxlayan bu böyük filosof ölümündən bir qədər əvvəl yazdığı “Məntiq” əsərində isə belə bir suala cavab verməyə çalışır: İnsan nədir? Müasir fəlsəfi antropologiya insan problemi ilə bağlı müxtəlif və ziddiyyətli məktəb və istiqamətləri özündə əks etdirir.

İnsan həqiqətən sirli varlıqdır. Bu varlıq öz mahiyyətində bioloji, sosial, mənəvi-psixoloji komponentləri ehtiva edir.

“İnsan”, “fərd” və “şəxsiyyət” anlayışları adi və elmi dildə tez-tez bir-birinin sinonimi kimi işlədilsə də fərqli mənə çalarlarına malikdirlər. İnsan ən ümumi anlayışdır və insanlara xas olan bütün ümumi keyfiyyət və xüsusiyyətləri səciyyələndirmək baxımından işlədilir. Həmin anlayış mənşə etibarilə insan nəslinin (homo sapiensin) digər canlılar aləmindən ayrıldığı vaxtdan etibarən meydana çıxır və həyat fəaliyyətinin qabiliyyətinə görə başqa maddi sistemlərdən fərqlənir. Bu həyat fəaliyyəti sayəsində insan tarixi inkişafın bütün mərhələlərində, yer kürəsinin bütün nöqtələrində öz-özünə oxşarlıq nümayiş etdirir və müəyyən antoloji statusunu saxlayır.

Şəxsiyyət probleminin öyrənilməsi baxımdan “fərd” anlayışının açıqlanması daha vacibdir. O, hər hansı bütövün bölünməz hissəsi kimi səciyyələnir. Həmin özünəməxsus “sosial atom”, ayrıca insan yalnız insan nəslinin tək nümayəndəsi kimi deyil, eləcə də bu və ya digər sosial qrupun üzvü kimi nəzərdən keçirilməlidir. Bu ən sadə və mücərrəd insan xarakteristikası məhz, digər fərdlərdən ayrılmağı ifadə edir (ilk növbədə cismani). Lakin ayrılmaq (təcrid olmaq) onun mühüm xarakteristikası deyildir, çünki fəlsəfə tarixində və sosial-tarixi fikirdə fərdiyyətçiliyi əks etdirən fəlsəfi-etik konsepsiyalar təşəkkül tapmışdır. Həmin konsepsiyalar fərdin bütövlüyü haqqında təsəvvürlərdən çıxış edərək şəxsiyyətin hər hansı sosial birlikdən üstünlüyünü əsaslandırmağa cəhd etmişlər. İnsan fərd kimi insan nəslinin tək (ayrıca) nümayəndəsi baxımından nəzərdən keçirilir. Bu anlayışın müəyyənləşdirilməsi üçün spesifik xarakteristikaya ehtiyac duyulmur. Fərd çoxsaylı insan varlıqlarından biridir və həmişə qeyri-şəxsiyyət kimi səciyyələnir. Bu mənada “fərd” və “şəxsiyyət” həm həcminə və eləcə də məzmununa görə bir-birinə əks anlayışlardır. “Fərd” anlayışı özündə insana xas olan hər hansı fəvqəladə və şəxsi xüsusiyyətləri əks etdirmir, buna görə də o, məzmunca sadədir, lakin həcminə görə daha zəngindir, çünki hər bir insan fərddir. “Fərd” anlayışında nə bioloji, nə də sosial keyfiyyətlər təzahür etmir, bununla belə həmin keyfiyyətlər nəzərdə tutulur.

Cəmiyyətdə konkret insanlar yaşayır və fəaliyyət göstərir. Bəşəriyyətin ayrı-ayrı nümayəndələrinin mövcudluğu məhz, “fərd” anlayışında ifadə olunur. Fərd insan nəslinin tək nümayəndəsi, bəşəriyyətin bütün sosial və psixoloji cəhətlərinin konkret daşıyıcısı kimi səciyyələnir, başqa sözlə , insan zəkasının, iradəsinin, tələbatının, mənafeyinin və s. ifadəçisi kimi çıxış edir. “Fərd” anlayışı belə halda “konkret insan” mənasında işlədilir. Məsələnin bu cür qoyuluşunda müxtəlif bioloji amillərin (yaş xüsusiyyətləri , cins, temperament) fəaliyyət xüsusiyyətləri, eləcə də adamların həyat fəaliyyətinin müxtəlif sosial şəraiti qeyd olunur.

Əgər biz “insan fərdi” (və ya insani fərd) deyiriksə bütün insanların nəslı birliyini və insan nəslinin ayrıca nümayəndəsini nəzərdə tuturuq. Lakin biz hər hansı digər keyfiyyətləri göstərməyə cəhd ediriksə, ən xüsusi sosial qrupları ayırmaqla hökmən anlayışın həcmını məhdudlaşdırırıq. Məsələn, “yoxsul adamlar” və ya “dövlətli (zəngin) adamlar” deyərkən biz artıq insanları müəyyən qruplara ayırmaqla onları digər qruplardan təcrid edirik. Anlayışı nə qədər çox konkretləşdirsək onun həcmi bir o qədər məhdudlaşacaq, məzmunu isə zənginləşəcək. Son nəticədə fərdi, ayrıca insanı şəxsləndirmə yolu ilə biz insan nəslinin tək, fərdi təsəvvürünə gəlib çıxacağıq. Bu planda son dərəcə şəxsləndirilmiş fərd məhz, şəxsiyyətdir. Şəxsiyyət məzmunca keyli zəngin anlayış olmaqla insana xas olan ümumi və xüsusi əlamətləri eləcə də ayrıca, nadir xüsusiyyətləri özündə ehtiva edir. “Fərd” anlayışı ilə bağlı yürütdüyümüz mülahizələr məntiq nöqtəyi-nəzərindən məhz belədir. Fərdiyyətçiliyin müxtəlif variantlarında insan bütövlükdə dünyaya əks olan varlıq kimi başa düşülür, onun şüuru isə məntiqi olaraq subyektivizmə solipsizmə gətirib çıxaran yeganə reallıq səviyyəsində təsəvvür olunur.

Fərdiyyətçilik insanın sadəcə olaraq “atomallığı” (bölünməzliyi) deyil, hər şeydən əvvəl, onun təkliyinə və özünəməxsusluğunun xarakteristikasıdır. Q.İ.Qurdcıyev ədalətli olaraq iddia edir ki, insan çoxluqdur və onda “fərdiyyət yoxdur, ... ayrıca böyük Mən yoxdur”(13,səh.54).

İnsanın sosial-fəaliyyətli mahiyyəti hər şeydən əvvəl, şəxsiyyətin formalaşmasının baş verdiyi prosesdə, başqa sözlə fərdin sosiallaşması əsasında reallaşır, A.N.Leontevin dəqiq ifadə etdiyi kimi, “şəxsiyyət doğulmur, şəxsiyyət təşəkkül tapır”. Sosiallaşma nə qədər ki, dinamik xarakter daşıyır, şəxsiyyətin təşəkkülü bir o qədər daimilik kəsb edir. Hər bir fərd özünəməxsus xüsusiyyətlərə malik olmaq hüququna malikdir. Bu, onun sosiallaşma ilə genişlənən təbii göstəricisidir.

A.Q.Spirkinin qeyd etdiyi kimi, fərd xüsusi ayrıca bütövlük olmaq etibarilə bir sıra xüsusiyyətlərlə səciyyələnir: morfoloji və psixofizioloji mütəşəkkilliyi, mühitə qarşılıqlı fəaliyyətdə sabitliyi, fəallığı ilə. Fərd anlayışı məhz, insanın tədqiqinin predmetli sahəsinin qeyd etmək üçün ilkin şərtidir.

“İnsan” və “fərd” anlayışlarının konkret açıqlanması “şəxsiyyət” anlayışının təhlilinə xidmət edir. Ümumiyyətlə, şəxsiyyət fərdin inkişafının nəticəsidir, bütün insani keyfiyyətlərin daha tam şəkildə təcəssümüdür. Şəxsiyyət anlayışı insanşünaslığın çox mürəkkəb məsələlərindəndir. Qədim yunan dilində “liçina” sözündən götürülən şəxsiyyət məfhumu maska kimi mənalanır. Avropa dillərində “şəxsiyyət” sözü latın termini olan “person” məfhumuna aid edilir ki, bu da aktyorun teatrda maskalarını ifadə edir. Təsədüfi deyil ki, qədim yunan teatrlarında şəxsiyyət maska mənasını daşıyırdı. Başqa sözlə, aktyorların istifadə etdiyi maska real həyatdakı bu və ya digər insan tipini mənalandırırdı. Buradan belə qənaətə gəlmək olar ki, şəxsiyyət anlayışı adamların simasında və davranışında sosial əhəmiyyətli xüsusi cəhətlərin səciyyələndirilməsi tələbi kimi meydana gəlmişdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, şərq dillərində (çin, yapon) şəxsiyyət anlayışı insan şəxsiyyətindən çox onun cismi ilə əlaqələndirilir. Avropa ənənəsində şəxs cisimlə

müxalifətdə nəzərdən keçirilir, belə halda istər-istəməz şəxs insanın ruhunu simvollaşdırır, lakin çin təfəkkürü üçün “həyatilik” anlayışı səciyyəvidir ki, bu da özündə fərdin cismani və mənəvi keyfiyyətlərini təcəssüm etdirir. Həm Şərq və eləcə də Qərb təfəkküründə öz “simasını” başqa sözlə, şəxsiyyətini qoruyub saxlamaq insan ləyaqətinin qəti imperativi hesab olunur, bunsuz isə bizim sivilizasiyamız insani adlandırmaq hüququnu itirmiş olardı.

İnsanın sosial mahiyyətini səciyyələndirərək V.Solovyov qeyd edir ki, cəmiyyət təkmilləşmiş, genişlənmiş şəxsiyyətdir, şəxsiyyət isə sıxılmış və ya bir yerə yığılmış cəmiyyətdir. Bu görkəmli alim buradan belə bir nəticə çıxarır ki, insan əzəldən şəxsi-ictimai varlıqdır və bütün tarix tədricən ikitərəfli, şəxsi-ictimai həyatın dərinləşməsi, yüksəlişi və genişləndirilməsidir. Əlbəttə, insanın məqsədləri prinsipindən çıxış edərək unutmaq olmaz ki, ayrıca şəxsiyyət həyatı varlığı tamamilə reallaşdırmaq vəziyyətində deyildir. Mövcud cəmiyyətin sosial əhəmiyyətli cəhətlərinin fərdi daşıyıcısı kimi çıxış edən hər bir insan şəxsiyyət anlayışına daxildir. Şəxsiyyət sosial mahiyyət kəsb edən bioloji-sosial varlıqdır. İnsanların sosial inkişafının ümumi səviyyəsi isə onların mənəvi aləmindən kənarında təsəvvür oluna bilməz. Şəxsiyyət fərdin xarakterində konkret ifadə olunan sima kimi çıxış edir.

Şəxsiyyətin xüsusiyyətlərinin təşəkkülü və inkişafının təhlili baxımdan onun formalaşmasına təsir göstərən amillərin nəzərə çatdırılması vacibdir. Həmin başlıca amillər bunlardır: 1) bioloji irsiyyət; 2) fiziki əhatə; 3) mədəniyyət; 4) qrup halında təcrübə; 5) subyektiv, unikal fərdi təcrübə. Əlbəttə, şəxsiyyətin formalaşmasına xüsusi təsir göstərən bu amillərin təhlilini qarşımıza məqsəd qoymamışıq. Lakin dissertasiya işinin məqsədi və vəzifələri baxımdan şəxsiyyətin təşəkkülündə mədəniyyətin əhəmiyyətinə diqqət yetirməyi vacib sayırıq. İlk öncə qeyd etmək lazımdır ki, hər hansı cəmiyyətin müxtəlif inkişaf mərhələsində olmasından asılı olmayaraq müəyyən mədəni təcrübə ənənələri bütün bəşəriyyət üçün ümumilik kəsb edir. Belə ki, insanların hamısı dil vasitəsilə ünsiyyətdə olur, cəzalandırma və yas mükafatlandırma təcrübəsinin tətbiqi ümumi xarakter daşıyır. Bu cür daha ümumi mədəni təcrübə nümunələri çoxdur. Eləcə də bu və ya digər cəmiyyət praktiki olaraq özünün bütün üzvlərinə elə spesifik mədəniyyət nümunələri bəxş edir ki, bunlar digər cəmiyyətdə mövcud deyil. Məsələn, müsəlman mədəniyyəti şəraitində formalaşan şəxsiyyət xristian dünyasında tərbiyə olunmuş şəxsiyyətlə müqayisədə başqa xüsusiyyətlərə malik olur. Bununla bağlı məşhur Amerika tədqiqatçısı G.Dyuboy sun gəldiyi qənaətə diqqət yetirmək yerinə düşər. Bu alim qeyd edir ki, şəxsiyyət mövcud cəmiyyət üçün ümumi olan cəhətlərə yiyələnən modal varlıqdır. Dyuboy modal şəxsiyyət dedikdə bütövlükdə cəmiyyətə xas olan mədəniyyət xüsusiyyətlərini mənimsəyən və tez-tez təsadüf edilən şəxsiyyət tipini nəzərdə tutur. Modal şəxsiyyət özündə elə ümummədəni dəyərləri ifadə edir ki, bunlar cəmiyyət tərəfindən mədəni təcrübə prosesində öz üzvlərinə bəxş edilir. Başqa sözlə, bu və ya digər cəmiyyət öz mədəniyyətinə uyğun gələn bir və ya bir neçə əsaslı şəxsiyyət tipini inkişaf etdirir.

Müasir fəlsəfi fikirdə şəxsiyyət haqqında iki başlıca konsepsiya mövcuddur. Birini konsepsiya şəxsiyyəti insanın funksional xarakteristikası və ya rolu baxımdan

qiymətləndirir. Digər konsepsiyaya görə şəxsiyyət mahiyyəti ilə səciyyələnir və fərqlənir.

Birinci konsepsiya insanın sosial funksiyasını anlayışına, daha doğrusu sosial rol anlayışına əsaslanır. Funksional aspekt şəxsiyyətin fəaliyyətinin necə həyata keçirilməsi ilə şərtlənir. Bu konsepsiya XX əsrin 30-cu illərində Amerika sosial psixologiyasına S.Mid tərəfindən gətirilmiş, müxtəlif sosioloji cərəyanlarda geniş yayılmışdır və müasir tətbiqi sosiologiyada böyük əhəmiyyət kəsb edir. Lakin bütün əhəmiyyətinə baxmayaraq həmin konsepsiya insanın daxili aləmini dərindən açıqlamağa imkan yaratmır, eləcə də onun həqiqi mahiyyətini həmişə ifadə etməyə istiqamətlənmir. Struktur-funksional təhlil nəzəriyyəsinin nümayəndələri, ilk növbədə isə Amerika alimi Parsons belə hesab edir ki, şəxsiyyət hər hansı cəmiyyətdə müxtəlif fərdlərə xas olan çoxsaylı sosial rolları həyata keçirən varlıqdır. Sosial rolun sistemləşdirilməsinə ilk səy göstərənlərdən biri məhz Parsons olmuşdur.

Şəxsiyyət anlayışını daha dərindən açıqlamağa ikinci konsepsiya xidmət edir, o şəxsiyyətin mahiyyətli xarakteristikasını üzə çıxarır, onun tənzipləyici-mənəvi imkanlarını, iradə mənəbətini və xarakterinin mahiyyətini, azad hərəkətlərini subyektini, insanın daxili həyatının ali cəhətlərini ifadə edir.

Şəxsiyyətə dair daha məqsədyönlü sayılan axırıncı konsepsiyanın tərəfdarlarından biri, A.Q.Spirkin yazır: “Şəxsiyyət ictimai münasibətlərin və insanların funksiyalarının fərdi əsasıdır, dünyanın dərk olunmasının və dəyişdirilməsinin, hüququn və fəlsəfinin, etik, estetik və bütün digər sosial normaların subyektidir”.(4,səh.116). Məhz, bu mənada şəxsiyyət həmişə mənəvi cəhətdən inkişaf etmiş insandır, şəxsiyyətin mahiyyətinin səciyyələndirilməsi həmçinin normativ konsepsiyada öz əksini tapır. Funksional və ya sosial rol konsepsiyasından fərqli olaraq bu konsepsiya məcburi və oriyentasiya xarakteri daşıyır şəxsiyyəti onun əhatəsində olan aləmi müəyyən dərəcədə dərk etmək qiymətləndirmək və davranmaq formasında araşdırır.

Qeyd etmək lazımdır ki, normativ konsepsiya çərçivəsində şəxsiyyət haqqında sərvət yönümü konsepsiyası təşəkkül tapdı, inkişaf etdi və möhkəmləndi. Sərvət anlayışı üç mühüm cəhəti – şüuru, davranışı və sosial fəaliyyəti səciyyələndirir. B.Frankl qeyd edir ki, sərvətlər nəinki fəaliyyəti tənzipləyir, eləcə də insan həyatının mənasını reallaşdırır.

Fəlsəfi ədəbiyyatında şəxsiyyətin mahiyyətinin müəyyənləşdirilməsi digər mövqələrdən də təhlil olunur. Bu baxımdan fəaliyyət konsepsiyası maraq doğurur. Həmin konsepsiyasının tərəfdarlarından olan L.S.Viqotski şəxsiyyəti hər şeydən əvvəl, fəaliyyətdə olan varlıq kimi araşdırır və belə bir mühakimə yürüdür ki, şəxsiyyətin dərk olunmasına imkan yaradan müəyyənəddici amil məhz, “fəaliyyət” kateqoriyasının təhlilidir. Çünki şəxsiyyətin məqsədi, vəzifələri, davranışı və hərəkətləri yalnız onun fəaliyyətində üzə çıxır. Beləliklə, şəxsiyyət insanın sosial və bioloji başlanğıcının yekunlaşdırıcı (son) funksiyası kimi çıxış edir. Şəxsiyyət inteqrativ başlanğıca malik fenomen olmaq etibarilə insanda üç əlamətin – bioloji, sosial və psixoloji komponentlərin məcmun kimi səciyyələnir. “Şəxsiyyət” onu təşkil edən üç başlıca cəhətin: biogenetik qabiliyyətin, sosial amillərin (mühit, şərait,

normalar, tənzimləyicilər) və onun psixososial əsasının məcmuudur. Müasir fəlsəfi ədəbiyyatda şəxsiyyət anlayışının müəyyənləşdirilməsinə münasibət çoxcəhətlidir.

Görkəmli Amerika psixoloqu və sosioloqu Ç.Kuli uzunmüddətli tədqiqatlar sayəsində şəxsi mənlik konsepsiyasını işləyib hazırlamışdır. Ç.Kuli iddia edir ki, hər bir şəxs əlaqədə olduğu digər adamların reaksiyalarını dərk etməyə əsaslanaraq öz mənliliyini yaradır. O belə qənaətə gəlir ki, şəxsiyyətin mənliliyi yalnız obyektiv amillərə şərtlənir. Məhz, başqaları ilə münasibətdə, digər adamların verdiyi qiymət əsasında insan özünün ağıllı və ya ağılsız, cəzbedici və ya çirkin, qabiliyyətli və ya səviyyəsiz olduğunu təsdiqləyir. Başqalarının reaksiyası vasitəsilə üzə çıxan insan mənliliyi Çarlz Kuli tərəfindən güzgü mənlik kimi əsaslandırıldı və sosial güzgü konsepsiyası kimi məşhurlaşdı.

Amerika alimi A.Xaller C.Mildin nəzəriyyəsini tamamlayan “başqalarının əhəmiyyəti” konsepsiyasını işləyib hazırlamışdır. “Digər əhəmiyyətli şəxsiyyət” o fərd hesab olunur ki, göstərişini qəbul edən insan tərəfindən bəyənilir. Şəxsiyyətə aid digər psixoloji konsepsiya Z.Freydin ideyalarının təsiri altında təşəkkül tapmışdır. Z.Freyd insanı ehtiyaclar sistemi, cəmiyyəti isə qadağanlar, haram şeylər sistemi kimi səciyyələndirir. Şəxsiyyətin şüurlu olmayan (düşünülməmiş) cəhdi, səyi onun potensialını və fəallığının mənbəyini yaradır, fəaliyyətini motivləşdirir. Freyd qeyri-şüurlu cəhdlərə ilk növbədə cinsi söyləri aid edir. Bu görkəmli alim şəxsiyyətin üç səviyyəli modelini (tipini) müəyyənləşdirir: qeyri-şüurlu impulslarla səciyyələn aşağı təbəqə(o), orta təbəqə(mən) və insan tərəfindən dərk olunan ictimai normaları qəbul edən yuxarı təbəqə (mənin fəvqündə duran və ya super mən). Ən sərt, təcavüzkar və mübariz təbəqə aşağı və yuxarı təbəqələrdir. Bunlar hər iki tərəfdən insanın psixikasına ”hücum” edərək əsəbi davranış tipini doğururlar. Cəmiyyət nə qədər inkişaf etmiş olarsa yuxarı təbəqə (supermən) durmadan çoxalır, kütləvi və ən sərt xarakter alır. Ümumiyyətlə, Freyd bəşəriyyətin tarixini psixologiyanın inkişaf tarixi araşdırır.

Şəxsiyyətin daha bir obrazını yaratmağa cəhd edən müəlliflərə də təsadüf olunur. B.Skinner, C.Xomans və başqaları şəxsiyyəti müxtəlif stimullara reaksiya verən sistem kimi əsaslandırmağa səy göstərirlər. Bu konsepsiyaya görə hər bir insanın davranışı sosial mühit tərəfindən səy göstərirlər. Bu konsepsiyaya görə hər bir insanın davranışı sosial mühit tərəfindən dil, adətlər, sosial təsisatlar, kütləvi informasiya vasitələri və s. vasitəsilə şərtlənir və nəzarət edilir.

Şəxsiyyətin sosial mahiyyətinə əhəmiyyət verməyən konsepsiyalar da mövcuddur. Bu baxımdan antropoloji dualizm səciyyəvidir. Antropoloji dualizm konsepsiyasının tərəfdarları şəxsiyyətin sosial xarakterini və sosial xarakterini və sosial şərtlənməsini inkar etməyə səy göstərirlər. Bununla bağlı qeyd edək ki, şəxsiyyətin iradə gücü və mənəvi ruhunun qüdrəti, onun əxlaqi mərhəməti və saflığı real praktiki fəaliyyətdən və müəyyən sosial şəraitdən başqa heç bir digər üsulla təsdiqlənə və reallaşa bilməz. əgər fərd özünü həqiqətən şəxsiyyət hesab edirsə və belə olmağa səy göstərsə, o yalnız düşüncəsində deyil, hər şeydən əvvəl hərəkətlərində, davranışında məsuliyyətli olmalıdır.

Şəxsiyyətin xarakteristikasını onun azadlığı ilə əlaqələndirməyə cəhd edənlərə də təsadüf olunur. Əlbəttə, buna haqq qazandırmaq olar, çünki azadlıq şəxsiyyətin əsl

atributudur. Lakin azadlığı məsuliyyətdən kənarında təsəvvür etmək ağılaşğan deyildir. Şəxsiyyət olmaq nə qədər ucalıqdırsa və əhəmiyyətlidirsə, özünün və başqalarının qarşısında məsuliyyət daşımaq hissi bir o qədər şərəflidir.

Şübhəsiz, fəlsəfi fikirdə şəxsiyyət anlayışının açıqlanmasına münasibət çoxsaylıdır. Qeyd edək ki, insan haqqında söhbət gedəndə ictimai görüş dairəsi məhdud olanda iddia edirlər ki, insanın mahiyyəti anadangəlmə keyfiyyətdir, şəxsiyyət sonradan yaranmadır, qeyri-irsidir və s. şəxsiyyət olmaq etibarilə insanın mahiyyətini asanlıqla heçə endirmək və ya ona zərər yetirmək olmaz. Şəraiti dəyişdirməklə şəxsiyyət demək olar ki, tamamilə dəyişə bilər, eləcə də bu prosesdə onun itirilməsi mümkündür. Öz növbəsində insanın mahiyyəti onun fiziki və zehni vəziyyətinin bazasıdır. “Şəxsiyyət” anlayışının məzmununu təşkil edən cəhətlərin məcmusunun müəyyənləşdirilməsi iki başlıca əhəmiyyətə malikdir:

- Birinci əhəmiyyət şəxsiyyətin sosial dəyərini səciyyələndirir. Şəxsiyyət insani fərddir. Münasibətlərin və şüurlu fəaliyyətin fəal, məqsədyönlü subyektidir. Latın mənşəli *percon* termini də buna uyğun səslənir.

- İkinci əhəmiyyət insanın sosial-psixoloji simasının kifayət qədər sabit təzahürünü əks etdirir. Burada şəxsiyyət fərdləri səciyyələndirən daimi və müəyyən sosial dəyərli cəhətlərin məcmuu kimi çıxış edir. Şəxsiyyət empirik fərddən həmişə fərqlənir, çünki o, öz hərəkətlərində və qərarlarında müəyyən dəyərlər sisteminə cəlb olunur. Şəxsiyyət dəyərlər sisteminin özünəməxsus daşıyıcısı olmaqla varlığını şifahi və əşya forması kimi maddiləşir. Buna görə insan öz həyatını düşündüyü ideal plana uyğun təşkil edə bilər və müəyyən dərəcədə onun şəraiti özünə tabe etmək iqtidarında olması mümkündür.

Sosial şəxsiyyət insanlarla ünsiyyətdə təşəkkül tapır. Mahiyyət etibarilə o, insanın müxtəlif qruplarda sosial rolları sistemi kimi təsəvvür olunur. Heç də təsadüfi deyil ki, şəxsiyyət barədə mövcud olan konsepsiyaların əksəriyyətində fərdin təbii-fərdi xarakteristikasını adətən “şəxsiyyət” anlayışına aid etmirlər. Bunu düzgün hesab etmək olar, ona görə ki, şəxsiyyət fərdin xarakterində konkret sosial simadır. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, təbii fərdiyyət şəxsiyyətin inkişafına öz təsirini göstərir.

İnsanın inkişafının konkret-tarixi xüsusiyyətlərini onun fərdi və tarixi inkişafının müxtəlif səviyyələrində əks etdirmək məqsədilə “fərd” anlayışı ilə yanaşı “şəxsiyyət” anlayışından da istifadə olunur. Belə halda fərd şəxsiyyətin formalaşmasının əsası kimi nəzərdən keçirilir. Şəxsiyyət bütün insani keyfiyyətlərin daha tam şəkildə təcəssümüdür.

Əlbəttə, insanın sosial fərdiyyəti boş yerdə və ya yalnız bioloji zəmində təşəkkül tapmır. İnsan konkret tarixi zamanda və sosial məkanda, praktiki fəaliyyət və tərbiyə prosesində formalaşır. Buna görə şəxsiyyət sosial fərdiyyət olmaq etibarilə həmişə konkret nəticə, sintez və xeyli müxtəlif amillərin qarşılıqlı fəaliyyəti kimi səciyyələnir. Şəxsiyyət nə qədər əhəmiyyətlidirsə bir o qədər insanın sosial-mədəni təcrübəsini mənimsəyir və öz növbəsində onun inkişafına fərdi töhvə bəxş edir. İnsan şəxsiyyət kimi əməli fəaliyyətində təsdiqlənir. Təsadüfi deyil ki, antik çin filosofu Konfutsi yalnız “adamların sözünü eşitməklə” kifayətlənmirdi, eləcə də “onların

fəaliyyətinə diqqət yetirirdi”. Aristotel isə qeyd edirdi ki, qələbə çələnginə məhz, o şəxslər layiq görülür ki, “yarışda iştirak edirlər”. Başqa sözlə, insanın sosial-fəaliyyətinin mahiyyətinin əsasını sosial fərd təşkil edir və şəxsiyyətin formalaşması da bu zəmində baş verir. Sosiallaşma fərdin müəyyən biliklər, normalar və dəyərlər sisteminin mənimsəməsi prosesidir. Məşhur rus filosofu Berdyayev şəxsiyyəti fərddən mənəvi mahiyyətinə və insana xas olan spesifik keyfiyyətlərə görə fərqləndirirdi. O, yazırdı: “Şəxsiyyət mənəvi-dini kateqoriyadır, fərd isə təbii-bioloji kateqoriyadır. Fərd təbiətin və cəmiyyətin bir hissəsidir. Şəxsiyyət nəyinsə bir hissəsi ola bilməz”.(15,səh.128)

Hər bir cəmiyyətdə şəxsiyyətin sosiallaşması prosesi, başqa sözlə insanın fəal, dəyərli varlıq kimi inkişafı məsələsi işlənib hazırlanır. Həmin prosesdə fərdin mövcud cəmiyyətin yaddaşına qovuşması, onun toplanmış ənənələrə yiyələnməsi həyata keçirilir. Şəxsiyyətin sosiallaşması konkret tarixi sosial-iqtisadi strukturunda və mədəniyyət tipinin dəyişməsindən asılıdır.

İnsan fəlsəfəsi məsələsi müasir fəlsəfi antropologiyada da (insanın mənşəyi haqqındakı təlimdə) mühüm yer tutur. Bu fəlsəfi təlim özündə müxtəlif və ziddiyyətli məktəb və istiqamətləri birləşdirir. Fəlsəfi antropologiyaya görə insan mürəkkəb sosial sistem olmaqla yanaşı, daha mürəkkəb-bioloji və sosial sistemin komponentidir. Bu onunla şərtlənir ki, insan həm bioloji və eləcə də sosial varlıqdır. Antropologiya insanın tarixən biososial varlıq kimi necə formalaşması sualına cavab verməyə səy göstərir.

İnsanın mövcudluğu fərdin varlığının bütün çoxcəhətli formada bütöv mahiyyətidir. Bu bütövlük ilk növbədə onda ifadə olunur ki, insan üç başlıca mənbəyin-bioloji, sosial və psixoloji başlanğıcın birliyidir, deməli insan biopsixososial fenomendir. “Şəxsiyyət” anlayışının dərinədən və geniş təhlili onun xüsusi əhəmiyyət daşıyan sosial göstəricilərlə əlaqəsinin açıqlanmasını fəlsəfi nöqteyi-nəzərdən zərurətə çevirir. Bu mənada ilk öncə şəxsiyyət və sosial sərvətlər anlayışlarının nisbətini mənalandırmaq məqsədəuyğundur. Hər bir insan müəyyən sərvətlər sistemi onun tələbatını ödəməyə istiqamətləndirilməlidir. Sözü mütəmən mənasında sərvət şəxsiyyətin mövcudluq üsuludur. Lakin belə müxtəlif sərvətlər onun üçün rəngarəng əhəmiyyət daşıyır. Sərvətlərin iyerarxiyalılığı məhz, bununla bağlıdır. Sərvətlərin özü kimi onların iyerarxiyalı strukturu da konkret – tarixi və şəxsiyyətli xarakter kəsb edir. Bu və ya eyni əşyalar və hadisələr ayrı-ayrı insanlar tərəfindən müxtəlif cür təsəvvür oluna bilər, eləcə də bu və ya digər insanda belə təsəvvür müxtəlif zamanda təzahürlənər. Tox və ya ac adam bir tikə çörəyə eyni münasibət bildirməyəcək, lakin simfonik musiqi insanlarda nəinki zövq mənbəyi kimi səciyyələnilir və eləcə də onlarda əsəbilik halını şərtləndirir. Başqa sözlə, sərvətlər və onların iyerarxiyalılığı nəinki tarixi, həmçinin fərdi dinamikaya malikdir.

Şəxsiyyətin mənimsədiyi sərvətlər onun sərvət yönümü sisteminə yaradır. Sərvət yönümü sistemi isə şəxsiyyət üçün xüsusi əhəmiyyətə malik olan onun daxili strukturunun ən mühüm keyfiyyətlərinin məcmuudur. Bu sərvət yönümü həm də şüurun müəyyən əsasını və şəxsiyyətin davranışını yaradır və onun inkişafına

bilavasitə təsir göstərir. Şəxsiyyətin sosiallaşması onun sosial təcrübəni mənimsəməsini və sosial fəallığını özündə təcəssüm etdirir. Bu mənada sosiallaşma şəxsiyyətin inkişafı ilə üst-üstə düşür. İdeallar, normalar, vasitə və məqsədlər şəxsiyyətin sərvətləri kimi çıxış etməklə onun sərvət yönümü sisteminin, şüurunun əsasının təşəkkülünü təmin edir və şəxsiyyətin fəaliyyətinin və hərəkətlərinin səbəbi kimi səciyyələnilir. Şəxsiyyətin sosiallaşmasının ən mühüm məqamı onun özünü aktuallaşdırmasıdır.

Sosial fəlsəfi təhlili nöqteyi-nəzərdən şəxsiyyəti yalnız “sərvət” anlayışı ilə qarşılıqlı əlaqədə deyil, eləcə də həyatın mənası və məqsədi kontekstində açıqlamaq vacibdir.

Həyatın mənası məsələsinə ekzistensial fəlsəfədə xüsusi diqqət yetirilir. Dini ekstensializmdə bu məsələ esxatoloji səpgidə həll olunur. Başqa sözlə, həyat ruhun azad yaradıcılığının baş verdiyi axirət dünyasında davam edir. Ekzistensial fəlsəfənin ən böyük nümayəndəsi J.P.Sartr belə bir sual verir: “Məgər biz kiminsə öldüyünü tez-tez xatırlayırdıq,” həmin sualı bu cür cavablandırır: “mən həyatdan sürüşüb gedirəm, o isə dəyişməz, yumurta kimi bütöv qalır. Mən xatırlatmaq istəyirəm ki, mən əvəz edilə bilənəm. Lakin mən istərdim ki, əvəzedilməz olum. Nə üçünsə və kimin üçünsə. Ateist ekzistensializmdə isə Allah yoxdur, buna görə həyat cəfəngiyata çevrilir. Çünki insan yalnız ölüm astanasında varlığın mənası haqqında nə isə deyə bilər. Bunu Sartrın tezislərindən biri də təsdiqləyir: “İnsan heçnədir”. (9,səh.57).

Əlbəttə, şəxsiyyətin həyatının mənası və məqsədi haqqında sualı irrasional, mistik konsepsiyadan uzaqlaşaraq cavablandırmaq məqsəduyğundur. Düzdür, həyatın mütləq və yüksək mənası barədə suala əsaslandırılmış cavab vermək mümkün deyildir. Başqa sözlə, həyatın mənasını nəzəri cəhətdən əsaslandırmaq ehtimal ki, çətindir. Bununla yanaşı həyatın mənası haqqında məsələnin həlli “öz-özünü dərk et” barədə sokratsayağı imperativin həyata keçirilməsini nəzərdə tutur, lakin bu fikrin özü də açıq qalan məsələdir. Buna mütləq cavab vermək öz varlığı etibarilə sonsuz olan həyatın tükəndiyini iddia etmək olardı. Həyat isə rasionallıqla izahla tükənmir. Burada ekstensializmin digər görkəmli nümayəndəsi Nitsşenin sözlərini xatırlatmaq yerinə düşər: “öz-özünü dərk edən özünün cəlladıdır”.

Ümumi planda belə bir mülahizə məqsədyönlüdür ki, həyatın mənası məqsəd olmaq etibarilə insanın inkişafı, onun hərtərəfli təkmilləşməsi ilə səciyyələnilir. İnsanın həyatı Kantın yazdığı kimi, “özündə ən böyük məqsədi ifadə edir, nə qədər bu gücə malikdirsə bütün təbiəti özünə tabe etməyə qadirdir”. İnsan mahiyyəti etibarilə ictimai varlıq olduğu üçün onun həyatının mənası yalnız cəmiyyətin və şəxsiyyətin mənafeyinin və məqsədlərinin əlaqələndirilməsi yolu ilə təzahür edə bilər. Fərdin və nəslin, şəxsiyyətin və sositumun ümumiliyi insanın dünyada varlığına və onun həyatının mənasına nikbin baxmağa əsas verir. Fərdi ölümün faciəsi bununla aradan qalxır ki, insan həm də öləndən sonra sağlığındakı fəaliyyətinin, yaradıcılığının nəticələrində, gələcək nəslin nəcib yaddaşında yaşayır. Şəxsiyyətin həyatının mənasını müəyyənləşdirmək onun həyatının bütün mahiyyətini mənalandırmaq deməkdir. Geniş planda isə nəinki onun həyatının başlıca vəzifələrini və məqsədlərini eləcə də bunların həyata keçirilməsinin real vasitələrini aydınlaşdırmaqdır.

İSTİFADƏ OLUNAN ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Abbasova Q., Hacıyev Z. Sosial fəlsəfə. Bakı: Ayna mətbuata evi, 2001, 505s.
2. Azərbaycan Respublikası konstitusiyası. Bakı: Qanun, 2004, 48s.
3. Bayramov Ə.S. Şəxsiyyətin təşəkkülünün aktual psixoloji problemləri. Bakı: Azərnaşr, 1981, 190s.
4. Cəmiyyət keçid dövründə. Sosioloji və sosial-psixoloji aspektlər. Bakı: Elm, 2004, 222s
5. Əhmədli C.T. Cəmiyyət-siyasət-ideologiya. // Siyasi biliklərin əsasları. Bakı: “İnam” plüralizm mərkəzi, 1997, 538s
6. Tağıyev Ə. İnsan və siyasət. Bakı: MBM, 2005, 187 s.
7. Bochenski L.M. Felsefə düşüncənin yolları. Ankara: Kəmalçı yayımevi, 1994, 304s.
8. Hancerhoğlu O. Felsefə sözlüyü, İstanbul, Otukən, 1989, 549 s.
9. Hüsserel F. Avropa insanlığının krizi və felsefə. İstanbul: AFA yayınları, 1995, 95s.
10. Gökalp Z. Türkcülüynün əsasları. Ankara, AFA yayınları, 1989, 82s.
11. Ахизер А.С. Философские основы социокультурной теории // Вопросы философии, 2000,45с.
12. Ануфриев Е.А. социальный роль и активность личности. Москва: Политиздат, 1982,152с.
13. Афанасьев В.Г. Системность и общество. Москва: Политиздат, 1980, 367с.
14. Баллер Э.А. Коммунизм. Культура. Человек. Москва: Политиздат, 1984, 272с.
15. Бердяев Н.А. Мое самопознание. Свердловск: 1990,334с.
16. Коган Л.Н. Социология культуры. Екатеринбург: 1992, 287с.
17. Кон И.С. Социология личности. Москва: Мысль, 1977, 367с.

РЕЗЮМЕ

ЛИЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА КАК СОЦИАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА

Руслан Халилов Нияз оглы

В статье дан краткий обзор философско социального исследования теоретического аспекта понятия человека и личности. Вместе с этим объясняют сважные понятия как индивидуальность, личность, социализация индивидуальности, индивидуализация личности. В формировании личности особо уделяется внимание на влияние социальных условий. В конечном итоге отмечаются обобщённые философско социальные мнения о личности.

SUMMARY

PERSONALITY AS A CHARACTERIZATION OF HUMAN BEINGS

Ruslan Khalilov Niyaz oglu

A concise summary related to the socio-philosophical studies on the concept of human and personality concerns in the point of theoretical aspects has been given in the article. The essence of important concepts such as individuals, personality, socialization of individuals, individualization of personality is elucidated, the role of social environment of the formation of personality is separately emphasized. Eventually, inferences noted by generalizing socio-philosophical opinions about personality.

XÜLASƏ

ŞƏXSİYYƏT İNSANIN SOSIAL SƏCİYYƏSİ KİMİ

Ruslan Xəlilov Niyaz oğlu

Məqalədə nəzəri aspekt üzrə insan və şəxsiyyət münasibəti anlayışı ilə bağlı fəlsəfi-sosioloji araşdırmalara aid yığcam icmal verilib. Həmçinin fərd, şəxsiyyət, fərdin sosiallaşması, şəxsiyyətin fərdiləşməsi kimi mühüm anlayışların mahiyyəti açıqlanır, şəxsiyyətin formalaşmasında sosial mühitin rolu ayrıca vurğulanır. Son olaraq şəxsiyyət haqqında fəlsəfi fikirlər ümumiləşdirilərək yekun nəticələr qeyd olunur.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. A. Əsədov

DİNİ MƏTNLƏRDƏ XIZIR MÜDRİKLİYİNİN ÖZÜNƏMƏXSUSLUĞU

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

Açar sözlər: Xızır, din, Tanrı, peyğəmbər, İlyas, İdris, Musa, İsa, Məhəmməd, Qurani-Kərim, Bibliya, xilaskar.

Keywords: Khidr, religion, God, prophet, Elijah, Idris, Moses, Mohammed, Koran, Bible, savior.

Ключевые слова: Хызыр, религия, Господь Бог, пророк, Илия, Енох, Моусей, Иисус, Мухаммед, Коран, Библия, спаситель.

Mənbələrin verdiyi məlumatlara görə, Xızır Adəm peyğəmbərin zamanında yaşayıb, Qabil övladlarını Haqq yoluna səsəyib. Həzrəti Adəm dünyasını dəyişəndə onun cənazəsinin başında məhz Xızır dayanıbmiş. Bir məlumata görə Xızır Nuhun ulu babasıdır, başqa versiyaya görə Nuhun oğlu Samın nəslindəndi. Bəzi məlumatlara görə, Xızır İbrahim peyğəmbər zamanında Babilədən köç edib, bəzilərinə görə Süleymanla eyni vaxtda yaşayıb. Biri deyir ki, Xızır Musa peyğəmbərin müasiri olub. Bu səbəbdən Musa ondan batini elmlərin sirrini öyrənə bilib. Digəri isə söyləyir ki, Xızır Makedoniyalı İskəndərin sərkərdəsi olub. Qələbələrinin əsas səbəbkarı da Odur [bax: 15].

Müsəlman mənbələrində bildirilir ki, Xızır Məhəmməd peyğəmbərlə görüşüb. Qeyd olunur ki, Təbuk savaşında səhabələr ikinci namazını qıldıqdan sonra iki beyt eşidirlər. Fəqət şeiri deyəni görmədiklərindən Məhəmməd peyğəmbər səhabələrinə “bu iki beyti söyləyən qardeşim Xızırdır. Sizə tərif deyir” söyləyir. Söyləntilərin birində o da qeyd olunur ki, Xızır Məhəmməd peyğəmbərin dəfninə gələrək Əhli-beytə başsağlığı verib. Hətta Onun Əli ilə görüşdüyünü söyləyələr də var [4, s.63]. Qurani-Kərimdə də deyildiyi kimi, bütün bəşər ölümü dadacaqdır. Bu dünyada ikən əbədiyyət qazanan müqəddəs Xızırdı. Ona görə də Xızır müxtəlif formalarda imdad istəyənlərin köməyinə çatır. Xızırın insanlara əsasən ağ saqqallı və əlində əsası olan şəkildə, insanın tanıdığı bir şəxs qiyafəsində, dilənçi və yoxsul dərviş kimi və yaxud da ağ atın belində (yaxud boz atın belində), üzündə yaşıl niqabı, belində mizraqı olan şəkildə görünür [bax: 6, 97].

Xızır inancına görə, Onu görmək arzusunda olanların arzisi mütləq çin çıxır. “Qul dara düşməyincə Xızır yetişməz”, inancı Qurani-Kərimin - “Məni yada salanı mən də yada salaram.” - ayəsinə tam uyğun gəlir. Rəvayətlərdə deyilir ki, nə qədər Qurani-

Kərim bu dünyada olacaq, Xızır qardaşı İlyas sağ olacaq və Qiyamətə qədər qalacaqlar. Xalq deyimində söyləndiyi kimi: “Hər gecəni Qədir bil, hər gələni Xızır bil” [bax: 5, 17].

Dini mənbələrdə üçlük deyərkən ilk növbədə İsa Məsih yada düşür. Daha doğrusu, “üş üçnəm” anlayışı, yəni Ata – Oğul – İlahi Ruh və yaxud da Tanrı - Məryəm – İsa üçlüyü müzakirəyə çıxarılır. Lakin İsanın Məsih olaraq yer üzünə gəlişindən və gedişindən iki min ildən artıq vaxt keçməsinə baxmayaraq, ümumdünya kilsə məclisi üç üçnəm haqda vahid rəyə gələ bilməyib [2, s.84].

Tanrının elçisini dar ağacına sürükləyənlər, kimi çarmıxa çəkdiklərini, İsa Məsihi, yoxsa peyğəmbərinə xəyanət edən Yəhudanı öldürdüklerini tərəddüdlə bir-birindən soruşanlar hələ də İsanın kimliyinə - Tanrının, yoxsa Məryəmin oğlu olmasına şübhə ilə yanaşırlar. Kilsələr etiraf etməsələr də, gerçək olan budur ki, İsanın peyğəmbərliyi Əhdi-Cədiddən çox Qurani-Kərim ucalığından daha parlaq görünür.

Məsih üçlüyündə İsa peyğəmbərə doğma olan bir üçlük də var, Yəhya üçlüyü. İsanın gəlişini öncədən xəbər verən, onun adına İncili yazıya alıb dünyaynan bir edən, İsa ucalığını işığa бүriyən müqəddəslərin hər üçünün adı Yəhya olub. Biri Musa övladı, digəri İsa qardaşlığından, o biri isə Məhəmməd ümmətindən idi.

Böyük düşüncə sahiblərinin sırasında İşığın, İşraqın bəlgəsi kimi məşhur olan Şihabəddin Yəhya Sühəvərdi müsəlman aləmində yeganə fikir adamıdır ki, digər iki Yəhyalar kimi Tanrıya üz tutarkən Ona “Ata” deyər müraciət edib [5, s.128]. Əslində İsa Məsih peyğəmbər ucalığında başqa bir üçlüyün sırasındadır. Üçlüyün möcüzəsi də məhz həmin məqamdan başlayır. Çünki ən böyük qüdrət bu məqamdadır. O qüdrət ki, yalnız Tanrıya məxsusdu. Cansız can vermək qüdrəti.

İsa Məsih də sağlığında ölüyə can verdi. İnsanlar Tanrı qüdrətinə tapınsın deyər. Lakin İsa peyğəmbər Haqq elçisi olsa da, o da hamı kimi ana bətnində doğuldu və öldü. Yalnız ölümündən sonra dirildi. İsa Məsih ruhuna tapınıb “üç birdi, bir də üç” nəğməsini illərlə söyləyənlər üçlük möcüzəsində İsanın məqamının burada bitdiyini yaxşı bilirlər. Xızır isə bütün məqamlarda üçlüyə bağlıdır. Onun mahiyyətində gizlənilib üçlüyün sirri. Haqqın Dərgahında Xızırın hansı məqama, mərtəbəyə yüksəlməsini Tanrı öz Sözündə, Qurani-Kərim kəlamlarında yer üzünə endirib. Qurani-Kərimin Kəhf surəsində Musa peyğəmbərlə bağlı qissədə Tanrı Xızırın peyğəmbərlərdən üstün olmasını söyləyir [10, s.103]. Bu qissədə Xızır Musa peyğəmbərin ustası kimi görüntüyə gəlir. Ona batini elmlərdən soruq verir. Bu peyğəmbərlərə belə verilməyən elmdir.

Bir dəfə yəhudilər Musa peyğəmbərdən soruşdular: “İnsanlardan ən ağıllısı kimdir?” Musa peyğəmbər cavab verdi: “İnsanlardan ən ağıllı olanı mənəm.” Allahın onun bilmədiklərini də bildiyini demədiyi üçün Allah onu qınadı və ona dərs vermək üçün buyurdu ki, “Həqiqətən iki dənizin qovuşduğu yerdə oturan bəndəm səndən daha çox bilir”. əl-Kəhf surəsinin 60-82-ci ayələrində bəhs olunan bu qissədən belə bir nəticə çıxarmaq olur ki, Musa peyğəmbərin hadisəyə baxdığı nöqtədən Xızırın hərəkətləri zülm kimi görünür, amma Xızırın izahdan bəlli olur ki, o, digər peyğəmbərlər kimi şəfqətli, mərhəmətli bir zəttir [14, s.153]. Xızırın hərəkətlərinin

motivlərini rəşional tərəkürlə gürmək olmur. Çünki gürnlük hərəytdə rastlanılan hadisələrin bir gürnən tərəfi olması ilə yanaşı gürnməyən tərəfinin də olması rəalığı gürntüyə gətirmək və onun insan övladı tərəfindən qəbullanması da o qədər də asan məsələ deyil. Xızırın isə insanlardan üstünlüyü bu gürnməyən tərəfin gerçəkliyində yaşamasıdır. Qurani-Kərimin Bəqərə surəsində deyilir: “Qismətinizə savaşımaq yazılıb, sizsə buna nifrət edirsiniz. Bəzən xeyrinizə olana nifrət edərsiz, bəzən də şərinizə olanı sevərsiniz. Bunu siz bilməzsiniz, Allah bilər”. (Bəqərə, 216) [bax: 7].

Xızırın Musa peyğəmbərə öyrətdiyi elm batin elmi adlanır. Deyilənə gürə, Allahın seçmə adamlara verdiyi bu elm sayəsində onlar ilham ilə qeyb biliyinə sahib olurlar. Təbii ki, Allahın izni ilə və icazə verdiyi qədər. Bu elmi bilən gələcəkdəki nəticələri əvvəldən bilir və buna gürə hərəkət edir.

Xızırın saysız möcüzələri, zaman-zaman insanların imdadına çatması faktı onu sübut edir ki, bu müqəddəsin məqamı Tanrı məqamında o qədər yüksəkdir ki, hətta Məhəmməd peyğəmbər: “Hər kəs elmi sevsə, ona Cənnət vacib olar. Allah-təala ondan razı qalar, onun bədənini qəbirdə qurdlar yeməz. Cənnətdə Xızır Peyğəmbər onunla yoldaş olar” deyib.

Qurani-Kərimdə İlyas peyğəmbərin adı iki yerdə çəkilir, biri "Ənam" surəsində, o birisi isə "Saffət" surəsində. Lakin onun haqqında ətraflı danışılmır. Adı başqa peyğəmbərlərlə bir yerdə çəkilir, əməli salehlərdən olduğu, doğru yola yönəldildiyi vurğulanır.

Ənam surəsində İlyas peyğəmbərin adı digər peyğəmbərlərlə yanaşı çəkilir, onun doğru yola yönəldildiyi deyilir: “Dərəcələrlə ucaldırıq istədiyimiz kimsəni. Şühəsiz, müdrikdir Rəbbin, hər şeyi biləndir O. İshaqı və Yaqubu da bağışladıq Biz ona, doğru yola yönəlddik hər birini. Daha öncə Nuhu və onun soyundan olan Davudu, Süleymanı, Əyyubu, Yusifi, Musanı və Harunu yönəltdik doğru yola. Beləcə veririk yaxşılardan mükafatını. Zəkəriyyə, Yəhya, İsa və İlyası da yönəldtik doğru yola. Onlardan hər biri əməli salehlərdən idi. İsmayıl, əl-Yəsə, Yunis və Lutu da yönəldtik doğru yola, əməllərdən üstün tutduq hər birini”. (Ənam 83-86) [bax: 7].

Ənbiya surəsində də İlyas peyğəmbərin adı başqa peyğəmbərlərlə birlikdə çəkilir: “İsmayılı, İdrisi, Zulkifli də yada sal. Hər biri səbr yiyəsiydi. Rəhmətimizin ağışuna aldıq onları, yaxşılardan idilər”. (Ənbiya 85-86) [bax: 7].

Saffət surəsində Musa peyğəmbər və onun qardaşı Harun peyğəmbərdən bəhs ediləndən sonra İlyas peyğəmbər haqqında bunlar deyilir: “İlyas də göndərilmiş elçilərdəndi. Bir zamanlar öz qövminə demişdi: “Allahdan çəkinməzsiniz? Yaradanların yaradanını qoyub Baal bütünəmi tapınırsız? Allah sizin də Rəbbinizdir, öncə gəlib-getmiş atalarınızın da”. Dəndi onu soydaşları. Cəhənnəmlik olacaqdı hamısı Allaha sadıq qalan bəndələrdən savayı. Yaxşı bir ad qoyub getdi gələcək nəşillərə. Salam olsun İlyasa. Yaxşılardan mükafatlandırırıq beləcə”. (Saffət 123-131) [bax: 7].

Qurani-Kərimdən əvvəlki Güy kitablarında Xızırın adına rast gəlmirik. Həmin kitablarda ancaq İlyas peyğəmbərdən söhbət gedir. Bibliyada İlyas və onun hərəyatı ilə

bağlı bir neçə əhvalatlar verilir. Bibliyanın istər Əhdi-Ətiq, istərsə də Əhdi-Cədid hissəsində İlyasdan bəhs edilir. Allahın kainatı yaratması, insanın günaha batması, Allahın seçdiyi İsrail xalqının tarixi, peyğəmbərlər və peyğəmbərlikdən bəhs edən Əhdi-Ətiqdə İlyas bir neçə məziyyətə malik peğəmbər kimi təsvir olunur. İlyas peyğəmbər haqqında daha geniş məlumat məhz Əhdi-Ətiqdə verilib. Bibliyanın Əhdi-Ətiq hissəsində İlyas peyğəmbər ruzu-bərəkət simvolu, şəfaverici, ölüyə can verən, Baal cadugərlərinə ibrətli dərs verən qismində görüntüyə gəlir. (Müqqəddəs Kitab. I Padşahlar - 17:1-19:21) [bax: 9, 18]

İlyas peyğəmbər haqqında İncildə də söz açılır: “Ataların ürəklərini uşaqlara, itaətsizləri salehlərin hikmətinə döndərmək və Rəbbə hazırlanmış bir xalq təşkil etmək üzrə İlyasın ruhu və qüdrəti ilə Rəbbin önündə yeriyəcəkdir”. Bundan başqa İsa Məsihin doğulması və həyatı, onun təlimi, günahkar insanların xilasına naminə ölməsi və dirilməsi, ilk məsihçilərin həyatı haqqında danışılan Əhdi-Cədidə də İlyas xilaskar bir peyğəmbər kimi göstərilir. Hətta, İsa çarmıxa çəkilərkən də onu İlyasın xilas etdiyi söylənilir. “Matta İncil”inin 27-ci fəslində yazılır ki, İsa son anda “Allahım! Allahım! Sən məni nə üçün tərək etdin?!” - deyər qışqırıqda orada duranların bəziləri bunu eşitdilər və “Bu adam İlyası çağırır” - dedilər. Başqaları isə dedilər: “Qoy görək İlyas onu xilas etməyə gələcəkmi?” [bax: 3].

Bibliyanın hər iki hissəsində, həm Əhdi-Ətiq, həm də Əhdi-Cədid Kitablarında İlyas peyğəmbərlə bağlı qissəsələrdən də bəlli olur ki, Xızırda heç bir peyğəmbərə nəsib olmayan ilahi qüvvə mövcuddur. Tanrıya məxsus keyfiyyətləri O da icra etmək imkanına malikdir. Tanrı kimi Xızır da peyğəmbərlik ruhunu seçilmişlərə çatdırır, ölüyə can verir. Neçə-neçə seçilmişsi Haqq Dərgahına qaldırır. Odun, yelin, suyun bəlgəsi olan Xızır bu üç qüvvəni özündə birləşdirərək onların gücü ilə təbiətə belə diqtə edir. Onun diqtəsi ilə od sudan, su isə odan yel kimi keçib gedir. Xızırın əmri olmadan nə od suyu qurudar, nə də su odu söndürə bilər. Ruh kimi dənizlərdən keçib gedər. Xızır ayağını torpağa basıb, nəfəsi dünyanı dolaşdıqca yer üzündən ruzi, bərəkət kəsilməz. Əhdi-Ətiqdə deyilirdiyi kimi, İlyas peyğəmbər dul qadının evində oturunca nə küpdə un tükəndi, nə də qabda yağ qurtardı. (Müqqəddəs Kitab. I Padşahlar - 17:1-19:21) [bax: 9].

Xızır əyniləşdirilən peyğəmbərlərdən biri də İdris peyğəmbərdir. Onun həyatı haqqında məlumatlar azdır. Quran-Kərimin iki surəsində adı çəkilir. Xızır və İlyasla yanaşı ölümsüz peyğəmbərlərdən sayılır. Hesab olunur ki, Adəm peyğəmbərdən sonra onun oğlu Şis, sonra isə İdris peyğəmbər olub. İslamda da onun Qabildən törəyənlərə uymamağa çağırdığı deyilir. Bəzi müəlliflər onun qabiloğulları ilə vuruşub onlara qalib gəldiyini yazır. Bəlli olduğu kimi, kitablardan başqa ayrı-ayrı peyğəmbərlərə səhifələr endirildiyi fikri var. Bunların yüz səhifə həcmində olduğu söylənilir. Rəvayətə görə, bunların otuzu İdrisə endirilib.

Bibliyada İdris (Enox, Yenox) Qabilin (Kain) böyük oğludur. (Varlıq kitabı). Əhdi-ətiqdə İdris peyğəmbərin şəcərəsi haqqında məlumat verilir. Qabil nəslindən olduğu deyilməklə yanaşı, İdrisdən Mafusal, Mafusaldan Lamex, Lamexdən isə Nuh

peyğəmbər olduğu nəql olunmaqla, Nuh peyğəmbər onun nəticəsi kimi verilir. (Varlıq 21-29) [bax: 9].

Bibliyada İdris peyğəmbərin 365 il yaşadığı yazılır. Eyni zamanda deyilir ki, o “Allahın hüzurunda gedirdi və o qeyb oldu, çünki Allah onu aldı”. Bu sətirlər sonralar yəhudilik, xristianlıq və islamda çoxlu əfsanələr yaradıb. İdris peyğəmbər həm də Allahla mistik qovuşmanın nümunəsi kimi də götürülür. İdris peyğəmbərin göyə ucaldıldığı haqqında da rəvayətlər var. Söylənir ki, o göyə başqaları kimi bədəni tərk edərək yox, bədənlə aparılıb və nə vaxtsa bura – yerə qaytarılacaq. Hətta bəzən onu mələklərin rəhbəri statusu da verilib.

Bildirilir ki, Allah tərəfindən göyə ucaldılan İdris peyğəmbərə keçmişin və gələcəyin sirləri açılıb. O ölümlərin dirilməsini, məhşəri, günahkarların cəhənnəmdəki cəzasını, möminlərin cənnətdəki yaşantısını və s. öz gözləri ilə görür.

Xristian təsəvvürlərinə görə, o ilahi səltənətdə salnamə və protokol işinə baxır. Vəhydəki “iki şahidimə rüsxət verəcəyəm, onlar da çula bürünüb min iki yüz altmış gün peyğəmbərlik edəcəklər..., onlar öz şəhadətlərini bitirdikdən sonra dibsiz dərinlikdən çıxan canavar onlara qarşı vuruşacaq, onları məğlub edəcək və öldürəcək. Onların cəsədləri məcazi dildə Sodom və Misir adlanan böyük şəhərin baş küçəsində sərəcəllək. Bizim Rəbbimiz də orada çarxıma çəkilməmişdir.” sözləri kilsə ənənələrində İdris və yaxud İlyas peyğəmbərə aid edilir. Düşünülür ki, O təbii ölümlə ona görə ölməyib ki, “zamanın sonunda” yuxarıda deyildiyi şəkildə şəhid olsun. Bununla bərabər İdris peyğəmbər yaranışla dünyanın sonunu birləşdirir. (Yəhya İncili, 11: 3, 7-8) [bax: 3].

İslam dinində olan hədislərin məzmunu yuxarıda sadalananlara bənzəyir. Belə bir hədis var ki, Məhəmməd peyğəmbər merac zamanı İdris peyğəmbərlə göyün dördüncü qatında görüşüb. Məhəmməd peyğəmbərin öncəki peyğəmbərlərdən rastlaşdığı digərləri Musa, İsa və İbrahim olaraq göstərilir [bax: 16].

Təbəriyin hədisində isə İdris peyğəmbərin göyə çıxması belə deyilir: “İdris mələklərdən olan etibarlı dostuna deyir ki, mənə göylərə qaldır. Mələk onun xahişini yerinə yetirir. Onlar göyün dördüncü qatına kimi qalxırlar. Ora çatanda Əzrayıl rastlaşırlar və ondan soruşurlar ki, İdris peyğəmbərin nə qədər ömrü şalıb? “O haradadır?” deyər Əzrayıl soruşub. Budur, deyər mələk cavab verəndə Əzrayıl “Maraqlıdır ki, mənə deyilmişdi, İdris peyğəmbərin canını göyün dördüncü qatında al və mən çox təəccüblənmişdim deyir və İdris peyğəmbərin canını alır İslam rəvayətlərində deyilir ki, İdrisin əsl adı Ahnuhdur (Hanuh). Çox kitab oxuduğu üçün ona İdris – çox dərs oxuyan deyilib. Ona peyğəmbərlik, hikmət və sultanlıq verilib və bu üzəndən ona “üç nemət verilən” adı verilib [1, s. 168].

İdris peyğəmbərin Babil və ya Misirdə doğulub yaşadığı da rəvayət olunur. Əhatəsində olan adamlar pozulubmuş. Cəbrayıl dörd dəfə yerə enərək ona vəhy gətirib. İdris peyğəmbərə otuz səhifə verildiyi deyilir. İdris peyğəmbər ona iman edənləri götürüb Babilistandan Misirə hicrət edib. Rəvayətlərdə onun yetmiş iki dil bilməsi, hər qövmü öz dilində dinə dəvət etməsi haqqında da danışılır. Çünki o, başqalarından fərqli olaraq qızıl, gümüş və başqa qiymətli şeylərlə əsla

maraqlanmazmış. Onun ürəyi əbədi xəzinəyə can atırmış. Ağılı, ürəyi hamısı Göylərə məxsus imiş. Üç yüz il qəlb təmizliyinə cəhd edib. Üç yüz il Allahla bir gəzib[11, s.447].

Belə rəvayət var ki, çox yaxşı insan olan İdris peyğəmbər Əzrayılı aldadıb göyə çıxıb və Qiyamətə qədər göyün müəyyən sahəsində qalacaq. Onunla bağlı bu da bildirilir ki, qələmlə yazan ilk insandı. Tikməklə – dərziliklə məşğul olanların da ilkidi. Ona qədər dəri paltar geyinərmişlər. Ulduzlara baxıb tale müəyyən edirmiş. İslam rəvayətlərində də İdris peyğəmbərin ölmədiyi fikri var. Qurani-Kərimin iki surəsində – Məryəm və Ənbiyada İdris peyğəmbərin adı çəkilir. Məryəm surəsində deyilir: “(Ya Rəsulum!) Səməvi kitabda İdrisi də yad et! O, həqiqətən, büsbütün doğru danışan bir kimsə, bir peyğəmbər idi”. (Məryəm, 56) [bax: 7].

Buradakı “Ali məqama ucaldıq onu” ayəsini bəziləri İdris peyğəmbərin meracı kimi yozurlar. Hətta göyün dördüncü qatına çıxmasının nəzərdə tutulduğunu deyənlərdə var. Ənbiya surəsində isə İdrisin adı digər peyğəmbərlərlə yanaşı çəkilir: “İsmayılı, İdrisi, Zulkifli də yada sal. Hər biri səbr yiyəsiydi. Rəhmətimizin ağışuna aldıq onları, yaxşılardan idilər”. (Ənbiya, 85-86) [bax: 7].

