

BAKI DÖVLƏT UNIVERSİTETİ

**İLƏHİYYAT
FAKÜLTƏSİNİN
ELMİ MƏCMUƏSİ**

№ 28 • DEKABR (ARALIK) 2017

**BAKİ DÖVLƏT UNİVERSİTETİ
İLƏHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN
ELMİ MƏCMUƏSİ**

REDAKTOR / EDİTÖR
Akademik V. M. Məmmədliyəv

REDAKTOR MÜAVİNİ
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.**

№ 28•DEKABR (ARALIK) 2017 BAKI

İÇİNDƏKİLƏR

MİLLİ MƏNƏVİYYATIMIZI DAHA DA ZƏNGİNLƏŞDİRƏN BÖYÜK ALİM <i>Abel Məhərrəmov</i>	9
BÖYÜK ALİM, SADƏ İNSAN VƏ DƏRİN BİLİK SAHİBİ <i>Şeyxülislam Allahşükür Paşazadə</i>	12
BÖYÜK ZİYALI <i>Mübariz Qurbanlı</i>	14
MÖVLANA CƏLALƏDDİN RUMİNİN “MƏSNƏVİ” ƏSƏRİ VƏ ONUN ŞƏRHLƏRİ <i>Q. T.Məmmədəliyeva</i>	17
DİNİ RADİKALİZM VƏ KLASSİK İSLAM TƏHSİL SİSTEMİ: FƏZLUR RƏHMANIN GÖRÜŞLƏRİ ƏSASINDA <i>i.f.d., dos. Mübariz Camalov</i>	27
XIV ƏSRİN DİNİ-TƏSƏVVÜFİ ƏDƏBİYYATIN NÜMAYƏNDƏLƏRİ – AŞIQ PAŞA VƏ OĞLU ƏLVAN ÇƏLƏBİ – İSLAM MƏDƏNİYYƏTİ KONTEKSTİNDƏ <i>Dos.Nigar Qüdrət qızı İsmayilzadə</i>	43
TƏCVİD ELMİNDƏ LƏHN ANLAYIŞI VƏ ONUN NAMAZLA BAĞLI FİQHİ HÖKMLƏRƏ TƏSİRİ <i>f.f.d. Mürsəlov Mirniyaz Mürsəl o.</i>	51
FERNAN BRODELİN SİVİLİZASİYALARA DAİR BAXIŞLARI <i>Rəbiyyət Aslanova</i>	59
İSLAM MƏDƏNİYYƏTİNDƏ LƏQƏB VƏ FƏXRİ ADLAR <i>Valeh Vəliyev</i>	69
MODAL VERBS IN MODERN ENGLISH <i>Yeganə Qaraşova</i>	75
İBN DOKMAK’IN HAYATI VE “NAZMÜ’L-CÜMÂN FÎ TABAKÂTİ ASHABI İMÂMINA EN-NU’MÂN” İSİMLİ ESERİ <i>Osman Aydınlı – Samir Fattah Abbas</i>	85
HƏDİSDƏ İSNADIN ƏHƏMİYYƏTİ <i>i.f.d. Qoşqar Səlimli</i>	103

ƏRƏB DİLİNDƏ XÜSUSİ ŞƏXS ADLARININ YARANMA ÜSULLARI <i>f.ü.f.d. Aynur Hüseynova Zahid qızı</i>	113
MÜASİR İRAN ƏDƏBİYYATINDA NƏSR <i>Rauf Əlihüseyn oğlu Quluzadə</i>	123
SAMİ DİLLƏR AİLƏSİ VƏ ƏRƏB DİLİ ƏRƏB YAZISI VƏ ƏLİFBASI HAQQINDA QISA MƏLUMAT <i>Aslanova Süsən Yusif qızı</i>	133
YENİYETMƏLİK DÖVRÜ VƏ PSIXOLOJİ BÖHRAN <i>Əliyeva Mətanət Valeh qızı</i>	151
DİNLƏRARASI DİALOQUN NƏZƏRİ ƏSASLARI <i>Gündüz Qurbanəli oğlu Süleymanov, Şölət Əlövsət oğlu Zeynalov</i>	159
TƏHSİLİN SOSİOMƏDƏNİ FUNKSİYALARI <i>Müslüm Nəzərov</i>	167
AZƏRBAYCANDA DAVAMLI İNKİŞAFIN PERSPEKTİVLƏRİ VƏ EKOLOJİ PROBLEMLƏRİN HƏLLİ <i>Rəşadət Qüdrət oğlu Yaqublu</i>	175
SUFİZMİN VƏHDƏTİ-VÜCUD TƏLİMİNDƏ VARLIQ PROBLEMİ <i>Zaur Firidun oğlu Rəşidov</i>	183
“SİVİLİZASİYA” ANLAYIŞININ MƏZMUNUNA DAİR <i>Hacıyev Rövşən Sabir oğlu</i>	197
ÖMƏR FAİQ NEMANZADƏNİN FƏLSƏFİ GÖRÜŞLƏRİ <i>Yusif Hüseynov</i>	207
ОСНОВНЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ ЭМОЦИОНАЛЬНОГО ИНТЕЛЛЕКТА <i>İsmaylova Nigar Yaşar qızı</i>	215
PRINCIPLES OF HAMİDUDDİN AL-FARÂHÎ'S EXEGESIS OF THE QUR'AN AND INTERPRETATION OF SURAH AL-FİL <i>Ass. Prof. Hayrettin Öztürk</i>	223
İSLAM HÜQUQUNDA MEHR <i>Tahir Akqubayev</i>	247
KUR'AN'IN ÖNCEKİ İLAHİ KİTAPLARI TƏSDİK ETMESİ <i>Prof. Dr. H.Mehmet Soysaldı</i>	261

HİLMİ ZİYA ÜLKƏN İBN SİNANIN YARADICILIQ İRSİ HAQQINDA <i>Aytək Zakırqızı (Məmmədova)</i>	277
MULTİKULTURALİZMİN İDEOLOJİ YÜKÜ VƏ FENOMENİN QƏRBDƏ REPRESİYASI <i>Rabil Mehtiyev</i>	285
SUİSİDAL DAVRANIŞ KONSEPSİYALARINA DAİR <i>Sədirova Nərmin Cumay qızı</i>	291
QEYRİ-MADDİ MƏDƏNİ İRSİN QORUNMASI SAHƏSİNDƏ AZƏRBAYCAN TƏCRÜBƏSİ <i>f.ü.f.d.Ceyhun Şakiroğlu (Ağayev)</i>	299
XX ƏSRİN 40-50-Cİ İLLƏRİNDƏ SSRİ-NİN TÜRKiYƏ SİYASƏTİ <i>Leyla Nəbiyeva</i>	307
ÇƏTİN YENİYETMƏLƏRİN ŞƏXSİYYƏT XÜSUSİYYƏTLƏRİNİN ÖYRƏNİLMƏSİNİN NƏZƏRİ ASPEKTLƏRİ <i>p.e.d., dosent Elnarə Əhməd qızı Əhmədova</i>	315
MODA DƏYƏRLƏRİNİN PSIXOLOJİ TƏHLİLİ <i>İbrahimova Dıyanə Rəşid qızı</i>	321
TƏZHİB SƏNƏTİNDƏ NATURALİST VƏ BESTİAR MOTİVLƏR <i>Səbinə Ələsgər qızı Nemətzadə</i>	329
KİÇİK YAŞLI MƏKTƏBLİLƏRİN EMOSİONAL DƏYİŞKƏNLİYİNİN FORMALAŞMASINDA AİLƏNİN ROLU <i>Gülnarə Həsənova</i>	337
İNTERNET VƏ PSIXİ PROSESLƏR <i>Mehdiyeva Mədinə Arif qızı</i>	345
İSLAM HÜQUQUNDA QADININ ŞAHİDLİYİ <i>Əmir Kahayev</i>	355
BİR DAHA ALBANİYA VƏ ALBANLAR HAQQINDA <i>T.ü.f.d. Rəmil Əyyub oğlu Ağayev</i>	371
ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ КОНФЛИКТА В СОВРЕМЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ <i>Будагова Сабина Вагиф гызы</i>	383



*Məcmuənin bu nömrəsi
Akademik Vasim Məmmədəliyevin
75 illik yubileyinə
həsr olunur*

MİLLİ MƏNƏVİYYATIMIZI DAHA DA ZƏNGİNLƏŞDİRƏN BÖYÜK ALİM

Mən böyük şərqşünas alim, akademik Vasim Məmmədəliyevi belə adlandırdım. Bu nəcib insanın bütün həyatı, fəaliyyəti xalqımızın mənəviyyatının zənginləşməsinə xidmət etmişdir. Hər zaman ucada dayanan Vasim müəllimə Bakı Dövlət Universitetində çox böyük sayğı və hörmət var. Bu məhəbbəti onun özü qazanmışdır.

Sovet hakimiyyəti dövründə SSRİ-nin bütün respublikalarında olduğu kimi, Azərbaycanda da ateizm siyasəti nəticəsində dini dəyərlərimizə böyük zərbə vurularkən, bir sıra adət-ənənələrimiz yasaq edilərkən, qadağalar qoyularkən xalqımız Vasim müəllim kimi böyük alimlərdən nümunə götürərək Allah eşqini, Allah sevgisini müqəddəs əmanət kimi qoruyub saxlamış, onu nəsil-dən-nəslə ötürmüşdür. V.Məmmədəliyev müsəlman Şərqinin müdrikiyini özündə birləşdirərək İslam dininin, İslam dəyərlərinin təbliğində, geniş yayılmasında, düzgün yozulmasında böyük xidmətlər göstərmişdir. Bu dəyərlərə kor-koranə deyil, elmi, həyatı nöqteyi-nəzərdən qiymət vermiş, Qurani-kərimin ayələrini kəlmə-kəlmə şüurlara həkk etmişdir. Mən hesab edirəm ki, məhz belə şəxsiyyətlərin sayəsində dini və mənəvi dəyərləri qoruyub bu günə çatdıra bilmişik.

Artıq yaşı 75-i haqlayan akademik Vasim Məmmədəliyevin bir şəxsiyyət və alim kimi bütün fəaliyyətini xalqımız təqdir edir. O, halal zəhməti, intellekti, zəkası, dərin düşüncəsi ilə elmin yüksək pilləsinə ucalmış görkəmli elm xadimidir. Böyük alim nəinki Azərbaycanda, onun hüdudlarından çox-çox kənarda da millətimizə həmişə başucalığı gətirir. O, İraq Elmlər Akademiyasının, Suriya İslam Eimləri və Ərəb Filologiyası Akademiyasının, İslam Konfransı Təşkilatının İslam Hüququ Akademiyasının akademiki kimi şərəfli adlar daşıyır. Görkəmli şərqşünasın indiyədək yüzlərlə elmi əsəri, o cümlədən bütün dünya şərqşünaslarının istifadə etdiyi 30 kitabı nəşr edilmişdir. Onlardan "Bəsrə qrammatika məktəbi", "Kufə qrammatika məktəbi", "Ərəb dilçiliyi", "Ərəb ədəbi dilində felin zaman, şəxs və şəkil kateqoriyaları" və s. monoqrafiyaları əvəzsiz nümunələrdir. Alimin ərəb dilçiliyi və ədəbiyyatşünaslığının müxtəlif problemlərinə həsr edilmiş və islam, şəriət, fiqh, musiqi və ədəbiyyata dair məqalələri onun yüksək elmi potensialına, hərtərəfli intellektinə bariz nümunədir.

Vasim müəllimin bu böyük irsindən gənc alimlər, tələbələr zaman-zaman faydalanırlar. Onun yazdığı dərslük və dərslər vəsaitləri, metodiki vəsaitlər, etdiyi tərcümələr, elmi-publisistik məqalələr hər zaman aktualdır, dövrlə, zamanla səsleşir. Çünki bu əsərlərin bir ucu tarixi ənənələrə söykənirsə, digəri bugünkü həyatın axarına uyğundur. Yeniliyə, müasirləşməyə səsleşən hər bir yaradıcı əmək isə heç vaxt təsirsiz qalmır.

Akademik Vasim Məmmədəliyevin elmi, pedaqoji və ictimai fəaliyyətinin bir nəticəsi də odur ki, görkəmli alim xalqın böyük hörmətini qazanmışdır. O, vətəni

sonsuz məhəbbətlə sevən, insanların azad, firavan yaşaması üçün əlindən gələni edən böyük bir ziyalıdır. Onun bütün fəaliyyəti xalqımızın maariflənməsinə, mənəvi inkişafına, mədəni yüksəlişinə həsr edilmişdir. İnsanların mənəvi inkişafına, kamilləşməsinə, yüksəlməsinə can atan və bütün fəaliyyətini bu istiqamətdə quran Vasim müəllim yüzlərlə gəncə, cavana rəhbər və yol göstərəndir. Onun ibrətəməz söhbətlərini dinləyən hər kəs həqiqətən mənəvi cəhətdən saflaşır və zənginləşir.

Akademik Vasim Məmmədaliyevin xalqımızın qarşısında xidmətlərindən bəlkə də ən önəmlisi onun mərhum akademik Ziya Bünyadovla birlikdə Qurani-kərimin Azərbaycan dilinə izahlı tərcüməsidir. Olduqca səlis, oxunaqlı olan Qurani-kərimin tərcüməsinin neçə-neçə nəşri işıq üzü görmüşdür. Görkəmli alim təkcə ərəbcədən tərcümələrlə kifayətlənməmiş, həm də doğma dilimizdən ərəb dilinə bir sıra tərcümələr etmişdir. Mirzə Cəlilin "Saqqallı uşaq" hekayələr məcmuəsini, Fikrət Əmirov haqqında monoqrafiyanı, Həmid Araslının "Xaqani Şirvani" kitabını və başqalarını buna misal göstərmək olar.

Artıq qeyd etdiyimiz kimi, təkcə Azərbaycanda deyil, dünyanın əksər ölkələrində məşhur olan Vasim müəllimin tədqiqatlarına həmişə böyük ehtiyac olubdur. Ona görə də akademik bir sıra elmi tədqiqatları fars, türk, ingilis, rus, gürcü və digər dillərə çevrilmiş, dünya elmində böyük əks-səda doğurmuşdur.

1959-cu ildən taleyini Bakı Dövlət Universiteti ilə bağlayan Vasim müəllim işlədiyi ayrı-ayrı vəzifələrdə həmişə öz sözünü deməyi bacarmış, dəyərli məsləhətləri, yüksək elmi səviyyəsi, geniş erudisiyası ilə bütün kollektivin rəğbətini qazanmışdır. V.Məmmədaliyev istər vaxtilə Şərqsünaslıq fakültəsinin dekanı, istər həmin fakültədə Ərəb filologiyası kafedrasının müdiri, istərsə də hazırda İlahiyyat fakültəsinin dekanı kimi işinin öhdəsindən layiqincə gəlmiş və gəlməkdədir. Vasim müəllim 1981-ci ildə Şərqsünaslıq fakültəsinin dekanı olarkən mən tədris hissəsinin rəisi vəzifəsində işləyirdim. Yaşının cəmi 40 olmasına baxmayaraq, Vasim müəllim işinin öhdəsindən yüksək səviyyədə gəlməyə və cavan yaşında ağsaqqal adını qazanmağa müvəffəq ola bilmişdi. Məhz onun rəhbərliyi sayəsində fakültədə hər bir iş, demək olar ki, yenidən qurulmuşdu.

Bir məqamı da xüsusilə vurğulamaq lazımdır ki, Vasim müəllim dərslər dediyi tələbələrə həmişə atalıq qayğısı göstərmiş, onların problemlərini həll etməyi ən mühüm vəzifə hesab etmişdir. Universitetdə elm adamı, müəllim, ziyalı və müdrik ağsaqqal kimi sevilməsi məhz onun insani xüsusiyyətlərindən irəli gəlir.

Vasim müəllimin BDU-da müəllim işləməyə başladığı dövrdə fakültənin Mübariz Əlizadə, Rəhim Sultanov, Ələsgər Məmmədov kimi nəhəngləri var idi. İstedadı, əməksevərliyi, böyük daxili mədəniyyəti ilə bir müddətdən sonra o, həmin nəhənglərin arasında seçilməyə başladı. İndi nə Ərəb filologiyası kafedrasını, nə İlahiyyat, nə də Şərqsünaslıq fakültələrini onsuz təsəvvür etmək mümkündür.

Biz qürur hissi keçiririk ki, Bakı Dövlət Universitetində Vasim Məmmədaliyev kimi dünya şöhrətli alim, ziyalı çalışır və o məhz buradan elmin zirvələrinə ucalmış, məhz burada xalq qarşısında böyük xidmətlərinə görə "Əməkdar elm xadimi" fəxri adına, Prezident təqaüdünə, "Şöhrət" və "Şərəf" ordenlərinə və nəhayət "Qızıl çinar"

beynəlxalq mükafatına layiq görülmüş, məhz buradan Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasına həqiqi üzv seçilmişdir.

Onu dünyanın hər yerində tanıyırlar. Misir, İraq, Suriya, İran, Türkiyə, Səudiyyə Ərəbistanı, Birləşmiş Ərəb Əmirlikləri, Polşa, Amerika Birləşmiş Ştatları və keçmiş sovet respublikalarında keçirilmiş elmi konfrans və simpoziumlarda ən ciddi məruzələri ona həvalə edirlər. Vasim müəllim ərəb dili üzrə nadir mütəxəssisdir. Bir məqamı da vurğulamaq istərdim. Bu yaxınlarda ərəb ölkələrindən bir neçə alim və təhsil işçisi universitetimizi ziyarətə gəlmişdi. Onlarla görüşdə Vasim müəllim də iştirak edirdi. Maraqlıdır ki, ərəb dili müxtəlif ölkələrdə çox fərqli ləhcələrlə işlənir (məsələn, tunisli ilə misirli az qala bir-birini başa düşmür - təxminən bizimlə qırğızlar kimi). Ona görə də qonaqlar müxtəlif ləhcələri eyni dərəcədə tərcümə edən Vasim müəllimin qarşısında heyrətlərini gizlədə bilmirdilər. Onlar V.Məmmədaliyevin ərəb dilində onlardan yaxşı danışdığına, özü də ərəb dilinin bütün ləhcələrinə yüksək səviyyədə bələd olduğuna məəttəl qalmışdılar.

Şəxsən mən özüm Vasim müəllimlə bir neçə dəfə xarici ölkələrdə konfrans və simpoziumlarda olmuşam. Azərbaycanı layiqincə təmsil edən alimin ərəb ölkələrində hörməti, bəlağətli çıxışları, söylədiyi parlaq nitqlər, gətirdiyi dəlillər hamını, elə mənim özümü də heyrətdə qoymuş, elmi səviyyəsi bütün konfrans iştirakçılarının böyük marağına səbəb olmuşdur.

Bir elm adamı kimi akademik V.Məmmədaliyevin fəaliyyəti çoxşaxəli və genişdir. Onun 1991-ci ildən indiyə qədər müəllifi olduğu və xalq tərəfindən böyük məhəbbətlə qarşılanan "Haqqın dərgahı" televiziya verilişi də alimin nə qədər zəngin biliyə malik, İslamın incəliklərinə dərinədən bələd olduğunun göstəricisidir.

Bəli, Vasim müəllim böyük alimdir. Azərbaycanın fəxr edəcəyi bir ziyalıdır. O, vətəninə, elinə, obasına bağlı olan şəxsiyyətdir. Əminəm ki, alimliklə insanlığın bu vəhdəti Vasim müəllimə hələ çox uğurlar qazandıracaqdır.

Abel Məhərrəmov
BDU-nun rektoru, akademik

BÖYÜK ALİM, SADƏ İNSAN VƏ DƏRİN BİLİK SAHİBİ

Bismillahir-Rəhmanir-Rəhim!

2017-ci il ölkəmizin tarixində və xalqımızın həyatında mühüm yeniliklərlə, eləcə də mötəbər tədbirlərlə yadda qaldı. Nəinki Azərbaycanın, hətta bütövlükdə İslam dünyasının böyük alimlərindən biri olan mənim dəyərli və sınıanmış dostum akademik Vasim Məmmədəliyevin 75 yaşının tamam olması da məhz bu ilə təsadüf etdi. Vasim müəllimlə bizi bir-birimizə əsaslı hələ Sovet dövründə qoyulmuş və uzun illərin sınağından keçmiş dostluq əlaqələri bağlayır. Mən bu illər ərzində onu həm elmin incəliklərinə dərinləndən bələd olan bir alim kimi, həm də gözəl, nəcib və sadə bir insan kimi tanımışam.

Akademik Vasim Məmmədəliyev Azərbaycanda şərqşünaslıq və ilahiyyat elmlərinin inkişafında, İslam dininin elmi şəkildə öyrənilməsində böyük xidmətləri olan bir alimdir. Vasim Məmmədəliyevin xüsusilə müqəddəs Kitabımız Qurani-Kərimin ana dilimizə tərcüməsi üzərində əməyi olduqca dəyərlidir. Onun İlahi kəlamə olan marağı hələ uşaqlıq illərindən başlamışdır. Atasını Məmmədəli müəllim həkim olmaqla yanaşı, həm də bir çox dilin, o cümlədən ərəb dilinin dərin bilicisi olmuşdur. Vasim müəllim ərəb dilini ilk dəfə məhz atasından öyrənmişdir. Beləcə, kiçik yaşlarından o, ərəb dilini və Allah-Təalanın bu dildə nazil etdiyi Qurani-Kərimi öyrənməyə başlamışdır.

Vasim Məmmədəliyev dünyanın bir çox yerində fəaliyyət göstərən müxtəlif elmi akademiyaların həqiqi üzvü olmaqla yanaşı, 20 kitabın, 600-dən çox məqalənin müəllifidir. Əsərləri dünyanın 15-dən artıq ölkəsində nəşr edilmişdir. Lakin mənim fikrimcə, onun Azərbaycan islamşünaslıq elminə ən böyük töhfəsi Qurani-Kərimin doğma dilimizə olan tərcüməsidir. O, çox böyük məsuliyyət tələb edən bu işə hələ dinə qarşı qadağaların hökm sürdüyü Sovet dövründə başlamış, nəhayət Qurani-Kərimin tərcüməsi 1991-ci ildə işıq üzünə görmüşdür. Azərbaycan öz müstəqilliyini əldə etdikdən sonra bir çox həmvətənimiz müqəddəs Kitabımızla məhz Vasim Məmmədəliyevin tərcüməsi sayəsində tanış olmuşdur. Daha sonrakı dövrdə Qurani-Kərimin dilimizdə başqa tərcümələri də nəşr olunmuşdur. Lakin bu tərcümələrin heç biri Vasim müəllimin tərcüməsi qədər xalqın rəğbətini qazana bilməmişdir. Şübhəsiz ki, bunun da obyektiv səbəbləri var. Belə ki, Vasim Məmmədəliyev Qurani-Kərimi tərcümə edərkən ərəb və Azərbaycan dilinin qrammatik qaydalarının incəliklərinə riayət etmiş, bununla yanaşı, mötərizə içərisində oxucu üçün aydın olmayan məqamları izah etmişdir. Bu baxımdan, onun tərcüməsini “təfsiri tərcümə” adlandımaq olar. Maraqlıdır ki, Vasim Məmmədəliyevin tərcüməsində ayələri həm mötərizə ilə, həm də mötərizəsiz oxuduqda cümlənin strukturu pozulmur, hər iki halda cümlələr Azərbaycan dilində normal səslənir. Bu, şübhəsizki, Vasim Məmmədəliyevin təkcə ərəb dilini deyil, həm də Azərbaycan dilini mükəmməl bilməsi sayəsində mümkün olmuşdur.

Akademik Vasim Məmmədəliyev həmişə Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin fəaliyyətində yaxından iştirak etmişdir. Onun 1998-ci ildə QMI-nin nəzdində yaradılmış Elmi-Dini Şuranın sədri kimi dini maarifçilik sahəsində böyük xidmətləri vardır. Vasim Məmmədəliyev bu gün də QMI-nin həm ölkə daxilində, həm də ölkə xaricində təşkil etdiyi dini və elmi tədbirlərdə aktiv şəkildə iştirak edir.

Bildiyimiz kimi, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti, cənab İlham Əliyev 2017-ci ilin ölkəmizdə “İslam həmrəyliyi ili” elan edilməsi haqqında Sərəncam imzalamışdır. QMI-nin təşkilatçılığı ilə bu münasibətlə istər ölkəmizdə, istərsə də ölkə xaricində bir çox tədbir keçirilmişdir. Akademik Vasim Məmmədəliyev bu tədbirlərin bir çoxunda yaxından iştirak etmiş, öz dəyərli məruzələri ilə çıxış etmişdir.

Azərbaycan dövləti akademik Vasim Məmmədəliyevin fəaliyyətini daim yüksək qiymətləndirmişdir. Təsadüfi deyildir ki, Ümummilli Lider Heydər Əliyev həzrətləri Vasim Məmmədəliyevin “Şərəf” ordeni, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev cənabları isə “Şöhrət” ordeni ilə təltif edilməsi haqqında fərman imzalamışdır. 2017-ci ildə Ümummilli Liderin anadan olmasının 94-cü ildönümünə və Heydər Əliyev Fondunun fəaliyyətinin 13 illiyinə həsr olunan təntənəli mərasimdə Vasim müəllimə Azərbaycan Respublikasının Birinci vitse-prezidenti və Heydər Əliyev Fondunun prezidenti Mehriban Əliyeva tərəfindən “Qızıl çinar” beynəlxalq mükafatının təqdim olunması da dövlətimizin Vasim Məmmədəliyevə verdiyi yüksək qiymətin bariz təəcəssümüdür.

Həzrət Peyğəmbər (s) bir hədisində belə buyurub: **“Allah-Təala bir şəxsin xeyirini istəsə, onu dində dərin bilik sahibi edər”** (مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ). Fikrimcə, Vasim müəllim Allah-Təalanın məhz belə bəndələrindəndir. Mən Vasim müəllimə sağlam həyat və yeni-yeni nailiyyətlər arzulayıram.

Vəssəlamu əleykum və rəhmətullahi və bərəkətuhu!

***Şeyxülislam Allahşükür Paşazadə,**
Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin sədri,
tarix elmləri doktoru, professor*

BÖYÜK ZİYALI

Görkəmli şərqsünas alim, ictimai xadim, akademik Vasim Məmmədəliyev bütün həyatını Azərbaycan xalqının mənəviyyatının zənginləşməsinə həsr etmişdir. Müəllim və alim kimi fədakarlığı, yüksək vətəndaşlıq məsuliyyəti, səmimiliyi və qayğıkeşliyi, fəal həyat mövqeyi ona xalqımızın dərin rəğbətini qazandırmışdır. Cəmiyyətimizin mənəvi inkişafına, kamilləşməsinə, yüksəlməsinə xidmət edən Vasim müəllim gənclərimiz üçün mayak sayılan böyük ziyalıdır.

Vasim müəllimin dərin elmi təfəkkürü, hafizəsi, yorulmaz pedaqoji fəaliyyəti, əsl ziyalıya xas keyfiyyətləri onu fenomenal şəxsiyyət zirvəsinə qaldırmışdır. Xalqın dini maariflənməsində, ölkəmizdə ənənəvi İslamın təbliğində, Azərbaycanda yüksək ixtisaslı kadrların yetişməsində və formalaşmasında Vasim Məmmədəliyevin müstəsna xidmətləri vardır.

Vasim Məmmədəliyev çoxşaxəli elmi-pedaqoji və ictimai fəaliyyətə malik olan nadir şəxsiyyətlərdəndir. Bu gün təkcə Azərbaycanda deyil, Yaxın Şərq ölkələrində və Avropada görkəmli şərqsünas alim kimi tanınan Vasim Məmmədəliyev dilçilik sahəsində dərin və hərtərəfli biliyə malik kamil mütəxəssisdir. Dilçilik elminin tanınmış nümayəndəsi kimi Vasim Məmmədəliyev uzun illər ərəb dilçiliyi və filologiyasının aktual problemlərinin tədqiqi ilə ardıcıl surətdə məşğul olmuşdur. Onun ərəb dilçiliyi və filologiyasının bir sıra aspektlərinə həsr olunmuş əsərləri, o cümlədən müqəddəs “Qurani-Kərim”in təfsiri və dilçilik xüsusiyyətləri ilə bağlı fikir və mülahizələri mütəxəssislər tərəfindən təqdirəlayiq hesab edilir. Görkəmli akademik tədqiqatlarında orta əsr ərəb filoloqları, Avropa şərqsünasları, rus və müasir ərəbşünasların ərəb dilçiliyi və qrammatika məktəblərinə dair fikir və mülahizələrinə münasibət bildirilmiş, bu sahənin öyrənilməsində yeni nəticələr əldə edilmişdir. Qiymətli əsərləri ilə akademik Vasim Məmmədəliyev Azərbaycan ərəbşünaslığının nüfuzunu dünyaya tanıtdırmışdır. Onun elmi əsərləri dünya şərqsünaslığına layiqli töhfədir.

Akademik təkcə Şərq dünyasını, ərəb filologiyasını öyrənməklə kifayətlənməmiş, habelə elm və din problemi haqqında ilahi kəlamları əsas tutan tədqiqatçı kimi ilahiyyat elminin uğur qazanmasına xidmət etmişdir. Bakı Dövlət Universitetində İlahiyyat fakültəsinin yaradılmasında böyük xidmətləri olan akademik Vasim Məmmədəliyev həmin fakültənin dekanı kimi ölkədə yüksək ixtisaslı dini kadrların hazırlanması istiqamətində əzmlə çalışır.

Həmçinin Şeyxülislam Allahşükür Paşazadənin təşəbbüsü ilə 1997-ci ildən Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin nəzdində fəaliyyət göstərən Elmi-Dini Şurada bəşəriyyətin elmi inkişafını təqdir edən İslam dininin müasir cəmiyyətdə rolu və ona münasibətlə bağlı müxtəlif məsələlərin həllini tapmasına dair fəaliyyətini də uğurla davam etdirir.

Müsəlmanların müqəddəs kitabı Qurani-Kərimi mərhum akademik Ziya Bünyadov ilə birgə Azərbaycan dilinə tərcümə etməsi və bu müqəddəs kitaba şərh, eləcə də “Ön söz” yazması ölkəmizin və bütövlükdə İslam dünyasının elmi-mədəni həyatında mühüm hadisə olmaqla yanaşı, V.Məmmədaliyevə geniş oxucu kütləsinin rəğbətini də qazandırmışdır. Vasim müəllim ölkəmizdə uzun illərdən bəri insanların mənəvi ehtiyac duyduğu bir işin - Qurani-Kərimin Azərbaycan dilinə tərcüməsinin öhdəsindən uğurla gəlmişdir. Vasim müəllim hər nəşrdə tərcümə üzərində yenidən işləmişdir. Bu yaxınlarda onun üzərində işlədiyi yeni nəşr işıq üzü görəcəkdir.

Vasim müəllimin ibrətamiz söhbətlərini dinləyən hər kəs həqiqətən mənəvi cəhətdən saflaşır, zənginləşir. Böyük alimin İslam dini dəyərlərinin təbliğində və yayılmasında, Quran ayələrinin, dini ayinlərin və hədislərin düzgün yozulmasında, xalqın mənəvi cəhətdən zənginləşməsi və inkişafında böyük xidmətləri vardır. Bu baxımdan akademik ilk vaxtlar Azərbaycan televiziyası, sonradan isə “Mədəniyyət” kanalı ilə “Haqqın dərgahı”ndakı müntəzəm və davamlı çıxışları artıq 20 ildən çoxdur ki, Azərbaycan tamaşaçısı tərəfindən maraqla qarşılanır. Bu verilmiş dini-mənəvi dəyərlərin ölkəmizdə elmi şəkildə təbliğ olunması işində mühüm rol oynamaqdadır.

Əlaqələrimizin ildən-ilə gücləndiyi və inkişaf etdiyi İraq, İran, Türkiyə, Suriya, Misir kimi ölkələrdə akademik Vasim Məmmədaliyevin fəaliyyəti elmi qurumlar tərəfindən yüksək qiymətləndirilmiş və Azərbaycan alimi həmin ölkələrdə akademiya, elmi cəmiyyətlərin üzvü seçilmişdir. İraq Elmlər Akademiyasının, Suriya Quran Elmləri və Ərəb Filologiyası Akademiyasının, Misir Ərəb Dili Akademiyasının müxbir üzvü, İslam Əməkdaşlıq Təşkilatının Müsəlman Hüququ Akademiyasının akademiki və Azərbaycanın orada təmsilçisi, İranın Beynəlxalq Əhli-Beyt Assosiasiyası və Türkiyənin Elmi Araşdırmalar Vəqfinin üzvü olan dünyamiqyaslı akademik, həmçinin Azərbaycan-İraq Dostluq Cəmiyyətinin uzun müddətdir ki, sədridir. Bu baxımdan müsəlman ölkələri arasında dostluq münasibətlərinin qurulmasında, həmrəyliyin yaradılmasında, müstəqil Azərbaycan Respublikasının beynəlxalq aləmdə tanınmasında Vasim müəllimin bacarıqlı diplomat kimi fəaliyyətini də nümunə göstərmək olar.

Akademik Vasim Məmmədaliyevin elm və təhsil sahəsindəki əvəzsiz xidmətləri dövlət və beynəlxalq ictimaiyyət tərəfindən layiqincə qiymətləndirilmişdir. Bu sahədəki səmərəli fəaliyyətinə görə o, 1992-ci ildə Azərbaycanın Əməkdar elm xadimi fəxri adına layiq görülmüş, 2002-ci ildə “Şöhrət”, 2009-cu ildə “Şərəf” ordenləri ilə təltif edilmiş, 2012-ci ildə Prezident təqaüdünə layiq görülmüşdür. 2003-cü ildə Dağıstan Respublikasının Əməkdar elm xadimi adına layiq görülmüşdür. “Yusif Məmmədaliyev” medalı ilə təltif edilmişdir. 2017-ci ildə isə Heydər Əliyev Fondunun yeni nəslin kamil insan kimi formalaşmasında əhəmiyyət kəsb edən layihələrinə verdiyi dəstəyə, kütləvi informasiya vasitələrində bəşəri dəyərlərin təbliğində fəal iştirakına görə Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının həqiqi üzvü, görkəmli alim Vasim Məmmədaliyevə Azərbaycan Respublikasının Birinci vitse-prezidenti Mehriban xanım Əliyeva tərəfindən “Qızıl çinar” beynəlxalq mükafatı təqdim edilmişdir.

Vasim müəllim yorulmaz və gərgin əməyi, dərin savadı və xoş niyyətli əməlləri sayəsində insanlığın ən ali zirvəsində dayanaraq öz zəngin bilik və təcrübəsini bu gün də gənc nəslin vətənpərvər ruhda yetişməsi yolunda sərf etməkdədir.

Vasim müəllimi 75 illik yubileyi münasibətilə ürəkdən təbrik edir, görkəmli alimimizə Allahdan cansağlığı, uzun ömür, məsuliyyətli işində yeni-yeni uğurlar və müvəffəqiyyətlər arzu edirəm.

Mübariz Qurbanlı,
Azərbaycan Respublikası
Dini Qurumlarla İş üzrə
Dövlət Komitəsinin sədri

MÖVLANA CƏLALƏDDİN RUMİNİN “MƏSNƏVİ” ƏSƏRİ VƏ ONUN ŞƏRHLƏRİ

Q.T.Məmmədaliyeva
BDU-nun baş müəllimi

Açar sözlər: *Mövlana Cəlaləddin Rumi, Məsnəvi, sufilik, Məsnəvi şərhləri.*

Ключевые слова: *Мовлана Джалаладдин Руми, Маснави, суфизм, комментарии Маснави.*

Key words: *Mawlānā Jalāl ad-Dīn Rūmī, The Mathnawi, Sufism, Commentaries on the Mathnawi.*

Mövlana Cəlaləddin Rumi (1207-1273) İslam sufi ədəbiyyatının ən öndə gələn nümayəndələrindən biridir. İlahi eşqin tərənnümçüsü olan bu böyük mütəfəkkir öz fikirlərini və duyğularını ifadə etmək üçün “Məsnəvi” “Fihi ma fih”, “Divani-kəbir”, “Məcəlisi-səb’ə” kimi farsca əsərlər qələmə almışdır. Bu əsərlərin içərisində özündən sonrakı dövrə təsiri baxımından ən mühümünün “Məsnəvi” olduğunu irəli sürsək, yanılmazıq.

Bir-biri ilə qafiyəli ikili misralardan ibarət olan məsnəvi janrı ilk dəfə fars ədəbiyyatında istifadə olunmuşdur. Bəzi tədqiqatçılar ərəb ədəbiyyatında müzdəvic və ya rəcəz bəhri ilə nəzmə çəkildiyi üçün **ürçuzə** adlanan şer növünün məsnəvi janrının ilkin primitiv nümunəsi olduğunu irəli sürüblər. Lakin qeyd etdiyimiz kimi, bu janr tam şəkildə ilk dəfə fars ədəbiyyatında ortaya çıxmışdır. Məsnəvi qəzəl və qəsidə ilə yanaşı, mənzum fars ədəbiyyatının üç əsas janrından birdir. Məsnəvi fars ədəbiyyatının təsiri ilə türk və urdu ədəbiyyatında da mövcud olmuşdur.¹ Məşhur türk ədibi Tahir-ül Mevlevi (1877-1951) məsnəvi janrının farslara türklərdən keçə biləcəyini qeyd edir. Ona görə, qədim türklərin sazla oxuduqları və “qoşuq” adlandırdıqları şer növü məsnəvi formasında idi.²

Sənəinin “Hədiqətül-hədiqə”si, Sədi Şirazinin “Bustan”ı, Firdovsinin “Şahnamə”si, Əsədi Tusinin “Gərşasnamə” epopeyası, Nizami Gəncəvinin “Xəmsə”si fars ədəbiyyatında ən gözəl məsnəvi nümunələrindən hesab olunur.³ Bu məsnəvilər içərisində Mövlana Cəlaləddin Ruminin “Məsnəvi”si özünəməxsusluğu ilə seçilir. Bu əsər İslam sufi ənənəsində o qədər təsirli olmuşdur ki, hətta ona Quranın

¹ Mustafa Çiçekler. “Mesnevi”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA). Ankara, 2004, c. 29, səh. 320.

² Tahir-ül Mevlevi. Edebiyat Lügati. nəşrə hazırlayan: Kemal Edib Kürçüoğlu. İstanbul, 1994, səh. 99

³ انواع شعر از لحاظ شکل, <http://adabiyatfarsi1.blogfa.com/post-5.aspx>; Mustafa Çiçekler. “Mesnevi” səh.

farsca təfsiri deyilmişdir. Əbdürrəhman Cami Məsnəvinin böyüklüyünü vurğulmaq üçün Mövlana haqqında belə demişdir:

“Mən o uca insan haqqında nə deyə bilərm ki?! Peyğəmbər deyil, amma kitabı var. (! من چه گویم وصف آن عالی جناب؟ نیست پیغمبر، ولی دارد کتاب!)”. Caminin “kitab”la nəzərdə tutduğu Məsnəvidir.

Əflaki özünün “Mənaqıbul-arifin” adlı əsərində Məsnəvinin yazılma səbəbini belə açıqlayır: “Bir gün bütün məxluqat içərisində Tanrının xəlifəsi və həqiqət yolunun yolçusu, Haqqın və dinin qılıncı (Hüsaməddin Çələbi)⁴ bəzi dostlarının tam bir istək və böyük bir eşqlə Həkimin (Sənainin) “İlahinamə”si, Fəridəddin Əttarin “Məntiqut-teyr” və “Müsibətnamə”si ilə məşğul olduqlarını və onların sirlərindən çox ləzzət aldıklarını, onların qərribə mənalılarına təəccüb etdiklərini gördü və (bunları Mövlana ilə müzakirə etmək üçün) fürsət axtardı, çünki fürsətlər bulud kimi gəlib keçir. Bir gecə Mövlanın yanına gəlib onunla tək qaldıqda başını yerə əyib belə dedi: “Qəzəl divanları çoxaldı. Onların sirlərinin nurları dənizi və qurunı, şərqin və qərbin hər tərəfini bürüdü. Tanrıya həmd olsun, bütün söz xiridarları bu sözlərin əzəməti qarşısında çaşıb qaldılar. Əgər Həkimin “İlahinamə”si tərzində və “Məntiqut-teyr”in vəznində bir kitab yazılsa, bu, bütün insanlar arasında xatirə kimi qalar, aşıqların və dərdlilərin sirdaşı olar. Bu, olduqca böyük bir mərhəmət və inayət olar. Bəndəniz istəyir ki, dəyərli dostlar üzlərini sizin mübarək üzünüzdə çevirib başqa bir işlə məşğul olmasınlar. Artıq bundan sonrası Xüdəvəndigarın lütf və inayətinə qalıb”. Bundan sonra Mövlana dərhal mübarək əmmaməsinin içindən bütün külli və cüzi sirləri izah edən bir cüz çıxarıb Çələbi Hüsaməddinə verdi. Orada Məsnəvinin girişindəki 18 beyt yazılmışdı.”⁵

Əflakinin verdiyi yuxarıdakı məlumatdan belə məlum olur ki, Cəlaləddin Rumi Hüsaməddin Çələbinin xahişindən əvvəl Məsnəvini yazmağa başlamış və Məsnəvinin xülasəsi kimi qəbul olunan ilk 18 beyti yazıb qurtarmışdı.

Məsnəvinin nə vaxt yazılmağa başlandığı dəqiq bilinməsə də,⁶ bəzi tədqiqatçıların fikrincə, Məsnəvinin birinci cildi 1258-1261-ci illər arasında yazılmağa başlanmış, 1263 və ya 1264-cü illərdə tamamlanmışdır. Əsərin ümumilikdə 8-10 il ərzində yazıldığı güman edilir. Mövlana şərləri deyir, Hüsaməddin Çələbi isə yazırdı. Sonra yazılmış mətnlərə Mövlana özü baxır və lazımı yerləri düzəldirdi. Altı cildə ibarət olan Məsnəvidəki beytlərin sayı haqqında müxtəlif məlumatlar verilir. Bu fərqi səbəbi Məsnəvinin müxtəlif əlyazma nüsxələrinə malik olmasıdır. Ümumiyyətlə əsərdə olan beytlərin sayı 25585-26660 arasındadır. Lakin bu,

⁴ Hüsaməddin Çələbi Mövlanın katibi (əsərlərini yazıya köçürən) və ilk xəlifəsi olmuşdur. Hüsaməddin Çələbinin Məsnəvinin ərsəyə gəlməsində və Mövləvi təriqətinin inkişafındakı rolu haqqında bax. Alkış, Abdurrahim. Mesnevînin İnşasında ve Mevleviliğin Müessesələşməsi Sürecinde Çelebi Hüsaməddinin Yeri, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, cilt: XIII, sayı: 2, s. 1-40

⁵ Əflaki, Ahmet. Ariflerin Menkıbeleri. trc. Tahsin Yazıcı. İstanbul, 1973, c.2, səh. 167.

⁶ Semih Ceylan. “Mesnevi”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara, 2004, c. 29, səh. 326.

Hindistandakı əlyazmalarda 60000 beytə qədər çıxır. Tədqiqatçıların ən etibarlı nəşr kimi qəbul etdikləri Nikolson (Nicholson) nəşrində 25632 beyt vardır.⁷

Məsnəvi əruzun rəməl bəhri ilə yazılmışdır (failatun failatun failun). Lakin Mövlana Məsnəvinə şər demək niyyətilə deyil, qəlbinə ilham olunan mənaları ifadə etmək üçün yazmışdır. O, şəri bu mənaları təsvir edən bir forma, bir qəlib kimi qəbul etmişdir. Məsnəvidə bu həqiqət belə ifadə olunur: “O (Məsnəvi), mənadır, failatun, fəulün deyil (معنى است ان ، ني فاعلات فعولن)”.⁸

Yuxarıda qeyd etyimiz kimi, ilk 18 beyti Məsnəvinin və ümumiyyətlə Mövlana Cəlaləddin Ruminin düşüncə sisteminin xülasəsi hesab olunur. Əsərin ilk beyti belədir:

بشنو این نی چون حکایت می‌کند
از جداییها شکایت می‌کند

**Dinlə bu neyi, şikayət eləyir,
Ayrılıqlardan şikayət eləyir.⁹**

Mövlanaya görə, insan ilahi ələmdən gəldiyi üçün öz əslinə qayıtmaq istəyir, bunun üçün can atır. Böyük mütəfəkkir bu düşüncəni belə ifadə edir:

هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش
باز جو ید روزگار وصل خویش

**Hər kim öz əslindən uzaqda qalar,
Vüslətdə olduğu günləri arar.**

Rumi ilahi əslindən ayrı düşən insanın qüssəsini “ney” metaforu ilə izah edir. Şərqi ən qədim musiqi alətlərindən olan neyin farsca hərfi mənası qamışdır. Mövlananın məcazi yanaşmasına görə, qamışlıqdan qoparılan ney öz ana vətəninə, yəni qamışlığa dönmək üçün can atır və ona görə də yanıqlı səsi ilə nalə çəkir. Ney bu baxımdan ayrılığın simvoludur. Həqiqətdə isə, ney ilahi əslindən qopmuş insanı təmsil edir. Qamışlıq (neyistan) isə insanın həsrətini çəkdiyi əzəli vətəninin simvoludur. Məsnəvinə şər etmiş Bədiuzzaman Foruzanfərə görə, Məsnəvidəki “ney” simvolu Mövlananın özüdür¹⁰ Mövlana insanın öz ilahi əslinə olan həsrətini neyin dili ilə belə ifadə edir:

کز نیستان تا مرا بپریده اند
از نفیرم مرد و زن نالیده اند

**Məni qamışlıqdan qoparılan bəri
Fəryadımdan nalə çəkir qadınla kişi**

⁷Demirel, Şener. Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 2007, cilt: V, sayı: 10 [Eski Türk Edebiyatı Tarihi II], səh. 471-472

⁸ <http://www.sufi.ir/books/download/farsi/mathnavi/Masnavi.pdf> ۸۳۵. مثنوی معنوی. مولانا جلال الدین رومی.

⁹ ۴۶. مولانا جلال الدین رومی. مثنوی معنوی. ص.

¹⁰ بدیع الزمان فروزانفر. شرح مثنوی شریف. تهران ۱۳۶۴. ص. ۱

Zangeneh, Fatemeh. Mevlana Şiirlerinde Aşk, Ney ve Gül İncelemesiyle Sembolizm, II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - III (6-8 Mayıs 2013, Bursa), 2013, səh. 825

Rumi Məsnəvinin hər bir cildinin girişində əsərin məzmunundan bəhs etmişdir. Birinci cildin əvvəlində o, “Məsnəvi dinin üsulunun üsuludur” deyir. Məsnəvi şərhçiləri qeyd edirlər ki, burada üç dəfə qeyd olunan “üsul” kəlməsilə nəzərdə tutulan şəriət, təriqət və həqiqətdir. Belə aydın olur ki, Məsnəvinin əsas mövzusu dinin üç əsas sütunu olan əməl (şəriət), hal (təriqət) və həqiqətdir. Həqiqətə çatmaq üçün əməl və hal lazımdır. Əməl və hal isə öz mənalərini həqiqətdən alırlar.¹¹

Məsnəvi sufi ədəbiyyatında ən çox şərh olunan əsərlərdən biridir. Xüsusilə XV əsrdən etibarən məsnəvi şərhləri çoxalmış və bu əsərə onlarca şərh yazılmışdır. Məsnəvi şərhləri əsasən fars və türk dillərində yazılmışdır. Lakin Hindistan və Pakistan bölgəsində qələmə alınmış Məsnəvi şərhlərinin bir hissəsi urdu dilində yazılmışdır. Hətta XIX əsrdən başlayaraq Məsnəvi Avropa dillərinə də tərcümə edilmiş və ona şərhlər yazılmışdır.¹² Şübhəsiz ki, bir məqalədə Məsnəvinin bütün şərhləri haqqında məlumat vermək mümkün deyildir. Biz Məsnəvinin bəzi ən mühüm farsca və türkcə şərhləri haqqında məlumat verməyə çalışacağıq.

Məsnəvinin ən mühüm farsca şərhləri

1. Əhməd Rumi. Dəqaiqul-həqaiq. Anadoludan olan Əhməd Rumi (ö. 750/1349 [?]) Mövləviyyə təriqətini Hindistanda yaymağa çalışın sufilərdən biridir. O, qeyd olunan əsəri təqribən 1320-ci ildə yazmışdır. Əsər 80 fəsildən ibarətdir. Müəllif hər fəslin başlanğıcında qeyd olunmuş ayə və hədisləri “həqaiq”, onların Mövlananın Məsnəvisi və Divani-kəbiri vasitəsilə şərh edilməsinə isə “dəqaiq” adı vermişdir.¹³

2. Kəmaləddin Xarəzmi. Cəvahirul-əsrar və zəvahirul-əнвар. Kübrəviyyə təriqətinə mənsub olan Kəmaləddin Xarəzmi (ö. 836/1433 və ya 840/1436) Teymurilər dövründə Xarəzmdə yaşamış sufidir. Onun Məsnəvinin ilk üç cildini şərh etdiyi “Cəvahirul-əsrar və zəvahirul-əнвар” adlı əsəri bəzi tədqiqatçılar tərəfindən Məsnəvinin İran mədəni hövzəsindəki ən əhatəli şərh hesab olunur.¹⁴

3. İbrahim Şahidi. Gülşəni-tövhid. Muğla şəhərində anadan olan İbrahim Şahidi (875/1470-957/1550) Osmanlının məşhur divan şairlərindən və lüğət müəlliflərindən biri kimi tanınmışdır. Onun 1530-cu ildə yazdığı “Gülşəni-tövhid” Məsnəvinin hər cildindən seçilmiş 100 beytin hər birinə yazılmış beş beytdən ibarət şərh ehtiva edir.¹⁵

¹¹ Semih Ceylan. “Mesnevi”, səh 327

¹² Ətraflı məlumat üçün bax. Lewis, Franklin. [Batı'da Mesnevi'den Yapılan İlk Çeviriler, Şerhler. Uyarlamalar ve Esinlenmeler, çeviren: İsmail Güleç, İlmî Araştırmalar, 2005, sayı: 20, səh. 183-202; Demirel, Şener. Mevlânâ'nın Mesnevi'si ve Şerhleri, səh. 478-480;

¹³ Bax. Tahsin Yazıcı. “Ahmed-i Rumi”, DİA. Ankara, 1989, c. 2, səh. 131

¹⁴ Şərh haqqında bax. Gökbulut, Süleyman Konevi'nin Harezm'e Uzanan Kolu: Kemâleddin Hüseyin Hârezmi'nin Mesnevi Şerhinde Sadreddin Konevi'nin Etkisi. II. Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri = Second International Symposium on Sadreddin Qunawi, 2014, səh. 92-96

¹⁵ Mustafa Çıpan. “Şahidi, İbrahim”. DİA, Ankara, 2010, c. 38, səh. 273

4. Molla Hadi Səbzəvari. Şərhi-Məsnəvi. Molla Hadi Səbzəvari (ö. 1289/1873) Qacar dövrünün məşhur alimlərindən biridir. O, Mir Damad və Molla Sədra kimi mütəfəkkirlərin sistemləşdirdiyi Hikməti-mütəaliyə məktəbinə (İsfahan məktəbi) mənsub bir mütəfəkkir olmuşdur. Səbzəvari “Şərhu-əsrar” adı ilə də məşhur olan əsərində Məsnəvinin bir neçə yüz beytini şərh etmişdir.¹⁶

5. Əbdürrəhman Cami. Risaleyə-Şərhe-Beyteyne-Məsnəvi. Məşhur sufi şairi və mütəfəkkiri Əbdürrəhman Cami (817/1414-898/1492) də Məsnəvinin iki beytini şərh etdiyi bir traktat qələmə almışdır.¹⁷

6. Hüseyin Vaiz Kaşifi. Lübbə-Lübbə-Məsnəvi. Əslən İranda Səbzəvar bölgəsindən olan Kaşifi (860/1456 - 910/1504-1505) təfsir, təsəvvüf və ədəbiyyata dair bir çox əsərin müəllifidir. Bu əsərlərdən biri də Məsnəviyə yazdığı şərhdir. Kaşifinin əsəri Məsnəvidən seçilmiş müəyyən beytlərin şərhini ehtiva edir.¹⁸

7. Əbdüləli Məhəmməd Löknəvi. Bəhrul-ülüm. Hindistanlı mütəfəkkir Əbdüləli Löknəvinin (ö. 1801) yazdığı bu şərh Məsnəvinin farsca tam şərhidir.¹⁹

8. Bədiüzzaman Foruzanfər. Şərhe-məsnəviyə-şərif. İran ədəbiyyatı və dilçiliyi sahəsinin ən məşhur tədqiqatçılarından biri olan Foruzanfər (1904-1970) dünyanın ən qabaqcıl Mövlanaşünaslarından biri hesab olunur. Foruzanfərin şərh Məsnəvinin ilk cildinin 3012 beytini əhatə edir.²⁰

9. Məhəmməd Təqi Cəfəri. Təfsire-nəqdo-təhlilo-Məsnəvi. Əslən Təbrizdən olan böyük din və fəlsəfə alimi Məhəmməd Təqi Cəfəri (1923-1998) fəlsəfə, irfan, fiqh və sair sahələrə dair onlarla kitabın müəllifidir. Onun Məsnəviyə yazdığı 15 cildlik şərh bu əsərin ən əhatəli şərhlərindən biri hesab olunur.²¹

10. Seyyid Cəfər Şəhidi. Şərhe-Məsnəvi. İranın məşhur fars dili və ədəbiyyatı sahəsindəki tədqiqatçılarından biri olan Seyyid Cəfər Şəhidi (1919-2008) Məsnəviyə şərh yazmışdır.²²

Məsnəvinin ən mühüm türkçə şərhləri

1. Mustafa Şəm'i Şəm'ullah. Şərhi-Məsnəvi. XVI əsrdə yaşamış məşhur Osmanlı sufilərindən olan Şəm'inin (ö.1011/1602) bu əsəri Məsnəvinin bütün beytlərinin şərhini ehtiva edir.²³

¹⁶ Rizvi, Sajjad H. Hikma muta'aliya in Qajar Iran: Locating the Life and Work of Mulla Hadi Sabzawari. *Iranian Studies*. Jul 2011, Vol. 44 Issue 4, səh. 487

¹⁷ Ömer Okumuş. “Cami, Abdurrahman”. DİA. Ankara, 1993, c. 7, səh. 97

¹⁸ Adnan Karaismailoğlu. Hüseyin Vaiz-i Kaşifi. DİA, Ankara, 1999, C. 19, səh. 17

¹⁹ Abdüləli Gölpınarlı. Mevlanadan sonra mevlevilik. İstanbul, 1983, səh. 141.

²⁰ Demirel, Şener. Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri, səh. 476

²¹ Bax. ۱۳۸۷. محمدتقی جعفری . تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی . جلد اول. تهران: انتشارات اسلامی .

²² Bax. ۱۳۷۳. سید جعفر شهیدی . شرح مثنوی . جلد اول. تهران: انتشارات اسلامی .

²³ Bax. Öztürk, ŞeydaŞəm'î Efendi ve Şerh-i Mesnevî'si, Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları: Sempozyum, 1-2 Mayıs 2008, İstanbul, 2009, s. 319-342

2. İsmail Rüşühi Ankaravi. Məcmuatul-lətaif və mətmuratul-məarif. İstanbulda yerləşən Qalata Mövləvixanasının şeyxi olmuş Ankaravi (ö.1041/1631) öz əsərində Məsnəvinin 6 cildinin hamısını şərh etmişdir.²⁴

3. Mehmed Murad Molla. Xülasətuş-şüruh. XVIII əsrin sonları XIX əsrin əvvəllərində yaşamış Mehmed Murad Əfəndi (1788-1848) Nəqşbəndiyyə təriqətinə mənsub bir sufidir. O, eyni zamanda məşhur məsnəvixanlardan biri hesab olunur. Murad Əfəndi müxtəlif şərhlərdən faydalanaraq Məsnəviyə müxtəsər bir şərh yazmışdır.²⁵

4. Abidin Paşa. Tercüme ve şerh-i Mesnevi-i şerif. Osmanlının dövlət xadimlərindən biri olan Abidin Paşa (1843-1906) həm də məşhur ədəbiyyat bilicisi olmuşdur. O, ərəb, fars, fransız, yunan və alban dillərini mükəmməl bilməklə yanaşı, bu dillərdə yazılmış ədəbiyyat əsərlərinə də dərinlən bələd olmuşdur. Abidin Paşanın ən məşhur əsəri “Tercüme ve şerh-i Mesnevi-i şerif” olmuşdur. O, bu əsərdə Məsnəvini Osmanlı türkcəsinə tərcümə etmiş və birinci cildini şərh etmişdir.²⁶

5. Ahmed Avni Konuk. Mesneviyi-şerif şerhi. Ahmed Avni Konuk (1868-1938) 20-ci əsrin ən məşhur Məsnəvi şərhçilərindən biri hesab olunur. Təsadüfi deyildir ki, onun şerhi müasir dövrdə Türkiyədə ən çox oxunan Məsnəvi şərhlərinin başında gəlir. Konuk bu şerhi ömrünün son illərində qələmə almışdır. O, şərhində başda Ankaravi olmaqla özündən əvvəlki şərhçilərin əsərlərindən faydalanmış, hətta Hindistanda yazılmış şərhlərə də müraciət etmişdir. Konuk eyni zamanda əsərdə Ruminin düşüncə sistemi ilə başda İbn Ərəbi olmaqla digər sufi mütəfəkkirlərin düşüncələri arasında əlaqə qurmağa çalışmışdır.²⁷

6. Tahirul-Mövləvi (Tahir Olgun). Şerhi-Məsnəvi. Tahirul-Mövləvi kimi tanınan Tahir Olgun (ö. 1951) Türkiyənin məşhur Məsnəvi və Mövləvilik mütəxəssislərindən biri olmuşdur. Onun Şerhi Məsnəvinin ilk dörd cildinin hamısını, beşinci cildin isə ilk min beytini əhatə edir. Müəllif şərhini sona çatdırmadan vəfat etmişdir.²⁸

7. Abdülbaki Gölpınarlı. Mesnevi tercemesi ve şerhi. 20-ci əsrdə Türkiyənin sufi təriqətləri, xüsusilə də Mövlana Cəlaləddin Rumi, Mövləvilik, Yunis Əmrə ilə əlaqəli ən qabaqcıl tədqiqatçı alimlərindən biri hesab olun Gölpınarlı (1900-1982)

²⁴ Ceyhan, Semih. İsmail Rusûhî Ankaravî'nin Mesnevi Tahkiki: Mesnevi'deki Mânâyâ Metodolojik Bir Yaklaşım. Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2007, cilt: VIII, sayı: 20 [Mevlânâ'ya Armağan Sayısı], səh. 117-142; Özdemir, Mehmet. Mesnevi'nin Türkçe Şerhleri. Turkish Studies =Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 2016, cilt: XI, sayı: 20, s. 467-468.

²⁵ Özdemir, Mehmet. Mesnevi'nin Türkçe Şerhleri. Turkish Studies =Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 2016, cilt: XI, sayı: 20, s. 466; M.Hüdəi Şentürk. “Murad Nakşibendi”. DİA, Ankara, 2007, c.31, səh. 189

²⁶ İskender Pala. “Abidin Paşa”. DİA, Ankara, 1988, c.1, səh. 310

²⁷ Arpağuş, Safi. Ahmed Avni Konuk ve Mesnevi-i Şerif Şerhi'nin Tasavvuf Çalışmaları Açısından Önemi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013, sayı: 45, s. 36-37.

²⁸ Özdemir, Mehmet. Mesnevi'nin Türkçe Şerhleri, səh. 470

əslən Azərbaycanın Gəncə şəhərindəndir.²⁹ O, Mövlana Cəlaləddin Rumi və Mövləviyyə təriqəti barəsində "Mevlanadan sonra mevlevilik" adlı sanballı tədqiqat əsərinin müəllifidir. Gölpinarlı Məsnəvi şərhini 1972-ci ildə bitirmişdir. O, bu şərhdə özündən əvvəlki şərhələrə də müraciət etmiş, Məsnəvinin müxtəlif nüsxələri haqqında təhlillər aparmışdır.³⁰

Şübhəsiz ki, Məsnəvinin mühüm şərhləri yuxarıda qeyd etdiklərimizdən ibarət deyildir və onların hamısını bir məqalədə əhatə etmək imkan xaricindədir.³¹ Biz məqalədə Məsnəvinin bəzi ən mühüm farsca və türkcə şərhləri haqqında məlumat verməyə çalışdıq.

Nəticə olaraq qeyd etmək mümkündür ki, İslam təsəvvüf ədəbiyyatının şah əsərlərindən biri olan Məsnəvi irfan ənənəsi içərisində böyük əhəmiyyətə malik olmuş, Mövlana düşüncəsinin təsirini özündən sonrakı dövrlərə daşımışdır. Məsnəviyə yazılmış onlarla şərh bunun sübutudur.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

- مولانا جلال الدين رومي. مثنوي معنوي. 1. <http://www.sufi.ir/books/download/farsi/mathnavi/Masnavi.pdf>
2. سيد جعفر شهيدى. شرح مثنوي. جلد اول. تهران: انتشارات اسلامي. ۱۳۷۳.
3. محمدتقى جعفرى. تفسير و نقد و تحليل مثنوى. جلد اول. تهران: انتشارات اسلامي. ۱۳۸۷.
4. Akün, Ömer Faruk. "Gölpinarlı, Adülbaki". DİA. Ankara, 1996, C. 14.
5. Alkış, Abdurrahim. Mesnevînin İnşasında ve Mevleviliğin Müesseseseleşmesi Sürecinde Çelebi Hüsameddinin Yeri, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, cilt: XIII, sayı: 2.
6. Arpağuş, Safi. Ahmed Avni Konuk ve Mesnevî-i Şerîf Şerhi'nin Tasavvuf Çalışmaları Açısından Önemi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013, sayı: 45.
7. Ceyhan, Semih. İsmail Rusûhî Ankaravî'nin Mesnevî Tahkîki: Mesnevî'deki Mânâya Metodolojik Bir Yaklaşım. Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2007, cilt: VIII, sayı: 20 [Mevlânâ'ya Armağan Sayısı]
8. Ceylan, Semih. "Mesnevî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara, 2004, c. 29.

²⁹ Ömer Faruk Akün. "Gölpinarlı, Adülbaki". DİA. Ankara, 1996, C. 14, səh. 146-149

³⁰ Gölpinarlı şərhində geniş məlumat üçün bax. Atabey Kılıç, Ahmet Tanyıldız. "Abdülbâki Gölpinarlı'nın Mesnevî Şerhi ve Şarihliğine Dâir". Abülbaki Gölpinarlı Kitabı. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Anma ve Armağan kitaplar Dizisi. Ankara 2013, səh. 201-226.

³¹ Məsnəvi şərhləri haqqında geniş məlumat üçün bax. Demirel, Şener. Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 2007, cilt: V, sayı: 10 [Eski Türk Edebiyatı Tarihi II], səh. 469-504; Özdemir, Mehmet. Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri. Turkish Studies =Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 2016, cilt: XI, sayı: 20, s. 465-494.

9. Çıpan, Mustafa. “Şahidi, İbrahim”. DİA, Ankara, 2010, c. 38.
10. Demirel, Şener. Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 2007, cilt: V, sayı: 10 [Eski Türk Edebiyatı Tarihi II]
11. Eflaki, Ahmet. Ariflerin Menkıbeleri. trc. Tahsin Yazıcı. İstanbul, 1973, c.2.
12. Gökbulut, Süleyman Konevî'nin Harezm'e Uzanan Kolu: Kemâleddîn Hüseyin Hâzermî'nin Mesnevî Şerhinde Sadreddin Konevî'nin Etkisi. II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri = Second International Symposium on Sadreddin Qunawi, 2014.
13. Gölpınarlı, Abdülbaki. Mevlanadan sonra mevlevilik. İstanbul, 1983.
14. Karaismailoğlu, Adnan. Hüseyin Vaiz-i Kaşifi. DİA, Ankara, 1999, C. 19.
15. Kılıç, Atabey- Tanyıldız, Ahmet. "Abdülbâkî Gölpınarlı'nın Mesnevî Şerhi ve Şârihliğine Dâir". Abdülbaki Gölpınarlı Kitabı. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Anma ve Armağan kitaplar Dizisi. Ankara 2013.
16. Lewis, Franklin. [Batı'da Mesnevî'den Yapılan İlk] Çeviriler, Şerhler. Uyarlamalar ve Esinlenmeler, çeviren: İsmail Güleç, İlmî Araştırmalar, 2005, sayı: 20
17. Mustafa Çiçekler. “Mesnevî”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA). Ankara, 2004.
18. Okumuş, Ömer. “Cami, Abdurrahman”. DİA. Ankara, 1993, c. 7.
19. Özdemir, Mehmet. Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri. Turkish Studies =Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 2016, cilt: XI, sayı: 20
20. Öztürk, Şeyda, Şem'î Efendi ve Şerh-i Mesnevî'si, Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları: Sempozyum, 1-2 Mayıs 2008, İstanbul, 2009.
21. Pala, İskender. “Abidin Paşa”. DİA, Ankara, 1988, c.1.
22. Rizvi, Sajjad H. Hikma muta'aliya in Qajar Iran: Locating the Life and Work of Mulla Hadi Sabzawari. Iranian Studies. Jul 2011, Vol. 44 Issue 4.
23. Tahir-ül Mevlevi. Edebiyat Lügatı. nəşrə hazırlayan: Kemal Edib Kürçüoğlu. İstanbul, 1994.
24. Yazıcı, Tahsin. “Ahmed-i Rumi”, DİA). Ankara, 1989, c. 2.
25. Zangeneh, Fatemeh. Mevlana Şiirlerinde Aşk, Ney ve Gül İncelemesiyle Sembolizm,II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - III (6-8 Mayıs 2013, Bursa), 2013
26. انواع شعر از لحاظ شکل, <http://adabiyatfarsi1.blogfa.com/post-5.aspx>

RESUME

Mawlānā Jalāl ad-Dīn Rūmī was a famous Sufi thinker who lived in 13th century. He wrote a number of books, like *Dīvān-i Kabīr*, *Fīhi Mā Fīh* and *the Mathnawī*, where he poetically put forward his thoughts. Among those works, *the Mathnawī* has a special place and even it is considered as the masterpiece of Rūmī. By means of *the Mathnawī*, Rūmī's thinking system had impacts on many Sufi thinkers who lived after him. Tens of commentaries (Sharhs) written on *the Mathnawī* shows the importance of Rūmī's thoughts in Sufi thinking.

XÜLASƏ

Mövlana Cəlaləddin Rumi XIII əsrdə yaşamış məşhur sufi mütəfəkkirdir. O, öz düşüncələrini poetik dillə ifadə etdiyi Divani-Kəbir, Fihi ma fihi və Məsnəvi kimi əsərlər qələmə almışdır. Bu əsərlərin içərisində Məsnəvinin özünə məxsus yeri var və hətta bu əsər Ruminin şah əsəri hesab olunur. Məsnəvi vasitəsilə Mövlananın düşüncə sistemi özündən sonrakı dövrdə yaşamış bir çox sufi mütəfəkkirə təsir etmişdir. Məsnəviyə yazılan onlarca şərh Ruminin fikirlərinin sufi düşüncəsinin içərisindəki əhəmiyyətini göstərir.

РЕЗЮМЕ

Живший в XIII веке Мовлана Джалаладдин Руми является величайшим суфийским просветителем. Он, выражая свои мысли поэтическим языком, создал такие произведения как «Диван - и кабир», «Фихи ма фихи» и «Маснави». Среди этих произведений «Маснави» занимает особое место и это сочинение действительно считается творческим шедевром Руми. При содействии «Маснави» образ мышления Мовлана Джалаладдин Руми повлиял на творчество многих суфийских мыслителей, живших в последующих веках. Многочисленные комментарии, посвященные «Маснави» показывают важность Джалаладдина Руми в суфизме.

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. A.M.Şirinov

UOT-28

**DİNİ RADİKALİZM VƏ KLASSİK İSLAM TƏHSİL SİSTEMİ:
FƏZLUR RƏHMANIN GÖRÜŞLƏRİ ƏSASINDA***i.f.d., dos. Mübariz Camalov*
*BDU İlahiyyat fakültəsi**Açar sözlər: Fundamentalizm, radikalizm, təhsil, reform, Fəzlur Rəhman.**Keywords: Fundamentalism, radicalism, education. Reform, Fazlur Rahman**Ключевые слова: Фундаментализм, радикализм, образование, реформа, Фазлур Рахман*

İslam dünyasında son bir neçə onillikdə meydana çıxan yaxud çox istifadə edilən bir termin kimi dini radikalizm literaturda fundamentalizm termini ilə də ifadə edilir. Əslində fundamentalizm termini radikalizm terminindən daha əvvəl meydana çıxmışdır. Radikalizmin fundamentalizmdən daha kəskin olduğunu qəbul edərsək, xüsusilə son dövrlərdə radikal cərəyanların terrorist fəaliyyətləri bu terminin daha çox istifadə edilməsinə təsir göstərmişdir. Bununla birlikdə İslamla bağlı olaraq fundamentalizm termini də həm qərb literaturunda, həm də İslam dünyasındakı müəlliflər tərəfindən işlədilir. Bəzən eyni mənada, bəzən də yaxın mənalı terminlər kimi istifadə olunan radikalizm və fundamentalizm bir-biri ilə yaxından əlaqəlidir. Buna görə də dini radikalizmdən danışarkən dini fundamentalizm məfhumundan istifadə etmək qaçılmazdır. Dini fundamentalizmin mənası terminin yeniliyi və fundamentalizm fenomeninin mürəkkəbliyi səbəbilə hələ də tam olaraq aydınlığa qovuşmamışdır. Fundamentalizm sözü ingilis dilində *təməl, əsas, prinsipial* mənasına gələn *fundamental* sözündən törəmiş, latın dilindəki *fundament*dən alınmışdır. Tarixi bir fenomen kimi fundamentalizm XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində Amerikada meydana gələn dini hərəkatın adıdır. Bu hərəkatı meydana çıxaran iki səbəbdən birincisi xiliazm, yəni İsanın ikinci dəfə dünyaya gəlməsi inancıdır. İkincisi isə qadının müasir dünyada dəyişən roluna qarşı fundamentalistlərin reaksiyasıdır. Protestant məzhəbinin rəhbərliyində təşəkkül edən bu cərəyan sekularizm və modernizmə qarşı mənfi mövqeyi ilə ortaya çıxmışdır. Bu yanaşmaları ilə Xristianlığın dəyişməz qəbul etdikləri əsaslarını çoxcildli *Fundamentals* adlı əsərdə bir yerə toplamışlar. Fundamentalizmin adını bu kitablardan aldığı güman edilir¹.

¹ Günay Ü. İslam Dünyasında Gelenek, Değişme, Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 1998, № 8, s. 1; Kirman A. Sekülerleşme Perspektifinden Dini Fundamentalizm // Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research, 2008, № 2, s. 276; Sezen A. Üniversite öğrencileri örnekleminde iman gelişimi ve dinsel fundamentalizm arasında ilişkiler üzerine bir çalışma: Doktorluq dis. 2008, s. 73.

Fundamentalizm termini siyasi fundamentalizm, mədəni fundamentalizm kimi mənalarda işlənməklə birlikdə, dinlə əlaqələndirilərək dini fundamentalizm formasında daha çox istifadə olunur. Bundan əlavə dini fundamentalizm anlayışı dini radikalizm və dini ekstremizm kimi terminlərin meydana çıxmasına səbəb olmuş və müxtəlif dini cəmiyyətlərdəki müştərək anlayışı ifadə etmək üçün istifadə edilmişdir. Çıxış nöqtəsi kimi müəyyən bir dinin müəyyən bir məzhəbi göstərsə də bu terminlər universal xarakter qazanaraq bütün din və cərəyanlardakı mühafizəkarlara aid edilmişdir. Çünki, bütün dini fundamentalist yanaşmalar müştərək xüsusiyyətlərə sahibdir. Buna görə fundamentalist adlandırılan qruplar aşağıdakı xüsusiyyətləri daşıyır:

1. Qurup öz varlığına qarşı təhdid kimi gördüyü krizislərlə başa çıxmaq üçün bir yol təqib edir.

2. Həm özlərinin, həm də aid olduqları dini camaatın liderlərinin dinin əsaslarından uzaqlaşdıqlarını düşündükləri üçün özlərini *digərlərinə* qarşı mübarizə aparmağa məcbur hiss edirlər.

3. Digərlərini açıq-aşkar düşmən kimi görürlər.

4. Tarixi hadisələrə eskatoloji (tarixin başlanğıcı və sonu) cəhətdən yanaşırlar.

5. Tarixi şüuru (insanın özünü tarixi proseslərin təsiri altında görməsi) rədd edirlər.

6. Özlərini yadlardan qorumaq üçün kəskin ictimai sərhədlər qoyurlar.

7. Müqəddəs mətnlərin yeganə yozumçuları kimi gördükləri liderlərinə sıx bağlıdırlar.²

Fundamentalistlərə görə müqəddəs mətnlərin hərfi mənası əsasdır. Buna görə də xüsusilə, hermenevtik oxumalara müsbət yanaşırlar. Fundamentalizmdə dəyişməz mütləq qayda-qanunlar tərəfdarların mövcudiyyətinin əsasını təşkil edir. Bunu dəyişdirməyə yaxud tənqid etmək istəyənlərə qarşı çıxaraq onları *başqa* adlandırır və əlaqəni kəsirlər³

Radikalizmin yaranma səbəbləri

İslam tarixində ilk radikal cərəyanın xaricilər olduğunu demək mümkündür. Çünki müasir dövrün radikalları ilə xaricilər arasında bənzərliklər görülür. Xüsusilə, hakimiyyətə qarşı etiraz və dinin əsaslarına qayıdış bunlardan ən mühümləridir. Əsasən xariciləri radikalizmdən fərqləndirən əsas xüsusiyyət xaricilərin anarxiyasıdır. Bundan əlavə radikalizmin dinə uyğun olmadığını göstərmək üçün xariciliklə əlaqələndirilsə də⁴ hər ikisinin ümumi xarakteristikasının bənzər olduğu düşüncəsi daha güclüdür.

² Yaparel R. Dinsel fundamentalizm / Din-kültür və çağdaşlıq, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayım matbaacılık ve ticaret işletmesi. 2007, s. 139-140.

³ Öz S. Sosyolojik bir olgu olarak dini ihya hareketleri // Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, c.3, № 1, s. 189.

⁴ Ateş D. İslam Köktenciligi (!) kökeni, genel nitelikleri, tanımlar ve tınıflamalar // Akademik Orta Doğu, 2009, № 2, s. 78.

Radikalizmin meydana çıxmasını siyasi, iqtisadi, dini, mədəni, fəlsəfi və s. bir çox səbəblə izah etmək olar. Bunlardan İslam dünyasında təhsil sisteminin tənəzzülü, İslam düşüncəsinin durğunluğu, qərbin İslam dünyasını müstəmləkəyə çevirməsi və İslam dünyasında ihya hərəkatlarının başlamasını xüsusi qeyd etmək lazımdır. Bununla birlikdə radikalizmi meydana çıxaran səbəbləri aşağıdakı başlıqlar altında toplamaq mümkündür.

Xarici təsirlər

Radikalizmi meydana çıxaran səbəblərdən biri qərbin islam dünyasını öz müstəmləkəsinə çevirməsidir. Bu iki dünyanın qarşılaşması çox sərt olmuş və İslam dünyasının ağır məğlubiyyəti ilə nəticələnmişdir. Şübhəsiz müstəmləkəçilik siyasi işğaldan əlavə qərblə və sekular olan mədəniyyətin müsəlman cəmiyyətlərində hakimiyyət qurması ilə də təzahür etmişdir. Bu hakimiyyətə qarşı islam dünyasının reaksiyası müxtəlif formalarda və fərqli tonlarda olmuşdur. Müsəlman cəmiyyəti bu məğlubiyyətin səbəblərindən biri kimi İslamdan uzaqlaşmağı görmüşdür. Buna görə də vəziyyətdən çıxış yolunun təkrar İslama qayıtmaq (fundamentalizm/radikalizm), İslamı müsəlmanın həyatında təkrar canlandırmaq (ihya) olduğunu düşünmüşlər. Gəl gör ki, bu cəhdlərin yetərsiz qalması radikal/terrorist cərəyanların təşəkkülünə şərait yaratmışdır.

Qərbin İslam dünyasına hücumu sadəcə siyasi hakimiyyət qurma yaxud səlib yürüşlərində olduğu kimi hərbi müdaxilə şəklində olmamışdır. Bununla birlikdə qərb dünyası oryantalizm tədqiqatları ilə İslamı bütün yönərdən ağır tənqid edərək təhrif etməyə çalışdı; vəhyin inkarı, Qur'anın saxtılığı, İslam peyğəmbərinə əqli xəstəlik isnadı, İslamın qılınc dini olduğu iddiası, elmdə uğursuzluq və nəhayət geri qalmışlığın səbəbi olaraq İslamın göstərilməsi kimi müsəlmanın qəlbini və dərrakəsini yaralayan cəhdlər nəticə vermədi, yəni bütün bunlara baxmayaraq müsəlmanlar dinlərinin müqəddəsliyindən və ülviliyindən əsla şübhə etmədilər. Əksinə müsəlmanlar qərbin haqsızlığını və İslamın həqiqətini isbat etmək üçün dinlərinə daha çox bağlandılar. İslama qarşı bu hücumlar daha radikal islami kimliyin təşəkkülünə yol açdı və hətta bu radikalist yanaşma qərbə qarşı müdafiə xətti görkəminə büründü. Bundan əlavə, İslam dünyasında mədəni irsin tənəzzülü ümitsizlik və özünə inamsızlığa gətirib çıxardı. İslam dünyası qərb ilə arasındakı bu soyuq münasibətə görə və xüsusilə qərbin texnoloji inkişafına qarşı yenə də öz ənənəsinə bağlanmağı seçdi. Beləliklə də, Həsən Hənəfinin dediyi kimi, qərbin müasirləşməsinə reaksiya olaraq müsəlmanlar ənənəyə bağlandılar. İslam dünyasını modernləşdirmək istəyən qərb dünyası dini mühafizəkarlıq və İslam fundamentalizmini özü yaratdı.⁵

İslam dünyasında radikal cərəyanların terrorist təmayüllər göstərməyə başlaması ilə qərb dünyasının özünə `xarici düşmən` axtarışı ilə eyni dövrlərə təsadüf edir. Məlum olduğu kimi qərb dünyası tarix boyunca özünü tanımaq üçün *başqa*

⁵ Hanafi H. The Origin of Modern Conservatism and Islamic Fundamentalism / Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists, Industrialization: The Southern Shore of the Mediterranean (editor: Ernest Gellner), Berlin: Mouton Publishers, 1985, p. 99.

terminindən istifadə etmişdir. Adətən *başqa* eyni zamanda düşməndir. Sovet İttifaqının dağılmasından sonra düşmənsiz qalan qərb yeni bir *başqa* axtarışına başladı. 1995-ci ildə NATO baş katibi Villi Klaasin 'Sovet təhlükəsi keçdi. İndi NATO'nun missiyası İslam ölkələrində inkişaf edən fundamentalist hərəkatlar olmalıdır' sözü təsadüf ola bilməz. Son iyirmi ildə qərb ictimaiyyəti və xüsusilə qərb mətbuatı İslam dinini fundamentalizm, hətta radikalizm, son on il ərzində isə terorizm ilə eyniləşdirmişdir.⁶

Modernizm, dünyəviləşmə və radikalizm

Bir çox nüfuzlu tədqiqatçıya görə radikalizm ənənəvi din anlayışı ilə modernizmin toqquşmasından meydana gəlmişdir. Buna görə də radikalizm modernizmə verilmiş bir cavabdır. Radikalizm özündə modernist ünsürlər daşsa da İslam dini dinin müasirləşməsinə deyil, müasirləşmənin islamlaşmasını ümid edir.⁷

İslam dünyasında radikalizmin dəqiq başlanğıc tarixini vermək mümkün deyil. Bununla birlikdə bəzi müəlliflərə görə İslam dünyasında meydana gələn radikalizmin əsas iki səbəbi var. Bunlardan birincisi Ərəb-İsrail müharibəsinin 1960-70-ci illərdə İsrailin lehinə sona çatması, ikincisi isə 1979-cu ildə baş verən İran İslam İnqilabıdır. Şübhəsiz bu tarixlər radikalizmin yaranması deyil, güclənməsi və yayılması dövrü kimi qəbul edilə bilər. Biraz daha geriye gedərsək, XX əsrin əvvəllərində İslam dünyasında cərəyan edən milliyətçi inqilablar İslamı təcridən cəmiyyət həyatının küncünə sıxışdırmışdır. Bunun nəticəsində sonrakı illərdə İslam dövlətlərindəki sekular iqtidarlar müsəlman xalqların gözündən düşərək qanuniliyini və gücünü itirməyə başladı. Bu da radikalizmin yaranmasına həm səbəb oldu, həm də münasib zəmin hazırladı.⁸

XIX əsrin əvvəllərində İslam dünyasının nüfuzlu ölkələrində meydana gələn milliyətçi modernist reformlar dünyəviləşməni də özü ilə birlikdə gətirmişdir. Əsrlər boyu mühafizəkar və dindar olan bu cəmiyyətlər dini gündəlik həyatdan kənarlaşdıran bu dəyişikliyi qəbul etməmişdir. Çünki İslam dini həyatın bütün sahələrinə yayılan, din-dünya təsnifini qəbul etməyən bir xarakterə sahib olmuşdur. Nəticədə müsəlman cəmiyyətinə yad olan bu anlayış 'din əldən gedir' şüarına, bu şüar da dinə daha sıx bağlanma düşüncəsinə təkan vermişdir. Əslində müasirləşmənin müsəlman dünyasını modernləşdirmə cəhdləri uğursuzluqla nəticələnmiş, hətta son onilliklərdə geriləyərək iflas etmişdir. Bunun çoxsaylı səbəblərindən biri modernləşmənin ekonomik və siyasi müstəvidə qalaraq geniş xalq kütlələrinə yayılmamasıdır. İkinci səbəb isə təsəvvüfün xüsusi təsiri ilə güclənib ənənəvi İslam anlayışında özünə yer tutan 'hər yüzilliyin

⁶ Bulaç A. İslam ve fundamentalizm / II. Uluslararası İslam Düşüncəsi Konferansı. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997, s. 319.

⁷ Ercins, G. (2009). Küreselleştirici modernliğin bir antitezi: Fundamentalizm // Uluslararası İnsan Bilimleri

Dergisi, 2009, № 1, s. 661-662.

⁸ Ateş D. İslam Köktenciligi (!) kökeni, genel nitelikleri, tanımlar ve tınıflamalar, s. 64.

başında canlanma yaşanacağı⁹ inancıdır. Buna görə də bütün ümitsizlik və bədbinliklərə rəğmən müsəlmanlar səbirlə, inamla bu canlanması gözləmişlər. Nəticədə müslümanların əlində İslamdan, İslam ənənəsindən və bütün cəhətləri ilə birlikdə İslam tarixindən başqa bir şey qalmamışdır. Tənqid olunmasına baxmayaraq ənənəvi İslam da müsəlmanlar üçün yeganə çıxış yolu olmuşdur. Fəzlur Rəhmənə görə modernizmdən əvvəl meydana çıxan islahat hərəkatlərinin müştərək xüsusiyyəti müsəlman cəmiyyətlərin əxlaqi baxımdan pozulması, buna qarşı tədbir kimi müsəlmanların İslamı əslinə qaytarma və dinə sonradan qarışan xurafələri təmizləmə cəhdidir.¹⁰

İslami oyanış

İki əsrdən bəri İslam dünyasının oyanma cəhdində olduğunu demək mümkündür. Başqa sözlə desək, son iki əsr boyunca İslam dünyası İslamı yenidən anlama, yozumlama və yaşama yolu axtarışında olmuşdur. Bu axtarış bəzən `dinin ihyası`, bəzən `şəriətə qayıdış`, bəzən `islami oyanış`, bəzən `biliyin islamlaşdırılması`, bəzən də `yeni İslam modeli` şəklində özünü göstərmişdir. Bu kimi təşəkküllərdə gizli yad əllərin rolu ilə bağlı mülahizələri bir kənara qoyaraq, məsələnin zahiri görünüşünün təhlili haqqında qeydlərə nəzər salsaq, İslam dünyasındakı bütün bu çalışıb-çapalamaların qərblə üz-üzə gəldikdən sonra başladığını demək olar. İslam dünyasının özünü tənqid etməyə, dinin əsas mənbələri daxil olmaqla hər şeyi yenidən gözdən keçirməyə başlamasında məhz qərbin böyük təsiri olmuşdur. Ən azından son yüzillikdə yetişən müsəlman mütəfəkkirlərin böyük əksəriyyətinin məhz qərb dünyasında təhsil aldığı və ya qərbdə yaşadığını, qərblə yaxın təmasda olduğunu xatırlamaq bunun üçün kifayətdir. Qərbin təsirinin müsbət və ya mənfəi olmasını bir kənara qoyaraq, İslam dünyasında baş verənlərə nəzər saldıqda görürük ki, ənənəvi İslam bütün daxili və xarici təsirlərə baxmayaraq müsəlmanın qəlbinin ən dərinliklərində yaşamağa davam etmişdir. Bu əsnada o, həyatda qalmaq üçün öz köklərindən bəslənmişdir. Müsəlmanlar keçmişdəki şan-şöhrətli günlərinin geri gələcəyi ümidini ən çarəsiz gördükləri zamanlarda belə itirməmişlər. Eyni kökdən bəsləndiyini iddia etsələr də mühafizəkar-modernist, irrasional-rasional şəklində qruplaşan müsəlmanların mübarizəsi mühafizəkar-irrasional olanların üstünlüyü ilə sonlanmışdır. Bu da müasir dövrdə müsəlmanların İslama bağlanmaları və radikallaşmaları ilə nəticələnmişdir.¹¹

Qərbə qarşı reaksiya yaxud qərbin təsiri ilə formalaşan yeni islami anlayış metodu əsasən bilik mərkəzli olmuşdur. Bu, İslam dünyasında müasir təhsil sistemə bələd olan yeni gənc nəsəl tərəfindən mənimsənsə də əksəriyyəti təşkil edən `təhsilsiz kütlələr`ə uyğun gəlməmişdir. Bunun nəticəsində bu kütlələr radikal ritorikalardan

⁹ “Şübhəsiz, Allah hər yüzilliyin başında bu ümmətə dinini yeniləyəcək bir mücəddid göndərəcəkdir” (Əbu Davud, Mələhim, 1).

¹⁰ Rahman F, İslami Yenilenmə Makaleler I. (tərc. Adil Çiftçi). Ankara: Ankara Okulu, 2004, s.81.

¹¹ Hanafi H. The Origin of Modern Conservatism and Islamic Fundamentalism, p. 101; Ercins, G. (2009). Küreselleştirici modernliğin bir antitezi: Fundamentalizm // Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi, s. 667.

inkışafı üçün əlverişli mühitin yaranmasına kömək etmişdir. Bu kimi cərəyanların xarakteristik xüsusiyyəti bəzən gün işığına çıxsalar da ümumiyyətlə yeraltı fəaliyyət göstərmələridir. Bu işə nəzarət imkanının olmadığı və təhlükənin sezilmədiyi şəraitinin yaranmasına gətirib çıxarır.

Modernləşmə prosesi XX əsrdə bütün cəmiyyətlərə fərqli mahiyyətdə və dərəcədə olsa da təsir etmişdir. Bu təsir hər bir cəmiyyətdə özünəməxsus reaksiyalar meydana gətirmişdir. Bunların ən əhəmiyyətliələrindən biri də, şübhəsiz, dini radikalizmdir. İslam dünyasında fundamentalist cərəyanların təşəkkül tarixi İslamın ilk əsrlərindəki əhli-hədis anlayışının yaranmasına qədər geri aparılsa da dini radikalizmin ən sərt nümunələrinə XX əsrdə rastlanmışdır. İslam dünyasında dini radikalizm sələfi düşüncə ilə yaxından əlaqəli olub, demək olar ki, eyni mənalı sözlər kimi istifadə olunur. Bununla birlikdə dini radikalizmin əsas dinamikası ihya hərəkatlarıdır. İslam dininin dəyişən dünya şərtlərinə reaksiyası kimi İslamın yenidən canlanması mənasında işlədilən ihya hərəkatlarının radikalizmə çevrilməsi yaxud ona təkan verməsi məsələsinə keçmədən əvvəl İslamın dünyasında meydana çıxan ihya hərəkatlarına qısaca toxunmaq lazımdır.¹²

İhya sözü ərəb dilində 'həyat' kökündən törəmiş olub diriltmək, canlandırmaq, oyatmaq kimi mənalara gəlir.¹³ Adətən ihya sözü dini terminologiyada təcdit, reform, təcəddüd, islahat terminləri ilə eyni mənada istifadə olunur. İhya sözünün termin mənası M. Aydının təqdim etdiyi ən geniş məzmunlu tərifə görə "İhya İslamı bidət və xurafatlardan və hər nə şəkildə olursa olsun tərkibinə girmiş bütün xarici ünsürlərdən təmizləyərək saf halını təyin etmək, 'tarixi İslam'ın arxasındakı 'ilk dövr İslamı'nın inanc və tətbiqlərini canlandırmaq, onu Qur'an və sünnədəki orijinal forması ilə yenidən müəyyənləşdirib insanların istifadəsinə təqdim etməkdir"¹⁴. Bu tərifdə diqqət çəkən ən mühüm nöqtə İslama yad ünsürlərin daxil olduğunun qəbul edilmiş olmasıdır. Bu yad ünsürlərdən xilas olma yolu kimi İslamın yarandığı ilk dövrdəki din anlayışının yenidən canlandırılması məqsəd qoyulur. İhya hərəkatının çıxış yeri, şübhəsiz, İslamdır, yəni müsəlmanların böyük əksəriyyəti özlərini ihya məfhumuna yaxın hiss edirlər¹⁵. Buna bağlı olaraq Jhon O. Vollun Fəzlur Rəhmanın fundamentalizm haqqında fikrini nəql etdiyi tezisində belə deyilir: 'Əgər bir insan İslamın əsaslarını həyata tətbiq etmək istəyirsə, o bir fundamentalistdir və əgər bu belədirsə, bütün yaxşı müsəlmanlar fundamentalistdirler'¹⁶. Bu anlayışın ilk izlərini

¹² Sönmez M. İhyacılığın doğuşu və bazı önəmli təmsilçiləri (Gazali, İbn Teymiyyə, Birgivi və Muhammed İbn Abdulvahhabın İhyacı yönərinə qısa bir baxış) // EKEV Akademik Dergisi. 2001, № 1, s. 25.

¹³ Lisanul-ərəb: XIV c., Beyrut. 1963, s. 211-212.

¹⁴ Aydın M.S. Fazlurrahman və İslam modernizmi // İslami Araşdırmalar. 1990, № 4, s. 275.

¹⁵ Rahman F. İslam. Ankara: Ankara okulu yayınları, 2008, s. 269; İşcan M. Gazalının İhya və İslah düşüncəsinə genel bir baxış // Diyanet İlmî Dergisi. 2011, № 3, s. 117.

¹⁶ Öz S. Sosyoloji bir olgu olaraq dini İhya hərəkatları, s. 191; Voll J. Modernizm və fundamentalizm: İslam tarixində yenilənmə və reform / İslam və Modernizm: Fazlur Rahman təcrübəsi, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997, s. 231.

Ömər ibn Əbdüləzizin xəlifəliyi dövründə görmək mümkündür. Ancaq o dövrdəki ihya təşəbbüsləri daha çox siyasətlə bağlı idi. İhya hərəkatı daha geniş mənada ələ alındıqda və xüsusilə düşüncə zəminində tədqiq edildikdə Qəzali dövrünün bağışlanğıc nöqtəsi qəbul edilməsi daha məqsədəuyğun görünür¹⁷.