İbn-Ərəbi İdris peyğəmbərin yüksəldilməsini özünə məxsus şəkildə izah edir: “Ucalığın iki nisbəti var: məkan ucalığı və məkanda olmaq ucalığı. Məkan ucalığına “Onu uca məkana yüksəltdik” (Məryəm, 57) sözüylə işarə edilib. Və məkanların ən ucası üzərində fələklər aləminin bir dəyirman kimi dövrü-daim etdiyi məkandır, yəni Günəş fələyidir və İdrisin ruhani məkanı bax buradadır”. (Mühyəddin ibn əl-Ərəbi, «Füsus əl-hikam» İdris sözündəki hikməti-qüddüsiyyə). İlyas və Xızırın ölümsüzlüyü barədə “Məsnəvi”də Mövlana belə deyir: “İlyas və Xızır kimi dünya durduqca dur, yer üzünü lütfünlə göy üzünə dönsün” [bax: 8].

Bəzi hədis alimləri İlyas və İdris peyğəmbərin eyni şəxs olması qənaətindədi. Bu barədə əl-Buxarinin topladığı hədislərdə qeyd olunur ki, “İlyas Nuhdan əvvəl nəbi olan İdris peyğəmbərdir. Və Allah İdrisi uca məkana yüksəltdi. İdris göylərin qəlbində, yəni Günəşdə olurdu. Sonra Baalbek şəhərinə göndərildi.

“Baal” bir bütün, “bek” isə hökmdarın adıydı. Baal bütü bu yerin hökmdarına məxsus idi. Və İdris olan İlyas hacət mənasına gələn Lübnan adlı dağın yarılması ilə oddan bir at gördü. Atı minəndə şəhvət ondan uzaqlaşdı...” Mühyəddin ibn Ərəbi özünün “Füsus əl-hikam” adlı məşhur əsərində bu hədisi xüsusu olaraq qeyd etmişdir [13, s.318].

İslam dünyasında Xızır Ruhu ana laylası kimi dillərdədi. O əzəl gündən müqəddəslik bəlgəsidir. Quran ayələrinə tapınan hər bir kəs Xızır sevgisini layla, bayatı diliylə oxşayıb. Müqəddəslik yaddaşından süzülüb gələn qissələri nağıllaşdırıb özünə neçə-neçə dastan dünyası qurub. Hər məqamında Xızır ucalığını unutmayıb, Tanrının diri, dipdiri Ruhunu yanında görüb, yaxınlığında hiss edib. Sevgilərini, istəklərini Tanrı Dərgahına Xızır ilə çatdırıblar. Eldə, obada kimi nurlanıb ucalanda, kimi sevgi payın alanda, kimi də sağalmaz yaradan qurtulub ayağa qalxanda öncə Tanrını, sonra da Xızır Ruhunu yada salıblar.

Nəticə: İstənilən toplum tarixi üzərində bərqərar ola bilər. Bu tarix unudulduqda və ya ona lazımı diqqət yetirilmədikdə xalq tənəzzülə məhkumdur. Tarixin ana xəttini isə insanlığın ilkin dövrdən özünü göstərən, bu mənada special inkişafın sərhədlərini müəyyənləşdirən invariant faktorlar təşkil edirlər [bax: 12]. Onlar həq zaman hər yerdə bütün insanlarda “bir damcı” fərqlə özünü göstərir, davranış patternlərinin formalaşma fəlsəfəsini ifadə edirlər. Fərqi səviyyədə şəxsi emosional komplekslər varsa, kollektiv səviyyədə arxetiplər haqqında danışmaq lazım gəlir. “Müqəddəslik” anlayışını filosoflar qədimdən işlədiblər. İskəndiriyəli Filon “müqəddəslik” anlayışı dedikdə bu ad altında insanda Allah obrazını nəzərdə tutub. Əslində, “müqəddəslik” formaca yox, məzmunca müəyyən edilir. Fəlsəfi olaraq bu anlayış məzmun kimi mövcuddurlar. Onun konkret forma alması isə artıq təkamülün yeni səviyyəsinə keçiddir. Onu da demək lazımdır ki, “müqəddəslik” eyni forma olaraq fərqli məzmun da kəsb edə bilər. Ona görədir ki, müxtəlif xalqların oxşar “müqəddəsləri” fərqli məzmununda özünü göstərir. Bura o cümlədən, mifoloji süjetlərdəki qəhrəmanların obrazları və dini təsəvvürlər daxildir. Lakin bu məzmun fərqi arxasında obrazın ümumi formasını da görmək olar. Müqəddəs və ilahi keyfiyyətlərin daşıyıcısı olan obrazlar cəlbədedici, təbəedici, “gözqamaşdırıcı” və inandırıcıdır. Əslində bu, onların təyinatıdır. Onlar hər dəfə yaranışın ilkin mahiyyətini anladır və insanı bir çox yanlışlıqlardan qoruyur. Onlar öz müqəddəslikləri ilə tarixin istənilən mərhələsində insanın şüuraltında onun həyat tərzini ifadə edən obrazlardır. Bu obrazlar təkrar-təkrar həyat situasiyalarında insana yaranışın qaynağını və mövcud olmanın fundamental qaydalarını xatırladır. Bu obrazlar, insan ruhunun çoxəsrlik cəhdləri sayəsində fikirlərin dünyanı nizamlayan əhatəli sistemini yaradırlar.

Elmi yenilik: İnsan tənəzzülünün təkamülü qədər dramatik proses yoxdur. Dünya bəzən insan üçün o dramatikizmin yaratdığı “rənglər”in mənzərəsini xatırladır. Burada hər “rəngin” öz mənası, rolu və məqsədi vardır. Tənəzzülün ilkin qatlarına aid olan dini düşüncəyə bu prizmadan baxanda qəbul edilmiş təsəvvürləri dəyişə biləcək reallıqla üz-üzə qalırıq. İnsan övladı həyatının qaynağına aid düşüncələrinə yenidən baxmaq məcburiyyətini duyar. Fəlsəfi mövqedən bu, dini dəyərlərin toplumun formalaşmasında və tarixi təkamülündə yeri və rolu haqqında yenidən düşünmək zərurətini dərk etmək deməkdir. O prizmada dini dəyərlərə nəzər salanda maraqlı və dinamik bir mənzərə ilə rastlaşırıq. Dini tənəzzülün əslində insan gerçəkliyini formalaşdırdığı və hər bir şüuri fəaliyyətin qaynağında qeyri-şüurunin dayandığı müddəasını irəli sürüblər. Bu fikir hətta mükəmməl fəlsəfi sistemin ruhuna belə hopdurulub. O mənada millətin təşəkkülü ilə dini dəyərlərin tarixi təkamülü, yüksəliş mərhələlərinə keçməsi arasında orqanik bağlantı görə bilərik.

Tətbiqi əhəmiyyəti: Məqalədən mifologiya, fəlsəfə tarixi ilə məşğul olan mütəxəssislər, ali məktəblərin bakalavr və magistr pilləsində təhsil alan tələbələr, mifoloji sistemlərdə oxşar süjetlər və çarpazlaşmanı araşdıran tədqiqatçılar istifadə edə bilərlər. Təqdim olunan məqalədən folklor, din tarixi, mifologiya və fəlsəfə tarixinə dair dərslər, dərslər vəsaitləri və proqramların hazırlanmasında elmi mənbə kimi istifadə oluna bilər.

ƏDƏBİYYAT

1. Ali Toker. Hızır Aleyhisselam. Buhara Yayınları, İstanbul, 2011, 319 s.
2. Басилов В. Н. Культъ святыхъ в исламе. М., 1970, 144 s.
3. İncil. Əhdi-Cədid. Stohkolm, Bibliya Tərcümə İnstitutu, 1991.
4. Qocatürk N. Hızır əleyhissələm: Türkün ağ atlı oğlanı. İstanbul, 2013, 287 s.
5. Qocatürk N. İslam mədəniyyətində sufizim. Bakı, "Nurlan", 2010, 150 s.
6. Qocatürk N. Mifik təfəkkür və etnik təşəkkül: türk mifoloji mətnlərinə fəlsəfi baxış, Bakı, 2014, 116 s.
7. Quran. (ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z.Bünyadov və V.Məmmədəliyev), Bakı, 1992.
8. Mevlana Celaleddin Rumi. Mesnevi. III ciltte, Konya, 2009.
9. Müqəddəs Kitab. Əhdi-Ətiq . Bakı, Kitab Şirkəti, 2004.
10. Nilufer Dinç. Hz. Hızır Kimdir? Sınır Ötesi Yayınları. İstanbul, 2011, 166 s.
11. Ömer Faruk Hilmi. Hızır Aleyhisselam. İstanbul, 2011, 880 s.
12. Радлов В. В. Из Сибири. М., Наука, 1991, 749 s.
13. Ramazan Hüb. Hızır Aleyhisselam. İstanbul, 2009, 488 s.
14. Serhat Ahmet Tan. Hızır. İstanbul, 2009, 240 s.
15. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı, Yazıçı, 1983, 326 s.
16. Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990, 622 s.
17. Vəliyev K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı. Bakı, Gənclik, 1987, 277 s.
18. Zəbur. Bakı, Kitab Şirkəti, 2003.

İCMAL

Tanrı Dərgahından soraq verən hər bir müqəddəs Yazıda, ilahi Kəlamlarda qeyd olunur ki, yerin, göyün, külli-aləmin yaradıcısı yalnız Tanrıdır. Can verən də, can alan da Odur. Yerin, göyün taleyi ondan asılıdır, hər bir insanın taleyi kimi. Yazan da, yazılanı pozan da, yolunu azana yol göstərən də Odur. Tanrı sevib seçdiyi, öz yanına, Haqq Dərgahına yüksəltdiyi iki müqəddəsə bu qüdrətindən pay verdi. Öncə Xızıra, sonra da İsa Məsihə. Bu qüdrətə sahib olmadan öncə Haqqın yanında hər birinin öz ilahi məqamı, ali mərtəbəsi var. Mənbələrin söyləntilərinə görə seçilmişlər, müqəddəslər sırasında ən yüksəkdə Xızır əleyhissəlamdır. Xızır ana bətni görmədən nur içində doğuldu. Ölmədən əbədi dirilik qazandı. Müqəddəs Ruhunu min illərdə ki, yer üzündə yaşamaqdadır. Zamanında ölüyə də, diriyə də can verərdi. Tanrı onu peyğəmbərlərin ustası etmiş, gizli mətləbləri onun əməlinə göstərmişdi.

Mənbələr Xızırın Tanrı buyruğu ilə həyata keçirmiş olduğu missiyanı bu şəkildə təsvir edir ki, O yer üzünü gəzərək darda olanlara yardım edir, bəzi təbiət hadisələrinə müdaxilə edir, gərəkli olan insanlara gizli elm öyrədir. Allaha niyaz edən qulların dualarını Kəbədə olan Saba mələyinə çatdırır. Hər azan vaxtında Kəbəyə gedərək yardım edəcəyi insanların siyahısını alaraq vəzifəsini yerinə yetirir.

Dini mənbələrdə qeyd olunur ki, Xızır neçə-neçə müqəddəsin cənazəsinin başında durub onları Haqq Dərgahına yola salıb. Bütün Haqq elçiləri, Adəmdən başlamış Nuh tufanına, İbrahim peyğəmbərdən İsa Məsihə qədər hamısı Xızırı səsləyib, onun çiyində Tanrı Dərgahına uçalıblar. Məhəmməd peyğəmbər də Xızır Ruhuna qoşulub göylərə sarı ucaldı.

REVIEW

ON THE PECULIARTIES OF KHIDR'S WISDOM IN RELIGIOUS TEXTS

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

Every sacred book which describes God, states that God is the only creator of the Universe. He gives life, and he takes it. The fate of the earth and the sky depends on him, as well as the fate of every human. He is the one who writes the rules, who changes what was already written, and the one showing the way to those lost. God gave a share of this power to two of the sacred men. First, to Khidr, and then to Jesus Messiah. Before acquiring this power each one of them had their own divine

opportunity. According to sources, the highest among the saints and chosen is Khidr. Khidr was born out of mother's womb in the ray of light. He received eternal life before dying. His saint spirit lives on earth for thousand years. There were times when he would give his life to both the dead and the alive. God has made him the master of the prophets.

The sources describe the mission of Khidr as the following: wondering around the world to help those in need, to sometimes interfere into the nature's processes, and teach science to selected people. He turns his servants who pray to God in Kaaba into Saba's angels. He performs his task by making a list of those people who go to Kaaba every time during Azan.

According to religious sources, that Khidr has seen off souls of the many saints to the Good Abode. All envoys of the Good, from Adam to Noah, Abraham to Jesus Messiah, called for Khidr, and ascended to the God's Abode on his shoulders. Prophet Mohammed also ascended to the heaven with the spirit of Khidr.

ОБЗОР

СВОЕОБРАЗИЕ МУДРОСТИ ХЫЗЫРА В РЕЛИГИОЗНЫХ ТЕКСТАХ

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

В каждом священном писании, передающем нам весточку из Божеского Чертога, отмечается, что создателем Земли, Неба, всего сущего является лишь Творец. Он дарует жизнь, он же ее и отнимает. Судьба Земли, Неба, как и судьба каждого человека, зависит от Него. Свою способность возвысить до своего Чертога тех, кого он избрал, любя, он передал двум святым. Вначале Хызыру, а затем – Иисусу Христу. До того, как они овладели этим могущественным умением, в святом Чертоге у каждого из них был свой удел, своя высшая ступень.

Согласно сведениям источников среди избранных, святых наиболее высоким рангом обладает святой Хызыр (мир ему и благословение). Хызыр родился вне чрева матери, из светоча, озаренный сиянием. Он получил право на бессмертие, на вечную жизнь. Его святой дух вот уже несколько тысячелетий бродит по Земле. При необходимости дает жизнь, как усопшим, так и продлевает ее живым. Господь сделал его знатнейшим из пророков, выразив в его деяниях свои тайные цели и надежды.

Источники описывают миссию Хызыра, которую Он претворяет в жизнь по велению Господа таким образом, что бродит по Земле, вмешивается в некоторые природные дела, научает тайным наукам необходимых людей. Молитвы рабов божиих он доносит до ангела Саба в Каабе. При каждом призыве к молитве (азан) он отправляется в Каабу и забирает оттуда список людей, которым он должен помочь.

Как отмечается в религиозных источниках, Хызыр помог переправить в божественный Чертог многих усопших, стоя над их головами. Все святые, начиная от святого Адама, Ноя, Авраама, вплоть до Иисуса Христа, призывали Хызыра и на его плечах отправлялись в Божеский Чертог. Пророк Мухаммед также воссоединившись с духом Хызыра, вознесся на Святые Небеса.

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN KELÂM GELENEĞİNDEKİ YERİ

*Aqil Şirinov**

Açar sözlər: *Fəxrəddin Razi, fəlsəfi kəlam, kəlam ənənəsi, Əbu Hamid əl-Qəzali, İbn Sina*

Ключевые слова: *Фахр ад-Дин аль-Рази, философская теология, каламская традиция, Абу Хамид аль-Газали, Ибн Сина.*

Key words: *Fakhr al-Din al-Rāzī, philosophical kalam, kalamic tradition, al-Ghazālī, Avicenna.*

Felsefi Kelâmın Ortaya Çıkışı ve Fahreddin er-Râzî: Mütəkaddimûn döneminde Sünnî akideyi başta Mutezile olmak üzere İslam içi fırkalara karşı savunma görevini üstlenen Sünnî-Eş'arî kelâmı Hücetülislam Ebu Hâmid el-Gazzâlî'yle (ö. 505/1111) başlayan dönemde farklı bir mecraya yönelerek meşşâî felsefeyi kendine muhatap aldı. Acaba Gazzâlî'nin bu felsefe ekolünü, özellikle de İbn Sînâ'yı (ö. 428/1037) muhatap almasının sebebi neydi? Önceleri fazla sorun yaşamadan ve birbirilerini çok da muhatap almadan kendi yollarında yürüyen bu iki gelenek neden karşı karşıya geldi, neden Gazzâlî meşşâî felsefeyi karşısına alıp sorgulama ihtiyacı duydu? Bu konuda birçok neden göstermek mümkün olmakla beraber temelde bir nedenin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu, İsmâilî Bâtıniyye'dir. Gazzâlî'nin yaşadığı Büyük Selçuklu devletinin sınırları içerisinde Hasan Sabbâh'ın (ö. 518/1124) yeni şekle büründürdüğü ve “ed-da'vetül-cedîde” olarak adlandırılan Alamut merkezli Nizârî-İsmâilî hareket hem siyasî hem de fikrî alanda etkinliğini hızla artırmaktaydı. Selçuklular bunun önüne geçmek için başta Nizâmîye medreseleri olmak üzere birçok önleme başvurduysa da bunlar Bâtınî yayılmacılığı önlemede yeterli olmadı. Bâtınîliğin Sünnî düşünceyle mücadele ederken kullandığı en etkili silah felsefeydi. Onlar felsefeden yararlanarak kendi düşünce sistemlerinin doğruluğunu ispatlamaya çalışıyorlardı. Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 382/934) ve Hamîdüddin Kirmânî (ö. 411/1020'den sonra) başta olmak üzere birçok filozof yetiştirmiş olan İsmâiliyye, felsefeyi kullanmakta başarılıydı ve bu yolla toplum içerisinde etkinliğini artırmaktaydı. Gazzâlî'nin de bizzat vurguladığı gibi, o dönemde kesinliği pek tartışma konusu yapılmayan müspet bilimler de felsefinin içinde yer aldığı için bu alanda söz sahibi olanlar metafizikle ilgili konularda da fikir belirttiklerinde özellikle avâm nezdinde rağbet görürlerdi. İşte Gazzâlî, metafizik alandaki her görüşün tartışılmaz olmadığını ortaya koymak suretiyle Bâtıniyye'ye

* Bakı Dövlət Universitetinin İlahiyyat fakültəsinin baş müəllimi, ilahiyyat üzrə fəlsəfə doktoru

darbe vuracağını düşündüğü için felsefeyi kendine muhatap almıştır. Peki neden bu düşünür Bâtînî filozofları değil de bu ekolle düşünsel bir irtibatı bulunmayan meşşâî filozofları, daha doğru bir ifâdeyle İbn Sînâ'yı muhatap alarak onun görüşlerini çürütmeye çalıştı? Bunun temel sebebi İbn Sînâ'nın, otoritesi herkes tarafından kabul edilen bir filozof olarak ün yapmasıydı. Gazzâlî, İbn Sînâ gibi felsefede otorite olan bir filozofun metafizik alandaki görüşlerini çürüttüğü taktirde felsefenin yanılmazlığına dair kabulü kökten sarsmış ve Bâtınıyye'nin en önemli silahını elinden almış olacağını düşünmüş olmalıdır.

Meşşâîleri ağır bir şekilde eleştiriye tabi tutmakla birlikte Gazzâlî bazı konularda onların etkisinde kaldı. Meşhur mâlikî fakihî ve aynı zamanda Gazzâlî'nin de öğrencisi olan Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) “Şeyhimiz Ebû Hâmid filozofların içine girdi, sonra oradan çıkmak istedi fakat bunu başaramadı” dediği nakledilir.¹ Gerçekten de Gazzâlî meşşâîleri birçok konuda ağır şekilde eleştirse de onların metodunu benimsemekten de kurtulamamıştır. O bu ekol tarafından kullanılan Aristo mantığının başta kelâm olmak üzere şerî ilimlerde bir alet olarak kullanılmasının gerekliliğini vurgulamış² ve böylece “müteahhirûn dönemi kelâmı” veya “felsefî kelâm” olarak bilinen geleneğin temelini atmıştır.³ Ondan önce mütekellimler başta **gâibin sâhide kıyası, sebr ve taksim, ittifak edilenden ihtilaf edilene istidlal, konuyla ilgili öncüllerin dizilerek bu öncüllerden bir sonuca ulaşılması** gibi yöntemler geliştirmiş⁴ ve kelâmî etkinliklerini bu yöntemler üzerine kurmuşlardı. Cüveynî (ö. 478/1085) gibi mütekaddimûndan müteahhirûna geçiş merhalesini temsil eden kelâmcılar bu yöntemlerin bazı zayıf yönlerini eleştirmiş⁵, Gazzâlî'yle birlikte ise bu yöntemler terk edilerek yerine Aristo mantığına dayanan bir yöntem ikame edilmiştir. Özellikle onun *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı eseri kelâmî gelenekteki yöntem değişiminin görülmeye başladığı bir çalışmadır.⁶ Endülüs'lü İbn Hazm (ö. 456/1064) mantığın bir alet ilim olarak lüzumundan Gazzâlî'den önce bahsetmiş olsa da yaşadığı bölge İslam dünyasının merkezinden kenarda kaldığı için onun bu faaliyeti ilmi çevrelerde yankı uyandırmamıştır.

Müteahhirûn döneminin kurucusu addedilmekle birlikte Gazzâlî'nin kelâmla ilgili eserlerine bakıldığında burada sistemli bir felsefî kelâm faaliyetinden bahsetmek zordur. Felsefî kelâmı sistematik bir hüviyete sokan ise İbnü Hatibî'r-Rey Fahreddin er-Râzî'den (ö. 606/1210) başkası değildi. Gazzâlî'nin bazı görüşlerini ve eserlerini

¹ İbn Teymiyye, *Der'ü tearüzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, Riyad 1991/1411, I/5

² Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, nşr Süleyman Dünya, Kahire 1961, s. 27-28

³ Aristo mantığının İslam düşüncesine girişi ve etkileri hakkında bkz. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbar*, İstanbul, 2002, s. 87-108

⁴ Ömer Türker, “Es'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 19, 2008, s. 4-6.

⁵ Bu konuda bkz. Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Sâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiliği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 18, 2007, 1- 25

⁶ Ömer Türker, “Es'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, s. 4

ciddi şekilde tenkit etse de⁷ Râzî, Gazzâlî'nin başlatmış olduğu bu yolu sistematikleştirmiş, mütekaddimûn dönemi kelâmına yöntemsel bağlamda bazı eleştiriler getirmiş⁸, kelâmî etkinlikte yöntem olarak mantıki kıyas formlarını benimseyerek⁹ *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*, *el-Metâlibu'l-âliye* ve *el-Muhassal* gibi bu geleneğin en önemli çalışmalarına imza atmıştır. Özellikle kelâm kitabından ziyade felsefî bir eser olan *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye* Râzî sonrası mütekellimlerin, eserlerinin temel çerçevesinin çizilmesinde örnek aldıkları başlıca metin hüviyetindedir. Râzî şerî ilimlerde mantığın kullanılmasına özel bir önem vermiştir. Bazı müellifler onun mantığı bir alet ilim olarak değil müstakil bir ilim olarak gördüğünü ileri sürmüşlerdir.¹⁰ Râzî'nin bu konudaki görüşlerini inceleyen Eşref Altaş ise Eş'arî âlimin mantığı “bağımsız bir alet ilim” olarak gördüğü neticesine varmıştır.¹¹

Râzî kendisinin de bizzat *Nihâyetu'l-ukûl* un başında vurguladığı gibi kendinden önceki kelâmcıların başvurduğu cedel yöntemine karşı çıkararak burhanî yöntemi temel almış ve “burhana dayanan bir kelâm” inşa etmeye çalışmıştır.¹² Tahkik yöntemi olarak da bilinen bu yönetime göre bir düşünür kendisinden önce yaşamış olan âlimlerin eserleri karşısında mutlak kabul veya mutlak ret yolunu seçmemeli, herhangi bir konuda ileri sürülmüş olan görüşlerin gerekçelerine bakarak bunların kabul edilebilecek bir nitelikte olup olmadığını tespit etmelidir. Râzî'ye göre muhakkıkların uyması gereken yol da budur.¹³ Râzî'den sonra onun bu yöntemini temel alan alimlerin yaşadığı dönem “muhakkıklar dönemi” adıyla meşhur olmuştur. Bu dönem adını, Ömer Türker'in de vurguladığı gibi “bu zaman diliminde yaşayan fakîh, mütekellim ve filozofların yaptıkları tahkik işinden yani her bir meselenin temellerine inilip -meselenin ait olduğu ilim dalına göre- katî veya zannî delillere dayalı ayrıntılı olarak incelenmesi işleminden almıştır”.¹⁴

Râzî'yle birlikte kelâm kitaplarına kelâmın temel meselesi olan usûliddin konularına bir giriş mahiyeti taşıyan ve temel çerçevesi İbn Sînâ tarafından çizilmiş

⁷ Bkz. Râzî, *el-Münâzarât*, thk. Fethullah Huleyf, Beyrut: Darü'l-meşrik, [t.y.], 35-37, 40-43, 45.

⁸ Bkz. Ömer Türker, “Es'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, s. 19.

⁹ Türker, *a.g.m.*, s. 20

¹⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Ali Abdülvahid Vafî, Kahire 1981, III/1140-1141; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, İstanbul 2000, s. 622-623; Nesim Doru, “İbn-i Arabî'nin Fahreddin Râzî'ye Gönderdiği Mektup”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 4, Sayı: 1, Diyarbakır 2002, s. 100

¹¹ Bkz. Eşref Altaş, *Fahreddin er- Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul 2009, s. 97-113

¹² Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl*, Süleymaniye ktp., Ragıp Paşa bl., No. 597, vr. 3^b

¹³ Tahsin Görgün, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 17, 2007, s. 56

¹⁴ Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürcanî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, s. 8

olan “umûr-i âmme” konuları eklendi. Böylece bütün müteahhirûn döneme damgasını vuran yeni bir kelâmî gelenek olan felsefî kelâm geleneği oluşmuştur.

Râzî düşüncesini temelde iki merhaleye bölmek mümkündür.¹⁵ O, düşünce hayatının ilk evresinde tam bir Eş'arî kelâmcıdır. Daha sonraki merhalede ise düşünürün İbn Sînâ'nın etkisinde kaldığını ve eserlerinde adı geçen filozofun problem olarak ele aldığı konuları tartıştığını söylemek mümkündür. *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*, *el-Muhassal*, *Nihâyetu'l-ukûl*, *Şerhu'l-İşârât*, *Şerhu 'Uyûn'i'l-hikme* ve *el-Metâlibu'l-âliye*, onun bu merhalede yazmış olduğu en temel eserlerdir. O, İbn Sînâ'nın etkisinde kalarak kelâmcıların cevher-i ferd anlayışını redd ettiği *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*'de olduğu gibi, bu eserlerin bazısında İbn Sînâ düşüncesine daha yakın durmaktadır. *el-Muhassal*, *Nihâyetu'l-ukûl*, *Şerhu'l-İşârât* ve *Şerhu 'Uyûn'i'l-hikme* gibi eserlerinde temelde İbn Sînâ düşüncesine karşı menfî bir tavır sergilenmekte, *el-Metâlibu'l-âliye*'de ise kelâmî meşşâî felsefenin arasını bulma eğilimi ağır basmaktadır. Adı geçen eserde ve *el-Mulahhas*'ta ise başta zaman, mekân ve idealar gibi konular olmak üzere Platon'cu davranmakta ve hatta mezkûr filozofu “imâm” diye anmaktadır.¹⁶

Râzî'nin eserleri içerisinde belki de en çok eleştirilene *el-Muhassal* olmuştur. Zira Nasiruddin Tusî, İbn Teymiyye ve İbn Ebi'l-Hadid başta olmak üzere bir çok alim Râzî'nin mezkur eserine reddiyeler yazmıştır. Eş'arî alimin *el-Muhassal*'da felsefeyi kelâmî çerçevede ele almasının bunun temel sebebi olduğunu söylemek mümkündür. Câbirî'nin de vurguladığı gibi yapısı itibarıyla İbn Sînâci-Aristocu klasik felsefe sisteminden farklı olsa da¹⁷ Râzî *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*'de felsefe içerisinde kelâm yapan bir filozof-kelâmcı olduğu halde, *el-Muhassal*'da kelâmî felsefe yapan bir kelâmcı-filozofdur.¹⁸ Bundan dolayı de bu son eser gerek felsefeye mesafeli yaklaşan muhafazakar ulemanın gerekse de felsefî faaliyetle kelâmî faaliyetin bir-birine karıştırılmasına karşı çıkanların tepkisini çekmiştir.

Râzî'yle birlikte yeni bir hüviyete bürünen kelâmî gelenek mütekaddimûn dönemi geleneğinden metot bakımından önemli ölçüde farklılık arzetsede de her iki geleneğin savunduğu “temel çizgiler” hemen-hemen aynıydı. Zira gerek mütekaddimûn gerekse de müteahhirûn dönemi mütekallimleri “Kadir-i Muhtar” Tanrı anlayışı ve “âlemin zamanî kıdeminin imkânsızlığı” gibi temel konularda aynı görüşü paylaşmışlardır. Gazzâlî ve Şehristânî gibi Eş'arî kelâmına uygun olmayan tüm görüşlerinde Meşşâîleri ağır bir şekilde eleştirmemekle birlikte Râzî de kelâmın temel konularında taviz vermeyerek mezkur geleneğe karşı çıkmıştır.

¹⁵ bkz. Hânî Nu'mân Ferhât, *Mesâilu'l-hilâf beyne Fahreddîn er-Râzî ve Nasiruddîn et-Tûsî*, Beyrut, 1997/1418, s. 17-18

¹⁶ Ferhât, *a.g.e.*, s. 18; ayrıca bkz. Eşref Altaş, “İbn Sina Felsefesi ve Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin yöntemi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2009/1), s. 136-137

¹⁷ Câbirî, *a.g.e.*, s. 620

¹⁸ Câbirî, *a.g.e.*, s. 617

Râzî'nin kelâmî faaliyetinin belki de en önemli noktası peygamberlerin Hak'tan alarak tebliğ ettikleri nebevî hikmetle felsefî kanunların arasını bulma çabasıdır.¹⁹ Özellikle *el-Metâlibu'l-âliye* bu yöntemin en güzel örneğidir. Hatta bu kelâm eserinin Yunanca'daki **Usolociya**'nin (Teoloji) karşılığı olan “el-İlmü'l-İlâhî” konusunda yazdığını söylemesi bile²⁰ mezkur çabaya mebni olsa gerektir.

Râzî'nin kelâmî görüşleri: İbnü Hatîbî'r-Rey'in çeşitli eserlerinde farklı tutumlar sergilediği, ayrıca hayat hikayesinden bahseden kaynaklarda ömrünün sonlarına doğru felsefe ve kelâmı uğraşması dolayısıyla nedâmet hissi duyarak filozof ve mütakallimlerin tartıştığı bir çok meselenin künhüne vakıf olunamayacağı sebebiyle bu konularda fazla derinliğe gitmenin anlamsız olduğuna kâni olduğuna ve “Kur'an yöntemi” adı verdiği yolu takip ettiğine dair nakiller dikkate alınır²¹ onun düşünce sisteminin belirlenmesinin birtakım zorluklar içerdiğini söylemek mümkündür. Zira o, bir eserinde büyük bir iştiaqla savunmuş olduğu bir görüşe başka bir eserinde şiddetle karşı çıkabilmektedir. Örneğin, Sâbûnî'yle olan münazarasında rüyetullahın ispatında ‘varlık’ delilinin kullanılamayacağını savunarak bu konuda Sabunî'yi ağır bir şekilde eleştirmesine rağmen²², *el-İşare*'de mezkûr delili bizzat kendisi kullanmıştır.²³

Uluhiyyetle ilgili konularda Râzî genelde Eş'arî çizginin sınırları dâhilinde kalmakla birlikte bazı konularda farklı görüşler ortaya koymuştur. Örneğin, varlık-mâhiyet ilişkisi konusunda bazı eserlerinde “zorunlu varlıkta varlıkla mâhiyet aynıdır” görüşüne meylederken²⁴ başta *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*²⁵ ve ölümünden sekiz ay kadar önce yazdığı kabul edilen *el-Metâlibu'l-aliye*'de Ebu Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) isnadolunan ve mütakaddimûn dönemi mütakallimlerinin çoğunluğunca kabul gören “hem zorunlu varlıkta hem de mümkün varlıkta varlık mâhiyetten ayrıdır” görüşünü benimsemiştir.²⁶ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Râzî'nin *Aksâmü'l-lezzât* adlı eserinde varlık-mâhiyet ilişkisiyle ilgili “bu konuya vakıf olan veya bu içecekten tadan oldu mu” diyerek acizliğini itiraf ettiğini söyler.²⁷

Sıfatlarla ilgili Sünnî kelâmın temel tezini savunan İbnü Hatîbî'r-Rey Ebu Hâşim el-Cübbâî tarafından ileri sürülen ve Cüveynî gibi bazı Eş'arî mütakallimlerce de

¹⁹ İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996, s. 13

²⁰ *el-Metâlibu'l-âliye*, I/33

²¹ bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî, Beyrut, 1408/1988, XIII/ 67-68

²² *el-Münâzarât*, 16-17

²³ Hânî Nu'mân Ferhât, *Mesâilu'l-hilâf beyne Fahriddin er-Râzî ve Nasîruddin et-Tüsî*, Beyrut, 1997/1418, s. 107

²⁴ Râzî, *el-Muhassal (Kelam'a Giriş)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara, 2002, s. 60, 157

²⁵ Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*, thk. M. El-Mu'tasım Billeh el-Bağdâdî, Beyrut, 1990/1410, I/114-130

²⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî Sakka, Beyrut, 1987/1408, I/305-306

²⁷ İbn Teymiyye, *Der'ü teartüzi'l-akl ve'n-nakl*, I/92; Râzî'nin varlık-mâhiyet ayrımı konusundaki görüşleri ve İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerini eleştirmesiyle ilgili bkz. Eşref Altaş, “İbn Sînâ Metafizikinin Reddi Çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin Üç Ukdesi”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 13, Sayı: 41 (Güz 2009), s. 185-192

kabul gören **ahvâl** teorisine sıcak bakmaz Ona göre varlıkla yokluk arasında her hangi bir vasıtanın mümkün olmadığı bedihiyyattandır.²⁸ Nasslarda geçmeyen isimlerin İlâhî Zât'a isnadını doğru bulmayan *tevkîfî* anlayışa karşı Râzî, nasslarda geçmese dahi Allah'ın şanına uygun isimlerin ona nispetinin mümkün olduğunu savunan *kıyâsî* anlayışı tercih etmiştir.²⁹

İsbât-ı Vâcib konusunda kelâmcıların hudus ve filozofların imkân delillerini kullanmakla birlikte³⁰ Kur'an'da vurgulanan gâye ve nizâm delili onun en fazla önemseddiği delildir.³¹ Ayrıca bazı eserlerinde sufilerin mükâşefe metoduna da itibar ettiği görülmektedir.³² Yine hayatının ilk dönemlerinde yazdığı kitaplarında Allah'ın hakikatinin bilinmesinin mümkün olduğuna dair kelâmcıların çoğunluğunun görüşüne meyletse de³³ daha sonraki eserlerinde İlâhî Zât'ın hakikatinin bilenemeyeceğini ileri sürmüştür. Ona göre “duyularımızla algılamadığımız ve içimizde bulmadığımız, ya da aklımızla tasarlayamadığımız veya bu üçten meydana gelmeyen nesneyi, tasarlamamız mümkün değildir. Oysa Tanrılık mahiyeti, bu üç kısmın dışında olduğundan bizce bilinmemektedir”³⁴

Kâdir-i muhtâr Tanrı anlayışını kabul eden³⁵ Râzî Tanrı-âlem ilişkisinde meşşâîlerin benimsedikleri sudûr teorisine karşı eleştirel bir tutum sergiler. O, çeşitli deliller ortaya koyarak “tekten ancak tek çıkar (الواحد لا يصدر عنه الا الواحد)” prensibine karşı çıkar. Râzî'ye göre filozofların kabul ettikleri ilk akıl kendilerinin de itiraf ettiği gibi mümkündür. Onun imkânı mevcut değilse o zaman nasıl olur da o mevcut olan feleğin illeti olur? Şayet mevcutsa o zaman da tek olan Tanrıdan akıl ve onun imkânı olmak üzere iki şey sudur etmiş olur.³⁶ Filozofların heyûlâ-sûret merkezli âlem anlayışını da reddeden Râzî ilk dönemde yazmış olduğu eserlerinde kelâmcıların atomcu (cevher-i ferd) görüşünü reddetse de son olarak bu görüşe meyletmiştir.³⁷

Râzî irade hürriyetiyle ilgili cebrî görüşe yakın bir görüşe yönelmiştir. İster insanın fiillerin meydana gelmesinde tam bir hürriyete sahip olduğunu savunan Mutezile'nin görüşü, isterse fiilin ilâhî kudretle, onun tâat ve mâsiyet oluşunun ise insanın kudretiyle olduğunu ileri süren Bâkillânî'nin (ö.403/1013), isterse de fiilin ilâhî ve beşerî kudret olmak üzere iki kudretle meydana geldiğini söyleyen Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) görüşü Râzî tarafından kabul edilmemiştir. O, Allah'ın

²⁸ *Muhassal*, s. 53

²⁹ Râzî, *Levâmi 'u'l-beyyinât fî Şerhi Esmâillahi ve's-sıfat*, tsh. Ahmed Naci el-Cemali, Mısır 1323, s. 18-20; ayrıca bkz. Orhan Ş. Koloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ'da *Tevkîfîlik – Kıyâsîlik* Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 2, 2004, s. 231-251

³⁰ Bkz. *el-Metâlibu'l-âliye*, I/158-163;

³¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Fahreddin er-Râzî”, *DİA*, XII/91

³² Bkz. *Levâmi 'u'l-beyyinât*, s. 233; *Mefatihü'l-gayb*, Beyrut 1411/1990, XXI/160

³³ Ferhat, *a.g.e.*, s. 128-129

³⁴ *Muhassal*, s. 199-200

³⁵ *Lübâbü'l-İşarat ve't-tenbihat*, thk. Ahmed Hicazi Sekka, Kahire, 1986, s. 155; *Muhassal*, 164-170

³⁶ Bkz. *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*, II, 529-535

³⁷ Bkz. Ferhat, *a.g.e.*, 247-48, 253-54

insanda irade ve kudreti var ettiğini ve bunların da makdûru gerektirdiğini ileri süren Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044), meşşâî filozofların ve İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin görüşünde doğru bulmaz. Bütün bu görüşleri eleştiriye tâbî tutarak neticede gerek fiilin gerekse de fiilin yapılmasına verilen kararın Allah tarafından yaratıldığını ileri sürer.³⁸

Nübüvvetin ispatında mucizeyi delil olarak kabul eden Râzî Kur'an'ın îcâzını, hissî mucizelerini ve gaybdan haber vermesini Hz. Peygamberin peygamberliğinin delili sayar.³⁹ Ayrıca Râzî Hz. Muhammed'in ahlakını, kendisinden önceki peygamberler tarafından müjdelenmesini de onun peygamberliğinin delili sayar. Ona göre nübüvvetin gerekliliğinin başka bir delili de aklın müstakil olarak kavrayamadığı şeylerde ona ihtiyaç duymasıdır.⁴⁰

İmamet konusunda geleneksel Sünnî düşüneyi benimseyen Râzî Şia'nın nass ve tayin görüşünü kabul etmez. Ayrıca imam tayinin insanlar için gerekli olduğunu savunarak imamın gerekli olmadığını iddia eden bazı haricilere ve Basra Mutezilesine bağlı olan âlimlerden Ebû Bekr Abdurrahmân el-Esamm'a (ö. 200/816) da katılmaz.⁴¹

İlk dönemde yazdığı eserlerde hüsün-kubuhla ilgili geleneksel Eş'arî görüşü savunmakla beraber *el-Metâlibü'l-âliye* gibi geç dönemde yazdığı eserlerde 'vücu' teorisini kabul eden bazı Mutezile âlimlerinin görüşünü paylaşmıştır. Buna göre ilâhî fiiller hüsün veya kubuhla nitelendirilemez. Buna karşın beşeri fiiller bunlarla vasıflandırılabilir ve bu konuda hüküm verici akıldır.⁴²

Bazı felsefî eserlerinde nefsin soyut bir nesne olduğunu söyleyen Râzî *Me'âlimü usûli'd-dîn* gibi kelâmî eserlerinde nefsi "bedende mevcut cismanî, nuranî, yüce ve latif bir cevher" olarak tanımlar.⁴³

Görüşlerinden de görüldüğü gibi Râzî'nin kelâm sistemi eklektik bir sistemdir. Onun kelâm sistemi mütekaddimûn dönemi kelâmıyla meşşâî sistemin mezcinden ibarettir.

Râzî'nin diğer kelâmî mezheplere karşı tutumu: Râzî bir yandan yeni bir Eş'arî kelâm sistemi kurarken diğer yandan bu sistemi Ehl-i Sünnet içerisinde hâkim kılmaya çalışmıştır. Onun Sünnî gelenek içerisinde hasım olarak gördüğü esas grup baştan beri kelâmî etkinliğe karşı cephe alan ve birçok Hanbelî ulemanın mensup olduğu Ehl-i hadis geleneği olmuştur. Bu geleneğin tevile karşı olan tutumu, özellikle de haberî sıfatların İlâhî Zât'ın şanına uygun bir şekilde yorumlanmasına karşı çıkması Râzî tarafından kabul edilemez bir görüş olarak görülmüştür. İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) haberî sıfatları tevile tabî tutmayarak ele aldığı *Kitâbü't-*

³⁸ *Muhassal*, s. 208-218

³⁹ *Muhassal*, s. 229-230

⁴⁰ *Muhassal*, 230-231; 244

⁴¹ Râzî, *el-Erbain fi Usuli'd-din*, thk. Ahmed Hicazi Sekka, Kahire, [t.y.], II/256-268; *Muhassal*, s. 271,

⁴² Ferhat, *a.g.e.*, s. 335

⁴³ Râzî, *Me'âlimü usuli'd-din*, thk. Semih Dağım, Beyrut 1992, s. 82-83; ayrıca bkz. ez-Zerkan, *Fahrudin er-Râzî ve ârâhu'l-kelebiyye*, Kahire 1963, s. 470-471; Süleyman Uludağ, "Nefis", DİA, XXXII/526

Tevhid adlı eserini “*Kitâbü’ş-şirk*” olarak nitelemesi⁴⁴ onun bu geleneğe olan karşıtlığının açık bir delilidir. Zahiren teşbih ve tescimi çağrıştıran haberî sıfatları ele alarak tevile tabi tuttuğu ve tevile karşı çıkanların görüşlerini eleştirdiği⁴⁵ *Esasü’t-takdis* adlı eseri onun hem Selefilere hem de Allah’a mekan ve cihet isnadında bulunan Kerrâmiler’e karşı yazmış olduğu en önemli eseridir.

Bir taraftan Horasan bölgesinde Ehl-i hadisin ve Kerrâmiyye’nin etkinliğini zayıflatmak için faaliyet yürüten Râzî diğer taraftan Mâverâunnehr bölgesine hâkim olan Hanefî-Mâtürîdî anlayışa karşı da Şafî-Eş’arî geleneğin savunuculuğunu yapmıştır. Mâverâunnehr bölgesine yaptığı sefer esnasında başta ünlü Mâtürîdî bilgin Nureddin es-Sâbunî olmak üzere mezkûr geleneğe mensup olan âlimlerle yaptığı münazaraları muhtevî olan *el-Münâzarât*⁴⁶ adlı eseriyle İmam Şâfiî’nin Ebu Hânîfe’den gerek nesep gerekse de sistem bakımından üstün olduğunu vurguladığı *Menâkıbu İmam eş-Şâfiî*⁴⁷ adlı çalışması onun mezkûr gayesini ifade eder niteliktedir. Yine onun *el-Münâzarât*’da bizzat Sâbunî’nin Mâtürîdî kelâmında en önemli kaynakların başında gelen Ebü’l-Müîn en-Neseî’nin *Tebîratü’l-edille*’sinin yetersizliğini itiraf ettiğini nakletmesi de aynı gayeye matuftur.⁴⁸

Râzî başta Kerrâmiyye, Mutezile ve Bâtiniyye olmak üzere Ehli-sünnet dışında kalan fırkalar, ayrıca Hıristiyanlarla da fikri mücadelede bulunmuştur. Hatta ölüm sebepleri arasında kendisinin Kerrâmiler’ce zehirlendiği iddiası da yer almaktadır.⁴⁹

Râzî sonrası dönemde onun kurmuş olduğu sistem çeşitli ekollerde farklı yankılar uyandırmıştır. Ona en sert tepki Selefî geleneğin önde gelen temsilcisi Takiyyüddîn İbn Teymiyye’den (ö. 728/1328) geldi. İbnü’l-Hatîb’in İbn Sînâ ve Aynülkudâ el-Hemedânî’nin (ö. 525/1131) yolunu takip ettiğini iddia eden İbn Teymiyye⁵⁰ onun *Muhassal*⁵¹, *Esasü’t-takdis* ve *Erbaîn* gibi kelâmî eserlerine reddiye yazmış⁵², ayrıca başta *Der’ü tearuz* olmak üzere bir çok eserinde eleştiri oklarını bu Eş’arî âlime yöneltmiştir. İbn Teymiyye’ye göre Râzî ve onun yolundan gidenler akli nakle takdim ederek başta ilahî sıfatlar olmak üzere birçok konuda peygamberlerin getirdikleriyle istidlalde bulunmayı reddetmiş ve bunların akla muarız olduğunu zannetmişlerdir. Onların bir kısmı ise daha da ileri giderek sem’î delillerin yakîn ifade etmediğini ileri sürmüşlerdir.⁵³ İbn Teymiyye Râzî’nin kelâm metodunu tenkit etmekle kalmaz onun

⁴⁴ Râzî, *Mefâtühu’l-gayb*, XXVII/130-1 31

⁴⁵ Bkz. Râzî, *Esasü’t-takdis*, thk. Ahmed Hicazi Sekka, Kahire 1986/1406, s. 221-229.

⁴⁶ Bkz. *el-Münâzarât*, 14-24

⁴⁷ Örneğin bkz. *Menâkıbu İmam eş-Şâfiî*, 27, 413-424

⁴⁸ *el-Münâzarât*, s. 23-24

⁴⁹ Sübkî, *et-Tabakatü’ş-Şâfiyye*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, [y.y. : y.y.], VIII/ 82-86

⁵⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, haz. Amir el-Cezzar-Enver el-Baz, [y.y. : y.y.], IV/62

⁵¹ Bkz. Hüseyin Atay, “Dirasetün Mukarene beyne Şirrahî’l-Muhassal ve Mevkıfu Fahreddîn er-Râzî min İlmi’l-Kelâm”, *AÜİFD*, Ankara 1983, XVI/50

⁵² İbn Teymiyye, *Der’ü Tearuz*, I/22

⁵³ İbn Teymiyye, *Der’ü Tearuz*, I/4-5.

özellikle Ehl-i-hadis hakkında verdiği bilgilere de güvenilemeyeceğini söyler.⁵⁴ Ona göre Râzî İbn Küllab el-Basri (ö. 240/854 [?]) ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) gibi ilk dönem kelâmcılarının görüşlerini iyi bilmediği gibi eski felsefeden de fazla haberdar olmamıştır.⁵⁵ Ayrıca o, Râzî'nin hadis ilmindeki bilgisinin kıt olduğunu da vurgular.⁵⁶ İbn Teymiyye'nin her iki iddiası doğru olmasa gerektir. Zira Râzî'nin başta *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Meâlibu'l-âliye* olmak üzere yazmış olduğu felsefî ve kelâmî eserlerine bakılırsa eski felsefî gelenekle ilgili engin bir birikime sahip olduğu görülür. İkinci iddiaya gelince ta mütekaddimûn döneminden beri Ehl-i-hadis tarafından kelâmcılara karşı ileri sürülen bu suçlamanın temelinde iki gelenek arasındaki metot farkı yatmaktadır. Kelâmcılar zan ifade ettiği için haber-i vahidi akidevî konularda delil olarak kabul etmemiş, buna karşın Selefî gelenek bu nevi hadislerin akidede delil olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin Râzî'ye karşı ileri sürdüğü bu iddia yersizdir.

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de hocası İbn Teymiyye'nin yolundan giderek özellikle aklı öncelemesi ve haberî sıfatları yoruma tabi tutması sebebiyle Râzî'yi eleştirmiştir.⁵⁷

Kaynaklarda Râzî'nin tasavvufa karşı sıcak baktığı ve hatta müşahede ehlinde olduğu nakledilir.⁵⁸ Kelâmî ve felsefî eserlerinde daha emniyetli olduğu gerekçesiyle rasyonel metodolojiyi esas almakla birlikte⁵⁹ başta tefsiri ve *Levâmiü'l-beyyinât*'ı olmak üzere bazı eserlerinde tasavvufî izlere rast gelmek mümkündür. *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* adlı eserinde Râzî İslâmî fırkalar arasında sufileri de zikretmekte, onların yolunun güzel bir yol olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁰ Bundan hareketle Câbirî tasavvufun Râzî'yle birlikte "tarihe"e girdiğini, usulü ve furu olan İslâmî fırkalardan birisi haline geldiğini söyler.⁶¹ Ayrıca o *Levâmiü'l-beyyinât*'ta Hallac-ı Mansur'un "ene-l-hakk" sözünü yorumlayarak onu mazur göstermeğe çalışmıştır.⁶² Bununla birlikte Râzî'ye yönetsel eleştiride bulunan İbn Arabî arasında Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi sufiler de olmuştur. Râzî'yle aynı dönemde yaşayan Şeyh-i Ekber ona yazmış olduğu mektuba İbnü Hatibi'r-Rey'e övgüde bulunarak başlarsa da marifetullahda nazarî bilginin kâfi olmadığını akıl ile Allah'ın bilinemeyeceğini, Allah'ı bilmenin O'nun varlığını bilmeden ayrı olduğunu

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, III/186

⁵⁵ M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul 2008, s.16

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, IV/62

⁵⁷ Bkz. Harun Öğmüç, "es-Sevâku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim'in Râzî'ye Yöneltiği Yorumlarla İlgili Tenkitler", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 13, Sayı: 38 (Kış 2009), s. 159-175

⁵⁸ Sübkî, *et-Tabakatü's-Şafiiyye*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, [t.y. : y.y.], VIII/ 86

⁵⁹ Türker, *a.g.e.*, s. 80

⁶⁰ Râzî, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sami Neşşar, Kahire 1938/1356, s. 72

⁶¹ Câbirî, *a.g.e.*, s. 623-624

⁶² Bkz. *Levâmiü'l-beyyinât*, s. 217-218

savunarak aklî istidlal metodunu kullanan Eş'arî düşünürün bununla bir neticeye varamayacağını vurgular. O ilahî hakikate vasıl olmak için Râzî'yi riyazet, mücâhede ve halvet yoluna girmeye davet eder.⁶³Bahaeddin Veled ve Mevlana Celaleddin Rûmî gibi sufi düşünürler de Râzî'yi eleştiren sufiler arasındadır.⁶⁴

Râzî'nin Etkileri: Râzî'nin İslam dünyasının çeşitli yerlerinden gelen 300-den fazla öğrencisi olduğu nakledilir.⁶⁵ Yetiştirdiği bu öğrencileri aracılığıyla onun kelâm anlayışı İslam coğrafyasında hâkim olmuştur. O, özellikle Eş'arî eserlerde "imam" unvanıyla yadedilmiş ve yer-yer tenkite tabi tutulsa da esasen itibar görmüştür. Müteahhirûn dönemi Eş'arî kelâmının en önemli simaları olan Seyfeddin Amidî, Şemseddin İsfahanî, Kadı Beyzavî, Adududdin el-İcî, Sadeddin Teftazanî ve Seyyid Şerif Cürcanî kelâmî eserlerinin tertibinde Râzî metodolojisini temel almışlardır. İbn Haldûn akidesine filozofların görüşlerinin reddini eklemek isteyenlere Gazzâlî ve Râzî'nin kitaplarına başvurmayı tavsiye eder. Zira ona göre bu iki âlimin kullandığı terminoloji eski terminolojiden farklı olsa da onlar daha sonraki müteahhirûn dönemi âlimlerinin yaptığı gibi konuları bir birini karıştırmamışlardır.⁶⁶ İbn Hadun'un ifadeleri mübalağalı olsa da bu fikirde haklılık payı bulunmaktadır. Gerçekten de iki geleneğin mesci Gazzâlî ve Râzî'yle başlasa da bunların tam bir şekilde mezci Râzî sonrasında, Amidi (ö. 631-1233), Beyzavi (ö. 685/1286) ve özellikle de Nasiruddin Tûsî ile gerçekleşmiştir.⁶⁷ Râzî modeli doğrultusunda yazılmış olan müteahhirûn dönemi kelâmının en önemli eserleri sayılan *Tavâliu'l-envâr*, *Ebkârü'l-efkâr*, *el-Mevâkif*, *Tecridü'l-itikad*, *Şerhu'l-Mekâsîd* ve *Şerhu'l-Mevâkif* gibi eserlerde onun sistemi daha da geliştirilmiş ve böylece felsefî kelâmın nadide numuneleri ortaya konmuştur. Bu model Osmanlı düşüncesine de hâkim olmuş ve Dâvud-i Kayserî (ö. 751/1350), Kutbuddin İznikî (ö. 821/1418), Molla Fenâri (ö. 834/1431), Molla Yegân (ö. 865/1461), Hızır Bey (ö. 863/1459), Hayalî (ö. 875/1470[?]) Sînân Paşa (ö. 891/1486), Fethullah Şîrvânî (ö. 891/1486), Molla Lutfî (ö. 900/1495), İzmit'li Kara Dâvud (ö. 948/1541) ve Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) gibi âlimler Râzî çizgisini devam ettirmiş, kelâmî, felsefî ve tasavvufî düşünce geleneklerini kendi sistemlerinde birleştirmişlerdir. Râzî düşüncesi Şemseddin İsfahânî (ö. 688/1289) ve Mirek Buhârî (ö. 740/1339) vasıtasıyla Mısır'a da taşınmış ve böylece Kuzey Afrika'da da revaç bulmuştur. Bu bölgede yaşamış olan İbn Haldun (ö. 780/1378-79) da *Muhassal*'a bir

⁶³ İbnü'l-Arabi, *Risale ile'l-İmam er-Râzî*, çev. Nesim Doru, *Dicle Üniversitesi İlhayiat Fakültesi Dergisi*, C. 4, Sayı: 1, Diyarbakır 2002, s. 102-103; Halim Gül, "Şeyh-i Ekber'in Fahreddin Râzî'ye Mektubu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 1999, C.1, Sayı: 2, s. 134-135

⁶⁴ Bkz. Hayri Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Süfîlere / Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, Cilt: VI, Sayı: 14 [Mevlânâ Özel Sayısı], s. 285-330

⁶⁵ Ferhat, *a.g.e.*, s. 14

⁶⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, III/1083

⁶⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, III/1083; Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzüâtü'l-ulûm*, thk. Kâmil Bekrî, Abdolvâhid Ebu'n-Nûr, Kâhire, 1968, I/28

şerh yazmış, ayrıca tarih incelemelerinin esaslarını vazetmede Râzî geleneğinin "el-mukaddimâtü'n-nazariyye" anlayışından yararlanmışır.⁶⁸

Râzî'nin etkisi sadece Sünnî düşünceyle sınırlı kalmamış Şii-İmami geleneğe mensup mütekellimler de Râzî'nin felsefî kelâm sisteminin etkisinde kalmışlardır. Özellikle meşşâî geleneğe karşı ileri sürdüğü delillerde Râzî'yi eleştiren, ayrıca *Muhassal*'a tenkitli bir şerh yazan Nasiruddin Tusi (ö. 672/1274) Râzî sisteminden yararlanarak İmamiyye felsefî kelâm gelenegini başlatmıştır. Başta İbn Meysem el-Bahrani (ö. 699/1299), İbnü'l-Mutahhar el-Hilfî (ö. 726/1325), Abdürrezak Lahici (ö. 1072/1661) olmak üzere birçok Şii mütekellim de eserlerinde aynı modeli temel almışlardır. Hikmet-i Mütealiye okulunun en önemli mümessili olan Molla Sadra (ö. 1050/1641) da Râzî'yi birçok yönden eleştirse de özellikle *el-Esfar*'da ondan sıkça alıntılar yapmıştır. Şîî gelenekte Râzî'nin en çok saygı gören Sünnî mütekellim olduğunu söylemek mümkündür. Zira bir çok İmamî âlim onu eserlerinde "İmam" unvanı ile yad etmiş, eserlerinde ondan sıkça nakillerde bulunmuşlardır.⁶⁹ Zeydî-Mutezilî âlim İbn Ebu'l-Hadid (ö. 656/1258) de başta *Muhassal* olmak üzere Râzî'nin bazı eserlerine tenkitli şerhler yazmıştır. Miladi XIII-cü yüzyılda yaşamış olan ünlü İspanyol ilâhiyatçı Ramon Marti'nin özellikle Yahudiliğe karşı yazdığı *Pugio fidei* adlı eserinde Râzî'den alıntı yapması düşünürün Ortaçağ Avrupa'sında da tanındığının delilidir.⁷⁰

Sonuç olarak Fahredden er-Râzî'nin Gazzâlî'nin öncüllüğünü yaptığı felsefî kelâm geleneğini sistemleştiren, kendisinden sonraki tahkik geleneğinin temel çerçevesini belirleyen ve eserleri de bu dönemde yazılmış olan kelâmî eserlerin yazım planında temel alınan bir mütefekkir olduğunu söylemek mümkündür. Onun sentezci düşüncesi temelde mütekaddimûm dönemi kelâmı ve meşşâî felsefesinin mezcinden ibarettir. Râzî'den sonra meşşâî felsefeyle kelâmı mezcetme faaliyeti daha da genişleyerek İşrakî felsefe ve tasavvufu da kapsamış ve böylece düşüncede vahdet temin edilmiştir.

⁶⁸ Tahsin Görgün, "Mukaddime", *DİA*, XXXI/118; ayrıca bkz. Tahsin Görgün, "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahredden er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", s. 64-65

⁶⁹ Örneğin bkz. Molla Sadra, *el-Esfarü'l-erbaa*, thk. Maksud Muhammedi, Tahran 1383, II/145, 184, III/241, 268, 551; Şeyh Yusuf Bahrani, *el-Hadaiku'n-nadira*, thk. M.Taki İrevani, Kum, [t.y.], I/128

⁷⁰ Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, London, 1993, II/269

BİBLİYOGRAFYA

ALTAŞ, Eşref, *Fahreddin er- Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul 2009

ALTAŞ, Eşref, “İbn Sînâ Felsefesi ve Eş`ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Razî'nin yöntemi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2009/1)

-----, “İbn Sînâ Metafiziğinin Reddi Çerçevesinde Fahreddin er- Râzî'nin Üç Ukdesi”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 13, Sayı: 41 (Güz 2009)

ATAY, Hüseyin Atay, “Dirasetün Mukarene beyne Şirrahi'l-Muhassal ve Mevkıfu Fahreddin er-Râzî min İlmi'l-Kelâm”, *AÜİFD*, Ankara 1983, XVI

BAHRANÎ, Yusuf b. Ahmed, *el-Hadaiku'n-nadira*, thk. M.Taki İrevani, Kum, [t.y.]

CABİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, İstanbul 2000

CORBİN, Henry Eugenie, *History of Islamic Philosophy*, London, 1993

CELEBÎ, İlyas, *İslâm İnanc Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul, 2002.

DORU, Nesim, “İbn-i Arabî'nin Fahreddin Razi'ye Gönderdiği Mektup”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 4, Sayı: 1, Diyarbakır 2002

FERHAT, Hânî Nu'mân, *Mesâilu'l-hilâf beyne Fahriddin er-Râzî ve Nasîruddin et-Tûsî*, Beyrut, 1997/1418

GAZZALÎ, Ebu Hamid Huccetulislâm Muhammed b. Muhammed, *Mi'yârü'l-ilm*, nşr Sülüyman Dünya, Kahire, 1961

GÖRGÜN, Tahsin, “Mukaddime”, *DİA*, XXXI

-----, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 17, 2007

GÜL, Halim, “Şeyh-I Ekber'in Fahreddin Razi'ye Mektubu”, 1999, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 1999, C.1, Sayı: 2

İBN HALDUN, Ebû Zeyd Veliyyuddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, thk. Ali Abdülvahid Vafî, Kahire 1981

-----, *Tarihü İbn Haldun*, Beyrut, [t.y.],

İBN KESİR, Ebu'l-Fida İmaduddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî, Beyrut, 1408/1988

İBN TEYMİYYE, Ebu'l-Abbas Takıyyuddin Ahmed b. Abdulhalim, *Mecmû'u fetâvâ*, haz. Amir el-Cezzar-Enver el-Baz, [y.y. : y.y.]

-----, *Der`ü tearüzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim, Riyad 1991/1411

İBNÜ'L-ARABÎ, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali, *Risale ile'l-İmam er-Razi*, çev. Nesim Doru, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 4, Sayı: 1, Diyarbakır 2002

KAPLAN, Kaplan, “Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere / Tasavvufa Bakışı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, Cilt: VI, Sayı: 14 [Mevlânâ Özel Sayısı]

KOLOĞLU, Orhan Ş., Esmâ-i Hüsnâ'da *Tevkîflik – Kıyâsîlik* Problemi: Fahreddin er-Râzî Örneği, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 2, 2004

KUTLUER, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996

MOLLA SADRA, Sadreddin Muhammed b. İbrâhim b. Yahyâ Kavâmî, *el-Esfarü'l-erbaa*, thk. Maksud Muhammedî, Tahran 1383

ÖGMÜŞ, Harun, “es-Sevâku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim'in Râzî'ye Yönelttiği Yorumlarla İlgili Tenkitler”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 13, Sayı: 38 (Kış 2009)

ÖZERVARLI, M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul 2008

RAZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî Sakka, Beyrut, 1987/1408

-----, *İ'tikâdâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sami Neşşar, Kahire 1938/1356

-----, *Lübâbü'l-İşarat ve't-tenbihat*, thk. Ahmed Hicazi Sekka, Kahire, 1986

-----, *Mefatihü'l-gayb*, Beyrut 1411/1990

-----, *el-Mebâhîsu'l-meşrikiyye*, thk. M. El-Mu'tasım Billeh el-Bağdâdî, Beyrut, 1990/1410

-----, *Levâmî'u'l-Beyyinât fî Şerhi Esmâillahi ve's-Sıfat*, tsh. Ahmed Naci el-Cemali, Mısır 1323

-----, *el-Muhassal (Kelâm'a Giriş)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara, 2002

-----, *Menakıbu İmam eş-Şafîi*, thk. Ahmed Hicazi Sekka, Kahire, [t.y.]

-----, *el-Erbain fî Usulî'd-din*, thk. Ahmed Hicazi Sekka, Kahire, [t.y.]

-----, *Esasü't-takdis*, thk. Ahmed Hicazi Sekka, Kahire 19986/1406, s. 221-229.