İslam tarixinə nəzər saldıqda Qəzali öncəsi dövrdə İslam dünyasının qarşılaşdığı iki problemi görmək mümkündür. Bunlardan birinci tərcümə fəaliyyətləri ilə birlikdə İslam dünyasına girib yeni fikri cərəyanların meydana gəlməsinə səbəb olan yunan düşüncəsidir. İkincisi isə ən qısa ifadəsi ilə sufiliyin təşkilatlanmasıdır. Yəni, nəfis tərbiyəsi kimi meydana çıxan sufilik sonrakı dövrlərdə liderlərinə imtiyazlı bilik və edən xüsusi qruplaşmaya çevrilmişdir¹⁸. Bu problemlərin hər ikisinə ən ciddi və sistemli yanaşma tərzini Qəzalidə görmək mümkündür. Qəzalinin ilk ihyaçı olaraq görülməsinin səbəbi də budur. Qəzali həm kəlam elminə gətirdiyi yeniliklərlə bu sahədəki problemləri həll etmiş, həm də sufiliklə birlikdə meydana çıxan batini elmlərə qarşı mübarizə aparmışdır. Ancaq Fəzlur Rəhmənə görə Qəzali də sufiliyin yaratdığı mühitdən öz nəsibini almışdır. Sufilik hicri üçüncü əsrə qədər müəyyən müridlər qrupu daxilində mürtədliyi tərəfindən istiqamət verilən xüsusi bir dini yaşama tərzinə olmuşdur. Geniş xalq kütlələrinə məlum olmayan bu yol cəmiyyət içərisində, xüsusilə, imanla bağlı fərqli anlayışları meydana gətirmədiyi üçün problem kimi görülməmişdir. Ancaq sufilik qapısını hər kəsə açmağa başladığı dövrdən etibarən insanlar arasında ənənəvi etiqadi məsələlərdən azma halları meydana gəlməyə başladı. Buna baxmayaraq sufiliyin çoxsaylı yayılma səbəbləri arasında mənsublarına Allahla birbaşa ünsiyyət sözü verilməsi diqqəti daha çox cəlb edir. Çünki bu vədin cazibəsi iqtisadi, ictimai və siyasi xüsusiyyət daşıyan digər səbəblərdən daha güclü idi. Üləmanın (sufi təriqətlər xaricindəki alimlər) buna qarşı ciddi etiraz və cəhdləri sufiliyin yayılmasının qarşısını ala bilməmişdir. Nəticədə sufilik özünəməxsus düşüncə sistemi və yaşayış tərzini ilə formalaşmış və hətta 'din içində din' adını alacaq qədər sərhədləri aşmışdır. Başlanğıcda ali hədəflərlə yola çıxan bu hərəkat əsrlər sonra ilk səmimi məqsədindən ayrılaraq istismarçı təşkilata çevrilmişdir. Fəzlur Rəhmanın baxış tərzinə görə üləmanın bütün cəhdlərinə baxmayaraq İslam dünyası VIII/XIV əsrdən etibarən sufi təriqətlərə təslim olmuşdur.¹⁹

Qəzalidən sonra ihya hərəkatının ən mühüm təmsilçisi İbn Teymiyyədir. Qəzali kimi İbn Teymiyyənin də ən çox tənqid etdiyi sahələrdən biri təsəvvüfdür. Əslində İbn Teymiyyə də bir nəfis tərbiyəsi kimi təsəvvüfə qarşı çıxmamışdır. Onun da sərt üslubla tənqid etdiyi nöqtə təsəvvüflə birgə meydana gələn yanlış etiqad məsələləri, batil inanclar, sonradan meydana gələn müxtəlif zikir ayinləri, bidətlər və xurafətlər olmuşdur. Əslində bütün bunlar sadəcə İbn Teymiyyənin deyil, ihya və islahat tərəfdarı olan alimlərin müştərək fikridir. Dinin bütün bu sapmalardan təmizlənməsi üçün böyük cəhd göstərən İbn Teymiyyə buna nail olmanın ilkin şərti kimi ictihadın

¹⁷ Sönmez M. İhyacılığın doğuşu və bazı önəmli təmsilçiləri. s.29.

¹⁸ Rahman F. İslam. s. 269.

¹⁹ Rahman F. İslam. s. 223-224.

canlılıq qazanmasını göstərmişdir. Onun fikrinə görə geniş xalq kütlələrinin müəyyən bir məzhəbi təqlid etmə imtiyazı olsa da alimlərin ictihadı qaçılmazdır. Bu düşüncələri səbəbi ilə sufilerin ağır tənqidlərinə məruz qalan İbn Teymiyyə fikirləri sonrakı dövrlərdə meydana gələn ihya hərəkatlarının, xüsusilə, vəhhabiliyin yaranmasında böyük rol oynamışdır.²⁰

İbn Teymiyyənin bütün düşüncələri hər kəs tərəfindən qəbul edilməsə də sufiliklə bağlı tənqidləri əsasən üləma tərəfindən də təsdiqlənmişdir. Bir tərəfdən reform vürğusu digər tərəfdən ənənəvi İslamın sərt şəkildə tənqidi Məhəmməd ibn Əbdülvəhhab tərəfindən yaradılan vəhhabi cərəyanına mənbə təşkil etmişdir.²¹ Ancaq XVIII əsrdə ihya hərəkatlarının vüsət almasıyla birlikdə meydana çıxan vəhhabilik bəzən İbn Teymiyyədən də sərt və qatı anlayışa bürünmüşdür. Onların ictihada yanaşma tərzləri təqdirəlayiq görülsə də həddi aşan dərəcədə təkfirçi üslubları və şirk anlayışının sərhədlərini genişlətmələri müsbət qarşılanmamışdır. Buna görə də vəhhabilər özlərini sələfi əqidəyə nisbət etsələr də bəzi hallarda onların xarici xüsusiyyətlərinin daha ağır gəldiyini düşünənlər də olmuşdur.²²

Fundamentalizm meydana çıxma səbəbləri və dini əslinə qaytarma iddiasından yola çıxdığı üçün ilk dövrlər etibarilə müsbət qarşılanmış, hətta dinin yarandığı dövr olan `qızıl əsr`ə həsrət arzusunu canlandırmışdır. Ancaq son dövrlərdə fundamentalizmin radikalizm, fanatizm, mürtəcelik, terorizm kimi neqatif xüsusiyyətlərə bürünməsi hansı saiqlərdən meydana gəldiyindən asılı olmayaraq onun haqqında mənfi təsəvvür yaranmasına gətirib çıxarmışdır. Üstəlik bu təsəvvür sadəcə radikal cərəyanlarla məhdud qalmamış, din və müqəddəs dəyər adına hər şeyə sirayət etmişdir. Bunun nəticəsi kimi 11 sentyabr hadisələri ilə birlikdə müsəlman adı bütün dünyada terorist damğası ilə möhürlənməyə başlamışdır. Beləliklə daha geniş və müsbət mənalı fundamentalizm, daha dar və mənfi mənalı radikalizmlə eyni mənaya enişdir.²³

Qərbdə müsəlman təsəvvürünün mənfiliyi sadəcə fundamentalist yaxud radikalist anlayışa bağlı olmayıb, hər iki tərəfin şüuraltı dünyasının bunda böyük təsiri var. Həsən Hənəfinin xülasə şəkildə qeyd etdiyi kimi, müsəlman şüuraltında qərbin qarşılığı Roma imperiyası, səlib yürüşləri, müasir müstəmləkələr, tək qütblü dünyadır. Qərblə şüuraltında isə İslam təsəvvürü Roma imperiyasına sahib olma, Qüdsü işğal etmə, İstanbula yerləşmə, Viyanadan İspaniyaya qədər Avropanı təhdid etmə və nəhayət son onilliklərdə İslam dünyasından qərbə köç axını ilə birlikdə qərblə şəxsiyyətin dəyişməsidir.²⁴

Radikalizmin səciyyəvi şüarı dinin əslinə qayıtmaqdır. Bu fikir ilk baxışda cəlbedici görünür. Çünki `dinin əslinə qayıtma` müddəası saf və dəyişməmiş əsl din

²⁰ Sönmez M. İhyacılığın doğuşu və bazı önəmli təmsilçiləri. s.31.

²¹ Voll J. Modernizm, fundamentalizm və hermönetik / İslam və Modernizm: Fazlur Rahman təcürbesi, s./233

²² Sönmez M. İhyacılığın doğuşu və bazı önəmli təmsilçiləri. s.34.

²³ Öz S. Sosyoloji bir olgu olaraq dini ihya hərəkatları, s. 191.

²⁴ Hanafi H. Islam and westernization / I. Uluslararası Kutlu Doğum İlmî Toplantısı, İslam, Gelenek ve Yenileşme = Islam, Tradition and Change, İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1996, s. 250;

fikrini irəli sürür. Bu isə hər bir dindarın arzuladığı duyğunu qabardır. Əslində isə dinin əslinə qayıtma düşüncəsi iki iddia irəli sürür. Bunlardan birincisi mövcud din anlayışının yanlış olduğu və təhrif edilibdir. Əsasən bu tənqid əsrlərdən bəri əsas damarı təmsil edən ənənəvi İslam anlayışının yanlış olduğunun ifadəsidir. Bu isə sələf adlandırılan ilk üç nəslin sonundan, yəni təxminən IX əsrdən XVIII-XIX əsrlərdə özlərini sələfi adlandıran cərəyanların meydana çıxmasına qədər davam edən müddətdəki, demək olar ki, on əsrlik din anlayışının rədd edilməsi deməkdir. Dinin əslinə qayıtma düşüncəsinin ikinci iddiası isə doğru din anlayışının sələfin inhisarında olduğudur. Qeyd etmək lazımdır ki, ilk nəsillərin, xüsusilə, ideallaşdırılan səhabə dövrünün mükəmməl olduğu düşüncəsi bütün müsəlmanlarda mövcuddur. Bu, müsəlmanların əsl dini həyatı keçmişdə axtarma həvəsində özünü açıq-aşkar göstərir. Amma bu iddialarla bəzənmiş göz qamaşdıran xarici görkəm aldadıcı olub, buna inanmaq sadələşmə olar. Çünki bu iki iddianın məzmunundakı əsl hədəf şiddət (zorakılıq, terror) düşüncəsini bəsləməyə imkan verməyən ənənəvi İslam anlayışının yanından sovuşaraq, dinin yazılı mənbələrinin (Qur'an və sünne) literal mənasına sadıq qalan zəminə (sələf anlayışına) çatmaq və bu 'münbit' şəraitdən istədiyi din anlayışını emal etməkdir. Məlum olduğu kimi, dilin xüsusiyyətindən asılı olaraq sözlərin fərqli mənalara çəkilmə iqtidarı və nəsllərin (ayə və hədislər) kontekstindən sökülərək istənilən mənayla yüklənmə imkanı buna geniş fürsət verir. Beləliklə, dinin gətirdiyi əsl həqiqətləri dərk edəcək qədər biliyə sahib olmayan kütlələrdən meydana gələn və müqəddəs mətnlərin yeganə yozumçuları kimi gördükləri liderlərinə sıx bağlı olan radikal cərəyan nümayəndələrinə kifayət qədər dəlil göstərmək çox asan olur. Digər yozumların bidət (dinə sonradan daxil edilmiş yad ünsür) olduğunun təlqin edilməsi ilə birlikdə hörgü tamamlanmış olur. Artıq bu səddi nə içəri, nə də çölə doğru aşmaq mümkün deyil.

Din və terrorizm

Bütün dinlər sülh və əmin-amanlığa çağırır. İslamda da 'haqsız yerə bir insanı öldürmək bütün bəşəriyyəti öldürməkdir', 'qəlb qırmaq Kəbəni dağıtmaqdan daha böyük günahdır', 'müharibə şəraitində də olsa ağacları səbəbsiz kəsməyin' və bu kimi saysız sülhsevər düsturlar mövcuddur. Bəs həddi-hüdudu olmayan və heç bir əxlaqi dəyəərə sədaqət göstərməyən 'İslam terrorçuluğu' haralardan törəyir?

Terrorizmin dini, irqi, vətəni olmaz. Bu isbata ehityacı olmayan aşkar bi həqiqətdir. Buna görə də terrorizmin dindən sui-istifadə etdiyi iddiasını kənara qoyaraq, bunun necə baş verdiyinə baxmaq lazımdır. İslamın müqəddəs mətnləri olan Qur'an və sünədəki zorakılıq məzmunlu nəsllərin əksəriyyətinin müharibə qanunları ilə bağlı olduğu məlumdur. Ancaq bu mətnlərdən zorakılıq anlayışı emal etmək istəyənlər üçün bunun bir əhəmiyyəti yoxdur. Əsas məsələ məqsədin hasil olmasıdır. Bunu əldə etmək üçün müraciət edilən ikinci yol, hermenevtik oxumalara qarşı olmalarına baxmayaraq, lazım olduqda özlərinin yozumlama metodundan istifadə etmələridir.

Radikal cərəyanlar İslama bağlılıqlarını göstərmək üçün yeni bir terminologiya yaratmaqdan əlavə mövcud islami terminlərə öz anlayışlarını yükləmə yolunu seçmişlər.

Təbliğ, cihad, darul-küfr və darul-küfr, təkfir, tağut, bidət bunlardan sadəcə bir neçəsidir. Ənənəvi müsəlmanların zehmində də müsbət yükə sahib olan bu terminlərə, əslində, İslam dünyasının geri qalması və çıxış yolları axtarışında tez-tez müraciət edilir. Bu da radikalizmin tərəfdaş toplama və radikalizmdə dərinləşmə fəaliyyətinə imkan yaradır.

İslam təhsil sistemi

Klassik İslam təhsil sistemi mədrəsə mərkəzlidir. Bir çoxlarına görə İslamda ilk mədrəsə Məscidi-Nəbəvinin yanında qurulan və əshabı-süffə adlandırılan təhsil quruluşudur. Süffə sözü ərəb dilində kölgəlik deməkdir. Əshabı-süffə yoxsul, qalacaq yeri olmayan səhabələr üçün hazırlanan kölgəlikdir. Burada qalan səhabələr həzrət Peyğəmbərlə daha çox vaxt keçirdikləri üçün get-gedə onların bilik səviyyələri digərlərindən fərqlənməyə başlamışdır. Buna görə də sonralar Mədinədə evi olan bir çox səhabə də buradan faydalanmaq üçün əshabı-süffəyə qoşulmuşdur. Həzrət Peyğəmbərin xüsusi təlimindən keçən bu insanlar qısa bir müddət sonra, o dövr üçün sistemli deyə biləcəyimiz bir təhsil müəssisəsinə çevrilmişdir. Burada təhsil alan insanların sayının 100-dən çox olduğu müxtəlif mənbələrdə qeyd edilir. Bu günə qədər İslam dünyasının müxtəlif yerlərindəki mədrəsələrin əsasını buradan aldığı düşünülür. Sonrakı dövrlərdə şəraitə uyğun olaraq Beytul-İlm, Beytul-Hikmə və Darul-İlm kimi adlandırılan təhsil qurumları bunun davamını və inkişafını təmsil etmişdir.²⁵

İslamın ilk dövrlərində məscidə bağlı olan mədrəsələr zaman keçdikcə məsciddən ayrılaraq müstəqil təhsil müəssisəsi olmuşdur. Çünki İslam torpaqlarının genişləməsi və buna bağlı olaraq müsəlmanların yeni elm sahələri ilə tanış olmaları nəticəsində mədrəsələrin dərş proqramları da dəyişmiş və inkişaf etmişdir. X əsrdə ən parlaq dövrünü yaşayan mədrəsələr Səlcuqlu dövlətinin məşhur siyasi xadimi və elm adamı Nizamülmülk tərəfindən dövlətin xüsusi nəzarətinə alınaraq sistemləşdirilmişdir. Bu dövrdə mədrəsənin ən mühüm xüsusiyyəti tədris proqramının müəyyən qəliblərə salınmaması və müəllim mərkəzli olmasıdır. Yəni mədrəsələrdə sinif anlayış deyil, dərş anlayışı vardı. Beləliklə, bir mədrəsədə təhsil almaq istəyən tələbə istədiyi müəllimi seçmə haqqına sahibdir. Bundan əlavə bir mədrəsədə təhsil alan tələbə istərsə başqa bir mədrəsədə təhsilinə dəvənamə edə bilirdi. Mədrəsələrdə dini elmlərlə yanaşı əqli elmlər də tədris olunurdu. Adətən dini elmlərə keçmədən əvvəl məntiq, bəlağət, dilçilik, həndəsə, riyaziyyat, fəlsəfə, tarix və coğrafiya kimi fənlər öyrənilirdi.²⁶

XVI əsrdən etibarən mədrəsələrdə tədris keyfiyyətinin azaldığı və mədrəsələrin əvvəlki gücünü itirdiyi müşahidə olunur. Bunun ilk ağla gələn səbəbi İslam dünyasının zəifləməsi və mədəniyyətin çökməyə başlamasıdır. Çünki, bütün mədəniyyətlərin

²⁵ İslam Ansiklopedisi: 44 cildə, XXXVII c., İstanbul, 2009, s.469; Kırkız M. Medreseler ve Ezher'de İslami İlimler (Medrese Müfredatıyla Ezher'in Müfredatının Karşılaştırılması) / Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler, Bigöl, 2013, s.60.

²⁶ Hızlı M. Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler // Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, № 1, s. 29.

inkişafı təhsil sistemlərinin vəziyyəti ilə sıx əlaqəlidir. Ancaq bunlardan hansının səbəb, hansının nəticə olduğunu müəyyənləşdirmək çətindir. Yəni, mədəniyyətin inkaşı təhsil sisteminin inkişafına təsir edir, yoxsa təhsilin inkişafı mədəniyyət inkişafına təsir edir? Burada hər biri digərinin səbəbi kimi görünür. Beləliklə, mədrəsələrdəki ilk dəyişikliyin məntiq, riyaziyyat və fəlsəfə kimi əqli elmlərin tədrisdən qalxması yaxud formal hal alması olmuşdur. Əqli elmlərdə geriləmə sadəcə elm və texnologiyada deyil, dini elmlərə də mənfi təsirini göstərmişdir. Bununla eynivaxtlı olaraq, dövlət nizamında da vəziyyət ağırlaşmağa başlamışdır. İdari sistemin zəifləməsi bütün sahələrdə olduğu kimi təhsil sahəsində də özünü göstərmişdir.²⁷

Fəzlur Rəhmana görə mədrəsə təhsil sisteminin qapalılığı və səmərəsizləşməsi mədrəsə sisteminin tənəzzülünün səbəbi deyil, əlamətidir. Əqli elmlərin mədrəsə proqramından çıxarılması fikri durğunluğu meydana çıxarmışdır. Bununla yanaşı dini elmlər də əsl bəslənmə mənbəyi olan həyatdan uzaqlaşaraq mücərrədləşdirilmişdir. Fəzlur Rəhmanın Şatibidən nəql etdiyi bu cümlə o dövrün elm anlayışını belə təsvir edir: 'Praktik əhəmiyyəti olmayan bütün elm növləri ilə məşğul olmaq haramdır'. Bu anlayış hür düşüncəni iki önəmli sahəsinə, fəlsəfə və riyaziyyatı mədrəsədən uzaqlaşdırmışdır. Yerdə qalan İslam elmləri bütün təhsil sahəsində öz hakimiyyətini qurdu. Bunlar arasında azad düşüncəyə qapı açma imkanı olan kəlam elmi Razinin xüsusi zəhməti nəticəsində məntiq elmini özününküləşdirərək İslam elmləri arasında özünə yer tutdu. Əslində bu nailiyyət İslam düşüncəsinin münbitliyini göstərir. Ancaq kəlamın fəlsəfənin yerini tutması, xüsusilə, mədrəsə tələbələri arasında fəlsəfə əsərlərinə müraciət etmə ehtiyacını aradan qaldırdı. Bir sonrakı mərhələdə kəlamın doqmatik xüsusiyyəti sərbəst düşüncə imkanının qarşısını aldı. Əlbəttə sərbəst düşüncənin durğunlaşmasının tək səbəbi kəlam deyildi. Fəzlur Rəhmana görə mədrəsələrin sərbəst düşüncədən məhrum olması, xüsusilə, hür düşüncə qabiliyyəti olan insanları başqa bir istiqamətə, təsəvvüfə yönləndirdi. Təsəvvüfün mədrəsəyə alternativ olması zamanı içində mədrəsədə tədris olunan əsərlərin və dərslərin inkarına gətirib çıxardı. Mədrəsələrdəki dərslərin sayının azalması və dərslərin xülasə dərsləklərlə məhdudlaşması əzbərçi zehniyyətin yayılmasına səbəb oldu. Bundan sonra nadir hallarda yeni təliflərə rast gəlmək mümkün idi. Artıq bir çoxu bir-birinin təkrarı yaxud lazımsız təfsilatlarla məşğul olan şərhlər dövrü başladı.²⁸

İslam dünyasının qərblə üzləşməsinin təsiri nəticəsində İslam dünyasının müxtəlif yerlərində bir çox sahədə olduğu kimi təhsil sahəsində də yenilik arayışları başladı. Fəzlur Rəhmana görə bu arayışlar nəticəsində yeni təhsil formuna iki cür yanaşma meydana gəldi. Bunlardan birincisinə görə müsəlmanların qərbdən öyrənməsi lazım olan sadəcə texnologiyadır. Ənənəvi İslam düşüncəsi müsəlmanlara yetərli olub, qərb fəlsəfəsi ilə bağlı yeniliklərə müsəlmanların ehtiyacı yoxdur və hətta bunlar müsəlmanlar üçün təhlükəlidir. İkinci yanaşma tərzı isə texnologiya ilə birlikdə hər növ biliyin faydalı və

²⁷ Aydın Şevki M. Medreselerin Gerileyiş Sebepleri Üzerine // Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kayseri: 1987, № 4, s. 324-332.

²⁸ Rahman F. İslam, s. 261-264.

alınmalı olduğunu müdafiə edirdi. Fəzlur Rəhməna görə XIX əsrin ikinci yarısında rəvaca olan bu anlayışı beş mütəfəkkir güclü bir şəkildə müdafiə etmişdir. Bunlar Seyid Əhməd Xan, Seyyid Əmir Əli, Cəmaləddin Əfqani, Namiq Kamal və Məhəmməd Əbdühdur. Bu mütəfəkkirlər İslam dünyasının müxtəlif yerlərinə səpələndikləri və çoxu bir-birini heç vaxt görmədikləri halda eyni düşüncələri müdafiə etmələri çox maraqlıdır. Fəzlur Rəhman İslam dünyasının müasir təhsil sisteminə müştərək yanaşması kimi gördüyü bu düşüncələri aşağıdakı kimi sistemləşdirmişdir:

1. IX əsrdən XIII əsrə qədər elmin və elm anlayışının müsəlmanlar arasında inkişaf etməsi Qur`anın təkidlə Allahın sənəti olan və insanın istifadə etməsi üçün yaradılan kainatı araşdırmağa təşviq etməsinin nəticəsidir.

2. Orta əsrlərin sonlarında araşdırma və tədqiqat ruhunun müsəlmanlar arasında dəhşətli şəkildə yox olması ilə İslam aləmi durğunlaşaraq tənəzzülə başlamışdır.

3. Əksəriyyəti İslam dünyasından alınan elmi tədqiqatlar Qərbə çəkilməmiş və beləliklə qərb ölkələri sürətlə inkişaf edərək İslam ölkələrini belə müstəmləkəyə çevirmişdir.

4. O halda müsəlmanlar öz malları olan elmi, inkişaf etmiş qərbdən təkrar alıb, görkəmli keçmişlərini yenidən əldə edə bilər və beləliklə Qur`anın, indiyə qədər laqeyd qanaşdıqları əməllərini də yerinə yetirmiş olurlar.

Burada texnologiyanın əldə edilməsindən daha çox elmin zərurili vurğulanmışdır. Elmi tədqiqatların zəruriliyinin Qur`anın əmri olduğuna diqqət çəkilməsi isə xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.²⁹ Fəzlur Rəhməna görə bu arayışlar müsbət hal kimi qarşılansa da vəziyyətdən çıxış yolu üçün yetərli deyil. Təhsil sisteminin yenilənməsi üçün dərslərin və dərslərin məzmununun dəyişdirilməsi məsələni həll etmir. Bunun yeganə yolu İslam düşüncəsini yenidən inşa etməkdir. Beləliklə, Fəzlur Rəhməna görə məhsuldar təhsil sistemini qurmaq üçün yeni bir İslam teologiyasına ehtiyac var. Başqa sözlə desək, İslam təhsil sisteminin nailiyyəti özünü həqiqi və azad İslam düşüncəsini yaratmaqda göstərməlidir.³⁰

Fəzlur Rəhməna görə klassik İslam təhsil sisteminin əsl nöqsanı təhsilin kitab və şəxslərə bağlı olmasıdır. Bunun ən böyük təzahürü mədrəsələrdə yetişən alimlərin mədrəsələrə görə deyil, dərslərdə müəllimlərə görə tanınmasıdır. Bu vəziyyət İslam dünyasında mədrəsələrin sistemləşməsindən sonra da davam etmişdir. Buna görə də, Fəzlur Rəhməna görə İslam dünyasındakı azad fikirli mütəfəkkirlərin böyük əksəriyyəti mədrəsələrdə deyil, mədrəsə xaricində xüsusi dərslər verən müddərislərin yanında yetişmişdir.³¹

Nəticə olaraq demək olar ki, radikalizmin meydana çıxmasını siyasi, iqtisadi, dini, mədəni, fəlsəfi və s. bir çox səbəblə izah etmək olar. Bunlardan İslam dünyasında

²⁹ Rahman F. İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi, (tərcümə: Açıkgenç A., Kırbaşoğlu M.H.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 107-108.

³⁰ Çelikel B. Fazlur Rahman`da Eğitimin Tanımı ve Hedefleri // Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, № 27, s. 71; Çelikel B. Fazlur Rahman`da Eğitimin Tanımı ve Hedefleri // Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, № 27, s. 134.

³¹ Rahman F. İslam, s. 259-260.

təhsil sisteminin tənəzzülü, İslam düşüncəsinin durğunluğu, qərbin İslam dünyasını müstəmləkəyə çevirməsi və İslam dünyasında ihya hərəkatlarının başlamasını xüsusi qeyd etmək lazımdır. Əgər radikalizmi meydana çıxaran səbəblər məlumdursa, o zaman problemin həll yolu da bu istiqamətdə olmalıdır. Bu baxımdan XX əsr mütəfəkkirlərindən Fəzlur Rəhmanın məsələyə yanaşması dəqqəti cəlb edir. Onun fikrinə görə İslam dünyasının düşdüğü vəziyyətdən çıxması İslam düşüncəsinin yenidən inşası ilə mümkündür. Fazlur Rəhmanın bütün əsərləri tədqiq edildikdə onun diqqət mərkəzində İslam düşüncəsinin olduğu görülür. Onun İslam düşüncəsinin yenidən inşa edilməsi cəhdinin əsasını İslam təhsil sisteminin tənqidi təşkil edir. Fazlur Rəhmana görə dini təhsilin inkişafı üçün İslam mədəniyyətini yaxşı bilməklə yanaşı, qərb mədəniyyəti də ciddi tədqiq edilməlidir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

Ateş D. İslam Köktenciligi (!) kökeni, genel nitelikleri, tanımlar ve sınıflamalar // Akademik Orta Doğu, 2009, № 2.

Aydın M.S. Fazlurrahman ve İslam modernizmi // İslami Araştırmalar. 1990, № 4.

Aydın Ş. M. Medreselerin Gerileyiş Sebepleri Üzerine // Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kayseri: 1987, № 4.

Bulaç A. İslam ve fundamentalizm / II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.

Çelikel B. Fazlur Rahman`da Eğitimin Tanımı ve Hedefleri // Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, № 27.

Çelikel B. Fazlur Rahman`ın Geleneksel İslami Eğitim Eleştirisi // Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, № 27.

Ercins, G. Küreselleştirici modernliğin bir antitezi: Fundamentalizm // Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi, 2009, № 1.

Əbu Davud, Sünən.

Günay Ü. İslam Dünyasında Gelenek, Değişme, Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 1998, № 8.

Hamid T. The collected works of Tawfik Hamid: Observations on Radicalized Islam: Understood Radical Islam. 2011.

Hanafi H. Islam and westernization / I. Uluslararası Kutlu Doğum İlmi Toplantısı, İslam, Gelenek ve Yenileşme = Islam, Tradition and Change, İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1996.

Hanafi H. Modern muhafazakarlığın ve islam fundamentalizminin kökeni, çeviren Şerif Esendemir // Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim, 2000, № 17.

Hanafi H. The Origin of Modern Conservatism and Islamic Fundamentalism / Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists, Industrialization: The Southern Shore of the Mediterranean (editor: Ernest Gellner), Berlin: Mouton Publishers, 1985.

Hızlı M. Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler // Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008, № 1.

İbn Mənzur. Lisanul-ərəb: XIV c., Beyrut. 1963.

İslam Ansiklopedisi: 44 cildə, XXXVII c., İstanbul, 2009.

İşcan M. Gazalının ihya ve ıslah düşüncesine genel bir bakış // Diyanet İlmî Dergisi. 2011.

Kırkız M. Medreseler ve Ezher'de İslami İlimler (Medrese Müfredatıyla Ezher'in Müfredatının Karşılaştırılması) / Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslami İlimler, Bigöl, 2013.

Kirman A. Sekülerleşme Perspektifinden Dini Fundamentalizm // Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research, 2008, № 2, s.

Öz S. Sosyolojik bir olgu olarak dini ihya hareketleri // Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014, c.3, № 1.

Rahman F, İslami Yenilenme Makaleler I. (tərcümə: Adil Çiftçi). Ankara: Ankara Okulu, 2004.

Rahman F. İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi, (tərcümə: Açıkgenç A., Kırbaşoğlu M.H.), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Rahman F. İslam, (tərcümə: Dağ M., Aydın M.) Ankara: Ankara okulu yayınları, 2008.

Sezen A. Üniversite öğrencileri örneğinde iman gelişimi ve dinsel fundamentalizm arasında ilişkiler üzerine bir çalışma: Doktorluq dis. 2008.

Sönmez M. İhyacılığın doğuşu ve bazı önemli temsilcileri (Gazali, İbn Teymiye, Birgivi ve Muhammed İbn Abdulvahhabın ihyacı yönlerine kısa bir bakış) // EKEV Akademi Dergisi. 2001, № 1.

Voll J. Modernizm ve fundamentalizm: İslam tarihinde yenilenme ve reform / İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman tecrübesi, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.

Voll J. Modernizm, fundamentalizm ve hermönetik / İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman tecrübesi, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.

Yaparel R. Dinsel fundamentalizm / Din-kültür ve çağdaşlık, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi. 2007.

XÜLASƏ

DİNİ RADİKALİZM VƏ KLASSİK İSLAM TƏHSİL SİSTEMİ: FƏZLUR RƏHMANIN GÖRÜŞLƏRİ ƏSASINDA

İslam dünyası son bir neçə onillikdən bəri dini radikalizmdən ciddi mənada təsirlənmişdir. İslam cəmiyyətlərində bu təsirin izlərini siyasi, iqtisadi, sosial və sair sahələrdə görmək mümkündür. Dini radikalizmi meydana çıxaran səbəblərdən ikisi ənənəvi din anlayışı ilə modernizmin toqquşması və dini təhsil sisteminin köhnəlməsi olmuşdur. Xüsusilə dini təhsil sistemi reforma ehtiyac duymaqladır. Bu məqalədə dini radikalizmin əsas xüsusiyyətləri, yaranma səbəbləri və qarşı tədbir kimi dini təhsil sistemi araşdırılmış, İslam təhsil sisteminin reform zərurəti və imkanları Fəzlur Rəhmanın fikirləri əsasında göstərilmişdir.

SUMMARY

FAZLUR RAHMAN'S STAND POINT ON RELIGIOUS RADICALISM AND THE ISLAMIC EDUCATIONAL SYSTEM

The Islamic world has been substantially affected by radicalism for the few decades. We can observe areas of this influence in the political, economical fields and etc. The two of the reasons that led to religious radicalism are clash of the traditional perception of religion with modernity and the loss of the religious education its actuality. Especially the method of the religious education needs reform. In this article we discuss basic characteristics of religious radicalism, reasons of occurrence of the radicalism and how to overcome its effects. Finally, we argue that there is necessity for reform of the Islamic educational system and lay out its perspectives possibilities.

РЕЗЮМЕ

РЕЛИГИОЗНЫЙ РАДИКАЛИЗМ И ИСЛАМСКИЕ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ ПО МНЕНИЮ ФАЗЛУРРАХМАНА

Исламский мир значительно пострадал от радикализма в периоде нескольких десятилетий. Их возможно встретить во многих направлениях, в том числе в политическом, экономическом и др. областях. Одной из причин, вызвавших религиозный радикализм, это столкновение традиционных религиозных мышлений с модернизмом, а другая из них потеря актуальности религиозного образования. Религиозное образование нуждается в колоссальной реформе. Мы в этой статье изучили особенности религиозного радикализма, причины ее возникновения и борьбу с его последствиями. В конце статьи мы затронули вопрос, о необходимости реформ в системе исламского образования.

Çара tövsiyə etdi: i.f.d. A.M.Şirinov

XIV ƏSRİN DİNİ-TƏSƏVVÜFİ ƏDƏBİYYATIN NÜMAYƏNDƏLƏRİ – AŞIQ PAŞA VƏ OĞLU ƏLVAN ÇƏLƏBİ – İSLAM MƏDƏNİYYƏTİ KONTEKSTİNDƏ

Dos.Nigar Qüdrət qızı İsmayılzadə
Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat fakültəsi,

Açar sözlər: türk ədəbiyyatı, təsəvvüf, təsəvvüf ədəbiyyatı, ilahi eşq

Key words: Turkish literature, sufism, sufi literature, devine love

Ключевые слова: Турецкая литература, суфизм, суфийская литература, божественная любовь

Təsəvvüf fikir həyatımızı, düşüncə həyatımızı meydana gətirən bir məktəbdir. Təsəvvüf İslami bir hadisə olub bu və ya digər dərəcədə sosial ədalətsizliyə, dini fanatizmə qarşı çevrilmiş, həmçinin tərki-dünyalığa əsaslanmaqla real həyatla zahirən bağlı olan fəlsəfi hərəkətdir.

Təsəvvüfün təfəkkür sisteminin ən mühüm ifadə vasitəsi ədəbiyyat olmuşdur. Müsəlmanlar arasında təsəvvüf hərəkəti inkişaf edib yayıldıqdan sonra bunun ədəbiyyatda da əks olması qaçınılmaz hal idi. İslamiyyət hər şey kimi, ədəbiyyat üzərində də şübhəsiz dərin bir təsir yaratmalıydı. İslam dininin qəbul etdiyi ədəbiyyat ilə təsəvvüf ədəbiyyatı eyni pillədədirlər. Təsəvvüf mənəvi, hiss, fikir və həyəcanları bəlli bir üslub və ədəb daxilində sətirlərə, misralara, sözə çevirmişdir (1, 2-3). Qovuşa bilmədiyi hər hansı bir şəxsə sətirlər vasitəsilə çataraq, sadəcə könüllərə deyil, dərinlik və məzmun genişliyinə sahib olduğuna görə də ədəbiyyata böyük bir zənginlik vermişdir.

Təsəvvüf geniş mənada İslam mədəniyyətinin bütün sahələrində təzahür etdiyindən türk təsəvvüfü də orijinal ədəbiyyat olaraq ümumtürk mədəniyyətini zənginləşdirmişdir.

XII yüzildən Xoca Əhməd Yəsəvi ilə başlayan təsəvvüf ədəbiyyatı Fuad Köprülünün də yazdığı kimi monqol istilasından sonra Anadoluya köç edən Xorasan ərənlərinin fəaliyyətləri ilə XIII-XIV əsrlərdə böyük bir inkişaf yoluna qədəm qoydu. Anadoluda bu ədəbiyyatın ilk nümunələrini Orta Asiyadan gələn təsəvvüf əhli yazmış, daha sonralar *Aşıq Paşa*, *Gülşehri*, *Abdal Musa*, *Qayğusuz Abdal*, *Səid Əmrə* kimi sufi şairləri bu ədəbiyyatın əsas prinsiplərini işləyib hazırlamışlardır (6, 150-151).

Anadoluda Hacı Bəktəş Vəli, Yunus Əmrə, Mövlana Cəlaləddin Rumi, Əhməd Fakih ilə başlayan təkkə şeiri XIV-XVI yüzillərdə *Gülşehri*, *Aşıq Paşa*, *Abdal Musa*, *Qayğusuz Abdal*, *Əlvan Çələbi*, Hacı Bayram Vəli, Əşrəfoğlu Rumi, Əbdürrəhim Rumi, Kəmal Ümmi, Dədə Ömər Ruşəni, İbrahim Gülşəni, Əziz Mahmud Xudayi, Pir Sultan Abdal, Qul Himmət və b. kimi həm əruzda, həm də hecəda şeirlər yazan sənətkarlarla davam etmişdir.

Təbii ki, XIV yüzilin ən böyük təsəvvüf şairi babai təriqətinin qurucusu və babai üsyanının ideoloqu olan Əbül Bəka Şeyx Baba İlyasın nəvəsi Aşiq Paşadır (öl.1332). Aşiq Paşa Anadolu da türklərin çoxalmasında və xüsusən də İslam dininin yayılmasında mühüm rol oynamış bir ailədə 1277-ci ildə dünyaya gəlmişdir. A. Günşenin də yazdığı kimi onun atası Muhlis Paşa Səlcuqlu sultanı II Qiyasəddin Keyxosrovun 1243-cü ildə Kösədağ məğlubiyətindən sonra, Karamanoğullarından öncə eyni bölgədə iqtidarı ələ keçirmiş, hətta sonradan Karamanoğlu Mehmet bəyi taxta çıxartmış və onun 13 may 1277-ci ildə türkcəni dövlət dili halına gətirən məşhur fərmanının verilməsində mühüm rol oynamış şəxsdir. Bunu o dövrün qaynaqları da təsdiq etməkdədir (4, 9).

Aşiq Paşa özü “Qəribnamə”də təxəllüsü barədə yazır ki, ledün elmində xocası olan Xızır peyğəmbər ona Aşiq adını vermişdir:

Ol kığırdı bana Aşiq adını

Ol biraktı canuma işk dadını (2, 107).

Buradan aydın olur ki, Aşiq Paşa ilahi eşq şairidir. Onun həyatı, dünyagörüşü və əsərləri haqqında bizə qədər gəlib çatan əsas məlumatı oğlu Əlvən Çələbi şeirlə yazdığı “Mənəkibül kudsyyə fi mənəsibii-ünsiyyə” adlı əsərində vermişdir. Əlvən Çələbi əsərində atası haqqında, onun təxəllüsü haqqında maraqlı məlumatlar verərək belə yazır. O əxlaqı ilə köülləri ovlayan, yaxşılıq etməkdə hər zaman öndə olan biri idi. Allah eşqi (ilahi eşq) ilə yandığına görə Xızır peyğəmbər ona Aşiq adını vermişdi. Əlvən Çələbiyə görə Aşiq Paşa ağıl, kəşif, seyr və kəramət sahibi idi. Hər zaman dilindən hikmət tökülürdü, ilahi elmlərlə aydınlandığından elm, əməl, ağıl və fərasət kimi dörd fəzilətə sahib idi (3, 262-267).

Aşiq Paşa atası Muhlis Paşa kimi dövrün siyasi hadisələrinə qarışmamış, əksinə Osmanlı xanədanına yaxın olmuşdur. Yüksək təhsil görmüş Aşiq Paşa 12000 beytlik “Qəribnamə” adlı təsəvvüfün bütün tərəflərini işləyən bir əsər yazmışdır. Əslində bu əsər ilahi eşqdən daha çox o dövrün sosial həyatını, dini və fəlsəfi düşüncələri ələ almışdır. Aşiq Paşa Xoca Əhməd Yəsəvinin Orta Asiyada ilk dəfə təsəvvüf ədəbini öyrədən “Divani-hikmət” əsəri kimi Anadolu da ilk təsəvvüf ədəbini, təsəvvüf yolunu öyrədən “Qəribnamə” adlı bir əsər yazmışdır. Ona görə də bu əsərdə ağıl, əxlaq, ədəb, təsəvvüf yolu və s. ilahi eşq mövzusunda baxanda daha geniş işlənmişdir. Ancaq buna baxmayaraq “Qəribnamə”yə baxılırsa təsəvvüfün və təkkə ədəbiyyatının ən əsas mövzusu hər şeyi özünə çəkən, cəzb edən ilahi eşqdir.

Aşiq Paşa ilahi eşqə həqiqi eşq deyir və onun tərifi, təsvirini belə verir: həqiqi eşq bizi alıb götürəcək, masuvadan uzaqlaşdıracaq və Allahın üzünü bizə göstərəcək eşqdir.

Kanı ol aşki-hakiki kim bizi

Ala ilte göstere görklü yüzi (3, 98).

Bu eşq ikiliyi aradan qaldıracaq, birlik yaradacaq və birlik olan yerdə də əbədi dirilik olacaq. “Qəribnamə”də ilahi eşqin birlik məsələsi xüsusi olaraq vurğulanır:

Cümle işün yigregi birlik durur

Birlige bitmek bütün erlik durur

Birlige bitenler irdi menzile

İkilikle kimse gelmez hasıla

Kanda kim iki gönül birlikdedür
Göresin bunlar ganı dirlikdedür (2, 182).

Aşiq Paşa eşqi sadə, bəsit bir şey kimi başa düşməyin əleyhinə çıxış edir, çünki ilahi eşq ilə tutuşub yanan əsl aşiqin bir çox işarələri vardır ki, bunlar şairə görə aşağıdakılardır:

Eşq insanın könlünü işğal edər və üzünü saraldar,
Aşiq yeməkdən, içməkdən, yuxudan kəsilər,
Bir yerdə qərar tuta bilməz,
Hara baxsa onu görər,
Onun ağzı ilə danışar və s.

Aşiq Paşaya görə ilahi eşq bir şərbətə bənzər ki, onun qədrini, dadını yalnız içənlər bilir, yəni ilahi eşqi, yalnız aşıqlər bilir. Bu isə təsəvvüfdə sonradan dadmayan bilməz formuluna çevrilmişdir:

Aşığın halın girü aşık bilür
Kim uzun dünde niçə zarı kılur

Kimesne kim içmedü ol şərbeti
Ne bilür kim nedür anun lezzeti

Tanrıdan aşk bir atadur mutlaka
Kime gelse ol bulur ömri-beka

Aşk içinde gizlidür cümle murad
Aık erin sen sanma kaldu na-murad

Aşk içinde görünüdür dost yüzü
Dost yüzün nedür gören bu aşk gözü (3, 98-99).

Sonuncu fikir Aşiq Paşanın ilahi eşq düşüncəsinin bir növü yekunudur. Şairə görə Allahın camalını yalnız eşq gözü görə bilər.

“Qəribnamə” sadə dildə Yunus Əmrə üslubunda yazıldığından xalq kütləsi tərəfindən hər zaman oxunmuş, təsəvvüfün başlıca məsələləri, o cümlədən də ilahi eşq haqqında tutarlı mənbə olmuşdur. Aşiq Paşanın həm şeirlərində, həm də məsnəvilərində ən əsas anlayış ilahi eşqdır. Şairin gəldiyi ümumi qənaətə görə aşiq bilən, məşuq isə bilinəndir. O, bu ikisi arasındakı münasibəti, bağı göstərmək üçün müxtəlif vasitələrdən istifadə etmişdir. Bu vasitələrdən biri də tənle can, ruhla bədən metaforasıdır. Necə ki, tən cana möhtacdır, aşiq də məşuqa, eşq də tapınılan kulta möhtacdır. Aşiq Paşaya görə ilahi eşq sadəcə insanı deyil, insanı olduğu qədər Tanrını da maraqlandıran bir anlayışdır. Çünki ilahi eşq yalnız Allaha doğru yönəlmişdir.

Aşiq Paşanın “Fəqrnamə”, “Vəsfı-hal”, “Hekayə” kimi əsərləri və qəzəlləri də vardır. O, bir əxlaq, didaktika şairi olsa da həm qəzəllərində, həm də digər əsərlərində eşqdən ilahi bir nemət kimi bəhs etmiş, özünü aşıqlərin getdiyi kamil insan yolunun yolçusu adlandırmışdır. Məsələn “Fəqrnamə” alleqorik məsnəvisində Aşiq Paşa Fəqr

adlı bir quşdan bəhs edir. Şairə görə Tanrı aləmi yaratdıqdan sonra Fərq adlı quşa özünə qalacaq bir yer tapmasını əmr edir. Fəqr öncə ərşi, kürsü, cənnəti, yeri, günəşi dolaşır, sonra Adəmin, İbrahimin, Musanın, İsanın yanına gedir, ancaq onların yanında da qala bilmir və nəhayət özünü varlı ikən fəqir, zənginkən yoxsul bilən, əl fəqri fəxri deyən Hz.Məhəmmədin yanına gəlir və onun yanında qərar tutur. Bu əsərdə Aşiq Paşa fəqir və təvazökar olmayanın həqiqi sevgili ola bilməyəcəyi nəticəsinə gəlir. Aşiq Paşa “Vəsf-i-hal” adlı kiçik məsnəvisində deyir ki, əsl aşiq odur ki, canını eşqə verib nə vəziyyətdə olursa olsun hər zaman öz halına şükr edər. İlahi eşq mövzusu Aşiq Paşanın bizə qədər müxtəlif məcmuə və cönglərdə gəlib çatan yetmişdən çox şeirində də bu və ya digər şəkildə işlənmişdir.

Aşiq Paşada ilahi eşq cəzbə, vəcd olmaqla bərabər həm də bir inandır. Belə ki, şair vəhdəti vücudu vəsf edən şeirlərə sadəcə ilhamla gələn hal kimi baxmır, həm də elmi bir konsepsiya gözü ilə baxır. Onun birlik anlayışı ilahi eşqin əsas fərqləndirici cəhətidir:

Pek bilün kim kanda birlük varısa
Kim kimünle ikiliksüz varısa

Devleti her dü cihan anlardadır
Anların menzilləri canlardadır

Zira birlik Hak Çalap birligidür
İkilik şol asiler dirliğüdür (2, 163).

Burada Aşiq Paşanın eşqin ontoloji izahı ilə tanış oluruq. Şairə görə İlk Varlıq, yəni Allah, bilavasitə aşiq, məşuq və eşqdır. Bir az sadə şəkildə ifadə etmiş olsaq İlk Varlıq, hansı nöqtədən baxılırsa baxılsın eşqin özüdür. Birlik məqamında Yaradanın həm özü, həm də başqa varlıqlar baxımından eşqin həm subyekt, həm də obyekt olduğu görünür. İlahi eşq demək varlıq deməkdirsə, varlıq demək də elə eşq deməkdir. Yəni varlıqların varlıqları ilə eşq bir birilərinin eynidir. O halda bəşəri eşq ilahi eşqin yer üzündəki variantıdır. Allah ruhları bəzmi-ələstdə bir yerə topladığında aşıqlar orada bir birini görüb sevmişlərdir. Ruhlar əslində yarım, nə zaman ki, aşıqlar qovuşurlar o zaman ruhlar tamam forma alır. Ona görə də eşq varlı kasıb, güclü zəif, padşah gədə tanımaz, çünki onların üstündədir. O ölümdən daha güclü olan və ölümü gözə aldırən, candan daha qiymətli, canın fəda edildiyi şeydir. Elə bir bələdir ki, gələndə dərdi, acını, kədəri də özü ilə gətirir. Çarəsi elə bələdan zövq almaq, gəm, kədər içində boğulmaqdır. Şeirlərinə, “Qəribnamə” əsərinə baxdıqda Aşiq Paşanın ilahi eşqdən anladıklarının bunlar olduğu görünür.

Göründüyü kimi Aşiq Paşanın ilahi eşq anlayışı digər şairlərin ilahi eşq konsepsiyasından fərqlənir. Aşiq Paşada ilahi eşq birlik, dirilik və ilahi qüdrətin özüdür. Sonrakı təkkə şairlərinin ilahi eşqə vəhdət anı kimi baxmaları Aşiq Paşa ənənəsini davam etdirmək anlamına gəlir.

Təkkə şeirinin böyük nümayəndələrindən biri də Əlvan Çələbidir. O, 1240-cı ildə Səlcuqlu zülmünə, özbaşnalığına, məzhəb ayrılığına qarşı üsyan çıxaran türkmən

toplumunun axın-axın gələrək ətrafına toplandığı Xorasan ərənlərindən Baba İlyasın soyundan olub Aşiq Əlaəddin Əli Paşanın oğludur. Kırşehirdə doğduğu məlum olsa da hansı ildə anadan olduğu bilinməz. Yüksək təsəvvüf təhsili almış, ərəbcə və farsca öyrənmiş, öz dövrünün məşhur mütəsəvvüf kimi yetişmişdir. Daha sonralar Əlvən Çələbi atası Aşiq Paşanın icazəsi ilə Çoruma Tanunözü bəldəsinə (indiki Məcitözü ilçəsi Əlvənçələbi bəldəsi) gəlmiş, orada yaşamış, fəaliyyət göstərmiş, təkkəsini qurmuş, insanları irşad etmiş və vəfat etdikdən sonra orada da dəfn olunmuşdur. Məzarı bu gün də insanların ziyarət yeridir.