-----, *el-Münâzarât*, thk. Fethullah Huleyf, Beyrut: Darü'l-meşrik, [t.y.]

-----, *Nihâyetü'l-ukûl*, Süleymaniye ktp., Ragıp Paşa bl., No. 597

SÜBKİ, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi, *et-Tabakatü's-Şafîiyye*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, [t.y. : y.y.]

TAŞKÖPRÜZADE, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzade Ahmed Efendi, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâtü'l-ulûm*, thk. Kâmil Bekrî, Abdolvâhid Ebu'n-Nûr, Kâhire, 1968

TÜRKER, Ömer, “Bir Tümdengelime Olarak Sâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 18, 2007

-----, “Es'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 19, 2008

-----, Seyyid Şerif Cürcani`nin Tevil Anlayışı: Yorumun Mtafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001

ULUDAĞ, Süleyman, "Nefis", *DİA*, XXXII

YAVUZ, Yusuf Şevki, "Fahreddin er-Razi", *DİA*, XII

ZERKAN, MUHAMMED Salih, *Fahrüddîn er-Râzî ve ârâühü'l-keîâmîyye*, Kahire 1963

XÜLASƏ

Fəxrəddin Razi sünni-əşəri ənənədə fəlsəfi kəlamın sistemləşdiricisi hesab olunur. Təsadüfi deyildir ki, daha sonrakı dövrdə yazılan kəlam əsərlərinin strukturu məhz onun əsərlərindən istifadə edilərək formalaşdırılmışdır. Razinin düşüncə sistemi mütəqaddimun dövrü kəlam ənənəsi ilə İbn Sina fəlsəfəsinin sintezindən ibarətdir. O, fərqli metodlara malik olan bu iki düşüncə şəklini birləşdirməyə və beləcə Qəzali ilə başlayan mütəəxxirun dövrü kəlam ənənəsini sistemləşdirməyə nail olmuşdur.

РЕЗЮМЕ

Фахр ад-Дин аль-Рази считается ученым, который систематизировал суннитскую ашаритскую философскую теологию. Это не случайно, что структура исламских теологических произведений, каторое написано в более поздний период сформировалось благодаря его работам. Система мышления аль-Рази представляет собой синтез традиции калама раннего периода и философии Ибн Сины. Он смог объединить эти два типа мышления с двумя разными методами и таким образом, систематизировать традицию калама позднего периода (мутааххирин), основоположником которой считается Абу Хамид аль-Газали

RESUME

Fakhr al-Din al-Razi is considered as the systematiser of philosophical theology (kalam) in Sunni-Ash`ari Tradition. It is not a coincidence that the structure of Islamic theological works in later period was shaped by his works. Al-Razi`s *kalam*ic system is the synthesis of earlier period Kalamic tradition (Mutaqaddimun) and Avicennan philosophy. He managed to combine the two different type of thinking, which had two different methods, and thus to systematise the Mutaakhkhirun (later) Kalamic Tradition.

İSLAM HÜQUQU VƏ MİLLİ QANUNVERİCİLİK NÖQTEYİ-NƏZƏRİNDƏN HOMOSEKSUALİZM

*akademik V.M.Məmmədəliyev,
BDU-nun “İlahiyyat” fakültəsinin dekanı,
Müşərrəf Əliyeva,
Milli Aviasiya Akademiyasının
“Hüquqşünaslıq” kafedrasının dissertantı*

Müasir dövrdə dünya dövlətlərinin böyük əksəriyyətini əhatə edən qloballaşma şəraitində xalqların özünəməxsus milli-mənəvi dəyərləri nəzərə alınmaqla insan hüquq və azadlıqlarının təmin olunması məsələsi aktual problemlərdən biri hesab edilir. Belə ki, dövlətlərarası münasibətlər müxtəlif xalqlar arasındakı mədəniyyət mübadilələri ilə nəticələnir. Hansı ki, bu mədəniyyət mübadilələri azsaylı xalqların mədəniyyətinin və mənəvi dəyərlərinin böyük xalqların mədəniyyətinin təsiri altında təcridən silinib yox olmasına, mədəni eyniliyin yaranmasına, millətlərin min illərdən bəri qoruyub saxladıkları adət-ənənələrin, milli-mədəni dəyərlərin arxa plana keçməsinə, ümumbəşəri dəyərlərin əhəmiyyət kəsb etməsinə gətirib çıxarır. Bir sözlə, qloballaşma ictimai həyatın bütün sahələrində (siyasi, iqtisadi, mədəni) qərb düşüncə formasının təbliğ edilməsidir.

Akademik Ramiz Mehdiyev “Qloballaşma dövründə dövlət və cəmiyyət” adlı məqaləsində yazır: “Qloballaşma suveren dövlətlər arasındakı sədləri dağıdaraq cəmiyyətin daxilində sosial münasibətləri yeni məcraya salır, milli özünəməxsusluğu xüsusi dünyagörüşü çərçivələrinə salaraq sərt şəkildə məhdudlaşdırır. O, əvvəla, milli mədəniyyət və ənənələrin öncüllüyünü dağıdır, özünəməxsusluqdan uzaqlaşmanı gücləndirir, coğrafi və iqtisadi vəziyyətindən, siyasi quruluşundan, habelə milli mentalitetindən asılı olmayaraq cəmiyyəti qərbləşdirir [10].

Qloballaşan dünyamızda respublikamızın da bu “qərbləşmə” prosesindən kənar qala bilməməsi təbiidir. Bu proses insan hüquq və azadlıqları sahəsində də özünü büruzə verir, qanunvericilik səviyyəsində mentalitetimizə uyğun olmayan bəzi normaların qəbulunda, “avropaya inteqrasiya” adı altında təcridən milli-mənəvi, mədəni dəyərlərimizin yox olmağa üz tutmasında öz əksini tapır. Bu gün qərb dünyası tərəfindən cəmiyyətimizə “müasirlik”, “avropaya inteqrasiya”, “ümumbəşəri dəyərlər”, “insan hüquqları” adı altında “sırınan” “dəyərlər” cəmiyyətimizin gələcəyini və ailələri təhlükəyə sürükləməkdədir. Bu təhlükənin qarşısının alınmasında qismən də olsa iştirak etmək, həmçinin cəmiyyətimizin üzvlərinin maarifləndirilməsi məqsədilə məqalədə şəxsiyyət əleyhinə cinayətlərdən biri olan uşaqbazlıq islam dini və milli qanunvericiliyimiz nöqteyi-nəzərindən tədqiq edilmişdir.

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, avropanın cəmiyyətimizə inteqrə etdiyi “dəyərlərdən” biri də homoseksualizmdir (uşaqbazlıqdır). Bütün dinlər, o cümlədən

islam dini vasitəsilə qadağan edilmiş əməllərdən biri olan homoseksualizm qədim dövrlərdə şərq ölkələrində günah və cinayət hesab olunurdu. Buna görə də onların məskunlaşdığı ərazilərdə xüsusi nəzarət təşkil olunur, cəmiyyətə qarışmalarının qarşısı alınır. Şərq ölkələrindən fərqli olaraq Qədim Yunan elitasında bu cür münasibətlər geniş vüsət tapmışdı. XIII əsrdə kilsənin müdaxiləsi nəticəsində qəbul olunmuş qanunlara əsasən, İngiltərədə homoseksualları tonqalda yandırırtdılar. XIX əsrə kimi homoseksualları həm fiziki, həm də psixoloji baxımdan sıxışdırırdılar. XIX əsrdən sonra psixiologlar homoseksualizmi psixiki xəstəlik kimi qəbul edirdilər. 17 may 1990-cı ildə homoseksualizm Ümumdünya Səhiyyə Toplantısında Xəstəliklərin Beynəlxalq Təsnifatından çıxarılmışdır. Hətta bir çox məsələlərdə demokratik ölkələrlə razılığa gəlməyən Çində də homoseksualizm 2001-ci ildə Çin Psixiologlar Cəmiyyəti tərəfindən “Ruhi Xəstəliklərin Çin Təsnifatı”ndan çıxarılmışdır. Homoseksuallığın yaranması ilə əlaqədar müxtəlif fikirlər irəli sürülsə də, onların heç biri konkret olaraq sübuta yetirilməyib. Bəzi həkimlər hesab edir ki, homoseksual olub-olmamaq insan hələ doğulmamışdan əvvəl müəyyənləşir. Bəziləri isə seksual orientasiyanın konkret bir faktorla deyil, genetik, hormonal və mühitin təsiri ilə müəyyənləşdiyi fikrini irəli sürürlər. Beləliklə, homoseksualizm xəstəlik hesab olunmur və müalicəsi üçün heç bir əsas yoxdur [15].

XX əsrin əvvəllərində homoseksualların hüquq və vəzifələri cəmiyyətə məlum deyildi. 1960-cı illərdən etibarən homoseksualların hüquqları hazırlanmağa başlandı. Homoseksuallar onlara seçmək, seçilmək, orduda xidmət etmək, eyni cinsdən olanlarla evlənmək kimi hüquqların verilməsini tələb edirdilər. Uzunmüddətli mübarizələrdən sonra 2001-ci ildə Hollandiyada homoseksualların evlənməsinə və övladlığa uşaq götürməsinə rəsmi icazə verildi. Bundan sonra Belçikada, İspaniyada, Kanadada, CAR, Norveç, İsveç, Portuqaliya və İslandiyada da oxşar qanunlar qəbul edildi. 17 iyun 2011-ci ildə BMT ilk dəfə olaraq, “İnsan hüquqları, seksual orientasiya və gender bərabərliyi” haqqında Qətnamə qəbul etdi. Qətnaməyə əsasən, seksual orientasiyaya görə diskriminasiya qadağan edilir [15].

Hal-hazırda tibbi və psixoloji baxımdan homoseksualizm normal hal hesab olunmaqla, homoseksuallar cəmiyyətin bərabərhüquqlu üzvləridir və buna görə də onlara hər hansı qadağa və ya zor tətbiq etmək olmaz. Avropa ölkələrində olduğu kimi, Azərbaycanda da homoseksuallar öz cinsi oriyentasiyalarını gizlətmirlər, hətta cinslərini dəyişdirənlər və özlərinə toy edənlər də var.

Homoseksualizm Qurani-Kərimdə də ifadə olunduğu kimi, Lut peyğəmbərin qövminin iyrənc və ən ağır şəkildə cəzalandırılmış əməli olmaqla, tarixin demək olar ki, bütün dövrlərində tətbiqi müşahidə edilmiş, müasir dövrdə isə daha geniş vüsət tapmışdır. Təfsirçilərə görə [9, 14/168,], uşaqbazlıq Lut qövmü tərəfindən icad edilmiş əməl olmamaqla, daha əvvəl də mövcud olmuşdur. Lakin Lut qövmü bu əməli kütləviləşdirdiyi və ictimailəşdirdiyi üçün Qurani-Kərimdə daha əvvəl heç bir qövmin etmədiyi əməli etməklə qınanmışlar. Lut (ə.s.) və qövmü Quranda 27 yerdə zikr edilməklə, vəziyyətlə bağlı məlumat verən Ənkəbut surəsinin 28-29-cu ayələrində buyrulur: “(Ya Rəsulum!) Lutu da (yad et)! Bir zaman o, öz qövmünə demişdi: “Doğrudanmı siz özünüzdən əvvəl

aləmlərdən (bəşər əhlindən, ins və cindən) heç kəsin etmədiyi iyrənc bir işi görürsünüz? Həqiqətən siz (şəhvətlə) kişilərə yaxınlaşır, (müsafirlərin namusuna toxunmaq, mallarını əllərindən almaq üçün) yol kəsir və məclislərinizdə (bir-birinizlə) çirkin iş görürsünüz?”. Əraf surəsinin 80-81-ci ayələrində: “Lutu da (peyğəmbər göndərdik). Bir zaman o öz tayfasına demişdi: "Sizdən əvvəl bəşər əhlindən heç kəsin etmədiyi həyasızlığı (kişilər arasında olan cinsi əlaqəni) sizmi edəcəksiniz? Siz qadınları atıb şəhvətlə kişilərin üstünə gəlersiniz. Siz, doğrudan da, həddi aşmış bir tayfasınız!” deyilir. Şüəra surəsinin 165-166-cı ayələrində: “Doğrudanmı siz bəşər övladından yalnız erkəklərlə yaxınlıq edirsiniz? Və Rəbbinizin sizin üçün yaratdığı qadınlarınızı tərk edirsiniz? Siz (günah etməklə) həddi aşan bir camaatsınız!” deyilməklə bu əməlin çirkinliyi bir daha vurğulanır. Ayələrdən də anlaşıldığı kimi, Lut qövmü bu mövzuda bütün cəmiyyətləri geridə qoyacaq ölçüdə həddi aşmışdılar. Allah onları peyğəmbəri (Lut) vasitəsilə dəfələrlə doğru yola dəvət etməklə, bu çirkin əməldən çəkəndirməklə xəbərdar etdikdən sonra şiddətli əzaba məruz qoymuşdur. Quranda, həmçinin Tövratda [14, Yaradılış II/13, 18, 19] bu fəlakətlə bağlı ətraflı məlumat verilir: “...Onların üstünə (qızmar daşdan) bir yağış yağdırdıq. (Peyğəmbər tərəfindən Allahın əzabı ilə) qorxudulanların yağışı nə yaman yağışdır!” [əş-Şüəra:26/160-175; əl-Hicr:15/51-77; ən-Nəml:27/54-58; əs-Səffat:37/133-137; əl-Qəmər:54/33-39].

“(Lut tayfasının məhvi barəsində) əmrimiz gəldiyi zaman o yurdun altını üstünə çevirdik və üzərinə odda bişmiş (bir-birinə bitişik) bərk daşlar yağdırdıq. Onlara Rəbbinin dərgahında əlamət qoyulmuş (hər daş kimə dəyəcəkdisə, üstünə adı yazılmışdı). (Ya Rəsulum!) O (daşlar sənin ümmətin içərisində olan) zalımlardan da uzaq deyildir! (Əgər şirkdən və küfrdən tövbə edib əl çəkməsələr, onların da başına yağar)” [Hud:11/75-83].

Bu ayələri ehtiva etməkdə Quranın məqsədi tarixi bir hadisəni rəvayət etmək deyil, homoseksualizm kimi iyrənc əməllə məşğul olan bir qövmün gec-tez məhv ediləcəyini elan etmək və insanları bu iyrənc, yaradılışa zidd əməldən çəkəndirməkdir.

Qurani-Kərimin Nisa surəsinin 15-16-cı ayələrində homoseksualizmlə məşğul olan qadın və kişilər üçün buyrulur: “Qadınlarınızdan zina (fuhuş) edənlərə qarşı öz aranızdan (möminlərdən) dörd şahid tutun! Əgər onlar (bu işə) şəhadət verərlərsə, həmin qadınları öləncə qədər, yaxud Allah onlar üçün bir yol açanaqədər evlərdə həbs edin! İçərinizdən belə qəbih iş görənlərin hər ikisinə əziyyət verin. Əgər tövbə edib özlərini düzəltsələr, onları incitməkdən vaz keçin! Əlbəttə, Allah tövbələri qəbul edəndir, (bəndələrini) bağışlayandır!”

Bu ayələrdə homoseksualizm adlandırılan, lezbiyanlıq (qadınlararası) və uşaqbazlıq (kişilərarası) olmaqla cinsi anormallıq və onun cəzası ifadə edilmişdir. Ayələrdə qadınlararası münasibətin cəzası olaraq evlərdə həbs, kişilər arası münasibətin cəzası olaraq əziyyət müəyyən edilmişdir. Lakin hər iki cəzadan qurtulmağın çarəsi də göstərilmişdir. Bu cür münasibətə girən qadınların evdə həbs cəzası Allah onların xeyrinə yol göstərdiyi vaxt sona çatır. Kişilərarası münasibətin əziyyət cəzası da onların tövbə edib bu əməldən çəkinməsi ilə sona çatır. Belə ki, bu əməllərindən sonra həqiqətən tövbə edib çəkinənlərə artıq əziyyət edilməz.

Alimlərin böyük əksəriyyətinə görə bu ayələr zina cəzasının ilk pilləsini təşkil edir. Birinci ayədə zina edən qadınlara həbs cəzası, ikinci ayədə zina edən kişilərə əziyyət cəzası gətirilmiş, həmin ayələr daha sonra nazil olmuş Nur surəsinin 2-ci ayəsi ilə qüvvədən düşmüş, zina edən subay kişi və qadın üçün yüz çubuq cəzası, evli tərəflər üçün isə daşlanaraq öldürülmə cəzası müəyyən edilmişdir.

Nisa surəsinin 15-16-cı ayələri homoseksualılıqla məşğul olan qadın və kişilər üçün evdə həbs və əziyyət cəzalarını nəzərdə tutur. Nur surəsinin 2-ci ayəsi isə zina edən kişi və qadınlar üçün yüz çubuq cəzasını nəzərdə tutur. Əgər Nisa surəsinin 15-16-cı ayələrində də zina və onun cəzasından bəhs edilsəydi, onda Nur surəsinin 2-ci ayəsində bu barədə qeyd edilməzdi, yəni bu mövzuda cəza bir ayə ilə verilərdi. Ayələrdən də göründüyü kimi, fərqli mövzuları ehtiva etməklə müxtəlif cəzalar nəzərdə tutulur.

Nisa surəsinin 15-ci ayəsində qeyd edilmiş “Allah onlar üçün bir yol açanadək evlərdə həbs edin” ayəsinin zina haqqında olduğunu iddia edənlər həmin cümlədə göstəriləcəyi bildirilən yolu yüz çubuq vurmaq və rəcm (daşqalaq etməklə öldürmək) şəklində izah etmişlər. Halbu ki, bu cəzalar qadının xeyrinə deyil, zərərinədir. Bunlar qadın üçün çox ağır cəzalardır. Allahın bu vəziyyətdən çıxış yolu kimi bu qadınlara ərə getməyi nəsb etməsi onların lehinə olan bir yoldur.

Lezbiyanlıqla məşğul olan qadınlar evdə nəzarət altında saxlanırlar, ərə gedənədək evdən bayıra çıxarılmazlar. Yalnız ərə getdikləri və ya bu əməldən vaz keçdikləri təqdirdə, evdə həbs cəzasından azad olurlar.

Bir biri ilə zina edən kişi və qadın isə hər birinə yüz şallaq vurmaqla cəzalandırılır [ən-Nur:24/2]. Bu mövzuda tərəflərin evil, subay, cavan və ya yaşlı olmaları əhəmiyyət kəsb eləmir.

Cəzalarla bağlı Nisa surəsinin 26-cı ayəsində Allahın müsəlmanlara əvvəlki ümmətlərin şəriətləri haqda məlumat verdiyi elan olunduqdan sonra, “Allah istər ki, üzərinizdə olanı (ağırılığı) yüngülləşdirsin, çünki insan (şəhvetini cilovlamaq və itaətin çətinliyinə dözmək baxımından) zəif yaradılmışdır” [ən-Nisa4/28] qeyd edilməklə, əvvəlki şəriətlərdə mövcud olan bəzi ağır cəzaların yüngülləşdirildiyi qeyd edilir. Qeyd etmək lazımdır ki, rəcm cəzası Qurani-Kərimdə müəyyən edilmiş cəza deyil. Rəcm cəzası Tövratda nəzərdə tutulmuşdur [14, Lavililər, 20, 24/16; Qanunun təkrarı, 22/13 və s.]. Quranda zina edənə yüz çubuq vurulması əmr edilmişdir. Rəcm cəzası hədis rəvayətçilərinin fərdi xəbərlərinə əsaslanır. Bu xəbərlərə əsaslanaraq son dərəcə ağır cəza olan rəcm tətbiqini məqsədmüvafiq hesab etmirik. Quran ilə yüz çubuq cəzası olaraq yüngülləşdirilmiş bu cəzanın peyğəmbər dövründən sonra adətlərin və rəvayətçilərin təsiri ilə yəhudilikdən islam hüququna sızdırıldığına inanırıq.

Uşaqbazlıq üçün şəriətdə bir cəza müəyyən edilməmişdir. Qurani-Kərimdə bütün günahlar üçün cəza nəzərdə tutulmur. Belə ki, şərab içmək də haramdır, lakin Quranda şərab içənlər üçün cəza nəzərdə tutulmur. Belə günahların cəzası Allah qatındadır.

Uşaqbazlıq son dərəcə çirkin bir əməldir, yaradılışa ziddir. Quran bu əməlin iştirakçıları üçün əziyyət vermək cəzası nəzərdə tutur. Əziyyət vermək xalq içində

təhqir etmək, döyməklə həyata keçirilir. Cəzanın məqsədi həmin şəxsləri cəmiyyətdə rüsvay etməklə bu çirkin əməldən çəkəndirməyə çalışmaq, onların bu əməllərinin insanlar arasında vüsət tapmasının qarşısını almaqdır, günahkarı öldürmək, şikəst etmək məqsədilə döymək deyil.

Uşaqbazlığın cəzası ilə əlaqədar Nəσαι xaricində Sünən sahibləri İqrimə vasitəsilə İbn Abbasdan “Lut qövmünün əməlini edənləri görsənin (bilsəniz) hər ikisini öldürün” [5, Hudud, 28; 13, Hudud, 24; 6, Hudud, 12; 1, 1/269.] hədisini rəvayət etmişdir. Lakin Nəσαι bu hədisi səhih hesab etməmişdir. Belə ki, hədisin eyni şəxsin dilindən (Əbu Hüreyrə) müxtəlif şəkillərdə rəvayət edilməsi hədisin doğruluğuna şübhə yaratmışdır. Beləliklə, Peyğəmbərin (s.ə.v.) uşaqbazlıq edəni rəcm etdiyi və ya onun haqqında hökm verdiyi sübut edilməmişdir.

Tirmizi Sünənində homoseksuallıq haqqında hədisin sənədinin zəif olduğunu qeyd etmişdir [13, Hudud, 24; 5, Hudud, 28; 6, Hudud, 12].

Əbu Davudun Sünənində də uşaqbazlığın cəzası ilə əlaqədar alimlər tərəfindən fərqli fikirlərin irəli sürüldüyü qeyd edilir [5, Hudud, 28]. Səid ibn Məsəyyəb, Ata ibn Əbi Rabah, Nəhai, Həsən Bəsrri, Qətadə, hənəfilərdən Əbu Yusuf, Muhəmməd, imam Şafii və bəzi alimlərin rəvayətinə görə, imam Malikin görüşünə əsasən, uşaqbaz evlidirsə, o zaman hədd cəzası tətbiq edilir, yəni rəcm edilir.

İmam Şafiiyə görə, passiv vəziyyətdə olan tərəfə kişi və ya qadın, həmçinin evli olmasından asılı olmayaraq, yüz çubuq vurular və bir il müddətinə sürgün edilir.

Əhməd ibn Hənbələ görə, uşaqbaz evli olub-olmamasından asılı olmayaraq öldürülər.

Əbu Hənifənin görüşünə əsasən, uşaqbaza hədd cəzası deyil, təzir tətbiq edilir. Əbu Hənifəyə görə, bu əməl zina deyil. Çünki səhabələr uşaqbazın öldürülmə forması ilə bağlı müxtəlif fikirlər irəli sürmüşlər. Kimisi alovda yandırılmasını, kimi üzərinə divar yıxılmasını, kimi yüksək bir yerdən atılmasını söyləmişlər. Bir sözlə, bu əməl anormal münasibətə əsaslandığı üçün zina hesab olunmur. Zina əks cinslərin nümayəndələri arasındakı qeyri-qanuni münasibətdir”.

Hz. Əbu Bəkir, Hz. Əli kimi böyük səhabələrin də içində olduqları qrupa görə, uşaqbaz başı qılıncla kəsilməklə öldürülər [5, Hudud, 28].

Quranın bu mövzuda müəyyən etdiyi cəza da təzirdir. Ona görə Əbu Hənifə uşaqbaza sadəcə təzir cəzasının tətbiq ediləcəyini demişdir. Çünki Quranda “İçərinizdən belə qəbih iş görənlərin hər ikisinə əziyyət verin” buyurulmuşdur [ən-Nisa:4/16].

Hz. Peyğəmbərin (s.ə.v.) hədislərində də homoseksualizm pislənmiş, bu əməli işləyənlərə Allahın rəhmət nəzəri ilə baxmayacağı bildirilərək [13, Rada, 12], uşaqbazlıq edənlərin lənətləndiyi ifadə edilmişdir [1, 1/73].

Peyğəmbər (s.ə.v.) ümməti haqqında ən şox qorxdığı əməl olaraq Lut qövmünün bu çirkin davranışını bildirmiş [6, Hudud, 12; 13, Hudud, 24] və onu qadağan etmişdir [6, Nikah, 29; 5, Nikah, 45; 13, Taharet, 102].

Cinsi ehtiyacların təbii və halal şəkildə ödənilməsi, yaradılışa uyğunluğun və iffətin qorunması, insan qürürünü zədələyən hər cür cinsi azğınlıqdan və pozğunluqdan uzaq durulması Quranın əsas tələblərindən biridir.

1400 ildir bəşəriyyətə hidayət rəhbəri olan Qurani-Kərim ictimai həyatın və münasibətlərin hər sahəsində insanlara doğru yolu göstərir. İslam dini cinsi münasibətlərdə də halal və haramların sərhədlərini müəyyən etməklə, insanın yaradılışına uyğun olan, həmçinin nəslin davam etməsi üçün cinsi münasibəti təşviq edir və bu yolla cəmiyyəti rifaha və əmin-amanlığa sövq edir.

Respublikamızda bu əməl 2001-ci ilədək cinayət hesab olunmaqla, AR-in keçmiş CM-nin 113-cü maddəsi ilə (Uşaqbazlıq) bu əmələ görə məsuliyyət nəzərdə tutulurdu. 2001-ci ildə bu maddə Avropa Şurasına üzv qəbul edilmək məqsədilə CM-dən çıxarıldı. Daha dəqiq desək, bu əməl respublikamızda icazə verilən olmaqla, onun tətbiqinə görə cinayət məsuliyyəti nəzərdə tutulmur.

Uşaqbazlığın ailə institutunu, həmçinin cəmiyyəti sarsıdan, mənəviyyətə sığmayan, əxlaq normalarına uyğun gəlməyən, yaradılışa zidd olan əməl olduğunu nəzərə alaraq, bu əməlin AR CM-nin 20-ci fəslində müəyyən edilmiş şəxsiyyətin cinsi toxunulmazlığı və cinsi azadlığı əleyhinə olan cinayətlərdən biri qismində nəzərdə tutulmasını məqsədmüvafiq hesab edirik. Avropaya inteqrasiya, avropa dəyərləri adı altında xalqımıza “sırınan” hərəkətlərdən biri kimi həm dinimizə, həm də mentalitetimizə zidd olan uşaqbazlığın (kişinin kişi ilə cinsi əlaqəsi) cinayət hesab edilməsini və Azərbaycan Respublikasının Cinayət Məcəlləsinin 150-ci maddəsinin adının və dispozisiyasının dəyişdirilərək aşağıdakı redaksiyada verilməsini təklif edirik:

Maddə150. Uşaqbazlıq və digər seksual xarakterli zorakılıq hərəkətləri

150.1. *Kişinin kişi ilə cinsi əlaqəsi (uşaqbazlıq) - üç ilədək müddətə azadlıqdan məhrum etmə ilə cəzalandırılır.*

150.2. Zərərçəkmiş şəxsə və ya başqa şəxslərə zor tətbiq etməklə və ya belə zor tətbiq etmə hədəsi ilə və ya zərərçəkmiş şəxsin köməkətsiz vəziyyətindən istifadə etməklə uşaqbazlıq və ya seksual xarakterli digər zorakılıq hərəkətləri etmə—

üç ildən beş ilədək müddətə azadlıqdan məhrum etmə ilə cəzalandırılır.

150.3. Eyni əməllər:

150.3.1. bir qrup şəxs, qabaqcadan əlbir olan bir qrup şəxs və ya mütəşəkkil dəstə tərəfindən törədildikdə;

150.3.2. zərərçəkmiş şəxsin zöhrəvi xəstəliyə yoluxmasına səbəb olduqda;

150.3.3. təqsirkar üçün aşkar surətdə yetkinlik yaşına çatmayan şəxs barəsində törədildikdə;

150.3.4. zərərçəkmiş şəxsə və ya başqa şəxslərə qarşı xüsusi amansızlıqla törədildikdə;

150.3.5. təkrar törədildikdə;

beş ildən səkkiz ilədək müddətə azadlıqdan məhrum etmə ilə cəzalandırılır.

150.4. Eyni əməllər:

150.4.1. ehtiyatsızlıqdan zərərçəkmiş şəxsin ölümünə səbəb olduqda;

150.4.2. ehtiyatsızlıqdan zərərçəkmiş şəxsin insan immuncətişməzliyi virusu ilə yoluxmasına və ya digər ağır nəticələrə səbəb olduqda;

150.4.3. təqsirkar şəxs üçün aşkar surətdə on dörd yaşına çatmayan şəxs barəsində törədildikdə—

səkkiz ildən on beş ilədək müddətə azadlıqdan məhrum etmə ilə cəzalandırılır.

Dəyərləri uşaqbazlığı (homoseksualizmi), qeyri-qanuni, nikahsız (heyvanların münasibətindən fərqi olmayan) münasibətləri, atasız (donor vasitəsilə), anasız (surroqat ana vasitəsilə) uşaq sahibi olmağı təlqin və təşviq edən, ailə institutuna heç bir dəyər verməyən, bir sözlə insanı insan kimi səciyyələndirən və onu heyvanlardan fərqləndirən dəyərləri aradan qaldırmağa çalışan, əxlaq normalarına tamamilə zidd olan hərəkətləri aşılardan və qloballaşma adı altında dövlətlərin daxili işlərinə müdaxilə etməklə, yuxarıda sadaladığımız qeyri-etik və heyvani “dəyərlərin” respublikamızda insan hüquqları adı altında müxtəlif qanunvericilik aktlarında norma kimi müəyyən edilməsinə nail olan avropanın təbliğ etdiyi dəyərlər yerinə milli mənəviyyatımıza, dinimizə əsaslanan, cəmiyyətimizi fəlakətə sürükləməyəcək normaların tətbiqini daha məqsədmüvafiq hesab edirik.

ƏDƏBİYYAT

1. Ahmed ibn Hanbel. Müsned, Çağrı yayınları, İstanbul, 1981, I-VI.
2. Azərbaycan Respublikası Cinayət Məcəlləsi. Bakı, Hüquq ədəbiyyatı nəşriyyatı, 2000, 352 s.
3. Buhari Ebu Abdillahi Muhammed b. İsmail. (ö.870m/256h), el-Camius-Sahih, Çağrı yayınları, İstanbul, 1981, I-VIII.
4. Darimi Abdullah b. Abdirrahman Ebubekir Muhammed (ö.255h). es-Sünen, Çağrı yayınları, İstanbul, 1981.
5. Ebu Davud Süleyman b. el-Eşas es-Sicistani. (ö.888m/275h), es-Sünen, Çağrı yayınları, İstanbul, 1981, I-V.
6. İbn Mace Ebu Abdillahi Muhammed b. Yezid el-Kazvini. (ö.888m/275h), es-Sünen, (Tah. M.Fuat Abdalbaki) Çağrı yayınları, İstanbul, 1981, I-II.
7. Qurani-Kərim. Bünyadov Z.M., Məmmədəliyev V.M., Bakı, Qismət, 2004, 607 s.
8. Malik İbn Enes. (ö.795m/179h). el-Muvatta. Çağrı Yayınları, İstanbul, 1982, I-II.
9. Mefätihu'l-Gayb. Çeviren: Prof. Dr. Suat Yıldırım/ Prof. Dr. Sadık Kılıç/ Prof. Dr. Lütfullah Cebeci/ C. Sadık Doğru. Huzur yayınları, 2014.
10. Mehdiyev R. Qloballaşma dövründə dövlət və cəmiyyət. 27 sentyabr 2007 il (www.mediaforum.az).
11. Müslim Ebul-Huseyn b. El-Haccac. (ö.875m/261h). el-Camius-Sahih. (Tah. Fuad Abdalbaki), Çağrı yayınları, İstanbul, 1981, I-III.
12. Nesai Ebu Abdurrahman b. Şuayb. es-Sünen, Çağrı yayınları, 1964, I-VIII.
13. Tirmizi Ebu İsa Muhammed. (ö.892m/279h) es-Sünen, İstanbul, 1981, I-V.
14. Tövrət.
15. www.Vikipediya

XÜLASƏ

Məqalədə şəxsiyyət əleyhinə cinayətlərdən biri olan, cəmiyyətimizə Avropa “dəyərləri”, “müasirlik”, “insan hüquqları” adı altında inteqrə edilən homoseksualizmin islamaqədərki cəmiyyətlərdəki vəziyyəti və nəticəsi Quran, Sünnə və Tövrat əsasında araşdırılmış, islam dininin bu əmələ olan münasibəti göstərilmiş mənbələr əsasında, müasir dövrdə bu əmələ olan münasibət isə beynəlxalq və milli qanunvericiliyimiz nöqtəyi-nəzərindən tədqiq edilmişdir.

РЕЗЮМЕ

На основе концепций, представленных в Коране, Сунне и Торе, в статье рассматриваются вопросы гомосексуализма в доисламский период, а также отношение к данному явлению в обществе. В статье, с точки зрения международного и национального законодательства, делается упор на отношении нашего общества к этому преступлению против личности, которое усиленно внедряется в наше сознание посредством так называемых европейских «ценностей», «современности» и необходимостью «защиты прав человека».

SUMMARY

Based on concepts of Quran, Sunnah and Torah, the paper examines the situation around homosexuality in the pre-Islamic period, as well as the Islamic religion's relation to the phenomenon. Also, it highlights, from international and national legislation standpoint, our society's attitude to this offence against the person which is being inculcated in us through the so-called European “values”, “contemporaneity” and “human rights”.

DİN VƏ ELMİN İNTEQRASIYASI

Mustafayev Q.T., Məmmədov A.T., Mahmudov Y.M.

Bakı Dövlət Universiteti

AMEA A.A.Bakıxanov adına Tarix İnstitutu

Açar sözlər: *din, elm, integrasiya, ətraf mühit, insanlıq, bəşəriyyət, inam*

Ключевые слова: *религия, наука, интеграция, окружающая среда, человечество, цивилизация, вера*

Keywords: *religion, science, integration, environment, humanity, civilization, faith*

Məqalənin mövzusu müəlliflərin diqqətini ixtisas ilə bağlı olan bütün düşüncəli həyatı boyunca cəlb edib. Ona görə ki, din və elm hər ikisi bəşəriyyətin idarəedici, qoruyucu və təminədiçi mexanizmlərinin özülüdür. Din elmdən əvvəldir, bəşəriyyətin mənəviyyatını, elm isə başlıca olaraq fiziki həyatı təmin edir. Keçmiş SSRİ-də din, elmin ziddinə elan olunmuşdu. Bu məqalənin məqsədi isə din ilə elmin qarşılıqlı xidmətini açmaqdır. Quş tək qanadla uça bilmədiyini kimi, din və elm də müasir dövrdə integrasiya halında daha çox uğur qazana bilər. Dinin çətin dərk edilən, mütləq inama birbaşa aid olmayan müddələri müasir elmlərlə təsdiq edilir. Bəzi dini möcüzələrin elmi əsası yoxdursa da, faydalı məqsədi var. Məqələdə onların açıqlanması ətraf mühitə qayğıkeş münasibətin qədimliyini təsdiq edir.

GİRİŞ

Bəşəriyyətin tarixi din və elm üzərində qurulub. Dini və elmi qoşa qanadlı quşa bənzətsək, onların biri olmasa quş uça bilməz. Bütün dinlərin zirvəsini təşkil edən “Qurani-Kərim”də ətraf mühitə münasibət akademiklər Ziya Bünyadov və Vasim Məmmədəliyev tərəfindən açıqlanıb [1;41]. Xudaverdi Qənbərovun əsərləri “Qurani-Kərim”də bioloji fikirlərin açıqlanmasına həsr olunub [2]. Allahşükür Paşazadənin “Qafqazda islam” kitabı da [51] düşündürücüdür. Muhəmməd Həmidullahın “İslam Peyğəmbəri” adlı fundamental əsərində İslam dini və onun peyğəmbəri Məhəmməd (s.ə.s.) ətraflı istiqamətəndirilib [39]. Q. Qüdrətov və N. Qüdrətovun kitabında da [3] İslam peyğəmbərinin həyatı və kəlamlarından bəhs edilir. “Nəhcül - Bələğə” əsəri İmam Əlinin (ə.s.) xütbə, məktub və hikmətli kəlamlarına işıq tutur [50].

Xatırladaq ki, orqanizim ilə ətraf mühitin əlaqəsini öyrənən ekologiya bir elm kimi 1866-cı ildə E.Hekkel tərəfindən təklif olunub və XX əsrdən etibarən sürətlə inkişaf edib. Lakin, əhalinin ətraf mühiti öyrənməsi və ondan istifadəsi bütün bəşər tarixi boyunca mövcud olub. Bunu ilk dəfə Qara Mustafayev “*Ekologiyadan əvvəlki “ekologiya”*” adlandırır [15;16;19;20;21;24;36;37;38 və s.]. Yusif Mahmudov insan və ətraf mühit

probleminin tarixi kökləri ilə ardıcıl maraqlanıb [5;6;7;8;9;13;14;52 və s.]. Anar Məmmədov Azərbaycanda əhalinin heyvanlar aləminə pozitiv və neqativ təsirləri ilə xüsusi maraqlanıb [42;43;44;45;46;47;48;49 və s.]. Onu da deyək ki, XIX-XXI əsrlərdə din ilə elmin qovuşuğunda çox sirlər açılıb, çox qaranlıqlar işıqlanıb.

Din və elmin qarşılıqlı inteqrasiyası haqqında müəlliflərin nəşr etdirdiyi əsərlər bu məqalədə verilmiş əsas nəticələri əsaslandırmaq üçün faktik materialı əvəz edib. Qara Mustafayevin 55 illik faktları 40-a qədər monoqrafiya, dərslik və dərs vəsaitinə daxil edilib [15;16;17;18;53;54;55;19;20;21;22;23;24;25;27;28;29;30;31;32;33;34;35;36;37;-38;56;57 və s.]. Yusif Mahmudovun bu mövzuya aid əsərləri 20-dən çoxdur [5;6;7;8;9;10;11;13;14;52 və s.]. Anar Məmmədov Qara Mustafayev ilə tez-tez həmmüəllif olub və müəyyən faktlarını sərbəst nəşr etdirib [42;43;44;45;46;47;48;49]. Beləliklə, məqalənin yazılması üçün kifayət qədər material olub və onların müqayisəsi müəlliflərin diqqətini cəlb edib. Təbiidir ki, mövzuya dair elmi və dini informasiya çoxdur. Biz, mümkün qədər onları nəzərə almağa çalışmışıq.

MATERIAL VƏ METODİKA

Məqalənin materialı müəlliflərin bütün əmək fəaliyyəti ərzində apardıqları çöl tədqiqatları prosesində həvəskar xarakterli əlavə müşahidələrinin nəticələrindən ibarətdir. Mustafayev Q.T. 1960-2016, Məmmədov A.T. 2003-2016, Mahmudov Y.M. 1991-2016-cı illərdə “İnsan və ətraf mühit” mövzusunda aid material toplayıblar. Bu müddətdə Azərbaycanın müxtəlif inzibati və təbii rayonlarında əhalinin dini və elmi mədəniyyətinin ətraf mühitə pozitiv və neqativ təsirləri diqqət mərkəzində olub. Əhalinin müxtəlif yaşlı nümayəndələrinin ətraf mühitə dini və elmi münasibətləri müqayisə edilib. Həmin müddətdə müəlliflərin nəşr etdikləri monoqrafiya, dərslik, dərs vəsaitləri və bəzi elmi məqalələrində əsas nəticələr əksini tapıb. Bunlar məqalənin tərtib edilməsi üçün material və metodikası əvəz edir. Mövzunun işlənməsi metodikası müqayisə xarakterli olub.

Müxtəlif elmi simpoziumlarda ekologiya XXI əsrin elmi etiraf edilib. Optimizm yaradan proseslərdən biri də budur ki, müstəqil Azərbaycanda ekoloji elmə, tədrisə və maarifçiliyə dövlət qayğısı var. Ümumtəhsil orta məktəblərində [4, s.3-4] və ali məktəblərdə “Ekologiya” fənni ətraflı tədris edilir. Bakı Dövlət Universitetində “Ekologiya və torpaqşünaslıq” fakültəsi və “Bioekologiya” kafedrası yaradılıb. Azərbaycanda Ekologiya 26 elm sahəsinə inteqrasiya olunub [26, s.371-372]. Uğurlu gələcəyə az da olsa ümid var.

MÜZAKİRƏLƏR

- Azərbaycanda ətraf mühitə münasibətin tarixi çox qədim dövrlərə bağlıdır. İnsan cəmiyyəti formalaşdığı minilliklər ərzində təbiətdən asılılığını dərk etməyə başlayıb, ondan istifadə ilə kifayətlənməyib, yaşayış vasitələri hazırlamağın yollarını axtarıb. Sığınacaq ərazisindəki bəzi heyvanların əhliləşdirilməsi və yabani bitkilərin mədəniləşdirilməsi əhaliyə tədricən öz təsərrüfatını yaratmaq imkanı verib. Getdikcə həyat vasitələrinə artan tələbat əhalini təbiətin hərtərəfli istismarına yönəldib. Orta

əslərdə sənətkarlığın başlanması və ilk sənaye sahələrinin yaranması, yeni yaşayış məskənlərinin çoxalması, maddi nəfskarlığın yüksəlməsi, əhali arasında çəkişmə yaranması, tez-tez müharibələr aparılması ətraf mühitə ciddi zərbələr vurulmasına səbəb olub. Bunun da nəticəsində bitki və heyvanların bəzi növləri məhv edilib, bir çoxunun isə fərdləri kəskin azalıb. O dövrdə bu problemə hamının laqeyd qaldığını düşünmək olmaz. Xalq yaradıcılığında və bədii sənətkarlıq nümunələrində əhalinin ətraf mühitə pozitiv münasibəti, təbiətin qayğısına qalmaq kimi problemlər müəyyən yer tutmağa başlayıb. Ekologiya elm kimi mövcud olmadığı qədim və orta əslərdə əhalinin ətraf mühitə münasibəti sadəcə maarifçilik xarakteri daşısa da, təbiətə laqeyid qalmayıblar. Biz, bunu *ekologiyadan əvvəlki "ekologiya"* adlandırmışıq [15;23-;25;38]. Lakin, ekologiyaya qədərki "ekologiya" haqqında indiyə qədər ayrı - ayrı elmi məqalələrdə səpkin halda məlumat verilib.

- Azərbaycan ağız ədəbiyyatında (nağıllar, dastanlar, rəvayət və əfsanələr, tapmacalar, inanclar, fəlmə və türkəçarələr, mərasim nəğmələri, xalq mahnıları və rəqsləri, xalq tamaşaları, bayatı və ağılar, layla və oxşamalar, atalar sözləri və el məsəlləri, sayaçı sözləri, düzgülər, sanamalar, qaravəllilər və yanılmaclarda) əhalinin ətraf mühitə münasibəti müəyyən qədər öz əksini tapıb. Məsələn, nağıllarımızda çətinliklərlə üzləşən qəhrəmanları heyvanlar dardan xilas edir, onların sədaqətli dostlarına çevrilir. Bunlar qeyri-real nağıldır və nağıl olaraq qalır. Lakin, eyni vaxtda təbiətə xeyirxah münasibətin təbliği əhalidə ətraf mühitə məhəbbət və sevgi hissi aşılayıb [38;52].

- İndi orta məktəb şagirdləri də bilirlər ki, Allahın tək olması ideyasına qədər olmuş ruhani inam formalarının zərəri faydasından çox olub (əhalinin bir - birinə əks qruplara ayıraraq, çəkişmələrə, düşmənçiliyə, müharibələrə səbəb olub və s). Amma faydası da olub. Məsələn, mifologiyada bəzi bitki və heyvanların mənşəyi, totem kimi qəbul edilmələri əhalidə onlara inam, canlı təbiətə, onun tanınmasına və öyrənilməsinə maraq yaradıb. Zoomorf miflərdə bir çox bitki və heyvan növləri ilə bərabər, hazırda nəslə kəsilməmiş, yaxud, hələ də adı bizə məlum olmayan canlılar var [7;38].

- Ekologiyanın yaranmasına qədər olan dövrdə "əhali və ətraf mühit" münasibətlərinin ibrətəməz nümunələrindən olan "Avesta" qanunlar toplusunda təbiətə qayğıkeş münasibətin qabarıq aspektləri verilib. Zərdüştilikdə "Ətraf mühit və insan" problemi və bu problemin həlli mütləq bilik olmasa da, müasir ekoloji tərbiyə baxımından diqqəti cəlb edir [38]. Çoxallahlılıq ideyasının sərt zərərlərini qismən yumşaldıb.

- Azərbaycan xalqının da mənsub olduğu oğuz türkləri təbiətə sıx bağlı olub, yüzilliklər ərzində ətraf mühitə qayğı ilə yanaşaraq, öz ad və soyadlarında, həyat tərzlərində, bir - birlərinə münasibətdə canlı və cansız təbiətin komponentlərindən istifadə ediblər [38]. Onların davranışlarında, adət - ənənələrində, yaratdıqları folklor nümunələrində əhalinin ətraf mühitə münasibətini, öz aralarında qayğıkeş rəftarları əks etdirən əməlləri az deyil.

- Şamanlar əhalinin məişət və təsərrüfatına, ətraf mühitə müsbət təsir etmək gücünə malik olublar. Şaman adətlərində olduğu kimi, türk xalqlarının digər ədəbi yaradıcılıq nümunələrində ətraf mühitə diqqət və qayğı ilə yanaşmaq ciddi yer tutub [38].

- Orxon - Yenisey abidələri üzərində təsvir olunan rəsmlərdə və yazı nümunələrində qədim türklərin ətraf mühitə münasibətilə bağlı müsbət faktlar var. Onlar ətraf mühitin qorunması, onun faydası və zərəri barədə düşüncələrini abidələr üzərində əks etdirməyə çalışıblar. Təəssüf ki, indiyədək Orxon - Yenisey abidələri tarix və dilçilik istiqamətində araşdırılsa da, ekoloji baxımdan ciddi öyrənilməyib [11;38]. Zənnimizcə, ekologiyadan öncə təbiətin öyrənilməsi baxımından Orxon - Yenisey abidələrinin ətraflı tədqiqi faydalı olar.

- Dil, davranış və adət - ənənə xarakteri ilə türk xalqlarına, o cümlədən, Azərbaycan türklərinə qohum olan qədim şumerlərin ölkəmizdə olan izləri o deməkdir ki, Azərbaycan Respublikasında ətraf mühitə münasibətin tarixi baxımdan öyrənilməsi faydalıdır. Qədim şumerlərin şah əsəri olan “Bilqamış” dastanında insan təbiətlə kompleks vəhdət halında verilib; təbiətə biganə qalan adam cəmiyyətin ziyankar üzvü kimi etiraf edilib; təbiətə öldürücü zərbə vuran bununla da öz ölümünə səbəb olan şəxs kimi tanınıb [8;38].

- Eramızdan əvvəlki minilliklərə aid edilən qazıntı nümunələrində qədim əhalinin ətraf mühitə baxışı aydın təsvir olunub. Arxeoloji tədqiqatların nəticələrinə görə, uzaq keçmişdə bəzi heyvanlara sitayiş, onların müqəddəsləşdirilməsi qədim dövr mədəniyyətinə xas olub. İnsanla heyvan və bitki aləmi arasında fəvqəltəbii əlaqələrin mövcudluğu haqqında fantastik düşüncələr - totemizm, qəbilə quruluşunun qalığı kimi uzun müddət hökm sürüb [38]. Bunlar ölkədə “əhali - ətraf mühit” probleminin müxtəlif yolla formalaşmasını bildirir. Onlar fərqli yarandığı kimi, fərqli dərk edilməli və nəticəsinə fərqli qiymət verilməlidir.

- Çox qədim dövrlərdə ölkəmizin ərazisində torpaq, bitki örtüyü və heyvanlar aləminin zəngin olmasına baxmayaraq, təbii şəraitin kəskin dəyişilmələri, ovçuluğun getdikcə güclənməsi fauna və floranın müxtəlifliyinə mənfi təsir edib. Tədqiqatlara əsasən, Azərbaycan ərazisində ilk sərəvət tipinə uyğun gələn ovçuluq olub və geniş yayılıb. Daş dövründə ağacdan və daşdan sadə alətlər hazırlayıb heyvanları ovlayır, onların ətinə yeyir, dərisini üst paltarına əvəzinə, skeletini isə yaraq və alət kimi istifadə ediblər. Ovlanmış heyvanların daşlaşmış sümük qalıqları deməyə əsas verir ki, Orta Paleolit dövründə Azıx düşərgə sahibləri tərəfindən 1 - 2 növ, Tağlarda 20 növ, Daşsalahlıda 14 növ, Dəmcilıda 11 növ heyvan ovlanıb. Onlardan mağara ayısı, qonur ayı, qaban, cüyür, nəhəng maral, dağ keçisi, vəhşi at, dovşan, bizon, keçi, ceyran, qoyun və s. heyvanların adını çəkmək olar. XI - XII əsrlərdə şir və qulanın, XVII əsrdə hepardın, 1930 - cu illərdə pələngin Azərbaycan faunasından yox edilməsi də məhz belə münasibətin nəticəsidir [14;38].

- Bizim eramızda və ondan öncəki dövrlərdə arxeoloji qazıntılar apararkən tapılmış, yaxud qorunub saxlanmış parça və tikmələrdə, toxuma işlərində əhali ətraf

mühitə özünün əsas münasibətlərini bildirməyə çalışıb. Bunlara da ekoloq gözləri ilə baxılmalıdır [38].

- Tədqiqat prosesində müasir faunada mövcud olmayan çoxlu növlərin vaxtilə bu ərazidə olduğu da aşkar edilib. Qədim adamlar öz dövrlərində yaşamış heyvan növlərini, onların davranışını, morfologiyasını, həyat tərzini öyrənməyə və sənət əsərlərində təsvir etməyə çalışıblar. Təəssüf ki, bu məsələ indiyədək tarixilik baxımından öyrənilsə də, müasir ekoloji baxımdan ətraflı tədqiq edilməyib [38]. Qədim və orta əsrlərdə mövcud olmuş zooloji obyektlərin daha geniş tədqiq edilməsi müasir əhalini ayıq-sayıq olmağa səsləyir.

- Qədim və orta əsr sənətkarlığında nəbati ornamentlərdən geniş istifadə olunması, sənət nümunələrində (dulusçuluq, döymə, oyma, xalçaçılıq, parça, tikmə və toxuma, divar rəsmləri) dirilik ağacının təsvir edilməsi, ümumilikdə bitkilərə tez - tez mürüciət olunması əhalinin hələ o vaxtlar ətraf mühit və onun komponentləri haqqında müəyyən məlumatlara malik olduqlarını bildirir [38].

- Qədim zamanlardan əhali arasında palıd, zeytun, əncir, sərv, çinar və s., yaxud adicə çiçək və ya yarpaq “*müqəddəs ağac*” anlamında olub. Ona görə də bu bitkilərə, eləcə də tovuz quşuna və ya bəzi başqa quşlara indiyədək müqəddəs, toxunulmaz canlılar kimi yanaşılıb. Bu işə onların qorunub saxlanmasında müəyyən əhəmiyyətə malik olub [38].

- Əhalinin ətraf mühitə münasibəti tarixən formalaşmış adət - ənənələr və ayinlər formasında tarixiləşib. Su, od (ışıq, istilik) bitki və heyvan ayinləri Azərbaycanda çox qədimdən bəri geniş yayılıb. Axır Çərşənbə və Novruz adətlərilə bağlı su ayinləri düşündürücüdür. Səhər tezdən axar su üstünə getmək, səhənglə su gətirib onu evin künc - bucağına, həyəət - bacaya səpmək, həmin sudan içmək uğur kimi qiymətləndirilib, sağlamlığı qoruyub [38].

- Qədim dövrlərdə əhali metal xarakterli faydalı qazıntılara möcüzəli varlıq kimi baxıb və onun sehləyici qüvvəsinə inanıblar. Xüsusən, tunc dövrünün başlanması qədim əhalinin həyatında böyük dönüş yaradıb. Onların məişət - təsərrüfat və hərbi fəaliyyətində tuncdan hazırladıqları alət və avadanlıqlar, silahlar metal kultunun yaranmasına təkan verib [38].

- Azərbaycan xalçalarında təbiət ünsürləri daha geniş miqyasda, harmonik və şaxəli təqdim edilib. Orta əsr (XVI) xalçalarında feodal dövrünə mənsub ovçuluğu əks etdirən motivlər daha çoxdur. Canlı və cansız təbiət zooloji və nəbati ornamentlərlə bərabər, həndəsi fiqurlarla da təsvir olunub. Günəşi, torpağı, suyu, havanı və digər ətraf mühit amillərini bildirən çoxlu sayda həndəsi fiqurlar xalça, tikmə və parçalar üçün səciyyəvi olub. Bu, onu sübut edir ki, qədim və orta əsrlərdə əhali heç vaxt ətraf mühitə biganə qalmayıb, yaratdığı bütün sənət əsərlərində, əl işlərində canlı və cansız təbiətə doğru-obyektiv münasibət bildiriblər [13;38].

- XIX əsrin II yarısında [1872] tanınmış rəssam P.P.Vereşaginın çəkdiyi “*Bakının dənizdən görünüşü*” tablosu XIX əsr Bakısının ekoloji mühiti barədə aydın təsəvvür yaradır. Rəssamın real təsvir etdiyi Bakı şəhəri və Xəzər dənizi, onların bir - birinə təsiri bu gün də aktualdır [38].

- Azərbaycan xalq rəqslərinin adları heç də təsadüfi yaranmayıb. Onların əmələ gəlməsində toponimlər, bəzi bitki və heyvan növlərinin bioloji xüsusiyyətləri obyektiv əhəmiyyət daşıyıb. Rəqslərin əksəriyyətinin ifa tərzı, mahiyyəti adamların adı, ərazidə olan bitki, heyvan və yerin şəraitinə, xarakterinə uyğunlaşdırılıb. Bu onu bildirir ki, əhali ilk dövrdən bütün fəaliyyətində özünü təbiətə bağlayıb və ətraf mühitlə qarşılıqlı münasibətdə yaşamağa çalışıb [38].

- Orta əsrlərdə Azərbaycanda olmuş müxtəlif ölkə səyyahları öz qeydlərində təbii sərvətlərdən istifadəni və təbii ətraf mühitin real vəziyyətini “Səfərnəmə”lərində kifayət qədər qeyd ediblər [38].

- Ətraf mühitin qorunmasında dini ayinlər də mühüm əhəmiyyət daşıyıb. “Qurani - Kərim”də və İslamın bütün həyat qaynaqlarında əhalinin sağlamlığına və ətraf mühitinə qayğıkeş münasibət əsas götürülüb [6;38]. Ona görə İslam təmizlik, sağlamlıq, qənaət və həssas insanlıq dini kimi xarakterizə olunur. İslama qədər Allahın tək olmasına söykənən dinlərin obyektı əhali olub, İslam dini isə canlı - cansız, görünən-görünməyən, eşidilən-eşidilməyən, qoxulanan - qoxulanmayan bütün varlıqları, onların kainat səviyyəli əlaqələrini əhatə edir. Allahın tək olmasına inam əhalinin qlobal birliyinin özülüdür, dünyada sülhün təməlidir. İslam dini bu təməlin kainat səviyyəli əlaqəsinin açarıdır. Bəşəriyyətin gələcəyi sadə həyat tərzinə qayıtmağı tələb edir. İslam qaydasına görə, mərhumu 5-6 metr ucuz ağ parçaya (bezə) büküb dəfn edirlər, istər bəy olsun, istərsə də nökrər. Bu qayda çox düşündürücüdür. Bu qayda maddi tamahkarlığa zərbədir. Allahdan qorxu sağlamlığı qoruyur, başqa qorxular xəstəlik yaradır [38].

- Azərbaycanın fəlsəfi fikir tarixində ətraf mühitə münasibət hər zaman diqqət mərkəzində olub və filosofların baxışında təbiət öz həqiqi qiymətini alıb [38].

- Bədii sözün gücündən məharətlə istifadə edən klassik şair və yazıçılarımız əsərlərində təbiətin gözəlliklərinə və ətraf mühitin problemlərinə laqeyid qalmayıblar [38]. Şifahi xalq yaradıcılığı kimi, yazılı ədəbiyyat da əsrlər boyu əhalinin ətraf mühitə münasibətində maarifçilik xarakteri daşıyıb, eyni zamanda nadir növlərin qorunması istiqamətində yasaqlayıcı fikirlər irəli sürüb, təbiətin mühafizəsində faydalı olublar.

- Müqayisəli təhlildən aydın olur ki, Azərbaycanda ətraf mühitə qayğıkeş münasibət ekologiyanın yaranmasına qədər əhalinin məişətində, iqtisadi və mədəni fəaliyyətində obyektiv əksini tapıb [38].

- Akademik Vernadski V.İ. 1925-ci ildə “Bəşəriyyətin avtotrofluğu” adlı kiçik bir əsərində qeyd edib ki, insan da bitki kimi özünün istehsal etdiyi ərzaq, su, hava və başqa resurslar hesabına yaşamağa nail olmalıdır. Həyatın noosfer formasında təbiət, şəxsiyyət və cəmiyyət arasında qlobal miqyaslı sivil harmoniya gözlənilir [38].

- Əhalinin praktik fəaliyyəti əsasən Yer planeti ilə bağlı olsa da, insan şüuru kosmik xarakterlidir. Başqa sözlə, insanın idrak sferası kainat xarakterlidir, mütləq varlıq kimi olduğu sferadan çox genişdir və Noosfer adlanıb [38].

- Müasir dövrdə “əhali və ətraf mühit” probleminin həlli kiçik bir ərazidən başlamış qlobal miqyasa qədər elmi, mədəni, iqtisadi və siyasi xarakterli tədbirlərin

icrasını tələb edir. 1950 - ci illərə qədər bütün dünya əhalisinin ətraf mühitə zərəri problemi çoxaltmaq istiqamətində gedib, nəticələrinə hər kəs baxa bilər. Son 60 - 80 ildə ağıllı şəxslər dərk ediblər ki, biosfer artıq dözmür. Müasir faktlar “Qiyamət günü” anlayışını təsdiq edir. Bu anlayış son illərdə “Ekoloji imperativ” adlandırılıb (qarşısızalmaz təhlükə), bu da qiyamət günü deməkdir. Çıxış yolu hər yerdə doğru bilik, bacarıq, sadə həyat tərzı və səmimi insanlıqdadır [38].

- Müasir dövrdə ümumbəşəri insanlaşmanın əsas yolu əxlaqdır. Əxlaq çox geniş və dərin mənalı faydalı fəaliyyətdir. Əxlaq heç kimin özü üçün deyil, əhali üçündür. Onu tənzimləyən də əhali olmalıdır. Əhalinin əxlaq üzərində nəzarəti əxlaqsızlıq yaradır. Əxaqın qayəsini namus təşkil edir. Əxlaq yarışında uduzmaq istəməyən hər kəs mənasını bilmədiyi davranış formasını özündən kənar etməlidir.

- Din və elm də əxlaqa söykənir. Bəşəriyyət tarixində kainat miqyaslı ən geniş və əbədi əxlaq forması İslam dinidir. Tərbiyə almaqla və irsi proqramla mənimsəmək yolları ilə yayılır. Hər iki halda əxlaqı qəbul edən və mənimsəyən hər kəsin özüdür, onu qoruyub saxlayan isə əhalidir. Əhalinin əxlaqa laqeyidliyi özünün ölüm yoludur, sivilləşmədən heyvanlaşmaya dönüşdür. Əxlaq insan olub insanlığı qorumağa deyilir.

- “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı Azərbaycanın VI-VII əsrlər üçün səciyyəvi olmuş təbiəti və burada formalaşmış əhalinin ətraf mühitlə qarşılıqlı münasibətlərini öyrənmək, sonrakı dövrlərə təsir etmək imkanı baxımından fundamental ədəbi-tarixi əsərdir. Dastanda ovçuluq və cəngavərliklə bağlı keyfiyyətləri özündə əks etdirən zoomorfoloji obrazlara geniş yer verilib. “Təbiətə inam və ehtiram bəslənməsi, canlı və cansız varlıqların müqəddəsləşdirilməsi” oğuzların ətraf mühitə pozitiv münasibətini əks etdirir. Burada ekoloji mühitə təsir edən ekoloji faktorlar, müxtəlif növ canlıların yaşama şəraiti, qoruqların mövcudluğu, təbiətə neqativ təsirin nəticələri əhatəli şərh edilib, ölkəmizdə ətraf mühitin qorunmasının dərin tarixi kökləri açılıbdır [[38]. Təəssüf ki, indiyədək müxtəlif aspektlərdən geniş tədqiq edilən “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı ekoloji baxımdan hələ ciddi araşdırılmayıb. Bizcə, çağdaş dövrün ekoloji problemlərinin həlli, eləcə də bitkilərin və heyvanların milli adlarının öyrənməsi istiqamətində Dədə Qorqudun hərtərəfli tədqiqi və təbliği faydalı olar.

ƏDƏBİYYAT

1. Qurani - Kərim (tərcümə edəni Bünyadov Z., Məmmədəliyev V.) // Bakı, “Çıraq”, 2004, 680 s.
2. Qənbərov X.. Qurani - Kərimdə bioloji fikirlər // Bakı, “BDU nəşriyyatı”, 2009, 68 s.
3. Qüdrətov O., Qüdrətov N. Məhəmməd Peyğəmbərin həyatı və kəlamları. Bakı, 1990, 174 s.
4. Əliyeva R.Ə., Mustafayev Q.T., Hacıyeva S.R. Ümumi ekologiya (dərslük) Bakı, “BDU”, 2004, 530 s.
5. Mahmudov Y.M. «Avesta»da ətraf mühitə münasibət / Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin 83 - cü ildönümünə həsr olunmuş Respublika Elmi konfransının materialları. Bakı: “Ağridağ”, 2001, s.86 - 88
6. Mahmudov Y.M. İslam dinində ətraf mühitə münasibətin bəzi məsələləri / Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Fəlsəfə kafedrasının təşkil etdiyi aspirant və dissertantların elmi - praktik konfransının materialları. Bakı: “Borçalı”, 2002, s.104 - 105
7. Mahmudov Y.M. Xalq mifologiyasında ekoloji fikirlər, “Kəlam” Jurnalı. Bakı, 2002, № 4, s. 43 – 45.
8. Mahmudov Y.M. “Bilqamis dastanında təbiət - insan münasibətləri”. “Kəlam” jurnalı, Bakı, 2003, № 9, s.29 – 32.
9. Mahmudov (Dirili) Y.M. Novruz adət - ənənələri və ətraf mühit. “Kaspi” qəzeti, 2004, 18 mart, № 051, s.6.
10. Mahmudov Y.M. Quran və ekologiya. “Kəlam“ jurnalı, Bakı, 2004, № 4, s.42 – 44.
11. Mahmudov Y.M. Orxon - Yenisey abidələrində ekoloji fikirlər // «Biologiyada inkişaf və müasirlik» mövzusunda respublika elmi konfransının materialları (28 - 29 aprel). Bakı, “BDU”, 2004, s.178 – 179.
12. Mahmudov Y.M. “Dədə Qorqud Kitabı” - Xalqın yaratdığı və yaşatdığı kitab. s.18 - 35 / Dədə Qorqud dünyası. Məqalələr. Tərt.ed. T.Hacıyev. Bakı: “Öndər”, 2004, 240 s.
13. Mahmudov Y.M. Qədim sənət nümunələrində zooloji obyektlərə münasibət // Azərbaycan Zooloqlar Cəmiyyətinin əsərləri. I c. Bakı, “Elm”, 2008, s.736 – 740.
14. Mahmudov Y.M, Məmmədov A.M. Azərbaycan folklorunda ovçuluğun ətraf mühitə təsirinə dair. ADPU - nun Elmi Xəbərləri, 2014, №3, s.89 – 94.
15. Mustafayev Q.T. Təbiətin qorunması (dərslük) // Bakı, “BDU”, 1970, 194 s.
16. Mustafayev Q.T. İnsan və təbiət. Bakı, “Azərənşr”, 1976, 108 s.
17. Mustafayev Q.T. və b.. Azərbaycan faunası. VI cild. Nonpasseriformes. Bakı, “Elm”, 1977, 317 s.
18. Mustafayev Q.T. Ekologiya , Bakı, “BDU”, 1984, 48 s.

19. Mustafayev Q.T. Ekologiyadan konspekt (dərs vəsəti) // Bakı, Ekokomitə, 1993, 204 s.
20. Mustafayev Q.T., Sultanzadə F.V., Ekologiya sxemlərdə (dərs vəsəti). İstanbul, 1998, 193 s.
21. Mustafayev Q.T. İnsanın ekologiyası. Bakı, “BDU”, 1999, 197 s.
22. Mustafayev Q. T., Dirili (Mahmudov) Y.M. «Kitabi - Dədə Qorqud» eposunda ətraf mühitə münasibət // Bakı Universitetinin xəbərləri (Təbiət elmləri seriyası). Bakı, “Bakı Universiteti”, 2003, №1, s. 73 – 81.
23. Mustafayev Q.T., Məmmədov A.T. Həyat və poeziya // Bakı, «MBM», 2006, 544 s.
24. Mustafayev Q.T.. Ekologiyadan əvvəlki “ekologiya” // Həsən Əliyevin 100 illik yubileyinə həsr olunmuş “Ekologiya: təbiət və cəmiyyət problemləri” mövzusunda Beynəlxalq konfransın materialları, Bakı, BDU, 2007, s.384.
25. Mustafayev Q.T., Məmmədov A.T. Ataların sözü - Xalqın gözü // Bakı, “Təknur”, 2008, 303 s.
26. Mustafayev Q.T. Azərbaycanda ekoloji inteqrasiyanın səviyyəsi. “BDU – 90” Beynəlxalq Elmi konf. mat - rı, Bakı, 2009, s.371-372.
27. Mustafayev Q.T. “Əməl - güzgüdür” Bakı, AzTU, 2009, 290 s.
28. Mustafayev Q.T., Məmmədov A.T. “Təbiətin sirləri” Bakı, “Elm”, 2010, 290 s.
29. Mustafayev Q.T., Məmmədov A.T.. “Əkinçi” qəzeti ekoloji maarifləndirmənin əsasını qoymuşdur. “Azərbaycan” qəzeti, № 147 (5548), 11 iyul, 2010, s.4.
30. Mustafayev Q.T., Sadiqova N.A., İsgəndərov T.M. Azərbaycan faunasının taksonomiyası və coğrafiyası (onurğalılar) // Bakı, “BDU”, 2011, 207 s.
31. Mustafayev Q.T., Babayev İ.R. Quşların qorunması (monoqrafiya) // Bakı, “Elm”, 2012, 255 s.
32. Mustafayev Q.T. Düşünək və düşündürək // Bakı, AzTU, 2012, 406 s.
33. Mustafayev Q.T. Milli dilimiz // Bakı, “Elm və təhsil”, 2013, 200 s.
34. Mustafayev Q.T. “Davamlı inkişaf”, “Yaşıl çay” jurnalı. Bakı, “Azərbaycan” nəşriyyatı, 2014, s.52 - 56
35. Mustafayev Q.T. “Əhalinin tələbləri”, “Yaşıl çay” jurnalı. Bakı, “Azərbaycan” nəşriyyatı, 2015, s.68 - 70
36. Mustafayev Q.T., Sadiqova N.A., Məmmədov A.T.. Heyvan ekologiyası (onurğalılar) (dərs vəsəiti) // Bakı, “BDU”, 2016, 400 s.
37. Mustafayev Q.T., Sadiqova N.A. və b. Əhali və ətraf mühit (dərs vəsəiti) // Bakı, “BDU”, 2017, 230 s.
38. Mustafayev Q.T., Məmmədov A.T., Mahmudov Y.M. Ekolojiyadan əvvəlki “ekologiya” (monoqrafiya). Bakı, “Elm və təhsil”, 2017, 520 s.
39. Muhəmməd Həmidullah. “İslam Peyğəmbəri”. 2013, I cild, 579 s., II cild 581 s..
40. Məhəmməd Peyğəmbər. Kəlamlar // Bakı, “Gənclik”, 1990, 67 s.
41. Məmmədəliyev V. “Quran və elm”, Bakı, “Qismət”, 2006, 126 s.

42. Məmmədov A.T., Mustafayev Q.T. Zooloji mahiyyətli atalar sözlərinin açıqlanması // Azərbaycan Zooloqlar Cəmiyyətinin əsərləri. I c. Bakı, "Elm", 2008, s. 745 - 749

43. Məmmədov A.T., Mustafayev Q.T. «Kitabi - Dədə Qorqud» dastanında təbiətə münasibət (birinci məlumat) // Akademik Abdulla Qarayevin anadan olmasının 100 illik yubileyinə həsr olunmuş «XXI əsrdə biologiyanın aktual problemləri» mövzusunda Respublika Elmi Konfransının materialları. Bakı, "BDU", 2010, s. 153 - 155.

44. Məmmədov A.T., Mustafayev Q.T., Qasımsadə M.Ə. "Avesta" qanunlar toplusunda və "Kitabi - Dədə Qorqud" dastanında təbiətə münasibət. BDU - nun xəbərləri, Təbiət elmləri seriyası // Bakı, "BDU", 2010, №2. s.40 - 43.

45. Məmmədov A.T., Mustafayev Q.T. Azərbaycanda ev heyvanlarına dair bəzi atalar sözlərinin müasir açıqlanması // Azərbaycan Zooloqlar Cəmiyyətinin əsərləri. II c. Bakı: "Elm", 2010, s. 985 - 988.

46. Məmmədov A.T. Azərbaycan ağır ədəbiyyatında ekoloji fikirlər. "Folklor və etnoqrafiya" adlı beynəlxalq jurnal. Bakı, 2011, №2. s.77 - 90.

47. Məmmədov A.T. Novruz və onun ekoloji aspektləri. "Folklorşünaslıq məsələləri" adlı elmi - nəzəri və ədəbi - bədii jurnal. Bakı, "Çıraq", 2011, cild 9, № 1, s.53 - 63.

48. Məmmədov A.T.. Azərbaycanda əhalinin müqəddəs hesab edilən qoruduğu quşlar. Akademik Vəsim Məmmədliyəvin anadan olmasının 70 illik yubileyinə həsr olunmuş Gənc Alimlərin və Tədqiqatçıların «Azərbaycan Şərqsünaslıq elminin inkişaf yolları» mövzusunda Beynəlxalq Elmi Konfransının materialları. Bakı, 27 - 28 iyun 2013, s.795 - 796.

49. Məmmədov A.T., Mustafayev Q.T., Mahmudov Y.M. Ov qaydaları, ov heyvanları və yırtıcı quşlara dair bəzi atalar sözləri və deyimlərin müasir açıqlanması. Azərbaycan xalqının ümummilli lideri Heydər Əliyevin anadan olmasının 93 - cü illiyinə həsr olunmuş «Filologiyanın aktual problemləri» mövzusunda Respublika Elmi - nəzəri konfransının mat - rı. Bakı, "BDU", 18 - 19 may, 2016, s.48 - 50.

50. Nəhcül - Bələğə. İmam Əli əleyhis - salamın xütbə, məktub və hikmətli kəlamları (tərcümə və şərh, 2 cildə). II cild. Bakı, "Nurlar", 2005, 494 səh.

51. Paşazadə A. Qafqazda İslam. Bakı, 1991, 224 s.

Rus və başqa dillərdə:

52. Mahmudov Y.M. Azərbaycan Klasik Şair və Düşünürlərinin Eselerinde Ekoloji Fikirlerin Gelişimi (XI - XIX. Yüsyıl Arası) // T.C. Kilis 7 Aralık Universitesi Sosial Bilimler Dergisi. Türk Dili ve Edebiyyati Sayısı. C. 5, S.9, KİLİS, Haziran 2015, S.31 - 56.

53. Мустафаев Г.Т. Охрана птиц в Азербайджане (АДД). Ваку, Азернешр, 1984, 60 с.

54. Мустафаев Г.Т. Птицы наземных экосистем Азербайджана. Москва, МГУ, 1985, 54 с.

55. Мустафаев Г.Т. Класс птицы // Животный мир Азербайджана. Баку, «Елм», 2000, 171 с.

56. Мустафаев Г.Т., Мамедов А.Т.. ««Экология» до экологии в Азербайджане» (начальные сведения). Фундаментальные науки и практика. Сборник научных работ с материалами трудов 2 - ой Международной телеконференции. Том 1, №3, Россия, 2010, с. 40 – 46.

57. Мустафаев Г.Т. Взаимосвязи позвоночных животных и людей (монография) // Баку, «Элм», 2012, 264 с.

ИНТЕГРАЦИЯ РЕЛИГИИ И НАУКИ

Мустафаев Гара Тейфур оглу

Мамедов Анар Тофик оглу

Махмудов Юсиф Махаммад оглу

*Бакинский Государственный Университет
Институт истории им. А.А. Бакиханова НАНА*

Тема статьи связанная с профессией авторов, привлекала их внимание на протяжении всей осмысленной жизни. Так как, и религия и наука составляют управляющий, защищающий и обеспечивающий механизм цивилизации. Религия зародилась до науки, обеспечивает мораль цивилизации, а наука – в основном физическую жизнь. В бывшем Советском Союзе религия была объявлена как противовес науке. Целью данной статьи является раскрытие взаимной роли религии и науки. Как птица не может летать с одним крылом, так и наука и религия в современной эпохе могут добиться больше успеха только в интеграции. Трудно постигаемые положения религии, не связанные непосредственно с абсолютной верой, подтверждаются современной наукой. Даже если некоторые религиозные чудеса не имеют научной основы, зато они имеют полезную цель. Их изложения в статье подтверждает древность бережного отношения к окружающей среде.

INTEGRATION OF RELIGION AND SCIENCE

Mustafayev Gara Teifur oglu

Mamedov Anar Tofik oglu

Mahmudov Yusif Mahammad oglu

*Baku State University
Institute of History named after A. Bakikhanov of ANAS*

The theme of the article throughout the meaningful life associated with the profession, attracted the attention of the authors. Since, both religion and science constitute the managing, protecting and providing mechanism of civilization. Religion stands before science, provides the moral of civilization, and science - mostly physical life. In the former Soviet Union, religion was declared as a counterbalance to science. The purpose of this article is to reveal the mutual role of religion and science. As a bird cannot fly with one wing, so science and religion in the modern era can achieve more success only in integration. The hard-to-comprehend provisions of religion, not directly related to absolute faith, are confirmed by modern science. Even if some religious miracles do not have a scientific basis, they have a useful goal. Their presentation in the article confirms the antiquity of careful attitude to the environment.

MULTİKULTURALİZM, DİNŞÜNASLIQ VƏ İSLAMŞÜNASLIQ ELMLƏRİ DİALEKTİK VƏHDƏTDƏ

(Azərbaycan Respublikası Prezidenti İlham Əliyevin “2016-cı il
Azərbaycanda multikulturalizm ilidir” adlı sərəncamını oxuyarkən)
(Preoblemlər, mülahizələr və təkliflər)

*“Multikulturalizm Azərbaycan xalqına
tarixən xas olan dəyərdir.”
İlham Əliyev*

*Əsədulla Qurbanov,
fəlsəfə elmləri doktoru, professor,
Bakı Dövlət Universiteti İslamşünaslıq
Elmi – Tədqiqat Mərkəzinin rəhbəri*

Açar sözlər: dialektika, multikulturalizm, dinşünaslıq, islamşünaslıq

Keywords: dialectics, multiculturalism, religion and Islamism

Ключевые слова: диалектика, мультикультурализм, религиоведение и исламизм

Avropa ilə Asiya qovşağında, Böyük İpək Yolu üzərində yerləşən Azərbaycan çoxmillətli, çox mədəniyyətli müsəlman ölkəsi, dünyəvi dövlətdir. Müxtəlif dini: islam, xristian və iudaizm dinləri, milli mənsubiyyətlərinə; azərbaycan, rus, yahudi, milli – etnik; avar, ləzgi, talış, kürd, inqiloy, udin . . . və s. insanları – vətəndaşları qədirbilən xalqımızın uzun əsrlər boyu yaratdıqları ümumbəşəri dəyərlər mütərəqqi dünya ictimaiyyəti tərəfindən rəğbətlə qarşılıdır. Diqqəti çox cəlb edən bu xarakterik fakt, amil Bakıda keçirilən çoxsaylı beynəlxalq miqyaslı tədbirlərdə dünya üzrə tanınmış ictimai – siyasi xadimlər tərəfindən dəfələrlə yüksək qiymətləndirilmişdir. Hazırda multikulturalizmin, toleranlığın Azərbaycan konsepsiyası Avropa və Asiyanın bir çox ölkələrini bir çox ölkələrinin aidiyyəti qurumları tərəfindən öyrənilir və qəbul edilir. Çox böyük doğuran amil bundan ibarətdir ki, hazırkı qloballaşan dünyada Azərbaycanın sözügedən sahədəki müsbət təcrübəsi xüsusi maraq oyadır.

Müstəqil Azərbaycanda xüsusilə dini – islami durumla bilavasitə bağlı yaranmış sabit, dayanıqlı vəziyyət bir tərəfdən bütövlükdə uca xalqımızın tolerant ruhu və islam dininin mütərəqqi bəşəri ideallara hörmət əsasında formalaşmışsa, digər yandan 1993 – cü ilin ikinci yarısından sonra həyata keçirilən düşünülmüş, uğurlu dövlət siyasətinin məntiqi nəticəsidir. Başlıca qayəsi ölkə əhalisi arasında ayrı – seçkilik qoyulmadan hər bir Azərbaycan vətəndaşının vicdan və dini etiqad azadlığının real,

gerçək şəkildə həyata keçirilməsini, həqiqətən təmin etməkdən ibarət olan bu siyasətin əsası Azərbaycan xalqının ümummillə lideri Heydər Əliyev tərəfindən qoyulmuşdur. Ulu öndər hələ 1993 – cü ildə ilk dəfə prezident seçilməsi münasibətilə and içmə mərasimində söylədiyi uzun müddətli proqram xarakterlin, mahiyyətli nitqində demişdir: **“Azərbaycan çoxmillətli respublikadır. Bu, respublikanın səciyyəvi cəhətidir. Bunun böyük tarixi var və bu tarixlə, respublikanın bu ictimai- siyasi mənzərəsi ilə biz fəxr edirik. Respublikamızda bütün vətəndaşlar dini və milli mənsubiyyətindən asılı olmayaraq eyni hüquqa malikdirlər və bundan sonra da bütün vətəndaşların bərabər hüquqla Azərbaycan Respublikasının ictimai – siyasi həyatında iştirak etməsi üçün imkanlar yaradılacaqdır.”** (bax: Azərbaycan qəzeti, 5 fevral 2016 – cı il)

Yeri gəlmişkən, ulu öndərimiz Heydər Əliyevin ümumiyyətlə din, o cümlədən islam dini və bu dinin əsasını təşkil edən müqəddəs Quran, habelə dinimizin mənşəyini, mahiyyətini, fəlsəfəsini, sosiologiyasını, psixologiyasını və fenomenologiyasını elmlilik, obyektivlik, məntiqilik və dünyəvilik baxımından şərh edən islamşünaslıq elmi haqqında dedikləri qiymətli, dərin məna, məzmun və mündərcə kəsb edən fikirlərini yada salmaq istərdik.

“İnsanların mənəvi sərvətlərinin hamısından dinin fərqi ondadır ki, o, dini mənsubiyyətlərindən asılı olmayaraq həmişə insanları dostluğa, həmrəyliyə, birliyə dəvət etmişdir.” [4; 77 – 78]

* * *

“İslam dini əsrlər boyu bizim mənəviyyatınızın əsasını təşkil etmiş, müsəlmanların dünyada layiqli yer tutmasını təmin etmişdir.” [4; 93]

* * *

“Qurani – Kərimin bütün kəlamları bu gün Azərbaycanda Allahın yolu ilə getməyimiz üçün məşəldir. Biz azərbaycanlılar – bu sonradan gələn nəsillərə də tövsiyə olunur – heç vaxt inamımızdan, dinimizdən uzaqlaşmayacaq və mənəvi mənbələrimizdən istifadə edərək gələcəyimizi quracağıq.” [4; 93 – 94]

* * *

“Qurani – Şərifin bizə verdiyi tövsiyələr, dərs, göstərdiyi yollar insanları paklığa, düzliyə, doğruluğa, sədaqətə, qəhrəmanlığa, cəsərətə dəvət edən tələblərdir, tövsiyələrdir.

Azərbaycan dövlət müstəqilliyini əldə edəndən sonra xalqımızın mənəvi dəyərləri canlamb, bərpa edilibdir.” [4; 81 -82]

* * *

“. . . Azərbaycanda islamşünaslıq sahəsində XX əsr demək olar, tamam itirilibdir. Bu işləri görmək üçün Azərbaycanda islamşünaslıq elmini inkişaf etdirmək lazımdır. Azərbaycan Elmlər Akademiyası, Bakı Dövlət Universiteti və elmi - tədqiqat institutları . . . bu sahə üçün xüsusi təşkilatlar, orqanlar, elmi mərkəzlər yaradılmalıdır. . . Belə təşəbbüslər olsa, mən onları dəstəkləyəcəyəm, bunlar üçün şərait də yaradacağam. Buna arxayın olun.” [4;47]

Heydər Əliyev bu fikri 1998 – ci ildə Bakıda keçirilən “İslam sivilizasiyası Qafqazda” mövzusunda beynəlxalq konfransda söyləmişdir.

Göründüyü kimi, qeyd olunan həmin qiymətli fikirlərdə sözügedən sahədə respublikamızın aidiyyatı qurumlarının və orada bilavasitə həmin işlə məşğul olan mütəxəssislərin qarşısına mühüm vəzifələr qoyulmuşdur. Bu baxımdan dövlətimizin başçısı, prezidentimiz İlham Əliyev aşağıdakı qiymətli fikri də diqqəti xüsusilə cəlb edir:

“Dünyada gedən proseslər bəzi hallarda bizi narahat edir. İlk növbədə bəzi ölkələrin kütləvi informasiya vasitələrində və müəyyən siyasi dairələr tərəfindən İslamı terrorçuluqla eyniləşdirmək cəhdləri bizi çox üzür, narahat edir və hiddətləndirir. Biz buna heç cür imkan verə bilmərik. İslamı terrorçuluqla eyniləşdirmək olmaz. İslam sülh dinidir, mehribanlıq dinidir, dözümlülük dinidir. Azərbaycan özü terrorun qurbanıdır. Erməni terrorçu təşkilatları bizə qarşı 30 – dan çox terror aktı törətmişlər. Bu terror aktları nəticəsində 2 mindən artıq azərbaycanlı həlak olmuşdur. Ancaq biz bu terrorçu təşkilatları hər hansı bir dinlə bağlamırıq. Bu düzgün deyildir. Terrorçuluğun nə dini var nə də milliyyəti. Ona görə biz bu məsələlərə öz etirazımızı daha da inamla bildirməliyik, öz sözümüzü deməliyik. Eyni zamanda, gərək bütün təbliğat imkanlarımızdan istifadə edərək, çox böyük narahatlıq doğuran bu mənfi meylə münasibətimizi bildirək, öz hərəkətlərimizlə bunun qarşısını alaıq.” (Bakıda keçirilən İslam Konfransı Təşkilatının üzvü olan ölkələrin xarici işlər nazirləri şurasının 33 – cü sessiyasında Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin nitqi. “Dövlət və din” jurnalı, Nömrə 11, 2006 – cı il, səh. 24 -25)

Göründüyü kimi, burada dövlətimizin başçısı cənab İlham Əliyev islam dininin ümumbəşəri mənəvi dəyərləri, həm də dinimizin maarifçilik yolu ilə təbliği məsələsini ön plana çəkmiş, qloballaşmanın nankor övladı olan terrorçuluğu, o cümlədən xüsusilə erməni terrorçuluğunu kəskin tənqid etmiş, sözügedən sahədə qarşıya yeni, mühüm vəzifələr qoymuşdur. Multikulturalizm, dini tolerantlıq, dinşünaslıq, islamşünaslıq problemlərinin əhəmiyyətindən bəhs edərək 2008 – ci ilin iyun ayında keçirilən “Mədəniyyətlərarası dialoqda qadınların rolunun genişləndirilməsi” mövzusunda Bakıda keçirilən beynəlxalq tədbirdəki dərin mənə, məzmun və mündərəcə kəsb edən məruzəsində Heydər Əliyev Fondunun Prezidenti, YUNESKO – nun və İSESKO – nun xoşməramlı səfiri, millət vəkili Mehriban Xanım Əliyeva demişdir.

“Azərbaycan Böyük İpək yolu üzərində yerləşən ölkə kimi tarix boyu yüksək tolerantlıq mühiti yaşatmışdır. Bu, həm mədəniyyətimizdə həm də cəmiyyətimizdə dərin iz qoymuşdur. İndi də bizim cəmiyyətdə belə bir tolerantlıq ab – havası hökm sürür. Bakı unikal şəhərdir. Artıq uzun müddətdir burada müsəlman məscidi, atəşpərəst məbədi, katolik kilsəsi və senaqoq, provaslav məbədi və kirxa yanaşı mövcuddur. Onların coğrafi yaxınlığı faktı belə, yüksək tolerantlıq şəraitində birgə fəaliyyətin mümkünlüyünü nümayiş etdirir və hər bir dinin əsas dəyərlərinin ümumbəşəri dəyərlərlə üst – üstə

düşdüyünü təsdiq edir. Bu, təkə tarixin ayrı –ayrı məqamları deyil. Bu il biz yeni katolik məbədi açmışıq. Tarixi əhəmiyyət daşıyan məscid və kilsələrin bərpası ilə yanaşı, yenilərini də tikirik. Ümidvaram ki, Bakı forumu gələcəkdə ənənəvi şəkil almaqla, sivilizasiyaların faydalı dialoqunun formalaşmasına dair hər birimizin öz ideya və məqsədlərimizi həyata keçirmək üçün imkan yarada bilər.” (2008 – ci ilin 11 iyununda Bakıda keçirilən “Mədəniyyətlər arası dialoqda qadınların rolunun genişləndirilməsi” mövzusunda beynəlxalq simpoziumundakı Mehriban xanım Əliyevanın məruzəsi, “Azərbaycan” qəzeti, 11 iyun 2008 – ci il)

Yuxarda din, islam, müqəddəs Quran, tolerantlıq və islamşünaslıqla bilavasitə ulu öndər Heydər Əliyevdən, dövlətimizin başçısı İlham Əliyevdən və ölkəmizin birinci xanımı Mehriban Xanım Əliyevadan gətirdiyimiz qiymətli fikirlərə əsasən biz də, sözügedən sahəyə xidmət baxımından bəzi öz elmi mülahizələrimizi bildirmək istərdik. Həmin elmi mülahizələr əsasən aşağıdakılardan ibarətdir.

Birincisi, **“İslam dini ümumbəşəri mənəvi dəyərlərin mühüm tərkib hissələrindən biri olan, Şərqdə sivilizasiyanın inkişafının bəlli bir mərhələsində, konkret bir məkanda (VII əsrdə, Ərəbistan yarmadasında) tarixi şəxsiyyət Məhəmməd Peyğəmbər (570 – 632) tərəfindən meydana gələn, planetar miqyaslı ictimai şüurun bilavasitə özünəməxsus spəfik formalarından sayılan sosial tarixi hadisə, fenomendir.”** (tərif və kursiv bizimdir, Ə.Q)

* * *

“İslam dininin əsasını təşkil edən Quran təkə müsəlmanların deyil, o, eyni zamanda, dinindən, dilindən, irqindən, cinsindən asılı olmayaraq, habelə digər sosial mənsubiyyətlərindən asılı olmayaraq, bütövlükdə bəşər övladının müqəddəs stolüstü kitabıdır”. (tərif və kursiv bizimdir; Ə.Q)

* * *

“İslamşünaslıq elmi dünya dinləri içərisində ən sonuncusu və önəmlisi olan İslam dininin mənşəyini, mahiyyətini, fəlsəfəsini, sosiologiyasını, psixologiyasını və fenomenologiyasının elmilik, obyektivlik, məntiqilik və dünyəvilik baxımından şərh edən, ümumbəşəri, o cümlədən Şərq, eləcə də Azərbaycan ictimai – fəlsəfi fikrin aparıcı istiqamətlərindəndir.” (tərif və kursiv bizimdir; Ə.Q)

İslamşünaslıq elmi eyni zamanda İslamda olan bəzi zərərli dini qalıqların elmilik, obyektivlik, məntiqilik və dünyəvilik prinsipləri əsasında aradan qaldırılması yollarını müəyyənləşdirir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan islamşünaslıq elmi multikulturalizm ilə daim dialektik vəhdətdədir. Bunları bir – birindən ayrı təsəvvür etmək qeyri – mümkündür. Çünki, islamşünaslığın Azərbaycan konsepsiyası, modeli bütövlükdə dünya, o cümlədən də xüsusilə islam aləminə örnək nümunə olar.

Yeri gəlmişkən, Azərbaycanda multikulturalizmin və islamşünaslıq elminin dialektik vəhdətindən bəhs edərkən belə bir çox vacib məqama da diqqəti cəlb etmək istərdik.

Məlum olduğu kimi, bu, ölkəmizdə vicdan azadlığı, dini etiqad azadlığının təmin olunması, islamda sekulyarlaşma, dünyəviləşmə, ictimai münasibətlərin hüquqi

cəhətdən təmin edilməsi təki önəmli bir sahədə mükəmməl qanunvericilik aktları olmadan səmərəli, faydalı, məqsədəuyğun bir məntiqi nəticə əldə etmək prinsipinə qeyri – mümkündür. Bütün bunların təmin edilməsinin qanunvericilik prinsiplərindən biri ölkəmizdə qanunçuluğa əsasən fəaliyyət göstərən islam, xristian və yahudi və s. dinlərin qanun qarşısında bərabərliyinin təmin edilməsindən ibarətdir. Bu baxımdan ölkəmizdə hazırda qüvvədə olan müstəqil Azərbaycan 1995 – ci ilin 12 noyabrında ümumxalq səsverməsi (referendum) vasitəsilə qəbul olunmuş ilk demokratik konstitutsiyamızın 18, 48 və 71 – ci maddələrində qanunvericiliklə təsbit olunan müddələrdə ehtiva olunmuş fikirlərlə bilavasitə bağlı olaraq bəzi mülahizələrimizi bildirmək istərdik. Sözügedən problemlə əlaqədar olaraq ilk öncə diin – dövlət münasibətlərinə toxunmağı vacib hesab edirik. Bu məsələ Konstitutsiyamızın “Din və dövlət” adlı 18 – ci maddəsində hüquqi cəhətdən aşağıdakı şəkildə öz əksini tapmışdır.

“I. Azərbaycan Respublikasında din dövlətdən ayrılır. Bütün dini etiqadlar qanun qarşısında bərabərdir.

II. İnsan ləyaqətini alsaldan və ya insanpərvərlik prinsiplərinə zidd olan dinlərin yayılması və təbliği qadağandır.

III. Dövlət təhsil sistemi dünyəvi xarakter daşıyır.” [1; 8]

Göründüyü kimi, burada dövlət – din, din – dövlət münasibətləri müstəqil Azərbaycanda da inkişaf etmiş bəzi Avropa dövlətlərində olduğu ilə təxminən eynidir.

Bununla belə, həmin maddədə qanunvericiliklə təsbit olunmuş din – dövlət münasibətlərinə dair öz mövqeyimizi bildirmək istərdik. Əvvəla qeyd etməyi vacib hesab edirik ki, həmin maddənin aşağıdakı redaksiyada yazılmasını tövsiyə edirik.

Maddə 18. “Dövlət və din”

I. Müstəqil Azərbaycan Respublikasında dövlət dindən ayrılır. Azərbaycanda mövcud olan dinlər: islam, xristianlıq və iudaizm qanun qarşısında bərabərdir.

II. Azərbaycanda mövcud olan islam, xristianlıq və iudaizm dinlərindəki bəzi ayin və mərasimlərin icrası zamanı insan ləyaqətini alçaldan və ya insanpərvərlik prinsiplərinə zidd olan hallara yol veril bilməz.

III. Müstəqil Azərbaycan Respublikasının dövlət təhsil sistemi dünyəvi xarakter daşıyır.”

Bununla yanaşı qeyd etmək istərdik ki, bəli, ölkəmizdə qanuna uyğun olaraq rəsmi fəaliyyət göstərən əsasən islam dininə aid bəzi ayin və mərasimlərin, məsələn, islamın məhərrəmlik mərasiminin icrası zamanı insan ləyaqətini alçaldan və ya insanpərvərlik prinsiplərinə zidd olan hallara yol verilir. Başqa sözlə desək, həmin mərasimin onuncu – Aşura günü yarıçılpaq kürəklərinə zəncir vurur, sinələrinə döyür və başlarını kəsici alətlə çərtərək qan çıxarırlar. Doğrudur, son zamanlar Qafqaz müsəlmanları İdarəsi nəzdində fəaliyyət göstərən “Elmi – dini şuranın” tövsiyəsi ilə qançıxarmanı həkimlərin iştirakı ilə qanvermə ilə əvəz olunmuşdur. Bu, təqdirə layiq haldır.

İndi Konstitutsiyamızın 18 – ci maddəsinin III bəndində qanunla təsbit olunmuş müddədə ehtiva olunmuş fikrə münasibətimizi bildirmək istərdik. Bununla əlaqədar olaraq açıq etiraf etmək istərdik ki, həmin müddəanın üçüncü bəndinin tələblərinə əməldə demək olar ki, tam əməl olunmur. Bunu konkret faktla da isbat etmək olar. Belə ki, Bakı Dövlət Universitetinin nəzdində İlahiyyat fakultəsi fəaliyyət göstərir. Bu fakultə Azərbaycanda Xalq Cəbhəsinin dövründə açılmış, indi də fəaliyyətini davam etdirir. Halbuki, mövcud qanunçuluğa rəğmən Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin nəzdində Bakı İslam Universiteti rəsmi fəaliyyət göstərdiyi halda paralelçiliyə ehtiyac yoxdur. Özü də xüsusilə ölkəmizdəki indiki maliyyə - iqtisadi böhran zamanı.

İndi isə, yeri gəlmişkən, konstitutsiyamızın “vicdan azadlığı haqqında” 48 – ci maddəsində qanunla təsbit olunan fikirlərə münasibətimizi bildirmək istərdik. Həmin maddədə deyilir.

I. Hər kəsin vicdan azadlığı vardır.

II. Hər kəsin dinə münasibətini müstəqil müəyyənləşdirmək, hər hansı dinə təkbaşına və ya başqaları ilə birlikdə etiqad etmək, yaxud heç bir dinə etiqad etməmək, dinə münasibəti ilə bağlı əqidəsini ifadə etmək və yaymaq hüququ vardır.

III. Dini mərasimlərin yerinə yetirilməsi, ictimai qaydanı pozmursa və ya ictimai əxlaqa zidd deyildirsə sərbəstdir.

IV. Dini etiqad və əqidə hüquq pozuntusuna bərait qazandırmır.

. . . Müstəqil ölkəmizdə demokratik prinsiplərin bərabər olduğu, indiki şəraitdə həmin 48 – ci maddəni yeni redaksiyada yazılması tələb olunur. Məsələn 48 – ci maddənin mətnini aşağıdakı kimi yazmaq.

Maddə 48. “Vicdan azadlığı”

I. Hər bir Azərbaycan vətəndaşının vicdan azadlığı vardır.

II. Hər bir Azərbaycan vətəndaşının ölkədə rəsmi fəaliyyət göstərən dinlərə: islama, xristianlığa və iudaizmə münasibətini müstəqil müəyyənləşdirmək, qeyd olunan dinlərə tək başına və ya başqaları ilə birlikdə etiqad etmək, yaxud onların heç birinə etiqad etməmək, həmin dinlərə münasibətilə bağlı əqidəsini ifadə etmək, başqa sözlə, ateizm təbliğatı aparmaq hüququ vardır.

III. Dini mərasimlərin yerini yitirilməsi, ateizm təbliğatı aparmaq ictimai qaydanı pozmursa, azərbaycançılıq ideologiyasına və ya ictimai əxlaqa zidd deyilsə sərbəstdir.

IV. Dini etiqad və əqidə hüquq pozuntusuna bərait qazandırmır.”

Haşiyə 1. Qeyd etmək istərdik ki, 48 – ci maddənin 2 – ci bəndindəki mətnə “ateizm” sözü heç bir Azərbaycan vətəndaşında şübhə yarada bilməz. Hər şeydən əvvəl, “ateizm” anlayışının həqiqi anlayışına ölkəmizdə kommunist rejimi dövründə birtərəfli mənada yanaşılmışdır. Başqa sözlə desək, ateizm sözü siyasiləşdirilərək, ateizm kommunist ideologiyasının mühüm tərkib hissəsinə çevrilmişdir. Hazırda ölkəmizdə kommunist ideologiyası Azərbaycançılıq ideologiyası ilə əvəz

olunmuşdur. Bu düzgündür. Başqa sözlə desək, həqiqi ateizm dünyəvi elmlərə xidmət etmiş və etməkdədir.

İndi isə şərh etdiyimiz problemlə əlqədar olaraq Konstitutsiyamızın 71 - ci maddəsində qanunla təsbit olunmuş insan və vətəndaş hüquqlarının və azadlıqlarının təminatına aid müddəalara öz münasibətimizi bildirmək istədik.

Həmin maddədə deyilir:

I. Konstitutsiyada təsbit edilmiş insan və vətəndaş hüquqlarını və azadlıqlarını gözləmək və qorumaq qanunvericilik, icra və məhkəmə hakimiyyəti orqanlarının borcudur.

II. İnsan və vətəndaş hüquqlarının və azadlıqlarının həyata keçirilməsini heç kəs məhdudlaşdırma bilməz.

III. Yalnız müharibə, hərbi vəziyyət və fəvqaladə vəziyyət, habelə səfərbərlik elan edilərkən insan və vətəndaş hüquqlarının və azadlıqlarının həyata keçirilməsi Azərbaycan Respublikasının beynəlxalq öhdəliklərini nəzərə almaq şərti ilə qismən və müvəqqəti məhdudlaşdırıla bilər. Həyata keçirilməsi məhdudlaşdırılan hüquq və azadlıqlar haqqında əhaliyə qabaqcadan məlumat verilir.

IV. Heç bir halda heç kəs din, vicdan, fikir və əqidəsini açıqlamağa məcbur edilə bilməz və bunlara görə təqsirləndirilə bilməz.

V. Bu Konstitutsiyanın heç bir insan və vətəndaş hüquqlarının və azadlıqlarının ləğvinə yönəldilmiş müddəa kimi təfsir edilə bilməz.

VI. Azərbaycan Respublikasının ərazisində insan və vətəndaş hüquqları və azadlıqları bir başa qüvvədədir.

VII. İnsan və vətəndaş hüquqları və azadlıqları pozulması ilə əlaqədar mübahisələri məhkəmələr həll edir.

VIII. Heç kəs törədildiyi zaman hüquq pozuntusu sayılmayan əmələ görə məsuliyyət daşımır. Hüquq pozuntusu törədildikdən sonra yeni qanunda bu cür hərəkətlərə görə məsuliyyət aradan qaldırılmışsa və ya yüngülləşdirilmişsə, yeni qanun tətbiq edilir.” (Yenə orada, səh. 22)

Göründüyü kimi, bu maddədə qanunçuluqla təsbit olunmuş müddələrdə da ehtiva olunan fikirlər multikulturalizm, dinşünaslıq və islamşünaslıq baxımından məqbul sayıla bilər.

Sözgedən problemlə beynəlxalq və aşağıda görülcəyi kimi, müstəqil Azərbaycanın milli qanunvericiliyində belə xüsusi diqqət ayrılması ilk növbədə onunla bağlıdır ki, ölkəmizdə qanunçuluq əsasında fəaliyyət göstərən islama, xristianlığa və iudaizmə etiqad edən fərd və milli – etnik qrup onun ardıcılı olduğu dinlərə dövlətin münasibətinə kifayət qədər həssaslıqla yanaşır. Sözgedən sahədə dövləti ən kiçik ayrı – seçkilik siyasəti çox böyük qısqançlıq və narazılıqlara səbəb ola bilər. Bu, son nəticədə ölkəmizdəki multikultural, tolerantlıq mühitinə xeyli dərəcədə zərər gətirə bilər. Son zamanlar bir – çox ölkələrdə, o cümlədən bəzi ərəb – müsəlman – islam dünyasında baş verən müharibə, toqquşma, münaqişələrin qızıqdırılmasında maraqlı olan qüvvələr, başda Qərbində siyasi dairələri olmaqla onlar mədəniyyətlərarası, sivilizasiyalararası habelə dinlərarası ayrı – seçkilikdən gen – bol

istifadə etmiş və etməkdə davam edirlər. Məhz buna görə dinlərarası, o cümlədən məzhəblərarası sülhün bərqərar olmasında əhəmiyyətli, önəmli amil hesab olunan bütün dünya və milli dinlərə eyni – bərabər münasibət və onun normativ hüquqi təminatı, dayanıqlı vətəndaş həmrəyliyi cəmiyyəti qurmağa sövq edən hər bir dövlətin: istər dünyəvi, istərsə də dini dövlətin başlıca vəzifələrindən biri hesab olunur.

Müstəqil Azərbaycan Respublikasının Böyük İpək Yolu üzərində yerləşməsi və ölkəmizin yerli əhalisinin son dərəcə qonaqpərvər olması, nəticə etibarlı ilə ona gətirib çıxarmışdır ki, məmləkətimiz əsrlər boyu müxtəlif, fərqli mədəniyyət, ayrı – ayrı dini əqidə, cərəyan, məzhəb, ayin və mərasimlərə riayət edən çoxsaylı insanın daimi yaşayan, məskunlaşan məkanına çevrilmişdir. Hələ eramızdan əvvəl ölkəmizin ərazisinə başlamış yahudi köçləri, eramızın əvvəllərində kütləvi xristian axını ilə davam etmişdir. bu, heç də səbəbsiz deyildir. Başlıca səbəb isə ondan ibarət idi ki, ölkəmizin zəngin yeraltı, yerüstü sərvətlərlə, geocoğrafi mühiti, şəraiti ilə bilavasitə çox bağlı olmasıdır. Bu amillər, ölkəmizin əhalisinin əsas, başlıca məziyyətlərindən biri, bəlkədə birincisi dözümlülük, tolerantlıq olan islam dinini qəbul etdikdən sonra daha geniş vüsət almasıdır. Sonralar isə münbit Azərbaycan torpaqları iri, nəhəng, güclü imperiyaların tərkibində olan dövrlər ərzində köç və miqrasiya prosesləri daha çox həmin imperiyaların mürtəcə məqsədlərinə xidmət etmişdir. məsələn, XIX əsrin birinci yarısında nankor, millətçi ermənilərin xarici məkirli qüvvələr tərəfindən tarixi torpaqlarımıza məskunlaşdırılmasının buna misal göstərmək olar. Hər halda süni köç və miqrasiya ucbatından məskunlaşmanın səbəblərindən asılı olmayaraq, ölkəmizin dini və etnik baxımından zəngin bir məkan, yer, diyar olması gerçək həqiqətdir.

Azərbaycanda hazırda qüvvədə olan Konstitutsiyada bu reallıq, yəni çox mədəniyyətlilik – multikulturalizm və çox dini etiqadlılıq xüsusiyyəti dəqiq qiymətləndirilmişdir. Bu barədə yuxarıda nisbətən geniş bəhs etdiyimizdən, burada təkrara yol verməyə lüzum bilmədik. Bununla belə, sözügedən problemlə bağlı çox vacib bir məqama toxunmaq istədik. Həmin bu məqamı aşağıdakı sualla əlaqələndirməyi vacib hesab edirik.

Burada qarşıya çox haqlı və təbii sual çıxır. İslam şüuru, islamın əsasını təşkil edən müqəddəs Quran Azərbaycana nə kimi töhfələr vermişdir? Cavab:

Birincisi, İslam şüuru əsasən VIII əsrdən sonra xalqımızın qədim və zəngin mifoloji, bədii – estetik, əxlaqi – mənəvi, fəlsəfi, hüquqi, iqtisadi, habelə hərbi şüuru ilə bir kontekstdə təkamül yolu ilə formalaşmış, inkişaf etməyə başlamışdır.

İkincisi, İslam şüuru, qeyd olunan əsrdən sonra xalqımızın tarixi yaddaşının bərpası olunmasında çox müsbət rol oynamışdır.

Üçüncüsü, İslam şüuru göstərilən zamandan etibarən xalqımızın milli mənlik şüurunun təkrar istehsalında aparıcı istiqamətlərdən birini təşkil etmişdir.

Dördüncüsü, İslam şüuru qeyd edilən həmin zamandan sonra xalqımızın milli mentalitetinin zənginləşməsində önəmli rola malik olmuşdur.

Beşincisi, İslam şüuru ölkəmizdə sovet dönəmində, kommunist rejimi dövründə xalqımızın ümumbəşəri səpkili milli – mütərəqqi adət - ənənələrinin qorunub saxlanılmasına yardımçı olmuşdur.

Altıncısı, İslam şüuru Azərbaycanın ikinci dəfə milli müstəqilliyini əldə etdikdən, xüsusi ilə də ölkəmizin 1991 – ci ildə İslam Konfransı Təşkilatına üzv olduğundan sonra ölkəmizin beynəlxalq nüfuzu birə - beş qat artmışdır.

Yeddincisi, Azərbaycanda qanunla rəsmi fəaliyyət göstərən aşağıdakı dini qurumlar: Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi, Ris Provaslav Kilsəsi, Yahudi Senaçoqu, onların tabeliyində olan dini icmalar, birliklər, cəmiyyətlər, habelə bunların təmsilçiləri, ardıcılıarı ölkəmizdə dünyəvi, hüquqi, demokratik dövlət, hümanist, sivilizasiyalı və vətəndaş həmrəyliyi cəmiyyət quruculuğunda fəal iştirak edirlər.

Əlbəttə, İslam şüurunun, müqəddəs Quranın Azərbaycana verdiyi bu qəbildən olan töhfələrin sayını artırmaq da olardı.

Haşiyə 2: İndi isə, sözügedən problemlə bilavasitə bağlı daha bir çox vacib məqama toxunmaq istərdik.

Azərbaycana vaxtaşırı olaraq “demokratiya” dərsi keçməyə uğursuz cəhdlər göstərən, ölkəmizdə dini etiqad və vicdan azadlıqlarının lazımı, istənilən səviyyədə olmadığını iddia edən, başda ABŞ olmaqla bir sıra Qərb ölkələrinin sözügedən sahədə qanunvericilik təcrübəsini qısaca olsada nəzərdən keçirməyi vacib hesab edirik. Sözügedən məsələdə ABŞ – ın Harvard Universitetinin obyektivliyi şübhə doğurmaya bilməz. Beynəlxalq miqyasda tanınan bu universitetin rəsmi məlumatına görə, dünyada xeyli sayda dövlət dini ölkələri vardır. Axı, dinşünaslıq elminin iqrar etdiyinə görə sözügedən sahədə təsnifat əsasən belədir. 1) dünyəvi dinlər; 2) milli dinlər; 3) etnik dinlər. Burada qarşıya çox haqlı və təbii sual çıxır. Dövlət dini hansı təsnifata aiddir və o hansı səciyyəvi xüsusiyyətlərə malikdir? Cavab: Dövlət dinin tərəfdarları, təmsilçiləri belə hesab edirlər ki, binası dövlətin balansında olan həmin binalarda çalışanların əmək haqqları da dövlət tərəfindən ödənilir. Eyni zamanda, burada çalışan din xadimləri dövlət qulluqçuları statusuna malikdirlər. Rəsmi dövlət tədbirlərinə də həmin din xadimləri dəvət olunurlar.

. . . Dövlət dini mövcud olan ölkələrdə dini obyektlərin, yəni kilsələrin başçıları dövlət rəhbərləri sayılırlar.

. . . **Haşiyə 3.** Azərbaycanın ərazi bütövlüyü uğrunda apardığı ədalətli mübarizəni bütün dünya müsəlman – xristian qarşısürması kimi təqdim etməyə cəhd göstərən bədnam, nankor, təcavüzkar, terrorçu, seperatçı, işğalçı qonşularımız – ermənilər özlərinin qanunvericilik aktlarında erməni apostol kilsəsini – Eçmiədzinin “erməni xalqının milli kilsəsi kimi səciyyələndirərək”, onu həmin “xalqın – erməni xalqının mənəvi həyatının yaradılmasının və erməni millətinin mühavizəsinin vacib dayağı” hesab edirlər. Ermənistan dünyanın ən monoetnik ölkəsi olmasında Eçmiədzin kilsəsinin qəbul etdiyi bu tipli normalar da az rol oynamamışdır.

. . . **Haşiyə 4.** Bədnam, nankor qonşumuz Ermənistanla bağlı iki faktı da diqqətə çatdırmaq bizcə çox yerinə düşərdi.

. . . Ötən əsrin – XX əsrin sonlarına yaxın Ermənistanın – qriqoryan – apostol kilsəsinin sabiq başçısı Vazgen Azərbaycanın böyük oğlu Heydər Əliyevi məkrli niyyətlərlə Moskvadakı ali rəhbərlikdən uzaqlaşdırıldıqdan sonra Erməni xalqına müraciətində demişdir ki, bizim əsasən iki düşmənimiz olmuşdur. Biri Atatürkdür, o, ölmüşdür. Digəri Heydər Əliyevdir, o, sağdır. Biz çox çalışdır ki, onu aradan götürək, lakin onun çekis ağı qalib gələrək, Naxçıvana getdi, oradan da Bakıya ali vəzifəyə gələrək, bizim əzəli və son arzumuzu gözümüzə qoyacaqdır.

. . . **Haşiyə 5.** 1994 – cü ildə Azərbaycan prezidenti heydər Əliyev ilk rəsmi dövlət səfərini İslamın tarixi vətəni sayılan Səudiyyə Ərəbistanı Krallığına, müqəddəs Məkkə və Mədinəyə ziyarətə getmişdir. Ulu öndər həmin ildə İslam Əməkdaşlıq Təşkilatının Mərakəş İslam ölkəsinin Kasablanka şəhərində keçirilən VII zirvə toplantısında iştirak etmişdir. o, burada Azərbaycan həqiqətləri barədə çox dərin məna, məzmun və mündərcə kəsb edən nitq söyləmiş, çıxışlar etmiş, İƏT – na üzv olan ölkələrin dövlət və hökumət başçıları ilə görüşlər keçirmişdir. Dövlətimizin başçısının çıxışlarından sonra İƏT – nin həmin zirvə görüşündə, qurum bir sıra qərar və qətnamələr qəbul etmişdir.

Birinci qətnaməyə əsasən ermənistan Respublikası işğalçı dövlət elan edilmişdir. Yeri gəlmişkən qeyd etmək istirdik ki, bu beynəlxalq miqyaslı siyasi, hüquqi sənəddə ilk dəfə olaraq Ermənistan Respublikası işğalçı dövlət kimi qeydə alınmışdır. Yeri gəlmişkən onu da qeyd etmək istərdik ki, Ermənistan - Azərbaycan və Dağlıq Qarabağ münaqişəsi ilə əlaqədar olaraq BMT – nin məlum dörd qətnaməsinin heç birində Ermənistanın işğalçı dövlət olması ifadəsi öz əksini tapmamışdır.

İkinci qətnaməyə əsasən İƏT – nin üzvü olan ölkələrin Azərbaycana iqtisadi – maliyyə - humanitar yardım göstərilməsi qərara alınmışdır.

. . . Yaşadığımız hazırki XXI əsr bəşər tarixinə qloballaşma, integrasiya, informasiya və kommunikasiya texnologiyaları proseslərinin geniş vüsət aldığı dövr, zaman kimi düşmüşdür. Bu dünyanın bir çox ölkələrində, o cümlədən islam – müsəlman aləmində baş verən köklü dəyişikliyə səbəb olmuşdur. Bu, eyni zamanda, qitəmizin təkcə geosiyasi mozaikasına təsir etməmişdir. Bu, həmçinin kütləvi süni miqrasiya və integrasiya proseslərinə səbəb olmuşdur. Bu, eləcə də öz növbəsində müxtəlif fərqli mədəniyyətlərə bilavasitə məxsus olan milyonlarla insanın bəzən bir dövlətin sərhədləri daxilində yaşaması reallığını, gerçəkliyini ortaya qoymuşdur. Bax, belə bir mürəkkəb, paradoksal, enişli – yoxuşlu, ziqzaqlı durumda dövlətlərin vicdan və dini etiqad azadlığı ilə bilavasitə bağlı ictimai – siyasi münasibətləri tənzimləməyə aid sosial sifariş verir. Həmin mesaj nə dərəcədə çevik və obyektiv gerçəkliyi nəzərə almaqla həyata keçirməsini əhəmiyyətli dərəcədə önəmli edir. Yuxarıda qeyd olunan elmi – nəzəri və əməli xarakterli mülahizələr bir daha isbat edir ki, müstəqil Azərbaycan Respublikasının sözügedən sahədə təcrübəsinin təkamül yolu ilə formalaşmasına baxmayaraq o, dövlət – din, din – dövlət münasibətlərinin tənzimlənməsi üçün ən aktual hüquqi modeli seçmiş və yekunda yüzillərlə dövlətçilik ənənəsi olan ölkələrlə, o cümlədən ilk növbədə Rusiya Federasiyası və qardaş Türkiyə ilə müqayisədə daha səmərəli nəticələrə nail olmuşdur.

Əlbəttə, bu qəbildən olan elmi – nəzəri mülahizələrin sayını artırmaq da olardı.

. . . Nəhayət, yekun olaraq sözügedən sahədə vəziyyəti daha da yaxşılaşdırmaq üçün tövsiyyə xarakterli bəzi təkliflərimizi də bildirmək istərdik.

Birincisi, multikulturalizm və onunla dialektik vəhdət təşkil edən dinşünaslıq və islamşünaslıq sahəsində yüksək ixtisaslı milli mütəxəssis kadrlar hazırlanması çox faydalı olardı.

İkincisi, profilindən, təmayülündən asılı olmayaraq respublikamızın bütün dövlət məktəblərində 54 saat həcmində (30 saat mühazirə, 24 saat seminar) multikulturalizm, dinşünaslıq və islamşünaslıq fənnlərinin tədrisi, zənnimizcə, çox səmərə verərdi.

Üçüncüsü, dinin, İslamın, multikulturalizmin, dinşünaslığın və islamşünaslığın ümumbəşəri mənəvi dəyərlərini maarifçilik yolu ilə təbliği məqsədilə dövrü mətbuatda, efiqdə, ekranda, internetdə elmi – nəzəri və kütləvi xarakterli məqalələrin dərc olunması, verilişlərin hazırlanması çox vacibdir.

Əminik ki, möhtərəm prezidentimiz İlham Əliyev tərəfindən 2016 – ci ilin Azərbaycanında “Multikulturalizm ili” elan edilməsi bu sahədə daha uğurlu nəticələr əldə olunmasına zəmin və imkan yaradacaqdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan Respublikasının Konstitutsiyası, Qanun Nəşriyyatı, Bakı, 1999
2. Quran, tərcümə edənlər: akademiklər Z.M.Bünyatov və V.M.Məmmədəliyev
3. İslam ensklopediyası, Bakı, 2014
4. Heydər Əliyev, Müstəqillik yolu, Bakı, 1997
5. Heydər Əliyev, Allahın yolunda hamımız bir olaq, Bakı, 1993
6. Heydər Əliyev, Dinimiz xalqımızın milli – mənəvi sərvətidir, Bakı, 1999
7. İlham Əliyev, Azərbaycan tolerantlıq örnəyidir, Bakı, 2015
8. Əsədulla Qurbanov, Dinşünaslığa giriş, Bakı, 1994
9. Əsədulla Qurbanov, Nəzəri İslamşünaslığa giriş, Bakı, 1996
10. Əsədulla Qurbanov, Beynəlxalq münasibətlərdə din – islam amili (dərslik), Bakı, 2000
11. Əsədulla Qurbanov, Din və milli təhlükəsizliyin aktual problemləri, Bakı, 2011

XÜLASƏ

“Multikulturalizm” termini Azərbaycan dilinin lüğət fonduna və leksikonuna son zamanlar əsasən, çoxmədəniyyətlilik anlamı kimi daxil olmuşdur. Bu da məlumdur ki, Azərbaycan zaman – zaman dünyaya, o cümlədən islam aləminə fərqli çoxmədəniyyətli, tolerant, çoxinanlı ölkə kimi tanınmış və tanınmaqdadır. Bu terminlərdə ehtiva olunan fikirlə daim biri – biri ilə sıx dialektik vəhdət təşkil edir.

SUMMARY

The term of “Multiculturalism” clarifying of the concept of multiculturalism has been included to the vocabulary and lexicon fund of Azerbaijani language in recent years. Moreover, Azerbaijan has been recognized and well-known as the multi-ethnic, tolerant and multi-faith country not only in Islamic, but entire world. Thoughts in this term always contains the dialectical unity with each other.

РЕЗЮМЕ

Термин "мультикультурализм" вошел в словарный запас и лексикон азербайджанского языка, как понятие многокультурность. Азербайджанская республика всегда считалась и считается толерантной, многокультурной страной во всем мире, в том числе и в исламском. Эти термины объединяет друг с другом диалектическое единое целое.

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE İSLÂM MABEDİ

Yusuf ALEMDAR¹

Anahtar kelimeler: Cami/Mescit, Müslüman Cemaat/İslâm Toplumu, İbadet/Namaz, Mabet/İbadethane.

Key words: Mosque/Masjid (Small Mosque), Muslim Community, Islamic Society, Worship/Prayer, Temple/Prayer Service.

1986 yılından beri TC Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından her sene Ekim ayının ilk haftası, “*Camiler Haftası*” olarak kutlanırken –bilâhare bir isim değişikliği yoluna gidilerek- 2003 yılından itibaren aynı hafta, “*Camiler ve Din Görevlileri Haftası*” olarak kutlanmaya başlanmıştır. Bir yenisini daha kutlamaya hazırlandığımız bu haftanın ülkemiz, milletimiz, tüm inananlar ve bilhassa din hizmetleri sahasında çalışan *din gönüllüsü* kardeşlerimiz hakkında hayırlı-ugurlu olmasını ve başarılı-verimli adımların atılmasına vesile teşkil etmesini yüce Rabbimden niyaz ederek sözlerime başlamak istiyorum.

“*Mabed*”, hangi inanç grubundan olursa olsun ve ister bireysel, isterse topluluk hâlinde olsun; insanların ibadet ve dua ettikleri her tür tapınağın genel adıdır. Bu durumda mabed, bütün ibadethaneleri kapsar özellikte şemsiye bir terimdir.²

İslâm’a gönül verenler için aslında yeryüzünün her noktası birer mabed olmakla beraber özel olarak bu işe tahsis edilen yapılara *mescid* veya *cami* denilmektedir. Namazın en önemli rukûnlarının/hareketlerinin birinden ismini alan ve “*Secde edilen zaman ve mekân*” anlamına gelen mescidler³ ile “*İnsanları ibadet için bir araya getiren, bünyesinde toplayan yer*” manasına gelen camiler⁴; bu âlemde “*İbadet için ilk inşa edilen bina*” olduğu Kur’ân-ı Kerîm’de bildirilen ve “*Beytullah*”, yani “*Allah’ın evi*” olarak nitelenen⁵, aynı zamanda müslümanların kiblesi durumundaki “*Kabe*”⁶nin şubeleri konumundadır. Bu pozisyonlarıyla cami ve mescidler, dolaylı

¹ Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (h.yusuf.alemdar@gmail.com).

² Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara 1988, s. 667.

³ Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 747.

⁴ Devellioğlu, *a.g.e.*, s. 153.

⁵ *3/Âl-i İmrân*, 96.

⁶ *2/Bakara*, 144, 149-150.

olarak Cenâb-ı Hakk'ın evleri hükmündedir⁷. O'na inanarak ibadet, dua ve ziyaret maksadıyla oralara gelenler de –doğal olarak- O'nun kıymetli misafirleridirler. Bir başka ifadeyle müminler, Allah'ın evlerinden birinin çatısı altında toplandıkları an, O'nun şeref(li) konukları olma bahtiyarlığına ererler.

Bir ahlâkçı filozof ve tarihçinin: “*Dünyayı dolaşınız; duvarsız, edebiyatsız, kanunsuz, servetsiz şehirler bulacaksınız fakat mabedsiz ve mabudsuz şehir bulamayacaksınız*”⁸. Şeklinde dile getirdiği gibi insanlık tarihi boyunca her milletin, dolayısıyla bunların inandığı her dinin bir mabedi, yani tapınağı olmuştur. Bu gerçeğin somut bir göstergesi olarak İslâm'ı din olarak kabul edip benimseyenlerin mabedi de –başlangıçta “*Yeryüzünün ilk ibadethanesi olan Kâbe*”⁹ iken sonradan Beytullah'ın şubeleri mesabesinde, onu temsilen ve ona müteveccih/yönelik olarak kurulan- cami ve mescidler, aynı gayeyle (bu misyonu yerine getirmek amacıyla) yapılmışlardır.

Kur'ân-ı Kerîm'de; “*Dua ve ibadetlerin yalnızca Allah'a tahsis edildiği müstesna mekânlar*”¹⁰ olarak belirtilen Arapça “*Mescid*” kelimesine mukabil Türkçe'de “*Cami*” terimi kullanılmıştır ki bu değişiklik, mana farklılığını da beraberinde getirmiştir. Buna göre bizde “*Günlük vakit namazlarının kılındığı ve bazı ibadetlerin yapıldığı küçük ibadethane(lere), mahalle cami(ler)i*”ne mescid; “*Müslümanların ibadet maksadıyla toplandıkları, cuma ve bayram namazlarının kılındığı, minareli, minberli, mihraplı, kürsülü büyük mescid(ler)*”e ise cami denilmektedir.¹¹ Bu itibarla gerek günlük, gerek haftalık, gerekse yıllık birtakım ibadetleri toplu biçimde, büyük coşku ve heyecan içinde ifa etmek; “*(Cemaat hâlinde) ancak Sana ibadet ederiz ve yalnız Sen'den yardım dileriz*”¹² kavline/sözüne vefa borcunu ödemek arzusuyla, açıkçası yegâne Hâlik'ı ve Mevlâ'sına bağlılığını göstermek niyetiyle huzûr-ı İlâhî'de buluşan müminler, Allah'ın davetine icabet etmenin yanı sıra cami ve mescidleri de şenlendirmiş olurlar.

Diğer dinlerde “birtakım ayin, yalvarma ve yakarışları sırf o iş(ler) için tesis edilmiş/kurulmuş tapnaklarda yerine getirme” esasına/kuralına karşın İslâmiyet'te müntesiplerinin/mensuplarının yapmakla mükellef/sorumlu tutuldukları bazı kulluk

⁷ Bu hakikat, ayrıca şu hadîs-i şerifte de açıkça belirtilmektedir: “*Mescidler Allah'ın yeryüzündeki evleridir...*” (Muhammed b. Süleyman er-Rûdânî, *Cem'u'l-Fevâid* (Tercüme: Naim Erdoğan, *Büyük Hadis Külliyyatı*), c. I, İstanbul 2014, s. 151, Had. no: 1242.

⁸ Yunanlı Plutargue'den naklen Hasan Küçük, *Sistematik Felsefe Tarihi*, İstanbul 1985, s. 315, 4 no'lu dipnot.

⁹ 3/*Âl-i İmrân*, 96.

¹⁰ 72/*Cin*, 18.

¹¹ M. Nihat Özön, *Osmanlıca Türkçe Sözlük*, İstanbul-Ankara 1979, s. 112 ve 519; *Hayat Büyük Türk Sözlüğü*, İstanbul, trz., s. 173 ve 846; D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara-İstanbul 1986, s. 134 ve 684.

¹² 1/*Fâtîha*, 5.

vecibe/görevlerinin, özellikle bu “*Dinin direği sayılan namaz*¹³”ın, “–Temizliğinden emin olunan- her yerde eda edilebileceği¹⁴”ne ruhsat verilmiştir. Ancak “*Her nevi ibadeti kendinde cem eden/toplayan*” namazı, tam bir huşû, huzur ve şuur içinde ifa edebilmenin ve bu esnada/arada “*Cenâb-ı Hakk’a yakınlaşma ve kavuşma/buluşma*”¹⁵yı gerçekleştirebilmenin “müekked sünnet” hükmündeki şartlarından biri de onun cemaatle kılınmasıdır.

Nitekim bu hususta; “*Cemaatle kılınan namazın yalnız başına kılınana göre 25 veya 27 derece daha faziletli/üstün olduğu*¹⁶”, “*Mescide gidip gelirken atılan her adım başına bir sevabın yazılıp bir günahın da silindiği*¹⁷”, “*Mescide girdiği andan itibaren (cami adabına aykırı) bir şey yap(ıl)madıkça meleklerin; ‘Ya Rabbi bu kulunu başışla, buna merhamet eyle!’ şeklinde dua ettikleri*¹⁸”, “*Sırf ilk tekbiri imamla birlikte almanın, yüklü miktarda dünya malı ile yapılacak infak ve sadakanın sağlayacağı hayır ve sevaptan daha fazlasını sahibine kazandıracığı*¹⁹” doğrultusunda müjdeli haberler varid olmuştur/bildirilmiştir.