Əlvən Çələbi böyük ehtimalla ulu babasının qurduğu vəfaiyyə təriqətinə mənsub olmuşdur. Əlvən Çələbi öz təkkəsində ilahi eşq, təsəvvüf, seyri süluk haqqında söhbətlər aparmış, fikirlərini əsərlərinə yansıtmışdır. Əlvən Çələbinin əsas əsəri “Mənəkibül kudsyyə fi mənasıbi-ünsyyə” olsa da ətvəri-süluka aid bir əsəri, bir neçə lirik şeiri də vardır. Ancaq bütün əsərlərində eşq mövzusu hər zaman aparıcı olmuşdur. Hətta Əhməd Kabaklı onun əsərlərində ilahi eşqin əsas mövzu olduğunu yazır (5, 357).

Onun ən məşhur əsəri 1358-ci ildə tamamladığı “Mənəkibül kudsyyə fi mənasıbi-ünsyyə” adlı türkcə yazdığı məsnəvisidir. Bu əsər məşhur ələvi şeyxi Dədə Qarkından başlamış Baba İlyas, Muhlis Paşa və başqaları haqqında da geniş məlumat verən mənəkəbidir. Ancaq bu əsərdə şair daha çox atası Aşiq Paşa və onun müasirləri haqqında məlumat vermişdir. Əsər qəzəllərlə, qəsidələrlə, ilahlilərlə bəzədilmiş, ilahi eşqin tərənnümü lirik ricətlərlə təqdim edilmişdir. Onun ilahi eşqə həsr edilmiş ayrıca şeirləri də vardır. Məsələn, bir qəzəldə Əlvən Çələbi ilahi eşqi belə tərənnüm edir:

Bu cümle nesneye aşkdir behane
Behane aşk u hem aşkdir behane

Bu aşk içinde birdür cam u saki
Bu aşk içinde birdür dem u dehane

Bu aşkdir kaili lafzı Enel-haqq
Bu aşkdir kaili Mansuriyane

şəklində davam edən qəzəldə eşqin mahiyyəti, tərif, tərənnümü verilməyə çalışılmışdır. Şairin fikirlərindən də göründüyü kimi ilahi eşq bir vəhdət vadisidir və o vadedə hər şey birdir və hər şeyin yaranma səbəbi eşq olduğu kimi hər şeyin nəticəsi də eşqdır. Bunu bir az fərqli şəkildə eşqin həm ilk aşiq, həm də ilk məşuq olduğu fikrində də görmək mümkündür. İlahi eşq həm də küll halında bütün varlıq aləminin özüdür. Eşq Zətin bir sifətidirsə demək var olmanın da əsas səbəbidir, Əlvən Çələbinin ifadəsi ilə bəhanəsidir.

Əlvən Çələbiyə görə ilahi eşq təsəvvüfün təməli, əsas fikir sistemidir. Təsəvvüfdə qul Allaha yaxınlaşdıqca ilahi eşqin cazibəsinə qapılır, ilahi eşqin içində fəna-fillah olub yenidən bəqa-billah mərtəbəsində canlanır. Eşq aşiqi özünə elə bağlayır ki, eşq aşiqin özü, özü də eşq olur. Əlvən Çələbi şeirlərində belə bir sual qoyur əgər eşq varsa aşiq hardadır, yox aşiq varsa bəs onda eşq hardadır. Demək ki, eşq də, aşiq də bir

olmuş, o da, bu da və ya mənlik sənlik ortadan qalxmışdır, çünki Allah onu eşqin surətində, içini və çölünü də eşqin işığında aydınlatmışdır.

Kamil insan bütövlükdə eşqlə yoğrulmuş varlığa çevrilmişdir. Bu eynilə Məcnunun səhrada olarkən anidən qolundan axan qanı görüb təəcüblənən atasına Məcnunun Leylanın qolundan neşterlə qan alındığını bildirmək üçün dediyi “Biz bir ruhuz iki bədəndə” fikrinə tam uyğun gəlir. Məcnun ikiliyin ortadan qalxdığını belə ifadə edir:

Gər mən mən isəm nəsən sən ey yar
Vər sən sən isən nəyəm mən-i zar

O halda hər şeyin sirri, gizli mənası ilahi eşqin içindədir, çünki bütün varlığa, yaradılışa eşq bir bəhanədir. Əlvən Çələbi ilahi eşqi “Mənəkibül kudsiiyə” əsərində belə təqdim edir:

Aşk anı şöyle kendüye almış
Kim bu aşk kendü kendü aşk olmuş

Aşk ise kanı aşıkı-muhtar
Aşık ise kanı bu aşıkı-yar

Aşk u maşuk u aşık ol olmuş
Ol u bu şol ortada ölmüş

Kılmış anı Çalap musavveri-aşk
Zahirin batının münevveri-aşk (3, 272).

Qısaca bu şeirdə şair ilahi eşq dəryasına düşənin zahiri ilə batınının işıqlandığını bildirir. Nəsr əsərindən, təsəvvüf təzkirəsindən və əsasən də şeirlərindən görüldüyü kimi Əlvən Çələbi böyük bir mütəsəvvüf, mütəfəkkir olduğu qədər də böyük bir təsəvvüf şairidir.

ƏDƏBİYYAT

1. A.Azmi Bilgin. Türk tasavvuf edebiyatının mahiyeti. Türkiyat Mecmuası, C 24, Bahar, 2014.
2. Aşık Paşa. Garib-name. Hazırlayan K.Yavuz. İstanbul, TDV Yayınları, 2000.
3. Erkoç Ethem. Aşık Paşa ve oğlu Elvan Çelebi, Çorum, 2006.
4. Günçen Ahmet. İlk Türkçeçilerden Kırşehirli Valiliği Yayınları, 2006.
5. Kabaklı A. Türk Edebiyatı, C.2, İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2002.
6. Köprülü M.Fuad. Türk Edebiyatı. Ankara, 2011.

XÜLASƏ

XIV ƏSRİN DİNİ-TƏSƏVVÜFİ ƏDƏBİYYATIN NÜMAYƏNDƏLƏRİ – AŞIQ PAŞA VƏ OĞLU ƏLVAN ÇƏLƏBİ – İSLAM MƏDƏNİYYƏTİ KONTEKSTİNDƏ

Təsəvvüf geniş mənada İslam mədəniyyətinin bütün sahələrində təzahür etdiyindən Türk təsəvvüfü də orijinal ədəbiyyat olaraq ümumtürk mədəniyyətini zənginləşdirmişdir. XIV yüzilin ən böyük təsəvvüf şairi Aşiq Paşadır. Aşiq Paşa ilahi eşq şairi olaraq ilahi eşqi həqiqi eşq adlandırmışdır. Aşiq Paşanın “Qəribnamə” adlı əsəri ilahi eşq haqqında tutarlı mənbədir. Aşiq Paşanın oğlu Əlvan Çələbi də təkkə ədəbiyyatının nümayəndəsidir. Əlvan Çələbiyə görə ilahi eşq təsəvvüf ədəbiyyatının təməli, əsas fikir sistemidir.

SUMMARY

THE REPRESENTATIVES OF 14TH CENTURY RELIGIOUS-SUFİ LITERATURE IN THE CONTEXT OF İSLAMIC CULTURE AŞİQ PASHA AND HIS SON ELVAN CHALABI

Sufism in its general meaning covers all fields of Islamic civilization. Similarly Turkish Sufism as an original literature enriched the whole content of Turkish civilization. The most significant Sufi poet of the 14th century is Ashiq Pasha, who as a poet of divine love, described divine love as the real love. The work of Ashiq Pasha, which is titled "Qaribname" is a solid source on the issue of divine love. His son Elvan Chelebi is a representative of Sufi lodge (tekke) literature. In Elvan Chelebi's view, divine love is the main thematic system of thought for Sufi literature.

РЕЗЮМЕ

ПРЕДСТАВИТЕЛИ РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ – АШУГ ПАША И ЕГО СЫН ЭЛВАН ЧЕЛЕБИ В КОНТЕКСТЕ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Мистика в широком смысле проявлялась во всех сферах исламской культуры, поэтому и тюркская мистика, являясь оригинальной литературой, обогатила общетюркскую культуру. Крупнейшим поэтом-мистиком XIV столетия является Ашуг Паша. Воспевая божественную любовь, Ашуг Паша назвал ее истинной любовью. Его произведение «Гарибнамэ» является фундаментальным источником о божественной любви. Сын Ашуга Паши Элван Челеби также входит в число представителей суфистской литературы. Согласно Элвану Челеби божественная любовь является основой мистической литературы, главной системой ее мыслей.

Çара tövsiyə etdi: akad.V.M.Məmmədəliyev

TƏCVİD ELMİNDƏ LƏHN ANLAYIŞI VƏ ONUN NAMAZLA BAĞLI FİQHİ HÖKMLƏRƏ TƏSİRİ

*f.f.d. Mürsəlov Mirniyaz Mürsəl o.
BDU İlahiyyat fakültəsinin müəllimi*

Açar sözlər: təcvid, tərtil, qiraət, ləhn, namaz.

Key words: tajweed, tarteel, qiraat, lahn, salah.

Ключевые слова: таджвид, тартиль, кыраат, лахн, намаз.

Qurani-Kərim hər kəsin heç bir qaydaya riayət etmədən, istədiyi kimi oxuya biləcəyi bir kitab deyil. Mənbəyi Allah-Təala olduğu üçün müsəlmanlar bu ilahi kəlamı oxuyarkən müəyyən qaydalara tabe olmaq məcburiyyətindədirlər. Eyni zamanda Qurani-Kərimin ərəbcə nazil olması da onun müəyyən qaydalara riayət edərək oxunmasını zəruri edir. Bu qaydalar toplusu təcvid adlanır. Qurani-Kərimin təcvid qaydalarına riayət edilərək oxunması onun vəhy edilməsi ilə başlamışdır. Başqa bir ifadə ilə Qurani-Kərim təcvid ilə nazil olmuş və onunla oxunmuşdur. Qurani-Kərimdə onun mənasının başa düşülməsi üçün tətbiq edilən ölçülü oxunuşa təcvid ilə eyni mənada işlədilən tərtil sözündən istifadə edilmişdir. كذلك لنتبت به فؤادك ورتناه - "... (Ya Rəsulum!) Biz onu sənin qəlbinə yaxşı təsbit etmək üçün beləcə hissə-hissə nazil etdik və ağır-ağır oxuduq. (Quranın az-az endirilib, ağır-ağır oxunması onun əzbərlənməsini və mənalarının anlaşılmasını asanlaşdırır)."¹ Əli ibn Əbi Talibdən (ə.s.) tərtilin mənası soruşulduqda o, "Tərtil hərfəri təcvidlə (yəni lazımı və arizi xüsusiyyətləri ilə) oxumaq və vəqfləri bilməkdir"² buyurmuşdur.

Bildiyimiz kimi namaz hər bir müsəlmana vacib buyurulan ibadətlərdəndir və bu ibadəti icra edərkən Qurani-Kərimin müəyyən surə və ayələrinin oxunması onun zəruri rüknlərindəndir. Belə olan halda, namaz əsnasında təcvid qaydalarına riayət etmədən oxunan surə və ayələr onun səhihliyinə təsir göstərəcəkdir. Biz bu məqalədə Quran oxunarkən təcvid qaydalarına riayət etmədikdə meydana gələcək xətalara (Ləhn) və xətalara namazla bağlı fiqhi hökmlərə təsirini araşdırmağa çalışacağıq.

Ləhn (اللحن) sözünün lüğətdə bir çox mənası olsa da, burada bizi maraqlandıran onun xəta mənasıdır.³ Təcvid elmində Quran oxuyarkən hərfərin lazımı xüsusiyyətlərində, hərəkələrdə və təcvid qaydalarının tətbiqi zamanı meydana gələn xətalara ləhn deyilir.⁴

¹ əl-Furqan, 25/32

² ابنالجزري، النشر في القراءات العشر، ج 1، ص 209

³ Serdar Mutçalı, Arapça-Türkçe Sözlük, səh. 790

⁴ Tayyar Altıkulaç, Tecvidul-Kuran, səh. 7

Qiraət alimləri Ləhni iki yerə ayırmışlar: ləhni-cəli (اللحن الجلي) və ləhni-xəfi (اللحن الخفي).

Ləhni-cəli açıq-aşkar xəta deməkdir. İstər Quran və qiraət elmi sahəsində mütəxəssis olan şəxslərin, istərsə də Quran oxumağı bacaran demək olar ki, hər kəsin fərqləndə olub anlama biləcəyi xətalı oxunuşlar Ləhni-cəli adlanır. Bu xətalər hərfli məxrəclərində və xüsusiyyətlərində, hərəkələrdə və sükunlarda meydana gəlir.⁵

ط Hərfini kimi, ه hərfini kimi, ص hərfini kimi və s. oxumaq hərflərin məxrəclərində və xüsusiyyətlərində edilən xətalardır. Əl-İxlas surəsinin 2-ci ayəsindəki کَلِمَاتٍ مِّنَ السَّمِيعَاتِ ayəsindəki کَلِمَاتٍ ayəsindəki مِّنَ السَّمِيعَاتِ kəlməsini oxuduqda mənə tamamlilə dəyişir.

İstər kəlmənin əvvəlində, istər ortasında, istərsə də sonunda bir hərəkəni başqa bir hərəkə ilə və ya sükunla dəyişmək də Ləhni-cəlidir. Bu zaman mənə əksər hallarda dəyişir. Mənə dəyişsə də, dəyişməsə də hökm eynidir. Yəni hər iki halda baş verən xəta Ləhni-cəli sayılır. Məsələn, əl-Maidə surəsinin 117-ci ayəsindəki قُلْتُ (مَا قُلْتُ لَهُمْ) kəlməsini قُلْتُ və ya قُلْتُ şəklində oxuduqda mənə dəyişir. Əl-Fatihə surəsinin 1-ci ayəsindəki الْحَمْدُ لِلَّهِ kəlməsini الْحَمْدُ لِلَّهِ şəklində oxuduqda isə mənə dəyişmir. Lakin yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi mənənin dəyişib dəyişməməsi nəticəni dəyişmir, hər iki ayədə meydana gələn xəta Ləhni-cəlidir.

Sükunlu hərfin hərəkəli olaraq oxunması da Ləhni-cəlidir. Bu zaman da mənə bəzən dəyişir, bəzən isə dəyişmir. Məsələn, əl-Ənam surəsinin 148-ci ayəsindəki (وَ لَا حَرَمًا مِّنْ شَيْءٍ) kəlməsini حَرَمًا لَا حَرَمًا şəklində oxuduqda mənə dəyişir. Əl-İxlas surəsinin 3-cü ayəsindəki (لَمْ يَلِدْ) kəlməsini لَمْ يَلِدْ və ya لَمْ يُولَدْ kəlməsini لَمْ يُولَدْ şəklində oxuduqda mənə dəyişmir. Lakin hər iki halda meydana gələn xətalər Ləhni-cəli sayılır.

İbnul-Cəzəri isə Ləhni-cəlini iki yerə ayırmışdır:

1. Kəlmələrdə meydana gələn və həm mənəni, həm də təcvid qaydalarını pozan ləhni-cəli. Məsələn, اَنْعَمْتَ kəlməsindəki ت hərfini fəthəli və ya damməli oxuduqda həm mənə, həm də təcvid qaydası pozulur.

2. Kəlmələrdə meydana gələn və yalnız təcvid qaydasını pozan ləhni-cəli. Məsələn, لَمْ يُولَدْ kəlməsindəki لَمْ hərfini fəthəli və ya damməli oxuduqda mənə dəyişmir, təcvid qaydası isə pozulur.

Qiraət xətalərinin namaza təsiri və ya hansı şəkildə baş verərsə, namazı pozacağı həm fiqh, həm də təcvid elminin mövzudur. Bu eyni zamanda hər iki elmin bir-biri ilə sıx əlaqəli olduğunu göstərir. Ona görə də təcvid kitablarında bu məsələyə qısa da olsa, toxunulur.

Quran oxuyan hər kəsin öz oxunuşunu Ləhni-cəlidən qoruması fərzi-eyndir. Çünki tilavət əsnasında ləhni-cəli sayılan xətalər baş verərsə, çox vaxt mənə dəyişir. Hənəfi məzhəbinə görə Quran oxuyarkən hər hansı bir kəlmə mənə pozulacaq şəkildə qəsdən dəyişdirilsə, namaz pozulmaz. Sözlərin sonundakı hərəkə xətaləri mənəni dəyişdirsə, namaz pozulmaz. Hərflərin məxrəclərində və xüsusiyyətlərində edilən xətalər da namazı pozmaz. Xüsusilə, س və ص kimi məxrəcləri bir-birinə yaxın olan

⁵منايع القطان ، مباحث في العلوم القرآن ، 189 ص

hərflərin yanlış tələffüzü namazı pozmaz. Məsələn, *السمد* kəlməsini *فَلَا تَقْهَرْ* kəlməsini *فَلَا تَكْفُرْ* şəklində tələffüz etmək namazı pozmaz. Lakin, alimlərin çoxuna görə *قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ* ayəsindəki *أَحَدٌ* kəlməsinin *ح* hərfini *ت* kimi tələffüz etmək namazı pozar. Eyni zamanda bu ayədə *الله* kəlməsinin əvvəlinə *أ* sual ədatını əlavə edərək tələffüz etmək də mənanı dəyişdirdiyi üçün namaz pozular.⁶

Hənəfi məzhəbinin bir çox alimlərinə görə məxrəcləri bir-birinə yaxın olmayan hərfləri qarışdıraraq (məsələn *ض* hərfini *ذ* və ya *ز* kimi) yanlış tələffüz etmək namazı pozmaz.

Şafii və Hənbəli məzhəbinin alimlərinə görə əl-Fatihə surəsi xaric, digər surələri oxuduqda meydana gələn xətlər qəsdən baş verməzsə, namaz pozulmaz.⁷

Cəfəri məzhəbinə görə isə, hərflərin məxrəclərində və xüsusiyyətlərində meydana gələn Ləhni-cəli (məsələn, *ض* hərfini *ظ* kimi tələffüz etmək) namazı pozar. Eyni zamanda bir hərəkənin başqa bir hərəkə ilə dəyişdirilməsi də, təşdidli hərfi təşdidsiz tələffüz etmək də namazı pozar.⁸

Yeni öyrənlərin və yaşlıların bu növ xətləri etməmələri mümkün olmadığı üçün onlar üzürlü sayılırlar. Şübhəsiz ki, tənbellik edərək, diqqətsizlik, laqeydlik göstərərək eyni xətləri edənlər mənəvi məsuliyyət daşıyırlar və üzrlü sayılmayacaqlar.⁹

Ləhni-xəfi (*اللحن الخفي*) gizli xəta deməkdir. Hərflərin arizi xüsusiyyətlərində meydana gələn xətlərə ləhni-xəfi deyilir. Quran oxuyarkən ləhni-xəfi meydana gələrsə məna pozulmaz. Bəzi qiraət alimləri ləhni-xəfini iki növə ayırırlar:

1. Qiraət və təcvid elmi ilə əlaqəsi olan hər kəsin anlama biləcəyi xətlər. Məsələn, ixfa, izhar, iqlab, idğam kimi təcvid qaydalarını düzgün şəkildə tətbiq etməmək, gənnəni tələffüz etməmək, incə hərfi qalın, qalın hərfi isə incə oxumaq, qəsrle (qısa) oxunacaq hərfləri uzatmaq, uzadılaraq oxunacaq hərfləri qəsrle oxumaq, hərəkə ilə vəqf etmək, şiddətli hərfi zəif, zəif hərfi isə şiddətli tələffüz etmək ləhni-xəfi sayılır.¹⁰

2. Qiraət və təcvid elmində mahir mütəxəssis olan şəxslərin fərqiində olub anlama biləcəyi xətlər. Məsələn, *ر* hərfini tərqi (incə) əvəzinə təfxim (qalın) ilə, təfximin yerinə isə tərqi, *ل* hərfini təgliz (qalın) əvəzinə tərqi ilə, tərqiğin yerinə isə təgliz ilə oxumaq, bir sözlə *ر* və *ل* hərflərinin hökmlərinə riayət etməmək bu növ xətalardandır.¹¹

Quran oxuyarkən ləhni-xəfinin birinci növünün meydana gəlməsi təhrimən məkruh sayılır. Ona görə də, üzrlü səbəb olmadan tilavət əsnasında bu xətanı edənlərin məsuliyyət daşıdıqları bildirilir. Ləhni-xəfinin ikinci növünün hökmü isə tənzihən məkruhdur. Bu xətanı edənlərin də savabının az olacağı bildirilir. Oxunuşu bu xətadan

⁶Hüseyn Algül və digərləri, İlmihal, səh. 245

⁷Hüseyn Algül və digərləri, İlmihal, səh. 246

⁸Məhəmməd Fazil Lənkərani, Tovzihul-Məsail Risaləsi, səh. 105

⁹Ramazan Pakdil, Ta'lim Tecvid ve Kiraat, s. 33

¹⁰Ali Osman Yüksel, İbn Cezeri ve Tayyibetü'n-Neşr, s. 291

¹¹Mehmet Adıgüzel, Kuran'ı-Kerimin tecvidi ve tilavetiyle ilgili ders notları, s. 42

qorumaq müstəhəb sayılır.¹² Ümumiyyətlə, Quran oxuyarkən təcvid qaydalarını müvəffəqiyyətlə tətbiq edə bilməyənlər namaz qıldırmaq kimi məsuliyyətli bir işi öz üzərlərinə götürməməlidirlər.¹³

Ən-Nəsəfiyə görə Quranın qiraətində altı növ xəta vardır. Qiraət əsnasında bu xətalardan bəziləri meydana gələrsə, namaz pozular.

1. Ayədə baş verən xətalər. Bu xətalər altı halda baş verə bilər:

1.1. İki ayə arasına həmin surədən olmayan başqa bir ayə əlavə edilərsə. Məsələn, *مالك يوم الدين – ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين – اياك نعبد*

1.2. İki ayə arasında olan ayə oxunmazsa. Məsələn, *الحمد لله رب العالمين – مالك يوم الدين*

1.3-4. Ayənin təqdim və təxiri ilə (yəni hər hansı ayəni özündən sonra gələn ayədən sonra və ya sonrakı ayəni ondan əvvəl gələn ayədən əvvəl oxumaq). Məsələn, *مالك يوم الدين الرحمن الرحيم*

1.5. İbdal ilə, yəni bir ayənin yerinə başqa bir ayə oxunarsa. Məsələn, *الرحمن الرحيم ان الله هو الرزاق مالك يوم الدين – Burada ان الله هو الرزاق مالك يوم الدين ayəsinin yerinə اياك نعبد ayəsi oxunmuşdur.*

1.6. Təkrar ilə, yəni eyni ayə təkrar edilərsə. Məsələn, *الرحمن الرحيم – الرحمن الرحيم – مالك يوم الدين*

Quran oxunarkən hər ayədən sonra vəqf edilərsə, yuxarıda sadalanan xətalər namazı pozmaz. Ancaq ayələr bir-birinə vəsl edilərsə və məna dəyişərsə, namaz pozular.

2. Kəlmələrdə edilən xətalər. Bu xətalər da altı halda baş verə bilər.

2.1. Kəlmə əlavə edilərsə. Əgər bu kəlmə Quranda varsa və məna dəyişməzsə, namaz pozulmaz. Məsələn, *الحمد لله رب العالمين (اجمعين)*

Yox əgər Quran kəlmələrindən olsa da, mənanı dəyişərsə, namaz pozular. Məsələn, *ان الذين آمنوا (وكفروا) و عملوا الصالحات* Quranda olmayan bir kəlmə əlavə edilərsə və mənanı dəyişməzsə, Əbu Hənifə və Məhəmmədə görə namaz pozulmaz, Əbu Yusufa görə isə pozular. Məsələn, *ورمان (و تفاح) ونخل* Quranda olmayan kəlmə əlavə edilərsə və məna da dəyişərsə, namaz pozular. Bu barədə alimlərin fikir birliyi vardır. Məsələn, *فلعنة الله على الكاذبين (الموحدين)*

2.2. Ayədəki kəlmənin birini oxumamaq. Bu zaman məna dəyişməzsə, namaz pozulmaz. Məsələn, *الرحمن الرحيم* ayəsindəki kəlmələrdən birini oxumamaq kimi. Lakin oxunmayan kəlmə səbəbi ilə məna dəyişərsə, namaz pozular. Məsələn, *فما لهم لا* ayəsindəki *لا* inkar ədatını oxumamaq kimi.

2.3-4. Kəlmənin təqdim və təxiri ilə. Yəni ayədəki bir kəlmənin sonra gələn ayədəki kəlmə ilə yerinin dəyişdirilməsi kimi. Məsələn, *وان الفجار – و ان الفجار لفي نعيم*

2.5. İbdal ilə, yəni bir kəlmənin yerinə başqa bir kəlmənin gətirilməsi. Əgər bu kəlmə Quran kəlmələrindəndirsə və məna dəyişməzsə, alimlərin fikir birliyi vardır ki, namaz pozulmaz. Məsələn, *الرحمن (الكريم)* Əgər gətirilən kəlmə mənanı dəyişərsə,

¹²Demirhan Ünlü, Quran'ı-Kerimin tecvidi, Ankara, A.Ü.İlahiyat Fakültesi, 2005, s. 37

¹³ Tayyar Altıkulaç, Tecvidü'l-Kuran, s. 8

namaz pozular. Məsələn, انا كنا فاعلين – انا كنا غافلين Kəlmə Quran kəlməsi deyilsə və məna dəyişirsə, namaz pozular.

2.6. Təkrar ilə, yəni ayədəki bir kəlmə təkrar olunarsa. Kəlmə təkrar olunduğu zaman məna dəyişməzsə, namaz pozulmaz. Məsələn, الحمد لله رب العالمين Kəlmə təkrar olunduğu zaman məna dəyişirsə, namaz pozular. Məsələn, مالك مالك يوم الدين

3. Hərflərdə edilən xətalər. Bu xətalər da altı halda baş verə bilər.

3.1. Hərflərdə əlavə etməklə. Bu da iki halda baş verir. Birinci halda məna dəyişməz. Məsələn, وزرايى ان الذين آمنوا – و ان الذين آمنوا İkinci halda isə, məna dəyişir. Məsələn, وزرايى Birinci halda, namaz pozulmaz, ikinci halda isə, pozular.

3.2. Hərflərdə oxunuşdan düşürməklə. Məsələn, والذين آمنوا – الذين آمنوا Burada məna dəyişməzsə, namaz pozulmaz.

3.3-4. Kəlmələrdəki hərflərin təqdim və təxiri ilə. Məsələn, كيعصص – كهيعصص və يا فرت من قوسرة – فرت من قوسرة Bu zaman məna dəyişərsə, namaz pozular, məna dəyişməzsə, namaz da pozulmaz.

3.5. Hərflərin ibdalı ilə, yəni bir hərfin yerinə başqa bir hərflərin gətirmək. Əgər bu məxrəcləri bir-birinə yaxın olan hərflər arasında baş verərsə və məna pozulmazsa, namaz da pozulmaz. Məsələn, الصراط – السراط Lakin məna dəyişərsə, alimlərin çoxuna görə namaz pozular. Məsələn, الصيف – السيف Əgər bu məxrəcləri bir-birinə uzaq olan hərflər arasında baş verərsə və məna da dəyişərsə, namaz pozular. Məsələn, – الشعير – الكوثر – الكوثر Məna pozulmazsa, namaz da pozulmaz. Məsələn, الشعير

3.6. Hərflərin təkrar etməklə. Əgər bu Müzaf feldə baş verərsə, namazı pozmaz. Məsələn, يرتد – يرتد

4. İrabda. Bu da altı halda baş verir.

4.1. Təşdidli və sükunlu oxumaqla.

4.2. Məd və qəsr ilə oxumaqla.

4.3. Həmzə və təshil ilə oxumaqla.

4.4. İdğam və İzhar ilə oxumaqla.

4.5. Sükun və hərəkə ilə oxumaqla.

4.6. İbdal ilə, yəni bir hərəkəni başqa bir hərəkə ilə dəyişdirərək oxumaqla.

Bunlar ümumi xətalər sayıldığı üçün bəzilərinə görə namazı pozmaz. Bəzilərinə görə isə, məna dəyişmədiyi təqdirdə namaz pozulmaz. Dəyişdiyi təqdirdə isə, namaz da pozular.

5. Kəlmənin qəti (kəsilməsi) ilə. Bu xətalər da altı halda baş verə bilər.

5.1. Müəyyənlik artıqlı olan ال birləşməsini sözdən ayırmaqla. Məsələn, ال حمد

5.2. Bitişən şəxs əvəzliliklərini sözdən ayırmaqla. Məsələn, اهدنا

5.3. Bitişən şəxs əvəzliliklərinin (cəm formasını) sözdən ayırmaqla. Məsələn, رب العالمين – رب العالمين

5.4. İsmi iki yerə ayırmaqla.

5.5. Kəlmənin ortasında vəqf etməklə.

5.6. Kəlmənin yarısını digər yarısından ayırmaqla. Məsələn, اهدنا – اهدنا – دننا

İlk beş haldakı xətalər namazı pozmaz. Altıncı halda isə, məna pozular.

6. Vəqf və İbtida. Bəzi alimlər vəqf və ibtida səbəbi ilə meydana gələn xətalarmənanı çox dəyişdiyi təqdirdənamazı pozacağını bildirmişdir.¹⁴

Göründüyü kimi, həm qiraət alimləri, həm də fəqihlər qiraət xətalrı baş verən zaman daha çox mənanın dəyişib-dəyişməsinə diqqət yetirmiş, məna dəyişdiyi təqdirdə namazın da pozulacağını bildirmişlər. Bəzi hallarda isə məna dəyişməsə də, hərflərin lazımı xüsusiyyətləri, bəzən də ilahi kəlamın çatdırmaq istədiyi mənanı ifadə edən kəlmələr dəyişdiyi üçün namaz pozulur. Ona görə də, hər bir müsəlman vacib buyurulan namaz ibadətini icra etdikdə namazın zəruri rüklərindən olan Quran qiraətinə həssas yanaşmalı və gücünün çatdığı qədər təcvid qaydalarına riayət etməlidir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT:

1. Adıgüzel Mehmet, Kuran`ı-Kerimin tecvidi ve tilavetiyle ilgili ders notları, Erzurum, İlahiyyat Fakültesi Yayınları, 1993
2. Algül Hüseyin və digərləri, İlmihal, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2006
3. Altıkulaç Tayyar, Tecvidu`l-Kuran, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 10. baskı, 1994
4. Ünlü Demirhan, Kuran`ı-Kerimin tecvidi, Ankara, A.Ü.İlahiyyat Fakültesi, 2005
5. Pakdil Ramazan, Ta`lim Tecvid ve Kıraat, İstanbul, M.Ü. İlahiyyat Fakültesi Yayınları, 2016
6. Karaçam İsmail, Kuran`ı-Kerimin faziletleri ve okuma kaideleri, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005
7. Lənkərani Məhəmməd Fazil, Tovzihul-Məsail Risaləsi, tərc. M.Əlizadə, nəşr yeri yoxdur, 2006
8. Mutçalı Serdar, Arapça-Türkçe Sözlük, İstanbul, Dağavuk yayın, 1995
9. Yüksel Ali Osman, İbn Cezeri ve Tayyibetü`n-Neşr, İstanbul, M.Ü. İlahiyyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996
10. V.M.Məmmədəliyev və Z.M.Bünyadov, Qurani-Kərim və tərcüməsi, Ankara, TDV yayın matbaacılık tic.şəfletmesi basımevi, 2016
11. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تصحيح: علي محمد الضباع، بيروت، دار الكتب العلمية، ج2
12. 1981. مناعا لقطان، مباحث في العلوم القرآن، الرياض، مكتبة المعارف،

¹⁴ İsmail Karaçam, Kuran`ı-Kerimin faziletleri ve okuma kaideleri, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005, səh. 237-240

XÜLASƏ

QİRAƏT ALİMLƏRİNƏ GÖRƏ QURANI-KƏRİMİN SÜRƏT BAXIMINDAN OXUNUŞ ÜSULLARI

Quran oxuyarkən hərflərin xüsusiyyətlərində, hərəkələrdə və təcvid qaydalarının tətbiqi zamanı meydana gələn xətalər Ləhn adlanır. Qiraət alimləri Ləhni iki yerə ayırmışlar: Ləhni-cəli və Ləhni-xəfi. Ləhni-cəli Quran oxumağı bacaran hər kəsin anlama biləcəyi xətalardır. Bu xətalər hərflərin məxrəcələrində və xüsusiyyətlərində, hərəkələrdə və sükunlarda meydana gəlir. Ləhni xəfi isə Quran və qiraət elmi sahəsində mütəxəssis olan şəxslərin anlama biləcəyi xətalardır. Ləhni xəfi təcvid qaydalarının tətbiqi zamanı meydana gəlir. Quran oxunduğu zaman Ləhni-cəli sayılan xətalər meydana gələrsə, çox vaxt məna dəyişir. Bu da namaz əsnasında baş verərsə, bəzi məzhəblərin fikrinə görə məna dəyişdiyi üçün namaz pozular.

РЕЗЮМЕ

МЕТОДЫ СКОРОСТНОГО ЧТЕНИЯ КОРАНА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ УЧЕНЫХ КЫРААТА

Ошибки возникающие во время чтения Корана в качестве букв, хараке и во время применения правил таджвида, называются Лахн. Ученые Кыраата разделили Лахн на два вида: Лахни-джели и Лахни-хафи. Лахни-джели ошибки, которые может различить каждый чтец Корана. Эти ошибки возникают при произношении букв, хараке и сукунах. А лахни-хафи это ошибки, которые могут понять только специалисты в области науки Кыраата и Корана. Лахни-хафи возникает в результате применения правил таджвида. Во время чтения Корана когда возникают ошибки Лахны-хафи, меняется перевод смысла. По мнению некоторых сект, ошибки при чтении Корана во время молитвы могут испортить намаз из-за изменения смысла.

SUMMARY

THE FAST RECITATION METHODS OF THE QU`RAN ACCORDING TO QIRAAT SCHOLARS

The features of the letters, harakas (vowels) and the mistakes which are made during the practical implementation of Tajweed rules while reciting the Qur`an are called Lahn. The Qiraat scholars divide Lahn in two parts: al-Lahn al-Jali and al-Lahn al-Khafi. al-Lahn al-Jali is a mistake which is understandable for everyone who can recite the Qur`an. These mistakes occur in the articulation places and attributes of the Arabic letters as well as in harakas (vowels) and sukuns (vowellessness). al-Lahn al-khafi, on the other hand, is a mistake which can be understood only by Quran and Qiraaat specialists. al-Lahn al-khafi occur during the practical implementation of Tajweed rules. If the mistakes, which are considered as al-Lahn al-Jali, are made, then usually the meaning changes. If they are made during Salah, then, according to some juridical schools of Islam, they break the prayer, because they change the meaning.

Çapa tövsiyə etdi: i.f.d. A.M.Şirinov

FERNAN BRODELİN SİVİLİZASIYALARA DAİR BAXIŞLARI

Rəbiyyə Aslanova

Bakı Dövlət Universitetinin Fəlsəfə tarixi və mədəniyyətşünaslıq kafedrasının müdiri, fəlsəfə üzrə elmlər doktoru, professor

Açar sözlər: tarix fəlsəfəsi, Fernan Brodel, "Annallar Məktəbi", iqtisadi sistemlər, "uzunmüddətli tarix", "qlobal tarix", "gündəlik strukturlar"

Keywords: philosophy of history, Fernand Braudel, "School of Annals", "the long duration", "global history", "world-system theory", "everyday structures"

Ключевые слова: философия истории, Фернан Бродель, «Школа Анналов», «время большой длительности», «глобальная история», «миросистемная теория», «повседневные структуры»

"Tarix mənim üçün bütövlükdə-dünən, bu gün, sabah və perspektivlərdə olacaq mümkün tarixlərin məcmusudur. Onların yalnız birini seçib, digərlərindən imtina etmək-məncə bu çox böyük bir səhv olardı. Bu-əslində səhvlərin "tarixiləşdirilməsi" demək olardı". Fernan Brodel

Azərbaycan dövlət müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra, xüsusilə də ictimaiyyətşünaslıq sahəsində müxtəlif tədqiqat ənənələrinin (məs. sovet dövrünə qədərki, sovet dövrü və müasir dövr və s.) formalaşdığı, milli və dünya tarixşünaslığında, tarix fəlsəfəsində mövcud olan çoxsaylı nəzəriyyə və məktəblərin bir-birindən tamamilə fərqli, bəzən də ziddiyyətli olduğu ortaya çıxdı. Qədim və müasir dövlətçiliyimizlə bağlı siyasi-tarixi proseslərin tədqiqinə yenidən baxmağın zəruriliyi, öz növbəsində bu da, bəhs edilən sahələrdə mövcud olan elmi irsə bələd olmağı gündəmə gətirdi.

Müstəqillikdən əvvəlki yetmiş il ərzində mövcud olan tarixi araşdırmalarla, müstəqillik dövrünü tədqiqat metodları və üsulları arasında nə qədər böyük fərqin olmasının, tarixi proseslərin interpretasiyasının fərqli təhlil ənənələrinin formalaşmasının hamımız şahidiyik.

Yaşadığımız hazırkı dövrdə dünyada yalnız siyasi-tarixi proseslərin deyil, ictimaiyyətşünaslıq sahəsində də tədqiqat üsullarının böhran yaşaması, elmlərarası əlaqələrin zəifliyi və elmi axtarışların nəticələrinin daha da səmərəli olması üçün multidissiplinar tədqiqatların genişləndirilməsinə dair fikirlər səslənir. Bu gün artıq mövcud olan və formalaşan paradıqmaların yenə də tarixin obyektiv reallıqlarını

təhrif etməyə, qloballaşan tarixi gerçəkliyin subyektiv ideoloji, geosiyasi maraqlara tabe edilməsi yönündə istiqamətlənməsi sirr deyil.

Belə ki, dünyada baş verən böhran vəziyyəti, bir tərəfdən baş verən proseslərin səbəb və nəticələrini aşkara çıxarmağı, digər tərəfdən isə, tarixi proseslərin ənənəvi tədqiqat üsullarının natamam olmasına, kifayət etmədiyinə dəlalət etməklə, yenidən və yenidən tarixi-elmi irsə müraciət etməyi aktual məsələyə çevirir.

Həmin elmi irsdən söz düşdükdə, milli və dünya tarixşünaslığına öz yaradıcılığı ilə böyük töhfə verən epoxal isimlərdən biri kimi ilk olaraq yada düşən alimlərdən biri- Fernan Brodelidir. Onun elmi yaradıcılığını və tarix fəlsəfəsi bir məqalədə əhatə etmək, dəyərləndirmək nəinki çətindir, demək olar ki, mümkün deyil. Bununla belə F.Brodelin tarix fəlsəfəsinə gətirdiyi yeni istiqamətin yaşadığımız XXI əsr üçün əhəmiyyətini nəzərə alaraq mühüm məqamlara toxunmağa cəhd edəcəyik.

Fernan Brodel (1902-1985) XX əsr dünya, Avropa və Fransa tarixçilərinin ən görkəmli simalarından biri, tarixə dair tədqiqatlarda inqilabi yeniliklər yaratmış məşhur “Annallar Məktəbi”nə (“Salnamələr Məktəbi”) rəhbərlik etmiş dünya şöhrətli tarixçidir.

F.Brodel tarixin yaranması və tədqiqində geniş-epoxal miqyaslı sosial-iqtisadi faktorların həlledici rola malik olmasını aşkara çıxaran müasir tarixşünasların sırasında ən görkəmli şəxsiyyətlərdən biridir. O, həmçinin qeyd edildiyi kimi, “dünya sistemləri nəzəriyyəsi”nin (world-systems theory) banilərindən hesab edilir.

Tarixi zaman, sivilizasiyalara, sosial-tarixi dinamikaya dair nəzəri qənaətləri cəmiyyət həyatının təcrübəsi və tarixi faktlarla təsdiq edilməsi baxımından böyük əhəmiyyətə malikdir.

Məlum olduğu kimi, tarixi inkişaf və proseslərə formasion yanaşmadan fərqli olan sivilizasion yanaşmanın yaranması və geniş yayılması da F.Brodelin fəaliyyəti dövründə elmdə baş verən metodoloji yeniliklər sırasında mühüm istiqamətlərdən birini təşkil edirdi.

“Keçən əsrdən başlayaraq ictimai fikir tarixində ən aktual məsələlərdən biri bəşər cəmiyyətinin min illərdir qarşılaşdığı müxtəlif sivilizasiyalar arasındakı münasibətlər olmuşdur. Təsadüfi deyildir ki, fəlsəfə və geopolitikada, hətta iqtisadiyyat və ədəbiyyatda belə bu mövzu əsas oriyentir kimi götürülməyə başlanmışdır. Məşhur sivilizoloqlar Samuel Hantinqton, Arnold Toynbi, Fernan Brodel, Kristofer Dauson və başqaları qlobal siyasətdə əsas yeri sivilizasiyalararası münasibətlərin tutduğunu iddia edir və bu mülahizəni əsaslandırmağa çalışırlar”. (s.3- 4)

Ümumiyyətlə Brodelin Aralıq Dənizi haqqında fundamental tədqiqatında, böyük imperiyaların (məs. İspaniya və Osmanlı kimi), dünya dinlərinin, məsələn, katolik-islam qarşıdurmasında əksini tapan ixtilafının təhlili- ən parlaq mövzulardan biri olmaqla yanaşı sivilizasiyalar arasındakı münasibətlərə böyük aydınlıq gətirir.

Sivilizasiyalara dair qeyd edilən nəzəri yanaşma F.Brodelin bu sahədə mövcud olan konsepsiyaların davam etdirilməsi olmayıb, əksinə, fəlsəfi-tarixi idrakın yeni üfüqlərini açan, fənnlərarası düşüncə məkanını genişləndirən prinsipial olaraq yeni

yanaşmadır. Bu baxımdan, XX əsrin sonları-XXI əsrin əvvəllərində daha da inkişaf edən yeni postindustrial paradıqmanın təməl əsaslarından biri olmuşdur.

Mühüm məqamlardan biri də “sivilizasiya ” anlayışına Brodelin fərqli yanaşmasıdır. Onun elmi irsini tədqiqi edən rusiyalı alim Y. Afanasyevin fikrinə görə, Brodelin sivilizasiya konsepsiyası həm Osvald Şpenqlerin, həm Arnold Toynbinin, həm də Karl Marksın bir-birini əvəzləyən ictimai-iqtisadi formasiyalar nəzəriyyəsiindən fərqlənir. F. Brodel üçün sivilizasiya, hər şeydən əvvəl, “oykumena” miqyaslarında başa düşülən qlobal cəmiyyətlərdir. Məhz bu anlama əsaslanaraq, o, özünün sivilizasiya konsepsiyasının digər yanaşmalardan fərqli olduğunu göstərirdi.

Bununla bağlı F. Brodel qeyd edirdi: “ Tarixi proseslərin ləng, asta gedişatı ilə, onun qəfil, sıçrayışabənzər sürətlənməsi, strukturun və konyukturun (şərait) arasında uyğunsuzluq-dissonans, tarixşünaslığın mərkəzində duran, hələ də bitməmiş müzakirə olaraq qalır. Bu prosesləri qarşılıqlı asılılıqda dəyərləndirmək lazımdır. Üstəlik də, burada onlardan hansının əsas, hansının isə ikinci dərəcəli olmasına əvvəlcədən hökm verilməsi qətiyyəən düzgün yanaşma deyil. Tarixi proseslərin eyniləşdirilməsi (identikləşdirilməsi), təsnifatı və müqayisəsi-bu bizim əsas məsələmizdir. Tarixi zaman-reallaşdırılan proseslərin yalnız səbəbi, şərti olmayıb, nəticəsidir.”(13)

Sivilizasiyaların tarixi-müqayisəli kontekstdə öyrənilməsiindən əldə edilən elmi-nəzəri qənaətlər də belə bir yanaşmanın doğruluğunu isbat edir və onun müasir dünyanın siyasi-mədəni quruluşunun inkişaf dinamikasına düzgün model-konsepsiya verdiyini təsdiqləyirdi. Həmin qənaətlərin əsas cizgilərini belə ümumiləşdirmək olar ki, ayrı-ayrı zaman və məkan koordinatlarında yaranan, öz identikliyini formalaşdırıb seçkinləşən, eyni zamanda, bir-birindən törəyən, hətta bir-birinin daxilində mövcud olan sivilizasiyalar özlərinin antik dövrdən müasir zamana doğru tarixi inkişafı prosesində getdikcə daha çox inteqrasiyaya uğramış və daha çox universallıq keyfiyyətləri əldə etmişlər. Lakin bu proses onların özünəməxsusluğunu əlindən almamış, hətta qarşılıqlı münasibətlər rəqabət ruhunu möhkəmləndirmiş, identiklikləri sanki insanın özünüqoruma instinkti kimi onların diri qalmasını təmin etmişdir. Bütün arxaik və qədim sivilizasiyalar artıq bu gün dünyada mövcud olmasalar da, onların yaratdığı sərvətlər yalnız muzey eksponatı kimi deyil, müasir bəşəriyyətin maddi və mənəvi xəzinəsi kimi yaşayır. Müəyyən transformasiyalara uğrasa da, mövcudluğunu davam etdirən sivilizasiyalarinsa yeni doğulan sivilizasiyalarla interaksiyası tarixi-siyasi inkişafın çox maraqlı qanunauyğunluqlarını meydana çıxarmışdır.

Fernan Brodelin fikrincə, “sivilizasiya həmişə keçmişini, tarixini və müasir mövcudluğunu bir yerdə yaşayır”- bu “sivilizasiyaların davamlılığı” ideyası onların “tükənməzliyi” ideyasına da başlanğıc vermişdir. Hətta “mənəvi epoxaların eyni zamanlılığı” və “siyasi epoxaların eyni zamanlılığı” ölçüləri ilə yanaşmada məlum olur ki, ən müxtəlif tarixi epoxaların mədəniyyət və sivilizasiyaları bir-biri ilə səsləşən forma, məzmun və mahiyyətə malik olmuş, sanki eyni ideyaları və substansional dəyərləri ayrı-ayrı epizodlarda ayrı cür yaşamışlar. Osvald Şpenqler isə belə hesab edirdi ki, sivilizasiyalar mədəniyyətlərin aqoniya və ölüm məqamıdır.(4)

Sivilizasiya və mədəniyyət mövzunu ən müxtəlif sivilizasiyaların materialları əsasında geniş araşdıran tarixçi burada da yeni səviyyələri aşkara çıxarmış, mədəniyyətin fəlsəfəsi sahəsində də yeni anlayışlar təqdim etmişdir.