İşte bu ve daha nice faydalarından dolayı İslâm dünyasında cami yapımına çok özel önem verilmiş ve özen gösterilmiştir. Ayrıca salt inşası ile de yetinilmeyip “Kültür ve san’atın kaynağı dindir” sözünü sembolize edecek düzeyde (haklı çıkaracak derecede) ona/camiye mimarî estetik ve işlevsel hususiyetler yüklenmiştir.

Bu itibarla imam, hatip, müezzin, kayyım vs. görevliler eşliğinde “en büyük fonksiyonunu ibadethane olarak yerine getirme”nin yanında ve ötesinde çok çeşitli hizmetler sunan cami, İslâm medeniyetinin en asıl/köklü ve asıl/yüce müessesesidir. Her bakımdan örneğini Mescid-i Nebevî’den alıp diğer birçok kuruma da kaynaklık eden caminin, Asr-ı Saâdet ve müteakip/sonraki devirlerde üstlendiği misyonlar şu şekilde sıralanabilir:

¹³ Hadis-i Şerîf: “*Namaz dinin direğidir. Kim onu hakkıyla kılsa dini ayakta tutmuş, kim de onu ihmâl edip kılmazsa dini yıkılmış olur.*” (İsmail b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbâs*, c. II, Lübnan-Beyrut 2009, s. 27-28, Harfû's-Sâd el-Mühmele, Hd. no: 1619.)

¹⁴ Hadis-i Şerîf: “*Diğer peygamberlerden farklı olarak bana birtakım ayrıcalıklar tanındı/verildi. Bunlardan biri de yeryüzünün bana temiz ve mescid kılınmasıdır.*” [Muhammed İbn İsa İbn Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh Sünenü't-Tirmizî* (Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir), c. III, yer yok 1388/1968, 22. Kitabû's-Siyer/5. Babu mâ-Câe fi'l-Ğanime, Hd. no: 1553.]

¹⁵ Burada, halk arasında *Türkçe Mevlit* olarak bilinen ve birtakım özel dinî gün, gece ve törenlerde sürekli okunan manzum eserin Mi'râc Bahri'nde/Faşlı'nda geçen; “*Çünkü her türlü ibadet bundadır, Hakk'a kurbîyyetle vaslat bundadır.*” beytine telmih vardır. [Süleyman Çelebi, *Mevlid-i Şerif Vesiletü'n-Necât* (Hazırlayanlar: Mehmet Akkuş-Uğur Derman), Ankara 2009, s. 70.]

¹⁶ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, c. I, Kitâbü'l-Ezan/Bâbu Fadl-i Salâti'l-Cemâah, Hd. no: 41-42/1-2.

¹⁷ Ebu'l-Hüseyn Müslim İbnü'l-Haccâc, *Sahîh-i Müslim* (Mütercim: Mehmed Sofuoğlu, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*), c. II, İstanbul 1968, s. 285-286, Had. no: 257.

¹⁸ Ebû Dâvûd Süleyman İbnü'l-Eş'as, *Sünen*, c. I, Beyrut-Lübnan trz., Kitâbü's-Salât/Bâbu Fadlî'l-Kuûdi fi'l-Mescid, Hd. no: 469-472.

¹⁹ Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî, *Râmûz el-Ehâdîs* (Mütercim: Abdülaziz Bekkine, *Hadisler Deryası*), c. I, İstanbul 1982, s. 198, Hd. no: 9.

1. İbadethane
2. Devlet idare/yönetim merkezi
3. Eğitim-öğretim kurumu ve sohbet salonu
4. Erkân-ı Harp ile orduyu sevk ve idare karargâhı
5. Yatılı öğrenci yurdu ve misafirhane
6. Mahkeme/adliye ve hapisane (ceza ve tutuk evi)
7. Yabancı elçileri kabul etme ve antlaşma yeri (konsolosluk ve devlet konukevi)
8. Sosyal yardımlaşma ve dayanışma kuruluşu
9. Müftülük (fetva makamı)
10. Haberleşme/iletişim (bilgi alış-veriş) ofisi (postane ve istihbarat servisi).²⁰

Tüm bu birleştiricilik ve toparlayıcılık vasıflarının tipik bir göstergesi olarak aynı inancı taşıyan/paylaşan müslümanlar, her fırsatta “*Allah’ın ipine toptan sımşık sarılın ve asla tefrikaya/ayrılığa düşmeyin!*”²¹ İlahî emrine uyarak camilere koşmakta ve din kardeşliğinin en has (samimi/içten ve sıcak) örneklerini bu kutsal mekânlarda sergilemektedirler.

Bu çok yönlü fonksiyonları yanında –tarihsel seyir içerisinde- mimarî üslubu, mûsikîsi, hattı, tezhibi, tezyinat ve tefrişatı, peyzaj düzenlemesi (çevre tanzimi), iç ve dış mekân dekorasyonu, muhtelif vazifelileri ile kompoze edilmiş yekpare manzume ve “eskimez pörsümez yeni” niteliğindeki camiler, İslâm sanatının da şaheser abideleridir.

Genel sanat türlerinden “Plâstik san’atlar”, Osmanlı dönemi mimarî eserlerinden ise “Dinî mimarî” içinde mütalaa edilebilecek/değerlendirilebilecek camilerde; “İman ve (İlahî) aşkın coşkunuğunu, sanatkârın dehâsı ve ruh yapısı yanında yapıldığı devre hâkim derin tefekkürün (ince düşüncenin, zarafet ve nefasetin) izlerini de buluruz.”²² Bu eşsiz insicamı (sıra dışı uyumu)yla camilerimiz, bırakın sadece müslümanları, gayr-ı müslimleri dahi hayrete düşüren, celbeden (kendine çeken) ve cezbeden (kendinden geçiren) yapılar olup lisân-ı hâlleriyle âdetâ “Ne olursan ol yine gel” diyerek asırlarca herkesi –*Kelime-i Tevhîd*’in madde ve manada billurlaştığı- minarelerinden arşa yükselen *Ezân-ı Muhammedî* ile “Kesretten vahdete (çokluktan birliğe) geçişi temsil eden” kubbelerinin altına çağırın koca bir medeniyetin baş unsurlarıydı. İşte cami müessesesi denince, ismi ve müsemması ile bu bütün anlaşılmalıdır.

Evet, devlet-millet işbirliğinin, dayanışma ve kaynaşmasının, bulunduğu topraklara –İslâm’ın alâmet-i fârikası (en belirgin nişanesi) olarak- vurulan kalıcı mühürleri/damgaları konumundaki camilerin, bugünkü hâlleri nasıldır acaba?

Gerçek şu ki son zamanlarda –deyim yerindeyse- “Hüdây-ı nâbit, yani kendiliğinden oluşan/yetişen mantar” misali yerden cami(ler) bitiyor... Ve –ne yazık

²⁰ Muhammed Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş* (Türkçesi: İhsan Süreyya Sırma), İstanbul 1984, s. 71-82; Câhid Baltacı, *İslâm Kurumlar Tarihi Ders Notları*, İstanbul trz., bilâ-sayfa.

²¹ *3/Âl-i İmrân*, 103.

²² Muhiddin Serin, “*Türk-İslâm Mimârisinde Unsurlar ve Mimârî Tâbirler*” başlıklı ders notları, İstanbul trz., bilâ-sayfa.

ki- “Her yıl cami sayısı, bilmem şu kadar artıyor” diye plânsız-projesiz tarzda ortaya çıkan ve hiç de iç açıcı olmayan bu çarpık/çelimsiz manzaradan gurur duymaktayız. Semtlerine/mahallelerine yeni cami inşası için bir araya gelen hayırseverlerden Cenâb-ı Hakk binlerce kez razı olsun! Elbette bu girişimler dinî hamiyetin, millî hamasetin, varlıktan/kendinden fedakârlığın, hayırda yarışmanın takdire şayan tezahürleridir. Ancak sırf ihtiyacın giderilmesi emeliyle gelişigüzel yapılan “dört duvar bir tavan” görünümündeki “gecekondu mimarîsi”nin ürünü olduğunu andıran bu camileri gönül rızası/hoşluğuyla gelecek nesillere miras olarak bırakabilecek, bu eserlerle iftihar edebilecek ve gurur duyabilecek miyiz?²³

Kaldı ki yerli ve yabancı ziyaretçiler bile hâlâ ecdadımızın yadigârı olan camileri dolaşiyor, gıpta ile onları gezip seyre dalıyor ve hayranlıklarını gizleyemiyorlar. Acaba günümüz kuşağının meydana getirdiği, yani bizim jenerasyonun ürettiği camilerden ziyarete değer bulunan kaç tane vardır dersiniz? Bu vaziyetleriyle –pek tabiidir ki- camiler câzibesini yitirir, işlevini icra edemez (yerine getiremez); gençliği çekemez, konuklarına ibadet tadı/lezzeti veremez; aksine onları –hâşâ- sıkır, boğar ve kaçıtır! Sonuçta “*Mescidlerin hakikî mimarları durumundaki oraların daimî cemaati olan inananlar*”²⁴ da peyderpey/günden güne azalır. Daha da garibi, buralar artık emekli (yapacak başka bir şeyi olmayan) birkaç ihtiyarın meskenine dönüşüverir.

Gerçi son yıllarda Selçuklu-Osmanlı mimarîsi karması bir sitilde ve büyük oranda kamu sermayesi kullanılarak ve dahi estetik kaygılar gözetilerek güzel eserler vücuda getirilmiyor (ortaya konulmuyor) değil. Bunları görmezden gelmek, nankörlük ve haksızlık olur. Ama yine de koca bir medeniyetin mirasçıları (çocukları ve torunları) hüviyetindeki bizler, bu sınırlı sayıdaki numunelik eseri –nicel ve nitel açıdan- yeterli ve tatmin edici bulmuyor ve bunlarla yetinilmemesi gerektiğini düşünüyoruz. O sebeple geçmişin selâtîn, vüzerâ, âyân ve eşrâf camileri benzerlerinde olduğu gibi bugün, yine önemli ölçüde hazine katkısı, önde gelen devlet ricâlinin marifeti ve servet sahibi hamiyetperver vatandaşların himmetleriyle geleceğe kalıcı muazzam/görkemli ve muhteşem (göz alıcı/kamaştırıcı) anıtsal eserler bırakmalıyız ki bunu, ihmâl ederek daha fazla öteleyip erteleyemeyiz.

Netice itibarıyla bu vahim gidişatı –birazcık olsun- iyileştirmek sadedinde –ilk etapta- şu tedbirlerin alınmasını öneriyoruz:

1. Cami inşa yerlerinin saptanması ve yapım işini kişi ve derneklere bırakmayıp bunun organizesi, tam teşekküllü bir merci (yetkin ve yetkili bir makam) tarafından yürütülmeli/yönetilmelidir. Açıkçası bu iş, “ehil eller”de kurum-sal-laştırılmalıdır.

2. Yerleşim birimlerinin nüfus ve gelişme kapasitesine göre farklı standartlarda cami plânları hazırlanmalı hatta bu konuda proje müsabaka/yarışmaları düzenlenmelidir. Bundan böyle camilerimiz, belki sorumsuz yerleşme ve düzensiz yapılaşmaya kurban gitmezler.

²³ 18-21 no’lu dipnotların ait olduğu ana metindeki beş paragrafta; Hamdi Mert, “Devlet Millet İşbirliği”, *Diyanet Gazetesi*, sy. 332, Ankara (Ekim) 1986, s. 3 ve Hüsrev Subaşı, “Hatt San’atı ve Câmilerimiz”, *ay.e.*, s. 22-23’te yer alan makalelerden kısmen iktibas yapılmıştır.

²⁴ 9/*Tevbe*, 18.

3. Bunlar yapılırken birtakım ilmî ve ictimaî-harsî (bilimsel ve sosyo-kültürel) ünitelere de yer verilmelidir. Böylelikle umulur ki caminin eski fonksiyonlarından birkaçı –şartlar muvacehesinde/elverdiğince- tekrar yürürlüğe konabilir ve hayata geçirilebilir.

4. Mevcut ve yeni hizmete girecek her camiye –büyüklüğü ve cemaat adedi/miktarı ne kadar olursa olsun- en azından çift görevli tayin edilmelidir. Yeni kadro tahsisi yapılmak, boş olanlar da doldurulmak suretiyle camilerdeki eleman açığı kapatılırsa camilerimiz, –sanki müşteri memnuniyeti gözetilircesine- hem daha sağlıklı temizlik ve bakıma kavuşabilir, hem de gelen davetliler müsterih (mutlu, mesut ve hoşnut) olarak oralardan ayrılırlar.

Nihâyet İslâm, cemaat ve cemiyet dinidir. Bütün emir ve nehiyelerinde (buyruk ve yasaklarında) cemaat ruhunu güçlendiren, parçalanmanın ve ayrılmanın zararlarını açık-seçik (gayet net) biçimde gösteren unsurları müşahede etmek mümkündür. Kurtuluşa ermek için İslâm toplumundan kopmanın/ayrılmamanın (sosyal çevreden uzaklaşmamanın) şart olduğunu her müslüman düşünmeli, bilmeli ve kendini bunların içerisinde bulundurmaya gayret sarf etmelidir. Zira “*Cemaatte/birliktelikte rahmet, tefrikada/ayrılıkta azap vardır.*²⁵” buyurulmuştur.

Kaldı ki “camilerin ziyneti ve gülü cemaattir.” Öyleyse bizler, her hâlükârda camilere devam ve cemaate iştirak ederek/katılarak buraları süslemeye ve renklendirmeye çaba göstermeliyiz. Bu yolla “*Sadıklarla beraber olunuz!*²⁶” davetine uyarak Allah’ın selâmını, rahmetini, mağfiretini ve bereketini kazanmış oluruz.²⁷

²⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Tahkik: Sıdkî Muhammed Cemil Attar), c. IV, Beyrut 1991, Hd. no: 375.

²⁶ 9/*Tevbe*, 119.

²⁷ Aslında burada, peygamber mesleğini kuşanarak –hasbe’l-kader- o ulvî makamın vârisi olan hademe-i hayrâtın (cami hizmetlileri/gönüllülerinin) sorumluluklarına, sahip olmaları gereken vasıflara, vazife sırasında ve dışında takımları lazım gelen söz, tutum ve davranış biçimlerine değinmek isterdik ve bu yapılsaydı çok da iyi olurdu. Ancak takdir edilmelidir ki makale boyutları/sınırları içinde kalma kaygısıyla yerimizin müsaitsiz/yetersizliğini göz önünde bulundurarak o bahsi bir başka yazımıza/buluşmamıza bırakmayı yeğledik

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm.

el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdilhâdî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, I-II c., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan-Beyrut 2009.

Baltacı, Câhid, *İslâm Kurumlar Tarihi Ders Notları*, MÜ İF, İstanbul trz.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII c., Dâru'l-Fikr, yer ve tr. yok.

Çelebi, Süleyman, *Mevlid-i Şerîf Vesîletü'n-Necât* (Hazırlayanlar: Mehmet Akkuş-Uğur Derman), DİB Yayınları, Ankara 2009.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 1988.

Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yayınları, İstanbul-Ankara 1986.

Ebû Dâvûd, Süleyman İbnü'l-Eş'as, *Sünen*, I-IV c., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut-Lübnan trz.

Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâuddîn, *Râmûz el-Ehâdîs* (Mütercim: Abdülaziz Bekkine, *Hadisler Deryası*), I-II c., Milsan Yayınları, İstanbul 1982.

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Müesseselerine Giriş* (Türkçesi: İhsan Süreyya Sırma), Bir Yayıncılık, İstanbul 1984.

Hayat Büyük Türk Sözlüğü, Hayat Yayınları, İstanbul, trz.

İbn Hanbel, Ebû Abdillah eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Tahkik: Sıdkî Muhammed Cemil Attar), I-X c., Dâru'l-Fikr, Beyrut 1991.

Küçük, Hasan, *Sistematik Felsefe Tarihi*, Dersâdet Yayınları, İstanbul 1985.

Mert, Hamdi, "Devlet Millet İşbirliği", *Diyanet Gazetesi*, sy. 332, Ankara (Ekim) 1986, s. 3.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn İbnü'l-Haccâc, *Sahîh-i Müslim* (Mütercim: Mehmed Sofuoğlu, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*), I-VIII c., İrfan Yayınevi, İstanbul 1337/1968.

Özön, M. Nihat, *Osmanlıca Türkçe Sözlük*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul-Ankara 1979.

er-Rûdânî, Muhammed b. Süleyman, *Cem'u'l-Fevâid* (Tercüme: Naim Erdoğan, *Büyük Hadis Külliyyatı*), I-III c., İz Yayıncılık, İstanbul 2014.

Serin, Muhiddin, "Türk-İslâm Mimârisinde Unsurlar ve Mimârî Tâbirler" başlıklı *ders notları*, MÜ İF, İstanbul trz.

Subaşı, Hüsrev, "Hatt San'atı ve Câmilerimiz", *Diyanet Gazetesi*, sy. 332, Ankara (Ekim) 1986, s. 22-23.

et-Tirmizî, Muhammed İbn İsa İbn Sevre, *el-Câmiu's-Sahîh Sünenü't-Tirmizî* (Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir), I-V c., yer yok 1388/1968.

ÖZET

Cami, Müslümanlar için hayatî ve merkezî öneme sahiptir. Çünkü cami, günlük yaşamlarında onları, bünyesinde bir araya getirip barındırdığı gibi aynı inanç, duygu ve düşünce etrafında yüreklerin toplu, nabızların ortak atmasını sağlayan müstesna bir mekândır. İslâm medeniyetinde cami, coğrafi yönden yerleşim birimlerinin odağında bulunur. Buna göre fizikî plânlamada evvelâ caminin yeri belirlenir; ardından, yapılanma onun çevresinde şekillenir. İslâm kültüründe caminin misyonu, öncelikle ibadethane olmasıdır. Ancak tarihsel süreçte ona, bundan başka fonksiyonlar da yüklenmiştir. Bunların başında eğitim-öğretim kurumu, danışma meclisi ve konukeyi işlevini üstlenmesi gelmektedir. İlk etapta bütün İslâm mabetlerine ortak isim olarak mescit demek, yaygın bir âdet iken zamanla cuma ve bayram camilerinin tesisinden sonra bu kelime, genellikle küçük mahalle ve köy camileri için kullanılır olmuştur. Bunların dışında kalan ve onlara nispetle daha büyük olan mescitler içinse kapsayıcı terim olarak cami lafzı tercih edilir olmuştur. Yine de bu kavramların, ülkeden ülkeye, toplumdaki topluma değişiklik gösterdiği hususu, ayrı bir gerçektir.

ABSTRACT

ISLAMIC TEMPLE (PRAYER SERVICE) FROM PAST TO PRESENT

Mosque has its vital and central importance for Muslims. Because the mosque is an extraordinary place that brings together the hearts, collective and pulse around the same belief, feeling and thought as they bring them together in their daily lives. In Islamic civilization, the mosque is located in the center of settlement units in the geographical aspect of settlement. Accordingly, in the physical plan, the location of the mosque is first determined then the structuring is shaped around it. The mission of the mosque in the Islamic culture is primarily to be a place of worship. However, in the historical process, it has also had other functions. The first of these is the undertaking of the educational institution, advisory council and guesthouse function. The word Masjîd as a common name for all Islamic temples in the first place is a common custom, but after the establishment mosques of the Friday and religious festivals over time, this word has often been used for small district and village houses. For the masjîds outside of them and relatively larger than them, mosque literature is preferred as a covering term. Nevertheless, the fact that these concepts vary from country to country and from society to society is a separate reality.

QƏZA VƏ QƏDƏR KONTEKSTİNDƏ ƏCƏL

i.f.d. Tahirova Adilə İslam qızı
BDU-nun İslam elmləri
kafedrasının müəllimi

إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ

“Allahın (əzəldən lövhi-məhfuzda) müəyyən etdiyi əcəl (ölüm) gəlib çatdıqda isə, o əsla təxirə salınmaz.”

Nuh 71/4

Açar sözlər: əcəl, kəlam, İslam düşüncə məktəbləri, qəza və qədər.

Keywords: death, theology, Islamic schools (mazhab), fate, destiny.

Ключевые слова: смерть, теология, мазхабы, судьба.

Ölüm hər bir varlığın yaşayacağı qaçınılmaz olan ilahi bir qanundur. Hər şeyi yaradan, həyat verən və həyatına son verən yalnız Allah-Təaladır. Diriltmə və öldürmə Allahın feili olub Onun təqdiri ilə baş verir.

Əcəlin lüğəvi mənası bir şey üçün qoyulmuş vaxt və təsbit edilmiş müddət mənasına gəlir. Cəmi isə acaldır.¹ Termin mənasına gəlincə, insan həyatı və digər canlılar üçün təyin edilmiş müddətə və bu müddətin sonuna, yəni ölüm üçün təqdir edilmiş vaxta əcəl deyilir.² Əcəl məsələsi hər nə qədər axirətlə əlaqəli görünsə də və bəzi kəlam mənbələrində mövzuya baxış bu yöndən olsa da məsələnin qəza və qədərlə əlaqəsi açıqdır. Buna görə məqalədə mövzunun qəza və qədər kontekstində tədqiqinə üstünlük verilmişdir. Məqalədə düşüncələrinə nəzər saldıığımız Maturidiyyə kəlamçısı Əbul-Muin ən-Nəsəfi, Əşəriyyə məktəbinin nümayəndəsi Baqillani nümunələrində olduğu kimi Əhli-sünnə alimləri, Nəsrəddin Tusi, Əllamə Hilli kimi Şiə alimlərin və Mötəzilə alimi Qazı Əbdülcabbar nümunələrində gördüyümüz kimi əcəl məsələsinə qəza və qədər, ədl mövzuları içərisində yer verilmişdir. Son dövr Şiə alimlərdən Cəfər Sübhaninin əsərində isə əcələ məad mövzusu içərisində yer verildiyinin şahidi oluruq. Nəticə etibarilə əcəl məsələsinin məzhəbindən asılı olmayaraq, əksər kəlam alimlərinin əsərində qəza və qədər mövzusu içərisində tədqiq edildiyi görülür.

Klassik kəlam terminləri ilə əlaqəli formalaşmış ənənəyə uyğun olaraq əcəlin lüğəvi və termin izahından sonra Qurani-Kərimdə istifadəsinə diqqət yetirək. Qurani-

¹ Firuzabadi. əl-Qamusul-muhit. Beyrut: Darul-fikr, 1995, səh. 864.

² Cihat Tunç. Ecel. TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: 1994, X/380-381.

Kərimdə sadəcə “əcəl” kəlməsi 52 yerdə keçir.³ Qurani-Kərimdə mövzu ilə əlaqəli keçən ayələrdən bəzilərinə nəzər salaq:

“Sizin aranızda ölüm (kimin nə vaxt öləcəyini) əvvəlcədən Biz müəyyən etdik. Və Biz əsla aciz (önünə keçilməsi mümkün olan) deyilik.” (Vəqə 56/60)

“Hər bir ümmətin (əzəldən müəyyən edilmiş) əcəl vaxtı (ölüm, tənəzzül və ya əzaba düçar olma çağı) vardır. Onların əcəli gəlib çatdıqda bircə saat belə (ondan) nə geri qalar, nə də irəli keçə bilərlər!” (Əraf 7/34)

“(Ya Rəsulum!) De: 'Allahın istədiyindən başqa, mən özümə nə bir xeyir, nə də bir zərər verə bilərəm. Hər ümmətin (əzəldən müəyyən olunmuş) bir əcəl vaxtı vardır. Onların əcəli gəlib çatdıqda (ondan) bircə saat belə nə geri qalar, nə də irəli keçərlər.’” (Yunus 10/49)

“Və (bilin ki) Allah əcəli çatan heç kəsə möhlət verməz. Allah sizin nə etdiklərinizdən xəbərdardır!” (Munafiqun 63/11)

Görüldüyü kimi Qurani-Kərimdə fərdlərlə yanaşı, millətlərin də ölümündən bəhs edilir. Hər fərdin və millətin əcəli vardır.

Qurani-Kərimdə “əcəli-müsəmma” və “əcəli-qəza” ifadələri keçir. Bu ifadələr İslam düşüncə məktəbləri arasında birdən çox əcəlin olub olmadığına dair müzakirələrə səbəb olmuşdur.

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ

(Ənam 6/2)

“Sizi palçıqdan yaradan, sonra da (sizin üçün) bir əcəl (ölüm vaxtı) müəyyən edən Odur. (Allahın) yanında məlum bir əcəl də vardır. (Bütün bunlardan) sonra siz yenə də şübhə edirsiniz!”

İki növ əcəli qəbul etməyənlərə görə, bu ayə əslində əcəlin birdən çox olduğuna dəlalət etmir. Ayədə qeyd edilən “əcəli-müsəmma” və “əcəli-qəza” ifadələri müxtəlif mənalarda təfsir edilir:

1. “Əcəli-qəza”, keçmişdə yaşayanların, yəni, ölmüş insanların və ümmətlərin əcəlidir. “Əcəli-müsəmma” isə hələ vəfat etməmiş olanların əcəlidir. Çünki keçmişdəkilər öldükləri zaman əcəlləri insanlar tərəfindən bilinir (qəza). Digərlərinin əcəli, onlar ölmədən bilinmir. Buna görə ayədə “(Allahın) yanında məlum bir əcəl də vardır” buyrulur.

2. “Əcəli-qəza” ölüm, “əcəli-müsəmma” qiyamət demək olub Allah qatındadır.

3. “Əcəli-qəza” yaradılışdan ölümə qədər olan əcəldir (müddətdir). “Əcəli-müsəmma”, ölümə yenidən diriliş arasındakı bərzəx həyatıdır.

4. “Əcəli-qəza” yuxu, “əcəli-müsəmma” ölümdür.

5. “Əcəli-qəza” insanların lövhi-məhfuzdakı ömrü, “əcəli-müsəmma” ilahi elmdə sabit olan ömrüdür.

6. “Əcəli-qəza” bir insanın yaşadığı ana qədər ömründən keçən müddətə, “əcəli-müsəmma” isə qalan ömrünə deyilir.

³ Məhəmməd Fuad Əbdülbaqi. əl-Mucəmul-mufəhrəs li-əlfazil-Quranil-Kərim. Mənşuratu zəvil-qurba, 1988, səh. 18-19.

7. Hər ikisi də ölümdür. Ancaq “əcəli-qəza” qılıncı öldürmə, boğulma, yanma kimi arizi səbəblərin nəticəsində meydana gələn ölümdür. “əcəli-müsəmma” isə ölüm anına kimi yaşayan şəxsin əcəlidir.

8. İslam fəlsəfəçilərinə görə “əcəli-qəza” təbii əcəl, “əcəli-müsəmma” ehtirami əcəldir. Təbii əcəl insanın yaradılışında var olan istiliyin sönməsi, rütubətin yox olması, yaşlılıq səbəbindən orqanizmin funksiyasını itirməsi şəklində meydana gəlir. Ehtirami əcəl isə xəstəlik, fəlakət və ölüm qəzaları şəklində ortaya çıxır.⁴

Bu fikirlər arasında “əcəli-qəza tək-tək fərdlərin əcəli, əcəli-müsəmma isə aləmin əcəli, yəni qiyamətdir” şəklindəki fikir əhli-sünnə kəlamçıları tərəfindən daha çox mənimsənilmişdir.

Hər hansı bir müdaxilə olmadan təbii bir şəkildə ölənlər şəxsin əcəli ilə öldüyü məsələsində İslam məzhəbləri ittifaq edirlər. Ancaq qətl edilərək öldürülənin (məqtul) öz əcəli ilə öldüyü məsələsində ixtilaf vardır. Belə ki, öldürülmüş birinin (məqtul) ömrünün, öldürən (qatil) tərəfindən yarımçıq kəsilib kəsilməməsi, bir əcəlin olub olmaması kimi məsələlər İslam düşüncə məktəbləri tərəfindən müzakirə olunmuşdur.

Əksər İslam alimlərinin düşüncəsinə görə, ancaq bir əcəl var, və bu Allahın qəza və qədəriledir. İnsanları dirildən, ruzi verən və öldürən Allah olduğuna görə əcəli təyin edən də Odur. Əcəl nə vaxtından əvvəl gələ, nə də gecikdirilə bilər.

Əcəl məsələsini ilk dəfə Mötəzilə alimləri gündəmə gətirərək fərqli şəkillərdə izah etmişlər. Qəza və ya qətl nəticəsində ölənlər şəxsin bu hadisələrlə qarşılaşmasaydı yəni də ölüb ölməyəcəyi haqqında Mötəzilə məzhəbi bir neçə fikir səsləndirir: Əbul-Hüzeyl əl-Əllaf, Əbu Həşim əl-Cübbai və ona tabe olan Bəhşəmiyyə qoluna görə, qatil məqtulu öldürməsəydi belə məqtul yəni mütləq öləcəkdi. Əcəl, insanın öldüyü vaxtdır.⁵ Bağdad Mötəzilə məktəbinə görə -əksəriyyətin fikri belədir- məqtul qatilin feilinə görə ölmüşdür. İnsanın “əcəli-müsəmma” və “əcəli-qəza” deyilən iki əcəli vardır. Əgər qatil öldürməsəydi məqtul mütləq yaşayardı. Kəbi də bu fikirdədir.⁶ Kəbinin iki əcəl düşüncəsinə görə, 1) Allahın elminə görə insanın öldürülməsi ilə meydana gələn əcəl; 2) Qatilin öldürməklə təsbit etdiyi əcəl. Onlara görə qatilin cəzalandırılması məqtulu öldürməsinə, həyatını yarımçıq kəsməsinə görədir. Buna görə Allah ölənlərə bu dünyada ayırdığı nemətləri o biri dünyada verəcəkdir. Mötəziləyə görə, öldürmə hadisəsi azad bir feil olduğuna görə insan tərəfindən həyata keçirilir. Qazi Əbdülcabbarın fikri isə Əhli-sünnənin düşüncəsi ilə bənzəyir. Yəni məqtul əcəli ilə ölmüşdür. Əcəldən məqsəd ölüm vaxtıdır. Öldürülən də, təbii ölümlə ölənlər də ölüm vaxtında ölmüşdür. Məsələ öldürülənin qətl hadisəsi olmasaydı, yaşayıb

⁴ Saim Kılavuz. Anahatlarıyla İslam akaidi ve kelama giriş. İstanbul: Ensar neşriyat, 1985, səh. 128-131.

⁵ Qazi Əbdülcabbar. əl-Muğni fi əvəbait-tövhid və ə-ədl. Qahirə: əd-Darul-Misriyyə littəlif vət-tərcəmə, 1965, XI (Təklif), səh. 3.

⁶ Şərafəttin Gölcük, Süleyman Toprak. Kelam, tarix, ekoller, problemler. Konya: Tekin kitabevi, 2001. səh. 298; Qazi Əbdülcabbar. Şərhul-usulil-xəmsə. Təhqiq və təqdim edən: Əbdülkərim Osman. Qahirə 1996, səh. 783.

yaşamayacağı mövzusunda ixtilafdır.⁷ Əgər qatil onu öldürməsəydi, onun yaşaması da, ölməsi də mümkün olardı.⁸ Zəməxşəri Bağdad məktəbinin düşüncəsini müdafiə edərək insanın davranışlarına görə ömrünün uzanıb qısala biləcəyini müdafiə edir.⁹

Əhli-sünnə kəlamçılarına görə, məqtul öz əcəli ilə ölmüşdür. Maturidiyyə məktəbinin qurucusundan sonra ən önəmli nümayəndəsi sayılan Əbul-Muin ən-Nəsəfiyə görə, ölən əcəli ilə ölür və ölüm Allah tərəfindən yaradılır. Qatil də öldürmə əməlinə görə cəzalandırılır. Öldürmə işinin ölənlə əlaqəsi olmayıb öldürənə aid edilir. Qatilə nəzərən o, məqtul hesab edilsə də həyatının sonu demək olan əcəlinə görə, o meyit (ölü) sayılır.¹⁰ Əşəriyyə məktəbinin nümayəndəsi olan Baqillani də “ölən və öldürülən öz əcəli ilə öldüyü və öldürüldüyü” düşüncəsindədir. İnsanın əcəli Allahın insanın öləcəyini bildiyi vaxtdır. Bu, təxir edilə bilməz. Baqillanidə əsasən əcəlin zaman, vaxt məfhumu ilə və Allahın elmi ilə əlaqələndirilərək izah edilməsi diqqət çəkən məqamdır. Əşəri isə əcəli əsasən ilahi iradəyə bağlayır. Baqillani, Mötəzilənin öldürülən şəxsin əcəli gəlmədən öldüyü düşüncəsini tənqid edir. Çünki öldürülən şəxs, başqasının onu öldürməsinə görə deyil, Allahın onda ölümü yaratmasına görə ölür. Bu şəkildə vəfat edən şəxs üçün öldürülməsəydi yaşayardı demək yanlışdır.¹¹ O halda insanın nə qədər yaşayacağı, necə, nə zaman və harada öləcəyi Allahın mütləq elmi ilə bilinir. Əcəl də insanın ölüm vaxtıdır.

Sələfiyyənin düşüncələrinə gəlincə, bir qolu olduğu Əhli-sünnənin əcəl haqqındaki ümumi düşüncəsindən, nadirən olsa da, fərqli fikir səsləndirənlərin olması maraqlı faktdır. İbn Teymiyyənin Əhli-sünnənin “tək əcəl” nəzəriyyəsinə uymayan düşüncəsinin olduğundan bəhs edilir. Belə ki, “Əcəl ikidir. Biri mütləq əcəl, digəri isə müqəyyəd əcəl. Bu əcəl növünü Peyğəmbərin ruzinin artması və əcəlin gecikməsi üçün sileyi-rəhimə riayət edilməsi ilə əlaqəli hədisi izah edir.¹² Ümumiyyətlə Sələfiyyənin qədər əqidəsində Allahın elm və iradəsinin mərkəzə alındığı məlumdur.

Əcəl, həyatın tərəddüdsüz olaraq sona çatdığı zamandır. Əhli-sünnə alimləri əcəli “Allahın canlıların öləcəyini bildiyi zaman” kimi tərif edirlər. Canlıların hər birinin yaşayacağı əcəl tək olub əsla dəyişməz. Əgər məqtul öldürülməsəydi, o vaxt ölməsi də ölməməsi də eyni dərəcədə ehtimal daxilində olardı. Bundan başqa “məqtul öldürülməsəydi yaşayardı” demək reallığa ziddir. Ayələr də əcəli gələn heç kimin yaşadılmayacağına işarət edir. İki əcəli qəbul etmək Allahın elmində dəyişiklik qəbul

⁷ Qazı Əbdülcabbar. əl-Muğni fi əbvabit-tövhid vəl-ədl. Qahirə: əd-Darul-Misriyyə littəlif vət-tərcmə, 1965, XI (Təklif), səh. 3-4.

⁸ Qazı Əbdülcabbar. Şərhu-usulil-xəmsə. Təhqiq və təqdim edən: Əbdülkərim Osman. Qahirə 1996, səh. 782-783.

⁹ Cihat Tunç. “Ecel”. TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul 1994, X/381.

¹⁰ Əbul-Muin ən-Nəsəfi. Təbsiratul-ədidillə fi usulid-din. Təhqiq edən: Klaud Salame. Dəməşq 1993, II/686-687.

¹¹ Əbu Bəkr Məhəmməd ibn Tayyib əl-Baqillani. Kitabut-təmhidil-əvail və təlxisid-dələil. Beyrut: Müəssəsətul-kutubis-səqafiyə, 1993, səh. 373-376.

¹² Namik Kemal Okumuş. “Ehl-i Hadis ve selefi düşüncədə ezeli yazgı, kader ve ecel anlayışı”. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat fakültesi dergisi 4 (2013). səh. 43-104. Sələfiyyədə səsləndirilən fərqli fikirlərdən səh. 88-də bəhs olunur.

etmək və ya əcəlin dəyişə biləcəyini ifadə etməkdir. Öldürülənin əcəlini öndə almadığına görə, qatilin cəzaya haqq qazanmasının səbəbi Allah-Təalanın “Allahın (qətlini) haram buyurduğu cana qıymayın” (Ənam 6/151) ayəsindəki əmrinə əməl etməmələridir. Yəni dinin qadağan etdiyi bir feili insanın azad iradəsi ilə seçməsidir və bu əməlin də nəticəsi sünnetullaha uyğun olaraq ölümdür.

Əcəl heç bir səbəbə görə dəyişməz. Bəzi ibadət və itaətlərin ömrü artıracığına dair hədislər Əhli-sünnə kəlamçıları tərəfindən insanları xeyirli və gözəl işlərə təşviq etmək (tərgib) üçün buyrulmuş hədislər kimi qəbul edilmiş və belə şərh edilmişdir: Ömrün artmasından məqsəd ələm və kədərdən uzaq, xoşbəxt, sağlam və gözəl yaşamaqdır və ya Allahın bu kimi şəxslərin yaxşılıq edəcəyini bildiyi üçün əzəldə ömrünü daha çox təqdir etməsidir.

Şiə alimlərin mövzu ilə əlaqəli düşüncəsinə gəlincə, əcəl belə ifadə edilir: Allahın əzəli elmində məlum olan, başlanğıcı və sonu təqdir edilmiş və Allah tərəfindən əzəldə bilinən bir ömrün təyin və təsbit edilmiş sonudur. Əbu Cəfər ət-Tusi iki əcəl nəzəriyyəsini rədd edir. Qətl və ya qəza olmasaydı, məqtulun və ya qəzaya məruz qalan şəxsin ölməsi də qalması da mümkündür.¹³ Əcəl bəzi İmamıyyə alimləri tərəfindən əcəli-müəlləq (şərtli) və əcəli-qeyri-müəlləq (qəti) şəklində iki qisimdə qeyd edilir. Hər iki forması da qədərə bağlı bir faktır. Son dövr Şiə kəlamçılarına görə isə əcəl ikiyə ayrılır: əcəli-mübhəm və “əcəli-müsəmma”. Bu terminlər alimlərə görə, müxtəlif şəkillərdə ifadə edilir. Sübhaninin də qeyd etdiyi kimi, insanın təbii ömrü təxminən 120 ildir, lakin bu əcəl qəti deyil. Həyatındakı müəyyən səbəblərə görə bu müddət azalıb arta bilər.¹⁴ Şeyx Müfid də iki əcəli qəbul etmişdir. Ənam surəsinin 2-ci ayəsi, Fatir surəsinin 11-ci ayəsi, Nuh surəsinin 9-11-ci ayələrini dəlil gətirən Şeyx Müfid bu dəyişikliyin bəda olmadığını vurğulayır. Müfidə görə, ikinci əcəl qəti təqdir edilmiş olan müsəmma əcəldir. Bir çox Şiə mənbədə qarşılaşdığımız 100-120 il ömür yaşaya bilmə nümunəsinə Müfiddə də rast gəlirik. Digər düşüncə məktəblərində olan münaqişələr, insanın ömrünü artırma bilən sədəqə, sileyi-rəhim, dua və bir qisim ibadət və itaətlərin ömrü artırdığına dair rəvayətlər paralel şəkildə müzakirə olunmuşdur. Zeydilərin düşüncəsi də Mötəzilənin əksəriyyəti ilə İsnəəşəriyyənin düşüncəsinə yaxındır.¹⁵ Ancaq Zeydiyyədə də əcəl məsələsində “Əcəl birdir” və “əcəl ikidir” deyən hər iki düşüncəyə rast gəlinir.¹⁶

Əcəl məfhumu əzəli yazı düşüncəsi içərisində ən qızğın müzakirələrin aparıldığı bir məfhumdur. Buna görə hər hansı düşüncə məktəbinin əzəli yazı, qədər konseptini anlamaq üçün başda əcəl terminini necə izah etdiklərinə baxmaq lazımdır.

¹³ Əllamə Hilli. Kəşful-murad fi şərhi Təcridil-itiqad. Qum: Müəssəsətun-nəşril-İslamiyyə, 1425, səh. 461-462.

¹⁴ Cəfər Sübhani. əl-İlahiyyat alə hudəl-Kitab vəs-sünnə vəl-əql. Qum: Müəssəsətul-İmam əs-Sadiq, 1426, IV cild, səh. 228-229.

¹⁵ Cihat Tunç. “Ecel”. TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: 1994, X/382.

¹⁶ Namık Kemal Okumuş. “Şiada –İmamıyyə ve Zeydiyye özelinde- ezeli yazgı algısının temel basamakları olan kader, kaza, ecel, rızık ve beda anlayışı üzerine bazı tespitler”. e-makalat mezhep araştırmaları, VII/1 (Bahar 2014), səh. 19-86.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Cəfər Sübhani. əl-İlahiyyat alə hudəl-Kitab vəs-sünnə vəl-əql. Qum: Müəssəsətul-İmam əs-Sadiq, 1426, IV cild.
2. Cihat Tunç. “Ecel”. TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: 1994, X/380-381.
3. Əbu Bəkr Məhəmməd ibn Tayyib əl-Baqillani. Kitabut-təmhidil-əvail və təlxisid-dəlail. Beyrut: Müəssəsətul-kutubis-səqafiyə, 1993.
4. Əbul-Muin ən-Nəsəfi. Təbsiratul-ədillə fi usulid-din. Təhqiq edən: Klaud Salame. Dəməşq 1993, II cild.
5. Əllamə Hilli. Kəşful-murad fi şərhi Təcridil-itiqad. Qum: Müəssəsətun-nəşril-İslamiyyə, 1425.
6. Firuzabadi. əl-Qamusul-muhit. Beyrut: Darul-fıkr, 1995.
7. Namık Kemal Okumuş. “Ehl-i Hadis ve selefi düşüncədə ezeli yazgı, kader ve ecel anlayışı”. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat fakültesi dergisi 4 (2013), səh. 43-104.
8. Namık Kemal Okumuş. “Şiada –İmamiyyə və Zeydiyye özelinde- ezeli yazgı algısının temel basamakları olan kader, kaza, ecel, rızık ve beda anlayışı üzerine bazı tespitler”. e-makalat mezhep araştırmaları, VII/1 (Bahar 2014), səh. 19-86.
9. Qazı Əbdülcabbar. əl-Muğni fi əbvabit-tövhid vəl-ədl. Qahirə: əd-Darul-Mısriyyə littəlif vət-tərcəmə, 1965, XI (Təklif).
10. Qazı Əbdülcabbar. Şərhul-usulil-xəmsə. Təhqiq və təqdim edən: Əbdülkərim Osman. Qahirə 1996.
11. Saim Kılavuz. Anahatlarıyla İslam akaidi ve kelama giriş. İstanbul: Ensar neşriyat, 1985.
12. Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak. Kəlam, tarix, ekoller, problemler. Konya: Tekin kitabevi, 2001.
13. Məhəmməd Fuad Əbdülbaqi. əl-Mucəmul-mufəhrəs li-əlfazil-Quranil-Kərim. Mənşuratu zəvil-qurba, 1988.

XÜLASƏ

Məqalədə İslam düşüncə məktəblərinin əcəl məsələsi ilə əlaqəli nəzəriyyələri tədqiq edilmişdir. Mənbələrdə əcəl məsələsinə qəza və qədər mövzusu içərisində yer verildiyinə diqqət çəkilmişdir. Məqalədə başqası tərəfindən öldürülən insanın öz əcəli ilə ölüb ölmədiyi, öldürülmədiyi təqdirdə yaşayıb yaşamayacağı mövzusu araşdırılaraq kəlam alimlərinin məsələ ilə bağlı düşüncələrindən bəhs olunur.

ABSTRACT

In this article, we will mainly talk about religious perceptions which have been inherited through the intellectual approaches of Islamic schools. Our main goal is to reach a distinct opinion about the basic paradigms of main intellectual structuring of Islamic thought.

РЕЗЮМЕ

В данной статье обсуждаются различные аспекты «ажал» (смерть, продолжительность жизни) с точки зрения Исламской теологии. В статье проблема проанализирована с аспекта судьбы. В данной статье обсуждаются такие вопросы как: продолжительность жизни predetermined или нет, убийство и т.д., а также смерть человека неестественным путем являются ли прерыванием жизни преждевременно или нет, для человека существует только один «ажал» (смерть) или два.

İSLAM HÜQUQUNDA TƏLFİQ ANLAYIŞI

Ceyhun Vahid oğlu Bayramov

Açar sözlər: Təlfiq, təqlid, tətəbür-rüxəs, təysir, ihdasi qavli salis və müraatül-xilaf

Key words: Talfiq, imitation, tatabur-ruxas, simplicity, ihdasu gavlü salis and muraatul-xilaf

Ключевые слова: Талфи́г, имитация, татабу́р-рухас, легкость, ихдасу гавлу салис и мураату́л-хилаф

I. Təlfiq məfhumu və onun mahiyyəti

İslam hüququnda ən mühüm mövzulardan biri olan təqlid termini həmişə müsəlmanların diqqətində olmuşdur. Çünki, sadə xalq İslamın hökmlərini əsli və fəri dəlillərdən çıxara bilmədiklərindən mütləq olaraq hər hansı bir alimin çıxardığı hökmləri təqlid etmək məcburiyyətində qalmışlar.

Zaman keçdikcə, ictihad fəaliyyəti sayəsində bir sıra məzhəblər meydana çıxmışdır. Ortaya çıxan bu məzhəblər, müsəlmanların öz dinlərini yaşamaları üçün asanlıq təşkil etmiş və onları xətaya düşmək təhlükəsindən qorumuşdur.

Asanlığa səbəb olan təqlid, zaman keçdikcə insanlar tərəfindən bir sıra sui-istifadələrə səbəb olmuşdur ki, bunlardan biri də təlfiqdır. Təlfiq də, İslamın bütün sahələrində təqlid zənn edilərək istifadə edilməkdədir.

Təlfiq haqqında ilk dövrlərə aid hər hansı bir məlumat olmadığından daha sonra yazılan kitablara nəzər saldıqda, bəzi alimlərin ifrata vararaq onu qəti surətdə qəbul etmədiklərini, bəzilərinin də əksinə onun bütün növlərinin məqbul olması haqqındakı fikirlərini görürük. Yaxın illərdə bu məsələnin əhəmiyyəti artmış, mövzuya daha diqqətlə yanaşılmış və yeni izahlar gətirilmişdir. Bu baxımdan məqalənin məqsədi, təlfiqin İslamdakı yeri, hökm olaraq caiz olub-olmadığını və ya hansı şərtlər daxilində caiz olduğunu daha geniş perspektivdə təhlil etməkdir.

A. Leksik mənası: Təlfiq kəlməsi ərəb dilində “**لَفِق** *lfq*” kökündən törəmiş “**تَفِيل** *təfil*” qəlbinin məsdəridir. Lüğətdə “parçanın iki tərəfini bir araya gətirərək tikmək, bəzəmək, əliboş qayıtmaq,¹ sahib olmamaq, uydurmaq, tərtib etmək” kimi mənalara gəlir. Bu mənələrdən başqa, ərəblər arasında “**تَلْفِيقُ الْقَوْمِ** *tələfəqal-qövm*” yəni “araları düzəldi, yumşaldılar” kimi məcazi mənə daşıyan ifadələrdə də istifadə

¹ Zəməxsəri, “Əsasül-Bəlağə, Beyrut 1965, s. 570

edilir.² Fiqh üsulşünazları bu kəlməni ən çox, *aşya və ya hadisələri birləşdirmək, bir-birinə uyğunlaşdırmaq* kimi mənalarda istifadə edirlər.³

B. Termin mənası: İslam alimləri başda Məhəmməd Səid əl-Bani (v. 1351/1933) olmaqla “təlfiq”ə müxtəlif təriflər vermişlər. Sözügedən təriflər mövzunu tam əhatə etmədiyindən, burada sadəcə mövzumuzu özündə əks etdirən tərif qeyd olunmuşdur.

“Təlfiq bir məsələdə bir çox fərqli məzhəbin görüşlərini bir araya gətirib toplamaqdır”.⁴ Tərfi nümünə ilə belə izah edə bilərik: Şafei məzhəbinə görə, dəstəmaz alan bir şəxs, saçının bir telini məsh etməklə dəstəmazın fərzini yerinə yetirmiş sayılır. Daha sonra həmin şəxs, əli naməhrəm qadına dəyərsə, onun dəstəmazı pozulmuşdur. Bu təqdirdə o, Hənəfi məzhəbinin “ qadına toxunmaqla dəstəmaz pozulmur” görüşünü əsas götürərək, dəstəmazlı olduğunu iddia edərsə, onun bu qənaəti etibarlı deyil. Çünki, dəstəmazı Şafei məzhəbinə görə almışdır. Halbuki, Hənəfi məzhəbində başın dördə birini məsh etmək fərzdır. Beləliklə, bu şəxs nə Hənəfi məzhəbinin, nə də Şafei məzhəbinin qəbul etmədiyi bir feili etmişdir.⁵

Təlfiq sadəcə ibadət məsələləri ilə kifayətlənməyib, İslam fiqhinin digər məsələlərində də qarşımıza çıxır. Verəcəyimiz ikinci nümunə “talaq” ilə əlaqəlidir: bir şəxs arvadını boşayır. Qadın da hiylə məqsədi ilə Şafei məzhəbinin görüşünü qəbul edərək doqquz yaşında olan oğlan uşağı ilə vəlisinin icazəsi ilə evlənir. Doqquz yaşında olan uşaq da qadınla evləndikdən sonra, Hənəfi məzhəbinin “talaq”ın etibarlı olması xüsusundakı görüşünü təqlid edib qadını boşayır. Belə bir “talaq”dan sonra qadının ilk əri yenidən qadınla evlənir. Bu nümunədə qadın ilə birinci əri boşandıqdan sonra təkrar ailə həyatı qurmaq üçün bir-birinə ziddiyyət təşkil edən məzhəblərin görüşlərini bir araya gətirib topladıklarına görə təlfiq etmişlər.⁶

II. Təlfiqin tarixçəsi: Təlfiq terminin tarixi haqqında müxtəlif fikirlər var. Bəzilərinə görə, bu termin İslam tarixinin başlanğıcından xeyli vaxt keçdikdən sonra işlədilmişdir.⁷ Əksəriyyətin fikrinə görə, V əsrdən etibarən formalaşmağa başlamışdır.⁸

Təlfiq fiqh üsulu termini olaraq Şəhabəddin Qərafi (v. 801/1398) tərəfindən miladi XIV (hicri VIII) əsrin sonlarında müstəqil bir mövzu kimi tədqiq edilmişdir.

² Əbül-Fəzl Məhəmməd b. Mükərrəm b. Əli əl-Ənsari ibn Mənzur, “*Lisanül-ərəb*”, Darü lisanil-ərəb, Beyrut: t.y., X, 330-331

³ Əhməd Fərəc Sənhuri, “ət-Təlfiq beynə əhkamil-məzahib”, (Dört Risalə), tərc. H. Karaman, 191.

⁴ Abdullah b. Muhəmməd b. Həsən əs-Səidi, “ət-Təlfiq və Hükümühü fi fiqhil- İslami”, Səudi Ərəbistan 2008, 12

⁵ İbn Abidin, “Rəddul-muxtar”, Beyrut, İhyaut-turasil-ərəbi, I, 51

⁶ Məhəmməd Səid b. Əbdürrəhman əl-Bani, “Ümdətüt təhqiq fit-təqlid vət-təlfiq”, Darül-Qadiri, Dəməşq 1997, 196.

⁷ Sənhuri, “ət-Təlfiq beynə əhkamil-məzahib”, 10.

⁸ Məhəmməd Cəmaləddin əl-Qasimi, “əl-Fətva fil-İslam”, Darul- Kütübil-ilmiiyyə, 1986, 170.

Miladi XV (hicri IX) əsrin yarısından sonra isə, bu mövzu əksər bölgələrdə fiqh üsulu və fitva əsərlərində geniş araşdırılmışdır.⁹

III. Təlfiq ilə bağlı digər fiqhi terminlər:

A. Təlfiq və təqlid: Təqlid, "تقليد qld" feilindən törəmiş, "تفعل təfil" qəlbinin məsdəridir. Lüğətdə "bir şeyi toplamaq, insanın dənizdə boğulması,¹⁰ əkini sulamaq, təyin etmək,¹¹ dəvənin boynuna qurbanlıq nişanəsi taxmaq,¹² başqalarının sözünü dəlilsiz qəbul etmək,¹³ bir şəxsin hal və hərəkətlərini eynilə etmək"¹⁴ və s. mənalara gəlir.

Termin olaraq isə, dəlil olmayan birinin rəyini dəlilsiz qəbul etməkdir.¹⁵

Təlfiqlə təqlid arasında zahirən oxşarlıq olmasına baxmayaraq, bunlar bir-birindən fərqli terminlərdir. Bəzi üsul alimləri bu terminləri bir başlıqda izah etmişlər. Bu da terminlər arasındakı əlaqədən irəli gəlir.

Təqlid ilə təlfiqdə ortaq cəhət, hər hansı bir müctəhidin görüşünə uymaqdır. Fərqli cəhət isə, təqliddə, bütövlükdə bir məsələdə başqa birinin görüşünü qəbul etmək, təlfiqdə isə bir məsələnin bir hökmünü bir müctəhiddən, həmin məsələnin digər hökmünü isə ilk müctəhidə müxalif olan başqa bir müctəhidin görüşünə uymaqdır.

Təqlid ümumi termin olduğundan, təlfiq təqlid termini daxilində xüsusidir. Yəni, hər bir təlfiq təqliddir. Amma, hər təqlid təlfiq deyildir.¹⁶

B. Təlfiq və tətbiq-rüxəs: İslam hüququnda "şəxsin hər hansı bir məsələ ilə qarşılaşdığında, hər məzhəbdən özünə rahat gələn hökmlərə əməl etməsi" kimi tərif edilən tətbiq-rüxəs əksər alimlərə görə, dinin konkret hökmlərini hiylə işlədərək əsassız saydıqlarına görə caiz deyil. Hətta bəzi İslam alimləri bu fikirlə kifayətlənməyib, həmin şəxsi fəsiq adlandırmışlar.¹⁷

İslamın hökmləri arasında bu metodu tətbiq edənlər, məhz münafıqlar¹⁸ kimi öz mənfətlərinə müvafiq məzhəb və ya görüşü qəbul edir, bunun ziddi olanları isə, özlərinə aid bir hökm kimi qəbul etmirlər. Dinin hökmləri ilə bir oyuncaq kimi rəftar edərlər.¹⁹

⁹ Eyüp Sait Kaya, "Telfik", DİA, İstanbul 2011, XXXX, 401-402.

¹⁰ İbn Mənzur, "Lisanül-ərəb", III, 365-366.

¹¹ Heyət, "əl-Mücmül-vəsit", İstanbul 1990, 754.

¹² Məhəmməd b. Əli əş-Şövkani, İrşadül-fühul, Misir 1937, 265.

¹³ Seyyid Şərif Cürçani, ət-Tərifat, Dər-Səadət 1283, s. 64.

¹⁴ Şəmsəddin Sami, Kamus Türki, İstanbul 1998, s. 427.

¹⁵ Zəkuyüddin Şaban, "Üsulul- Fiqh", (tərc. İbrahim Kafı Dönmez), Türkiyə Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990, 341

¹⁶ Səidi, "e.a.ə", 13.

¹⁷ Məhəmməd b. Müflih b. Məhəmməd b. Müfrec Əbu Abdullah Şəmsəddin əl-Məqdisi, "Üsulül-fiqh", Məktəb əl-Abikəni, M 1999-H 1420, IV, 1563; Əbu Abdullah Bədrəddin Muhəmməd b. Abdullah b. Bahadır əz-Zərkaşi əş-Şafei, "Təsniful-məsami bi cəmil cəvəmi li Tacəddin əs-Subki", Məktəb İhyail-turas, H 1418, IV, 621.

¹⁸ Nur, 24/47-49

¹⁹ Məhəmməd b. Saleh b. Məhəmməd əl-Üseymin, "Liqaul bəbil-məftuh", H 1421, XII, 212.

Tətbəür-Rüxəsə nümunə olaraq, bir kişi evlənərkən Hənəfi və Şafei məzəbini təqlid edərək evləndiyi qadına mehr vermir. Maliki məzhəbini təqlid edərək nikaha şahid də tutmur. Təkrar Hənəfi məzhəbini təqlid edib nikahda valideynin icazəsini əsas almır və əqdi yekunlaşdırır. İslam hüququna görə belə bir nikah batil nikah hesab edilir.²⁰

Təlfıq ilə tətbəür-rüxəs arasında oxşarlıq olmasına baxmayaraq, İslam hüququnda bunlar bir-birindən fərqlənir. Bu iki terminin birləşdiyi nöqtə ikisinin də, bilərəkdən, ixtiyari olaraq məsələnin tətbıq edilməsidir. *Təlfıq* isə, *tətbəür-rüxəs*də olduğu kimi sadəcə bu şəkildə meydana gəlir. Yəni, insan bilməyərək də, *təlfıq* edə bilər.

Təlfıq ixtiyari olduğunda həm *təlfıq*, həm də *tətbəür-rüxəs* adlana bilər. Amma *təlfıq* qeyri-ixtiyari olarsa, təlfıqi *tətbəür-rüxəs* adlandırmaq olmaz.²¹ Hökm olaraq isə, tətbəür-rüxəs icma ilə qadağandır.²²

C. *Təlfıq və İhdasi-qövli-salis:* dilimizdə “üçüncü bir ictihad” mənasına gəlir. Termin olaraq “eyni dövrdə yaşamış müctəhidlərin, bir fiqhi məsələ haqqında iki fərqli görüş bildirdikləri halda, daha sonra gələn bir müctəhidin həmin məsələdə özündən əvvəlki müctəhidlərin görüşlərinə uyğun olmayan üçüncü görüşü qəbul etməsidir”.²³ Babanın qardaşları arasında mirasın bölgüsü məsələsi buna aid bir nümunədir. Bu haqda birinci görüş, malın hamısı qardaşlara aiddir. İkinci görüşdə, baba mirası qardaşlar arasında bölüşdürə bilər. Bu iki görüşü üçüncü görüş əlavə edilmişdir ki, baba qardaşları mirasdan məhrum edə bilər. Sonuncu görüş “İhdasi-qövli-salis” dir.²⁴

İhdasi-qövli-salisin hökmü haqqında üç görüş vardır. Birincisi, bəzi Hənəfilərin görüşüdür ki, onlara görə, belə bir ictihad caizdir. Əsaslandıqları dəlil isə, bir məsələ haqqında icma edən alimlərin, eyni məsələ haqqında üçüncü fikrin irəli sürülməsinin qadağan olunması haqqında bir görüş müəyyən etməmələridir.²⁵ İkincisi, bir çox alimin görüşüdür ki, belə bir ictihad caiz deyildir. Bu, icmaya qarşı çıxmaqdır.²⁶ Üçüncü görüş isə, İhdasi-qövli-salisin caiz ola bilməsi üçün özündən əvvəlki iki görüşlə ziddiyyət təşkil etməməsini şərt qoşmuşlar. Əgər ictihad, icmaya zidd

²⁰ Zərkəşi, “əl-Bəhrül mühit fi usulil-fıqh”, Darül-kitabi, M 1994-H 1414, VIII, 382.

²¹ Qazi b. Mürşid b. Xələf əl-Atıbi, “ət-Təlfıq beynə məzahibil-fıqhiyyəti və əlaqatüh bi teysiril-fətva”, Məcmuətül-fıqh, Səudiyyə Ərəbistan 2010, XXV, 8.

²² İbn Luhəm Ələd-din Əbül-Həsən Əli b. Məhəmməd b. Abbas əd-Dəməşqi əl-Hənbəli, “əl-Müxtəsər fi usulil-fıqh ələ məzhəbil-İmam Əhməd b. Hənbəl”, Cəmiatül-Məlik Əbdül-Əziz, Məkkə, I, 168.

²³ Əbül-Vəfa Əli b. Üqeyl b Məhəmməd b Üqeyl əl-Bağdadi, “əl-Vazih fi usulil-fıqh, Müəssəsətür-Risələ”, Beyrut M 1999-H 1420, c. V, s. 164

²⁴ Əbül-Həsən Seyyid-Din Əli b. Əbi. Əli b. Muhəmməd b. Səlim əl-Amadi, “əl-İhkəm fi usulil-əhkam”, əl-məktəbətül-İslamiyyə, Beyrut, I, 268.

²⁵ əl-Qazi Əbu Yalə Məhəmməd b. əl-Hüseyn b. Məhəmməd b. Xələf b. əl-Fərrai, “əl-İddə fi usulil-fıqh”, M 1990-H 1410, 4, 1113.

²⁶ Əbu Bəkr Əhməd b Əli b Sabit b Əhməd b Mehdi əl-Xətib əl-Bağdadi, “əl-Fəqih vəl-mütəfəqqih”, Dar İbnül-Cövzi, Səudiyyə Ərəbistan H 1421, I, 433.

deyildirsə və alimlərin icma etdikləri bir məsələyə üçüncü görüşün irəli sürülməsinin qadağan olunması şərti yoxdursa, bu ictihad etibarlıdır.²⁷

Bu üç fikirdən birincisi daha ağlabatandır. Ona görə də, ictihad qapısı qiyamətə qədər açıqdır.²⁸ Tərifə gəldikdə isə, “*iki fərqli görüşə əlavə olaraq üçüncü bir görüşün irəli sürülməsi*” məsələsində *icma*dan söz gedə bilməz. Əgər ilk iki görüş haqqında icma olsaydı, ikisinin arasında ziddiyyət olmazdı.

Təlfiqlə ihdasi-qövli-salis arasında oxşarlıq olduğu kimi, bir-birindən fərqli cəhətlər də vardır. Bu cəhətlərdən biri təlfiqin, bir məsələ haqqında bir çox hökmü cəm etmək kimi bir xüsusiyyəti olduğu halda, ihdasi-qövli-salis özündən əvvəl olan iki görüşə üçüncü yeni bir görüş irəli sürməsidir.

D. Təlfiq və teysir: Lüğətdə “asanlaşdırma, hazır etmək”²⁹ mənalarına gələn teysir kəlməsi, termin olaraq “bir çox həllin mövcud olduğu məsələ müftiyə soruşulduqda, müfti, şəxsin mövcud vəziyyətini nəzərə alaraq ən uyğun həll yolunu göstərməsidir”³⁰.

Teysir dinimizin əsas prinsipidir. Zərurət halında olan şəxs bundan istifadə etməlidir. Hərçənd ki, Hz. Peyğəmbər də zərurət hiss etdiyində asan olanı seçmişdir.³¹

Ehtiyac anında istifadə edilən teysir, hər hansı bir zərurət olmadan asanlıq seçmək mənasına gəlmir. Çünki, *teysirin* reallaşması üçün müəyyən şərtlər³² olmalıdır. Əks halda hökmlər arasında seçmək hüququ etibarlı deyildir.³³

Təlfiqlə teysir arasında bir əlaqənin olduğu danılmaz bir faktdır. Amma bu əsas, ikisinin eyni termin olduğu mənasına gəlmir. Təlfiq, bir məsələnin bütün rüknlərində ixtiyari və ya qeyri-ixtiyari bir neçə görüşü cəm etmək olduğu halda, teysir zərurətə əsasən müftinin şəxsin vəziyyətini nəzərə alaraq hər hansı məsələdə müddətli və ya müddətsiz asan olan bir görüşə yönəltməsidir.

E. Təlfiq və müraatül-xilaf: Termin mənası “hər hansı bir məsələdə öz məzhəbinin dələlinə yox, digər məzhəblərin müxalif görüşlərinə əməl etməkdir”. Tərifin izahı belədir ki, şəxsin təqlid eləmədiyi məzhəbin dələlinə əməl etməsi, təqlid etdiyi məzhəbin görüşünün batil olmasından irəli gəlmir. Sadəcə məqsəd, görüşlər arasında qüvvətli olanı üstün tutmaqdır.³⁴ Müraatül-xilafa, səslə namazlarda oxunan “Fatihə” surəsini nümunə vermək olar. Belə ki, Şafei camaat, imam “Fatihə” surəsini

²⁷ Əbu İshaq İbrahim b. Əli b. Yusif əş-Şirazi, “ət-Təbsira fi üsulil-fiqh”, Darül-fıkr, Dəməşq H 1403, I, 388.

²⁸ Fahrettin Atar, Fıkhı Usulü, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2006, 311.

²⁹ İbn Manzur, “e.a.ə”, XI, 349

³⁰ Heyət, “əl-Mövsütül-fiqhiyyätül-Küveytiyyə”, Darüs-Sələsil, Küveyt H 1404-1427, XIV, 244.

³¹ Buxari, Mənaqib 23.

³² Ətraflı məlumat üçün müraciət edin: Məhəmməd Səid b. Əhməd b. Məsud Yaqubi, “Dəvabitü-teysirul-fətva və-rəddü ələl-mütəsahilinə fiha, Dar İbnül-Cövzi, Mədinə H 1430, 31.

³³ Məhəmməd əl-Bani bu görüşün əksinə də fitva vermişdir. (bax: Ümdətüt-təhqiq fit-təqlid vət-təlfiq, 238)

³⁴ Məhəmməd Mustafa əz-Züheyli, “əl-Qəvaidül-fiqhiyyə və tədbiqatüha fil-məzahibil-ərbəa”, Darül-fikir, Dəməşq M 2006-H 1427, I, 673.

səsli oxuduqdan sonra, yenidən “Fatihə” surəsini oxumalıdır. Bu Şafei məzhəbinin görüşüdür. Hənəfi məzhəbində isə, imamın “Fatihə” surəsini səsli şəkildə oxuması camaat üçün də kifayət edir və onların oxumasına ehtiyac yoxdur. Hənəfi imama uyan Şafei camaatın, imam “Fatihə” surəsini oxuduqdan sonra, təkrar “Fatihə” surəsini oxumaması müraatül-xilafdır.³⁵

Müraatül-xilaf anlayışı, təəssübkeşliyin qarşısını alır. Bu anlayış tətbiq edilən zaman, icma olan bir məsələ ilə əlaqələndirilməməli, məzhəb görüşü seçilən görüşdən güclü olduğunda müraatül-xilafa müraciət edilməməlidir.

Bəzi üsulşünaslar müraatül-xilafı izah edərkən “İstehsan” məfhumuna bənzətdiklərinə görə, bu başlıq altında,³⁶ bəziləri də təlfiqə bənzətdiklərinə görə təlfiq başlığı altında izah etmişlər.³⁷

Baxmayaraq ki, təlfiq ilə müraatül-xilaf arasında məzhəblərin bir neçə görüşünü bir məsələdə cəm etmək kimi bənzərlik var əslində, bunlar bir-birindən fərqli terminlərdir. Bunların arasında olan fərqlilik isə, müraatül-xilaf müctəhid imamların sahəsi olduğu halda,³⁸ təlfiq təqlidçilərin istifadə etdiyi sahədir.

IV. Təlfiqin növləri

A. Qəsidli edilən təlfiq: Şəxsin bilərəkdən və ya hər hansı bir zərurətə görə məzhəblərin görüşlərini toplayaraq əməl etməsidir.

B. Qəsidsiz edilən təlfiq: Adından da müəyyən olduğu kimi, şəxsin bilməyərək, qəsidsiz olaraq feillərində bütün məzhəblərin görüşlərindən istifadə etməsidir. Bu əksər hallarda dini savadı olmayan qruplar arasında yayılmışdır.

Dini savadı olmayan kimsə, hər hansı dini məsələdə sualla qarşılaşdıqda məzhəbindən asılı olmayaraq qarşısına çıxan alimə sualını soruşar. Beləliklə, aldığı cavaba əməl edir. Zaman keçdikcə bu şəxs, etdiyindən xəbərsiz bir neçə məzhəbin görüşünü cəm etmiş olar.³⁹

V. Təlfiqin hökmü

A. Dörd məzhəbin təlfiqə baxışı

1. Hənəfi məzhəbi: Bu məzhəbin imamı olan İmam Əbu Hənifə və onun tələbələri təlfiq haqqında hər hansı bir fikir bildirməmişlər. Bunlar sonra gələn Hənəfi fəqihlərindən Qazı Nəcməddin İbrahim b. Əli Tarosusi (v. 758/1357), Şeyxül-İslam

³⁵ Məhəmməd Həsən Əbdülğəffar, “əl-Qəvaidül-fiqhiyyə beynəl-əsaləti vət-təvcih”, XIV, 21

³⁶ Məhəmməd b. əl-Həsən b. əl-Ərəbi b. Məhəmməd əl-Həcəvi əl-Cəfəri əl-Fasi, “əl-Fikrüs-sami fi tərxişil-fiqhil-İslami, Darül-kitabil-ilmiiyyə, Beyrut M 1995-H 1416, I, 455.

³⁷ İyaz b. Nami b. İyaz əs-Səlmə, “Üsulül-fiqh əlləzi lə Yəsəul-fəqih Cehləhu”, Darüt-tədamuriyyə, Riyad M 2005-H 1426, I, 489

³⁸ İbrahim b. Musa b. Muhəmməd əl-Ləxmi əl-Ğarnami əş-Şəhir əş-Şatibi, “Müvafəqat”, Dar İbn Əffan, M 1997-H 1417, V, 189

³⁹ Səidi, e.a.ə, s. 14

Əbüs-Süüd əl-İmadi (v. 983/1575),⁴⁰ Zeyd ibn Nüceym (v. 970/1562)⁴¹ bəzi məsələlərdə təlfiqin caiz olduğunu qəbul etmişlər.

Digər tərəfdən Ömər b. Nüceym (v. 1005/1596), Əbül-İxlas Həsən Şurunbuləli (v. 1069/1659), İbrahim Biri (v. 1099/1688), Həskəfi⁴² təlfiqin caiz olmadığını bildirmişlər.

2. Maliki məzhəbi: Malikilərdən ilk dəfə Yəhya Zənati bu mövzunu araşdırmışdır. Bundan sonra, bu haqda Qərafi (v. 1285), İsnəvi (v. 1370) və Şəbrahiti (v. 1106/1695) fikir bildirmişdir. Həmçinin, Əbu İshaq əş-Şatibi (v. 790/1388) də təlfiq məsələsini araşdırmış və nəticə də caiz olmadığını qəbul edərək Yəhya Zənati ilə eyni görüşü müdafiə etmişdir.⁴³

Təlfiqin caiz olduğunu isə, Dəssuki (v. 1277) və Şəbrahitinin ustadları qəbul etmişdir. Təlfiq haqqındakı müxtəlif görüşlər mütəəxxirun Malikilər tərəfindən də öz həllini tapmamışdır.⁴⁴

3. Şafei məzhəbi: İmam Şafei, Qaffal (v. 979), Maverdi (v. 1058), Şirazi (v. 1083), Qazzali (v. 1111), Rəfi (v. 1226), Nəvəvi (v. 1277), Subki (v. 1370) kimi fəqihlər bu məsələ haqqında hər hansı bir fikir söyləməmişlər.

Şafei fəqihlərindən olan Şəhabəddin Əhməd b. İmadəddin Akfəhsi (v. 808/1405): “Təlfiq müsəlmanların icması ilə batildir”,- demişdir. Müasiri olan Şafei Rəmli (v. 1550) də onun görüşünü qəbul etmişdir. Əhməd b. Həcər Heytəmi (v. 974/1566) bu mövzunu “Tühfətül-muhtac” və “əl-Fətavas-süğra” adlı əsərində ələ almışdır. Görüş olaraq isə, Şafei Rəmlinin görüşünü təsdiqləyir.

Şafeilərdən isə, təlfiqi caiz görənlər İbn Ziyad ilə Bulkinidir.⁴⁵

4. Hənbəli məzhəbi: Tarosusunin “Hənbəli qazıların, təlfiqlə verilmiş hökmləri tətbiq etdikləri” xəbərindən başqa bir xəbərə rastlanmamışdır. Sənhurinin qeyd etdiyi kimi, Hənbəlilərin bu məsələ haqqında qəti bir fikir bildirməmələri, təlfiqi haqqında icma olmayan bir ictihadi məsələ olaraq dəyərləndirmələridir.⁴⁶

5. Cəfəri məzhəbi: Araşdırma nəticəsində İmamıyyə fiqhində təlfiqlə əlaqəli hər hansı məlumat əldə edilə bilinmədiyinə görə, hər hansı məlumat qeyd olunmamışdır. Odur ki, Cəfəri məzhəbində təlfiq anlayışının olmadığı qənaətinə gəlinmişdir.

⁴⁰ İbn Abidin Məhəmməd Əmin b. Ömər b. Əbdüləziz əd-Dəməşqi əl-Hənəfi, “əl-Üqudüd-dürriyyə fi tənqihil-Tətəvə əl-hamidiyyə, Darül-Mərifə, I, 109.

⁴¹ Sənhuri, e.a.ə, s. 219.

⁴² Məhəmməd b. Əli b. Məhəmməd b. Əli b. Əbdürrəhman Həskəfi əl-Hənəfi, “əd-Dürül-muxtar şərhu tənviril-əbsar və camiül-bihar”, Darül-kütübil-ilmıyyə, Beyrut 2002, s.16.

⁴³ Şatibi, “əl-Muvafəqat”, V, s. 103.

⁴⁴ Sənhuri, e.a.ə, s. 220-221

⁴⁵ Sənhuri, “e.a.ə”, s. 222-223

⁴⁶ Sənhuri, “e.a.ə”, s. 225

B. Ümumi olaraq təlfiqi qəbul edib-etməyənlər və onların dəlilləri

Təlfiq səhabə, tabeun dövründə bilinən bir mövzu olmadığından və mütəqəddimin alimlər tərəfindən araşdırılmadığından onlardan sonra gələn alimlər də bu haqda qəti bir hökm verə bilməmişlər. Daha sonra müsəlmanların arasında yayıldığına görə bir sıra hökmlər verilmişdir. Verilən hökmlər də, hər hansı nəssə söykənmədiyinə görə qətilik ifadə etməmişdir. İslam alimləri təlfiqlə bağlı üç görüş irəli sürmüşdür. Onları aşağıdakı kimi sıralaya bilərik:

1. Qəbul edənlər və dəlilləri: Bəzi İslam alimləri təlfiqi mütləq olaraq caiz hesab etmişlər. Onların dəlil olaraq irəli sürdükleri əsas, İslam dininin çətinliyə deyil, asanlığa⁴⁷ üstünlük verən bir din olmasıdır. Hz. Peyğəmbərin həyatına nəzər saldıqda da bunu bariz şəkildə görmək mümkündür.⁴⁸

Təlfiqi qəbul edənlər arasında Hənəfi və Maliki məzhəbinin bəzi mütəəxxirun müctəhidlərini görmək mümkündür. Bu alimlər öz görüşlərini Quran, Sünnə, əqli və nəqli bir sıra dəlillərə əsaslandırmışlar. Onların dəlillərindən bəziləri belədir:

a. Səhabə və tabeun dövründə insanlar bilmədikləri mövzuları onlardan soruşurdular. Onlar da bildikləri sualı cavablayar, bilmədiklərinə də bilənlərə yönəldirdilər. Ancaq, onların sual soruşan şəxslərə “Bu sualı məndən soruşma. Get öz məzhəb imamına soruş, yoxsa təlfiq xətasına düşərsən” kimi bir xəbərdarlıqları bizlərə gəlib çatmamışdır.

b. Təlfiqi qəbul etməməklə, digər müctəhid imamların doğru yolda olmadıqlarını qəbul etmiş oluruq. Çünki, təlfiqi qəbul etməməklə onların görüşlərinin məhəbimizə görə etibarsız olduğu qənaətinə gəlirik.

c. Təlfiqi qəbul etməmək, bir qrup müsəlmanı düşdüyü mühitə görə çətinə salacaq, bəlkə də onları ibadət etməkdən uzaqlaşdıracaqdır.⁴⁹

2. Qəbul etməyənlər və dəlilləri: Hənəfi, Şafei və Hənbəli məzhəbinin bəzi alimləri bu görüşdədirlər. Hətta Hənbəli məzhəbi alimi Səfəranı ifrata vararaq “Mən əqli və nəqli dəlillərdən başa düşdüyüm ölçüdə təlfiqin hər növü batildir. Çünki, təlfiq qapısının açılması ilə, bir sıra hiylələrə qapı açılacaqdır”- demişdir.⁵⁰

Bəzi İslam alimləri təlfiqi aşağıdakı səbəblərə görə qəbul etməmişlər:

a. İslam dinini qorumaq hər kəsin borcudur. Təlfiqin qəbul edilməməsi bunun göstəricisidir. İnsan təlfiq etməklə dini hökmləri xəfifə alaraq özünü dinə deyil, dini özünə uyğunlaşdırmış olar.

b. Təlfiq bir hiylədir. Müsəlman buna yol açdıqda, dini qadağaları özünə halal edər. Beləliklə, bir mükəlləfiyyəti qalır.

c. Təlfiqin nəticəsi məzhəbsizlikdir. Məzhəbsizlik də təqlidçinin ibadətini təhlükəyə salar. Mərhum İslam alimi Ramazan əl-Butinin qeyd etdiyi kimi: “Məzhəbsizlik ən böyük bidətdir”.

⁴⁷ Talaq, 65/7.

⁴⁸ Buxari, Mənaqib 23.

⁴⁹ Bani, “e.a.ə”, s. 184-189.

⁵⁰ Səidi, “e.a.a”, s. 32

ç. Təlfiq, ibadətlərdə elə bir vəziyyət ortaya çıxarkı, heç bir müctəhid bu halı qəbul etməz.⁵¹

3. Müəyyən şərtlərlə icazə verənlər və dəlilləri: İslam alimlərindən bir qrupu təlfiqi müəyyən şərtlər daxilində qəbul etmişlər. Qəbul edilən şərtləri belə sıralaya bilərik:

a. Təlfiq edərək ibadət edən şəxslər, bilərəkdən məzhəblərin asanlıqlarını cəm etməməlidir.

b. Təlfiq Quran və Sünnəyə müxalif olmamalıdır.⁵²

c. Haqqında icma olan məsələdə təlfiq edilməməlidir. Bir şəxsin mehirsiz, vəlisiz, şahidsiz bir qadınla evlənməsi buna nümunə göstərilə bilər.⁵³

ç. Tətəbür-rüxəs niyyəti güdülməməlidir.

d. Təlfiq iki məsələdə gerçəkləşə bilər. Məsələn, bir şəxs Şafei məzhəbinə görə dəstəmaz alıb, Hənəfi məzhəbinə görə namaz qılarsa, bunda hər hansı qadağa yoxdur.⁵⁴

Təlfiqi müəyyən şərtlərlə qəbul edənlərin dəlilləri, caiz görənlərin dəlilləri ilə eynidir. Bu görüşü qəbul edən alimlər, dini qorumaq düşüncəsi ilə ehtiyatlı davranmış, öz istəklərinə görə əməl edən insanlara da fürsət verməmişlər.

NƏTİCƏ

Əməllərdəki təqlidin insanlar üçün asanlıq olması danılmaz bir faktdır. Əgər buna icazə verilməsəydi, əksər müsəlmanı ibadət həyatında çətinliklərlə qarşılaşardı. Tətəbür-rüxəs, teysir, ihdasi-qövli-salis və müraatül-xilaf kimi digər terminlər görünüşdə təqlidə bənzəsələr də, əslində fərqli terminlərdir.

Təlfiq isə, haqqında qəti dəlil olmasa da İslam alimləri bu məsələnin həlli üçün təşəbbüs göstərmişlər. Məhz bunu nəzərə alaraq, təlfiqin hökmü bəhsində caiz görənlər, caiz görməyənlər və şərtlər əsasında caiz görənlər olaraq üç qrupa ayırdıq.

Araşdırmanın sonunda, təlfiqi qəbul edənlər ilə qəbul etməyənlərin görüşlərinin tutarlı olmadığını gördük. Zərurət daxilində və müəyyən edilən şərtlərə riayət etdiyimiz halda təlfiqin caiz, asanlıqqa qaçmaq, şəri hiylə işlətmək, icmaya müxalifət etmək kimi məqsədlər güdən təlfiqin isə caiz olmadığı qənaətinə gəldik.

⁵¹ Bani, “e.a.ə”, s. 187-197

⁵² Suləmi, “e.a.ə”, s. 491

⁵³ Şəhabəddin Əbül-Abbas Əhməd b. İdris Qərafi, “Şərhu Tənqihil-füsul fi ixtisaril-məhsul fil-üsul”, Darül-fikir, Beyrut 2004, s. 339.

⁵⁴ Əbdürrəhman b. Muhəmməd b. əl-Hüseyn b. Ömər Bəaləvi, “Buğyətül-Müstərşidin”, Dərul-Kutubil-İlmiyyə. Beyrut 1998, s. 560

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Buxari, Əbu Abdullah Məhəmməd b. İsmail, “*əl-Camiüs-səhih*”, Beytul-əfkar, Riyad: 1998.
2. Eyüp Sait Kaya, “*Telfik*”, DİA, İstanbul: 2011,
3. Əbdürrəhman b. Məhəmməd b. əl-Hüseyn ibn Ömər Bəaləvi, “Buğyətül-Müstərşidin, *Darül-kütubil-ilmiiyə*”, Beyrut: 1998.
4. Əbu Abdullah Bədrəddin Məhəmməd b. Abdullah b. Bahadır əz-Zərkəşi əş-Şafei, “*Təşniful-məsami bi cəmil cəvami li Tacəddin əs-Subki*”, Məktəb-ihyait-turas, H 1418,
5. Əbu Bəkr Əhməd b. Əli b. Sabit b. Əhməd b. Mehdi əl-Xətib əl-Bağdadi, “*əl-Fəqih vəl- mütafəqqih*”, Dar İbnul-Cəvzi, Səudiyyə Ərəbistan: H 1421,
6. Əbu İshaq İbrahim b. Əli b. Yusif əş-Şirazi, “*Ət-Təbsira fi üsulil-fiqh*”, Darül-fikr, Dəməşq: H 1403,
7. Əbul- Həsən Seyyid-Din Əli b. Əbi. Əli b. Məhəmməd b. Səlim əl-Amadi, “*Əl-İhkəm fi üsulil-əhkam*”, Əl-Məktəbətül-islamiyyə, Beyrut, t.y
8. Əbül Vəfa Əli b. Uqeyl b Məhəmməd b. Uqeyl əl-Bağdadi, “*Əl-Vazih fi üsulil-fiqh*”, Müəssəsətür- risalə, Beyrut: M 1999-H 1420,
9. Əl-Qazı Əbu Yalə Məhəmməd b. əl-Hüseyn b. Məhəmməd b. Xələf b. əl-Fərrai, “*əl-İddə fi üsulil-fiqh*”, M 1990-H 1410,
10. əs-Səidi, Abdullah b. Məhəmməd b. Həsən, “*ət-Təlfiz və hukmuhu fi fiqhül-İslami*”, Səudi Ərəbistan: 2008,
11. əz-Zuheyli, Məhəmməd Mustafa, “*əl-Qəvaidül-fiqhiyyə və tədbiqatühə fil-məzahibil-ərbəa*”, Darül-fikir, Dəməşq: M 2006-H 1427,
12. Fahrettin Atar, “*Fikih Usulü*”, Marmara universitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, İstanbul: 2006.
13. Heyət, “*əl-Məvsuatül-fiqhiyyəül-Küveytiyyə*”, Darüs-sələsil, Küveyt: H 1404-1427,
14. Heyət, “*əl-Mücəmul-vəsit*”, İstanbul: 1990.
15. İbn Abidin Məhəmməd Əmin b. Ömər b. Əbdüləziz əd-Dəməşqi əl-Hənəfi, “*əl-Uqudud-dürriyyə fi tənqihil-tətavə əl-Hamidiyyə*”, Darül-marifə, t.y
16. İbn Abidin, “*Rəddül-muxtar*”, Beyrut, İhyaut-türasil-Ərəbi, t.y
17. İbn Luhəm Ələd-din Əbül-Həsən Əli b. Məhəmməd b. Abbas əd-Dəməşqi əl-Hənəli, “*Əl-Müxtəsər fi üsulil-fiqh alə məzhəbil İmam Əhməd b. Hənəli*”, Camiatül-Məlik Əbdül-Əziz, Məkkə, t.y
18. İbn Mənzur, Əbül-Fəzl Muhəmməd b. Mükərrəm b. Əli əl-Ənsari, “*Lisənül-Ərəb*”, Darü- lisanil Ərəb, Beyrut, t.y.
19. İbrahim b. Musa b. Məhəmməd əl-Ləxmi əl-Ğarnami əş-Şəhir əş-Şatibi, “*Müvəfəqat*”, Dar İbn Əffan, M 1997-H 1417,
20. İyaz b. Nami b. İyaz əs-Səlma, “*Üsulul-fiqh əlləzi lə Yəsəul-fəqih cəhləhu*”, Darüt-tədəmuriyyə, Riyad: M 2005-H 1426,

21. Qazi b. Mürşid b. Xələf əl-Atibi, “*ət-Təlfiq bəynə məzahibil-fiqhiyyəti və ələqatühu bi təysiril-fətva*”, Məcmuatül-fiqh, Səudiyyə Ərəbstan: 2010,
22. Məhəmməd b. əl-Həsən b. əl-Ərəbi b. Məhəmməd əl-Həcəvi əl-Cəfəri əl-Fasi, “*əl-Fikrüs-sami fi tərixil-fiqhil-İslami*”, Darül-kitabil-ilmiiyyə, Beyrut: M 1995-H 1416,
23. Məhəmməd b. Əli b. Məhəmməd b. Əli b. Əbdürrəhman Həskəfi əl-Hənəfi, “*əd-Dürrul-muxtar şərhu tənvirul-əbsar və camiul-bihar*”, Darül-kütubil-ilmiiyyə, Beyrut: 2002.
24. Məhəmməd b. Əli əş-Şevkani, “*İrsadül-fihul*”, Misir: 1937.
25. Məhəmməd b. Müflih b. Məhəmməd b. Müfrəc Əbu Abdullah Şəmsəddin əl-Məqdisi, “*Üsulul-fiqh*”, Məktəb əl-Abikəni, M 1999-H 1420,
26. Məhəmməd b. Saleh b. Məhəmməd əl-Üseymin, “*Liqäül babil məftuh*”, H 1421,
27. Məhəmməd Cəmaləddin əl-Qasimi, “*əl-Fətva fil İslam*”, Darül-kütubil-ilmiiyyə, 1986,
28. Məhəmməd Həsən Əbdülğaffar, “*əl-Qəvidül-fiqhiyyə beynəl-əsaləti vət-təvcih*”, Nəşriyat yoxdur,
29. Məhəmməd Səid b. Əbdürrəhman əl-Bani, “*Ümdətut təhqiğ fit-təqlid vət-təlfiğ*”, Darül-Qadiri, Diməşq: 1997,
30. Məhəmməd Səid b. Əhməd b. Məsud Yaqubi, “*Dəvəbitüt-təysiril-fətva və rəddu ələl-mütəsahilinə fihə*”, Dar İbnul-Cövzi, Mədinə: H 1430.
31. Sənhuri, Əhməd Fərəc, “*ət-Təlfiğ bəynə əhkamil-məzahib*”, (Dört Risalə), tərc. H. Karaman. Misir: t.y.,
32. Seyyid Şərif Cürçani, “*ət-Tərifat*”, Dar-Səadət, 1283.
33. Şəmsəddin Sami, “*Kamus Türki*”, İstanbul: 1998.
34. Şəhabəddin Əbül-Abbəs Əhməd b. İdris Qərafi, “*Şərhu tənkihil-füsul fi ixtisaril-məhsul fil-üsul*”, Darül-fikir, Beyrut: 2004.
35. Z.M.Bünyadov, V.M.Məmmədəliyev, “*Qurani Kərimin tərcüməsi*”, Qismət, Bakı: 2004,
36. Zəkiyuddin Şaban, “*Üsulul- Fiqh*”, tərc: İbrahim Kafi Dönmez, Türkiyə Diyanet Vəqfi Yayınları, Ankara: 1990.
37. Zəməşşəri, Əbül Qasım Mahmud b. Ömər əl-Harəzmi, “*Əsasül-bəlağə*”, Beyrut: 1965.
- Zərkəşi, Əbu Abdullah Bədrəddin Məhəmməd b. Abdullah b. Bahadır, “*əl-Bəhrül muhit fi üsulil-fiqh*”, Darül-kitabi, M 1994-H 1414,

XÜLASƏ

Bu məqalədə günümüzün aktual məsələlərindən olan bir mövzuya toxunmuşuq. Məsələnin aktuallığı bir məsələdə iki və ya daha çox fərqli məzhəbin görüşlərini bir arada cəm etməkdir. Bu məsələ fiqh məzhəbi imamlarının görüşlərindən və mütəəxxirun fəqihlərin fikirlərindən istifadə edilərək nümunələrlə izah olunur. Biz bəzi müsəlmanlar tərəfindən tətbiq edilən bu məsələni oxşar olan digər bəzi məsələlərlə qarşılaşdırıb, fiqhdəki hökmünü izah etməyə çalışmışıq.

РЕЗЮМЕ

В этой статье мы затронули одну из актуальных тем нашего времени. Актуальность темы в том, что она состоит из нескольких разных мнений. Эта тема объясняется в примерах имамов Ислама и некоторых учёных. Со стороны мусульман изугаемую тему мы сравнили с другими похожими темами и этим попытались объяснить её важность в Исламе.

SUMMARY

In this article we are talking about today's actual issues. The actuality of the issue is combination view of two or more sects. This issue is explained with the examples which are used from view of Islam sect leaders and subsequent scholars' ideas. We have tried to clearly explain the verdict in Islam relating to the issue which is applied by some muslims by comparing it with other similar issues.

Çapa tövsiyə etdi: İlahiyyat üzrə Fəlsəfə Doktoru V.H. Səmədov

ƏRƏB DİLİNDƏ MÜƏYYƏNLİK VƏ QEYRİ-MÜƏYYƏNLİK KATEQORİYASI HAQQINDA BƏZİ MƏSƏLƏLƏR

Süleymanov Qurbanəli

BDU İlahiyyat fakültəsinin müəllimi

Ərəb dilində müəyyənlik və qeyri – müəyyənlik anlayışının qrammatik kateqoriya səviyyəsində təmsil edildiyi hər bir dildə olduğu kimi, bu dildə də dilçiliyin bu probleminin öyrənilərək bir sistem halına salınması mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Ərəb dilində olan müəyyənlik və qeyri – müəyyənlik kateqoriyasının əhatə dairəsinin digər dillərə nisbətə, əsasən, daha geniş, malik olduğu mahiyyətin daha rəngarəng olduğunu da nəzərə almış olsaq, bu problemi tam dolğunluğu ilə əks etdirmək üçün müxtəlif kitabların yazılmasının vacibliyi çox gözəl aydınlaşar.

Məlum olduğu kimi, ərəb ədəbi dilində sözün müəyyənlik və qeyri – müəyyənliyi nominativ səviyyədə müvafiq dil vasitələri, artıqlıq və tənvinlə göstərilir və yalnızca bu nominativ planda müəyyənlik və qeyri – müəyyənliyin daşdığı bu funksiyaların öyrənilməsi hər şeydən əvvəl geniş tarixi araşdırmaların zəruriliyini tələb edir. Bu baxımdan ərəb ədəbi dilində müəyyənlik və qeyri – müəyyənlik kateqoriyasının çoxşaxəliliyi və mürəkkəbliyi müəyyən mənada onun dövrümüzədək gəlib çatması uzun tarixi inkişaf yolunu keçməsilə də izah edilə bilər.

Qeyd edilməlidir ki, toxunulan problem Azərbaycanda ərəbşünaslar tərəfindən çox az tədqiq edildiyi və bu sahədə ciddi araşdırılmalara ehtiyac hiss edilməsi göz qabağındadır. Beləliklə, yuxarıda söylənilənləri nəzərə alaraq “ərəb ədəbi dilində müəyyənlik və qeyri – müəyyənlik kateqoriyası” mövzusunda elmi məqalə həsr etməyi olduqca maraqlı və məqsədə uyğun hesab edirik. Müəyyənlik və qeyri – müəyyənlik kateqoriyasının bütün incəliklərini əhatə etməyin çox çətin bir məsələ olduğunu bilərək, bu kiçik həcmli məqalədə bu kateqoriyanın dildəki bəzi cəhətlərini izah etməyə çalışacağıq.

Məqalədə müəyyənlik və qeyri – müəyyənliyin sintaktik və semantik kateqoriya kimi ən mühüm cəhətlərinə diqqət yetirilmişdir. Məlumdur ki, ərəb dilində ad qruplu sözlər “müəyyənlik və ya qeyri – müəyyənlik” xüsusiyyətlərinə malikdirlər. Bu cəhətlər (xüsusiyyətlər) isə müvafiq olaraq, dilin qanunauyğunluqlarından əmələ gələn bir sıra hallarla şərtlənir. Bu baxımdan ərəb ədəbi dilində müstəqil bir kateqoriya kimi müəyyənlik və qeyri – müəyyənliyin öyrənilməsi və həlli, zənnimizcə, yalnız bu kateqoriyanın çoxplanlı fəaliyyətinin hərtərəfli analizi sayəsində mümkün olan mürəkkəb bir problemdir. Bir çox hallarda müəyyənlik və qeyri – müəyyənlik əslində dil sistemi hüdudlarını aşan və insan təfəkkürü prosesinə toxunan bir sıra həqiqətlərə əsaslanır. Beləliklə, müəyyənlik və qeyri – müəyyənlik

kateqoriyasının müstəqil bir semantik kateqoriya kimi, hər şeydən əvvəl, ilkin, normativ funksiyasının tədqiqinin zəruriliyi meydana çıxır.

Müəyyənlik və qeyri – müəyyənlik kateqoriyasının bu yönü ənənəvi ərəb dilçilik elmində özünün geniş əksini tapmışdır. Ərəb dilçiləri belə bir nəzəriyyədən çıxış etmişlər ki, “müəyyənlik və qeyri – müəyyənlik” mənə ifadə edən bütün dil vahidlərinə məxsusdur və bu vahidlər həmin mənalara məlum vasitələrin işlədilməsi nəticəsində yiyələnməyib, buna öz təbiəti və mahiyyətlərinə görə sahib olurlar.

Ənənəvi ərəb dilçilik nəzəriyyəsində ərəblər ad qruplu sözlərin “müəyyən və qeyri – müəyyən” olmaq üzrə iki qrupa bölünməsi məsələsinə çox böyük diqqət yetirmişlər. Bu məsələnin tədqiqi qeyri – müəyyən adlar (isimlər) sinfinin (növlünün) müzakirəsi ilə başlanılır. Ənənəvi qrammatika nümayəndələrindən olan İbn Yəiş bunu belə izah edir. “Elə bir müəyyən ad tapmaq mümkün deyil ki, o, özünün ilkin vəziyyətində qeyri – müəyyən ad olmamış olsun.” [1, 680]

Ərəb dilçiləri adları həm forma, həm də mahiyyət baxımından araşdırırlar. Qeyri – müəyyən ad formal planda onunla səciyyələnir ki, o ‘əl müəyyənlik bildirən artikli qəbul edə və ya “rubbə” (çox) sözü ilə işlənilə bilər, lakin Əllamə Zəməxşəri “rubbə” – nin işlədilməsini adın qeyri – müəyyənliyini izah edən bir nişanə kimi xüsusi olaraq qeyd edir, belə ki, onun fikrincə “rubbə” (sözü) yalnız qeyri – müəyyən sözlərlə (adlarla) işlənir [2, 86]. Qeyri – müəyyən adların bu iki formal əlamətlərindən başqa, bir çox ərəb dilçiləri həmçinin “la” (لا) inkar ədatını qeyd etmişlər. Məsələn, Əllamə Zəməxşəri bu barədə yazır: “la” – nin idarə etdiyi ad qruplu sözlər yalnız və yalnız qeyri – müəyyən ola bilər [2, 289]. Lakin ‘əl artiklinin tətbiq edilə bilməsini ərəb dilçiləri qeyri – müəyyən adın xarakterizə edilməsində ən əsas meyar kimi qiymətləndirmişlər. Məsələn, Sibəveyhi və digərləri hesab edirlər ki, qeyri – müəyyən ad – ilkin formadır; daha sonra ona o şey əlavə edilir ki, onun vasitəsilə ad müəyyən olur [3, 6-7; 4, 26 - 34; 5, 151]. Digər bir alim İbn Malik də özünün mənzum qrammatik əsərində bu fikrin tərəfdarı kimi çıxış edir. İbn Malik qeyri – müəyyən adı “təsiredici ‘əl artikli qəbul edən” və ya “göstərilən növ (sınıf) adların əvəzinə çıxış edən” söz kimi səciyyələndirir. Bu müddəə onunla bağlıdır ki, bəzi xüsusi adlar öz formalarına görə ümumi isimlərdən fərqlənirlər. Məsələn, حسن [hasənun], سليم [səlimun], محمد [muhammədun] kimi xüsusi adlar tənvin sonluğuna malik olub, dildə qeyri – müəyyən ad qruplu sözlər kimi fəaliyyət göstərən حسن “yaxşı”, سليم “sağlam”, محمد “tərif edilən” tənvinli (nunlu) adlardan heç nə ilə fərqlənmirlər. Lakin bu hala baxmayaraq birincilər qeyri – müəyyən adlar kimi qəbul edilmirlər. Bu isə yalnız semantik deyil, həmçinin, formal xüsusiyyətləri ilə şərtlənir. Əsas xarici əlamət budur ki, xüsusi adlar ‘əl artikli qəbul etmir, deməli bu növ adlardakı tənvin ‘əl artikli ilə kateqoriya ziddiyyətinə girmir. İbn Malikin burada ‘əl artiklini “təsiredici” ‘əl kimi müəyyənləşdirməsi faktı da diqqətəlayiqdir. Əl – Əşmuni öz şərhində yazır: O [İbn Malik], “təsiredici” ifadəsilə ‘əl qəbul edən xüsusi adları istisna etməyi nəzərdə tutmurdu. Bu adlardakı ‘əl onlara müəyyənlik ifadəsi baxımından təsir göstərməsilə və buna görə də belələri qeyri – müəyyən adlar hesab edilmirlər [6, 68]. Burada söhbət

الحسَن و الحارث tipli xüsusi adlardan gedir ki, bunlarda da ‘əl hissəciyi ilə, həqiqətən, müəyyənlik nöqtəyi – nəzərindən heç bir funksiya daşımır.

İbn Malikin bu müddəasının ikinci hissəsi də maraqlı və artıq müasir ərəb dilçiliyi elmində də təsdiqlənmiş bir fikirdir. Buradakı göstərilən növ adların əvəzinə çıxış edən sözlər dildə sual və ya nisbi əvəzlilik kimi işlənən من “kim?” və ya “kimi” və ما “nə?” və ya “nə ki” kəlmələri nəzərdə tutulur ki, bunlar da انسان “hansı, hər hansı bir insan” və شيء “hansısa, hər hansı bir şey” sözlərini əvəz edir, bu sözlər isə, məlum olduğu kimi, ‘əl artiklini qəbul edə bilmirlər.

Ənənəvi ərəb dilçilik nəzəriyyəsində müəyyənlik və qeyri – müəyyənlik kateqoriyasının nominativ səviyyədə xarakteristikası çox vaxt “ümumi” və “xüsusi” kimi anlayışlara əsaslanır. Belə nəzəri yanaşmaya, məsələn, Zəməxşərinin belə bir fikri nümunə ola bilər: “Qeyri – müəyyən ad elə bir addır ki, o, hər hansı müəyyən sinfin (növnün) bütün üzvlərinə aid olur [2, 198]. Müəyyən ada gəlincə, onun üçün spəfik bir əlamət kimi xüsusilik halı müəyyənləşdirilir. Beləliklə, Sibəvəhiyə görə “Müəyyən ad onunla səciyyələndir ki, o, müəyyən bir sinfin (növnün) qalan digər üzvlərinə toxunmadan konkret bir obyektə işarə edir” [3, 320].

Ənənəvi ərəb dilçilik elmi nümayəndələrinin əsərlərində tez – tez “daha xüsusi” və “daha ümumi” kimi ifadələrə rast gəlmək mümkündür. Bu isə onunla izah edilir ki, burada müəyyənlik və qeyri – müəyyənlik (və ya xüsusilik – ümumilik) sisteminin tədqiqi sadəcə olaraq qəti şəkildə iki kənar nöqtənin ayırd edilməsilə bitməyib, o, müəyyən və qeyri – müəyyən (xüsusi və ümumi) qütblərinin əhatə dairəsinə daxil olan bir sıra “daha müəyyən”, “daha qeyri – müəyyən” kimi qiymətləndirilən aralıq kateqoriyaları da özündə əks etdirir.

Müəyyənlik kateqoriyası daxilindəki dərəcələrə ayrılma prosesi bu baxımdan daha rəngarəngdir. Bu prinsip, əsasən, iki istiqamətdə tətbiq edilir. Bir tərəfdən bu müqayisə adların müxtəlif sinifləri (növləri) arasında aparılır. Məsələn, ərəb dilçiləri aydınlaşdırmağa çalışırlar ki, şəxs əvəzliyi, xüsusi isim, işarə əvəzliyi və ya nisbi əvəzlilərdən hansı daha müəyyən mənaya malikdir. Qeyd edilməlidir ki, burada bir neçə konsepsiya mövcuddur və bir çox hallarda bu müxtəliflik araşdırılan məsələyə yanaşmanın fərqliliyindən irəli gəlir. Məsələn, Bəsrə qrammatika məktəbi nümayəndələri hesab edirlər ki, ən çox müəyyən olan şəxs əvəzliyidir, daha sonra isə xüsusi ad və nəhayət işarə əvəzliyi gəlir. Xüsusi isimlərin nisbətən zəif müəyyənliyi ilə bağlı tezlərini onlar bununla əsaslandırırırlar ki, xüsusi ad şəxs əvəzliyindən fərqli olaraq təyin oluna bilərlər ki, bu da onların fikrincə, “ondakı müəyyənlik mənəsinin zəifliyinin əlamətidir [1, 682]. Bəsrə dilçilərinin bu müddəası onların məsələyə dil hadisələrinin tədqiqi mövqeyindən yanaşmalarından xəbər verir. Kufə qrammatika məktəbi nümayəndələri isə xüsusi ismi ən çox müəyyən ad adlandırırlar; bunun ardınca isə şəxs əvəzlilikləri və işarə əvəzliliklərinin gəldiyini qeyd edirlər. Bunu izah edərək onlar göstərirlər ki, “Şəxs əvəzliyi istənilən göstərilən adla əlaqədar işlənilə bilər və heç bir konkret şeyi ifadə etmir; bundan əlavə qeyd edilən ad qeyri – müəyyən də ola bilər və bu halda şəxs əvəzliyi də qeyri – müəyyən kimi çıxış edir [1, 682]. Görünür ki, bu mülahizələr dil vahidlərinin funksional xüsusiyyətləri nəzərə

alınmadan müəyyənlik və qeyri – müəyyənliyin tədqiqinin yalnız nominativ cəhətinə əsaslanır. Digər müəlliflər, məsələn, İbn Sərrac işarə əvəzliyini daha çox müəyən hesab edir. Öz fikirlərini bəzi müəlliflər belə izah edirlər ki, işarə əvəzliyinin müəyyənliyi iki vəchə görə və qavrama səbəblərinə əsaslanır, digər ad qruplu sözləri isə yalnız qavrama səviyyəsində müəyyəndirlər [1, 683].

Müəyyənlik kateqoriyasında dərəcələnmənin ikinci istiqamətini ayrı – ayrı növlər (siniflər) daxilində edilən müqayisəli tədqiqatlar təşkil edir. Bu məsələ ilk növbədə şəxs əvəzliliklərinə aiddir [7, 44]. Onları öyrənməklə ərəb dilçiləri məhz hansı şəxsə aid əvəzliyin daha müəyyən hesab edilməli olduğunu dəqiqləşdirməyə cəhd etmişlər. Şəxs əvəzliliklərinin müəyyənlik dərəcəsini belə müəyyən etməyə üstünlük verənlər vardır: danışan şəxs, qulaq asan şəxs və danışıda iştirak etməyən şəxs (I, II və III şəxslər), işarə əvəzlilikləri və xüsusi isimləri də bu planda analiz edilir. Bu halda işarə əvəzliliklərinin müəyyənlik dərəcəsi bilavasitə işarə olunan predmetdən asılıdır. Xüsusi adlara gəlincə, Zəməxşəriyə görə çox müəyyəni yer adlarıdır (çünki bunlarda ümumilik ən aşağı səviyyədədir), sonra insan və nəhayət sinif (növlər) adları gəlir.

Ümumi isimlərin qeyri – müəyyənlik dərəcəsinin müəyyənləşdirilməsi problemi də dilçilərin diqqətindən kənar qalmamışdır. Məsələnin həlli, əsasən leksik vahidlərin semantik yönünün öyrənilməsi ilə həyata keçirilmişdir. Məsələn, İbn Yəiş hesab edir ki, شيء “şey” sözü جسم “bədən” sözlünə nisbətən daha çox qeyri – müəyyən mənə daşıyır, ona görə ki, hər biri şeydir. Lakin doğru deyildir ki, hər bir şey – bədəndir [1, 684].

Qeyd edildi ki, ərəb ənənəvi dilçilik elmində qeyri – müəyyənlik formal olaraq, əsasən, ‘əl artikilinin olmamasıyla, semantik planda başlıca olaraq, “ümumilik” xüsusi şəkildə xarakterizə edilmişdir. Bununla belə, burada müasir dilçilikdə qeyri – müəyyən sözün başlıca əlaməti sayılan tənvinin söz yaradıcılığındakı rolu tam araşdırılmamışdır. Lakin qısa məqalədə belə mürəkkəb məsələni ətraflı şərh etmək, əlbəttə, imkan xaricindədir. Beləliklə, ərəb dilində qeyri – müəyyən halın göstəricisi, əsasən, qeyri – müəyyən artikl rolunda çıxış edən tənvin, bir sıra məhdud hallarda isə tənvin sonluğunun (n səsini) olmamasıdır. İkinci növ göstərici elmi ədəbiyyatda çox vaxt “sıfır artıqlı” da adlandırılır. Bu tip qeyri – müəyyən sözləri isə, məlum olduğu üzrə, ikihallı adlar təşkil edir.

Ərəb ədəbi dilində müəyyən və qeyri – müəyyən hallar qrammatik kateqoriya kimi həm sintaktik, həm də semantik funksiyalar yerinə yetirir. Qeyri – müəyyən halın dildəki semantik funksiyası belə izah edilir: “Qeyri – müəyyən hal qeyd edilən əşyanın adının mətnə və ya danışıda ilk dəfə çəkildiyini, onun haqqında hələ heç bir məlumat verilmədiyini göstərir [7, 44]. Məsələn:

(hansısa bir) kişi evinə qayıdır - رجل يرجع الى بيته

Müəyyənlik kateqoriyasında isə, görünür ki, müəyyən ad qruplu söz növləri vardır ki, bunlar öz təbiətlərinə görə müəyyənlik mənəsi daşıyırlar.

Adların nominativ planda müəyyənlik kəsb etməsinə xidmət edən vasitədə, məlum olduğu kimi, ‘əl artiklinin semantik funksiyaları müşahidə olunmaqdadır.

مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب

“Onun nuru içində çırağ olan bir taxçaya bənzər; taxçadakı o çırağ bir, qəndilin içindədir, o qəndil isə sanki parlaq bir ulduzdur [8, 353]. . .

Bu növ artikli ənənəvi ərəb dilçiliyində xatırladılmağa görə məlum (müəyyən) predmetə işarə edən adla işlənən müəyyənlik artikl kimi səciyyələndirilmişdir.

Ərəb dilində ‘əl artiklinin ifadə etdiyi funksiyaların izahı o qədər genişdir ki, bu kiçik həcmli məqalədə hamısını əhatə etmək çox müşküldür. Mövzu ilə əlaqədar ətraflı araşdırmaya, əgər müyəssər olarsa, ayrı bir məqalə həsr ediləcəkdir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. ابن يعيش، شرح المفصل، Leipzig، 1882، ص، ٦٨٠
2. الزمخشري، كتاب المفصل في علم العربية، مصر، ١٣٢١، ص، 86
3. سيبويه، الكتاب، بولاق 1316، ص، 6-7
4. الاشموني، شرح على الفية ابن مالك، مصر، s.68
5. Г.М.Габучан Теория артикля и проблемы арабского синтаксиса, Москва, 1972, с. 26 –34
6. B. Topaloğlu, H.Karaman, Sarf – Nahiv kitabı, Kadıköy, 1994, s. 151
7. Ə.Məmmədov, Ərəb dili, II nəşr, Bakı, 2013
8. Ziya Bünyadov, Vasim Məmmədəliyev, Quranı Kərim məalı, Bakı, 2007, s. 353.

XÜLASƏ

Məqalədə qeyd edildiyi kimi, ərəb ədəbi dilində müəyyənlik və qeyri – müəyyənlik kateqoriyasının araşdırması göstərir ki, bu kateqoriyanın dildəki rolu digər əsas kateqoriyalarla yanaşı, üzərinə düşən ən mühüm vəzifəsini yerinə yetirməklə şərtlənir. Məlum oldu ki, bu mövzudan tələbələr və müstəqil ərəb dilini öyrənənlər faydalanacaqlar.

SUMMARY

As a result, it should be noted that the article certainly and uncertainty category of Arabic literary language shows that the role and functioning of this category in the language determine the most important task along . It becomes clear that students and learners will benefit from this subject.

РЕЗЮМЕ

В заключение следует отметить, что исследование категории определённости – неопределённости в арабском языке показало, что её роль в языке является очень важной наряду с другими основными категориями. Вполне возможно, что это тема будет полезно студентам и другим лицам, которые изучают арабский язык самостоятельно.

AZERBAYCAN HALK CUMHURİYETİ'NDE DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİ (1918-1920)

Dr. Asaf GANBAROV

Bakü İslam Üniversitesi Din Sosyolojisi Öğretim Üyesi
asafganbarov@hotmail.com

Anahtar sözcükler: *din-devlet ilişkileri, din ve siyaset, sekülerizm, Azerbaycan Halk Cumhuriyeti*

Key words: *religion-state relationships, religion and politics, secularism, Azerbaijani Democratic Republic*

Ключевые слова: *религия-государственные отношения, религия и политика, секуляризм, Азербайджанская Демократическая Республика*

Azerbaycan Halk Cumhuriyeti: Bağımsızlığa Giden Yol

Bağımsız Azerbaycan Devletininin kuruluşu, Transkafkasya Federasyonunun yıkılmasından hemen sonra gerçekleşti. Azerbaycan halkının bağımsızlık mücadelesi, 1917 yılında Rusya'da gerçekleşen Bolşevik ihtilalinden sonra Azerbaycan Müsavat Partisi ve Mehmed Emin Resulzade'nin liderliğinde kurulan Azerbaycan Milli Şurası öncülüğünde yürütüldü. "Azerbaycan Milli Şurası" 28 Mayıs 1918'de Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'nin kuruluşunu ilan etti. Azerbaycan Halk Cumhuriyeti Müslüman şarkında kurulan ilk seküler ve demokratik devlet olarak tarihe geçmiştir.¹ Bağımsızlık tecrübesinin çok kısa sürmesine rağmen bu dönemde Azerbaycan toplumunun sosyal ve politik hayatında çok önemli adımlar atıldı. Bu adımların en önde geleni, milli kimliyi (dini değil) esas alan bir Azerbaycan devleti idealinin temellerinin atılması olmuştu. İki senelik bu kısa zaman zarfında parlamenter Hükümet kurulmuş, milli ordu oluşturulmuş ve Azerbaycan topraklarının tamamında devletin egemenliği sağlanmıştır.

Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'nin kurulmasını hazırlayan en önemli iki etken, I Dünya Savaşı sonucunda Rusya İmparatorluğunun yıkım aşamasına gelmesi ve 1917 yılında meydana gelen Şubat Devrimi oldu. Şubat devriminden sonra Devlet Duması (Meşrutî Hükümet) Çar II Nikola'nın idaresini devam ettirmesini reddederek "Geçici Komite" tesis edilmesine karar verdi. Böylece II Nikola tahtından indirildi ve 300 yıllık Romanovlar hanedanına son verildi. Fakat Azerbaycanın bağımsızlığa giden yolu hiç de kolay olmadı. Şubat devrimi sonrası 15-20 Nisan tarihinde Bakü'de Kafkas Müslümanları Kongresi toplandı. Kongrede alınan karar: "Müslüman milletlerin çıkarlarına en uygun yönetimin, Rusyada federativ temelde örgütlenmiş

¹ Yagub Mahmudlu, *Azerbaijan: Short History of Statehood*, İslamabad: Leaf Publications, 2005, s. 19.

demokratik cumhuriyetin oluşturulması” yönündeydi. Kongrede özerklik talepleri dile getirilse de, bu görüş pek kabul görmemiştir. 1917 yılı Ekim ayında meydana gelen Bolşevik ihtilalinden sonra Transkafkasya Federasyonu oluşturuldu. “Transkafkasya Federasyonu” Azerbaycan, Gürcistan ve İrevan (şimdiki Ermenistan) vilayetlerini de kapsamaktaydı. Gürcistanın ayrılmasıyla Transkafkasya Seymi* Federasyonun ilga olduğunu duyurmuştur.² Bunun üzerine Transkafkasya Federasyonu Seyminde Azerbaycanı temsil eden heyet “Milli Şura” oluşturularak Azerbaycan’ın bağımsız bir devlet olduğunu ilan etmiştir.³ Milli Şura tarafından ilan edilen bağımsızlık bildirisi şu maddeleri içeriyordu:

1. Azerbaycan tamamen bağımsız bir devlet olarak Transkafkasyanın Güney ve Doğusunu kapsamaktadır
2. Bağımsız Azerbaycan Devletinin Hükümet şekli demokratik Cumhuriyet’dir
3. Azerbaycan Halk Cumhuriyeti başta komşuları olmak üzere tüm millet ve devletlerle dostça ilişkiler kurmaya kararlıdır
4. Azerbaycan Halk Cumhuriyeti, etnik, köken, din, sınıf, meslek ve ya cinsiyet farkı gözetmeksizin sınırları içindeki bütün vatandaşlarının tüm sivil ve siyasal haklarının güvence altına alır
5. Azerbaycan Halk Cumhuriyeti, topraklarında yaşayan bütün milletlerin özgür gelişmesini destekler,
6. Azerbaycan kurucu meclisi toplanana kadar Azerbaycandaki en yüksek yetkili merci, genel oyla seçilmiş olan Milli Şuradır, geçici Hükümet bu “Şuraya” karşı sorumludur.⁴

Ama ne yazık ki, Azerbaycan’ın bağımsızlık dönemi çok uzun sürmedi. 27 Nisan 1920’de Kızıl Ordu Azerbaycan’ı işgal ederek Azerbaycan Halk Cumhuriyeti’ni ortadan kaldırdı. Rus işgalinin hemen ardından Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti’nin kuruluşu ilan edildi. 5 Aralık 1936’da da ise Azerbaycan SSCB’nin bir üyesi haline getirildi.⁵

Azerbaycan Halk Cumhuriyetinde Din ve Devlet ilişkileri

Azerbaycan Halk Cumhuriyeti kurulduktan sonra Hükümet, dini kurumların resmi statüsünü belirlemede geçikmemiştir. Cumhuriyet Hükümetinin 1918 yılı Haziran ayında aldığı karara göre, Dini İdarenin başkanları Şeyhul-İslam ve Müftüye İslam diniyle ilgili konularda açılan müzakerelerde belirleyici oy hakkı tanındı. Böylece Dini İdarenin siyasi hayata katılımına ilk baştan her türlü imkan sağlandı.

* Üç memleketi (Azerbaycan, Gürcistan, İrevan) temsil eden Yasama Meclisi.

² Tadeusz Swietochowski, *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliye Rus Azerbaycanı 1905-1920*, Nuray Mert (çev.), Ankara: Bağlam Yayınları, 1988, s. 172.

³ F.Maqsudov, İ.Əliyev, N.Ağamalıyev, Ş.Alişanlı, *Azerbaycan Cumhuriyyəti*, Bakı: Elm Neşriyyatı, 1998, s. 92-93

⁴ Audrey Altstadt, *The Azerbaijani Turks: Power and Identity Under Russian Rule*, Standford: Hoover Institution Press, 1992, s. 89; Swietochowski, *a.g.e.*, s. 177.

⁵ Ziya Buniatov, “Azerbaycan”, *DİA*, C. IV, İstanbul: TDV Yayınları, 1991, s. 320.

Bağımsız Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'nin ilk başbakanı olan Feth Ali Han Hoyski (1875-1920) Hükümeti kabinesinde Halk Maarifi ve Dini İtikat Bakanlığı tesis edildi. Söz konusu bakanlığın 1918 yılı 10 Ağustosta Dini İdareye gönderdiği resmi muracaat sonucunda, merkezi Tiflis'te olan Zakafkasya Müslümanları Dini İdaresi Gence şehrine taşındı. Şeyhul-İslam ve Müftünün ortaklaşa aldıkları karara göre, Sünni ve Şii Dini İdareleri tek kurumda birleştirildi. Bundan böyle Osmanlı devletinden örnek alınarak Dini İdaresi "Maşyahati- İslamiyye" adlandırıldı.

Halk Marifi ve Dini İtikat Bakanlığı Maşyahati-İslamiyye'nin yapısını ve maaşlarını da belirlemiştir. Yeni tesis edilmiş "Maşyahati-İslamiyye" kurumu 2 başkan, 4 meclis üyesi, katip, ve personeller olmak üzere toplan 15 görevliden ibaretti. Başkanlık görevini yapan Şeyhul-İslamın ve Müftünün kuruma eşbaşkanlık yapmasına karar verilmiş ve her birine eşit maaş tahsis edilmiştir. Hükümetin 1920 yılında çıkarttığı kararnameye göre "Maşyahati-İslamiyye" idaresinin eşbaşkanları Bakan Yardımcısı statüsünde konumlandırıldı.⁶

Halk Cumhuriyeti'nin eğitim alanında yaptığı ilk uygulama, eğitimin millileştirilmesi oldu. Bu çerçevede Türk dilinin Devlet dili olması kesinleşti. Bütün okullarda türkçe eğitim dili olarak zorunlu hale getirildi. Rusya tarihinin yerine, Türk halklarının tarihi eğitim programına dahil edildi. Böylece Azerbaycan Halk Cumhuriyeti döneminde Türk dili, Türklerin tarihi ve edebiyatı milli eğitim stratejilerinin odak noktasında idi.⁷ Öğretim elemanlarının azlığı orta okullarda eğitimin türkçeleştirilmesini yavaşlatıyordu. Bu sorunu çözmek için Hükümet bir taraftan öğretmen hazırlayan yerel okullar açıyor, diğer taraftan da yüksek eğitim almaları için yurt dışına öğrenciler gönderiyordu.

1 Eylül 1919 yılında Parlamento, Bakü'de Devlet Üniversitesinin tesis edilmesi ile ilgili kanun tasarısını onayladı. Sözkonusu kanun tasarısında üniversitenin dört fakülteden ibaret olması gösteriliyordu. Bunlar tarih-filoloji, fizik-matematik, hukuk ve tıp fakülteleriydi. İlgili kanunda üniversitenin 1919-1920 yıllarında eğitimin teşkili ve gerekli eğitim donanımının tedarik edilmesi amacıyla, devlet bütçesinden 5 milyon manat ayrılması öngürülmüş ve bütün fakültelerde eğitimin zorunlu olarak Azeri türkçesinde verilmesinin altı çizilmişti.⁸ Böylece Azeraycan tarihinde ilk yüksek öğretim kurumu, Bakü Devlet Üniversitesi Milli Hükümetin kararı ile yüksek eğitim hizmetine başladı.

"AHC"de Din ve Siyaset İlişkileri: İttihat ve Milliyetçilik

Milli Şura, Azerbaycan'ın bağımsızlığını ilan ettikten sonra Parlamentonun oluşturulması sürecine geçilmiştir. Azerbaycan Halk Cumhuriyeti Parlementosunun

⁶ Azerbaycan Halk Cumhuriyeti Ensiklopediyası, C. II, Bakı: Lider Neşriyat, 2005, s. 199.

⁷ Altstadt, *The Azerbaijani Turks*, s. 95.

⁸ Azerbaycan Tarihi, C. V, Bakı: "Elm" Neşriyatı, 2007, s. 398; Altstadt, *a.g.e.* , s. 95; Swietochowski, *a.g.e.*, s. 198.

ilk kuruluş toplantısı 1918 yılı 7 Aralıkta gerçekleştirildi. Parlamento açılış konuşmasını M. Rezulzade yapmış, daha sonra parlamento başkanının seçilmesini arz etmiştir. Seçim sonucunda tarafsız bir hukumçu olan Alimardan Topçubaşov parlamento başkanı, Müsavat partisine üye olan Hasan bey Ağayev ise parlamento başkanının yardımcısı olarak belirlendi.⁹

Milli Şura ülkede siyasal hayatta etkili olan tüm partileri parlamentoya katılmaya davet etti. Bolşeviklerden başka diğer partilerin katıldığı ilk toplantıda “Eserler” başta olmakla Rus partilerin talebi ile “tek ve bölünmez Rusya” meselesi tartışmaya açılmıştır. Rusya müslümanları partisi Kadetler, menşevikler ve diğer rus partileri “bölünmez rusya” idealini savunmakta, Azerbaycanın bağımsızlığını tanımamakta ve Milli Hükümetin kurulmasına katılmamaktaydılar. Buna karşın Azerbaycan milli partileri Müsavat, Hümmet (milli sosyalist parti), milli islamçı partiler İttihat ve Ehrar ve Müslüman Sosyalist Bloku Azerbaycanın bağımsızlığını savunmuş ve Rusya ile yeniden birleşmek fikrinin kabul edilemez olduğunu açıklamışlardır.¹⁰

Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'nin Parlamentosu'nun 120 vekilden oluşması kararlaştırıldı. Buna karşın 7 Aralık 1918 yılında gerçekleşen ilk oturuma sadece 96 vekil katılmayı kabul etmiştir. Azerbaycan parlamentosu geniş bir koalisyondan oluşmaktaydı. Müsavat grubu merkezde, İttihatçılar sağda, Himmet, Menşevikler ve Sosyalist Bloku solda yer almaktaydı. Başlangıçta parlamentoda 11 siyasi grup vardı. İlerleyen tarihlerde bir çok parlamento grubu birleşmeye başlamıştır. 1918 yılının Aralık ayında Parlamentosunda 38 vekil Müsavat partisini, 11 vekil İttihadi, 12 Vekil Sosyalistleri, 10 vekil Ehrar partisini, 9 vekil bağımsızları, 7 vekil Taşnaksütyünü (ermenî partisi), 4 vekil diğer ermenileri, 5 vekil ise diğer azınlıkları temsil ediyordu.¹¹

Azerbaycan Halk Cumhuriyeti döneminde siyasi hareketleri genel olarak üç kısma ayırabiliriz: türkçü-milliyetçiler, sosyalistler ve ittihadçılar (islamcılar).

Müsavat Partisi, Cumhuriyetin kuruluşundan önce 1912 yılında eski Himmetçilerden olan Abbas Kazımzade ve Mihailzade Korbolay tarafından gizli bir dernek şeklinde kuruldu. Müsavat teşkilatının kurucularına göre bu isim, yeni siyasi teşkilatın Müslümanlarla diğer halkların eşitlik ve özgürlüğünü sağlamak isteklerini simgelemektedir. Müsavatın ilk işlerinden biri milliyetçi hislerden uzak, tamamen ümmetçi (Pan-İslamist) kaygıları taşıyan sekiz maddelik bir bildiri yayınlamak oldu:

1. Milliyet ve mezhep farkı gözetmeden bütün Müslümanları birleştirmek.
2. Bağımsızlıklarını kaybetmiş Müslüman ülkeleri, bağımsızlığına kavuşturmak.
3. Bağımsızlık mücadelesi veren Müslüman ülkelerine maddi ve manevi yardımda bulunmak.
4. Müslüman millet ve memleketlerin savunma ve taarruz kuvvetlerini artırmak için yardım etmek,

⁹ Azerbaycan Demokratik Respublikası: Azerbaycan Hökumeti (1918-1920), (Haz. V. Allahverdiyev, Ş. Mehdiyev), Bakı: Genclik, 1990, s. 15.

¹⁰ Azerbaycan Tarihi, C. V, s. 285.

¹¹ Swietochowski, *a.g.e.*, ss. 194-195.