Adi və ya “güzəran” mədəniyyətinin, ciddi elmi təhlilini də ilk dəfə F.Brodel özünün qeyd edən “Gündəliyin strukturları. Mümkün və qeyri-mümkün olan” əsərində vermişdir. O, XV-XVIII əsrlərdə ən müxtəlif xalqların, ən müxtəlif həyat tərzləri, yaşayış, geyim, qida, pul və s. kimi aspektlərini ciddi təsvir və təhlil edərək güzəran mədəniyyətinin çoxçalarlığını əks etdirir. Onun fikrinə görə, insan bütün ömrü boyu fəaliyyətini, adi “güzəran şüuru” səviyyəsində qərar və seçimlərinə uyğun olaraq qurur.” İctimai şüur hər hansı bir dövr üçün əsas, rəhbər sayılan ideyanı mənimsəməyə meyillidir və onu həm ictimai həyatda, həm də elmdə tətbiq edir. “Əqli komforta” nail olmaq üçün faktlar müəyyən “məntiqi sapa” düzülür, məntiqsiz, “ağlabatmaz” görünən faktlar diskomfort effektini yaratdığı üçün kənarlaşdırılır. Nəticədə rəhbər sxem və modellər şüur kimi sadələşdirilmiş ideyada konkretləşdirilir”. (10;c.44)

Məhz gündəlik mədəniyyətdə sabit, təkrarolunan həyat tərz, sosial-mədəni mikro-nizamın təşkilində, dəstəklənməsində mühüm rol oynayır. Burada insan, etnik qrup, yaxud başqa birləşmənin üzvləri öz fəaliyyətlərini qura, təşkilatlandırır, energetik və psixoloji potensiallarını sərf edə bilirlər. Bu güzəran mədəniyyəti rəsmi təsisatlar tərəfindən nizamlanmanın təsirinə ən az məruz qalan sahədir. Gündəliyin mədəniyyətini mənimsəməklə insan hələ uşaq yaşlarından zəruri ünsiyyət təcrübəsinə malik olur, mədəniyyətin “böyük dünyası”na daxil olmağa qabil olur. Adi həyatda insan özünü nə qədər azad hiss etsə də bu azadlığın çərçivəsi məhdud olur. Ancaq “gündəlik-güzəran” mədəniyyəti insanı sonralar bütün həyatı boyu davranış və fəaliyyətini müşayiət edəcək, onun maraq və tələbatlarını təmin edə biləcək, adət və ənənələrə çevrilərək nəsildən-nəslə ötürülə biləcək mikromühiti, ab-havanı aşılayır. Bu mühit isə iyerarxiyaya əsaslanan ev, ailə, təhsil, iş yeri, yaşayış məkanı, ölkə, bəşəriyyət, dünya müstəvilərinə qədər variasiya edir. Yüksək mədəniyyətlə, güzəran mədəniyyəti arasında uçurum, “Çin səddi” yoxdur. Yüksək mədəniyyətin element və fraqmentləri tədricən, yeri gəldikcə adi səviyyəyə keçir. Yüksək ideyalar, ideallar və s. cərcərisi olan insanlar camaatın, adi insanların fikrinə, “adi həqiqətlərə” nə qədər biganə olsalar da məhz gündəlik və güzəran səviyyəsində yeni ideyaların, innovasiyaların taleyi həll oluna bilər. Digər tərəfdən məlumdur ki, adi mədəniyyət bəzən qarşısına çıxan problemləri müstəqil həll etməyə qadir olmaya bilər. Hər halda insanlar və ölkələrarası münasibətlərdə baş verən münaqişələrin həlli, dəyişən həyatla ayaqlaşma, innovasiyaların reallaşdırılması və s. bütün bunlar yalnız gündəlik, güzəran mədəniyyəti səviyyəsində insanların mühitə münasibətini dəyişməyə sövq etməklə, varlığın və yaşamın yeni tələblərini anlamağa hazır olmaları ilə bilavasitə şərtlənmişdir. (1;s.45-46)

TARİXİ YADDAŞ VƏ MILLİ İDENTİKLİK HAQDA

Brodelin tarix fəlsəfəsində metodoloji baxımdan yenilik hesab ediləcək əsas məsələlərdən biri də **tarixi yaddaş** probleminin vacibliyinin gündəmə gəlməsi, tarixi şüur və tarixi mədəniyyətə dair yeni fikirlər oldu. Əlbəttə, tarixçilər həmişə yaddaş fenomeni ilə rastlaşmışlar. Lakin əvvəllər əsasən , tarixi xronikanın müəlliflərini, hadisələri nə dərəcədə yaxşı xatırlaması maraqlandırır. Tarixçi yaddaşda baş verə biləcək səhvlərə, unutqanlıqlara lazımlı düzəlişlər edirdi. Bu prosesdə isə o artıq tarixi yaddaşı arxa plana keçirərək, bədnam "tarixi faktla" işləməyə üstünlük verirdi. İndi isə hadisə haqqında yaddaş daha az tarixçi üçün, hadisənin özü qədər, bəzən isə hadisədən daha çox maraq kəsb edirdi. Brodelin davamçılarından olan Pyer Nor özünün "Yaddaş məkanları" adlı yeddi cildlik əsərində, onun "Fransa nədir?"-sualına: "Fransa –yaddaş deməkdir." cavabını vermişdir.

Keçmişin mənalandırılması, daha doğrusu keçmişin təcrübəsinə dair şərhlər olduqca geniş aspektlərdə və çoxsaylı anlayışlar kontekstində təsvir edilə bilər. Həmin anlayışlara misal kimi: tarixi təcrübə (keçmiş haqqında bilik və təsəvvürlər), tarixi yaddaş, tarixi şüur, tarixi mədəniyyət ictimai psixologiya və s. xatırlatmaq olar.

Diqqət yetirilməli bir məsələ də var ki, keçmişin dərk edilməsi, anlaşılmasının özünün də , artıq formalaşmış ənənəsi, başqa sözlə, tarixi təcrübəsi mövcuddur.

Yaşanılan tarixə dair təsəvvürlər çoxçalarlı olub, tarixi idrakla, tarixi biliklərlə eyni deyil. Müasir sosiologiyasının tərəfdarları nöqteyi-nəzərindən biliyə, keçmiş haqqında təsəvvürlər ixtisaslaşdırılmış elmi biliklərdən daha geniş olub, ümumiyyətlə arxaik təsəvvürlərdən tutmuş, dinlər, fəlsəfələr, ideologiyalar, sənət və s. də əhatə edir. Bu nöqteyi-nəzərdən, tarixi yaddaş və təcrübə keçmiş haqqında biliklər üçün əsas rolunu oynayır.

Tarix fəlsəfəsinin yeni paradigmasınının formalaşmasında F.Brodelin rolu ***"Tarixçilər hər yeni gələn nəslin suallarına cavab verməli olurlar". Fernan Brodel***

F.Brodelin adı fransız tarixşünaslığında yalnız bilavasitə "Sənamələr məktəbi" timsalında həyata keçirilən miqyaslı fəaliyyətlə bağlı deyil. Bütövlükdə müasir dünya *tarix elmində tədqiqat metodu və paradigmasınının* köklü dəyişikliklərə uğraması əhəmiyyətli dərəcədə onun adı ilə bağlıdır.

1958-ci ildə F.Brodelin başlıca metodoloji məqaləsi "Tarix və ictimai elmlər: uzun müddətli tarixi zamanda" adlı konseptual məzmunlu və iri həcmli məqaləsi işiq üzü görür. (11)

Məlum olduğu kimi, müxtəlif elm sahələrində dünyanın dərk edilməsi ilə bağlı mövcud olan problemlər ötən əsrdə xüsusilə aktual məsələyə çevrilmişdir. Eyni zamanda, əsasən XX əsrdən etibarən tarixin fəlsəfəsi ilə bağlı tədqiqatlarda tətbiq edilən yanaşmalar və əldə edilən qənaətlərin təcrübə sınaqdan çıxması baxımından çətinliklər artmağa və dolayısı ilə tarixi böhranlarda əks olunmağa başladı.

Qeyd etmək lazımdır ki, tarix elminin böhranı hələ XIX əsrin ikinci yarısından başlayaraq müşahidə edilirdi. Bu dövrdə pozitivistlər tarixin metodologiyasını təbiət

elmlərinə uyğun formada qurmaq istəyirdilər. Bu zaman tarixşünaslıq tarixin nəqlini xatırladırdı, onu yazanlar tarixi hadisələrin səbəblərinin izahı haqqında yazmağı düşünmürdülər. XX əsrin birinci yarısında tarixin dərkilə bağlı böhranın aradan qaldırılması istiqamətində yeni addım atıldı. Bu zaman ingilis tarixçisi Edvard Karr belə bir fikirlə çıxış etdi ki, "tarix – şərhlerdir" və Qərb elmi fikrində tarixin izahı istiqamətində tədqiqatlar aparılmağa başlandı.

Fransa Annallar məktəbinin yaradıcıları olan Lüsüen Fevr və Mark Blok pozitivistlərə əks olan bir fikir irəli sürdülər ki, tarixçi hadisələrə yaradıcı yanaşmalıdır. "Annallar məktəbi" sivilizasiyalara xas mədəniyyətlərin öyrənilməsini əsas məsələ kimi qaldırırdı. Bu isə öz növbəsində tarixi faktların izahı ilə bağlı fənlərarası yanaşma tələb edirdi. Onlar A.Toynbinin "Tarixin tədqiqi" əsərində təqdim etdiyi nəzəriyyəyə tənqidi yanaşırdılar.

XX əsrin ikinci yarısından başlayaraq, ümumilikdə elmdə, o cümlədən, ictimai və humanitar elmlərin tədqiqində mövcud olan yanaşmalara münasibət dəyişməyə, ənənəvi təhlil metodlarına tənqidi münasibətlər bildirən rəylər çoxalmağa başladı. Qeyd edilən dövrdə, İstər bütün dünyada, istərsə də Avropa ölkələrində ictimai-humanitar elmlər mürəkkəb problemlərin həlli metodları ilə bağlı olan çətin transformasiya və yeni axtarışlar dövrünü yaşayırdı. Baş verən qanlı müharibələr, milyonlarla insanın öz həyatını qana qərq etməsi, sivilizasiyanın sanki barbarlıq mərhələsinə qədəm qoyma və s. problemlər düşmək olar ki, ictimai elmlərin bütün sahələrində tədqiqat metodlarının, eləcə də, tarixin köhnə modelinin qüsurlu olmasına dair mübahisələrə təkən verdi.

Qeyd edilən bütün bu məsələlər tarixin tədqiqat üsullarının və tarixçilərin baxış bucağının cahən müharibələrinə qədər olduğu kimi qalmasını mümkünə edirdi. Həmişinin XX əsrdə "elmi inqilab" adlanan proseslərlə paralel olaraq, elm ümumi böhrən vəziyyəti yaşayırdı.

Bir sıra nəzəri çağırışlara və metodoloji tələblərlə üz-üzə qalan ictimaiyyətsünaslar çoxsaylı suallara cavab vermək zərurətində qalmışdılar.

Həmin sualların sırasında ən mühümləri: ictimai elm cəmiyyətə nə kimi xidmət etməlidir, nəyə lazımdır və s. idi.

1977-ci ildə, ABŞ-ın Con Hopkins universitetində məruzə ilə çıxış edərək, F. Brodel özünün yeni tarix fəlsəfəsi və yeni metodoloji mövqeyini izah etməsi baxımından son dərəcə əhəmiyyətli fikirlərini səsləndirdi. O qeyd etdi: "Tarixçilər üçün proseslərin "necə?" baş verməsini anlamaq, necə sualı asandır. Halbuki, böyük tarixi proseslərin yaranma səbəblərinə aydınlıq gətirən: "niyə? nə səbəbə? nəyin naminə?" kimi suallara cavablar tapılması çox önəmlidir. Hələlik tarixçilər üçün nəticələri sezmək daha əlverişlidir, nəinki böyük problemlərin mənşəyini dərk etmək." (20)

F. Brodel özünə qədərki ənənəvi tədqiqat metodlarından heç də imtina etməyərək, onları daha da təkmilləşdirmiş və zənginləşdirmişdir. Böyük alim sosial zaman konsepsiyası və sosial zaman strukturunun xüsusi vurğulanması əsasında ictimai-humanitar elmlərin sintezinə imkan yaradan yeni metodologiyani təqdim etmişdir.

Qeyd edilən xüsusiyyətlər ən çox, tarix fəlsəfəsini də əhatə etmişdi desək, yanılmazıq. Bu özünü keçmişdə baş verən hadisə və proseslərin tədqiqinin yeni variantlarının ortaya çıxmasında, zaman xüsusi və ümumi, fərdi,şəxsi və ictimai müstəvilərin, mikro və makrotarixi aspektlərin bir-birinə qarşı qoyulmaqla deyil, qarşılıqlı bağlılıqda araşdırılmasının vacibliyinin aşkara çıxmasında biruzə verdi.

Bu işə görkəmli alimin buraya tarixin subyektivi və obyektivi ilə özünə qədər mövcud olan tarixi zaman təsəvvürlərini və məkan hüdudlarını olduqca genişləndirməklə, tarix elminin tədqiqat predmetini dəyişməsi ilə mümkün olmuşdur.

Bütün bunların nəticəsində işə dolayısı ilə, tarixin yeni fəlsəfi konsepsiyasının ortaya çıxmasına vəsələ olmuşdur.

İstər makrotarixi hadisələrin, qlobal-ümumdünya tarixinin, istərsə də, regional və lokal tarixlərin yaranması və inkişafının yeni konsepsiyaları meydana gəldi. Qeyd edilənlər tarixi tədqiqatlarda elmlərarası inteqrasiya imkanları, fənlərarası sintez üsullarını artması yolları məlum oldu. Sonradan bu proseslər yeni elm sahələrinin yaranmasını şərtləndirdi. Tarix elminin nəzəriyyə və metodologiyaları daha da zənginləşdi.

F. Brodelin və "Annallar məktəbinin" tarixşünaslıqda və tarix fəlsəfəsində yaratdığı metodoloji çevrilişin mahiyyəti tədqiqatçılar tərəfindən aşağıdakı kimi ümumiləşdirilir:

– Tarix - insanlar və zaman haqqında elmdir. Zaman gedişi ilə insan cəmiyyətində baş verən dəyişikliklərin yalnız yazılı mənbələr vasitəsi ilə deyil, bizə müyəssər olan istənilən məlumat və imkanlar nəticəsində öyrənilməsi və tədqiqi haqda elmdir. Buna görə də, tarixi tədqiqatlarda yeni metodlar və artıq məlum olan mənbələrin bir daha, təkrar təhlili zəruridir;

– Tarix elminin hədəfi-zamanla bağlı insanlar və dövlətlər arasında baş verən proseslərin anlaşılması, "keçmişə keçmişin öz gözləri ilə baxmaq" bacarığıdır. Tarix-yalnız səthdə olan siyasi faktları tədqiq etmək deyil, keçmişdə qalan reallığın bütün çoxçalarlığında öyrənilməsidir;

– Tarix-reallığın ən müxtəlif sferalarını öz tədqiqatına cəlb etməli, digər elmlərlə və izah metodları ilə əməkdaşlıq etməli, keçmişin mümkün qədər dolğun mənzərəsini yaratmalıdır. Keçmişə fraqmentlərə, hissələrə bölmək məqbul yanaşma deyil;

– Tarixçi-keçmişə hər hansı problemə yaxınlaşdığı kimi- təəccüblə-münasibət göstərməli, ona yeni-yeni suallar ünvanlamalı, artıq məlum olan ənənəvi versiyalarla kifayətlənməməlidir. Çünki onlar yanlış və ya natamam ola bilər. (23)

F. Brodelin tarix fəlsəfəsində təqdim etdiyi *yeni metodologiyanın yolu* o qədər də asan olmamışdır. Xüsusilə də nəzərə alınsa ki, söhbət onun dövründə tarixşünaslıqda yüzillərlə davam edən bir ənənənin tənqidindən gəlirdi, onda bunu daha aydın başa düşmək olar. Belə ki, bəhs edilən dövrdə hər şey konkret metod əsasında baş verirdi: tarixçi yazılı mənbələri əldə edərək, onun əsasında keçmişdə nə baş verdiyini yoxlayıb izah etməlidir. Bu paradigmanı dəyişmək Brodel və onun rəhbərlik etdiyi illərdə "Salnamələr" məktəbinə çox böyük zəhmət bahasına başa gəldi.

XX əsrin sonlarına doğru ikiqütblü dünyanın çökməsi, qloballaşma prosesi və ictimai elmlər qarşısında məzmun və mahiyyətə tam fərqli bir sosial, siyasi, iqtisadi, mənəvi gerçəkliyin aşkar olunması ilə əlaqədar tarix fəlsəfəsinin metod və nəzəriyyəsində də zəruri dəyişikliklərə yaranan ehtiyac F.Brodel irsinə dönə-dönə müraciət etməyi gündəmə gətirdi. F.Brodelin tarix fəlsəfəsi ideyası, onun elmi, tarixi-fəlsəfi irsi dünya elminə əhəmiyyətli təsiri göstərdi və indiyə qədər öz aktuallığını saxlayırlar

Alimin yaradıcılığını tədqiq edən Y. Afanasyevin fikrinə görə, “F.Brodel öz dövrünün tarix elmində diqqət mərkəzində olan problemlərinin ən geniş spektrinə toxunmuş, tarixi proseslərə refleksiyanın yeni tipinin, pragmatik, genetik, məntiqi və dialektik metodlardan əhəmiyyətli dərəcədə fərqlənən yeni metodologiyanın təməlini qoymuşdur. Brodelin toxunduğu problemlərin universallığı və onların həllinə novatorluqla yanaşması, həmçinin fransız aliminin irsinin müasir dövrün özündə bir sıra yenilikləri saxlaması və elmi axtarışların gözlənilməz perspektivlərinə yol açmasında özünü göstərir”.(9,c.201)

F.Brodelin tarixi-fəlsəfi konsepsiyasının əsas metodoloji xüsusiyyətlərinə gəldikdə isə, alimin fikrincə bunlar-fəlsəfi “holizm-bütövlük-vəhdət” ideyası ilə, eləcə də, ümumi, “total sosial fenomen”, model, struktur, sinxroniya, şərait, hadisə, sosial zaman” və s.anlayışları ilə ifadə edilə bilər.

Yeni-qeyri-klassik metodoloji dönəmin müxtəlif elm sahələrində təmsilçiləri, fransız tarixçisinin yaradıcılığına metodologiya nöqtəyi-nəzərindən ən çox təsir etmiş sosioloq, tarixi yaddaş”, “kollektiv yaddaşa” dair nəzəriyyələrin banilərindən olan Moris Halbvaksı, antropoloq və tarixçi Marsel Mossu, psixoloqlar Şarl Blondel və Anri Vallonu, antropoloq Kloda Levi-Strossu göstərmək olar. Brodelə ən böyük təsiri ümumi sistemlər nəzəriyyəsinin, sistemli təhlil metodunun fəlsəfəsi göstərmişdir. Belə ki, Brodelin konsepsiyasını tarix fəlsəfəsi olmadan təsəvvür belə etmək mümkün deyil.

Brodelin tarixi zaman və məkan konsepsiyalarına şahidi olduğu və əsir düşdüyü dünya müharibəsinin gətirdiyi faciələr mühüm psixoloji təsir etmişdir. Müharibə dövrünün qanlı-qadali hadisələrinin fəvqünə qalxa bilmək, bəşəriyyətə üzleşdiyi bu fəlakətin gerçək tarixi-fəlsəfi səbəblərini dərk etmək, ilk baxışda aşkar görünən proseslər arxasında üzünmüddətli tarixi zaman gedişində davam edən gizli və dərin qatlarını görmək cəhdləri Brodelin elmi axtarışlarının əsasını təşkil etmişdir.

Metodoloji planda F.Brodelin elmi irsinin aktuallığı, yaşadığımız XXI yüzillikdə sivilizasion yanaşma, sivilizasiya fenomeninin təkzibedilməz əhəmiyyəti kontekstində, nəzəriyyənin elementlərinin real cəmiyyət həyatına nöqsanlı tətbiqinin çoxsaylı nümunələrinin olması, bəzən yeganə həlledici amil kimi izah edilməsi və s.-lə bağlıdır. S.Hantinqtonun “sivilizasiyaların toqquşması” nəzəriyyəsi buna misal ola bilər. Tarix fəlsəfəsində, ümumilikdə ictimaiyyətsünaslıq elmləri kompleksinin metodoloji sistemində sivilizasion yanaşmanın Brodel anlamında tamamilə fərqli izahları mövcuddur.

Bu aspektdə tarixi zaman və tarixi məkan haqda bilikləri sistemləşdirilməsi, cəmiyyət və dövlətlərin inkişafının arxetipik modellərinin dərk edilməsi baxımından analitik metodoloji vasitə rolunu oynayır. Tarixi-fəlsəfi araşdırmaların problemlər dairəsinin- mahiyyəti, strukturun və məzmununun əhəmiyyətli dərəcədə genişlənməsinə, tarixi prosesin yeni mənzərəsinin canlanmasına, zaman gedişində transformasiyaya uğramasını təhlil etməyə imkan yaradır.

Brodelin interdisciplinar (fənlərərası) və multidisciplinar tədqiqatların əsaslarını yaratmağa imkan verən konsepsiyası, ictimai cəhətdən-humanitar elmlərdə ümumən qəbul olunmuş, ənənəvi mövcud olan klassik nəzəriyyələrlə, müasir yanaşmalar bir-birini nəinki inkar edir, əksinə bir-birini tamamlayaraq, tamamlayır və zənginləşdirirlər.

Özünün son müsahibələrindən birində F. Brodel tarixin mənası və tərəqqi anlayışına münasibətini belə bildirmişdir: "Mən insanların, intellektin və əxlaqın tərəqqisinə dərinləndirən inanıram. Bununla belə, tarix özünü birmənalı deyil, təntənəli "ispan nümayişi (karnavalı)" kimi aparır. Hər dəfə, iki addım irəli atanda, bir və ya iki addım da geri atır. Tarix- həm mənə, həm də mənasızlıqdan ibarət bir dinamik struktur təşkil edir. O, yalnız Allah deyil, həm də iblisdir."

Bütün ziddiyyətlərinə baxmayaraq insan, tarix və zaman münasibətlərinə F. Brodelin nikbin yanaşması bu gün dərin problemlər içində parçalanan dünya tarixinin gələcəyi ilə bağlı həm ümidlərə, həm də dərin düşüncələrə sövq edir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT:

1. Aslanova R. Qloballaşma və mədəni müxtəliflik. Bakı: «Elm», 2004.- 264 s.
2. Braudel F. A History of Civilizations. New York: Penguin Books, 1993, 436 p.
3. Həbibbəyli Ə. Sivilizasiyaların kəsişməsində türk dünyası. Bakı, "Elm və təhsil", 2011 – 264 s.
4. Feyziyev C. Mədəniyyətlərərası münasibətlərin siyasi-humanitar problemləri // <http://cavansir.feyziyev.com/bloq/elmi/medeniyyetlerarasi-munasibetlerin-siyasi-humanitar-problemleri.php>
5. Foundation House of Human Sciences//<http://www.fmsh.fr/en/foundation/27675>)
6. Афанасьев Ю. "Историзм против эклектики. Французская историческая школа "Анналов" в современной историографии". М.: "Мысль", 1980. –277 с.
7. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. Том 1. Структуры повседневности. Возможное и невозможное. М, 1986. 623 с.
8. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. Том 3. Время мира. 1992. 681 с.
9. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т.1. Структуры повседневности: возможное и невозможное. Пер. с фр. 2-е изд. 2006 г. М.: Издательство «Весь Мир». 592с.// <https://www.vesmirbooks.ru/books/catalog/history/172/>

SUMMARY

Fernand Braudel's Views On Civilizations

Rabiyyat Aslanova

The article was dedicated to the actual problems of Fernand Braudel's historical philosophy and his great contribution to history as the precursors of world-system theory. The basic concepts of modern historical researchers and his different approach to the history of philosophy and civilization have been analyzed. The new terms like global history, “longue durée”, world-system theory, the structures of everyday life and also issues like historical memory and national identity were investigated in the terms of modernity in his activity. According to author researches, Fernand Braudel's historical philosophy is one of the actual outlooks within the XXI century philosophical theories.

РЕЗЮМЕ

Взгляды Фернана Броделя На Проблему Цивилизации

Рабият Асланова

Статья посвящена философии истории Фернан Броделя. В нем рассказывается о большом вкладе в мировую историческую науку, научного наследия Ф.Броделя. Автор так же анализирует новые методы, базовые концепции и основные понятия составляющие теоретическую конструкцию новой парадигмы исторических исследований.

Для понимания философии истории Фернана Броделя объясняются такие понятия, как «длительная время-la longue durée», «глобальная история», «миросистемный анализ», «повседневные структуры», так же его взгляд относительно вопросов исторической памяти и национальной идентичности.

В конце статьи автор приходит к выводу, что философия истории Броделя имеет большое значение в 21-ом веке и особенно актуальны в плане развития современных мультидисциплинарных исследований.

İSLAM MƏDƏNİYYƏTİNDƏ LƏQƏB VƏ FƏXRİ ADLAR

Valeh Vəliyev
BDU, İlahiyyat fakültəsi

Açar sözlər: İslam mədəniyyəti, ləqəblər, fəxri adlar

Key words: Islamic culture, epithet, honorary names

Ключевые слова: исламская культура, прозвище, почетные титулы

Bütün şeylər öz adı ilə bir- birindən fərqləndiyi və tanındığı kimi insanlar da adları ilə bir- birindən fərqlənir və tanınırlar. Ad şərti olaraq insanlara verilir və həmin adın mənası şəxsin mahiyyət və məzmununa uyğun ola da bilər, olmaya da bilər. Ancaq bir sıra insanlar keçdikləri həyat yolunda müəyyən keyfiyyət və dəyərlər qazanırlar ki, onların şəxsiyyəti həmin keyfiyyət və dəyərlərlə müəyyən edilir. Bu baxımdan ta qədim zamanlardan insanlara verilən ləqəblərin mühüm əhəmiyyəti vardır.

Şərq xalqlarının zəngin ləqəb ənənəsi vardır. Hələ çox qədim zamanlarda ərəblərdə İbrahim peyğəmbərə “Xəlilu-l-lah” (Allahın dostu), Tay qəbiləsinin başçısı şair, cəngavər Hatimut- Taiyə “Əcvadu-l-arabi” (ərəblərin ən səxavətlisi), Məhəmməd peyğəmbərə gəncliyində çox dürüst bir insan olduğu üçün “Əl- Əmin” (əmanətə sədaqətli) kimi verilmiş yaxşı ləqəblərlə yanaşı “fasiq” (pozğun), “saqıt” (məənəviyyat düşgünü), “münafiq” (ikiüzlü, riyakar), “kəfir” (kafir), “şəhih” (xəsis), “kəzzab” (yalançı) kimi çoxlu pis və mənfi ləqəblər də yayılmışdır. Bu səbəbdən Qurani Kərim insanların düşüncəsini müsbət yönə yönəltmək məqsədilə pis ləqəblərin verilməsini məqbul saymamışdır. Hucurat surəsi, 11ci- ayədə buyrulur: “Ey iman gətirənlər: Bir qövmlə digərini lağa qoymasın. Ola bilsin ki, onlar (lağa qoyulanlar) o birilərindən (lağa qoyulardan Allah yanında) daha yaxşı olsunlar. Qadınlar da bir-birinə (rişxənd) etməsinlər. Bəlkə, onlar (rişxənd olunanlar) o birilərdən (rişxənd edənlərdən) daha yaxşıdırlar. Bir- birinizə tənə etməyin (ayıb tutmayın) və bir- birinizi pis ləqəblərlə (ey kafir, ey fasiq, ey münafiq və i.a.) çağırmayın. İman gətirdikdən sonra fasiq adını qazanmaq necə də pisdir. Məhz tövbə etməyənlər zalımlardır.”¹

Görünür elə buna görə də məşhur ərəb izahlı lüğəti “əl- Muncid” (xilas edən, yardımçı, dəstəkləyən) ləqəb termininə qismən ətraflı bir tərifi vermişdir. Həmin izahlı lüğətdə ləqəb sözü belə izah olunur:

اللقب اسم يسمي به الانسان سوى اسمه الاول و يشعر بمدح أو ذم باعتبار معنا. (الأصلي)

¹Hucurat, 49/11

(Ləqəb öz əsl mənəsi etibarlı ilə insana ilk adından əlavə ona verilən və ona şan-şöhrət və ya məzəmmət hissi təlqin edən bir addır.)²

İslam Ensiklopediyası da öz növbəsində ləqəb termininə izah verməkdən yan keçməmişdir. Çünki, tarixdən bəlli olduğu kimi türklərdə də ləqəb vermə ənənəsi geniş şəkildə yayılan bir ənənə olmuşdur. Bu Ensiklopediyada ləqəb termini aşağıdakı kimi izah olunur: “Ləqəb bir kimsəyə əsl adından ayrı olaraq sonradan ikinci ad; şərəfə, şöhrətə dəlalət edən bir əlamətidir.”³ Türk İslam Ensiklopediyasının ləqəbə fərqli baxış bucağı ondadır ki, orada ləqəb ancaq pozitiv anlamdan izah olunur. Bunu biz Mahmud Kaşqarının “Divani luğatu Türk” əsərində də müşahidə edirik. Bu əsərdə ləqəb “at atma” kimi verilir və türk tarixindən bir neçə nümunə gətirilir. Məs: Tirse Xanın oğlu bir buğanın boynunu burub yerə yıxaraq boğazlayandan sonra ona Buğac ləqəbi verilir. Büre Bəyin oğlu Beyrək yolkəsənlərlə savaşıb tacirlərin malını onlardan geri aldıqdan sonra ona Bamsı Beyrək adı verilir.⁴

Qədim Orta Asiya türklərində “qara” (böyük) kəlməsi ləqəb kimi çox işlənmişdir. Dörd yüz onuncu ildə Hun imperatorluğunun taxtı- tacına oturmuş hökəmdarı öz adı ilə yox libasının rəngi ilə “Karaton” (qara libaslı) çağırarmışlar.⁵

İslam bərqərar olandan sonra ləqəbləri xoşniyyətli etmək meyli özünü göstərməyə başladı. Peyğəmbərin əshabələrinə islam dini yolunda göstərdikləri xidmətlərin müqabilində onlara fərqləndirici və şan- şöhrət gətirən ləqəblərin verilməsi geniş bir vüsət aldı. Xəlifə taxtı- tacına oturmuş Əbu Bəkrə “əs- Siddiq” (doğru danışan), Ömər bin əl- Xəttaba “əl- Faruk” (halalla haramı fərqləndirən), həzrəti Əliyə “Heydər” (şir), “əl- Mürtəza” (Allah tərəfindən bəyənilmiş), məşhur islam sərkərdəsi Xəlid bin Vəlidə “Seyfullah” (Allahın qılınıcı) kimi fəxri adlar və ləqəblər verilmişdir.⁶

Daha sonralar isə İslam və ümumiyyətlə Şərq mədəniyyəti tarixində meydana gələn böyük alim, şair və mütəfəkkirlərin adlarının əvvəlində onların elm və düşüncə dərəcəsini müəyyən edən münasib ləqəb və fəxri adların işlənməsi bir təzahür həddinə çataraq geniş miqyasda tətbiq olunmağa başlanmışdır. Bunlardan Şərq aləminin fəxri və dünya şöhrətlilərindən bir neçəsi ilə tanış olaq:

Böyük Azərbaycan şairi Nizami Gəncəvinin (1141- 1209) adının qabağında “Şeyx”, “həkim” və “mövlana” kimi ləqəblər işlənir və bunlar təsadüfi deyildir. Bu ləqəblərin dərin mənə qatları vardır. “İlahi harmoniya modelini örnək tutaraq bəşərin və onun yaşadığı cəmiyyətin elmi- intellektual, əxlaqi- mənəvi və ictimai- mədəni təkamülünə önəm verən Nizami Gəncəvi həm kamil mürşid və şeyx, həm müdrək həkim, həm də bəşərin sevinc və kədərini, dərd və izzirabını, narahatlıq və ümid dolu həyat eşqini öz ürəyində yaşayan, bunlara çarə axtaran arif bir sənətkar kimi

² المنجد، بيروت، ١٩٦٥، ص. ٧٦٨

³Nebi Bozkurt, “Lakap” maddəsi, Türkiyə, Diyanet Vəfı, İslam Ansiklopedisi, c. 27, Ankara, 2003, s. 65

⁴İslam Ansiklopedisi, səh. 67

⁵İslam Ansiklopedisi, səh. 66

⁶İslam Ansiklopedisi, səh. 67

duygularını bədii təxəyyül lövhələrinə köçürür. Bəşərin üzləşdiyi çətinlik, fəlakət və bədbəxtliklərin çoxu onun öz əxlaq və rəftarında, bir də yaşadığı mühitdə yer alan naqisliklərdən, ədalətsizliklərdən irəli gəlir. Nizami Gəncəvi insan və cəmiyyət üçün küfrdən imana, cəhalətdən elm və mərifətə, haqsızlıq və zülmədən ədalətə, qaranlıqdan işığa və naqislikdən kamala doğru bir təkamül yolunun olduğuna inanır və “Xəmsə” sində həmin arzu və ümidlərinin bədii timsalını yaradır.⁷

Məşhur təbib, münəccim, riyaziyyatçı, fizik və psixoloq olan Əbu Əli ibn Sina (980- 1036) ensklopedik zəkaya sahib şəxslərdəndir. Onun ləqəbləri arasında “Şeyxlərin başçısı”, “Mülkün şərəfi”, “Haqqın Hüccəti” və “Təbiblərin şahzadəsi” kimi adlar diqqəti cəlb edir.

Xacə Nəsrəddin Tusi (1201- 1274) çoxsahəli elmi biliklərinə görə ibn Sina səviyyəsində olan məşhur ensklopedist alimlərdəndir. O, dini və dünyəvi elmlərin mühüm sahələri üzrə (Quran maarifi, kəlam, ilahiyat, əxlaq, irfan, təbiətşünaslıq, tibb, mexanika, nücum, həndəsə, triqonometriya, riyaziyyat, musiqi, məntiq, fəlsəfə, hikmət, sosiologiya) çoxsaylı əsərlər yazmış, özündən sonra zəngin elmi miras qoymuşdur. Onun bir çox ləqəbləri elmi şəxsiyyətinin nə qədər yüksək dəyərləndirildiyini göstərir: “Kəlam və hikmət elmlərinin ən fəzilətli”, “Tədqiqatçıların sultanı”, “Filosofların sonuncusu”, “Bəşərin ustadı”, “Nəsirəddin” ləqəbini isə ona ilk təhsilinin son mərhələsində böyük alim, atasının dayısı Nəsirəddin Abdullah ibn Həməzə vermişdir, bu məşhur elm adamı din alimlərinə xas müqəddəs libası ona geyindirmiş və “Dinin uğuru” fəxri adına layiq görmüşdür.

Mövlanə Cəlaləddin Rumi (1207 – 1273) öz dühası ilə bütün dünyada tanınan Şərqi mütəfəkkir şairlərindən biridir. Onun adı Məhəmməd, nisbəsi Rumidir. “Cəlaləddin” isə onun ləqəbidir. Bu sözün mənası “dinin cəlalı”, “dinin parıltısı”, “dinin əzəməti” deməkdir. Gənc yaşlarından atası və digər alimlərdən dərs alan Rumi qısa zamanda dini elmlər sahəsində böyük mərhələlər keçir və bu səbəbdən həmin ləqəbi qazanır. Onun mürşidi Şəms Təbrizi (1186- 1273) isə təsəvvüf dünyasının böyük simalarından biridir. Təbrizi onun nisbəsidir. Firidun Sepəhsalar onu “Övliya və haqqa qovuşanların sultanı”, “Sevimlilərin sultanı”, “Ariflərin qütübü”, “Allahın möminlər üçün dəlili”, Mövlananı isə “Haqqın və dinin günəşi”, “Əzəmətli padşah”, “Sirlər tanrılarının tanrısı”, “Can sultanlarının sultanı”, “Canın canının canı”, “Rəhmət dəryası” adlandırır.⁸

Şəms Təbrizi Konyada Mövlanadan ayrıldıqdan sonra bu hadisə mütəfəkkir şairə böyük təsir göstərir. Şəmsəddin Əflakinin yazdığına görə, “Bu Mənalər dəryası, Haqqın sirlərinin tərçümanı yox olandan sonra Mövlana mənəvi iztirablarını qəzəlləri ilə ifadə edir, onun nə diri qalmasına, nə də ölməsinə inanır. Mövlana zahir və surətdə Şəmsi tapa bilməsə də, məna baxımından onu bütün əzəməti ilə özündə tapır.”⁹ Təsadüfi deyildir ki, Mövlananın 3300-dən çox qəzəli və digər Divan şeir

⁷Nəsim Göyüşov, “Nizamişünaslığın müasir problemləri və Nizami dünyası ilə tanışlıq” (“Sirlər Xəzinəsi”ndən “İskəndərnamə”yə) / Nizamişünaslıq, № 2, AMEA, Gəncə regional elmi mərkəzi, 2012, s.88

⁸Firidun Sepəhsalar, Risalə, Hind, Kanpur, 1319

⁹Şəmsəddin Əflakı, Mənaqibul- arifin, Təhsin Yazıçının çapı, Tehran, 1362

nümunələrini ehtiva edən “Böyük Divanı” (Divani- Kəbir) Şəmsin şərəfinə “Divani-Şəms” adlanır.

Çox bəsit görünən bu mövzu o qədər də sadə mövzu deyil və Şərq mədəniyyət və ədəbiyyatında çox geniş yayılmış bir ənənədir. Mövzunu bu kiçik yazıda ətraflı şəkildə işıqlandırmağı bir məqsəd kimi qarşımıza qoymamışıq və onu kiçik bir yazıda əhatə etmək də mümkün deyil. Ona görə də biz ancaq İslam aləminin fəxri və dünyanın məşhurları siyahısına daxil olanların ləqəb və fəxri adlarını nəzərə çatdırmaqla kifayətləndik.

ƏDƏBİYYAT

1. Qurani Kərim
2. المنجد، بيروت، ١٩٦٥، ص. ٧٦٨
3. Firidun Səpəhsələ, Risalə, Hind, Kanpur, 1319
4. Nəsim Göyüşov, “Nizamişünaslığın müasir problemləri”, AMEA, Gəncə regional elmi mərkəzi, 2012, № 2
5. Şəmsəddin Əflaki, Mənaqibul- arifin, Təhsin Yazıçı nəşri, Tehran, 1362
6. Nəbi Bozkurt, “Lakap” maddəsi, Türkiyə, Diyanat Vakfı, İslam Anskilopedisi, c. 27, Ankara, 2003

XÜLASƏ

Bütün qədim xalqlarda olduğu kimi, qədim ərəblərdə də insanların ilkin adlarından başqa onlara keçdikləri həyat yolunda sərgilədikləri müəyyən davranış, rəftar, dəyər və keyfiyyətlərə uyğun gələn ayamalar, ləqəblər və fəxri adlar vermək bir ənənə halı almışdır. Bu ayama və ləqəblər müsbət mənəli olduğu kimi, pis və mənfi mənəli da olurdu. İnsan cəmiyyətini hərtərəfli islah edib yaxşılaşdırmağı qarşısına əsas hədəf kimi qoyan islam dini bu ənənəyə də biganə qala bilməzdi və qalmadı da. Bu məramla da Qurani – Kərim müsəlmanları insan ləyaqətini və şəxsiyyətini alçaldan lağ, tənə və rişxənddən çəkəndirmək tövsiyələrini verərək insanlara davranışlarına, dəyər və xidmətlərinə görə yaxşı cəhətdən fərqləndirici ləqəblər verməyə rəvac verdi.

SUMMARY

Like other nation, ancient Arabs also had the tradition of giving people, apart from their own names, epithets and honorary titles related to their certain conducts and acts that they performed during their lifetime as well as related to their specific values and characteristics. These epithets and titles could used either to criticize or praise people. Islam, whose aim was to fully reform society and to establish a moral society, could not be indifferent to this tradition. For this reason, the Holy Qur'an advises people not to give each other the epithets, which humiliate their dignity, instead, it invites people to give each other positive epithets related to their behaviors, values and good characteristics.

РЕЗИОМЕ

У древних арабов, как и у всех древних народов, было обычаем наряду с первичными именами людей награждать их прозвищами, кличками, уважительными именами согласно определённым привычкам, новиком и качествам, которые они демонстрировали на своём жизненном пути. Эти прозвища и наименования могли быть как положительными, так и отрицательными по значению.

Мусульманская религия, ставящая во главу угла всестороннее улучшение человеческого общества, также не могла оставаться в стороне от этой традиции по этой причине Священный Коран призывает мусульман отказаться от издевок, порицаний, унижающих человеческое достоинство и личность и рекомендует давать людям прозвища, характеризующие их согласно их деятельности и поведению с лучшей стороны.

Filologiya elmləri doktoru Nəsim Göyüşovun tövsiyəsi ilə çap olunur.

MODAL VERBS IN MODERN ENGLISH

Yeganə Qaraşova

BDU İlahiyyat fakültəsinin baş müəllimi

Açar sözlər: *sintaksis, müxtəsər, üsul, qısaldılmış forma, müasir, flektiv şəkilçili, yekun vurmaq*

Keywords: *syntax, epistemic, modality, contraction, contemporary, inflected, summarize*

Ключевые слова: *синтаксис, краткое, модальность, сокращение, современный, флективный, резюмировать*

We deal with Early Modern English, we talk about the English language that was during the reign of Queen Elizabeth I, that is from the XV- to the XVI - centuries. Let us first recall the syntax of modal verbs at Modern English period. There are two syntactic structures which are closely linked to modality depending on whether the modal is epistemic. If we now have a look at the different instances within the Early Middle English corpus, we can note that EME still has inflected forms for modals, but only for the second person singular (thou). [11, 169]

E. G. (1) Farewell, thou canst not teach me to forget.

It is the same when dealing with the lexical forms of modals,

E. G. (1) Shall ever medicine thee to that sweet sleep/ Which thou owest yesterday;

(2) Therefore stay yet, thou need'st not be gone. [12, 134]

We also find instances where modals are used lexically,

E. G. (1) I would not for the world they saw thee there;

(2) Nay, he will answer the letter's master, how he dares, being dared.

The examples are interesting for three reasons:

1) because there is contraction of the modal, grammaticalization is visible; if there is contraction, it implies that the modal is a functional head which can morphologically merge with the adjoined nominal head of the subject;

2) Only Will has the contracted form we find in Contemporary English, but for WOULD, we can find different types of contractions;

3) In some examples, the contraction of the modal is not a bound morpheme but the subject pronoun.

By the end of the Middle English period, we remarked only two forms for modal verbs remained. In the following table, we summarize **ME** and **EME** modals. [12, 175]

ME	EME	
	present	past
Witen	-	-
Owe	-	-
Dugen	-	-
Unnen	-	-
Cunnen	Can	Could
Đurfen	-	-
Durren	Dar	-
Mon	-	-
Sculen	Shall	Should
Moten	Must	-
Magen	May	Might
Willen	Will	Would
[Niedan - Neadian]	Need	-

This table allows us to note the following points:

1. The class of the preterite presents is now limited, and we are now dealing with the class of modal verbs. Some of the members have disappeared (WITEN, DUGEN, UNNEN, MON and ĐURFEN), but one is also a lexical verb (WITHEN).

E.G. (1) Full well I wot the ground of all this grudge.

(2) Ah, Marcus, Marcus, brother, well I not/ Thy napkin cannot drink a tear of mine. [8, 208]

As for ĐURFEN, it has been replaced by NEED.

2. In EME, DURREN has only one present form, but whenever it is past, it is a lexical verb.

E. G.(1) I durst, my lord, to wager, she is honest. [10, 229]

It will be the same for **OWE**: we can find instances where it is used both lexically and modally.

E. G.(2) Do you perceive in all this noble company,/ Where most you owe obedience?

(3) Look where he comes: not poppy, not mandragora,/ Nor all the drowsy syrups of the world/ Shall ever medicine thee to that sweet sleep/ Which thou owedst yesterday. [7, 256]

3. MOTEN only has one form in EME: it is morphologically a past form, but grammatically, it is present in meaning. For most of the examples, MOTEN could have been replaced by OUGHT TO.

E. G. (1) mostenedes be doone, with thy charte...

(2) Simon, thou moste suffer as well as I myself;

4. We have only found one example of MON,

E. G. (1) none of your servants shall not pas the dowers, but they mon be trobled...

5. Finally, we can notice the absence of infinitive forms in EME, as well as the standardization of the past forms of CAN, SHALL and WILL.

Compared to OE and ME, the meaning of modal verbs in EME has changed. This change seems to go along with the grammatical change they have undergone.

- MAY had a meaning very close to CAN. IN EME, it is to keep the meaning of permission and possibility, but CAN is now to have the meaning of physical ability, whereas in OE and ME, it referred to knowledge and capacity.

- In OE, MUST had the meaning of “be allowed, have the capacity” as well as “must”.

By the end of ME, it had the meaning of “must, ought”, which is the same in EME.

- In OE and ME, OUGHT had the meaning of “have, possess, own”. In EME, OUGHT is (semi-) modal, and we have the lexical verbs owe, own.

- MON is no longer used in EME; neither is WITEN, which is only to be found as a lexical verb (or under nominal and adjectival forms).

- As for NEED, DARE and WILL, they are the only verbs to be both lexical and modal; concerning NEED, its morphological form is taken from NIEDAN, NEADIAN, the from ĐURFEN has disappeared.

We recalled the EME structures of modals. With examples, let us see what their structures are in EME (showing no differences between epistemic and deontic modals yet). The following examples display contracted forms.

E. G.(1) they’d think surely we kept a bawdy house... [5, 57 - 62]

(2) you’d be taught at soundly,

(3) I’ll give thee twenty for it.

(4) we’ll drink his Health.

These are all instances of WILL. Now, all modals are generated under T, because they merge with the subject. Thus, they have become functional heads.

E. G. (1) ’twill doe the childe noe harme...

(2) ’would be a lest through the whole Vniuersitie.

Nevertheless this second type of contraction is not specific to WILL and WOULD, but also to the auxiliary BE: the subject pronoun it merges with these verbal forms; or, in some contexts, that is when it is an object, it becomes the free morpheme’ t. Those contractions tell us modals are in indeed grammatical items generated under T.

It is noteworthy that the use of dummy- DO has not been generalized yet: we still find negative imperatives and questions without DO, or finite verbs followed by the negation not; but the EME language is already using the emphatic DO, as well as DO bearing tense and the contraction of the negation. [4, 260]

E. G. (1) Doth she not think me an old murderer.

(2) what doeth hinder me to be baptized?

In examples displaying DO, the syntactic position for this constituent is the same as modals: it is base-generated under T as it bears tense and the bound morpheme for negation. The use of dummy- DO implies the verb does not raise to T anymore (in terms of DM, we have shifted from Fusion to Merge). In affirmative sentences, Affix Hopping then applies.

E. G. (1) not any in the court durst but have sought him, which this man did,

In EME, the main negation becomes not and it immediately follows the modal.

E. G. (1) I hate the moor,/ and' tis thought abroad that' twixt my sheets/ H' as done my office; I know not if't be true...

(2) Doth she not think me an old murderer.

When using the terms “historical survey”, we intend to sum up what the situation of the preterite-present verbs is from a diachronic and a synchronic point of view.

We use the word ancestors of modal verbs for many of them have become modal verbs in contemporary English. The status of the preterite-presents is the same whoever the different authors or grammarians are. Let us briefly sum up what has been written about them, both by French and Anglo-saxon writers.

About these verbs, Fernand Mossé said that “*They are combined verbs with vowel alternations which belong to most of the known classes of strong verbs*”. As for André Tellier, he had chosen (...) to undertake this semantic and syntactic study considering [the preterite-present verbs] not as elements of a whole but as isolated terms (...). [10, 181 - 193]

In his grammar of Old English, dealing with the different classes of verbs, Alistair Campbell added:

There is also a class of verbs known as the preterite-present verbs: they are not numerous, but most of them are very common [12: 295].

Furthermore, Cynthia Allen considered that there existed no class nor category for modal verbs:

There is no justification for including the category “modal” in the grammar of Old English unless it can be demonstrated that modal verbs behave differently from other verbs [5: 92]

As for Ian Roberts, he drew a parallel between Old English, Middle English and contemporary English:

(...) modals were formerly much closer in distribution to main verbs than they are in present-day English.

(...) we assume that at least some of the premodals [les perfecto-présents] were _- assigning verbs base-generated in V. Since we have no evidence that a given

premodal was not base-generated in V, we extend this account to all premodals. So we treat the ME [and OE] premodals as a class as main verbs with sentential complements (...) (Roberts).

Anthony Warner finally concluded that:

In OE, all [the preterite-presents] shared major properties with the rest of the class of verbs, and were clearly to be identified as members of this class.

(...) the ancestors of today's modals and other auxiliaries share a range of properties with verbs throughout Old and Middle English. And though some of these properties (like the possession of a distinct subjunctive inflection) weaken, other develop. This, there is evidence that these words continue to be rather closely related to verbs even in late ME.

Following the quotations that have just been made, one has to remember that the preterite-present verbs have always been considered as verbs so far, the same way we consider strong and weak verbs.

But before going any further, let us give the definition of the term preterite-presents as found in Mossé.

One calls preterite-present verbs a certain number of verbs having the morphological form of an Indo-European perfect but the semantic value of a present form.

He further added:

One knows that the Indo-European perfect often expressed a state resulting from the completion of the "perfectiveness" of an action, that is a present state: "I have seen", i.e. "I know", "I have in mind", i.e. "I remember". This is true of the Germanic preterite-present verbs. Still within the verbal system, the present-meaning perfects were isolated. They have been built up a more or less complete conjugation with a weak preterite form, without a pre-ending vowel, but with a strong past participle.

Preterite-present verbs thus display both the features of strong verbs (lack of suffix and apophony) and of weak verbs (addition of a dental suffix in the past). To this class of verbs should be added the anomalous verb WILLAN. An anomalous verb is an athematic verb ending in **-mi*, meaning the ending is directly added to the root without the addition of a thematic vowel. In the Indo-European language (and later on in Germanic), the endings for the first person singular in the indicative present were **-mi*, as in Gothic, we have *i-m* and in Old English we have *bio-m* 'I am'.

The (morphological) structure of these verbs is thus: root + endings (case, number, gender, person), whereas thematic verbs display the following structure: root + thematic vowel + endings.

We shall adopt a different approach since we are considering these verbs as modal verbs as early as the Old English period.

To analyze the syntactic evolution of modal verbs, we put forward the main hypothesis:

1. As early as the Old English period, a syntactic position for preterite - present verbs exists which is different from the one for strong and weak verbs.

2. Epistemic modals exist in Old English; then we assume two syntactic positions for modals: one for root modals and one for epistemic modals.

3. As early as Old English, epistemic and root modals are raising verbs.

Introduces the reader to syntax of Old English as known in the literature, and to the preterite-present verbs. This chapter then moves on to the approach we are assuming concerning modal verbs: we highlight what their semantic, morphological, phonological and syntactic characteristics are, as opposed to other types of verbs.

Middle English and follows the same pattern as the first one: we deal with the syntax of preterite - present verbs, still in opposition to other types of verbs, but we mainly focus on the grammatical of these verbs (in parallel with the TO particle or with the loss of subjunctive endings).

Now we shall analyze the verbs in Middle English. There are many verbs in English during the period known as Middle English. This essay exhumes two particular kinds of these verbs, called modal verbs to distinguish them from non-modal or other verbs. Non-modal verbs main or laxative verbs, and are inflected at the end. Modal verbs, on the hand, although they are laxative to begin within the end they are modal verbs.

The last chapter, about Early Modern English, goes deeper into the analysis usually done about modal verbs and sheds new light on a Distributed Morphology viewpoint.

In the appendices, the reader shall find additional information about OE and ME morphological forms of the preterite - present verbs, but also the analysis of a specific modal: AGAN (=OUGHT TO)).

The present-day English category of modals sits only uncomfortably into Old English. This is perhaps particularly true in terms of morphology. Historically speaking, the verbs which we call 'modals' almost all belonged to a group which is called preterite-present verbs. Such verbs originally had a preterite or past tense morphology but this morphology had acquired a present tense meaning. If we take a typical such verb, *cunnan* 'can, know', then it is possible to observe that it has many of the features which would be normally associated with a class III verb such as *singan*. In particular it can be observed that form such as *cann* 'I know' and *cunnon* 'we know' relate in form to the past tense form *sang* and *sungon* respectively. Even in present-day English we find *he can* and this lacks the final inflectional -s which we expect to find with every 3rd person singular verb; the lack of final -s something that to day we still associate only with strong verb past tense forms, as in *sang* 'he sang'.

Because these preterite-present verbs had forms which were preterite in form but present in meaning, they had to find new past tense forms from somewhere. The solution to this was to form a new past tense using the dental suffix associated with the weak verbs, although in a somewhat altered, and not always well understood, formation.

One obvious result of all this is that the preterite-present forms look rather irregular, both in their (new) present and past tense morphologies, and cannot easily

be classified in a homogenous fashion. The other difficulty they present us with is the confusion which arises between morphological form and morphological content. Another way of putting this would be to describe this as the confusion between preterite-present and modals, for the point is that not every preterite-present has modal features, and equally not every modal was a preterite-present verb. Add to this the fact that the modal category is not particularly robust in Old English, with some verbs showing modal syntactic features and others showing only semantic indications, and it is difficult to avoid the conclusion that the situation is a mess. It has to be said, however, that much of the mess is of our own devising, and reflects the results of attempting to use a nomenclature which can be shred between Old and present-day English. There is a judgment to be made about whether or not this wise, and although the nomenclature does seem preferable, nevertheless a ‘health warning’ needs to be issued. [1, 117 - 175]

The above having been said, we can list the following modal verbs:

Cann ‘know’, *dear*, ‘dare’, *m□g* ‘be able’, *mōt* ‘can, must’, *sceal* ‘must’, *þearfan* ‘need’, ‘*while*’ ‘want’, but note that the last of these is not a preterite-present verb, although it shares many features with them. Note also that I have used as the citation form for these verbs the 3rd sing. Present indicative rather than the infinitive. The reason for this is that two of these verbs, *mōt* and *sceal*, do not appear to have had infinitive forms. The others did, but where they did, the infinitive has been lost whenever the verb is modal in present-day English. The absence of an infinitive is, therefore, one of the incipient developments of the modal category. Similarly, all these verbs, with the exception of *wile*, are without present and past participle forms, and here too the comparison with present-day English is instructive.

Given below, in a slightly summarized form, the paradigms of these verbs, form which it will be clear that there they are all somewhat irregular in comparison with most of the other verbs we have encountered. In these summaries I give only present tense singular and plural and the past tense 1 sing., since the other forms are easily derivable from those paradigms:

	<i>Cann</i>	<i>dearr</i>	<i>m□g</i>	<i>mōt</i>
1 Sing.	Cann	dearr	m□g	mōt
2 Sing.	canst	dearst	meaht	mōst
3 Sing.	Cann	dearr	m□g	mōt
Plural	cunnon	durron	magon	mōton
Subj. Sing.	Cunne	durre	m□ge	mote
Past	cūðe	dorste	meahte	mōste
	<i>Sceal</i>	<i>þearf</i>	<i>wile</i>	
1 Sing.	Sceal	þearf	wille	
2 Sing.	Scealt	þearft	wilt	
3 Sing.	Sceal	þearf	wile	

Plural	sçulon	þurfon	willað
Subj. Sing.	Sçyle	þurfe	wille
Past	sçeolde	þorfte	wolde

Clearly there are some unexpected forms there, such as the presence of i-mutation in the present subjunctive of, *say*, *sçyle*, and its absence in *þurfe*, but in fact that is merely virtually free variation and exactly the opposite forms can also be found. Note also that many forms of *m□g*, especially in the past tense, are found with i-mutated variants, e.g. *mihte* alongside *meahte*. The infinitives, where they exist (see above), are as follows: *cunnan*, *durran*, *magan*, *þurfan*, *willan*. There still remains to discuss the few preterite-present which do not have any modal values. Perhaps the most frequent of these, although, as a whole, most of the group are relatively frequent, is *witan* ‘know’ with 3rd singular *wāt*. The basics of its paradigm are as follows:

- 1 Sing. wāt
- 2 Sing. wāst
- 3 Sing. wāt
- Plural witon
- Subj. Sing. wite
- Past witað

Unlike most of the modals it has both a present and a past participle, namely *witende* and *gewiten*. The other preterite-presents have paradigms similar to parallel modals. Hence *unnan* ‘grant’ is like *cunnan*; like *þurfan* is *gemunan* ‘remember’; *āgan* ‘own’, which might be included as a semimodal, compare present-day English *ought*, and *dugan* ‘avail’ are parallel to *mōt*.

THE LIST OF USED LITERATURE

IN AZERBAIJANI

1. Aslanov A.Ə. (1957). “Müasir Azərbaycan dilində modal sözlər”. Nizami adına Ədəbiyyat və Dil İnstitutunun əsərləri. X cild.
2. Aslanov A.Ə. (1960). “Modal sözlər. Azərbaycan dilinin qrammatikası”. Azərbaycan SSR EA nəşriyyatı.
3. Cahangirov F. (2005). “İngilis və Azərbaycan dillərində modallığın struktur-semantik tədqiqi”. Bakı.
4. Cavadov Ə. Modal sözlər II Müasir Azərbaycan dili (morfologiya), Bakı Elm, 1980, s.461-467.
5. Musayev O. İngilis dilinin qrammatikası. Bakı, Maarif, 1996, s. 392.

IN ENGLISH

6. Aitchison J.(1980). Review on Lightfoot 1979. Linguistics18.

7. Allen C. (1975). "Old English Modals". UMass Occasional Papers in Linguistics.

8. Auwera J., Plungian V. (1998). "Modality's semantic map". Linguistic Typology.

9. Biber D., Stig J., Conrad S., and Finegan E. (1999). "The Longman grammar of spoken and written English". London: Pearson Education.

10. Bybee J. (1985). "Morphology: A Study of the Relation Between Meaning and Form". Amsterdam: Benjamins.

11. Bybee J., Fleischman S. (1995). "Modality in grammar and discourse": An introductory essay. In Bybee J., Fleischman S.(Eds) "Modality in Grammar and Discourse". Benjamins, Amsterdam.

12. Bybee J., Pagliuca W., Perkins R.D. (1991). "Back to the Future." Approaches to Grammaticalization. Vol. II: Focus on Types of Grammatical Markers. Eds.

IN RUSSIAN

13. Агаева Ф.А. Модальность как лингвистическая категория, Ашхабад: БИЛЫМ, 1990, 304с.

SUMMER

In the article special attention was payed to the history of modal verbs in English. At the same time possibilities of modal verbs in old and modern English was compared. This modality usually has a large variety of meanings and its means of expression is different.

XÜLASƏ

Məqalədə çoxəsrli tarixə malik olan modal fellərin keçdiyi yola xüsusi diqqət yetirilmişdir. Eyni zamanda qədim və müasir ingilis dilində modal feilin ifadə imkanları müqayisə edilmişdir. Bu modallıq adətən olduqca geniş mənaya malik olur və onun ifadə vasitələri də olduqca rəngarəngdir.

РЕЗЮМЕ

В статье особое внимание уделено модальным глаголам, имеющие многовековую историю. В то же время проведено сравнение возможностей выражения модального глагола в современном английском языке. Эта модальность обычно обладает очень широким смыслом и его способы выражения очень разнообразны.

Çapa tövsiyə etdi: dos. A.Abbasov

İBN DOKMAK'IN HAYATI VE "NAZMÜ'L-CÜMÂN FÎ TABAKÂTİ ASHABI İMÂMINA EN-NU'MÂN" İSİMLİ ESERİ

Osman Aydınlı¹ – Samir Fattah Abbas²

ÖZ

Memlûkler döneminde yaşayan Hanefî âlimi Sârimuddîn İbrahim b. Muhammed b. Aydemir b. Dokmak Mısır'da doğup büyümüş ve hayatının büyük bölümünü Kahire'de geçirmiştir (doğumu:750/1439, ölümü:809/1407). O dönemde Kahire ilmi anlamda altın çağını yaşamış olup ilim adamlarının uğrak yeri ve bir çekim merkezi haline gelmiştir. Bu çalışma İbn Dokmak'ın hayatı ve ismi geçen eseri ile birlikte yaşadığı Memlûkler dönemi Kâhire'sinin ilmi ve kültürel hayatına bir nebze olsun ışık tutacaktır.

İbn Dokmâk genel anlamıyla İslam tarihçilerinin önemli simalarından biri olup özelde Mısır tarihçiliği ile meşhur olmuş ve Tabakât alanında da eserler vermiştir. Tabakât kitapları İslam tarihi alanında çok önemli bir yere sahip olup İbn Dokmak'ın "*Nazmu'l-cümân fî tabakâti eshâbi İmâmına en-Nu'mân*" adlı 3 ciltlik eseri Hanefî mezhebi uleması hakkında yazılmış, ancak gün yüzüne çıkmamış ve halen ilim ehlinin istifadesine sunulmayı bekleyen ender bir eserdir. Hanefî âlimlerin biyografilerini ele alan ve aynı zamanda Ebû Hanife'nin hayatı hakkında yazılmış en hacimli eser olan bu eserde İbn Dokmâk, Ebû Hanife hakkında yapılan eleştirilere cevap vermiş ve bu eleştirilere cevap veren âlimlerin görüşlerini de zikretmiştir.

SUMMARY

The Hanafi scholar Sarim al-Din Ibrahim ibn Muhammad Ibn Aydamir Ibn Duqmaq, who lived in the Mamluk Period, was born and raised in Egypt and spent a large part of his life in Cairo (born in 750/1439, died in 809/1407). At that time, Cairo was in its "Golden Age" and became the centre of attraction for many scholars. This article illuminates, to some extent, the life and above-mentioned work of Ibn Duqmaq as well as the academic and cultural life of the Cairo of the Mamluk period where he lived.

Ibn Duqmaq, who was one of the outstanding Islamic historians, became famous in particular for his works on Egyptian history. He also wrote many books on Tabaqat. Tabaqat books have an important place in the field of Islamic history. Ibn Duqmaq's three-volumed Nazm al- juman fî tabaqati ashabi imamina al-Nu'man, which is one

¹ Yrd. Doç. Dr. / Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi / İstanbul-Türkiye

² Dr. / Araştırmacı- Yazar / Kerkük-Irak

of the exceptional books written on Hanafî scholars, has not yet been brought to light and is still waiting for being published. In this work, which is the most voluminous work written on the autobiography of Abu Hanifa and Hanafî scholars, Ibn Duqmaq answered the criticisms against Abu Hanifa and mentioned the views of the scholars who had answered those criticisms.

GİRİŞ

VIII/ XIV. asırda Mısır'da yaşayan İbn Dokmak'ın içinde yaşadığı zaman Memlûkler dönemidir (648-922/1250-1517). Eyyûbi sultanları, özellikle Mısır Eyyûbi sultanı Necmeddin Eyyûb tarafından Eyyûbi ordusuna alınan, elde ettikleri başarılar ile her geçen gün ünleri artan memlûkler (köle-esir Türk askerleri) tarafından Mısır'da kurulan³, İslâm âlemini kasıp kavuran Moğolları Gazze yakınlarındaki Ayn Câlut'da Memlûk sultanı Seyfettin Kutuz'un yenmesi⁴ ile Şam ve Haleb bölgelerini de topraklarına katan, ardından Haremeyn bölgesini de kendilerine bağlayan Memlûkler Devleti⁵ İslâm âleminin en önemli ve stratejik bölgesinde 3 asra yakın hüküm sürmüşlerdir. Memâlik-i Bahriyye (Memâlik-i Türkiyye), (hicri 648-784/ miladi 1250-1382) ve Memâlik-i Burciyye (Memâlik-i Çerkeziyye) (hicri 784-923 miladi 1382-1517) şeklinde siyasi hayatları iki devreye ayrılan⁶ Memlûkler döneminde Mısır ve Şâm ilim adına gayet önemli iki bölge haline gelmiş ve yaklaşık üç asır boyunca İslâm âleminin merkezi konumuna yükselmiştir. Memlûkler'in ulaşmış olduğu siyasî, askerî ve iktisadî güç sebebiyle hayatın her alanında bir kalkınma görülmüştür⁷. Nitekim bu dönemde başta tarih ve biyografi alanında yazılmış ve şu an kütüphane raflarında yerini almış yüzlerce eser, ilmî ve fikrî alanda ne denli bir ilerlemenin⁸ kaydedildiğini gözler önüne sermektedir. Suyûtî'nin de dediği gibi⁹ Mısır o dönemde ilim ehlinin karargâhı ve fazilet ehli insanların konakladığı bir yer haline gelmiş, ilim adına yola çıkanların kıblesi olmuştur.

³ İbn-i Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhira*, thk. Dâru'l-Kütüb, I-XII, Kâhire 1936, VI, 10-11. Geniş bilgi için bkz. İsmail Yiğit, *Memlûkler*, Kayıhan Yayınları: İstanbul 2008, s. 15-20.

⁴ Kalkaşandî, *Meâsirü'l-inâfe fi me'âlimi'l-Hilâfe*, thk: Abdüssettar Ahmed Ferrâc , Kuveyt 1963, s. 106; Muhyiddin İbn Abdî'z-zâhir, *Tefsirü'l-eyyemi ve'l-'usûr fi Sireti'l-Meliki Mansur*, Kâhire 1961, s. 44.

⁵ İsmail Yiğit, "Memlûkler", *DİA*, XXIX, , İstanbul 2004, s. 90-91.

⁶ Yiğit, "Memlûkler", *DİA*, XXIX, 90. Ancak her ne kadar Memlûk Devleti ile ilgili sultanların kökenine Türk veya Çerkez diye işaret eden böyle bir sınıflandırma söz konusu olsa da dönemin tarihçileri bu devleti genellikle ed-Devletü't-Türkiyye veya ed-Devletü'l-Etrâk/Devletü't-Türk olarak isimlendirmişlerdir. (Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler (1250-1517)*, İSAM Yayınları: İstanbul 2015, s. 25)

⁷ Mustafa Nadiye, *El-Asru'l-Memlûki min tasfiyeti'l-vücûdi'l-Moğoli ilâ bidâyeti'l-hecmeti'l-Ûrubbiye es-sâniye*, el-Ma'hedu'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî, Kâhire 1996, s. 8-12.

⁸ Ammar Ahmed Nehar, "ed-Dirasatü'n-Nazariyyetü'l-Cedîde fi asri'l-Memâliki'l-Bahriyye", *Mecelletun Dirâsâton Târihiyye*, sayı:2, Dimaşk 2012, s. 246.

⁹ Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire 1988, II, 81.

İlmî ve kültürel alanda Memlûkler dönemi önemli atılımların yapıldığı bir dönemdir. Bu devirde Mısır ilmî ve kültürel yönden altın dönemlerini yaşamıştır. Mısır'ın ilmi anlamda çekim merkezi olmasının temel sebepleri arasında Bağdat'ın düşmesi ve Endülüs'ün aynı dönemde yaşadığı felaketler gelmektedir. İslâm âleminin doğu ve batısının yaşadığı bu karışıklıklar ilim ehlinin Mısır'a yönelmesini tetiklemiştir. Ezher bu dönemde en şaşaalı günlerini yaşamış, "Revak nizâmı" diye bilinen gelenek ile farklı bölgelerden gelen ilim ehli kendileri için tahsis edilen revaklarda ilmi faaliyetlerini icra etmişlerdir¹⁰.

Memlûklü sultanlarının ilim ehline gösterdiği ilgi ve ilim talebelerine sunduğu imkanları burada kısaca zikretmek gerekir. Memlûkler'in Afrika'nın kuzeybatı ülkeleri ile olan siyasî ve kültürel ilişkileri ilmi faaliyetlere katkıda bulunmuş, Mısır'da Mağribli âlimler için medreseler tesis edilmiştir. İbn Haldûn Mısır'da medrese inşasına verilen önemi şöyle dile getirmiştir: "*Mısır ve Şam'da bulunan Türk devleti Eyyübîler medreselere önem vermişler, tasavvuf eğitimi verilen ve genelde fakir öğrencilerin kaldığı tekkeler inşa etmişlerdir. Abbasiler döneminden gelen bu gelenek Memlûkler döneminde daha ileriye taşınmış, ilim tahsili yapılabilmesi için araziler ve akarlar vakfedilmiştir. Vakıfların geliri o dönem için fazla ise sonraki nesiller için saklanmış, böylelikle ilim ehlinin geleceği teminat altına alınmıştır. Bütün bu faaliyetler ilim tahsilinin yapıldığı medrese ve tekkelerin çoğalmasına sebep olmuştur.*"¹¹ İlmî, siyasî ve kültürel alanlarda yapılan bu atılımlar Mısır'ı dost için güvenilir bir liman, düşman için ise çekinilecek bir merkez haline getirmiştir. Memlûkler dönemini ilmi bakımdan inceleyen bir kimse başta tarih yazımı olmak üzere bütün ilim dallarında bir yükselişi görebilir¹². Tarihçiler ilmi anlamda buldukları geniş imkanlardan istifade ederek gerek genel tarih gerekse biyografi alanlarında ansiklopedik eserler vücuda getirmişlerdir. Bu dönemde yazılan tarihi kaynaklar sonraki nesiller için bitmez tükenmez bir kaynak haline gelmiştir. Bu dönemin tarihçilerinden birisi de, kendisinden sonra gelen ünlü tarihçilerden İbn Hacer, Makrizî, Sehavî ve diğerleri için kaynaklık teşkil eden Sârimüddîn İbn Dokmâk'dır.

A- İbn Dokmak'ın Hayatı ve İlmî Kişiliği

1- İbn Dokmak'ın Hayatı

750/1349'de Kâhire/Mısır'da doğan¹³ İbn Dokmâk'ın tam ismi, Sârimüddîn İbrahim b. Bedreddin b. Muhammed b. Aydemir b. Dokmak el-Alâî el-Kâhirî el-

¹⁰ Abdullah İnân, "Ezher a'zamü'l-ma'âhid eseran fî himâyeti'l-luga veddîn", *Mecelletü'l-Arabî*, sayı:14, Kuveyt 1960, s. 18-19.

¹¹ İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve divânu'l-mübtedei ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arabî ve'l-Acemî ve'l-Berber ve men âserahum min zevi's-Sultâni'l-Ekber*, I-VII, Müessesetü'l-Âlemî, Beyrut 1971, VII, 667.

¹² Said Abdulfettah Âşur, *el-Asru'l-Memâliki fî Mısır ve 'ş-Şâm*, Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kâhire 1976, VII,31.

¹³ İbn Hacer el-Askalani, *el-Mu'cemü'l-Muesses li mu'cemi'l-mufehres*, thk: Yusuf Abdurrahman el-Meraşeli, Marife Yayınları, Beyrut 1413/1992, I, 11-12; İbnü'l İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zehab fî*

Hanefî'dir¹⁴. Kâhire'de doğduğu için kendisine el-Kâhirî, Hanefî mezhebine mensup olduğu için de el-Hanefî denilmiştir¹⁵. Memlûk Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un emîrlerinden Türk asıllı Dokmak'ın (Tokmak) soyundan geldiği için bu adla anılmıştır¹⁶. Sehâvî'nin (ö.902/1496) ifadesiyle¹⁷ Dokmâk Sultan Nâsır Kalavûn'un (saltanatı: 1279-1290) emirlerindendi. İbn Dokmâk'ın dedesinin babası olan İzzeddîn Aydemir ise Muhammed b. Aydemir b. Dokmâk olup Memlûklü Devleti'nin emirlerinden biri olarak görev yapmıştır. O, ordu ile alakalı görevler üstlenmiş ve 734/1334 yılında vefat edinceye kadar bu görevi sürdürmüştür¹⁸. Babası Bedreddin hakkında, 760/1359 yılında vefat etmiş olması dışında başka bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Hayatının büyük bölümü Kahire'de geçen İbn Dokmak, siyasi hayatları iki devreden oluşan Memlûkler'in hem Memâlik-i Bahriyye, (648-784/1250-1382) hem de Memâlik-i Burciyye/Çerkeziyye (784-923/1382-1517) dönemlerinin ikisinde de yaşamıştır. İbn Dokmâk'ın hayatının ilk yılları ve yetişme dönemi ile ilgili kaynaklar bize bilgi vermemektedir. Bununla birlikte onun *Nüzhetü'l-Enâm* isimli eserinin satır aralarından çıkarabildiğimiz kadarıyla İbn Dokmâk askerlik mesleğine göre yetiştirilmiş ve gençlik yıllarında orduda görev almıştır.¹⁹ Ancak ilme olan merakı sebebiyle daha sonra bu görevden ayrılarak kendisini ilme vermiş ve daha çok tarih ilmiyle ilgilenmiştir²⁰.

ahbâri men zeheb, I-X, Kâhire 1931-1932, IX, 120; Ziriklî, *el-'Alâm; Kâmusü't-terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1981, I, 64.

¹⁴İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâu'l-gumr bi-enbâi'l-umr fi't-tarih*, thk: Hasan Habeşi, Dâru İhyâu't-türâs el-İslâmîyye, Kâhire 1415/1994, II, 360; İbn Tağriberdî, *ed-Delilü's-Şafi ale'l-Menheli's-Safi*, thk: Abdülfettah Muhammed Hulu, Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, Kâhire 1390/1970, I, 260-261; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim fi men sannefe mine'l-Hanefiyye*, thk: İbrahim Salih, Dârü'l-Me'mun li't-turâs, Beyrut 1992, s. 13; es-Sayrafî, *Nüzhetü'n-nufûs ve'l-ebdân fi tevârihi'z-zaman*, Darü'l-Kütüb Matbaası, Beyrut 1971, II, 237; es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut t.y., I, 145-146; Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 556; et-Temimî, *et-Tabakatü's-Seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk: Abdülfettah Hulu, el-Meclisü'l-A'la li-Şuûni'l-İslâmîyye, Kâhire 1970, I, 260-261; İbnü'l-'İmâd el-Hanbelî, *Şezarâtü'z-Zeheb*, IX, 1290; Babanzâde İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'ârifîn bi-esmâi'l-müellifîn ve'l-musannifîn*, İstanbul 1951, I, 81; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l Müellifîn*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut t.y., I, 58.

¹⁵Temimî, *et-Tabakatü's-Seniyye*, I, 61.

¹⁶ Asri Çubukçu, "İbn Dokmak", DİA, XIX, 414.

¹⁷Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, I, 145.

¹⁸Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Viesbaden, 1959-1979, XVI, 131; Makrizî, *es-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. thk. Ahmed Abdülkadir 'Atâ, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye: Beyrut 1418/1997, III, 97,120,182 ; İbn Hacer, *Zeylû'd-Düreri'l-Kâmine*, thk: Adnan Derviş, el-Munazzamatü'l-Arabîyyetü li's-Sâkafeti ve'l-Ulûm, Ma'hedü'l-Mahtûtâtü'l-Arabîyye, Kâhire 1412/1992, I, 657; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, XIV, 264.

¹⁹ İbn Dokmak, *Nüzhetü'l-Enâm fi târihi'l-İslâm*, thk: Sami Teyyare, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1997, s.11. Ayrıca bkz. Çubukçu, "İbn Dokmak", s. 414.

²⁰ İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi el-Mustevfi bâ'de'l-Vâfi*, thk: Muhammed Emin, Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, Kâhire 1984, I, 125.

İbn Dokmak hoşuna gitmeyen kimselerin dahi aleyhinde konuşmayan, iyilik sever, insanlara saygılı bir kişiydi. Memlûk tarihini, teşkilâtını iyi bilir ve devlet adamlarını iyi tanır²¹. Öğrencisi İbn Hacer'in ifadesi ile Hanefî mezhebine aşırı bağlılığı yüzünden bir eserinde İmam Şâfiî hakkındaki olumsuz kanaat ve sözlere yer verdiğinden dolayı Şâfiî Kadısı Celâleddin tarafından yargılandı (805/1402); o sözleri başkalarının eserlerinden naklettiğini söylediye de kadı onun mazeretini kabul etmedi ve ona sopa vurdurup hapis cezasına çarptırdı (804/1401-1402). İbn Hacer hocasının bu cezayı hak etmediğini söylemektedir²². Bir başka talebesi olan Makrîzî, muhakemenin gerçek amacının İbn Dokmâk'ı öldürmek olduğunu, Allah'ın lütfu olmasaydı hocasının bu ceza altında ölmüş olacağını ifade etmiştir²³. Yukarıda kendisinden nakilde bulunulan âlimlerin Hanefî mezhebi dışındaki bir mezhebe müntesip olduğu düşünülürse, İbn Dokmâk'a reva görülen cezanın haklı olmadığı açık bir şekilde görülecektir.

Tarihçilerin beyanına göre İbn Dokmâk zindandan çıktıktan kısa bir süre sonra Dimyat'a vali olarak atandı, ancak bu görevi uzun sürmedi ve Kâhire'ye geri döndü²⁴. Dönüşünden kısa bir süre sonra da hicri 809 yılının Zilhicce ayı sonlarına doğru (miladi 1407 Haziran) altmış yaşlarında iken vefat etti²⁵. Makrîzî, İbn Dokmâk'ın önce oğlunun vefat ettiğini, ardından da kendisinin vefat ettiğini ifade etmektedir²⁶. Bu bilgiden hareketle İbn Dokmâk'ın evli olup kendisinden önce vefat etmiş bir oğlu olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

2- İlmî Kişiliği

Bilindiği gibi ilmi şahsiyetin oluşmasında çevresel faktörlerin büyük bir etkisi vardır. İbn Dokmâk medreseleri, ilim merkezleri, tekkeleri ve ilim adamları ile dolup taşan ve mescitleriyle meşhur olan Kâhire'de doğmuş ve büyümüştür. Memlûklü sultanları Kâhire'de bulunan bu ilim merkezleri ile iftihar etmiş ve kendileri de imkân dahilinde buraların müdâvimlerinden olma çabası içinde olmuşlardır. Bu çabanın bir sonucu olarak Kâhire, Bağdat'ın Moğollar tarafından işgal ve tahribatı sonrasında İslam âleminin ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. Memlûklü sultanların

²¹ Çubukçu, "İbn Dokmak", s. 414.

²² İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, V, 79.

²³ Makrîzî, *Dürerü'l-ukudî'l-feride fî Teracimi'l-A'yâni'l-Müfid*, (thk: Mahmud el-Celili), Daru'l-Mağribi'l-İslami, Beyrut 2002, I, 101.

²⁴ İbn Hacer el-Askalani, *el-Mecmeu'l-Müesses*, II, 360.

²⁵ İbn Hacer, *el-Mecmaü'l-müesses li'l-mu'cemi'l-müfehres*, I, 12; İbn Tağriberdi, *el-Menhelü's-Safî*, I, 140; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, IX, 120; Şehâvi, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, I, 145; Temimi, *et-Tabakatu's-Seniyye fî Teracim el-Hanefiyye*, I, 260,261; Ziriklî, *el-'Alâm*, I, 64. Ancak Suyuti (*Hüsnü'l-muhâdara*, II, 266) ve Katip Çelebi (*Keşfü'z-Zunûn*, V, 18) onun vefat tarihini 790/1388 olarak kaydediler. Suyutî başka birde de onun vefat tarihini 811/1409 olarak verir (*Hüsnü'l-muhâdara*, I, 556).

²⁶ Makrîzî, *el-'Ukudü'l-feride fî teracimi'l-a'yâni'l-müfide*, thk: Mahmut el-Celilî, Dârü'l-Ğaybi'l-İslâmî, Beyrut 1423/2002, I, 130.

desteğiyle Kâhire'nin ulaştığı ilmi zenginlik İbn Dokmâk ve diğer âlimlerin yetişmesi için en uygun ortamı oluşturmuştur²⁷.

İbn Dokmak askerlik görevinden ayrılınca önceleri Hanefî fıkhı tahsil etmiş ve Arap edebiyatıyla ilgilenmiştir. Öğrencileri İbn Hacer ve Makrizî'nin ifadesi ile daha sonra tarih ilmine olan merakı ve düşkünlüğü ile kendini tarih ilmine vererek bu alanda ilerlemiş, bir çok eser vermiş ve devrinin ileri gelen tarihçileri arasına girmeyi başararak “Mısır tarihçisi” unvanını almıştır²⁸. Bu ifadelerden İbn Dokmâk'ın tarih alanında gayet mâhir olduğu ve bu alanda eşsiz bir ilme sahip olduğu sonucunu çıkartmak mümkündür. Nitekim kendisinden sonra gelen İbnü'l-Furât (ö. 807/1405),²⁹ Makrizî (ö. 845/1241), İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Aynî (ö. 855/1451) gibi tarihçilerin onun yazdıklarından istifade etmesi ve onu referans göstermeleri buna delildir.

İbn Dokmâk'ın, te'lifatının çokluğu ve ilim ehli arasında muteber olması yönüyle asrının en önemli tarihçilerinden biri olduğu hususu ilim ehline müsellemdir. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî gibi bir ilim otoritesinin onu, “asrın tarihçisi” olarak nitelemesi³⁰, bu kanaati ispatlamaktadır. Ayrıca talebesi ve arkadaşı Makrizî ve bir başka tarihçi İbn Tağrıberdî'nin onu, “Mısır diyarının tarihçisi” şeklinde tasvir etmesi³¹, onun tarih alanındaki yetkinliğini gösteren ayrı bir delildir.

İbn Dokmâk'tan bahseden kaynaklar onun talebeliği hakkında hemen hemen hiçbir mâlumat vermemektedir. Bu nedenle hocaları ve ilim talebi için yaptığı seyahatler hususunda ciddi bir bilgi eksikliği bulunmaktadır. Ancak genel bir veri olarak onun da diğer âlimler gibi Kâhire'de bulunan ilim adamlarından istifade ettiği ve ilmî havayı teneffüs ettiği mâlumdur. Bununla birlikte kendisi ve öğrencilerine ait eserlerde yer alan satırasarı bilgilerden onun hocalarından bir kısmını tespit edebiliriz. Bu bilgilere göre *el-Cevâhiru'l-mudiyye* müellifi Abdulkâdir b. Muhammed Ebü'l-Vefâ Muhyiddîn el-Kureşî (ö. 775/1373) onun hocalarından birisidir. İbn Dokmâk, Kureşî'nin biyografisini anlatırken onun yanında Kudûrî'nin *Muhtasar*'ını okuduğunu ve pek çok ilmi risaleleri ondan dinlediğini ifade etmiştir³². Diğer bir hocası, İbn Sâiğ künyesi ile tanınan Muhammed b. Abdurrahman b. Ali ez-Zümrudî (ö. 777/1375)'dir. İbn Dokmâk, İbn Sâiğ ile ilgili olarak da onunla uzun bir birlikteliğinin olduğunu ve bütün rivayetlerini nakletmek için ondan icazet aldığını ifade etmiştir³³. İbn Hacer'in verdiği bilgiden Abdurrahman b. Ali es-Sa'lebî'nin de

²⁷ Mahmud Şâkir, *et-Târîh el-İslâmî – el-'ahdü'l-Memlûkî*, Dâru'l-Kutubu'l-İslâmîyye, Beyrut 1421, s. 20.

²⁸ İbn Hacer, *el-Mecmaü'l-müesses*, III, 17; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi el-Mustevfi bâ'de'l-Vâfi*, thk: Muhammed Emin, Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kâhire 1984, I, 125, 139. Ayrıca bkz. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî*, I, 46; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, VIII, 81; Çubukçu, “İbn Dokmak”, 414.

²⁹ İbnü'l-Furât, *Târîhu İbni'l-Furat*, thk: Kostantin Razik, Amerika Matbaası, Beyrut 1942. IX, 406.

³⁰ İbn Hacer, *el-Mecmaü'l-müesses*, III, 18.

³¹ İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, I, 4; Zirikli, *el-Alam*, I, 65.

³² İbn Dokmâk, *Nazmü'l-cüm'ân*, III, vr. 1317.

³³ İbn Dokmâk, *Nazmü'l-cüm'ân*, III, vr. 1407.

onun hocalarından olduğu ve İbn Dokmâk'ın ondan Buhârî'nin *Sahih*'ini dinlediği anlaşılmaktadır.³⁴ Eserlerinde Azîmî, İbnü'l-Esîr, Sıbt İbnü'l-Cevzî, İbn Abdüzzâhir, Zehebî ve Safedî'den faydalandığı da bilinmektedir³⁵. Bu âlimler yanında onun, Kâhire ve çevre şehirlerdeki daha birçok âlimden ilim aldığını söylenebilir. Nitekim büyük tarihçilere kaynaklık eden İbn Dokmak gibi bir âlimin büyük ilim adamlardan ders okuduğunu ve onlara öğrencilik yapmış olduğunu söylemek zor olmamalıdır. Onun ilim tahsilinde nasıl bir yol izlediği özel olarak bilinmese de bu hususta, yaşadığı asırda hâkim olan ilim tahsilinde izlenen yolu takip ettiğini söylemek mümkündür.

İbn Hacer, Makrizî, Sehâvî gibi büyük ve meşhur müelliflere hocalık yapan İbn Dokmak, diğer birçokları için de kaynaklık teşkil etmiştir. Makrizî'nin ifadesiyle o, insanlarla teâmülü iyi, kimseyi yermeyen, hatta onların aleyhine meşhur rivayetlerle nakledilen mâlumatları zikretmekten çekinen ve onlar adına mazeretler serdeden bir âlimdir. Makrizî ayrıca İbn Dokmâk ile arkadaşlık yaptığını ifade etmiş ve onunla yıllar süren iyi bir komşuluğu bulunduğunu zikretmiştir³⁶. Öğrencisi Sehâvî de onu: "*Tarihe dair yazdığı eserleri gayet faydalı ve güzeldir. İtikadı düzgün ve kendisinden bir başkasını incitecek bir söz sâdir olmamıştır*" şeklinde nitelemiştir.³⁷ Böylece o, hem ilmi hem de sahip olduğu güzel ahlâk sebebiyle, akranları arasında sevilmiş ve saygı duyulan birisi olmuştur.³⁸

Tarih alanında 200 kadar kitap kaleme aldığı rivayet edilen³⁹ İbn Dokmak, Memlûk tarihini, teşkilâtını iyi bilen ve devlet adamlarını iyi tanıyan, çok okuyan ve çok yazan bir âlim olarak isim yapmıştır⁴⁰. Ancak yazılarında dil yanlışlarının bulunduğu, ifade tarzının çok basit olduğu ileri sürülmüştür⁴¹. Nitekim İbn Dokmâk, luğavî ilimlerde tarih ilminde olduğu gibi uzman değildi. Tarih alanında yazdığı pek çok kitabında yer verdiği mâlumatı aktarırken dil ile ilgili bir takım problemlerle karşılaşmış, halk ağzını kullanmış ve fasih olmayan kelimelere yer vermiştir. Nitekim bazı âlimler onun hakkında, edebiyat ile ilgili ilimleri sevdiğini ancak Arapça ilimlerine vâkıf olmadığını söylemişlerdir.⁴²

³⁴ *İnbâu'l-gumr bi ebnâi'l-umr*, I, 120-121.

³⁵ Çubukçu, "İbn Dokmak", s. 414.

³⁶ Ali Kemalüddin İzzüddin, *Erba'tü müerrihîn ve erba'tü müellefât (min Devleti'l-Mamâlik el-Çerâkise)*, el-Heyetü'l-Mısıriyye, Kâhire 1992, s.107.

³⁷ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî*, I, 46.

³⁸ İbn Hacer, *İnbâu'l-gumr*, II, 360; *el-Mecmaü'l-müesses*, I, 21; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü'sâfi*, I, 360; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî*, I, 145; aynı mlf., *et-Tabakatu'seniyye*, I, 262.

³⁹ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî*, I, 46; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, VIII, 81.

⁴⁰ Çubukçu, "İbn Dokmak", s. 414.

⁴¹ Çubukçu, "İbn Dokmak", s. 414.

⁴² Mesela bkz. İbn Hacer, *el-Mecmaü'l-müesses*, I, 12.

B- İbn Dokmak'ın “*Nazmü'l-Cümân fî Tabakâti Ashâbi İmâmına en-Nu'mân*” İsimli Eseri

Daha önce ifade ettiğimiz üzere İbn Dokmak'ın tarih sahasında iki yüze yakın eser kaleme aldığı söylenmiştir. Ancak bu eserlerin pek çoğu günümüze ulaşmamıştır. Bugüne kadar ilim âleminin tespit edebildiği ancak 10 civarında eseri bizlere ulaşmış bulunmaktadır. Bu eserler şunlardır: *el-Cevherü's-semîn fî sîreti'l-hulefâ ve'l-mülûk ve's-selâtîn Kitâbü'l-İntisâr li vâsitati İkdi'l-emsâr, Nüzhetü'l-enâm fî târihi'l-İslam, Nazmü'l-cümân fî tabakâti ashâbi imâmına en-Nu'mân, Tercümânü'z-zamân fî terâcimi'l-a'yân, İkdü'l-cevâhir fî sîreti'l-Meliki'z-Zâhir, Muhtasaru İkdü'l-cevâhir, Fevâidu'l-fevaid, el-Kunûzü'l-mahfiyye fî terâcimi's-sûfiyye, Yenbûu'l-mezâhir fî sîreti'l-Meliki'z-Zâhir, ed-Dürerü'l-munaddâd fî vefâyâti ümmeti Muhammed ed-Dürretü'l-mudiyye fî fazli Mısır ve'l-İskenderiyye*⁴³.

Biz bunlar içinde halen yazma halinde bulunup ilim âleminin istifadesine sunulmayı bekleyen ve tahkiki üzerine çalıştığımız İbn Dokmak'ın Hanefî mezhebi kurucusu İmâm-ı Âzam ve Hanefî mezhebi âlimleri hakkında kaleme aldığı “*Nazmü'l-cümân fî tabakâti ashâbi imâmına en-Nu'mân*” isimli eserini tanıtmaya çalışacağız. Hanefî mezhebi ve kurucusu yanında Hanefî mezhebi âlimleri hakkında kaleme alınmış bu eser tabakât türü bir eser olması hasebiyle önce tabakât edebî türü hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

Tarihçilerin ifadesiyle, kronolojik olarak vefat tarihleri esas alınarak muayyen sınıflara dahil olan kişilerin veya her biri muayyen mertebede olan kişilerin veyahut da benzer özelliklere sahip olan insanların muayyen tabakalar şeklinde tasnif edilmesi⁴⁴ olan tabakât çalışması, Rozenhal'ın da dediği gibi müslümanlara ait bir te'lif türüdür.⁴⁵ Cerh ve ta'dîl ilmi ile paralel olarak ikinci asrın başlarında doğup gelişmeye başlayan tabakât ilminin yaygınlaşması hususunda “*Ümmetimin en hayırlısı benim asrında yaşayan, sonra onları takip eden ve sonra da onları takip edenleri takip edenlerdir*” hadisi etkin bir rol oynamış⁴⁶, dolayısıyla sahâbe, tâbiîn ve tebeü't-tâbiîn, ardından muhaddis, fakih, mütekelim vs. tabakalar bu alanda tabakât kitaplarına konu edinilmiştir. Bu doğrultuda tabakât alanında te'lif edilmiş ve bize ulaşmış ilk kitap, tarihçilerin ittifakıyla Vâkidî'nin kâtibi olan Muhammed b. Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakâtü'l-kübrâ* adlı eseri ile Halîfe b. Hayyât'ın (ö. 240/854) “*Tabakât*” adlı eserleridir. Bu iki kitap, hadis ilmi için önemli bir hizmeti îfa etmiş ve

⁴³ Bu eserlerin isimleri, yazmalarının hangi kütüphanelerde bulunduğu ve basılmış olanlarının kim tarafından tahkik edilip nerede basıldığına dair geniş bilgi için bkz. Çubukçu, “İbn Dokmak”, *DİA*, XIX, s. 414-415.

⁴⁴ Bkz. D. Muhyî Hilal es-Serhân - Zeynüddîn Hamûdî, *el-Mektebetü ve usûlü'l-bahs ve masâdiruhu, Vezârâtü't-ta'lim el-âli*, Bağdat 1990, s. 218; İsmail Durmuş, “Tabakat”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 288.

⁴⁵ Franz Rozenhal, *İlmü't-târih inde'l-Muslimîn*, trc: Salih Ahmet Salih, Mektebetü'l-Müsannâ, Bağdat 1963, II, 133-134.

⁴⁶ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, İstanbul 1981, III, 3450; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, tah. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I-V, Kâhire 1991, IV, 1963.

haddi zatında bu ilme yardımcı olması için ortaya konulmuş olsa da tarih yazımında önemli bir gelişimi de temsil etmektedirler. Başlangıçta hadis ve dolayısıyla tarih alanında oluşturulmuş bu kitapları, fakihler, şâirler, vezirler, hekimler, vb. alanlarda yazılan tabakât kitapları izlemiştir.

İşte bu doğrultuda mezhepler ve onları temsil eden ulema hakkında da tabakât kitapları kaleme alınmıştır. Bu alanda Hanefî mezhebi, hanefî âlimlerine ait biyografi kitaplarından oluşan büyük bir kütüphaneye sahiptir. Saymerî'nin (ö. 250/864) "*Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*"⁴⁷, Ebû Âsım Muhammed b. İbrâhîm el-Herevî'nin (ö. 458/1065) "*Tabakâtü'l-Hanefiyye*"⁴⁸ ve el-Kureşî'nin (ö. 775/1373) "*el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*"⁴⁹ isimli eserleri bu yazım türünde yer alan onlarca eserden sadece birkaç tanesidir⁵⁰.

Hanefî mezhebine mensup bulunan İbn Dokmak da "*Nazmü'l-cüm'ân fî tabakâti ashâbi imâmına en-Nu'mân*" isimli Hanefî mezhebi ve âlimleri ile ilgili bir tabakât eseri kaleme almıştır. Bu eserin onun eserleri içinde ilmi yapısı ve şahsiyetini de ortaya koyan en önemli eseri olduğunu söyleyebiliriz. Toplam 3 ciltten oluşan bu eser hala yazma şeklinde kütüphane raflarında ilim âleminin istifadesine sunulmayı beklemektedir.