5. Bu fikirlerin yayılmasına mani olan bütün engelleri yıkmak
6. Müslümanların birleşmesine ve ilerlemesine çalışan yabancı partilerle işbirliği kurmak
7. Müslümanların yaşaması için gerekli olan ticari, sinai ve ekonomik hayatı kuvvetlendirmek için her türlü araçı kullanmak¹²

Parti programının Müslümanların birliği, eşitliği ve özgürlüğü ideallerini vurgulaması, hem geniş halk kitlelerinin ve burjuvazinin çıkarlarıyla, hem de aydınların öteden beri uğruna savaştıkları davalarla üst-üste düşmekteydi. Buna göre de Müsavat partisi kısa zamanda beklenmedik bir gelişme gösterdi. 1913 yılında Romanovlar hanedanının 300 yılılığı dolayısıyla çıkarılan genel aftan yararlanan Mehmed Emin Resulzade İstanbul muhaceret hayatından Bakü'ye geri dönerek Müsavat partisine katıldı. Siyasi tecribesi ve yetkin bilgisi ile seçilen Resulzade kıza zamanda Müsavat partisinde lider konumuna geldi. Resulzade'nin katılmasıyla Müsavatın seküler milliyetçi çizgisi yükselmeye başlamıştır. O, birçok gazete ve dergilerde din ve milliyet, ümmet ve millet konularını tartışmaya başladı. "Dirilik" dergisinde yazdığı bir makalesinde, ümmetin özel bir dini anlam taşıdığı ve dünya çapında bir Müslüman ortak bilinci ifade ettiğini ifade etmekte idi. Millet ise ortak dil, kültür, tarih ve dini paylaşan insan topluluğu anlamına geliyordu. Resulzadeye göre din, milleti oluşturan öğelerden sadece biri ve sonucusuydu.¹³ Millet ise seküler bir anlam taşımaktaydı ve sadece din ortaklığı milletin oluşturulmasında yetersizdi. İşte bu seküler milliyetçilik tanımı daha sonra Müsavat partisinin ideolojisi haline gelmiştir.¹⁴ Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, Müsavat Partisinin 1918 yılında kurulan Azerbaycan Halk Cumhuriyeti döneminde de devam ettirdiği seküler milliyetçiliği, İslamı ve dini dışlayan ideoloji değildi. Milli uyanış döneminde milliyetçi akımlar dini değerleri kapsayan yapıya sahipti. Milliyetçilik ve ümmet bilinci aslında birbirini tamamlamaktaydı. Bu durum, Azerbaycan aydınlarının dine karşı olumlu tutumuyla ve Müslüman toplumların Çar Yönetimi tarafından dini zeminde ayrımcılığa maruz kalması ile açıklana bilir. Dolayısıyla hem milliyetçi hem de ümmetçi ülküler, Rus-Hıristiyan sömürgeçiliğine karşı verilen mücadelelerin ideolojik temellerini oluşturmaktaydı.

Azerbaycan Halk Cumhuriyetinin kuruluşundan sonra da, Müsavat partisi milliyetçi çizgide siyasi faaliyetlerini devam ettirmiş ve devletin ilk parlamentosunda ana fraksiyonu (parlamento grubunu) oluşturmuştu. Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'nin ilk parlamentosunda Resulzadenin yaptığı konuşmada, Azerbaycan'ın bağımsızlığının korunmasını Müsavat partisinin en temel amacı olarak değerlendirdi. Resulzade Azerbaycanın tüm partilerini devletin istiklalini siyasi-hukuki ve diplomatik yönlerden pekiştirilmesi için birge çalışmaya davet etti. Bildiride "Müsavatın" milli demokratik mevkide kalacağı ve yeni oluşturulacak

¹² Hüseyin Baykara, *Azerbaycan İstiklal Mücadelesi Tarihi*, İstanbul: Azerbaycan Halk Yayınları, 1975, s. 203

¹³ "Dirilik" Dergisi, Sayı 3, (1914), Sweotochowski, *a.g.e.*, s. 109'dan naklen.

¹⁴ Sweotochowski, *a.g.e.*, s. 109.

Hükümetin temel görevinin diğer devletler tarafından Azerbaycan'ın bağımsızlığının tanınması olacağı vurgulandı. Aynı zamanda bu bildiriye, din ve milliyet farkı gözetmeden ülkede yaşayan tüm halkların ve azınlıkların eşitliği ve özgürlüğü güvence altına alınmakta idi. Müsavata göre, tüm dini ve milli azınlıklar eşit Azerbaycan vatandaşı olmakla beraber, milli ve kültürel öz yönetim şeklinde örgütlene bilirdi.¹⁵ Resulzade'nin bu konuşması aslında Müsavatın güncelleştirilmiş programının ana hatlarından ibaretti. Demokratik dönemin başlamasından sonra da Müsavat Partisi, milliyetçilik ve federalizm ilkelerini savunmayı sürdürmekteydi. Fakat Müsavatın milliyetçilik anlayışı Pan-İslamizm ve Pan-Türkizmden farklı idi. Buna göre Azerbaycan halkı, geniş müslüman türk ailesinin bir üyesi olmakla beraber kendi başına bağımsız bir ulustur.¹⁶ Resulzade ve diğer müsavatçı aydınlar tarafından geliştirilen Azerbaycan Ulusu ideali, Azerbaycan halkının oluşması yolunda atılan en önemli adım olmuştur.

Sosyalist parlamento grubu Müslüman Sosyalistleri Bloku, Sosyal Demokratik İşçi Partisi, Hümmet ve Menşeviklerden oluşmakta idi. Sosyalistler diğer milli partilerle beraber Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'nin bağımsızlığının korunmasını milli Hükümetin temel görevi olarak görmekteydiler. Sosyalist grubu, Hükümetin koalisyon yapısında olmasını talep etmekte ve demokratik ilkere dayanmasını ileri sürmekte idi. Yeni kurulmuş Ehrar Partisi ise Müsavatın yakın müttefikiydi. Ehrar milliyetçilik ve dinle ilgili siyasi görüşlerinde Müsavata çok yakındı ve daha çok sünni toplulukları temsil ediyordu.¹⁷

İttihat partisi, İslam ideolojisine dayanan ve bağımsızlık önçesi İttihadi-İslam ülküsü taraftarı olan aydınları bünyesinde birleştiren siyasi teşkilatların en önemlisi olmuştur. Bu parti 1918 yılının Ocak ayında daha Çarlık Rusyası döneminde kurulan (1917) "Rusyada Müslümanlık" partisi ile Gence'de faaliyette bulunan "İttihadi-İslam" siyasi hareketinin birleşmesi sonucunda oluşturuldu. Rusyada Müslümanlık partisinin Bakü'deki teşkilat komitesine üye olanlar ileri görüşlü din bilginleri ve aydınlardı. Bunların arasında ünlü eğitimci Sultanmecit Ganizade, Mir Yakub Mehdiyev, doktor Kerim ağa Sultanov, Ahund Molla Alekber Abbaskuluzade, Ahund Molla Hanife ve başkaları da vardı. İttihadi-İslam cemiyetinin başında ise eski "Difai partisinin" başkanlarından biri ve çok ünlü bir dini lider Şeyhul-İslam Molla Muhammed Pişnamazzade bulunmaktaydı. Bu iki dini-siyasi yönelimli kuruluşlar ortak ana hedefler ve siyasi program dolayısıyla birleşerek, önce "İttihadi-İslam Rusyada Müslümanlık" partisi adlandırıldı. Daha sonralar ise sadece İttihad partisi olarak anılmağa başlamıştır.¹⁸ Şeyhul-İslam Pişnamazzade daha sonra Azerbaycan Halk Cumhuriyeti döneminde "Meşyehati İslamiyye" kurumunun ilk başkanı makamına getirilmiştir.

¹⁵ Azerbaycan Tarihi, C. V, s. 289.

¹⁶ Swietochowski, *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliye Rus Azerbaycanı*, ss. 195-196.

¹⁷ Swietochowski, *a.g.e.*, s. 195.

¹⁸ "AHC" Ensiklopediyası, C. II, ss. 72-73.

1918 yılı Mayıs ayının 28'inde Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'nin bağımsızlığının ilan edilmesinden sonra İttihat partisinde büyük gelişme yaşandı. Bu gelişme doktor Kara bey Karabeylinin parti başkanı seçildiği dönemde daha da ivme kazanmıştır. Onun çabaları sonucunda İttihat güçlü bir partiye, Azerbaycan Parlamentosunda “Müsavat” partisinden sonra en büyük fraksiyona dönüşmüştür. İttihat Partisi'nin ayrıca Azerbaycan ve Rus dillerinde “İttihat” adlı gazetesi yayınlanmağa başladı.

İttihat Partisi'nin siyasi ideolojileri arasında partinin temel prensiplerinden olan İslam evrenselliğine geniş yer verildiğinden, müslüman halk arasında büyük rağbete sahipti. Bunların arasında çeşitli müslüman azınlıklar; talışlar, lezgiler ve kürtler de vardı. Aynı zamanda köylüler ve ordu arasında da İttihat partisine rağbet vardı. Partinin çekirdek grubunu ise İslamcı aydınlar, dindar burjuvazi ve Dini liderler oluşturmaktaydı.

1918-1920 yılları arasında İttihat partisi esas faaliyetlerini Azerbaycan Halk Cumhuriyeti Parlamentosunda sürdürmüştür. İttihat Partisi, 1920 senesinde kendi millet vekili sayısını 11'den 13'e çıkarmış ve bazı Bakanların ittihatçılardan atanmasını sağlamıştı.¹⁹ Bunların arasında Maarif ve Dini İtikat Bakanı H. Şahhtaintski, daha sonra bu görevi üstlenen diğer ittihatçı N. Şahsurarov ve Devlet Müfettişi H. Mammadbeyov de vardı.²⁰ İttihatçılar parlamentonun ilk günlerinden başlayarak ana fraksiyonu oluşturan Müsavata aşırı muhalefet oluşturmuşlar. Fetheli bey Hoyksinin kurduğu ilk Hükumete açık itimatsızlığını ileri sürmüşler. Bunun sonucunda ilk Azerbaycan Hükumeti sadece iki ay devam edebilmiştir. İttihat partisinin Müsavatın iç ve dış politikasına karşı devamlı ve sert muhalefeti bundan böyle Hükümet krizlerinin temelini oluşturdu.

İttihadın parti programına baktığımızda Rus islamçı partilerden olan Eserler ve Kadetlerden farklı olarak Azerbaycanın bağımsızlığını tanımakta ve bağımsız Azerbaycan ideolojisini partinin amaçları arasında görmekteydiler. Rus islamçı partiler ise tek ve bölünmez Rusya idealini savunmakta ve bunun tüm Rusya müslümanlarının yararına olacağı kanaatini ileri sürmekteydiler.

İttihat Partisi başkanı Karabeyli tarafından parlamentoya sunulan parti bildirisinde, “egemenliğin şartsız millete ait olması” ilkesinin gerçekleştirilmesi müslümanların (ümmetin) kendi hürriyetleri için verdikleri mücadelenin nihai amacı olduğunu ilan etmekte idi. Buna göre de, bu ilkenin kısmen da olsa milli bağımsız devlet çerçevesinde gerçekleşmesini İttihat partisi memnuniyetle karşılamış ve egemenliğin Azerbaycan halkı tarafından tam elde edilmesi için tüm kuvvetiyle çalışacağına taahhüt ettiğini bildirmiştir. Bildiride aynı zamanda Azerbaycanda

¹⁹ “AHC” Ensiklopediyası, C. II, ss. 72-73.

²⁰ Azerbaycan Halk Cumhuriyeti-90 (1918-1920), (Haz. Şehla Nagiyeva), Bakı: Azerbaycan Respublikası Medeniyet ve Turizm Nazirliyi, 2008, s. 13.

yaşayan tüm halkların barış içinde eşit yaşamları için gereken şartların oluşturulması talepleri dile getirilmiştir.

İşçilerin hakları konusunda ise İttihatçılar Menşeviklerin programını desteklemişler. Daha sonraki dönemlerde gördüğümüz üzere, İttihat partisi bölşevik-sosyalist partilerle birge hareket ederek Hükümeti zor durumda bırakmıştır.²¹ İttihatın programında yer alan bir diğer talebi de toprak reformlarının geciktirilmeden gerçekleştirilmesi idi. Buna göre, toprak karşılıksız olarak köylülere dağıtılmalıdır.

İttihat partisinin bünyesinde çok sayıda ileri görüşlü aydınların olması, bu partinin eğitim problemleri üzerinde önemle durmasını sağlamıştır. Nitekim parti kurucuları arasında ünlü eğitimciler vardı. İttihatın eğitimle ilgili temel görüşü genel ve zorunlu “ibtidai mekteplerin” açılması idi. Diğerleri ise Azerbaycan aydınlarının ortak amacı olan “okulların millileştirilmesi” sürecinin hızlandırılması talepleri idi.²² Eğitim konusunda İttihatla Müsavat Partisi arasında temelde her hangi bir anlaşmazlık yoktu.

İttihat partisi Hükümet krizlerinin yoğunlaştığı dönemlerde sosyalizme sempati duymayı açıklamaktan çekinmemiştir. İttihat gazetesi Sosyalizm ile ilgili şunları yazmaktaydı: “Bolşevizm*, tüm insanlığı ve aynı zamanda müslümanları sömürgeleştirilmekten ve Avrupa kapitalizmi ve emperyalizmden kurtarma adına mücadele ettiği için İttihat partisi tarafından savunulmaktadır.” İttihat gazetesinde İslam dininin sadece dini konularda değil, aynı zamanda müslümanların sosyo-politik hayatlarının da odak noktasında bulunduğu ifade edilmekte ve İslamın Sosyalizmle birliğinin mümkünlüğünü tartışan makaleler yayınlamaktaydı.²³ Bu eğilim görünürde sadece ideolojik tartışmalardan ibaret olsa da, genç bir devletin milli güvenliğini ve bağımsızlığının pekiştirilmesini tehtit etmekte idi. Çünkü arkasına geniş bir müslüman kitleyi ve bir kısım aydınları alan İttihatçılar, bir taraftan Hükümetin iç ve dış politikasına aşırı muhalefet ederek koalisyona katılmağı reddetmekte, diğer taraftan ise Leninin başçılığında 1920’ de kurulan Bolşevik Rusyası ile yakın ilişkiler kurmaktan yana tavır aldılar.

1920 senesinde Anadolu da Mustafa Kemalın “müttefiklere” karşı verdiği mücadeleye destek olmak amacıyla Bolşevik Rusyası’nın 11. Kızıl Ordusunun Azerbaycan üzerinden geçmesi gündeme geldiğinde Milli Hükümet buna karşı çıkmıştır. Çünkü bu durum Azerbaycanın işgaliyle sonuçlanacağı tehlikesini doğurmaktaydı. Ama itttihatçılar ve diğer Rusya Müslüman partileri Bolşeviklerin Azerbaycana girmesini talep etmeye başladılar.²⁴ 11. Kızıl Ordu Azerbaycana doğru harekete geçtiyi zaman olağanüstü parlameto toplanmıştır. Fakat Parlamento, mevcut anlaşmazlıklar yüzünden sınır bölgelerinin savunulması konusunda her hangi bir

²¹ Swietochowski, *a.g.e.*, s. 212.

²² Azerbaycan Tarihi, C. V, s. 290.

* Söz konusu yazıda Sosyalizm yerine Bolşevizm kavramı kullanılmıştır, fakat burada maksadın sosyalizm olduğu anlaşılmalıdır.

²³ Azerbaycan Tarihi, C. V, s. 414.

²⁴ Swietochowski, *a.g.e.*, ss. 212-213.

karara varamamıştır. Sonuçta ciddi bir askeri mukavemetle karşılaşmadan Azerbaycan Cumhuriyeti, 11. Kızıl Ordu tarafından işgal edilmiştir. Bunu izleyen günlerde ise Hükümet yerel bolşevik partilerinden oluşan “Sovyetler Komitesine” devredilmiştir.

Bolşevik Rusyası'nın Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'ni işgal etmek için gerekçeler aradığı bu zorlu dönemde, İttihat Partisinin bu tavrı bazı tarihçiler tarafından Azerbaycanın bağımsızlığına karşı işlenen bir ihanet olarak değerlendirilmiştir.²⁵ Bu tarihçiler, İttihatçıları şeriat taraftarı bir siyasi hareket olarak görmekte ve İttihad partisinin bağımsız Azerbaycan Devleti idealini temelden kabul etmediğini iddia etmektedirler.²⁶ Fakat baktığımız çoğunluk diğer kaynaklarda İttihadın parlamenter bir hükümet çerçevesinde (hiç de şeriatçı değil) Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'ni savundukları bilgilerine rastlamaktayız.

SONUÇ

Azerbaycan Halk Cumhuriyeti bütün müslüman dünyasında kurulmuş ilk parlamenter demokratik cumhuriyet olarak tarihe geçmiştir. Azerbaycan Halk Cumhuriyeti, kadın ve erkeklere eşit oy hakkı tanımak, siyasi partilerle beraber Azerbaycan'da yaşayan tüm azınlıkların da parlamentoda temsil olunmasını sağlamak gibi bir çok ilklere imza atmıştır. Bundan başka kısa zaman zarfında Parlamenter Hükümet, demokratik ilkelere dayanan bir din-devlet ilişkisi ağını tesis edebilmiştir. Tabii ki bu durum, Azerbaycanlı aydınların gerçekleştirdiği milli mücadelenin sonucunda meydana geldi. Azerbaycan Halk Cumhuriyeti sadece 23 ay ayakta kalmayı başarmasına rağmen, çağdaş Azerbaycan Devleti idealinin temellerini atmış ve aynı zamanda Azerbaycan Halkının milli kimliğinin oluşumunda çok önemli etkileri olmuştur. 1991 senesinde Sovyetler Birliğinin yıkılmasından sonra bağımsızlığına kavuşan Azerbaycan Cumhuriyeti, Anayasa'da da vurgulandığı gibi bizzat 1918-1920 yıllarında kurulan Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'nin devamı olma niteliğindedir.

²⁵ Bkz: Arif Yunusov, *İslam v Azerbadjane*, Baku: “Zaman”, 2004, s. 142.

²⁶ Yunusov, *a.g.e.*, ss. 138-139.

KAYNAKÇA

- Azerbaycan Halk Cumhuriyeti Ensiklopediyası*, C. II, Bakı: Lider Neşriyat, 2005.
- Azerbaycan Halk Cumhuriyeti-90 (1918-1920)*, (Haz. Şehla Nagiyeva), Bakı: Azerbaycan Respublikası Medeniyyet ve Turizm Nazirliyi, 2008.
- Azerbaycan Demokratik Respublikası: Azerbaycan Hökumeti (1918-1920)*, (Haz. V. Allahverdiyev, Ş. Mehdiyev), Bakı: Genclik, 1990.
- Azerbaycan Tarihi*, C. V, Bakı: “Elm” Neşriyatı, 2007.
- Audrey Altstadt, *The Azerbaijani Turks: Power and Identity Under Russian Rule*, Standford: Hoover Institution Press, 1992.
- Arif Yunusov, *İslam v Azerbadjane*, Bakı: “Zaman”, 2004.
- F.Maqsudov, İ.Əliyev, N.Ağamalıyev, Ş.Alışanlı, *Azerbaycan Cumhuriyeti*, Bakı: Elm Neşriyyatı, 1998.
- Hüseyin Baykara, *Azerbaycan İstiklal Mücadelesi Tarihi*, İstanbul: Azerbaycan Halk Yayınları, 1975.
- Tadeusz Swietochowski, *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliye Rus Azerbaycanı 1905-1920*, Nuray Mert (çev.), Ankara: Bağlam Yayınları, 1988.
- Yagub Mahmudlu, *Azerbaijan: Short History of Statehood*, İslamabad: Leaf Publications, 2005.
- Ziya Buniyatov, “Azerbaycan”, *DİA*, C. IV, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

ÖZET

AZERBAYCAN HALK CUMHURİYETİNDE DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİ (1918-1920)

Dr. Asaf Ganbarov

Azerbaycan Halk Cumhuriyeti, Rus İmparatorluğunun yıkılmasından sonra, 28 Mayıs 1918'de Azerbaycan Milli Şurası tarafından kuruldu. Azerbaycan Halk Cumhuriyeti, Doğuda ilk demokratik, parlamenter Cumhuriyeti oldu. Kısa sürede (1918-1920) Azerbaycan Halk Cumhuriyeti koalisyon hükümetleri, devlet ve ulusun inşası, eğitim, din ve vicdan özgürlüğü gibi insan hakları konularında bir dizi başarılar elde etti. Bu makalede de, Cumhuriyetin din-devlet ilişkileri ve siyasi hareketlerin dini politikaları tartışılmaktadır.

SUMMARY

RELIGION AND STATE RELATIONSHIPS IN AZERBAIJAN DEMOCRATIC REPUBLIC (1918-120)

Ph.D Asaf Ganbarov

The Azerbaijani Democratic Republic was founded by the Azerbaijani National Council on 28 May 1918 after the collapse of the Russian Empire. The ADR was the first democratic Republic in the East with parliamentary structure. In short period (1918-1920) ADR coalition governments managed to achieve a number of measures on nation and state building, education and human rights including freedom of religion and conscience. In this article we have discussed the religion-state relationships and religious policies of political movements in this period.

РЕЗЮМЕ**РЕЛИГИЯ И ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ В
АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ РЕСПУБЛИКИ
(1918-1920)***Др. Асаф Ганбаров*

Азербайджанская Демократическая Республика была основана Национальным советом Азербайджана 28 мая 1918 года после распада Российской империи. АДР была первой демократической республикой на Востоке с парламентской структурой. В короткий период (1918-1920) коалиционные правительства АДР удалось достичь ряда мер по нации и государственного строительства, образования и прав человека, включая свободу вероисповедания и совести. В этой статье мы обсудили религию-государственные отношения и религиозные политики политических движений в этот период.

KATILIM BANKACILIĞI TARİHİ VE KATILIM BANKALARINDA FON KULLANDIRMA YÖNTEMLERİ

Rashadat Seyidzade¹

Anahtar kelimeler: Katılım Bankacılığı, Tarih, Fon Kullandırma Yöntemleri

GİRİŞ

İster dünyada, isterse de farklı ülkelerde olsun, yaranmış bir çok kurum ve kuruluşlar, teşkilatlar, STK'lar vb. toplumun talebi sonucunda ortaya çıkmıştır. Hatta tarihteki bir çok keşiflere dikkat edersek, açık bir şekilde görüyoruz ki her bir keşfin arkasında insan ihtiyacı vardır. Ekonominin temel prensiplerinden biri olan “her talep kendi arzını yaratır” prensipini burada hatırlamakta fayda vardır. Artık yaşamımızın nerdeyse tamamı iktisadi prensipler üzerine kurulu haldedir. Bu iktisadi prensiplerin temelini oluşturan kapitalist düşüncedir ki bunu düşünceyi kabul etmeyen toplumlar da vardır. Kabul etmemenin temelinde bir çok sebepler olsa da burada en önemli sebep olarak dini inancı gösterebiliriz. Günümüzde dünya nüfusunun yaklaşık 2 milyar'ı müslümanlardan oluşmaktadır. Lakin günümüz iktisadi sistemi tamamen İslamın iktisad ve ticaret ilkelerine zıt olduğu için ülema müslümanların da rahat bir şekilde ticari yaşamlarını sürdürebilmesi için mevcut iktisadi sisteme alternatif bir sistem ortaya koymaya karar vermişler. Sonuçta İslam iktisadının bir dalı olan faizsiz bankacılık sistemi yaranmıştır.

DÜNYADA KATILIM BANKACILIĞI

1. DÜNYADA KATILIM BANKACILIĞINI TARİHİ

Bazı uzmanlar faizsiz bankacılığın M.Ö. 2123-2081 yılları arasında Babil'de hüküm süren Hammurabi zamanında, meşhur “Hammurabi Kanunları” ile başladığını ifade etseler de günümüz faizsiz bankacılık sistemine örnek teşkil edecek bir kurumun varlığına İslam tarihi de dahil olmaz üzere yakın zamanlara kadar rastlanmamaktadır. Modern anlamda katılım bankacılığı fikir düzeyinde ilk defa 1955 yılında Pakistanlı Muhammed Üzeyr tarafından ortaya konulmuştur. Daha sonra ilk katılım bankası 1963 yılında Mit Gamr ismiyle Mısırda kurulmuştur.²

¹ Sakarya Üniversitesi (SAÜ), Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Ekonomisi ve Finansı Bilim dalı, İslam Ekonomisi ve Finansı Ana Bilim dalı öğrencisi

² Prof. Dr. Akın, Cihangir, *Faizsiz Bankacılık ve Kalkınma*, s. 110

1960'lı yılları katılım bankacılığının doğuş yıllarından ziyade doğum öncesi dönemi olarak tanımlamak daha doğru olacaktır. Çünkü bu yıllar katılım bankacılığı için Körfez ve Ortadoğu coğrafi alanından dışarı çıkmadığı, sunduğu ürün ve hizmetlerin temel bireysel bankacılık hizmetlerini bile yeterli derecede karşılayamadığı bir ön hazırlık dönemi olmuştur.³

1970'li yıllara gelindiğinde ise faizsiz finans hizmeti sunan kuruluş sayısı hala sınırlı olmasına rağmen bu dönemde ürün ve hizmetlerde az da olsa bir artış sağlanmış ve yeni olarak ticari bankacılık hizmetleri de bankaların portföylerine eklenmiştir. Bu dönemi faizsiz finansın gerçek anlamıyla bir doğuş dönemi olarak niteleyebiliriz.⁴

1973 yılında bazı Müslüman ülkelerin finansla ilgili bakankarı Cidde'de biraraya geliyor. Konferansın amacı ellerindeki fazla sermayeyi değerlendirmektir. Bu konferansın sonucunda fazla sermayeyi değerlendirmekle ilgili bir niyet deklarasyonu yayımlanmış ve 1975 yılında aynı ülkelerin katılımı ile İslam Kalkınma Bankası kurulmuştur. Bu bankasının kurulmasındaki amaç Müslüman ülkelerdeki ekonomik kalkınmaya ve sosyal gelişmeye katkıda bulunmaktır.

Katılım bankacılığı tarihinde en önemli gelişmelerden biri ise Dubai İslam Bankasının kurulması olmuştur. 1975 yılından kurulan bu banka tam donanımlı ilk katılım bankasıdır.

2. 20. Ve 21. YÜZYILDA ORTAYA ÇIKAN FAİZSİZ FİNANS KURUM VE KURULUŞLARI

1. Mit Gamr Bankası, Mısır, 1963, kurucusu: Ahmed En- Neccar
2. Dubai İslam Bankası, Birleşmiş Arap Emirlikleri, 1975⁵
3. İslam Kalkınma Bankası, Suudi Arabistan, 1975⁶
4. Kuwait Finance House, Kuveyt, 1977⁷
5. Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI) – İslami Finansal Kuruluşlar Muhasebe ve Denetim Organizasyonu, Bahreyn, 1990⁸
6. Islamic Financial Services Board (IFSB) – İslami Finansal Hizmetler Kurulu, Malezya, 2002⁹
7. European Islamic Investment Bank (EIIB) – Avrupa İslami Yatırım Bankası, Birleşik Krallık, 2006

³ Özsoy, Şerafettin, Katılım Bankacılığına Giriş, s. 65

⁴ Özsoy, Şerafettin, a.g.e, s. 65

⁵ <http://dib.ae/about-dib/overview> (son erişim tarihi: 12.29.2016)

⁶ <http://www.isdb.org/irj/portal/anonymous?NavigationTarget=navurl://24de0d5f10da906da85e96ac356b7af0> (son erişim tarihi: 12.29.2016)

⁷ <http://www.kfh.com/en/about/index.aspx> (son erişim tarihi: 12.29.2016)

⁸ <http://aaoifi.com/about-aaoifi/?lang=en> (son erişim tarihi: 12.29.2016)

⁹ <http://www.ifsb.org/background.php> (son erişim tarihi: 12.29.2016)

70'li yılların sonuna doğru artık büyük sermaye grupları da konuya ilgi göstermeye başlamış ve günümüzdeki katılım bankalarının önde gelenlerinin önemli bir kısmı bu yıllarda kurulmuştur. Örneğin bu gün İslami bankacılığın en büyük pazar payına sahip kuruluşlarından biri olan Kuwait Finance House'un kuruluş tarihi 1977'dir.¹⁰

1980'li ve 1990'lı yıllar katılım bankacılığının gelişme dönemleri olmuştur. Bu yıllarda coğrafi alan olarak Körfez ve Ortadoğu'dan dışarı açılan katılım bankacılığının sınırları Asya Pasifik'e doğru genişlemiştir. Sunulan ürün ve hizmetlerde ise çok ciddi ölçüde çeşitlenme yaşanmıştır. *İslami sigortacılık (tekaful)* kavramı ortaya çıkmış, proje ve emtia finansmanı, sendikasyon, finansal kiralama, İslami menkul kıymetlendirme hep bu dönemin eseri olmuştur. Bu dönemde ticari katılım bankalarına ek olarak tekaful şirketleri ve İslami yatırım şirketleri de faizsiz finansal sistem içerisindeki yerlerini almıştır.¹¹

2000'li yıllar ise katılım bankacılığı için olgunlaşma dönemi olarak geçmiştir. Katılım bankacılığı, sınırlarını ilk defa bu dönemde Avrupa ve Amerikaya kadar genişletmiştir.¹² Genişleme ve büyüme ile birlikte yeni ihtiyaçlar da ortaya çıkmıştır. Bu ihtiyaçları karşılama adına faizsiz finans sektöründe yeni kurum ve kuruluşlar da ortaya çıkmıştır ki buna örnek olarak 2002 yılında Malezyada kurulan "İslami Finansal Hizmetler Kurulunu" ve 2006 yılında kurulan "Avrupa İslami Yatırım Bankası"ni verebiliriz.

3. DÜNYADA KATILIM BANKACILIĞININ DURUMU

Kuwait Finance House Araştırma Şirketinin sonuçlarına göre tüm dünyada faizsiz finans sektörünün büyüklüğü 1.2 trilyon amerikan dolarından daha fazladır. Günümüzde faizsiz finans sektörünün en büyük çalışma alanı katılım bankacılığı sektörüdür ve en çok yatırım bu alana yatırılıyor. Faizsiz bankacılığın dünya genelinde büyüklüğü 960 milyar amerikan dolarının üzerindedir. Bu da tüm dünyada faizsiz finans endüstrisinin %80'ini oluşturuyor.

Faizsiz bankacılık sisteminin İslami prensiplere dayanarak çalışan bir sistem olmasından dolayı halkının büyük çoğunluğu Müslüman olan ülkelerde faizsiz bankacılığın toplam bankacılık sektörü içindeki payının diğer ülkelere göre daha yüksek oranlara gerçekleşmesi normal karşılanmaktadır.¹³

Günümüzde İran, Bahreyn, Brunei, Birleşmiş Arap Emirlikleri, Kuveyt gibi ülkelerde faizsiz bankacılık payı geleneksel bankacılık payı oranına göre daha yüksektir. İran anayasası gereğince ülkede bütün finansal işlemler İslami usullere uygun olarak yürütülmektedir. Bu sebeptendir ki İranda faizsiz bankacılık pay oranı %100'dür.

¹⁰ Özsoy, Şerafettin, a.g.e, s. 68

¹¹ Özsoy, Şerafettin, a.g.e, s. 68

¹² Özsoy, Şerafettin, a.g.e, s. 68

¹³ Özsoy, Şerafettin, a.g.e, s. 73

Son yılların faizsiz finans açısından hızla gelişen ülkelerinden en başta geleni Malezyadır. Malezya hem faizsiz finans eğitimi alanında hem de faizsiz finansın küresel merkezlerinden biri haline gelmesi açısından oldukça önemlidir. Günümüzde Malezyada faizsiz bankacılığın sektör payı %18`dir. Her ne kadar geleneksel bankalara kıyasla faiz oranı az olsa da burada önemli olan mesele şudur: Malezyadaki katılım bankaları ayrı kanuni düzenlemelere tabi tutuluyor. Malezyada faizsiz bankacılığın önünü açacak diğer bir hamle bankaların hukuk kurallarına uygunluğunu sağlamak için merkezi bir konseyin oluşturulmasıdır.

4. KATILIM BANKALARINDA FON KULLANDIRMA YÖNTEMLERİ

Katılım bankacılığı sisteminde fon toplandıktan sonraki aşama bu fonların fon kullanmak isteyen müşterilere uygun bir şekilde kullanılmasıdır. Katılım bankalarının fon kullandırma işlemleri faizsiz finans sistemi teorisinde belirlenmiş finansal metotlara göre yapılmaktadır. Her ne kadar katılım bankalarındaki ürün ve hizmet yelpazesi her geçen gün çeşitlenmekte ve müşterilerine yenilikler sunmakta olsa da sistemin temelinde yatan metodoloji bellidir. Yeni ürün ve hizmetler bu metotların geliştirilmesiyle veya yeni kombinasyonlarıyla ortaya çıkarılmaktadır.¹⁴

Günümüzdeki katılım bankalarının fon kullandırma yöntemleri şunlardır: murabaha, mudarebe, müşareke, icare, selem, istisna, sukuk.

Fon kullandırma yöntemlerinin isimlerine baktığımız zaman bu isimlerin İslam hukuku alanından alındığını ve kelimelerin arapça kökenli olduğunu görüyoruz.

Konumuzun iyi anlaşılması adına bu yöntemlerin her birini ayrı ayrılıkta inceleyeceğiz.

A. MURABAHA

Murabaha, “malı kar ile satma” anlamına gelmektedir. Bankanın, müşterisinin ihtiyacı doğrultusunda bir mal veya hizmeti satıcısından peşin alıp üzerine kar ilave ederek o müşteriye vadeli şekilde satması işlemi, katılım bankacılığında murabaha adıyla uygulanmaktadır. Bu nedenle murabaha işlemi sıkça “*peşin alıp vadeli satma*” işlemi olarak da ifade edilmektedir.¹⁵

Kısaca olarak, murabaha peşin parayla mal alıp vadeli vadeli satma yoluyla finansman kullandırma yoludur. Burada, mesela: finans kuruluşu bir firmanın siparişi üzerine 500 bin liraya satın aldığı bir malı, bir yıl taksitle ödenmek üzere firma ile satış sözleşmesi yapmışsa, faiz ve enflasyon oranlarını dikkate alarak belli bir kar ekler.¹⁶ Katılım Bankaları günümüzde fon kullandırma yöntemi olarak en çok murabahayı kullanmaktadır. Katılım Bankalarının murabaha kullandırma oranı %90`ın üzerindedir.

¹⁴ Özsoy, Şerafettin, a.g.e, s. 161

¹⁵ Özsoy, Şerafettin, a.g.e, s. 163

¹⁶ Döndüren, Hamdi, İslami Ölçülerle Ticaret Rehberi, s. 95

Murabaha (satıcı tarafından maliyet fiyatı ve kar oranı açıklanan satış) İslam Ticaret Hukukunda “*güven esasına dayalı alışveriş sözleşmeleri*” arasında yer alır. Bu alışverişte satıcı malın kendisine maliyetini müşteriye açıklamakta ve bu maliyet üzerine bir miktar kar koyarak satmaktadır. Alıcı satıcının bu beyanına güvendiği için bu tür satış, *güven esasına dayalı satış* sözleşmeleri arasında yer alır. Satıcının malın maliyetini açıklarken kesinlikle doğru miktarı söylemesi gerekmektedir. Müşterinin aldatıldığı ortaya çıkar ise akitten dönme hakkı vardır.¹⁷

Murabaha yönteminin uygulanışı:

Müşteri murabaha yönteminden yararlanmak istediği takdirde katılım bankası ilk iş olarak finansman konusu malın faizsiz bankacılık prensiplerine uygun olup olmaması konusunda ön araştırma yapar. Ayrıca, banka malın kamuya zararlı olup olmadığını, malın var olup olmadığını kontrol eder, İslami prensiplere zıt olan malı asla murabaha ile satmaz.

Murabaha işleminin uygulaması ana hatlarıyla şu aşamalardan geçerek gerçekleşmektedir:

1. Öncelikle murabaha yöntemiyle bir satın alma işlemi gerçekleştirmek isteyen müşteri ile satıcı arasında bir ön anlaşma sağlanır.
2. Daha sonra müşteri katılım bankasına gelip satın alma talebini ifade eder ve müşteri ile katılım bankası arasında hedef kar oranı ve ödeme planı belirlenir.
3. Bu aşamadan sonra katılım bankasından satıcıya sipariş formu gönderilir ve ya istenildiği takdirde katılım bankası müşteriye mal satın alımı için vekalet verebilir.
4. Satıcı malı ve faturayı müşteriye gönderir ve katılım bankası da satıcıya peşin ödemeyi yapar.
5. Daha önceden belirlenen şartlarla malın müşteriye satışı yapılarak akit tamamlanır.
6. Müşteri malın bedelini belirlenen vadede katılım bankasına geri öder.¹⁸

B. MUDAREBE

Bir tarafın sermayesini, diğer tarafın ise emeğini ortaya koyarak meydana getirdiği ortaklığa emek-sermaye ortaklığı (mudarebe) denir.¹⁹ Bu yöntem günümüz katılım bankacılığı sisteminde kullanılsa da bu işlemin geçmişi İslam öncesine kadar uzanıyor. Geçmiş dönemlerde yaşayan toplumlar içerisinde elinde büyük sermayesi bulunmasına rağmen ticari bilgi ve deneyimden yoksun kişilerin, ticari liyakata sahip olan fakat elinde yeterli sermayesi bulunmayan kişilerle bir araya gelerek oluşturdukları bir nevi ticari örgütlenme sistemi mudarebe adını almaktadır.²⁰

¹⁷ <http://islamekonomisi.org/murabahavadedeli-satis/>

¹⁸ Özsoy, Şerafettin, a.g.e, s. 164

¹⁹ <http://islamekonomisi.org/emek-sermaye-ortakligi-mudarebe/>

²⁰ Özsoy, Şerafettin, a.g.e, s. 174

Bu fon kullandırma yönteminde iki taraftan birisi sermayedar, diğeri girişimcidir. Proje başarılı olduğu takdirde elde edilen kar başlangıçta yapılan ortaklık sözleşmesine göre dağıtılır. Eğer proje başarısız olursa, zararın tamamı sermayedera aittir. Girişimci sadece emeğini kaybetmiş durumda olur.

İşletme; sermaye sahipleriyle kendi arasındaki ilişkiler bakımından mudarebe (emek-sermaye) esaslarına tabi olduğu gibi, bazı fonları, yine bu yolla müteşebbislere aktarabilir. Bu takdirde finans kurumu ile müteşebbis arasında “alt mudarebe” işlemi söz konusu olur. Mesela; ihracat işi yapan bir müteşebbis, bir yıllık fondan 400 bin doları mudarebe yöntemiyle alıp, yıl boyunca üç defa ihracat işi gerçekleştirirse ve yılsonunda 120 bin dolar kar elde etse, anlaşma gereği karın % 20’si olan 25 bin doları alma hakkı bulunur. Geri kalan ana para ve 100 bin dolar kar da finans kurumuna iade edilir. Buna göre kurum, döviz bazında % 25 gelir elde etmiş bulunur. Ancak şunu belirtelim ki, günümüz finans kurumları, mudarebe yöntemini kullanmak yerine tasarruftan müşteri beklentisi, genel ahlak çöküntüsü ve risk faktörü gibi nedenlerle, büyük ölçüde peşin para ile mal alıp vadeli satma yoluyla finansman kullandırmayı (murabaha) tercih etmektedir. Bu da kar marjını düşüren etkenler arasındadır.²¹

C. MÜŞAREKE

Müşareke “sermaye ortaklığı” demektir. Finans kuruluşu bazı projeler için kendi özsermayesi ile vadesi uygun olan katılım fonundan da sermaye koyarak, yatırım yapabilir. Elde edilen kar, ana sözleşmedeki ölçülere göre paylaşılır.²²

Müşteri kendi uzmanlığı nedeniyle istenilen girişimin denetim ve gözetiminin sorumluluğunu üzerine alır. Bu sorumlulukların müşterinin üzerine kalması ona kârdan daha fazla pay alma hakkını kazandırır.²³

Müşareke finansmanının aşamaları:

1. Katılım bankası ve müşteri (iş ortağı) arasında bir iş ortaklığı sözleşmesi imzalanır ve proje başlatılır.
2. Katılım bankası projeye sadece sermaye sağlarken iş ortağı projeye hem emek hem de sermaye sağlamak zorundadır.
3. Proje sonunda kar elde edilirse bu kar ortaklık sözleşmesine göre dağıtılırken ortaya zarar çıkması durumunda ise bu zarar başlangıçta ortaya konan sermaye oranına göre dağıtılır.²⁴

D. İCARE / FİNANSAL KİRALAMA / LEASİNG

Mecelle’de “icare” kelimesiyle karşılanmış bulunan kira akdi, belli bir menfaati, belli bir bedel karşılığında temlik etmektir (md. 405).²⁵

²¹ Döndüren, Hamdi, a.g.e, s. 95

²² Döndüren, Hamdi, a.g.e, s. 95

²³ <http://islamekonomisi.org/musareke/>

²⁴ Özsoy, Şerafettin, a.g.e, s. 178

²⁵ Karaman, Hayreddin, İş ve Ticaret İlmihali, s. 182

Kira akdi de bir bakıma satımdır, bu sebeple Mecelle, “temlik etmektir” yerine “beyi` etmektir” demiştir. Ancak kira akdinde satılan şey mal değil, menfaattir (emek, fayda istifade imkanındır).²⁶

İcare, sözlükte; “kira, kiraya verme kiralık” anlamlarına gelir. Terim olarak ise, “cinsleri ve miktarları belli olan bir menfaati belli bir bedel karşılığında satmak ve süresi sona erince ya o menfaati geri almak veya icareyi yenilemek anlamına gelir.”²⁷

İcare, “daha çok dünyevi karşılıklar için kullanılan ücret ve uhrevi karşılıklar için kullanılan ecir kelimeleriyle eş anlamlı olan icare sözlükte "iş karşılığı verilen şey, amelin ivazı" demektir. Bununla birlikte daha yaygın biçimde "kiralamak" anlamında masdar olarak da kullanılır.”²⁸

Amerikan Hukukunda doğmuş ve gelişmiş olan “leasing”in kelime olarak karşılığı “kira”dır.²⁹

Leasing (finansal kiralama), bir yatırım malının mülkiyeti leasing şirketinde kalarak belirlenen kiralatma karşılığında kullanım hakkının kiracıya verilmesi ve sözleşmede belirtilen sözleşme süresi sonunda mülkiyetinin kiracıya geçmesini sağlayan bir finansman yöntemidir.³⁰

Katılım bankalarının bir finansman yöntemi olarak uyguladıkları leasing (finansal kiralama) de aslında bir kira sözleşmesidir. Bu işlemde, kiralama sözleşmesinin süresi ve kira ücreti taraflar arasında belirlenerek bir anlaşma sağlanır ve varlık kiraya verenin (bankanın) malı olarak kalır. Malın kiracısı yani müşteri gerçekleştirmiş olduğu faaliyetleri sonucunda zarar etmiş olsa bile kira kontrantındaki şartlara uymak zorundadır. Kira sözleşmesinin bitiminde kiracının isterse bu malı satın alabilme hakkı vardır.³¹

Leasingde kişi almak istediği bir malın, katılım bankası tarafından alınıp kendisine normal kira bedelinin üstünde ödeyeceği bedellerle kiralatılmasını talep etmektedir. Katılım bankasına burada düşen görev ise müşteriyi araştırmak ve malı alarak mülkiyetini müşteriye devretmeden, belli vadelerle ödeyeceği kira bedelleri karşılığında malı müşteriye kullandırmaktır. Anlaşma bitiminde kira süresinin dolması durumunda katılım bankası söz konusu varlığı müşteriye hibe etmekte ya da sembolik bir ücret karşılığında satmaktadır.³²

Bir leasing işleminin finansal kiralama özelliği göstermesi için aşağıdaki üç kriterden birinin mevcut olması gerekmektedir:

1. Leasing sözleşmesinin süresi sonunda, malın mülkiyetinin kiracıya devrinin şart koşulması.

²⁶ Karaman, Hayreddin, a.g.e, s. 182

²⁷ Kayar, Mehmet Sedik, İslam Hukukunda İcare Akdi, s.4

²⁸ TDV, İslam Ansiklopedisi, c.21, s. 379

²⁹ <http://acikerisim.aku.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/11630/2920/TA%C5%9EABATLI.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

³⁰ <http://www.finansleasing.com.tr/leasing-nedir.asp>

³¹ Özsoy, Şerafettin, a.g.e, s. 181

³² Özsoy, Şerafettin, a.g.e, s. 181

2. Leasing sözleşmesinde, kiracıya kira süresi bitiminde malı o tarihte beklenen piyasa değerinin altında bir değerden satın alma hakkının tanınması.

3. Kira süresinin leasing konusu malın ekonomik ömrünün en az yüzde 75`ine eşit olması ve kira ödemelerinin toplamının, malın kira süresinin başlangıcındaki değerinin, piyasa değeri üzerinden en az yüzde 90`ına eşit olmasıdır.

Leasing / finansal kiralama uygulamasının aşamaları

1. Kiracı istediği mal üzerine satıcı ile ön satış anlaşması yapar, fiyatını belirler. Kiracı malı satın alamaz.

2. Kiracının katılım bankasına müracaatı üzerine katılım bankası kiracının istediği malı satıcıdan alır ve satıcı malı kiracıya, malın faturasını da katılım bankasına gönderir.

3. Katılım Bankası malı satıcıdan aldığı zaman malın bedelini satıcıya öder ve malın mülkiyetine sahip olmuş olur. Katılım bankası satın aldığı malı müşterisine kiralar.

4. Kiracı malın ücretini/ kira taksitlerini katılım bankasına öder, kira müddeti devam ettikçe malı kullanma hakkına sahip olur.

5. Kiralar tahsil edildikten sonra mal satış veya hibe yoluyla kiracıya geçer.

E. SELEM

Nitelikleri belirli bir malın bedelinin önceden ödenip kendisinin ileri bir tarihte teslimini içeren sözleşme türü selem satış olarak adlanmaktadır.³³ Bu sözleşmenin tarihi İslamiyetin ortaya çıktığı tarihlere kadar dayanıyor. Genelde bu tür sözleşmeyi ziraat işleri ile uğraşan insanlar yaparlar. Ancak selem akti sadece zirai ürünleri konu almaz, her türlü mal üzerine selem sözleşmesi yapılabilir. Sözleşme sürecine baktığımız zaman ilk önce Katılım Bankası ile müşteri arasında anlaşma sağlandığını, daha sonra bankanın satıcıya mal siparişini verdiğini, bankanın malın bedelini satıcıya peşin ödediğini ve mal üretildikten sonra bankanın üretilen malı müşteriye teslim ettiğini görüyoruz. Banka malın bedelini satıcıya ödediği zaman malın mülkiyeti bankaya geçiyor. Vade sonunda ise müşteri bankaya geri ödeme yapıyor.

F. İSTİSNA

İnsanlar kendilerine gerekli olan bir çok malı sipariş verip özel olarak imal ettiriyorlar. Bu mal mobilya türleri, ayakkabı, giyim, elbise ve.s olabilir. Bir malın anlaşma üzere sipariş verilerek imal ettirilmesi istisna sözleşmesidir. Burada selem akdinde olduğu gibi paranın peşin verilmesi şart değildir. Para hem peşin hem de veresiye olabilir. “Ancak sipariş bedelinin bir bölümünün işin başında verilmesi ve yaklaşık bir teslim tarihinin konuşulması gerek ödeme planının yapılması ve gerekse, siparişi üstlenen işi sıkı tutması bakımından önemli olabilir”.³⁴

³³ Özsoy, Şerafettin, a.g.e, s. 184

³⁴ Döndüren, Hamdi, a.g.e, s. 64

G. SUKUK

Sukuk genel olarak “İslami tahvil” olarak da tanınır. Ancak daha doğru tanımı varlığa dayalı yatırımdır.³⁵ Sukuk işleminde 3 taraf olur: akit mevzusu mal, yatırımcı, projenin finansörü. Yine sukuk işlemi 3 şekilde baş tutar: borç üzerine, menfaat üzerine ve mal üzerine. Borç üzerine işlem gören sukuk’un caiz olmamasında fukahanın ittifakı vardır. Bunun sebebi faiz ilaveli borçlanmaya dayalı olduğundandır. Aynı zamanda bu işlemle batıdaki menkul kıymetleştirme arasında fark yoktur. Menfaat üzerine sukuk işlemine gelince ise, bu işlem en çok başvuru alan sukuk işlemidir. Her hangi bir kuruluş, bir arazi alar ve ya onu kiralar, buradan gelir elde eder, daha sonra bu mal üzerindeki menfaatini menkul kıymet haline dönüştürüp yatırımcıya satar. Bu işlem fikhin temel akitlerinden olan kiralama akdidir. Burada icap-kabul vardır. Mal sahibi kira sertifikasını piyasaya arz etmeyi zaman “icap” oluşur. Yatırımcı sertifikayı aldığı zaman “kabul” meydana gelir. Yatırımcılar bu sertifikaya yatırım yaptıkları zaman kiraya mevzu olan malın menfaati üzerine ortaklık kurmuş olurlar. Sonuçta, ortaklık kurdukları mevzuunun gelirini satın aldıkları sukukun değeri oranında paylaşırlar. Bu işlem menfaat üzerine kurulmuştur. Bu işlemin diğer bir adı “İcare sukuku”dur. Bu işlem İslam fıkhı açısından caiz işlemidir.

Sukuk bir borç enstrümanı değildir: temelinde mutlaka bir dayanak varlık bulunmaktadır. Sertifika sahibine dayanak varlıktan doğan gelirden istifade etme hakkı tanınır.³⁶

SONUÇ

Bireysel zihniyete sahip olmayan, her zaman toplumun çıkarlarını önde tutan İslamın ön gördüğü müslüman toplumlar için onların dini inançlarına ve yaşam prensiplerine zıt olan kapitalist sistemin ortaya çıkardığı bankacılık ve finans sistemi asla faydalı olamazdı. Aynı zamanda mevcut kapitalist sistemin ortaya çıkarmış olduğu sorunlar ve mevcut sistemin toplumu değil bireyi ön planda tutan prensipleri 20. yüzyılın 60’lı yıllarından itibaren İslam dünyasının önde gelen ülkelerinin üst düzey finans sorumlularında bu sisteme alternatif başka bir sistem kurma gereği hissettirdi. 1960’lı yıllardan teorik olarak başlayan faizsiz finans sistemi 1970’li yıllarda artık pratiğe dönüşmeye başladı. Temel adlandırmaya bileceğimiz bu başarılar sonucunda bu gün biz dünyanın dört bir tarafına yayılmış olan faizsiz finans sisteminden, katılım bankacılığından söz edebiliyoruz. Her ne kadar faizsiz finans sistemi ve katılım bankacılığı İslam ülkelerinde ortaya çıkarak müslümanların çoğunlukla yaşadığı coğrafi bölgelerde talep görse de, artık devletin özel desteği ile nüfusunun az bir kısmı müslüman olan Hıristiyan ülkelerinde de gelişim göstermektedir. Buna örnek olarak İngiltere’yi, Çin’i, Fransa’yı, Almanya’yı, Honk Kong’u, İtaliya’yı, Yaponiya’yı, Koreya’yı, Luksemburg’u, Singapur’u gösterebiliriz.

³⁵ Saraç, Mehmet, Sukuk, s.3

³⁶ Özsoy, Şerafettin, a.g.e, s. 188

Günümüzde faizsiz finans sisteminin esas işlevsel mekanizması katılım bankacılığıdır. Katılım bankacılığının hem fon toplama hem de fon kullandırma yöntemleri ile ciddi kar elde etmektedir. Çoğu katılım bankalarında 7 fon kullandırma yöntemi (murabaha, mudarebe, müşareke, icare, selem, istisna, sukuk) olsa da ağırlıklı olarak kullanılan uygulama murabaha uygulamasıdır. Bu gün Türkiyedeki katılım bankaları % 90 oranında murabaha kullanıyor ve elde ettiği karının büyük kısmını murabaha yönteminden elde ediyor. Kullanılan bu yöntemlerin her biri Uluslararası Konseyler tarafından İslam Hukuku çerçevesinde incelemeye tabi tutulmuş ve kullanılmasına izin verilmiştir. Aynı zamanda her bir katılım bankasının dahilinde “danışma kurulu” vardır ki bu kurul ortaya çıkan fıkhi sorunları değerlendirmeye alıyor ve İslami prensipler çerçevesinde kararlar veriyor.

ÖZET

Makalemizde kısaca olarak dünyada katılım bankacılığı tarihinden, 20. ve 21. yüzyılda ortaya çıkan faizsiz finans kurumlarından, günümüz dünyasında faizsiz sistemin ve katılım bankacılığının durumundan, aynı zamanda dünyada katılım bankalarının kullanmış olduğu fon kullandırma yöntemlerinden ve onların uygulanış şekline bahs ettik. Sonuç olarak dünya nüfusunun 1.6 milyarını teşkil eden müslümanlar için faizsiz sistemin var olmasının önemini, faizsiz sistemin sadece müslüman coğrafyalarda değil, müslümanların da yaşadığı farklı dinlerin hakim olduğu coğrafyalarda da yayılmasını ve gelişmesini, faizsiz sistemin en işlevsel kolu olan katılım bankacılığının varlığının önemini vurguladık.

РЕЗЮМЕ

В нашей статье мы коротко говорили об истории беспроцентного банковского дела, о беспроцентных финансовых учреждениях создавшихся в 20 и 21-ом веку, о состоянии сегодняшней беспроцентной системы и беспроцентного банковского дела, также о методах фондодобывания и распределения мировых беспроцентных банков. В результате мы подчеркивали о важности беспроцентной системы для исламского народа, который составляет 1,6 миллиарда мирового населения. Также мы подчеркивали важности беспроцентной системы и беспроцентного банковского дела, которая является основной движущей силой беспроцентной системы не только в географиях проживающихся мусурман, а также в географиях проживающихся мусурман, но управляющихся другими религиями.

ABSTRACT

The history of the interest-free banking, the interest-free finance institutions which appeared in the 20-21st centuries, the situation of interest-free system and interest-free banking nowadays, also the methods which interest-free banks use to get fond in the World and the forms of their implementation were investigated in the current article. As a result, the article emphasizes the necessity of interest-free system for Muslims who form 1.6 billion of the World population. At the same time the article talks about the importance of propagation and development of the interest-free system not only for the Muslims in Islamic geographies but also for those Muslims who live in the different countries where different religions dominate. At the end, the article supports the necessity of existence of interest-free banking which represents the most active branch of the interest-free system.

EDEBİYAT

Akın, Cihangir, *Faizsiz Bankacılık ve Kalkınma*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1986

Bardakoğlu, Ali, *İcare*, TDV İslam Ansklopedisi, c.21, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, İstanbul, 2000

Döndüren, Hamdi, *İslami Ölçülerle Ticaret Rehberi*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2014

Karaman, Hayreddin, *İş ve Ticaret İlmihali*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012

Kayar, Mehmet Sedik, *İslam Hukukunda İcare Akdi*, Dicle Üniversitesi, Diyarbakır, 2012

Özsoy, Şerafettin, *Katılım Bankacılığına Giriş*, Bilnet Matbaacılık, İstanbul, 2012

Saraç, Mehmet, *Sukuk*, İstanbul, 2015

<http://dib.ae/about-dib/overview>

<http://www.isdb.org/irj/portal/anonymouse?NavigationTarget=navurl://24de0d5f10da906da85e96ac356b7af0>

<http://www.kfh.com/en/about/index.aspx>

<http://aaoifi.com/about-aaoifi/?lang=en>

<http://www.ifs.org/background.php>

<http://islamekonomisi.org/murabahavadeli-satis/>

<http://www.finansleasing.com.tr/leasing-nedir.asp>

ВКЛАД МУСУЛЬМАН В МИРОВУЮ НАУКУ И КУЛЬТУРУ

Д.и.н. Мехрибан Аббасова
АУЯ

Ключевые слова: вклад мусульман, наука, средневековье, культура
Açar sözlər: müsəlman töhfələri, elm, orta əsrlər, mədəniyyət
Key words: the contribution of Muslims, science, medieval, culture

С древних времен люди наследовали свои знания от предыдущих поколений. Современный мир переживает сегодня три тенденции: 1) революция в области информационных технологий; 2) глобализация; 3) приватизация. Эти тенденции сделали нации более взаимозависимыми. Для достижения глобального справедливого мира мы нуждаемся в трезвом взаимопонимании путем диалога цивилизаций, а не в конфликте цивилизации. Наряду с этой нравственной задачей, от научного сообщества требуется внести поправки в исторические знания об истоках западного высшего образования и научного развития.

Одним из атрибутов науки это то, что она по своей природе движется вверх и кумулятивна. Чем точнее и подробнее база знаний, унаследована поколением, тем более значительным будет вклад. Истинная ценность мусульманского вклада в науку должна быть оценена, принимая во внимание изменение позиции и отношения, которое пережило человечество в результате появления Корана в начале седьмого столетия нашей эры. Коран приказал человеку не поклоняться природе, а склонять голову перед Богом-Творцом. Именно такова новаторская роль мусульман, на основе которой их вклад следует сравнить с вкладом других культур. Именно эти революционные перемены в человеческом отношении к природе, позволили мусульманам изучить природу с научной точки зрения. Таким образом в отличие от западной традиции, с точки зрения мусульманских ученых между религией и наукой не существовало конфликта. И опять, именно обязанность мусульман в исполнении исламских предписаний вскоре привела их к созданию математической формулы расчётов фаз луны, расположение солнца и других звезд. Во всех своих суждениях, которые начались благодаря коранической истине, мусульманские ученые начали искать истинные причины различных явлений и применять логическо-эмпирический метод.

Принимая во внимание современный социальный и политический климат в мире, сейчас гораздо более важно, нежели когда-либо раньше, обсудить вопрос вклада мусульман в цивилизацию для того, чтобы построить мосты взаимопонимания между людьми различных культур и идеологий.

В то время как человечество обязано большинством своих достижений Христианству и Исламу, именно из-за искажения основных принципов этих двух религий мы столкнулись с серьезными проблемами глобального характера.

Стремясь возродить истинные ценности Христианства, ислам дал ясное разъяснение о том, что люди созданы из единого источника (души). Различия между народами, возникновение различных племен и людей не должно привести к конфликтам или служить причиной превосходства одних перед другими. Человечество должно сотрудничать. Ведь если бы мы все были одинаковыми и идентичными друг другу, то не было бы смысла в сотрудничестве.

Ассоциация Мусульманских Ученых в области Общественных Наук представляет лучшую часть мусульманских общин в Соединенных Штатах. В связи с этим можно отметить роль иммиграции мусульманских интеллектуалов в этом свободном, влиятельном и открытом обществе. Обязанностью мусульман, живущих в этой стране является реформирование своей культуры с помощью интеллектуальных и финансовых средств, при условии удаления из нее всех заблуждений, которые развились внутри мусульманских общин.

В Европе и США признают вклад, который внесли в историю мировой науки и мысли греческие и римские ученые вплоть до 300 года нашей эры. А историю современной науки они связывают с европейским периодом Возрождения, который начался приблизительно с 1500 г. Существует очень незначительное упоминание об истории социального, политического и научного развития в течение периода с 300 по 1500 годы нашей эры. Моровиц описывает этот феномен как «Черная Дыра Истории». Создается впечатление, что Ренессанс каким-то образом возник подобно «фениксу из пепла», который тлел в течение тысячелетия со времен античности.

В реальности, в период подъема Ислама с 700 по 1500 год нашей эры, мир был свидетелем крупного развития в искусстве и науке. Мусульманские ученые черпали знания из работ греческих и римских ученых и сохранили их от исчезновения путем их перевода на арабский язык. Поджог знаменитой библиотеки в Александрии в 390 году нашей эры, христианами фундаменталистами привел к потере большого количества книг из классического наследия человечества. Мусульманские ученые не только возродили это наследие, но дополнили его своими собственными наблюдениями в области философии, истории, математики, химии, астрономии и медицины. Вклад мусульманских ученых в науку свидетельствует о большом прогрессе научного развития в мусульманском мире. Их уникальные и выдающиеся исследовательские работы показали, что философия, наука и теология могут существовать в гармонии как единое целое, и что Ислам исключает противоречие между истинной верой и практической наукой. Вот краткий обзор некоторых научных достижений мусульман: они впервые поняли

значение числа ноль, которое было известно в Индии, и передали его для остального мира; Леонардо Да Винчи изучил арабскую систему исчисления и ввёл ее в Европе; алгоритм был изобретен аль - Хорезми в IX веке, а Абу-аль-Вафа разработал тригонометрию. Ибн аль Хайсам изобрел оптику, а также дал сведения об оптическом обмане, миражах, радуге и северных сияниях.

Средневековый ученый Востока Джабир Ибн Хайян считается основателем современной химии. Он проводя опыты с жидкостями изобрёл дистилляцию (т.е. отделение одной жидкости от другой), пурификацию (очистку), окисление, фильтрацию. Он также добыл серную и азотную кислоты, способ изготовления розовой воды, что стало основой перегонки спирта.

Другой учёный Аль – Джазари изобрел коленчатый вал (колесо) для подъема воды в оросительные каналы. Коленчатый вал стали использовать с конца XIX в. в автомобилях. Его «Книга о знании» написанная в 1206 г. доказывает, что он разработал клапаны и поршни. Также Аль-Джазари создал первые механические часы, которые работали при помощи воды поднимаемой коленчатым валом.

Ветряные мельницы начали использовать на Ближнем Востоке уже в 634 г. Их использовали для перемалывания зерна. А в Европе они появились лишь через 500 лет, считается что после крестовых походов участники этих походов начали строить ветряные мельницы у себя на родине.

Авторучка была изобретена в Египте в 933 г.

Мусульманские ученые и исследователи дали научные знания Европе в те времена, когда Европа переживала период, называемый «Темными веками». Мусульманские ученые шли в авангарде научного развития между 700 и 1500 годами и оказали большое влияние на историю человечества. Их научное наследие заложило основу для прогресса науки и технологии в Европе во втором тысячелетии. Их работы использовались в качестве учебников во многих европейских университетах до 1600 года. Работы мусульманских ученых на арабском языке, были переведены на латинский и другие европейские языки.

Джордж Чартон, изучавший вопрос о мусульманских ученых, писал, что в течение периода с 750 до 1150 года вклад мусульманских ученых в науку был несравним в своем великолепии. Бриффолт пишет: То, что мы называем наукой появилось в результате экспериментальных методов, методов измерения и наблюдения, которые были привнесены в Европу арабами. Современная наука является самым весомым вкладом исламской цивилизации, который стал доступен всем, независимо от рода, расы, происхождения.

Ислам является фундаментом, на котором строится вся арабо-мусульманская культура. Язык ислама (арабский) был латынью мусульманского мира. Мусульманская культура формировалась в борьбе между мистицизмом и рационализмом. Суфизм, представляющий мистическое направление проповедовал идеи тайного оккультного знания и духовного

самоуглубления и распространён среди шиитов. Рационализм представляет собой философское учение, разработанное такими учёными Востока, как Аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд, опиравшимися на философию Аристотеля. Рационалистическое направление в культуре ислама нашло отражение в развитии науки. Арабо-мусульманская средневековая культура в отличие от европейского средневековья дала миру достижения в области медицины, математики, астрономии, химии, минерологии, ботаники, физиологии, фармакологии и других наук.

VIII-IX вв. – период высшего расцвета средневековой арабоязычной культуры и науки. Бурному развитию культуры способствовало создание Арабского халифата в VII веке.

В крупных городах Халифата открываются библиотеки, научные центры и высшие школы. На территории Кордовского Халифата в Испании в XII веке функционировало около 70 библиотек, которые были средоточием знаний накопленных человечеством на тот период. Средневековая арабская математика развивалась на основе древнеавилонской, индийской и древнегреческой математических традиций. Из арафметического трактата аль-Хорезми «Об индийских числах» мир узнал о десятичной системе исчислений. Эту систему европейцы, заимствовали от арабов, поэтому цифры, которые мы сейчас используем называются арабскими.