İbn Dokmâk kendisinden önce Hanefî mezhebine dair bu tür tabakât eserleri kaleme alındığı halde kendisinin de böyle bir eser kaleme almaya niçin ihtiyaç duyduğunu kitabının mukaddimesinde açıklamıştır. O, İslam âlimlerinin büyük şahsiyetlerin biyografilerini kaydetme konusunda farklı yaklaşımlar içinde olduklarını, kimisinin İbn Abdilberr gibi sahabe biyografisi hakkında, kimisinin Vâkidî gibi tâbiin hayatı hakkında, kimisinin de Abdurrahman es-Sülemî gibi zâhid alimler hakkında kitaplar telif ettiğini söylemiştir. Onun öncesinde Hanefî fakihlerinin hayatlarını ve ilmi çalışmalarını konu edinen kitaplar kaleme alınmış olsa da bu kitapların mezhebe mensup fakihlerin tamamını kapsamaması ve tabakât mantığı içinde bir sistemden mahrum oluşu sebebiyle bu alanda eksiklikleri giderilmiş yeni bir kitaba ihtiyaç duyulmuştur. İbn Dokmâk buna işaret ederek sâbık kitapların küçük ve hacimsiz olduğunu ifade etmiş; Fîruzâbâdî ve Kureşî gibi âlimlerin bu alanda ciddi ve hacimli çalışmalar yaptığını, ancak bunların da tertip bakımından tabakât mantığına uymadığını söylemiştir. Ona göre Ebû Hanîfe'nin mezhebine tâbi olan fakihler büyük bir sayıya bâliğ olmuş, hatta sadece onun görüşlerini nakledenlerin

⁴⁷ Saymerî, "*Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*", thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985.

⁴⁸ Kitabın bir nüshası İstanbul-Ayasofya Kütüphanesi 948 numarada kayıtlıdır.

⁴⁹ Kureşî, "*el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*", thk. Abdulfettah el-Hulv, İsa el-Babî matbaası, Mısır 1398 h.

⁵⁰ Hanefî mezhebi ve alimlerine ait bu biyografi eserleri hakkında bilgi için bkz. Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1098-1099, 1105, 1172; İsmail Paşa Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 244, 256; IV, 158; Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 60-61, 319, 322; VI, 6-7; VII, 146; VIII, 49. Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, IV, 7, 119; V, 17; IX, 17; Muhyi Hilal es-Serhan - Zeynüddin Hamûdî, *el-Mektebe ve Usulü'l-Bahs ve Masâdirihî*, s. 218; Muhyi Hilal es-Serhan, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, I, 24.

sayısı dört bine ulaşmıştır; bir de bu şahıslardan görüşleri alıp yayanlar da işin içine katılınca sayının iyice kabardığını, dolayısıyla bu konuda hacimli bir esere olan ihtiyacın gerekliliğini ifade etmiştir.⁵¹

Bu eserin İbn Dokmak'a âidiyeti, İbn Dokmak'ın bizzat bu eseri kaleme aldığı şeklindeki ifadeleri ve birçok müellif tarafından da bunun dile getirilmesi ile kesinlik kazanmaktadır. Nitekim muâsırı olan ve son yıllarını onunla birlikte geçiren Makrîzî bu kitabı ondan almış, okumuş ve kitabın haşiyesine okuduğuna dair not düşmüştür. İbn Dokmâk sonrasında yaşayan âlimlerin bir kısmı da kitabın ona ait olduğunu onaylamışlardır. Terâcim kitapları ve yazma eserler katalogları da kitabın İbn Dokmâk'a ait olduğunu belirterek onun eserleri arasında *Nazmü'l-cümân*'ı da zikretmişlerdir⁵². Tüm bu göstergeler kitabın İbn Dokmâk'a aidiyeti konusunda şüpheye yer vermeyecek şekilde şehâdet etmektedir.

Tahkikini yaparak ilim âleminin istifadesine sunmaya çalışmakta olduğumuz bu eserin önce dünya kütüphanelerinde bulunan yazmalarını tespit etmekle işe başladık. Bu kitabın üçü müellife ait olmak üzere altı nüshasının bulunduğunu tespit ettik. Kitabın müellif eliyle yazılan nüshalarının yaklaşık olarak tamamına ulaştık. Bu nüshaların bizzat İbn Dokmak eliyle yazıldığıın ispatı, İbn Dokmak'ın her cildinin başında kitabın kendisine ait olduğuna dair bir not düşmüş olmasıdır. Aynı şekilde biraz önce de ifade ettiğimiz gibi muâsırı olup ona öğrencilik de yapmış olan Makrîzî bu yazma nüshaları ondan almış, okumuş ve kitabın haşiyesine okuduğuna dair not düşmüştür. Ulaşılan tüm nüshaların gerek rahat okunabilmesi, gerekse müellifin elinden çıkması ya da asıl nüshaya en yakın nüshalar olması yönüyle başarılı bir tahkik çalışmasına imkan verecek şekilde olduğunu müşâhede etmiş bulunmaktayız.

Nüshalarla ilgili bilgileri aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:

1- Birinci Cild (2 nüshadan ibarettir)

Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Sultan bölümü, 251 numarada kayıtlı nüsha:

Eserin birinci cildini oluşturan bu nüsha toplam 87 varaktan oluşmakta, her sayfasında 23 satır bulunmaktadır. Kitapta hem siyah hem de kırmızı mürekkep kullanılmış ve yazı gayet okunaklı bir şekilde yazılmıştır. Nüshanın ilk sayfasında “Turhan Sultan Gazi Muhammed Han” yazılmış şu mühür bulunmaktadır.

⁵¹ İbn Dokmâk, *Nazmü'l-cümân*, I, 7.

⁵² Bkz. Makrîzî, *Dürerü'l-uküdü'l-feride fi terâcimi'l-a'yâni'l-müfide* I, 101-104, 34; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mecmaü'l-müesses li'l-mu'cemi'l-müfehres*, I, 17, 387; aynı mlf. *İnbâu'l-gumr bi ebnâi'l-umr*, II, 360- 361; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, I, 138-140; İbn Kutluboğâ, *Tâcü't-terâcim*, s. 13, 9; Sayrafi, *Nüzhetu'n-nüfûs ve'l-ebdân ti tevârihi'z-zaman*, II, 237,458; Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*, I, 556-321; Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, I, 145-146; Takiyyüddîn et-Temîmî, *et-Tabatatü's-seniyye*, I, 260, 73; Abbâs el-Kummî, *el-Künâ ve'l-ekâb*, I, 285; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1098,1962; Ömer Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 58, 437; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 64; vd.



Süleymaniye Kütüphanesi Atıf Efendi bölümü 1942 numarada kayıtlı nüsha:

Eserin birinci cildine ait diğer bir yazma olan bu nüsha 92 varaktan ibaret olup her sayfasında 31 satır bulunmaktadır. Siyah ve kırmızı mürekkep kullanılan nüsha okunaklı bir hat ile yazılmıştır. Kitabın sonunda "904 yılının Safer ayında Muhammed b. en-Nevvâm tarafından istinsah edildi" yazılmış ve "Hacı Ömer Efendi'nin vakfidır ve onun kütüphanesinden çıkartılmamalıdır" şeklinde aşağıdaki mühür vurulmuştur.



2- İkinci Cild (2 nüshadan ibarettir)

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi III. Ahmed Bölümü 2832 numaralı nüsha:

Kitabın ikinci cildini oluşturan müellif nüshasıdır. Bu nüsha toplam 169 varaktan oluşmakta ve her sayfasında 21 satır bulunmaktadır. Nüshanın başında şu ibare yer almaktadır: "*Nazmü'l-cümân fî tabakâti ashâb-ı imâminâ en-Nu'mân adlı kitabın ikinci cildir. İbn Dokmâk adıyla meşhur İbrahim b. Muhammed b. Âydemîr el-Alâî'nin telifatındandır. Allah ona ve ona rahmet dileyenlere rahmet etsin.*" Nüshada iki tarih bulunmaktadır; sol tarafta "*Ahmed b. Alî el-Makrîzî 803 yılında bundan istifade etmiştir*" denilmekte alt tarafta ise "*Bize hidayet eden Allah'a hamd olsun onun hidayeti olmasaydı biz hidayeti bulamazdık*" ayetinin yazıldığı aşağıdaki mühür bulunmaktadır.



İkinci cilde ait bu nüshanın sonunda ise nüshanın müellif tarafından 794 yılında istinsah edildiği kaydı bulunmaktadır. Nüsha diğer nüshalara nispetle tamdır ve düşük sayfa ve satır bulunmamaktadır.

Süleymaniye Kütüphanesi Serez 1827'de kayıtlı nüsha:

Eserin ikinci cildine ait diğer bir nüsha olan bu nüshada 2-9 varakları arasında düşmeler bulunmaktadır. Aynı şekilde 22. varak ile 23. varakların ilk sayfası ve 174. varakın son sayfası düşmüştür. Nüshanın sonunda müellifin hattıyla yazılmış olduğu ve Cemâziye'l-ülâ ayının yirmisinde tamamlanmış olduğu kaydı bulunmaktadır.

İkinci cilde ait her iki nüsha da müellif nüshası olunca bu iki ayrı nüshayı karşılaştırma imkanı olmuştur.

3- Üçüncü Cild (2 nüshadan ibarettir)

Berlin Kütüphanesinde II/24 numara ile kayıtlı bulunan nüsha:

Müellife ait bu nüsha üç cüz halinde olup; 144 varaktan oluşan beşinci tabakayı, 264 varaktan oluşan altıncı tabakayı ve 444 varaktan oluşan yedinci tabakayı ihtiva etmektedir. Sayfalarda 21 satır bulunmaktadır. Bazı düşükler olsa da nüsha tamdır ve eksiklikler diğer nüshalarla telafi edilebilmektedir. Nüshanın başında iki ayrı tarih bulunmaktadır; nüshanın yüz kısmında bulunan tarih kitabın mülkiyetinin h.1048 yılında intikal ettiğini göstermekte, ikinci tarih ise h.1239 yılı ve Bağdat'ı göstermektedir.

Münih kütüphanesi 437 ve 439 numarada kayıtlı nüsha:

Münih nüshası 141 varak olup her sayfasında 21 satır vardır. Nüshanın müellif nüshası olduğu tahmin edilmektedir. Pek çok düşük, takdim ve te'hirin bulunduğu nüshanın gayet eski bir tarihe ait olduğu anlaşılmaktadır.

Üçüncü ciltte de ikinci ciltte olduğu gibi müellife ait iki nüshayı mukabele imkanı olmuştur.

Burada şunu da kaydelim ki, kitabın bu üçüncü cildine ait yazma nüsha veya nüshaların nerede bulunduğu dair konu ile ilgili kaynak ve araştırmalarda her hangi bir bilgiye rastlamadığımız gibi yoğun araştırmalarımıza rağmen önceleri ne Türkiye kütüphaneleri ne de Mısır, Medine-i Münevvere, Fransa, İngiltere, Vatikan, Irak ve Şâm gibi yazma eserlerin yoğun olduğu diğer kütüphanelerde de bulamadık. Ancak çalışmamızın safhaları ilerlediği halde ümidimizi kaybetmeyip yazma eserlerin bulunduğu dünya kütüphanelerinde kitabın üçüncü cildini aramaya devam ettik. Yazma eser fihristleriyle birlikte bu konuda bilgi sahibi olduğumu düşündüğümüz ilim adamlarını ziyaret ettik ve onlarla yazıştık. Nihayet ısrarlı araştırmalarımızın sonunda kitabın üçüncü cildini oluşturan Almanya'nın Berlin ve Münih kütüphanelerindeki nüshaları tespit etmeyi başardık. Dünya kütüphanelerinde ikinci bir nüshası bulunmayan ve bizatihi müellif tarafından kaleme alındığını gördüğümüz bu iki nüshaya ulaştığımızda duyduğumuz mutluluğu ifade etmek imkansızdır.

Eserin takip ettiği metot ve içeriği hakkında bir miktar bilgi vermek gerekirse: *Nazmü'l-cümân* genel itibarıyla Hanefî mezhebine müntesip fakihleri konu edinen bir tabakat kitabıdır. İbn Dokmâk, biyografisini yazdığı fakihlere aynı derecede yer vermemiş, kimisini uzun uzadıya yazarken, kimi alimler hakkında kısa bilgiler vermiştir. Orta yolu tuttuğu fakihler de vardır. Fakihleri sekiz tabakaya ayırmış ve fakihin meşhur olduğu ismi/künyesi/lakabı ile değil, alfabetik bir tertip ile ilk ismi esas alarak kitabını oluşturmuştur. Nitekim kendisi kitabının mukaddimesinde, kitabında izlemiş olduğu metodu izah edildiği şekilde açıklamıştır.

İbn Dokmâk kitabının ilk cildini tamamen Ebû Hanîfe'ye hasretmiştir. Onun hakkında nakledilen mâlumatın tamamını dikkate almış, ismi, nesebi, doğum yeri vb. konular hakkındaki bilgileri zikretmeye özen göstermiştir. Kitap bu yönüyle, Ebû

Hanife'nin menakıbı hakkında yazılmış en hacimli eserdir. Kitabın son bölümünde Ebû Hanife hakkında yapılan eleştirilere cevap vermiş ve cevap veren âlimlerin görüşlerini zikretmiştir. Nakletmiş olduğu cevaplardan bazıları sert ifadeleri muhtevidir. Ancak bununla birlikte İbn Dokmâk'ın da içinde bulunduğu hanefî âlimlerin diğer mezhepleri tenkit ettiği müstakil bir kitap yoktur. Bu hususta onların yaptıkları, mezhep imamı olan Ebû Hanife hazretlerine yapılan tenkitlere ve iftiralara cevap vermek sadedinde olmuştur.

Sonraki iki cildi ise sekiz tabakaya ayırdığı mezhep fakihlerine tahsis etmiştir. Her bir ciltte dört tabaka zikretmiştir. İkinci ciltte öncelikle birinci tabakaya dâhil olan hicri ikinci asırda yaşamış Hanefî fakihlerini ele almış, ardından ikinci tabakada Ebû Hanife'nin ilk öğrencileri ile mülâki olan fakihleri ve sırasıyla sonraki asırlarda yaşayan fakihleri yazmıştır. Son tabaka olarak sekizinci asırda yaşamış fakihlerin biyografilerini kaleme almış ve kendi vefatına değin bildiği fakihleri zikretmeye gayret etmiştir.

İbn Dokmâk, kitabında biyografilerini zikrettiği fakihleri sadece belli bir zaman ve coğrafya ile sınırlı tutmamış, Hanefî mezhebini, büyük imam Ebu Hanife tarafından tesis edilmesinden itibaren hem zaman hem de mekan açısından şümüllü bir şekilde ele almıştır.

Özet olarak *Nazmü'l-cümân*; coğrafyası farklı olmakla birlikte ortak noktaları Hanefî fakihiği olan şâir, vezir, sultan, muhaddis, mütekellim, müverrih, lugavî, kârî vd. pek çok kesimden ilim adamını konu edinen bir kitaptır. Kitabın ikinci ve üçüncü cildini esas alarak İbn Dokmâk'ın kitapta biyografisine yer verdiği şahıslarda izlediği metodu aşağıdaki şekilde biraz daha belirginleştirmek mümkündür:

1. Biyografisi yazılan fakihin ismi, nesebi, lakabı, künyesi ve şehri,
2. Hocaları, öğrencileri, ilmi seyahatleri, dinlediği ve rivayette bulunduğu kişiler,
3. İlmi derecesi, eserleri ve âlimlerin onun hakkındaki kanaatleri,
4. İlmi senedi/şeceresi,
5. Üstlenmiş olduğu idari vazifeleri,
6. Mescit ve medreselerde oluşturulmuş ilmi halkalardaki tedrisatı,
7. Doğum tarihi ve yeri, vefat tarihi ve yeri bilgilerini vermiştir.

İbn Dokmâk özellikle de büyük ve meşhur fakihlerin hayatını yazarken yukarıdaki unsurları dikkatle kaleme almış, bu hususlarda bir eksikliğin olmamasına özen göstermiştir. Bununla birlikte elindeki kaynaklarda bu hususlarda bir bilgi yoksa bulabildiği kadarıyla iktifa etmiştir. Özellikle de asırlara göre vefat tarihlerini dikkate alması ve her bir fakihin eserlerini alfabetik sırayla yazmış olması *Nazmü'l-cümân*'ı önemli bir kitap kılmıştır. Ayrıca kaleme aldığı fakihin İslam dünyasına ilmi ve kültürel anlamda yaptığı katkı üzerinde durması kitabı özel kılan hususiyetler arasında sayılabilir.

C- Sonuç

VIII/ XIV. asrın son yarısında Mısır-Kâhire’de doğmuş, büyümüş ve yaşamış olan İbn Dokmak’ın dönemi, Mısır’ın ilmî ve kültürel yönden altın dönemini yaşadığı Memlûkler dönemidir. Gerek Memlûkler’in ulaşmış olduğu siyasî, askerî ve iktisadî güç sebebiyle hayatın her alanında görülen kalkınma, gerekse Memlûklü sultanlarının ilim ehline gösterdiği ilgi ve ilim talebelerine sunduğu imkanlar İbn Dokmak’ın zengin ve münbit bir ilmi ortamda yetişmesini sağlamıştır. Askerlik eğitimi aldıktan sonra ilme olan istek ve gayreti ile ilmi çalışmalarla meşgul olan İbn Dokmak’ın en başarılı olduğu alan tarih ilmi olmuştur. Bu konuda telif ettiği eserlerle dönemindeki ve sonraki tarihçiler tarafından “Mısır Tarihçisi” ünvanıyla taltif edilecek kadar alanında iyi ve mütehassis bir âlimdir. Te’lif ettiği İki yüze yakın kitap arasında *Nazmü’l-cümân fî tabakâtı ashâb-ı imâminâ en-Nu’mân* adlı eseri Hanefî mezhebine mensup âlimler hakkında kaleme alınmış en geniş ve kapsamlı tabakat eserleri arasında yer almıştır.

Geçmiş âlimlerimizin yazmış oldukları ve bizlere bıraktıkları eserler geçmişî günümüze bağlamak adına çok önemli bir işlev görmektedirler. Bu da söz konusu kitapların özel çalışma konusu edilerek gün yüzüne çıkartılmasını gerekli kılmıştır. İbn Dokmak’ın makalemize konu olan bu kitabı pek çok Hanefî âliminin, hayatı ve ilim alanında yaptıkları hizmetler ve ortaya koydukları eserler bağlamında biyografilerini ihtiva etmektedir. İbn Dokmak, kitabında biyografilerini zikrettiği fakihleri sadece belli bir zaman ve coğrafya ile sınırlı tutmamış, Hanefî mezhebini, büyük imam Ebu Hanife tarafından tesis edilmesinden itibaren hem zaman hem de mekan açısından şümullü bir şekilde ele almıştır. Zaten *Nazmu’l-cümân*’ı diğer biyografi kitaplarından ayıran özellik de budur,

Bu kitap sayesinde ilim dünyası diğer kitaplarda bulamayacakları Hanefî mezhebi fakihlerinin birçoğunun biyografilerini geniş ölçüde bu eserde bulacaklardır. Üzerinde çalıştığımız yazma halindeki bu mümtaz eserin, kütüphane raflarındaki esaretinden kurtularak ilgililerin hizmetine sunulması da ilim alemi için en güzel hizmetlerden birisi olacaktır.

İbn Dokmak’ın kütüphane raflarında yazma olarak bulunan bu eserini tahkik edip en kısa zamanda ilim âleminin istifadesine sunacağız. Bu çalışmamızın ilim dünyasına kazandırdığı belki en önemli hususlardan birisi de, şimdiye kadar hiçbir fihrist ve katalogda işaret edilmeyen ve nerede olduğu bilinmeyen İbn Dokmak’ın Tabakat’ının üçüncü cildine ulaşmak olmuştur. Bundan sonra ilim dünyası, özellikle eserin bu cildini incelemek suretiyle Hanefî tabakatına dair İbn Dokmak’ın ele aldığı çok sayıda fukahanın biyografisini değerlendirme imkanına sahip olacaktır. Şimdiye kadar bilinmeyen ve yazma eserler kayıtlarında yer almayan bu üçüncü cildin keşfi, esere görünürlük kazandıracak ve yazma eserler kataloglarında kendisine yer bulacaktır. Bu eserle ilgili tahkik çalışmamızı en kısa zamanda bitirip ilim âleminin istifadesine sunmak temennisi ile...

KAYNAKLAR

ÂŞUR, Said Abdulfettah, *el-Asru'l-Memâliki fî Mısır ve's-Şam*, Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire 1976.

AYAZ, Fatih Yahya, *Memlûkler (1250-1517)*, İSAM Yayınları: İstanbul 2015.

AYNÎ, Bedreddin Mahmud b. Ahmet b. Musa el-'Ayntâbi el- Hanefî (ö. 855/1451) *er-Ravzu'z-Zâhir fî sîreti'l-Meliki'z-Zâhir*, thk: Hans Ernest, Daru'l-İhyâi'l-Kütubi'l-Arabiyye, Kahire, 1962.

AZZÂM, Abdulvahhâb, *Mecâlisu's-Sultan el-Ğavri, Safâhatün fî Tarihi Mısır fî'l-karni'l-âşir el-milâdi*, Müessesetü Hindâvi li't-ta'lim ve's-sakâfe, Kâhire 2012.

BAGDÂDÎ, Babanzâde İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, İstanbul 1951.

BUHÂRÎ, Muhammed bin İsmâil (256/870): *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, İstanbul 1981.

ÇUBUKÇU, Asri, "İbn Dokmak", *DİA*, XIX, İstanbul 1999, s. 414-415.

DURMUŞ, İsmail, "Tabakat", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 288-290.

HASAN, Ali İbrahim, *Mısır fî'l-usûr'l-vustâ*, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1994.

İBN ABDİZZÂHİR, Muhyiddin (ö: 692/1293), *Tefsîru'l-Eyyâmi ve'l-'Usûri fî Sireti'l-Meliki Mansur*, Kahire 1961.

İBN DOKMÂK, Sârimüddin İbrahim b. Muhammed b. Aydemir (ö. 656/1261), *Nüzhetü'l-enâm fî târihi'l-İslâm*, thk: Sami Teyyare, Mektebetü'l Asriyye, Beyrut 1997.

İBN HACER, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1448): *İnbâu'l-gumr bi-enbâi'l-umr fî't-tarih*, thk: Hasan Habeşi, Kahire 1415.

-----, *el-Mecmaü'l-Muesses li'l-mu'cemi'l-mufehres*, thk: Yusuf Abdurrahman el-Meraşeli, Marife Yayınları, Beyrut 1413/1992.

-----, *Zeylü'd-Düreri'l-Kâmine*, thk: Adnan Derviş, el-Munazzamatü'l-Arabiyyetü li's-Sâkafeti ve'l-Ulûm, Ma'hedü'l-Mahtûtati'l-Arabiyye, Kahire 1412/1992.

İBN HALDÛN, Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 808/1406) : *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtedei ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arabi ve'l-Acemi ve'l-Berber ve men âserahum min zevi's-Sultânî'l-Ekber*, I-VII, Müessesetü'l-Âlemî, Beyrut 1971.

İBN HALLİKÂN, Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 681/1282): *Vefeyâtü'l-A'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs, I-VIII, Beyrût 1968.

İBN KUTLUBOĞA, İmam Zeyneddin Ebi'l-Adl Kâsım b. Kutluboğa el-Hanefî (ö: 879/1474): *Tâcü't-terâcim fî men sannefe mine'l-Hanefiyye*, thk: İbrahim Sâlih, Dârü'l-Memun li't-turas, Dimaşk-Beyrut 1412/1992.

İBN MANZUR, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem b. Muhammed el-İfrikî (ö:711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, Darü's-Sadr , Beyrut ty.

İBN TAĞRİBERDÎ, Cemâlüddîn Ebî'l-Mehâsin Yusuf b. Tağriberdî el-Atabekî (ö. 874/1469): *en-Nücûmu 'z-Zâhira*, thk. Dâru'l-Kütüb, I-XII, Kahire 1936.

....., *ed-Delilü 'ş-Şâfi ale'l-Menheli's-Sâfi* thk: Abdülfettah Muhammed Hulu, Kahire 1390/1970.

....., *el-Menhelü's-Sâfi el- Mustevfi Ba'de'l-Vâfi*, thk: Muhammed Muhammed Emin, Kahire 1984.

İBN VÂSİL, Cemaleddin Abdullah Muhammed Sâlim b. Nasrullah (ö:497/1297) *Müferrecu'l-kurûb fi ahbâri Beni Eyyûp*, thk: Hüseyin Muhammed Râbî, Dâru'l-Kütübi'l-Mısıryye, Kahire 1977.

İBNÜ'L-FURÂT, Nasirüddin Abdürrahim b. Furât (ö: 807/1404), *Târihu İbni Furât*, thk: Kostantin Razik, Amerika Matbaası, Beyrut 1942.

İBNÜ'L-FUVÂTÎ, Kemâlüddin Abdürrezzak, *el-Havâdisü'l-câmiatü ve't-tecâribü'n-Nef'atü fi mieti's-sâbi'*, thk: Mustafa Cevad, Mecelletü'l-Mecmeü'l-İlmî el-İrâkî 1351/1932.

İBNÜ'L-İMÂD, Şihâbüddîn Ebû'l-Fellâh Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî ed-Dimaşkî (ö. 1089/1679) : *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, I-X, Kahire 1931-1932.

İBNÜ'Ş-ŞEDDÂD, Ebu'l Mehâsin Yusuf b. Râfi' el-Esedî (ö: 632/1234), *en-Nevâdiru's-Sultâniyye ve'l-Mehâsinü'l-Yüsufiyye*, thk: Cemaleddin Seyyar, Dâru'l-Kitabi'l- Mısıryye, Kahire 1962.

İNÂN, Abdullah, “el-Ezher a'zamü'l-ma'âhid eseran fi himâyeti'l-luga veddîn”, *Mecelletü'l-Arabî*, sayı: 14, Kuveyt 1960.

İZZEDDİN, Ali Kemalettin, *erba'tü müverrihîn ve erba'tü müellefât (min Devleti'l-Mamâlik el-Çerâkise)*, el-Hey'etü'l-Mısıryye li'l-Küttâb, Kahire 1992.

KALKAŞANDÎ, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali (ö.821/1418) *Meâsirü'l-inâfe fi me'âlimi'l-Hilâfe*, thk: Abdüssettar Ahmed Ferrâc , Kuveyt 1963.

KÂTİP ÇELEBÎ, Mustafa b. Abdillâh el-Kostantînî er-Rûmî el-Hanefî (ö.1067/1656): *Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, thk. Muhammed Şerâfettin Yaltkaya, I-II, Beyrut ty.

KEHHÂLE, Ömer Rıza, (ö.1408/1987), *Mu'cemü'l-müellifin: terâcimiü musannifi'l-kütübi'l-'Arabıyye*, I-XV, Beyrut, 1993.

KUREŞÎ, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah el-Hulv, İsa el-Babî matbaası, Mısır 1398 h.

MAKRÎZÎ, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed Abdülkâdir el-Hüseynî (ö. 845/1441): *Kitâbü'l-mevâiz ve'l-i'tibâr fi zikri'l-hutat ve'l-âsâr (=el-Hitatü'l-Makriziyye)*, Halep, 1270/1853.

....., *el-'Ukûdu'l-ferîde fi terâcimi'l-a'yâni'l-müfide*, thk: Mahmut el-Celilî, Dâru'l Gaybi'l-İslâmî, Beyrut 1423/2002.

....., *es-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. thk. Ahmed Abdülkadîr 'Atâ, Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye: Beyrut 1418/1997.

MÜBAREK, S. Ali Paşa (ö. 1311/1893): *el-Hitatu't-Tevfikiyetü'l-Cedide*, Bulak Matbaası, Kahire 1306/1888.

MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyn Müslim bin el-Haccâc el-Kuşeyri (261/875): *el-Câmiu's-Sahîh*, tah. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I-V, Kâhire 1991.

NADİYE, Mustafa, *el-Asru'l Memlûki min tasfiyeti'l-vücudi'l-Moğol ilâ bidâyeti'l-hecemâti'l-Avrubbiyyeti's-sâniye* (642-923/1358-1517), el-Ma'hedü'l-Alem li'l-Fikri'l-İslâmî, Kahire 1417/1996.

NEHAR, Ammar Ahmed, "*ed-Dirâsâtin-nazariyye fî asri Devleti'l-Mamâlik el-Bahriyye (h.648-784/m.1250-1382)*", *Mecelletun Dirâsâton Târihiyye*, sayı: 2, Dimeşk 2012.

ROZENTHAL, Franz: *İlmü't-târih inde'l-Muslimîn*, trc: Salih Ahmet Salih, Mektebetü'l-Müsannâ, Bağdat 1963.

SERHÂN, D. Muhyî Hilal - Zeynüddîn Hamûdi, *el-Mektebetü ve usûli'l-bahs ve masâdiruhu*, Vezâratü't-ta'lim el-'âlî, Bağdat 1990.

SAFEDÎ, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh, (ö.764/1363) *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Viesbaden, 1959-1979.

SAYMERÎ, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*, thk. Ebu'l-Vefa el-Afgânî, Âlemül-Kütüb, Beyrut 1985.

SAYRAFÎ, el-Hatîbü'l-Cevheri Ali b. Dâvud (ö. 900/1494), *Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdan fî tevârihi'z-zaman*, Dâru'l-Kütüb Matbaası, Beyrut 1971.

SEHÂVÎ, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman el-Hâfiz (ö: 902/1496), *ed-Dav'ü'l-Lâmi li-ehli'l-karni't-tâsi*, *Dâru Mektebeti'l-Hayât*, Beyrut, ts.

SUYÛTÎ, Ebu'l-Fadl Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (ö. 911/1505): *Hüsnü'l-muhâdara fî Târihi Mısır ve'l-Kâhira*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1418/1988.

....., *Nazmü'l'ikyân fî A'yâni'l-A'yân*, thk. Philip Hittî, Matb'atü'l-Amrikiyye: Beyrut 1927.

ŞAKİR, Mahmut, *et-Târîh el-İslâmî - el-'ahdü'l-Memlûkî*, Dâru'l-İslâm, Beyrut, 1421/2000.

TEMÎMÎ, Takiyyüddin Abdülkâdir el-Mısırî el-Hanefî (ö. 1005/1596) *et-Tabakatü's-Seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk: Abdülfettah Hulu, el-Meclisü'l-A'la li-Şuûni'l İslamiyye Kahire 1390/1970.

TOLON, Hasan b. Hüseyin b. Ahmet (ö: 909/1503), *en-Nüzhetü's-seniyye fî Ahbâri'l-Hulefâi ve'l-Mülûki'l-Mısriyye*, Kahire 1302/1884.

UREYNÎ, es-Seyyid Baz, *Memlûkler*, Darü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1967.

YİĞİT, İsmail, *Memlûkler*, Kayıhan Yayınları: İstanbul 2008.

....., "Memlûkler", *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, s. 90-97.

ZİRİKLÎ, Hayreddîn ez-Ziriklî, (ö: 1396/1976), *el-İlâm; Kâmusü't-terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, I-VIII, Dâru'l-kütübî'l-ilmiiyye, Beyrut 1981.

HƏDİSDƏ İSNADIN ƏHƏMİYYƏTİ

i.f.d. Qoşqar Səlimli
BDU İlahiyyat fakültəsi

Açar sözlər: hədis; isnad; sənəd; ravi; rəvayət; səhih

Key Words: hadith; isnad; sened; rawi; riwayet; sahih

Ключевые слова: хадис; иснад; сэнэд; рави; ривайэт; сахих

1. İsnad məfhumu və onun qısa tarixçəsi

Hədisin strukturu baxımından isnad çox böyük əhəmiyyət kəsb edir. İsnad - biri digərindən almaq və nəql etmək surətilə hədis rəvayət edən şəxslərin - hz. Peyğəmbərə qədər- sıralandığı hissədir. Bu bir mənada hədisi rəvayət edən ravilərin zəncirvari silsiləsidir. İsnad eyni zamanda hədisin qaynağını da təşkil edir. İsnad hədisin doğruluğunu öyrənmək baxımından hədis mütəxəssisləri üçün çox mühim bir faktordur.¹

İsnadın İslamdan əvvəlki dövrlərdə bəzi əsərlərlə şerlərin nəql edilməsində istifadə edildiyi məlum olsa da, onun ilk dəfə nə vaxt, harada və kim tərəfindən tətbiq olunduğu bilinmir. İsnad ancaq hədis kitablarında istifadə edildikdən sonra dinin bir rüknü qəbul edilərək əhəmiyyət qazanmışdır.² Səhabə dövründə, daha sonrakı dövrlərdə inkişaf edən şəkli ilə mövcud olan bir isnad tətbiqatı olmadığı kimi, buna ehtiyac da yox idi. Çünki səhabələr hz. Peyğəmbərdən eşitdikləri və gördüklərini digər səhabələrə və özlərindən sonrakı nəsllə eyni ilə ötürdüləri üçün ədalətli qəbul edilmiş və hədis rəvayəti baxımından tənqid olunmamışdılar. Buna baxmayaraq hz. Ömər in hədis rəvayət edən bəzi səhabələrdən, onu kimdən eşitdiklərini soruşması və o hədisi başqa eşidən in olub olmadığını araşdırması, hz. Əlin in hədisi rəvayət edənlərə and içdirməsi kimi tətbiqatların isnad anlayışının əsasını qoyduğunu deyə bilərik.³

Unutmaq olmaz ki, hədislərə isnad sisteminin tətbiq edilməsi, hədisə yönəlmiş mənfi müdaxilələrin qarşısını almaq üçün müsəlman alimlər tərəfindən inkişaf etdirilərək istifadə olunmuşdur. Hz. Peyğəmbərə qədər gedib çatan sənədlərə sahib olmaq və bu sənədlərdəki şəxslər haqqında hər tərəfli araşdırma aparmağa imkan yaradan elmi sahələri yaratmaq yalnız müsəlmanlara aid olan bir xüsusiyyətdir. *“İsnad əslində, yalnız bu ümmətə məxsus olan bir xüsusiyyətdir. Başqa heç bir ümmətdə belə bir şey yoxdur.”*⁴

¹ Çakan, İ. Lütfi, *Anahatlarıyla Hadis*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2002, s. 24-26.

² əl-Ə`zəmi, Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı* (thq: Hulusi Yavuz), İstanbul, 1993, s. 191.

³ Küçük, Raşit, DİA, “İsnad” maddəsi, 2001 XXIII, s. 155.

⁴ əl-Bağdadi, Xətib Əbu Bəkir Əhməd ibn Əli, *Şərəfu Əshabil-Hədis* (thq: Mehmed S. Hatiboğlu), Ankara, 1972, s. 40.

Hər nə qədər bəzi avropalı şərqşünaslar, sünnəyə aid bir çox məsələdə olduğu kimi, isnad sistemini də daha əvvəlki ümmətlərə aid etməyə çalışsalar da buna müvəffəq ola bilməmişdirlər. Hətta onların bəziləri bu xüsusiyyətin yalnız müsəlmanlara aid olduğunu etiraf etmək məcburiyyətində qalmışdılar.⁵

Məhz bu səbəbdən İslam alimləri güclü sənədlər vasitəsi ilə sözləri və həyatı ən incə nöqtəsinə qədər öyrənilmiş yeganə peyğəmbərin hz. Muhəmməd olduğunu iftixarla söyləmişdirlər. Nə yəhudilərin, nə də xristianların belə bir elmi əsasa malik olmadıqları elm dünyası tərəfindən də qəbul olunmuşdur.

İsnad sisteminin rəvayət anarxiyasına qarşı yönələn əsaslı və elmi bir tədbir olduğu təkzibolunmaz bir faktdır. Bu elə bir elmi əsas idi ki, heç bir uydurmaçı və yalançı ondan yaxasını qurtara bilməmiş, dərhal aşkara çıxarılmışdır.

İsnad sistemi hədisçiləri, hədisdən başqa heç bir şeyə bağlı qalmamağa, vəzifə və mənfəət düşüncəsindən uzaq durmağa sövq etmişdir. Sənədlərdə olan hər bir şəxs (*ravi*) –ictimai vəziyyəti nə olursa, olsun- heç bir ayrı-seçkiliyə yol verilmədən etibarlılıq (*ədalat*) və ləyaqət (*zəbt; əhliyyə*) cəhətindən araşdırılmış və nəticə nə olursa olsun dərhal açıqlanmışdır.

Yəhya ibn Səid əl-Qəhtan isnad haqqında ilk araşdırma aparan alimin Şəbi olduğunu söyləyir. Qaynaqların bir çoxu ilk dəfə İbn Sirinin isnad mövzusunda fikir irəli sürdüyünü qəbul edir. İbn Sirinin İslam cəmiyyətində fitnə ortaya çıxdıqdan sonra isnadın araşdırılmağa başlandığını dediği zaman, “fitnə” sözü ilə nəyi nəzərdə tutduğu mübahisəyə səbəb olmuş, bunun Əməvi xəlifəsi Müaviyənin ölümü ilə başlayan daxili müharibələr olması ehtimalı üzərində durulmuşdur.⁶

Hicri I (M. VII) əsrin axırlarında isnadın hərtərəfli inkişaf etdiyinə dair kifayət qədər qaynaq vardır.⁷ Xüsusilə fitnələrdən sonra siyasi firqələrin ortaya çıxması və bunların tərəfdarlarının hədis uydurmağa başlaması alimləri isnadı daha dərindən araşdırmağa, rəvayət qaynaqlarını tədqiq etməyə, ravilərin kimlik və şəxsiyyətlərini təhqiqə və tənqid üsulunu inkişaf etdirməyə sövq etdi və bununla da hədis rəvayəti əsnasında isnadın istifadəsi məcburi hala gətirildi. Tabiun nəslindən etibarən hədislərin isnadlarını, ravilərin cərh və tədilini yaxşı bilən alimləri yetişdi. İbn Əbi Xatimin İmam Malikdən rəvayət etdiyinə görə hədisə ilk dəfə isnad tətbiq edən şəxs İbn Şihab əz-Zöhridir. Məmər ibn Raşidin *əl-Camisinin* və İmam Malikin *əl-Muvattasinin* ehtiva etdiyi hədislərin isnadındakı terminlər, ilk isnad işinin əz-Zöhrilə başladığı və ya onun dövrünə təsadüf etdiyi fikrini təsdiq edir. əz-Zöhrilə isnadsız hədisləri qəbul etməmiş, Əhməd ibn Hənbəl də hədisləri ən yaxşı onun bildiyini və isnadları ən mükəmməl şəkildə onun qiymətləndirdiyini söyləmişdir.⁸ əz-Zöhridən sonra gələn mühəddislər isnadı və ravilər zəncirini bir-birinə bağlayan sözləri hədisin

⁵ Çakan, a. k. ə., s. 69.

⁶ a. k. ə., s. 155.

⁷ əl-Ə'zəmi, a. k. ə., s. 192.

⁸ İbn Ədi, əl-Cürçani Əbu Əhməd ibn Ədi, *əl-Kamil fid-düafair-ricəl* (nşr: Adil Əhməd Əbdülmövcud – Əli M. Muəvvəz), Beyrut, 1997, I-VII, I, s. 138-139.

səhhəti üçün şərt qoşmuşdular. Necə ki, Şöbə ibn Həccac isnadında حدثنا و أخبرنا sözləri olmayan hədislərin dəyərsiz olduğunu bildirmişdir.⁹

İsnadın ilk tətbiqinin İraqda başladığı qəbul edilməkdədir. Ramhürmüzü isnadın Şəbinin icadı olduğunu demişdir. Buna görə Rəbi ibn Hüseym, Şəbinin yanında bir hədis oxuduğu zaman, Şəbi: “Bunu sənə kim rəvayət etdi?” - deyə, soruşmuş və onu Əmr ibn Məymunun rəvayət etdiyini öyrənmişdir. Yəhya ibn Səid bu hadisənin isnadın ilk araşdırılması olduğunu deyir.¹⁰ Məşhur tabiunlardan olan Əbul-Aliyə ər-Riyahi bir hədisi Bəsrədə eşitməklə kifayətlənməyib Mədinəyə gedərək onu Rəsulullahın (s) əshabından dinlədiklərini söyləməkdə, Əbuz-Zinad da Mədinədə etibarlı 100 şəxsi gördüyünü, ancaq hədis əhli olmadıqları səbəbiylə onların rəvayətlərinin qəbul edilmədiyini bildirməkdədir. Belə ki, İmam Malik də Məscidi-Nəbəvidə dövlət xəzinəsinin etibar ediləcəyi qədər etibarlı yetmiş hədis ravisini gördüyünü, fəqət işin əhli olmadıqları üçün onların heç birindən hədis almadığını ifadə etmişdir. İlk dövrdəki isnad araşdırması ilə əlaqədar qaynaqlarda verilən məlumatlar, hicri I (M. VII) əsrin ikinci yarısı ilə hicri II (M, VIII) əsrin əvvəlində isnadın artıq sistemə halə gəldiyini və zəruri bir şərt kimi tətbiq olunduğunu göstərir.

Bir səhabə tərəfindən rəvayət edilən hədisin tabiun nəslindən, məsələn on ravisini ola biləcəyi kimi, onlardan hər birinin də iyirmi və ya otuz tələbəsinin olduğu müşahidə edilir. Bunların hamısı eyni yerdə yaşamadıqları halda rəvayət etdikləri hədsilərin bir-biri ilə eyni olması və ya aralarında əhəmiyyətli olmayan fərqliliklərin varlığı, isnad sisteminin mükəmməlliyini və sənəddəki ravilərin nə dərəcədə etibarlı şəxslər olduğunu göstərir. Xüsusilə tədvin dönməsi ilə təsnif dövrünün başlanğıcında, hədislərin isnadlarını çox gözəl bilən və gələcəkdə müstəqil elmlərə çevriləcək hədis elmlərinin təməlini qoyan mütəxəssis hədisçilər yetişmişdir. Əbu Davud ət-Təyalisi hədisi dörd şəxsdən öyrəndiklərini deyərək İbn Şihab əz-Zöhri, Qəladə ibn Diamə, Əməş və Əbu İshaq əş-Şəbinin adlarını qeyd etmiş, bunların hər birində iki min hədisin mövcud olduğunu bildirmişdir.¹¹ Əli ibn Mədinəni də araşdırmaları nəticəsində isnadın altı şəxsə olduğunu demiş, Mədinədə İbn Şihab əz-Zöhri, Məkkədə Əmr ibn Dinar, Bəsrədə Qəladə ibn Diamə və Yəhya ibn Əbu Kəsir, Kufədə Əbu İshaq əs-Səbii və Əməşin yaşadığını, bunların təsnifi həyata keçirənlərin qaynağı olduğunu ifadə etmiş, bu alimlərdən hədis alıb yazanların adlarını açıqlamışdır.

İsnadda yer alan hər şəxsə *ravi* deyilir. حدثنا و عن kimi sözcüklərə də *rəvayət sözcükləri* adı verilir. Ravilər zəncirini (isnad) qeyd etməyə, yəni sözü Rəsulullah (s) qədər çatdırmağa *isnad* deyilir. Erkən dövr hədis alimləri *sənədlə isnadı* fərqli mənələrdə istifadə edərək, sənədin ravilərin ad və ya adlarından ibarət olduğunu,

⁹ ər-Ramhürmüzü, Əbu Muhəmməd ibn Xəllad Həsən ibn Əbdürrəhman, *əl-Muhaddisul-fasıl beynər-ravi vəl-vai* (nşr: M. Əccac əl-Xətib), Beyrut, 1971, s. 517.

¹⁰ a. k. ə., s. 208.

¹¹ İbn Əbu Hatim, Əbu Muhəmməd Əbdürrəhman ibn Muhəmməd ibn İdris, *Təqdimətul-cərh vət-tədil*, Heydərabad, 1952, s. 492.

isnadın isə ravilərin sırayla adlarını “əxbərənə, həddəsənə, ənbəənə, ənnə, an” kimi xüsusi sözcüklərlə qeyd etmək mənasına gəldiyini demişdirlər. Sonrakı dövrlərdəki alimlər isə çox vaxt *sənədlə isnadı* eyni mənada istifadə etmişdirlər. Ravilərin hədisləri nəql etməsinə *rəvayət*, *rəvayət* etdikləri hədisə də *mərviyy* deyilməkdədir.¹²

İslam alimlərinin əksəriyyəti, isnad sistemi mövzusunda fikirlərini bildirmiş və müsəlmanlarla digər dinlərin mənsublarının əsərlərini müqayisəli şəkildə araşdırmışdılar. Bunlardan bəziləri aşağıdakı kimidir:

İslam elm aləmində məşhur olan Əndəlüslü alim İbn Hazm dinlər və məzhəblər tarixinə dair yazdığı *əl-Fasl fil-miləl vəl-əhva vən-nihal* adlı əsərində, mövzumuza böyük bir fəsil ayırmışdır. İbn Hazm burada, tarixi xəbərlərin nəqlində istifadə olunan metodları, xüsusilə digər dinlərlə də müqayisə edərək altı qrupa ayırmışdır. O qısaca olaraq belə deyir:

“Etibarlı bir şəxsin, eyni xüsusiyyətlərə malik olan bir şəxsdən nəql edərək, qopuqsuz bir *isnadla* hz. Peyğəmbərə qədər xəbəri (hədisi) çatdırması məsələsi, digər dinlərin əksinə olaraq, Allahın yalnız müsəlmanlara nəsib etdiyi bir lütfdür. Başdan iki-üç ravini atlayaraq və ya ravinin adını çəkmədən, bilavasitə sözü ilk söyləyənin isnad etmək surətilə *rəvayətlər* isə, yəhudi dini ədəbiyyatının əksəriyyətində mövcuddur. Onlar peyğəmbərləri hz. Musa haqqındakı *rəvayətlərini*, heç bir zaman, bizim, peyğəmbərimiz hz. Muhəmmədə yaxınlaşdırdığımız qədər yaxınlaşdırmamışdılar. Onlarla hz. Musa arasında otuz əsirdən çox bir məsafə vardır. Xristian ədəbiyyatına gəlincə isə, onlarda sadəcə olaraq boşanmanın haram, yəni qeyri-qanuni olmasına dair *rəvayətin* xaricində, bunun kimi məsələlərə rast gəlmək mümkün deyil. Yəhudi və xristian dini ədəbiyyatında mövcud olan ravilər silsiləsində yalançı və etimada layiq olmayan bəzi şəxslərdən gələn *rəvayətlər* çoxdur. Hz. Peyğəmbərə ən yaxın olan səhabə və tabiunların vəziyyəti isə tamamilən fərqlidir. Yəhudilər, heç vaxt bir xəbəri bir peyğəmbərin dostuna və ya yoldaşına qədər aparıb çatdırmamışdılar.”¹³

Əbu Xatim ər-Razi: “Allahın peyğəmbərlərinə aid olan xəbərləri - hz. Adəmi yaratdığı zamandan bəri- bu ümmətdən (müsəlmanlar) başqa heç bir ümmətdə, mühafizə edərək qoruyan etibarlı kəslər yoxdur.” - deyir.¹⁴

Xətib əl-Bağdadi isə Muhəmməd ibn Xatimin bu sözlərini qeyd edir: “Allah bu ümmətə isnadı lütf etmişdir, və onu bununla şərfəndirmiş və ucaltmışdır. İstər qədim, istərsə yeni heç bir millətdə isnad müəssisəsi yoxdur. Onların əllərində sadəcə səhifələr vardır. Allahın nazil etdiyi kitablara öz *rəvayətlərini* qarışdırmışdılar. Allahın peyğəmbəri vasitəsi ilə göndərdiyi Tövrat və İncil isə, etimada layiq olmayan kimsələrin sözləriylə qarışmış, əlavə edilən ifadələri isə bir-birindən ayıracaq ölçüləri də yoxdur. Bu ümmət hədisi, öz dövründə doğruluq və etibarlılığı ilə tanınmış kimsələr vasitəsi ilə, yenə onlar kimi şəxslərdən nəql edərək, *rəvayətləri* ilk qaynağına qədər çatdırmışdır. Sonra onlar hafizəsi sağlam, qavrama qabiliyyəti yüksək və hədis

¹² Çakan, İ. Lütfi., *Hadis Üsulu*, İstanbul, İFAV yayınları, 2008, s. 29.