Ученый Аз-Зеркали из Кордовы, который был одним из выдающихся астрономов той эпохи, составил Толедские планетные таблицы в 1080 году, которые определили развитие тригонометрии в Западной Европе.

Большое развитие на территории арабского халифата получили также анатомия, офтальмология и медицина. В XIII в Ибн-ан-Нафис описал малый круг кровообращения и методы лечения инфекционных болезней.

Ученый Аз-Захрави был учёным в области анатомии человека и медицины. Он занимался лечением людей и делал сложные хирургические операции. Именно поэтому он изобрел очень много хирургических инструментов, которые изготавливают до сих пор в такой же форме как первоначально были изобретены. Это скальпель, пинцеты, ножницы для глазных операций, и ещё около 200 наименований инструментов, которые используют в современной хирургии. Также Аз-Захрави изобрел специальные нити для зашивания ран, которые сами постепенно таяли после заживания ран.

Выдающиеся достижения в области медицины принадлежат таджикскому учёному Ибн-Сине (Авиценна). В его «Каноне медицины» описываются 1500 лекарственных средств, из которых в настоящее время применяется свыше 70-ти, многие из них ещё не исследованы.

Ибн-Сина и Аль-Бируни являются также авторами теории эволюции земной коры. Все эти научные достижения в дальнейшем определили развитие европейской науки. Через арабов в европейские страны проникли такие

достижения Индии и Китая, как порох, компас (магнитная игла), бумага, механические часы и др.

Ещё за 500 лет до Галилео Галилея, который жил в XV веке мусульманские учёные вычислили окружность Земли. А также выдвинули гипотезу о том, что Земля имеет сферическую форму. Учёный-астроном Ибн-Хазма в своих исследованиях писал – так как солнце всегда находится в вертикальном положении по отношению к определенной точке на Земле.

Живший в XIII веке великий ученый Востока родом из Азербайджана Насиреддин Туси также был известен как астроном. По его инициативе в 1259 г. в городе Марага (Иран) была построена обсерватория, где работало много ученых из Индии, Китая, Ирана, Египта и Греции (тогда Византия). Под руководством Туси был составлен каталог звездного неба известный под названием «Зидж Эльхани».

Более семи веков продолжается изучение богатого научного наследия Насиреддина Туси, который был автором трудов по математике, астрономии, философии и логике.

Имя Н.Туси за всё это время не сходит со страниц энциклопедий, научных трудов по истории естественных и гуманитарных наук. Особое внимание ученых привлекают его политические воззрения.

Французский ученый Б.Бади в вышедшей в 1977 г. в Париже книге «Политическая философия мусульманского эллинизма. Творчество Насиреддина Туси», отмечает выдающуюся роль Н.Туси в развитии политических наук, в том числе политической философии на Востоке. Оригинальность и значимость политической философии Н.Туси – отмечает французский ученый, - заключается в синтезе, греческой политической мысли и политической мысли мусульманских народов.

Как известно, что попытки доказательства пятого постулата Евклида привели к тому, что в XIX в. было сделано открытие неевклидовой геометрии великим русским учёным-мыслителем Н.И.Лобачевским. Большую помощь в этом открытии Н.И.Лобачевскому оказала работа Н.Туси «Тахир Эглидис». По просьбе Н.Лобачевского эта работа Н.Туси была переведена на русский язык с персидского языка выдающимся азербайджанским учёным-мыслителем Мирза Казым-Беком.

Также хотелось бы сказать несколько слов о некоторых удивительных открытиях на уровне предсказаний сделанных Насиредином Туси. Ещё задолго до открытия Америки в 1492 г. Колумбом, т.е. на двести с лишним лет раньше Н.Туси выдвинул гипотезу о том, что в западном полушарии существует Большая Земля, которая тянется от северного полюса до южного полюса. Фактически он предсказал существование Американского континента. Но Колумб зная об этой версии не прислушался к ней и приплыв к берегам Америки думал, что его корабли приплыли к Индии. Поэтому аборигены Америки (т.е. местные различные племена) до сих пор называются индейцами.

Другим фактом феноменальных знаний Н.Туси являются его труды по астрономии о вращении небесных тел.

В научных кругах считается, что Николай Коперник написавший книгу «О вращении небесных тел» в XV в. на латинском языке, использовал, т.е. просто заимствовал сведения данные Н.Туси за двести лет до него. Поэтому учёные называют Н.Туси «Коперником до Коперника».

А познания Н.Туси в географии также были феноменальны. В Дрездене (Германия) в музее хранится глобус сделанный Н.Туси, на котором указаны точные координаты 180 городов мира от Китая и Индии до Испании и Англии известные на тот период.

Это гениальная работа, т.к. в XIII в ещё не существовало точных научных доказательств о меридианах и параллелях.

Внук Великого Тамерлана (Эмир Тимур), правитель среднеазиатского государства Тимуридов Улугбек был известен как учёный-астроном. Улугбеком была построена самая большая в мире на тот период (XV в.) обсерватория в Самарканде, в которой был создан труд «Новые астрономические таблицы», в котором были изложены теоретические основы астрономии и каталог положений 1018 звёзд с точностью. Эти сведения использовались в мировой науке до XVII в. Этот труд был пособием по астрономии во всех обсерваториях Европы. Звездный каталог Улугбека в 1648 г. был опубликован в Оксфорде (Англия). А в 1830 г. в честь Улугбека был назван кратер на луне.

Хотя исламская цивилизация и западная кажутся отдалёнными друг от друга на уровне структуры и организации, обе склонны придерживаться универсальных ценностей социальной справедливости, идей равенства, общественного блага и ряда других общих принципов и ценностей. Успех Запада был достигнут благодаря преодолению двух основных исторических сил, свойственных Западу: феодализм и государственная религия. Этот факт послужил разрушению самой нравственной основы, в который западный Ренессанс имеет глубокие корни – свободной от предрассудков и сусверий религиозности.

Исторически Ислам известен тем, что благодаря ему была построена выдающаяся мировая цивилизация, в которой наука и религия, светское и религиозное существовали в гармонии, что способствовало нормальной жизни общества. Способен ли Ислам сыграть подобную роль для восстановления нравственной основы современной жизни и остановить развитие в большей степени безнравственных и абсурдных тенденции постмодернистского мира? Многие мусульманские интеллектуалы ответили бы на этот вопрос в утвердительной форме. Цель состоит в том, чтобы восстановить исламские ценности и дух в современной форме. Тем не менее, для того чтобы это произошло, мусульманские ученые должны переосмыслить различные сферы

познания и различные аспекты жизни общества по отношению к Исламу, к его духу и фундаментальным принципам.

Исламская система проста и ясная для понимания, а ее духовное руководство достаточно убедительно, чтобы побудить человечество придерживаться предписаний, которые имеют пользу для всего человечества. Кроме того общество стремится к созданию и поддержанию условий как для материального, так и духовного возвышения каждого члена общества.

Мусульманское общество сталкивалось с такими историческими событиями как Крестовые походы, осада Багдада монголами в 1258 году, изгнание из Испании в 1492 году и др. Все это привело к упадку развития науки в мусульманском мире. Исторически, при господствующих властях, самоуверенность, невежество других обществ были основными причинами внутренней слабости. Но несмотря на то, что в определенный период мусульмане прекратили свое развитие в области науки, их вклад в мировую цивилизацию очень велик.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Ерасов Б.С. Социальная культурология. М., Асперс-Пресс. 2000, 591 с.
2. Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность. Москва: Наука, 1978, 254 с.
3. Мец А. Мусульманский Ренессанс. Москва: Наука, 1973, 473 с.
4. Религия в истории и культуре. Москва: ЮНИТИ, 1998, 480 с.
5. Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. М., 2000

XÜLASƏ**DÜNYA ELMİNƏ VƏ MƏDƏNİYYƏTİNƏ MÜSƏLMANLARIN
TÖHFƏLƏRİ**

t.e.n. Mehriban Abbasova
ADU

Bu məqalə erkən orta əsrlərdə və renessans dövründə müsəlman dünyasında elmin və mədəniyyətin inkişafına həsr olunub. Müəllif qeyd edir ki, islam dini yaranan gündən, xristian kilsəsindən fərqli olaraq, kimya, riyaziyyat, tibb, astronomiya və digər elmlərin inkişafına mane olmamışdı. Və bunun nəticəsi olaraq Avropa sivilizasiyası müsəlman dünyasının tədqiqatlarından və yeni icadlarından bəhrələnmişdi.

SUMMARY**THE CONTRIBUTIONS OF MUSLIMS TO THE WORLD'S SCIENCE
AND CULTURE**

D.h.s. Mehriban Abbasova
ULA

This article has been dedicated to the development of science and culture in Moslem world in early Middle ages and Renaissance period. The author pointed out that Islam didn't prevent the development of chemists, mathematics, medical astronomy and other sciences with the difference between Christian church. And as a result of it the European civilization has benefited of Moslem researches and inventions.

“MƏNZUM FİQH” VƏ “VİQAYƏ” ƏSƏRLƏRİNDƏ NİKAH MƏSƏLƏLƏRİ

Rübabə Bahadır qızı Şirinova

fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, böyük elmi işçi
Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu

Açar sözləri: *Qurani-Kərim, fiqh, nikah, ailə*

Key words: *Quran, fiqh, marriage, family*

Ключевые слова: *Коран, фикх, брак, семья*

Son dövrdə islamda ailə-nikah münasibətləri ilə bağlı məsələlərin müasir müsəlman cəmiyyətinin tələbləri baxımından öyrənilməsi sahəsində bir sıra mühüm işlər görülmüş, xüsusi elmi araşdırmalar aparılmış, tədqiqatlar hazırlanmışdır. Şeyxülislam Allahşükür Paşazadə, Vasim Məmmədəliyev, Fuad Qasımzadə, Hacı Sabir Həsənlı, Hacı Mirəziz Seyidzadə, Rafiq Əliyev, Hacı Əbdürrəhman Yusifpur, H.A.Quliyev, Q.Ə.Qeybullayev və N.M. Quliyevanın, eləcə də digər müasir müsəlman alimlərinin – filosofların, sosioloqların, psixoloqların, etnoqrafların əsərləri bu baxımdan çox maraqlıdır.

Ailə-nikah münasibətləri həmçinin Qərb alimləri, şərqşünas və islamşünasları tərəfindən də tədqiq edilmişdir. Bu alimlərdən A.Masse, L.Bek, N.Keddi, F.Betti, J.Rudolf-Tuba, M.Mikerin və s. misal göstərmək olar.

İslama görə ailə-nikah münasibətləri bəşər övladının yaranışı qədər qədimdir. Allah ilk insanı xəلق etdikdən sonra onun tək olduğunu, darıxdığını görmüş və onun ünsiyyətə girməsi üçün onun özündən ona tay yaratmışdır. Bəşərin atası Hz. Adəmin Həvvə ana ilə kəbini Allah tərəfindən kəsilmişdir və onlar bir-birinə halal edilmişlər. O vaxtdan etibarən nikah kişi ilə qadını möhkəm tellərlə bir-birinə bağlayan həm də halal edən qanuni bir əlaqə olmuşdur (9, 5).

İslamda ailə-nikah münasibətlərinin tədqiqinə çox əsərlər həsr olunmuşdur. Bu mövzu ilə bağlı hər bir tədqiqatçının müraciət etdiyi ilk mənbə Qurani-Kərim, daha sonra isə hədislərdir. Biz də bu mənbələrə istinad edərək digər alimlərin Sədr əş-Şəriə əl-Əvvəl, Sədr əş-Şəriə əs-Sani, Qurd Əfəndi, Yusif Dövlətoğlu kimi mötəbər orta əsr müsəlman alimlərinin, fəqihlərinin əsərlərinə müraciət etmişik. Bu əsərlər islamın nikah, məhr, ailə və ailə üzvləri arasında münasibətləri və s. məsələləri düzgün müəyyənləşdirilməkdə bizim üçün bir mənbə olmuşdur.

Qurani-Kərimdə təqribən yüzə yaxın ayədə ailə hüququ ilə bağlı məsələlərə toxunulmuşdur. İslam dini insanları hər zaman evlənməyə dəvət etmiş və bu haqda Qurani-Kərimdə bir çox ayələr nazil olmuşdur. “Rəd” surəsi 13-cü ayədə buyrulur:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً

“And olsun ki, səndən əvvəl də Peyğəmbərlər göndərdik, onlara da qadınlar və uşaqlar verdik” (“ər-Rəd” surəsi, 38-ci ayə) (1,220).

Peyğəmbər (s) belə buyurur: “Dörd şey Rəsullullahın sünnetindədir. Xına istifadə etmək, gözəl qoxu sürtmək, misvak istifadə etmək və bir də evlənmək”. Peyğəmbərin (s) bir hədisində buyrulur ki: “Bilin ki, oğlanlar və qızlar meyvə ağaclarının ləzzətli və ətirli meyvələri kimidirlər. Onları yetişən vaxtı yığıb istifadə etmək lazımdır, yoxsa onlar isti günəşin və soyuq küləklərin qarşısında davam gətirə bilməz və torpağa tökülər, zaman keçdikcə çürüyər və istifadəsiz olurlar” (8,74). Digər bir hədisdə də buyrulur: “Nikah mənəm sünnetidir. Bundan uzaqlaşan məndən deyil. Evlənin, uşaq sahibi olun. Mən qiyamət günündə ümmətimin çoxluğu ilə iftixar edəcəyəm”. Qadınla 4 şeyə görə nikah bağlanır: 1) Malı, 2) Əsl-nəcabəti, 3) Gözəlliyi, 4) Dindarlığı. Sən dindarı ilə evlən” (13,185).

Nikah kəlməsinin lüğəti mənası: “evlənmək”, “izdivac”, “toplamaq”, “əlavə etmək”, “əqd etmək”, “ailə qurmaq”, “cinsi əlaqədə olmaq” (10, 479) “nikaha daxil olmaq”dır. Şəri mənasına gəlincə, alimlər bu barədə üç fərqli fikir söyləmişlər (12, V, 2041).

1) Hənifi alimlərinə görə nikahın lüğəti mənası cinsi əlaqədə olmaqdır (13, 176). Qurani-Kərimdə “Nisa” surəsi 22-ci ayədə belə buyrulur:

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ

“Atalarınızın evlənməmiş olduğu qadınlarla evlənməyin. Yalnız keçmişdə (Cahiliyə dövründə) olan bu cür işlər müstəsnadır” (1, 68-69).

2) “Nikah” kəlməsi “evlənmə əqdi” mənasında işlənir. Misal olaraq “Bəqərə” surəsi 230-cu ayəni göstərə bilərik: “Qadın başqa bir ərə getməmiş” (16, IV,7). Həmçinin “Nisa” surəsi 6-cı ayədə buyrulur: *وَابْتَلُوا النِّسَاءَ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ* “Yetimləri nikah yaşına çatıncaya qədər sınayin”. Bu ayədə, nikah kəlməsinin işlənməsini, insanın həddi-buluq yaşına çatmasına işarə edir (13, 176).

Şafi və Malikilərin bir qisminin rəyincə ən yaxın mənə budur (12, V, 2042).

3) “Nikah” kəlməsi həm “evlənmə”, həm də “cinsi” əlaqədə olmaq mənalarda da işlənir. Üç görüşdən ən qüvvətli bu ola bilər. Çünki nikah kəlməsi şəriətdə bəzən “evlənmə əqdi” mənasında, bəzən də “cinsi təmas” mənasında verilir. Bu da nikahın hər iki məna da işlənilməsinə işarə etməkdir.

Nikahın şəri hökmləri beşdir: vacib, haram, kərahət, sünnet, mübah (12, V, 2046).

Nikahın rüknləri. Nikahın iki rüknü olduğu qeyd edilir. Bunlar aşağıdakılardır:

1) Qadının vəlisi olmalıdır.

2) Onun iki ədalətli şahidi olmalıdır.

Bəs vəli kimə deyilir? Başqası üzərində haqqı olan bir kimsəyə vəli deyilir. İslam hüququ, evlənmədə vəliliyi qəbul etmişdir (13,196;16,IV,29). “Vəli” kəlməsinin lüğəvi mənası “Həmi, himayəçi”; “yaxın dost”; “qəyyum”; “ağa” deməkdir (10,90). Vəli haqqında “Bəqərə” surəsi 282-ci ayədə buyrulur:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَابَعْتُمْ بَدِينِ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتَبُوهُ وَأَلْيَكُنْتُمْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيَمْلِكِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَمْلِكَ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا

رَجُلَيْنِ فَرَجُلٍ وَأَمْرَاتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُوبَهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُوبَهَا وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Ey iman gətirənlər! Müəyyən müddətə bir-birinə borc verib aldıqda, onu yazın! Bunu (bu sənədi) aranızda bir nəfər katib ədalətlə yazsın! Katib gərək Allahın öyrətdiyi kimi yazmaqdan boyun qaçırmasın, yazsın! Borclu olan şəxs borcunu söyləyərk (deyə-deyə) yazdırsın və Rəbbi olan Allahdan qorxaraq ondan (borcdan) bir şey əskiltməsin. Əgər borclu ağılsız və zəifdirsə (qoca və ya uşaqdırsa), yaxud söyləməyə qadir deyilsə, o zaman gərək onun (əvəzinə) vəkili ədalətlə deyib (borcu) yazdırsın. Öz adamlarınızdan iki kişini də şahid tutun! Əgər iki kişi olmazsa, razı olduğunuz bir kişi ilə iki qadının şəhadəti kifayətdir. Əgər (qadınlardan) biri (şəhadəti) unudarsa, o birisi onun yadına salsın. Şahidlər (bu işə) dəvət olunduqları zaman boyun qaçırmasınlar. Az və ya çox olmasına baxmayaraq, borcu öz vaxtına qədər (nə müddətə verilmiş olduğunu) yazmağa ərinməyin! Sizin bu işiniz Allah yanında daha ədalətli, şahidlik üçün daha düzgün və şübhəyə düşməməiniz üçün haqqa daha yaxındır. Lakin aranızda həmişə dövr edən aşkar (nəgd) ticarət zamanı onu yazmamağınız sizin üçün günah deyildir. (Hər halda) alış-veriş etdiyiniz vaxt şahid tutun! Ancaq katibə və şahidə zərər yetirilməsin. Əgər zərər yetirsəniz, əlbəttə, bu sizin üçün pis işdir. Allahdan qorxun! Allah (ehtiyacınız olan şeyləri) sizə öyrədir. Allah bütün işləri biləndir!”.

Hədəslərdə vəli haqqında belə buyrulur. Aişə (ə) Peyğəmbərin (s) belə dediyini rəvayət edir: “Himayədar tərəfindən nikahı bağlanmayan qadının nikahı batildir. Əgər belə nikahla qadına yaxınlıq edərsə, verilən məhr qadına qalır. Əgər himayədarlar (qızı ərə verməkdən imtina edərək) mübahisə edərlərsə (himayədar yox sayılır). Himayədarı olmayana isə rəhbər himayədarlıq edər”. Digər bir hədisdə də buyrulur ki, Peyğəmbərdən (s) rəvayət olunur: “Himayədar (vəli) və iki ədalətli şahid olmadan bağlanan nikah düzgün deyil” (14, 377).

Sədr əş-Şəriə əl-Əvvəlin “əl-Viqayə” əsərində 31a və-rəqində “Bab əl-Vəli” bölümündə yazılıb: “Vəli-himayədar, bərabərlik deməkdir”.

Yusif Dövlətoğlunun “Mənzum fiqh”də “Nikah” kitabının (18) 69a və-rəqində “Babul-evliya val-əkufiha-“Vəlilər” babında vəli haqqında belə buyrulur:

Ğeyri küfvinə çü bir avrat məgər,

Kəndüyi təzvic edüp varsa əgər.

Hürrə olmaqlıq gərək həm ey əxi,

Aqla həm baliğə ola dəxi.

Pəs rəvadur kim vəlisi ey dədə,

Anı çayiz görməgə təfriq edə.

Hər iki rükünə daxil olan şəxslər aşağıdakı xüsusiyyətlərə malik olmalıdırlar:

1. Müsəlman olmalı.
2. Yetkinlik yaşına çatmış olmalı.
3. Ağıllı olmalı.

4. Azad olmalı.

5. Kişi olmalı.

6. Ədalət sahibi olmalı.

Aşağıdakı şəxslər vəli olmaq hüququna malikdirlər:

1. Ata.

2. Atanın atası (baba).

3. Doğma qardaş.

4. Ata bir qardaş.

5. Ata-ana bir qardaşın oğlu.

6. Atabir qardaşın oğlu.

7. Əmi.

8. Əmioğlu.

Bakirə qızın vəlisi olmalıdır. “Viqayə” əsərində “Kitəbul-nikah”ın “Bab əl-vəli” bölmündə yazılır: “Bakirə qızın susmağı, gülməyi, səssiz ağlamağı razı olması deməkdir. Kəbin kəsilən vaxt o ərin adını çəkməlidir” (17, 31a).

“Mənzum fiqh”də “Nikah” kitabının “Babul-evliyai val-əkufiha” “Vəlilər” bəbində vəli haqqında belə buyrulur:

*Pəs rəvadur kim vəlisi ey dədə,
Anı cayiz görməgə təfriq edə.*

*Yani çiftələndügi cayiz ey ağa,
Həm vəlisi təfriq edərsə rəva.*

*Təfriq etməyüp əgər cayiz duta,
Ol nikah olur müqərrər ey ata.*

*Təfriq etməklik vəli həm ay əxi,
Şöylədür kim qazıya vara dəxi.*

*Qazıdan hökm istəyə ana həman,
Hökm edə həm qazı əxi ol zaman (18, 69a).*

Nikah elə bir müqavilədir ki, qadın nikahla bağlandığı kişi üçün daha naməhrəm, “haram” sayılır. Lakin kişinin və qadının razılığı nikah bağlamaq üçün kifayət deyildir. Daimi və müvəqqəti nikah üçün əqd duası oxunmalı və nikah müqaviləsi bağlanmalıdır.

Əqd duasını bəylə gəlin, yaxud onların vəkili etdikləri şəxslər oxuyurlar. Həm kişi, həm də qadın onların vəkili ola bilər. Kəbin kəsmə düsturunu əvvəlcə gəlin, sonra isə bəy ərəbcə oxuyur. Həmin dua “Viqayə” əsərində 30a vərəqində belə verilir, gəlin deyir:

رَوَّجْتُكَ نَفْسِي عَلَى الصَّدَاقِ الْمَغْلُومِ

“Müəyyən olunmuş məhr ilə özümü sənin arvadın etdim”.

“Mənzum fiqh” əsərində həmin dua nəzmlə belə verilib:

Rükni icabu qəbul oldu həman,

Bəs şəhadət şərti oldı biguman.

Yani ər disə ki, ciftələdüm səni,

Pəs qəbul etdim desə avrat anı (18,59b).

Bəy cavab verir:

قَبِلْتُ التَّرْوِيحَ

“Evlənməyi qəbul etdim”.

Əgər kəbin duasını oxumaq üçün başqasını vəkil etsələr, misal üçün kişinin adı Əhməd və qadının adı Fatimə olsa, qadının vəkili:

رَوَّجْتُ مُوَكَّلَتِي فَاطِمَةَ مُوَكَّلِكَ أَحْمَدَ عَلَى الصِّدَاقِ الْمَعْلُومِ

(Müəyyən olunmuş məhr ilə müvəkkilim Fatiməni sənin müvəkkilin Əhmədə arvad etdim)- deyir.

Kişinin vəkili onun ardınca deyir:

قَبِلْتُ لِمُوَكَّلِي أَحْمَدَ عَلَى الصِّدَاقِ الْمَعْلُومِ

(Müvəkkilim Əhməd üçün müəyyən olunmuş məhr ilə bu evlənməyi qəbul etdim).

Nikah müqaviləsi bağlamaq üçün şəriət aşağıdakı dörd şərtə riayət olunmasını tələb edir:

1. Kəbinkəsmə duası ərəb dilində düzgün tələffüz edilməlidir. Onun başqa dildə oxunmasına ancaq müstəsna hallarda (bəylə gəlin, nə də onların vəkilləri ərəb dilini bilməyəndə) icazə verilir.

2. Duanı oxuyanlar (bəy, gəlin və ya onların vəkil etdikləri şəxslər) yetkinlik (həddi-buluğ) yaşına çatmış və ağıllı olmalıdır.

3. Dua oxunarkən gəlinin və bəyin adları çəkilməlidir. Məs., əgər kəbin kəsmə düsturunu qızın əvəzinə onun atası oxuyursa, o, bəyə bu sözlərlə müraciət edir: “Qızlarımdan birini sənin arvadın hesab edirəm”. Bu halda kəbin müqaviləsi etibarsız sayılır, çünki kişinin hansı qızını ərə verdiyi aydın olmur.

4. Bəylə gəlin nikaha məcburiyyət qarşısında deyil, könüllü razı olmalıdırlar. Lakin gəlin zahirən oğlanı bəyənmədiyini göstərsə, amma “ürəyində buna razıdırsa”, kəbin müqaviləsi etibarlı sayılır (11, 92-93).

Nikahın şəri hökümləri aşağıdakılardır. Onu da qeyd edək ki, bu şərtlər məzhəblərə görə fərqlənir:

1. Hənəfi məzhəbinin şərtləri:

a) Nikah bağlanarkən açıq və ya dolayı yolla bildirilməlidir. Nikah əqdini bağlayarkən tərəflərin razılığı açıq və ya qapalı kəlmələrlə olmalıdır.

b) Evlənənlər hər ikisi eyni vaxtda iştirak etməlidir.

c) Nikah əqdi bağlananda hər iki tərəf bunu eşitməlidir (12, V, 2059-2061).

Bundan başqa evlənənlərlə bağlı bəzi şərtlər var:

1. Ağillı olmalı. Nikahın bağlanması üçün bu şərtədir. Ağlı olmayan dəlinin nikahı doğru deyil.

2. Həddi-buluğa çatmış və azad olmalıdırlar. Ağlı olanla kölənin nikahının bağlanması ancaq vəlinin (vəli – iki valideyn deməkdir) və kölənin ağasının icazəsi ilə ola bilər.

3. Nikah əqdi bağlanarkən zövcənin vəziyyəti əlverişli olmalıdır. Məs.: iddət müddətini gözləməyən və ya başqasına nikahlı olan qadınla evlənmə səhih deyil.

4. Evlənənlər, yəni qız ilə oğlan bilməlidir ki, hansı qız ilə və ya hansı oğlan ilə ailə qurur (əgər evdə 3-4 qız və ya 3-4 oğlan varsa bilməlidir ki, hansı ilə ailə qurur).

5. Nikah əqdi qadının hər hansı bədən üzvlərinə görə bağlanmamalıdır. Məs.: oğlan qızın atasına “qızının ayağını və əlini mənimlə evləndir” deməsi ilə bağlanan nikah doğru deyil (yəni qızının ayağına, əllərinə vurulmuşam).

Peyğəmbər (s) buyurub: “Şahidlər iştirak etmədən nikah bağlanmaz” (14, 206).

Şahidlərə gəlinə onlarla bağlı aşağıdakı şərtlər vardır:

1. Ən azı iki nəfər şahid olmalıdır.

2. Şahidlərin ikisinin də kişi olması vacibdir.

3. Bir kişi və iki qadınlardan ibarət olan şahidlik də səhihdir. Lakin iki qadının şahidliyi səhih deyil. Qurani-Kərim “Bəqərə” surəsi 282-ci ayədə bu haqda belə buyrulur:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى

“Öz adamlarınızdan iki kişini də şahid tutun! Əgər iki kişi olmazsa, razı olduğunuz bir kişi ilə iki qadının şəhadəti kifayətdir. Əgər (qadınlardan) biri (şəhadəti) unudara, o birisi onun yadına salsın” (1,42). Bir hədisi şərifdə də belə buyrulur: “Bir vəli və iki ədalətli şahid olmazsa nikah bağlanmaz”. Şafii, Hənbəli və Maliki məzhəblərinə görə də şahidlərin ikisinin də kişi olması vacibdir”. Hənəfi məzhəbinə görə isə bir kişinin əvəzinə iki qadın şahidlik edə bilər.

“Əl-Viqayə” əsərində 30a vərəqində də eyni fikir öz əksini tapır: “İki azad kişi, yaxud bir azad kişi və iki azad qadının iştirak etməsi şərtədir”. “Mənzum fiqh” də yazır:

Leyk iki ər gərək yaxud tamam,

Bir ər ilə iki avrat vəssalam.

Hürri müsəlman ola bunlar ey əxi,

Aqil balıq gərəkdür həm dəxi.

Həm tanuqlar haləti əqddə belə,

Hazır ola bunların əqdin bilə (18.59a) .

4. Şahid ağillı olmalıdır.

5. Azad olmalıdır. Dəlinin, uşağın və kölənin şahidliyi səhih deyildir.

6. Müsəlman olmalıdır.

7. Müsəlmanın nikahı iki zimminin (“Zimmə” kəlməsinin üç lüğəti mənası var;

1) öhdə, himayə 2) məsuliyyət; 3) vəzifə (15, 221). Zimmət əhli – müsəlman məmləkətində müəyyən mal vermək şərti ilə yaşayan kitab əhlinə (xristian, ya yəhudi) deyilir) şahidliyi ilə bağlanmaz. Evlənən qadın zimmi, kişi isə müsəlman olduqda bu nikahda zimmi qadınla eyni dindən olan iki qadının şahidliyi qəbul edilə bilər. Bu məsələ “əl-Viqayə” əsərində belə izah olunur: “Müsəlmanın iki zimmi kişinin hüzurunda zimmi qadınla nikah bağlamağı caizdir. Əgər küfr etsələr (inkar etsələr) şəhadətləri qəbul olunmaz (17, 30a).

2. Şafii məzhəbi ilə bağlı şərtlər.

1. Vəli sərbəst iradəli olmalı, vəlinin nikahda məcburi olaraq iştirakı səhih deyildir.

2. Kişi olmalıdır.

3. Məhrəm olmalıdır.

4. Həddi-buluğ yaşında olmalıdır.

5. Ağıllı olmalıdır.

6. Adil olmalıdır.

7. Ayrı dindən olmamalıdır.

8. Kölə olmamalıdır.

Evlənən kişi ilə əlaqədar şərtlər.

1. Kişi sərbəst iradəli olmalıdır. Məcburi evləndirmək səhih deyil.

2. Mövcud olmalıdır. Məchul bir kimsə ilə nikah bağlanılmaz.

3. Qadının özünə halal olduğunu bilməyən bir kimsə olmamalıdır. Qadının özünə halal olduğunu bilmədən onu nikahlamaq caiz deyil.

Evlənəcək qadınla əlaqədar şərtlər:

1. Qadın kişinin məhrəmi olmalıdır.

2. Qadın tanınmalıdır.

3. Ailə qurmaq üçün maneə olmamalıdır.

Ehramdakı qadının evlənməsi halal deyil. İddət müddətini gözləyən və ərddə olan qadınla nikah bağlamaq da halal deyil.

Şahidlərin şərtləri:

1. İki kölənin, iki korun, iki qadının şahidliyi səhih deyil.

2. Bir nəfər ilə şahidlik səhih deyil.

3. Ər və arvad bir-birinə şahidlik edə bilməzlər.

4. Vəlidən başqa iki şahid olmamalıdır.

5. Nikahı bağlanılanların oğul və qızları şahidlik edə bilər.

Şafiiilərə görə nikahın şərtlərindən mühümü evlənənlərin evlənmək istədiklərini sözlə ucadan bildirmələridir, məs.: kişinin “Qadını nikahladım” deməsi.

3. Hənbəliyə görə nikahın beş şərti vardır.

1. Evlənənlərin bilinməsi. Evlənənlər bir-birlərini tanımalıdırlar. Hansı qızın və yaxud hansı qızla evləndiyini sözlə ifadə etməlidir. Nikah zamanı hər iki tərəf “qəbul etdim” və ya “razı oldum” deməklə nikah əqdi həyata keçir.

2. Sərbəst iradə və razılıq olmalıdır. Ağıllı və həddi-buluğ yaşından sonra kölə də olsa məcburən bağlanan nikahı səhih olmaz.

3. Vəlidə olan xüsusiyyətlər:

a) Kişi olmalıdır. Qadının vəliliyi səhih deyil.

b) Ağıllı olmalıdır.

v) Həddi-buluq yaşında olmalıdır.

q) Azad olmalıdır.

d) Eyni dindən olmalıdırlar. Bir kafirin bir mömin üzərinə vəlilik etməsi səhih deyil. Ancaq dövlət rəhbəri bu hökmdən müstəsna.

c) Rəşid (ağıl-kamal həddinə çatmış) olmalıdır. Yəni nikah haqqında məlumatı olan bir insan olmalıdır.

4. Şahidlik. Kələ də olsalar, ağıllı, yetkinlik yaşına çatmış, zahirən də olsa ədalətli iki kişinin şahidliyi olmadan nikah səhih deyil. Şahidlər müsəlman, danışan, eşidən olmalıdırlar. Ər-arvadın atasının və ya oğullarının şahidliyi səhih deyildir. İki korun və yaxud ər-lə arvadın, bir-birinin düşməni olan iki kişinin şahidliyi səhih deyildir.

5. Evliliyə maneə olan şərtlər olmamalıdır.

4. Malikilərə görə nikahın şərtləri:

1. Kişi olmalıdır.

2. Azad olmalıdır.

3. Ağıllı olmalıdır.

4. Həddi-buluq yaşına çatmış olmalıdır.

5. Ehramda olmamalıdır.

6. Səfeh olmamalıdır.

7. Fasiq olmamalıdır.

Şahidlərin isə məcbur və mütləq olması lazımdır. Lakin vəli “Filan qadını səninlə evləndirdim”, ər də “Qəbul etdim” cavab verərsə heç bir şahid olmadan nikah əqdi səhihdir. Lakin gərdəyə girərkən iki şahidin olması lazımdır. İki şahid olmasa nikah əqdi bir talaqla ayrılır. Nikahın şərtlərindən biri də odur ki, vəli mütləq deməlidir ki, “qızını nikahladım”, o da deməlidir “Mən də qəbul etdim”.

Maliki məzhəbində nikahın rükününün beş olduğu göstərilir: ər, zövcə, vəli, iki şahid, siğə (12, V, 2058). Nikah əqdi “icab” və “qəbuldan” ibarətdir. “İcab” hansı tərəfdən olursa olsun (kişi və qadın) birisinin “Aldım” və ya “Verdim” deməsidir. “Qəbul” isə bu sözün müsbət olan cavabıdır.

Hənəfi fəqihləri nikahı, “icab” və “qəbul” ilə qərarlaşdırırlar. Bu “icab” və “qəbul” felin keçmiş zamanında ifadə edilən və ya biri keçmiş, digəri indiki zamanda ifadə edilən iki kəlmə ilə olur. Məs: “Səni zövcə olaraq aldım” kimi və ya “Özünü mənə nikah et” ifadələrinin qarşılığı “Nikahladım”, “Səni zövcə olaraq aldım” deyər, sözləşməsi düzgün olur (12, V, 2059).

5. Cəfəri məzhəbinə görə əsasən nikah iki cür olur: 1) Daimi nikah, 2) Siğə. Nikah bağlayanların qarşılıqlı razılığı olmalıdır. Burada iki nəfər şahidlik etməlidir. Qızın hakimi – atası, babası və bu qəbildən olan adamlardır. Ana qəyyum ola bilməz. Nikah bağlanarkən iki rükət namaz qılınır, sonra dua oxunur. Nikah kağızı yazılarkən din xadimi xütbə oxuyur. Bundan sonra siğə oxunur. Siğə hər iki tərəfin adından oxunur, kağıza möhür vurulur. Nikah kağızı qadına və ya onun vəkilinə verilir. Kişi din

xadiminə hədiyyə verir. Qadından heç nə gözlənilmir. Kişi qadınına yemək, geyim və yaşamaq üçün yer verməlidir. Qadın ona qulaq asmalı, istəklərinin əksinə getməməlidir. Qadını döyməyə icazə verilmir (3, 77).

Qurani-Kərimdə, “əl-Viqayə” və “Mənzum fiqh” əsərlərində bir qisim qadınların adları sadalanır ki, onlarla ailə qurmaq, nikaha daxil olmaq haram sayılır. Bu tip qadınlar iki qismə bölünür: Əbədi olaraq haram olanlar və müvəqqəti olaraq haram buyrulanlar.

Əbədi olaraq haram buyrulan, o deməkdir ki, qadın heç vaxt həmin kişiyə ərə gedə bilməz (6, 396).

Müvəqqəti olaraq haram buyrulanlar. Bu isə o deməkdir ki, qadın hazırda mövcud olan müəyyən səbəblərə görə həmin kişiyə ərə gedə bilməz. Əgər mövcud səbəblər olmazsa onların evlənmələri halaldır.

Əbədi haramlığın səbəbləri bunlardır: Nəsəb, kürəkənlik və süd əlaqəsi.

1. Nəsəb səbəbi ilə evlənməsi haram olanlar o deməkdir ki, o qadın heç vaxt həmin kişiyə ərə gedə bilməz: Həmin şəxslər bunlardır: analar, qızlar, bacılar, bibilər, xalalar, qardaş və bacı qızları. Qurani-Kərimdə bu barədə belə buyrulur:

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ

“Atalarınızın evlənməmiş olduğu qadınlarla evlənməyin!”

(“ən-Nisa” surəsi, 22-ci ayə) (1, 68).

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي تَحْلَتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا تَحْلَتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَخَالَاتُكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

“Sizə analarınız, qızlarınız, bacılarınız, bibiləriniz, xalalarınız, qardaş və bacılarınızın qızları, süd analarınız, süd bacılarınız, arvadlarınızın anaları və yaxınlıq etdiyiniz qadınlarınızın himayənizdə olan qızları (ögey qızlarınız) ilə evlənmək haram edildi. Cinsi əlaqədə olmadığınız qadınlarınızın qızları ilə evlənmək isə sizin üçün günah deyildir. Öz belinizdən gələn oğullarınızın arvadları ilə evlənmək və iki bacını birlikdə almaq da sizə haramdır. Yalnız keçmişdə (cahiliyyə dövründə) olan bu cür işlər müstəsnaadır. Həqiqətən, Allah bağışlayandır, rəhm edəndir!” (“ən-Nisa” surəsi 23-cü ayə)(1, 69).

Cəfəri məzhəbi də yuxarıda sadalanan hallarda evlənməni haram sayır (6,42).

“Əl-Viqayə” əsərində yazılır: “Ana, bacı, qızlarınız, qardaşı qızınız, bibiniz (həm öz bibiniz, həm də ata-anasının bibisi), xalanız (həm öz xalası, həm də ata-anasının xalası), əlaqədə olmuş arvadın qızı, arvadın anası ailə qurmaq haram buyrulub” (17, 30a).

“Mənzum fiqh” in “Fəsil fil-muhərrəməti” bölümündə yazılıb:

Anasını almaq kişi qızın dəxi,

Nə qədər irəğolursa ey əxi.

Dəxi qız qardaşının qızını həm,

Qardaşı qızın dəxi ey möhtərəm.

*Atasının həm dəxi anasının,
Yəni qız qardaşların dəxi bunun.*

*Atasının oğlunun avratını,
Necədir dinlə bunların hökmünü.*

*Qamu bunlara nikah etmək haram,
Batil olur yəni ol olmaz tamam (18, 62a).*

Müvəqqəti olaraq haram buyrulular aşağıdakı növlərə ayrılırlar:

Kürəkənlik səbəbi ilə evlənməsi haram olanlar özləri də bir neçə yerə ayrılırlar:

a) Arvadın anası (qaynana). Burada evləndiyi qadınla yaxınlıq edib-etməmək şərt deyil. Sadəcə olaraq həmin qadının qızı ilə nikah bağlayarsa, artıq onun anası ilə evlənmək haram olur.

b) Cinsi əlaqədə olduğu qadının qızı. Əgər qadınla nikah bağlayıb ona cinsi yaxınlıq etməzsə (qadının başqa kişidən olan) qızı ilə evlənmək ona halal olar. Bu bərdə Qurani-Kərimdə “ən-Nisa” surəsi 23-cü ayədə buyrulub: “... Cinsi əlaqədə olmadığınız qadınlarınızın qızları ilə evlənmək isə sizin üçün günah deyildir” (1, 69).

c) Oğlun arvadı (gəlin) ilə nikah bağlamaq haram sayılır.

d) Atanın arvadı. Atanın nikah bağladığı qadınla oğlun evlənməsi haramdır.

3. Süd əlaqəsi ilə evlənməsi haram olanlar. Süd anaları o şəxslərə deyilir ki, öz övladı olmayan bir uşağı əmizdirirsə o, qadın o uşağa süd anası hesab olunur. Bir qadının südünü əmən iki uşaq bir-birinə süd qardaşı və bacısı hesab olunur. Süd əmmə yolu ilə bu uşaqlar bir-biri ilə ailə qura bilməzlər. Çünki, onlar bir-birinə məhrəm hesab olunurlar. Cahiliyyə dövründə də ərəblər uşaqlarını iki yaşına qədər süd analarının yanında saxlardılar. Qurani-Kərimdə “ən-Nisa” surəsi 23-cü ayədə buyrulur:

وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ

“Süd analarınız, süd bacılarınız, arvadlarınızın anaları və yaxınlıq etdiyiniz qadınlarınızın himayənizdə olan qızları (ögey qızlarınız) ilə evlənmək haram edildi”.

“Viqayə” əsərinin “Kitəb ər-Riza” bölümündə belə verilir: “Süd analarınız, süd bacılarınız, arvadlarınızın anaları, yəni nəşəbcə haram olanlar süd əmmə yolu ilə də haram sayılırlar” (17,35b).

“Mənzum fiqh”in “Bab ər-Riza” bölümündə yazılır:

Ki eşid dinlə rızanın halını,

Bu Hənifənin nədür bil qalini.

*Otuz aylıq bir əmər oğlan əgər,
Avratın əmcəgini bir kəz əmər.*

*Oğul olur bil rizadan ol ana,
Şöylə kim olur nəşəbdən bil ağa.*

*Yəni ol ana haram olur tamam,
Şöylə kim olur nəsbədən vəssalam.*

*Otuz aydan sonra əmərsə həman,
Oğlu olmaz ol anun bil bigüman.*

*Hər nə kim oldu nəsbədən pəs haram,
Həm haram oldu rizadan ey imam (18,79ab).*

Peyğəmbər (s) buyurmuşdur: “Nəsəbcə haram olanlar süd yolu ilə də haramdır-lar” (13,217). Peyğəmbər (s) həmçinin buyurmuşdur: “Övladlıqla haram olunan, süd əlaqəsi ilə də haramdır” (7,397). Bu səbəbdən də süd anası doğma ana kimidir. Oğlan uşağına ana tərəfdən nəsəb səbəbi ilə haram olanlar, süd əlaqəsi səbəbi ilə də haramdır. Beləliklə süd əmən oğlan uşağı bu qurup qadınlarla evlənə bilməz:

- 1.Süd anası.
- 2.Süd anasının anası.
- 3.Süd anasının qaynanası.
- 4.Süd anasının bacısı.
- 5.Süd anasının ərinin bacısı (baldızı).
- 6.Süd anasının oğul və qız nəvələri.
- 7.Süd bacısı.

Süd əmən qız uşağı bu qurup kişilərlə ailə qura bilməz:

- 1.Süd verən qadının əri (yəni süd atası).
- 2.Həmin kişinin atası.
- 3.Həmin kişinin oğlanları və nəvələri.
- 3.O kişinin qardaşları.
- 4.O kişinin əmiləri və dayıları.
- 5.Süd verən qadının qardaşları.
- 6.Süd verən qadının oğlanları və nəvələri.
- 7.Süd verən qadının atası və babası.
- 8.Süd verən qadının əmiləri və dayıları (4,269).

Əbu Hənifə ilə İmam Malikə görə əmilən südün miqdarına görə az və ya çox olması arasında fərq yoxdur. “Ən-Nisa” surəsi 23-cü ayədə buyrulduğu kimi: “... Sizə süd verən süd analarınız (da sizə haram qilındı)”.

Evlənməyi haram edən südəmmənin miqdarı ilə bağlı bəzi hədislər var ki, orada buyrulub: Aişə (ə) Peyğəmbərin (s) belə dediyini rəvayət edir: “Südün bir iki dəfə sormağ haram etmir”. Digər bir hədisdə: “Bir iki dəfə süd vermək və ya süd sormağ haram etmir”.

Qurani-Kərimdə süd əmməyin haram olunması ilə bağlı Aişə (ə) bəzi hədislər rəvayət etmişdir: Aişə (ə) deyir ki, “Quranda on dəfə süd əmməyin haram edilməsi nazil olmuşdu. Sonra bu say ləğv edilib beşə endirildi. Peyğəmbər (s) vəfat edəndə bəzi insanlar hələ də bu ayələri Qurandan hesab edirdilər”.

Süd vermə iki yaş tamam olana qədər olmalıdır. Qurani-Kərimdə “Bəqərə” surəsi 233-cü-ayədə buyrulur:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ

“Analar (istər boşanmış, istərsə də boşanmamış olsun) uşaqlarını əmizdirmə müddətini tamamlatmaq istəyən (atalar) üçün tam iki il əmizdirsinlər”.

Böyük islam alimlərindən olan Əbu Yusif, Şafii, Maliki və Əhməd bin Hənbəliyə görə uşağın iki yaşı tamam olana qədər əmdiyi süd, qohumluq doğurur (13, 217).

Əbu Hənifəyə görə isə əmmə müddəti 30 aydır. Qurani-Kərimdə bu barədə “əl-Əhqaf” surəsi 15-ci ayədə belə buyrulub:

وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا

“Onunla (ana bətnində) daşınma və (süddən) kəsilmə müddəti otuz aydır”.

1. Müvəqqəti olaraq haram buyrulan qadınlar.

Müvəqqəti olaraq haram sayılan qadınlar, aşağıdakılar hesab olunurlar:

1. Kişi iki bacı ilə eyni vaxtda evlənə bilməz. Allah-Təala buyurur: “...və iki bacını birlikdə almaq da sizə haramdır. Yalnız keçmişdə (Cahiliyyə dövründə) olan bu cür işlər müstəsna (6, 398).

2. Qadın ilə bərabər bibisi və ya xalası ilə evli olmaq. Əbu Hüreyrə (r.a.) Peyğəmbərin (s) belə dediyini rəvayət edir: “Qadın ilə bərabər onun bibisi və ya xalası ilə evlənmək olmaz” (5, 399).

3. Başqasının arvadı və ya boşanıb müddət (iddə) gözləyən qadın. “... (Cihad vaxtı əsir olaraq) sahib olduğunuz (cariyələr) müstəsna olmaqla, ərlə qadınları almaq Allahın yazısı (hökümü) ilə sizə haram edildi...”. Yəni, ərdə olan qadınla ailə qurmaq haramdır. Cariyə isə bu halda istisnadır. Cariyə qadının sahibi onun hamilə qalmadığına əmin olduqdan (istibradan) sonra, evli olsa da ona halaldır (6, 400).

4. Kişinin üç dəfə boşadığı qadın ona haramdır. Belə vəziyyətdə qadın başqa kişiyə ərə gedib doğru nikah bağlamayınca, birinci ərinə halal sayılmır. Qurani-Kərimin “Bəqərə” surəsi, 230-cu ayəsində buyrulur:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

“Əgər (kişi) övrətini yenə də (üçüncü dəfə) boşarsa, o zaman (qadın) başqa bir ərə getməmiş ona (əvvəlki ərinə) halal olmaz. (İkinci əri) onu boşadıqdan sonra Allahın (ər-arvadlıq haqqındakı) hədlərinə (hökmlərinə) riayət edəcəklərinə inamları olduqları təqdirdə, (həmin qadının əvvəlinci əri ilə) təkrar evlənməsində günah yoxdur. Bunlar anlayan bir qövmlə üçün Allahın bəyan etdiyi hədləridir (hökmləridir)”.

5. Zinakar qadınla evlənmək. Kişinin zinakar qadınla evlənməsi, qadının isə zinakar kişiye ərə getməsi halal deyil. Yalnız əgər onlar sadıq bir tövbə etsələr bundan sonra onlara evlənmək və ya ərə getmək halal olar. Qurani-Kərimdə:

الرَّأْيِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

“Zinakar kişi ancaq zinakar, yaxud müşrik bir qadınla evlənə bilər. Zinakar qadın da yalnız zinakar, yaxud müşrik bir kişiye ərə gedə bilər. Bu (belə bir evlənmə), möminlərə haram edilmişdir” (“Ən-Nur”surəsi, 3-cü ayə) (1,331).

Başqa dindən olan qadınla evlənmək məsələsi (12,V, 2139).

İman baxımından müsəlmanlara müxalif olanlar üç qrupa ayrılırlar.

1. Səməvi kitabı olmayanlar. Bunlar ağaca, daşa, gümüşə və s. inananlardır.
2. Kitaba bənzər şeyləri olanlar. Bunlara misal olaraq atəşə inanan atəşpərəstləri göstərmək olar. Allah-Təala atəşpərəstlərin Peyğəmbərləri olan Zərdüştə bir kitab göndərmişdir. Lakin onlar bu kitabı təhrif etmiş və peyğəmbərlərini də öldürmüşlər.
3. Kitabları olan yəhudilər və xristianlar. Bir müsəlmanın bunların qadınları ilə evlənməsi halaldır. Amma müsəlman bir qadının əhli-kitab olan bir kişi ilə evlənməsi haramdır.

Həmçinin kitab əhli olmayan qeyri-müsəlman kişi və qadınlarla ailə qurmada haram buyurulmuşdur. Qurani-Kərimdə “Bəqərə” surəsi, 31-32-ci ayələrdə buyurur:

وَلَا تَنْكُحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَٰئِمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أُعْجَبُكُمْ أَوْلَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

“Allaha şərik qərar verən (Onu inkar edən) qadınlar imana gəlməyincə onlarla evlənməyin! Əlbəttə, Allaha iman gətirmiş bir cariyə, gözəlliyinə heyran olduğunuz bir müşrik bir qadıncan daha yaxşıdır”. Həmçinin müşrik kişilər Allaha iman gətirməyə qədər mömin qadınları (onlara) arvadlığa verməyin! Əlbəttə, Allaha iman gətirən bir kölə camalına məftun olduğunuz müşrik bir kişidən daha xeyirlidir. Onlar (müşrik qadınlar və kişilər) sizi Cəhənnəmə çağırdıqları halda, Allah sizi Öz izni ilə Cənnətə, məğfirətə (bağışlanmağa) çağırır və yaxşı düşünüb ibrət almaları üçün insanlara hökmlərini aydınlaşdırır (“ Bəqərə” surəsi, 31-32-ci ayə) (1,31-32).

Əhli-kitab olan qadınların, müsəlman kişilər ilə ailə qurması haqqında Qurani-Kərimin “əl-Maidə” surəsi, 5-ci ayəsində buyrulur:

الْيَوْمَ أُحْلِلُ لَكُمُ الطَّيِّبَاتِ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْلٌ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلْلٌ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْأَجْرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

“Bu gün pak nemətlər sizə halal edilmişdir. Kitab əhlinin yeməkləri sizə, sizin yeməkləriniz isə kitab əhlinə halaldır. Möminlərin, həmçinin sizdən əvvəl kitab verilmişlərin (yəhudilərin və xaçpərəstlərin) azad və ismətli (özlərini zinadan və nəfslərini haram şeylərdən qoruyan) qadınları mehrlərini verdiyiniz, namuslu olub zina etmədiyiniz və əşna saxlamadığımız təqdirdə (evlənmək üçün) sizə halaldır. İmanı dananın bütün işləri boşa çıxar və o, axirətdə zərər çəkənlərdən olar!” (1,89).

Allah-Təalanın əmri, Peyğəmbərin (s) sünnəti ilə halal buyrulmuş nikahlarla yanaşı, batil sayılan nikahlar da vardır. Hansı nikahlar batil sayıldığını nəzərdən keçirək. Şiğar, muhəllil və mutə kimi nikahlar batil nikah sayılır. Adı çəkilən nikahların hər biri haqqında qısa məlumat vermək yerinə düşərdi.

Şiğar nikahı. Bu bir kimsənin öz qızını, bacısını, yaxud qəyyumu olduğu kimsəni qarşı tərəfə ərə verərək, əvəzində onun özünü, yaxud oğlunu və ya qardaşını qohumlardan bir qızla evləndirməsini, yaxud qızını və ya bacısını ərə verməsi deməkdir. Belə qaydada bağlanan nikah məhr verilib-verilməməsindən asılı olmayaraq, batil

sayılır (6,401). Çünki Peyğəmbər (s) belə nikah bağlamağı qadağan etmiş və çəkindirmişdir. Qurani-Kərimdə “əl-Həşr” surəsi 7-ci ayədə buyrulur “...Peyğəmbər sizə nə verirsə, onu götürün; nəyi qadağan edirsə, ondan əl çəkin...” (1,564).

Əbu Hureyrədən rəvayət olunur ki, “Peyğəmbər (s) şiğar nikahı qadağan edərək dedi: Şiğar bir kimsənin digərinə: sən mənə öz qızını ver, mən də sənə öz qızımı verim. Yaxud sən mənə öz bacını ver, mən də sənə öz bacımı verim – deməsidir” (6, 401). Digər bir hədisdə də Peyğəmbər (s) buyurmuşdur: “İslamda şiğar yoxdur”. Bu səhih hədislər şiğar nikahının haram, batil və Allahın şəriətinə zidd olmasını açıq-aşkar isbat edir. Belə nikahda məhrin verilib-verilməməsi onun haramlıq hökmünü dəyişmir. Bu isə böyük fəsad törədən bir haldır. Çünki, bu qəyyumların öz istəklərini həyata keçirmək uğrunda, onların maraqlarını qadınların maraqlarından üstün tutaraq, qadınları istəmədikləri kişiyə zorla ərə verməkdir. Bu isə qadınlara qarşı edilən zülmüdür, pis bir işdir.

Muhəllil nikah. Bu üçüncü dəfə boşanmış qadını, birinci ərinə halal olsun deyə gözləmə müddətindən sonra almaq və sonra boşamaqdır. Bu növ nikah ən böyük günahlardan və fahiş işlərdəndir. İstər əvvəlcə, istərsə sonra bu nikahı etməyə sövdələşmək, yaxud qəlbində belə bir niyyət tutub evlənmək qadağandır. Onu edənə qarşı isə lənət olunmuşdur. Əli (ə) deyir ki, “Peyğəmbər (s) belə nikah bağlayanı və səbəbiylə bu nikah bağlanan kimsəni (birinci əri) lənətləmişdir” (6, 402).

Mütə nikah (Siğə). “Mütə” sözünün lüğəvi mənası “Müvəqqəti nikah”, “aşna” deməkdir (10, 434). “Mütə” müvəqqəti evlənmə əqdidir. Məs.: kişinin qadına “Səni bir aylığına nikahladım” və ya “Bir illiyinə səninlə evləndim” deməsidir. Bu əqd yerinə yetirildikdə, şahidin, vəlinin iştirakı vacib deyildir. Belə nikah əhli-sünnə alimlərinin fikrinə görə haram sayılır. Hətta nikah bağlansa belə (19,208).

“Mütə” nikah ilə bağlı “Mənzum fiqh” əsərində belə verilir:

*Mütə cayiz olmayisər ey pəsər,
Şöylə kim avrata desə bir ər.*

*Sana yüz aqca verəyin ne edəyin,
Yəni bir qaç gün təməttö edəyin.*

*Razı oldu ana avrat həm dəxi,
Bu həman çayiz degüldür ey əxi (18,60a).*

Hənəfi məzhəbinin təməl kitablarından biri hesab edilən “Viqayə” və onun poetik tərcüməsi olan “Mənzum fiqh” tərcümə əsəri əsasında apardığımız araşdırmalar nəticəsində, nikah və onun rüknlərini, nikahın şəri hökmlərini, nikahın növlərini orta əsr mənbələri əsasında tədqiq etməyə çalışmışıq.

ƏDƏBİYYAT

1. Qurani-Kərim. Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z.Bünyadov, V.Məmmədəliyev. Bakı, Azərnəşr, 1992.
2. Ayətullah-Uzma Seyid Əli Hüseyni Sistani. İzahlı şəriət məsələləri. Bakı, 2013.
3. Babayeva Z. Əbülqasim Hillinin “Şəraül-islam fi məsailil-hələl vəl-həram” əsəri Cəfəri Məzhəbinin əsas qaynaqlarından biri kimi. Namizədlik dissertasiyası, Bakı, 1995.
4. Belyayev.Y.A. Müsəlman təriqətləri. Bakı, Azərbaycan Ensiklopediyasının Baş Redaksiyası, 1991.
5. Cəlilov E. Azərbaycanın dövlət və hüququ XIII-XIV yüzillər. Dövlət kitab palatası. Bakı-1995.
6. Əbdüləziz İbn Bədəvi əl-Xələfi Quran və səhih hədislərlə əsaslandırılmış İslam fiqhi. Tərcüməçi: Abdur-Rahim Muradi. Bakı, “Şərq-Qərb” mətbəəsi, 2007.
7. Əbdürrəhman Hacı Yusifpur. İslam dinində qadın məsələsi. Bakı 1995.
8. Ələkbərov F. Şərqdə ailə və nikah. Nəşriyyat-Poliqrafiya mərkəzi, Bakı, 2001.
9. Əliyev R. İslamda ailə və nikah münasibətləri. Bakı, 1999.
10. Ərəb və fars sözləri lügəti. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası Nəsimi adına Dilçilik İnstitutu. Bakı. Yazıcı, 1985.
11. Kərimov Q. Şəriət və onun sosial mahiyyəti. Bakı, 1987.
12. Abdurrahman El-Ceziri. Dört mezhebin fıkıh kitabı (Tercüma eden Hasan Ege Diyanet İşleri Reis Müavini). İstanbul, 2000, Vc., 512 .
13. Delilləriylə İslam Hukuku Şahıs,Ailə və Çözümlü miras. İstanbul 1983.
14. Hamdi Döndüren. Delilləriylə ailə ilmihali. İstanbul, 2005.
15. Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. Изд-во «Русский язык», Москва, 1985.
16. – الجزیری عبد الرحمن، كتاب الفقه على المذاهب الاربعة ٥-١، الجزء الرابع، ٥٣١، بیروت - لبنان ١٩٩٠/١٤١٠
17. S-740 عبيد الله بن مسعود صدر الشريعة الاول – وقاية الرواية في مسائل الهداية
18. B-7075 يوسف داوولت اوقلى- منظوم فقه
19. www.dinimizislam.com.

XÜLASƏ

Rübabə Bahadır qızı Şirinova

*fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, böyük elmi işçi
Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu*

İslamda ailə-nikah münasibətlərinin tədqiqinə çox əsərlər həsr olunmuşdur. Bu mövzu ilə bağlı hər bir tədqiqatçının müraciət etdiyi ilk mənbə Qurani-Kərim, daha sonra isə hədislərdir. Biz də bu mənbələrə istinad edərək digər alimlərin Sədr əş-Şəriə əl-Əvvəl, Sədr əş-Şəriə əs-Sani, Qurd Əfəndi, Yusif Dövlətoğlu kimi mötəbər orta əsr müsəlman alimlərinin, fəqihlərinin əsərlərinə müraciət etmişik. Bu əsərlər islamın nikah, məhr, ailə və ailə üzvləri arasında münasibətləri və s. məsələləri düzgün müəyyənləşdirilməkdə bizim üçün bir mənbə olmuşdur.

РЕЗЮМЕ

В исламе исследованию вопросов семьи и брака посвящено множество произведений. По данной теме каждый исследователь обращается в первую очередь к Корану, и только после к хадисам. Мы, основываясь на эти источники, также обратились к произведениям достойных мусульманских ученых и правоведов средних веков как Седр аш-Шария аль-Еввел, Седр аш-Шария ас-Сани, Курд Эфенди, Юсиф Девлетоглы. Данные произведения стали для нас источником правильного определения понятий брака, мехра, взаимоотношений в семье и между членами семьи в исламе, а также в других вопросах.

SUMMARY

A lot of works were dedicated to the research of family-marriage questions in Islam religion. The first source on this topic that researchers address is Quran, then hadiths. Basing on those sources we also address to the eminent medieval Moslem scholars, faqih's such as Sadr ash-Sharia al-avval, Sadr ash-Sharia as-Sani, Qurd Afandi, Yusif Dovlatoglu and others. In determining correctly the relations of marriage, mahr, family and family members in Islam that used in these scholars' works are considered as a valuable source for us.

Çapa tövsiyə etdi: Prof. K.K.Şərifov

**Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat fakültəsinin
Elmi Məcmuəsinin**

NƏŞR QAYDALARI

1. Məqalə digər nəşrlərə təqdim edilməmiş yeni tədqiqat olmalıdır.
2. Məqalənin mətni jurnalın redaksiyasına A4 formatda, “12” ölçülü hərflərlə, yuxarıdan və aşağıdan 2 sm, soldan 3 sm, sağdan 1 sm məsafə ilə, 1, 5 intervalla, Azərbaycan, türk, ingilis, rus və ərəb dilində Times New Roman şriftində 1 nüsxədə çap edilərək elektron variantda redaksiyaya təqdim edilir. Məcmuənin elektron ünvanı: bduilahiyyat@yahoo.com
3. Məqalənin əvvəlində məqalənin adından sonra müəllifin adı, işlədiyi müəssisə və müəllifin elektron poçt ünvanı göstərməlidir.
5. Mövzu ilə bağlı elmi mənbələrə istinadlar olmalıdır. İstinad qaydaları AAK-nın tələblərinə uyğun olmalıdır.
6. Ədəbiyyat siyahısında verilən hər bir istinad haqqında məlumat AAK-nın tələblərinə görə tam və dəqiq olmalıdır.
7. Məqalənin sonundakı ədəbiyyat siyahısında son 5-10 ilin elmi məqalələrinə, monoqrafiyalarına və digər etibarlı mənbələrinə üstünlük verilməlidir.
8. Ədəbiyyat siyahısı məqalənin sonunda xülasələrdən əvvəl verilməlidir.
9. Məqalənin yazıldığı dildə və əlavə olaraq 2 dildə (rus və ingilis) xülasə verilməlidir. Məqalələrin həcmnin 6-15 səhifə, xülasələrin isə 5-8 sətir olması tövsiyə edilir.
9. Məqalənin müxtəlif dillərdəki xülasələri bir-birinin eyni olmalı və məqalənin məzmununa uyğun gəlməlidir. Müəllifin gəldiyi elmi nəticə, işin yeniliyi, əhəmiyyəti və s. xülasədə yığcam şəkildə qeyd olunmalıdır. Hər bir xülasədə məqalənin adı və müəllifin tam adı göstərməlidir. Xülasələr məqalənin sonunda yerləşdirilməlidir.
10. Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar göstərməlidir.
11. Hər bir məqalədə açar sözlər üç dildə (məqalənin və xülasələrin yazıldığı dillərdə) verilməlidir.
12. Məqalənin keyfiyyətinə, göstərilən faktların doğruluğuna və digər məlumatlara görə müəllif cavabdehlik daşıyır.