¹³ İbn Hazm, Əbu Muhəmməd ibn Əli ibn Əhməd ibn Səid əz-Zahiri, *əl-Fasl fil-miləl vəl-əhva vən-nihal*, I-IV, Bağdad, trs., II, s. 81-84.

¹⁴ Yardım, Ali, *Hadis I-II*, İstanbul, Damla yayınevi, 2000, I, s. 181.

öyrəndiyi alimlərlə uzun müddət təmas halında olan ravilərlə, bu vəsflərə sahib olmayan raviləri tanıyaraq bir-birindən ayıra bilmələri üçün, hədis ravilərini ciddi bir şəkildə araşdırmışdılar. Nəticədə, bir hədisin iyirmi və ya daha çox rəvayət yolunu (isnad) təsbit etmiş və beləliklə rəvayətlərdə meydana gələ biləcək səhv və qüsuruları aşkara çıxarmış, kəlmələrini təsbit etmiş, rəvayətləri bir-bir ələkdən keçirmişdirlər.”¹⁵

2. İsnadın əhəmiyyəti

Dinin əsasını meydana gətirən nəqli elmlər tamamilən, digər elmlər də əksəriyyətlə isnadla əsaslandığına görə İslam alimləri isnadın zəruriliyi haqqında ittifaq etmiş, onu başda hədis olmaq üzrə elmlərin ayrılmaz bir hissəsi olaraq qəbul etmişdirlər.

Hədis sahəsi isnad fəaliyyətinin başlaması və isnad tədqiqatları üçün birinci qaynaq təşkil etməsi baxından əhəmiyyətli olmaqla bərabər, ilk dövrlərdə digər bir çox elm sahəsində sənəddən istifadə olunmuşdur. Belə ki, ilk müfəssirlər arasında olan Əbdürrəzzaq əs-Sənani, Əbd ibn Hümeyd, İshaq ibn Rahuyə, Əbu Bəkir ibn Əbu Şeybə və İbn Əbu Xatim kimi alimlərin təfsirləri tamamilə sənədə əsaslanmaqdadır. Təbərinin *Camiül-bəyamı* bunun ən gözəl nümunəsidir. Əbu Übeyd Qasım ibn Səllamın *Kitabül-qiraəti*, İbn Əbu Davudun *Kitabül-məsahifi*, Əbu Bəkir İbnül-Ənbarinin *Kitabu izahil-vəqf vəl-ibtidası* da isnadla əsaslanan əsərlərdəndir. Məşhur həkim Əbu Bəkir ər-Razi əl-Havi də bəzi sözləri sənədləriylə birlikdə rəvayət etmiş, beləliklə sənəddən demək olar ki, bütün sahələrdə istifadə olunmuşdur. Əsrlər boyu yazılan kitabların çoxunun baş tərəfində, o əsərin hansı isnad silsiləsi ilə, hansı yolla və haradan alındığını göstərən bir siyahı var idi. Beləcə, bu əsərin etibarlı bir yol ilə gəlib gəlmədiyini anlamaq təmin olunurdu.

İsnadla əlaqədar olan əhəmiyyətli bir mövzu da, hər hansı bir hədis və ya xəbərin sənədi ilə rəvayət edilməsinin, onun sağlamlığına dəlil olmayacağıdır. Bir rəvayətin raviləri siqa (doğrusözlü), ədalət və zəbt sifətlərinə sahib olmadıqca, onun sənədi *müttəsəl* (qopuqsuz), *şaz və illətdən* uzaq olmadıqca onun hər hansı bir qiyməti yoxdur. Bütün rəvayətlər bu əsas ölçülər daxilində qiymətləndirilmiş, Kutubu-Sittədən əvvəlki dövrdə meydana gətirilən *camı*, *müsnəd*, *müsənnəf*, *sünən* və *kitab* növündən olan əsərlərdəki hədislər isnadlı olmasına baxmayaraq birbaşa dəlil olaraq qəbul edilməmiş, bu əsərlərdəki rəvayətlərin hədisləri araşdırmaq surətiylə alınacağı bildirilmişdir.¹⁶ İslam alimləri müxtəlif kitablardakı hədislərin hamısını araşdıraraq onların səhihlik dərəcəsini ortaya çıxaran təxric kitabları qələmə almışdılar.

Hədisin quruluşuna sonradan əlavə edilən isnad, hədisin səhihliyinə nəzarət etmə baxımından çox əhəmiyyətli bir faktordur. Eyni zamanda hədis elmində isnad sisteminin inkişaf etdirilməsi böyük məsuliyyət və elmi dürüstlüyün nəticəsidir. Çünki bu sistemin mənası hədis mətninin rəvayət edənləri tədqiq və tənqidə tabe

¹⁵ əl-Bağdadi, *Şərəfu Əshabil-Hədis*, s. 40.

¹⁶ Qasimi, Cəmaluddin Muhammad ibn Muhəmməd Səid, *Qavaidut-təhdis min fünuni müstalahil-hədis*, (thq: Muhəmməd Behcət əl-Baytar), Dəməşq, 1925, s. 239-243.

tutmaq anlamına gəlir. Bu da elmi bir davranış və alimin özünə güvənməsinin əlamətidir. Bu səbəbdən isnad *mədar-ı elm-i hədis* (hədis elminin üzərində durduğu təməl) deyərək tərif edilmişdir. Necə ki, Abdullah ibn Mübarək: “*İsnad dindəndir. Əgər isnad olmasaydı, hər kəs ağılına gələnə necə gəldi rəvayət etməyə cürət edərdi.*” demişdir.¹⁷

Bütün bunlardan aydın olur ki, isnadın əhəmiyyəti iki yerdə cəmləşməkdədir: 1. Hədisin doğruluğunu təyin və təsbit etmək üçün zəmin hazırlamaq. 2. Rəvayət özbaşınalığının qarşısını almaq. Eyni ilə Ənvər əl-Kəşmirinin dediyi kimi: “*İsnad dindən olmayanın dinə girməsinin qarşısını almaq üçündür, yoxsa ki o, sənəddə olanların qüsurlarından dolayı dindən olduğu təsbit edilmiş xüsusları dindən çıxararaq atmaq üçün icad edilməmişdir.*”¹⁸

Süfyan əs-Sövri də: “*İsnad möminin silahıdır. Silahı olmayan nə ilə və necə savaşıcaqdır?*” deyərək sənədin, sünnənin və dolayısıyla dinin qorunmasındakı əhəmiyyətinə diqqət çəkmişdir.¹⁹

Qeyd etmək lazımdır ki, buraya qədər deyilənlər, sənədin xüsusilə rəvayətlərin yazılı olaraq hədis kitablarına toplanmasından əvvəlki dövrlərdəki əhəmiyyətini göstərməkdədir. Müasir dövrümüzdə də hədislər haqqında tədqiqat aparan elm adamları üçün sənəd son dərəcə mühim bir amildir.

Lakin təəssüf ki, xüsusilə sırası vətəndaşlar üçün hazırlanan hədis kitablarında isnadın qeyd olunmaması kimi asan bir üsula müraciət olunur. Bu üsul əslində İbnus-Səkən ilə başlamış,²⁰ əl-Bəğavi vasitəsi ilə də yaygınlaşmışdır. Son vaxtlar əsas hədis qaynaqlarının tərcümələrində də isnad, səhabə olan ravi xaricində göstərilmir və bununla da, sanki sənədin əhəmiyyətsiz olduğu fikri körüklənir. Xüsusilə hədis elmini öyrənən tələbələr, mütləq şəkildə hədisi isnadı və mətni ilə bir yerdə, üsuluna uyğun şəkildə oxuyub öyrənməyə çalışmalıdırlar.

Müxtəlif əsərlərdə isnadsız bir şəkildə insanlara təqdim olunacaq hədislərin götürüldükləri qaynaqların cild, səhifə, fəsil və ya hədis nömrələrinin göstərilməsi vacibdir. Bu da bir mənada hədisi sənədi ilə rəvayət etmək deməkdir. Çünki hədislə maraqlanan hər kəs, hədisin sənədini və rical kitablarından da sənəddəki ravilərin halını araşdırma imkanına malikdir.

Yuxarıda qeyd olunanlarla bərabər isnadın əhəmiyyətinə onun növləri də təsir etmişdir. İsnadın *ali və nazil* olmaq üzrə iki növü vardır. Ali isnad (*ülvüvul-isnad*) bir hədis mətninin iki və ya daha çox isnadından, yaxud mətnləri fərqli olsa da, bir neçə isnaddan ilk qaynağa qədər ən az ravi ilə çatan isnada verilən addır. Bunun tam əksinə nazil isnad (*nüzulul-isnad*) deyilir. Lakin bunların da öz daxilində dərəcələri vardır. Bəzən bir mətnin onlarla ayrı isnadı ola bilər. Ən üstün isnadı təsbit etmək asan

¹⁷ Müslim ibn Həccac, *əl-Camius-Səhih (Müqəddimə)*, I-V, Qahirə, 1955, I, s. 15.

¹⁸ Ləknəvi, Əbul-Həsənət Muhəmməd Əbdülhəyy, *əl-Əcvibətul-fazilə lil-əsilətil-aşərətil-kamilə* (thq: A. Əbu Quddə), Hələb, 1964, s. 238.

¹⁹ Çakan İ. Lütfi, *Hədis Usulü*, s. 33.

²⁰ Kəttani, Əbu Abdullah Muhəmməd ibn Cəfər ibn İdris, *ər-Risalətul-müstatrafə li bəyani məşhuri kutubis-sünnətil-müşərrəfə*, Beyrut, 2011. s. 25.

olmadığından obyektivliyi təmin etmək üçün müxtəlif meyarlar ortaya qoyulmuşdur. Nüfuzlu mühəddislər bir hədisin bütün isnadlarını bir yerə toplayıb araşdırdıqdan sonra, onun səhihliyinə qərar vermişdirlər. Hədis mətnlərinin etibarlılığına ilk növbədə təsir edən ünsür isnad olduğuna görə mühəddislər və ravilər həyatları boyunca ali isnadı əldə etmək üçün hər cür fədakarlığa qatlanmışdılar. Əhməd ibn Hənbəlin də dediyi kimi, ali isnadı araşdırmaq keçmiş alimlərin sünnəsi olmuş, başda səhabələr olmaq üzrə ilk nəsillər ali isnadı əldə etmək naminə, adına “*rihlə*” deyilən və uzaq məsafələri qət edən elm uğrunda səfərlərə çıxmışdılar. Yəhya ibn Məin ölüm döşəyində olduğu zaman, son arzusunun nə olduğu soruşulduqda “*بيت الخالي و اسناد عالي*” (“Boş bir ev və ali bir isnad”) cavabını verdiyi rəvayət edilmişdir.²¹

İsnad ən səhih və ən zəif olması baxımından da araşdırılmış, sənəddə olan raviləri ən siqa olanlarına “*əsaħhül-əsanid*”, ən zəif olanlarına da “*övħəl-əsanid*” deyilmişdir. Alimlərə görə əsaħhül-əsanid müxtəlif ola biləcəyi kimi, hər hansı bir səhabəyə və ya coğrafi məkana görə də fərqlilik göstərə bilər. Məsələn Buxarinin ən səhih isnadı “Malik an Nafi` an İbn Ömər”, hz. Ömərən ən səhih isnadı “Zöhrü an Salim an Ömər”, Məkkəlilərin ən səhih isnadı “Süfyən ibn Üyeynə an Əmr ibn Dinar an Ənəs ibn Malik” şəklindədir.²² Ən zəif ravilərdən ibarət olan ya da raviləri arasında çox zəif bir şəxs olan övhəl-əsanid isə zəif hədislərin ən aşağı mərtəbəsi kimi qəbul edilir. Məsələn, hz. Ömərə qədər gedib çatan isnadın ən zəifi “Mühəmməd ibn Abdullah an Abdullah ibn Qasım an Qasım ibn Abdullah ibn Ömər”, Məkkəlilərin ən zəif isnadı da “Abdullah ibn Məymun an Şihab ibn Hiraş an İbrahim ibn Yezid an İkrimə an İbn Abbas” şəklindədir.

Hədislər sənəddəki ravilərin azlığına və ya çoxluğuna görə *mütəvatir* və *ahad* (*xəbəri-vahid*), sənəddə qopuqluq olmamasına görə *müttəsil*, *mövşul* və *müsnəd*, qopuqluq olması halında *mürşəl*, *münqəti*, *müzəl*, *müdəlləs* və *müəlləq*, ravilərin qüsurluquna görə *müəşħəf*, *mühərrəf*, *müztərib*, *məqlub*, *müdrəc*, *müəlləl* (*mə`lul*), *şaz*, *məhfuz*, *mümkər*, *məruf* və *mətruk* qisimlərinə ayrılır.²³

İsnadda bir mühəddisin hədisi üsuluna uyğun olaraq başqasına ötürməsi (*əda*), hədis tələbəsinin də müəyyən söz qəliblərindən istifadə edərək hədisi ötürməsi (*təħəmmül*) çox əhəmiyyətlidir. Səkkiz əsas üsulu olan əda və təħəmmül qəliblərinin doğru şəkildə istifadə olunması hədislərin hansı yolla alındığını göstərir. Bu qaydalara tabe olmayan ravinin rəvayəti qəbul olunmur.

İsnadın tərifli, növləri, əhəmiyyəti və quruluşu kimi məlumatlar daha çox hədis üsulu kitablarında, mühəddislərin bu mövzuyla əlaqədar fikir və düşüncələrini də hədis ricalı ilə əlaqədar əsərlərdə tapmaq mümkündür. Lakin isnadın mövzuları ilə əlaqədar müstəqil əsərlər yazılmışdır. Bu əsərlərin nəşr olunanlarından bəziləri bunlardır: Əbul-Qasım İsmayıl ibn Əhməd əs-Səmərqəndi, *Ma ğarubə sənəduhu*

²¹ İbnul-Mulaqqin, Əbu Həfis Siracəddin Ömər ibn Əli ibn Əhməd, *əl-Muğni fi ilumil-hədis*, (thq: Abdullah ibn Yusuf əl-Cüdey), İhsa, (Darul-Fəvvaz), 1992, I-II, II, s. 421.

²² İbnul-Mulaqqin, a. k. ə., I, s. 49-52; Süyuti, Əbülfəzl Cəlaləddin Əbdürrəhman ibn Əbu Bəkir, *Tədribur-ravi fi şərhil Təqribin-Nəvəvi*, y.y., t. y., I-II, s. 76-88.

²³ Kandemir, M. Yaşar, DİA, “Hadis” maddəsi, İstanbul, 1997, XV s. 36-38.

minəl-hədis, İbnul-Qeysərani, *Məs`əlätul-`üluvv vən-nüzul fil-hədis*, Cəmaləddin əl-Bəsri, *əl-İmdad bi mərifəti üluvvil-hədis üluvvil-İsnad*, Muhəmməd Yasin əl-Fədani, *Tənvirul-bəsirə bi turukil-İsnadiş-şəhirə*, Asim ibn Abdullah əl-Qaryuti, *əl-İsnadu minəd-din və min xəsaisi ümməti Seyyidil-mürsəlin*, Muhəmməd Əbdülbaqi əl-Ənsari, *Nəşrul-qəvali minəl-əsanidil-əvali*, Əbul-Abbas əl-Himyəri, *Qurbul-İsnad*, İbn Həcər əl-Əsqəlani, *Əvali Müslim*, Əli ibn Mühəssin ət-Tənuxi, *əl-Fəvaidul-əvalil-müərrəxə minəs-sihah vəl-ğəraib*, Qasım ibn Qutluboğa, *Əvalil-Leys ibn Səid*, Nəcm Əbdürrəhman Xələf, *Ulumul-İsnad minəs-Sünənil-kübra*, Mahmud ət-Tənnah, *Üsulul-təxric vəd-dirəsətil-əsanid*, Əbdülfəttah Əbu Ğuddə, *əl-İsnadu minəd-din*, Muhəmməd ibn Əli əş-Şövqani, *İthaful-əkabir bi İsnadid-dəfatir*.

BİBLİOĞRAFIYA

- əl-Bağdadi, Xətib Əbu Bəkir Əhməd ibn Əli, *Şərəfu Əshabil-Hədis* (thq: Mehmed S. Hatiboğlu), Ankara, 197
- Çakan, İ. Lütfi, *Anahatlarıyla Hadis*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2002
- Çakan, İ. Lütfi., *Hadis Üsulu*, İstanbul, İFAV yayınları, 2008
- əl-Ə`zəmi, Mustafa, *İlk Devir Hadis Edebiyatı* (thq: Hulusi Yavuz), İstanbul, 1993
- İbn Əbu Hatim, Əbu Muhəmməd Əbdürrəhman ibn Muhəmməd ibn İdris, *Təqdimətul-cərh vət-tədil*, Heydərabad, 1952
- İbn Ədi, əl-Cürçani Əbu Əhməd ibn Ədi, *əl-Kamil fid-duafair-ricəl* (nşr: Adil Əhməd Əbdülmövcud – Əli M. Muəvvəz), Beyrut, 1997, I-VII
- İbn Hazm, Əbu Muhəmməd ibn Əli ibn Əhməd ibn Səid əz-Zahiri, *əl-Fasl fil-miləl vəl-əhva vən-nihal*, I-IV, Bağdad, trs
- İbnul-Mulaqqin, Əbu Həfs Siracəddin Ömər ibn Əli ibn Əhməd, *əl-Muğni fi ülumil-hədis*, (thq: Abdullah ibn Yusuf əl-Cüdey), İhsa, (Darul-Fəvvaz), 1992, I-II
- Kandemir, M. Yaşar, DİA, “Hadis” maddəsi, İstanbul, 1997, XV
- Kəttani, Əbu Abdullah Muhəmməd ibn Cəfər ibn İdris, *ər-Risələtul-müstərafə li bəyani məşhuri kutubis-sünnətil-müşərrəfə*, Beyrut, 2011.
- Küçük, Raşit, DİA, “İsnad” maddəsi, 2001, XXIII
- Qasimi, Cəmaluddin Muhəmməd ibn Muhəmməd Səid, *Qavaidut-təhdis min fünuni müstalahil-hədis*, (thq: Muhəmməd Behcət əl-Baytar), Dəməşq, 1925
- Ləknəvi, Əbul-Həsənət Muhəmməd Əbdülhəyy, *əl-Əcvibətul-fazilə lil-əsilətil-aşərətil-kamilə* (thq: A. Əbu Quddə), Hələb, 1964
- Müslim ibn Həccac, *əl-Camius-Səhih (Müqəddimə)*, I-V, Qahirə, 1955
- ər-Ramhürməzi, Əbu Muhəmməd ibn Xəllad Həsən ibn Əbdürrəhman, *əl-Muhaddisul-fasil beynər-ravi vəl-vai* (nşr: M. Əccac əl-Xətib), Beyrut, 1971
- Süyuti, Əbülfəzl Cəlaləddin Əbdürrəhman ibn Əbu Bəkir, *Tədribur-ravi fi şərhi Təqribin-Nəvəvi*, y.y., t. y., I-II
- Yardımlı, Ali, *Hadis I-II*, İstanbul, Damla yayınevi, 2000

XÜLASƏ

Hər bir elmin öz əsaslarını isbat etmək üçün müəyyən vasitələrə ehtiyacı var. İslam elmləri də digər sahələrdə olduğu kimi özünəməxsus ciddi elmi metodologiya və üsullara malikdir.

Qur`andan sonra İslam dininin ikinci qaynağı olan hədis elmi sahəsində peyğəmbər sünnəsinin mühafizəsi üçün müəyyən elmi əsaslar meydana gətirilmişdir. İlk dövrlərdən etibarən tətbiq olunan isnad sistemi, həmin bu əsasların başında gəlməkdədir.

Hədislərin səhihliyinin və doğruluğunun ortaya çıxarılması, hədisləri rəvayət edən rəvilərin ümumi xarakteristikasının öyrənilməsi üçün isnad əvəzolunmaz bir elmi metoddur. İsnad məfhumu keçmişdə və müasir dövrümüzdə bir çox cəhətdən araşdırılmış, bu metod haqqında yeni-yeni fikirlər irəli sürülmüşdür. Məqaləmizdə isnadın hədis elmindəki əhəmiyyəti vurğulanmış, İslam alimlərinin isnad haqqındakı fikirlərinə yer verilmiş və teorik olaraq isnadın tətbiqatından bəhs olunmuşdur.

РЕЗЮМЕ

Каждая наука, для обоснования своих основ нуждается в определенных научных средствах. Как и в других областях исламские науки тоже имеют свою уникальную научную методологию.

Хадис является вторым источником Ислама после Корана. При ней были созданы определенные научные основы для защиты сунны Пророка. Система иснад с ранних времен всегда находилась на переднем плане этих научных методов.

Иснад незаменимый научный метод для выявления подлинности хадисов и изучения общих характеристик её рассказчиков (рави). Концепция иснада изучалась во многих отношениях в прошлом и в наше время, и в отношении ней были выдвинуты новые идеи. В нашей статье подчеркивается значение иснада в науке хадис, рассматриваются мнения исламских ученых об иснаде, и теоретически упоминается применение иснада к хадисам.

ABSTRACT

Every academic activity needs certain means for proving its basic principles. Islamic sciences, like other academic activities, have their specific methodologies.

Hadith scholars also have established certain scholarly principles for preserving the Sunna of the Prophet Muhammad, which the second source in Islam after the Qur'an. The system of Isnad, which was implemented from the earliest times, is the most important principle among them.

The Isnad system is inevitable scholarly method for revealing the authenticity of hadiths and the general characteristics of those who have narrated them (rawis). The notion of Isnad has been studied in many ways, and many new ideas have been brought forward on this method. The article emphasises the importance of Isnad in Hadith as well as it gives information about Islamic scholars' views on Isnad and mentions the theoretical implementation of Isnad.

Çapa tövsiyə etdi: dos. N.G.Abuzərov

ƏRƏB DİLİNDƏ XÜSUSİ ŞƏXS ADLARININ YARANMA ÜSULLARI

f.ü.f.d. Aynur Hüseynova Zahid qızı
BDU, Şərqşünaslıq fakültəsi

Açar sözlər: Xüsusi adlar, insan adları, onomastika

Key words: Own names, names of people, onomastics

Ключевые слова: Имена собственные, имена людей, ономастика

Dildə xüsusi adları tədqiq edən və öyrənən elmə onomastika deyilir. Onomastika maddi aləm və cəmiyyətdəki əşya və hadisələri adlandırma qanunauyğunluğunu, xüsusi adların qanunauyğun inkişafını, fəaliyyətini tədqiq edir.

Onomastikanın iki əsas tədqiqat obyektini – xüsusi insan adları – antroponimika və coğrafi adları – toponimika vardır. (4, 68)

Ərəb dilində belə bir bölgüyə demək olar ki, rast gəlinmir. Çünki ərəb dilçiləri istər xüsusi şəxs adlarını, istərsə də coğrafi adları eyni bir bölmədə *اسم العلم* (xüsusi isimlər) bölməsində tədqiq edirlər.

*العلم : اسم يدل على معين، بحسب وضعه، بلا قرينة. كخالد و فاطمة و دمشق و النيل.
و منه اسما البلاد و الاشخاص و الدول و الانهار و البحار و الجبال. (7,19)*

“Xüsusi isim müəyyən, öz vəziyyətinə görə, tayı olmayan bir məfhuma işarə edir, məs., Xalid, Fatimə, Dəməşq və Nil. Ölkə, şəxs, dövlət, qəbilə, çay, dəniz və dağ adları bu qəbildəndir.”

Antroponimlərə insan adlarından başqa, digər canlı varlıqların adları da daxildir. Antroponimlər fərdi və kollektiv olmaqla iki qrupa ayrılır. Şəxsi kollektivdən ayırmaq üçün verilən adlar fərdi, qrup halında olan adlar isə kollektiv antroponim adlanır. (4,68)

Kollektiv antroponimlərə ailə, nəsil, sülalə adları daxildir. Ən qədim nəsil adıdır. Avropada praktiki olaraq nəsil, sülalə adı qalmamışdır. Asiya, Afrika, Avstraliya və Amerikada belə adlar indi də qalmaqdadır. Türk və Monqol nəsilləri barədə ilk məlumatı Çin mənbələrindən almaq olur. (4,68)

Antroponimlərin vəzifəsi insanın fərdiləşməsini göstərmək, səciyyə-ləndirmək, ictimai vəzifəsinə, qohumluq əlaqələrinə işarə etməkdir.

Xüsusi adlar elə söz qrupudur ki, həm bir fərd kimi, həm də müəyyən cinsin qrupu kimi adamı tanıdır. Belə sözlər hər xalqın özünəməxsus sözlərindən olub, orjinallığını göstərir. Xüsusi adlar eyni zamanda, bu və digər dildə beynəlmiləl söz qrupları mövqeyi də tutur. Xalqın başqa xalqlara məxsus adları bəyəndiyini, ad kimi seçdiyini əks etdirir, belə adlar əksərən bədii əsərlərin dili, bəzən məişət, həyat yaxınlığı sayəsində bir xalqın dilindən başqasına keçir. Xüsusi adlar arasında belə alınmalar

həm də xalqların müəyyən dövrlərdə olmuş yaxınlığının göstəricisidir. Bütün dünya xalqlarının hər bir dilində adlar, ata adları, soy adları, coğrafi adlar xüsusi adları, xüsusi söz sinfini təşkil edir.

Xüsusi şəxs adları xalqların siyasi, ictimai, iqtisadi, mədəni həyatı, dini baxışları, ailə, vətəndaşlıq, adamların ictimai vəziyyəti, estetik zövqü, ləyaqətinə dövrün hüquq normaları ilə bağlı şəkildə yaranıb yayılır, bəziləri qısa, bəziləri isə uzunömürlü olur. Çünki dilin lüğət tərkibi kimi, antroponimiyasının tərkibi də dinamikdir. Xüsusi adlar cəmiyyətdə baş verən sosial, iqtisadi, siyasi dəyişikliklərini təsirinə məruz qalır, onların bir qismi həmin dəyişikliklərlə əlaqədar olaraq aradan çıxır, əvəzində isə yeni adlar yaranır.

Xüsusi şəxs adlarına qısaca tərif versək, onları aşağıdakı kimi xarakterizə etmək olar.

Şüura və nitqə malik olan, cəhd və hərəkətlərini tənzim edə bilən, müstəqil fəaliyyət göstərən canlı-insanı adlandıran isimlər şəxs adları qrupuna daxildir.

Müasir ərəb ədəbi dilində xüsusi şəxs adları **أسماء العلم** adlanır.

Qrammatik müəyyənlikdə olub-olmamaalarına baxmayaraq, xüsusi isimlərin (adların) hamısı özlüyündə müəyyən hesab edilir.

Ümumi mənaları baxımından xüsusi şəxs adları aşağıdakı kimi qruplaşdırıla bilər. (3, 182)

I.Əsil adı bildirən ad “isim” (إسم) və ya “aləm” (علم) ; II.Künyə **كنية** ;

III.Nəsəb **نسب** ; IV.Nisbə **نسبة** ; V.Ləqəb **لقب**

Əsl adı bildirən adlar və yaxud xüsusi adlar (علم) qrammatik nöqtəyi-nəzərdən iki qrupa bölünür.

Birinci qrupa hazırlıqsız, bədahətən, birdən-birə düzəldilmiş adlar daxildir.

Bunlara ərəb dilində (مرجل) deyirlər. Bunlar hər hansı insana, heyvana və şəhərə aid olan adlardır. Məsələn:

سعاد - qız adı; فقفس - ərəb qəbiləsinin adı

İkinci qrupa isə منقول (yəni verilən) deyilir. Bu qrupa daxil olan xüsusi adlar ümumilərdən düzəldilmişdir. Bunlar da öz növbəsində aşağıdakı qruplara bölünür. Bitki, heyvan, həşərat, quş və ev əşyalarının adlarından ibarət xüsusi adlar. Məsələn: قمحة (buğda dənəsi); زيتون (zeytun); ذياب (canavarlar); عقرب (əqrəb); غزال (çeyran); ثعلب (tülkü); عقاب (qartal); غراب (alaqarğa); صقر (şahin)

Bu adlara, əsasən, bədəvilərdə rast gəlmək olar.

Sifətlərin və feili sifətin məlum və məchul növlərini substantivləşdirmə, isimləşdirmə yolu ilə düzəldilmiş xüsusi adlar. Məsələn:

محمد (təriflənmiş); عارف (bilən); سعيد (xoşbəxt); حسن (yaxşı);

حامد (tərifləyən); عادل (insafli, ədalətli); محمود (tərifə layiq); أمينة (etibarlı)

Feillərdən düzəldilmiş xüsusi adları da yaranmasına görə bir neçə qrupa ayırmaq olar.

Adların müəyyən hissəsi feilin indiki zamanından əmələ gəlmişdir. Məsələn:

يزيد (böyük olmaq, artmaq, çoxalma) feili يَزِيْدُ kimi tələffüz olunur.

تغلب (qalib gəlişən) feili tələffüzdə تَغْلِبُ olur. Bu ərəb qəbiləsinin adıdır. Bəzən, xüsusilə dialektlərdə تَغْلِبُ kimi işlədilir (6, 211)

تميس (qürurla, təntənə ilə yerimək) tələffüzdə تَمِيسُ olur. Bu da ərəblərdə qadın adını bildirir. (6, 211)

Feilin əmr formasından düzəldilmiş xüsusi adlar. Məsələn:

سالم (barışmaq) feilindən سالم adı düzəlir.

سامح (yumşaqılıq göstərmək) feilindən سامح adı düzəlir.

Feilin keçmiş zamanından düzəldilmiş xüsusi adlar. Məsələn:

شمر (qollarını çirmələmək, yığışdırmaq feili dialektlərdə شمر kimi tələffüz edilir. Bu ada İraqda və Suriyada rast gəlmək olar. Bu adı daşıyan çox böyük bir qəbilə vardır. Həmin qəbilə Suriyanın şərq hissəsini və İraqın şimal-qərb hissəsini əhatə edir.

جاد (səxavətli, əliaçıq olmaq) feili də dialektlərdə جَادُ kimi tələffüz edilir.

Əhatəsində olduğumuz varlıqdan və çiçək adlarından düzəldilmiş xüsusi adlar. Bu cür adlarla qızlar adlanırlar.

بنفسج (bənövşə); ريحان (reyhan); نرجس (nərgiz); نجم (ulduz); زهرة (Zöhrə);

غيمة (bulud); قمر (qəmər); مطر (yağış); شمس (günəş)

Bəzi adlar ədatlardan düzəldilmişdir. Məsələn:

Ancaq bir ədatdan düzəldilənlər: رَبَّ وِ اِنَّ

İki ədatdan düzəldilənlər: رُبَّمَا وِ اِنَّمَا

Önlük qoşma və ismindən düzəldilmiş xüsusi adlar. Məsələn:

بهناء/xoşbəxtliklə, şadlıqla/ xüsusi adı بَ on qoşamsı və هِنَاء/xoşbəxtlik/ isimdən düzəldilmişdir

Lakin adını çəkdiyimiz بهناء, إِنْما, إِنْما, رِبْمَا, اِنَّمَا adları dilin lüğət tərkibindən çıxmış və arxaik sözlər sırasına daxil olmuşlar.

Müvafiq xüsusi isimlərdən fərqləndirmək üçün bəzi adlara artıqlar artırılır. Bu artıqlar ancaq müqəddəs və yaxud böyük şəxslərə verilir. Məsələn:

الحسن Əl-Həsən; الحسين Əl-Hüseyn; الحارث Əl-Haris; يزيد Əl-Yəzid

Sosial-siyasi anlayış və milli-azadlıq hərəkatının təsiri nəticəsində yaranmış xüsusi adlar: Məsələn:

مُبَارِزَة /mübarizə/; ثَوْرَة /inqilab/; حَرِيَّة /azadlıq/; ظَفَر /zəfər/

Leksiki nəzəri baxımından xüsusi şəxs adları iki qrupa bölünürlər. Sadə və mürəkkəb adlar.

Müasir ərəb ədəbi dilində sadə adlar علم مفرد adlanırlar. Sadə adlar ancaq bir leksik vahiddən ibarətdir. Məsələn:

سَعِيد /xoşbəxt/; صَالِح /yaxşı, əmin, ədalətli/; حَلِيمَة /arzu, istək/

Ərəb xalqları arasında belə bir inam yaranmışdır ki, əgər onlar öz uşaqlarına Allahın adlarından (əsməul-husnə) hər hansı birini qoysalar, onda onların uşaqları ağıllı-kamallı və sağlam, gücül olurlar. Onlardan bir neçəsini nəzərdən keçirək.

وَحِيد /vahid, tək/; عَادِل /adalətli, haqlı/; عَظِيم /böyük, ulu/; عَارِف /arif, bilən/

Dini müqəddəslərə xas olan adlar geniş yayılmışdır. Məsələn:

عَلِي ; حَسَن ; حُسَيْن ; عَمْر ; هَمْرَان ; حَمْرَان

İslamın müqəddəs şəhərlərinin adlarına uyğun gələn adlar. Məsələn:

المدينة/Səudiyyə Ərəbistanında yerləşən, müsəlmanların müqəddəs şəhəri/ , şəhər adətən المدينة المنورةadlanır. نجف/bu şəhərdə imam Əli dəfn edilmişdir və o İraqda yerləşir/ مكة/Səudiyyə Ərəbistanında yerləşən, müsəlmanların müqəddəs şəhəri, مكة المكرمةadı ilə məşhurdur/.

İnamdan asılı olmayaraq ənənənin gücünə əsasən uşaqlara valideynləri peyğəmbərlərin adlarını qoyurlar. Məsələn: /Məhəmməd/ محمد ; /Musa/ موسى ; /İbrahim/ إبراهيم ; /İlyas/ إلياس ; /Süleyman/ سليمان ; /İsa/ عيسى

Ərəb dilində mürəkkəb adları الأسماء المركبةadlandırırırlar. Mürəkkəb adlar iki və daha artıq sözün birləşməsindən əmələ gəlir. İndi isə mürəkkəb adların aşağıdakı növlərini nəzərdən keçirək.

İki sözün birləşməsindən əmələ gələn izafət formalı xüsusi adlar. Belə adlar ərəb dilində الأسماء المركبة إضافةadlanır.

İzafət formalı xüsusi adlar da öz növbəsində aşağıdakı kiçik qruplara bölünür.

I.İki xüsusi ismin izafətindən əmələ gəlmiş xüsusi adlar. Məsələn:

على + محمد – محمد علي	/Məhhəməd Əli/
محمد + حسن – محمد حسن	/Məhhəməd Həsən/
محمد + حسين – محمد حسين	/Məhəmməd Hüseyn/

II.Birinci tərəfi ümumi isim və ikinci tərəfi "Allah" sözündən ibarət izafətlə bildirilən adlar. Məsələn:

سيف الله – الله + سيف / Allahın qılıncı/
خير الله – الله + خير /Allahın xeyri/
نعمة الله – الله + نعمة / Allahın neməti/

III.Birinci tərəfi ümumi isim və ikinci tərəfi isə Allahın 99 adlarından الحسن الدن ibarət izafət formalı xüsusi adlar. Məsələn:

عبد الرحمان - رحمانى + عبد /Əbd əl-Rəhman/
عبد الوحيد – وحيد + عبد /Əbd əl-Vahid/
عبد الرزاق – رزاق + عبد /Əbd əl-Rəzzaq/

VI.Birinci tərəfi عبد, ikinci tərəfi isə bir çox imamların və müqəddəs adamların birləşməsindən düzəldilmiş izafət formalı xüsusi adlardır. Məsələn:

عبد العلى - على + عبد /Əbd əl-Əli/
عبد الحسين – حسين + عبد /Əbd əl-Hüseyn/

V.Hər iki tərəfi ümumi isimdən ibarət izafətlə bildirilən adlar. Belə adlarda təyin edən tərəf kimi الدين/din, iman/ sözündən xüsusilə çox istifadə olunur. Məsələn:

عز الدين - دين + عز /dinin gücü/
نجم الدين – دين + نجم /dinin ulduzu/
صدر الدين - دين + صدر /dinin ürəyi/

Tam cümlələrdən ibarət və yaxud cümlə formalı xüsusi adlardan düzəldilmiş mürəkkəb adlar ərəb dilində المركب الاسنادي adlanır. Cümlə formalı xüsusi adlar da öz növbəsində aşağıdakı kimi qruplaşdırıla bilər.

I. Feili cümlələrdən ibarət xüsusi adlar. Məsələn:

زيد الخير (xeyir artmışdır); فتح الله (Allah aşkar etmişdir);
تأبطشرا (şərrî qoltuğuna almışdır); جاد الحق (həqiqi xeyirxah olmaq);

تأبطشرا - bu adın maraqlı bir yaranma tarixi vardır. Cahili dövrünün şairlərindən Fəhm qəbiləsinə mənsub olan Sabit bin Cabir bin Sufyan /ثابت بن جابر بن سفيان/ mübahisəli bir məsələni həll etmək üçün xəncərini qoltuğuna vurub evdən ıxır. Bu zaman dostlarından biri gəlib onun hara getdiyini soruşur. Anası cavab verir: تأبطشرا - yəni şərrə qoltuğuna vurub evdən çıxdı. O vaxtdan, həmin şairə تأبطشرا qəbi verilir. (9, 477)

II. İsmi cümlələrdən ibarət cümlə formalı xüsusi adlar. Məsələn:

الخير نازل (Xeyir gəlir, gəlmişdir); السيد فاهم (başə düşən adam)

راس مملوء (dolmuş baş); علي أسد (Əli aslandır);

ما شاء الله (nə ki Allah istəyir, Allahın gözü) (6, 211)

Bir söz kimi qəbul edilən iki sözün birləşməsindən əmələ gələn mürəkkəb adlara ərəb dilində المركب المزجي deyilir. Məsələn:

هرمز + رام ramhermz. Həm şəhər, həm də adam adıdır. (6, 209)

سويوه /səwioh/ سيب تفاح /səwioh/ adı mürəkkəb fars sözü olub, iki sözün birləşməsindən əmələ gəlmişdir. Onda سيب التفاح /səwioh/ iy/ əmələ gəlmişdir. (6, 210)

نفطويه - /neftin iyi/ - Böyük dilçi alimin adıdır.

Birinci tərəfi أم، بنت، أخ، أخت، عم، عمه، خال، خالة - zəfət ilə başlayan zəfət şəkilli mürəkkəb adlara ərəb ədəbi dilində künyə /كنية/ deyilir. Bu birləşmədə ikinci söz isə istənilən xüsusi şəxs adı ola bilər. Məsələn:

أبو الحسن ، أخو قيس ، أم هانئ ، خال هند

Müasir ərəb dilində كنية mədəni və hörmətli müraciətli formasıdır. Bəzi

hallarda isə كنية insanın bu və ya başqa nişanələrinə, bədən quruluşuna, fiziki

çatışmamazlıqlarına görə verilir. Məsələn: أبو سمره /qarabuğdayı/;

أبو خرسة /lal/; أبو حذبة /qozbel/; أبو لحية /biğli/; أبو شوارب

Qeyd etmək lazımdır ki, ərəblərdə çox zaman ilk övladın adını أبو və ya sözüne əlavə edərək müraciət forması kimi işlədirlər. Məsələn:

أبو زيد - يا أبا زيد Ey Zeydin atası

أم خالد - يا أم خالد Ey Xalidin anası

Bu zaman, adətən oğlan övladlarının adı çəkilir.

Kimin övladı olmasına görə verilərək ابن/oğul/ və ya بنت/qız/ sözü ilə başlayan zəfət şəkilli xüsusi adlar ərəb dilində نَسَب/nəsəb/ adlanır. (6, 214)

ابن خلدون /Xəldunun oğlu/

بنت أبي بكر /Əbu Bəkrin qızı/

Göründüyü kimi, həm ابن/oğul/ və ya بنت/qız/ sözləri ilə başlayan zəfət formalı adları künyəyə, həm də nəsəbə aid edilir. (3, 98)

Abdulla oğlunun işlədilməsini bir qədər araşdırıq. Əgər Abdulla oğlu Məhəmməd /və ya Məhəmməd Abdulla oğlu/ deyilsə, bu ərəbcə محمد بن عبد الله

Bu zaman xüsusi adın tənvinini, sözünlün əlifası düşür.

Əgər Məhəmməd Abdullanın oğludur, deyilsə, bu cümlədir və həmin cümlə bu şəkildə olar: محمد ابن عبد الله. Burada həm xüsusi adın tənvinini, həm də ابن sözünlün əlifası öz yerindədir.

Ərəblərdə nəsil şəcərəsinin (qollarını) bildirmək üçün *ibn* sözündən xüsusilə çox istifadə olunur. Şəcərə bildiren izafət şəkilli tərkiblərdə həmin söz sətirin əvvəlində *ibn*, sətirin içərisində isə *ibn* şəklində işlənir. Məsələn:

عبد الله بن الحسين بن طلال

Bu, Abdulla ibn Əl-Hüseyn ibn Talahın - hal- hazırda İordaniya kralının, atasının və babasının adıdır.

Burada onu qeyd edək ki, *ibn/oğul/* və ya *ibn/qız/* sözləri ilə əmələ gələn izafət şəkilli ad nəşəb də adlanır. (3, 185)

Orta əsr ərəb dilçisi Cəlaləddin Suyuti nəşəbə xüsusi bir fəsil ayırmış və onu təkcə valideynin adı ilə deyil, başqa mənsubluqlara görə də izah etmişdir.

الفصل الرابع في معرفة الانساب و هو قسم:

أحدهما: المنسوب إلى القبيلة صريحا مثلا الخليل بن أحمد المازني من بني ما زن شيبان، ازدي فراهيدي الثاني: المنسوب إلى القبيلة . الثالث: المنسوب إلى البلد أو الوطن . الرابع: إلى المنسوب إلى جده الخامس: إلى لباسه . السادس: من نسب إلى اسمه و اسم أبيه . السابع: من نسب إلى من صحبه . الثامن: من نسب إلى مالك غير معتق . التاسع: من نسب إلى بعد أعضائه لكبره . العاشر: من نسب إلى أمه

(8, 444-445)

“Nəsəblərin nisbəyə bölgüsünə aid dördüncü fəsil və onun hissələri.

Birincisi –qəbiləyə birbaşa mənsubluq. Məsələn: əl-Xəlil, ibn Əhməd, əl-Əzdi, əl-Fərahidi, əl-Mazini Əzd /qəbiləsindəndir/. İkinci- qəbiləyə yaxınlığı olan adam kimi mənsubluq. Üçüncü- ölkəyə və ya vətənə mənsubluq. Dördüncü- babaya mənsubluq. Beşinci- libasa mənsubluq. Məsələn: məşhur dilçi *əl-Kisəi/* libasına *كساء/paltar*, libas deməkdir/ görə belə adlandırmışdır. Altıncı – öz adına və atasının adına görə mənsubluq. Yeddinci – dostunun adına görə nisbə. Səkkizinci – azad olunmamış qulun sahibinə mənsubluğu. Doqquzuncu – bəzi bədən üzvlərinin böyüklüyünə görə verilən nisbə. Məsələn:

الرؤاسى محمد بن الحسن الكوفى – شمي بذلك لانه كان كبير الرأس

Ər-Ruasi Məhəmmədubnül-Həsən, Əl-Kufi – başı böyük olduğu üçün onu belə adlandırmışlar.

Burada onu qeyd etmək yerinə düşərdi ki, bu bənd nəşəbdən daha çox ləqəbə aiddir

Onuncu: anaya mənsubluq

سويد بن كراع العكلى – كراع اسم امه واسم ابيه عمير

Suveydubnu-Kuraa, Kuraa anasının adıdır, atasının adı isə Umeyydir.

Ərəb mənşəli adlarda xüsusi hörmət naminə verilən izafət şəkilli ada – xitaba /*da* çox rast gəlinir. Məsələn:

زين العابدين

İbadət edənlərin bəzəyi

Bu xitab İmam Hüseynin oğlu, dördüncü İmam Əliyyu-Zeynul-Abidinə məxsusdur. Çox və gözəl ibadət etdiyi üçün ona layiq görülmüşdür.

عز الدين güçü Dinin, imanın gücü ظل الله kölgəsi

Xitablar, ədatən, uzun ərəb adlarının əvvəllərində gəlir. Məsələn:

جار الله محمود بن عمر الذمخشري

Cərulla Ömər oğlu əz-Zəməşşəri. جار /cərun/ ərəbcə qonşu deməkdir. Beləliklə, cərullah Allaha yaxın olan deməkdir. Bu xitab məşhur dilçiyə uzun zaman Məkkədə yaşayıb yaratdığına görə verilmişdir.

نصر الدين ابو على بن يحيى المرزا عى الضحاك

Burada, birinci söz – xitab – dinin qələbəsi, ikinci söz – künyə- Yəhyanın atası, üçüncü söz aləm – ad- Əli, dördüncü söz – nəşəb, Zeydin oğlu, beşinci söz nəşəb, beşinci söz nisbə, altıncı söz ləqəbdi- çox gülən deməkdir.

Nisbət şəkilçi vasitəsilə düzələrək şəxsin haraya mənsub olduğunu bildiren adlara ərəb dilində نسبة /nisbə/ deyilir. Məsələn:

Bakuvı /bakılı/

الرصافى Rusəfi /rusafılı/ الباكوى

Qubavı /qubalı/

الاصفهانى Isfahani /isfahanlı/ القوبوى

Bəzi adamların əsl adından əlavə ona şəxsi adət, əlamət və keyfiyyətlərinə, xüsusiyyətlərinə, başqa şəxslərin ona münasibətinə görə adlar verilir. Belə adlara ərəb ədəbi dilində لقب /ləqəb/ deyilir. Məsələn:

Əl-Xəlil /dost/ الخليل Əs-Siddiq /düzdanışan/ الصديق

Ən-Nəbbəh /hürən/ النباح Əl-Əhməqu /axmaq/ الاحمق

Qeyd etmək lazımdır ki, ləqəblər özlərində mənsub olduqları şəxslərin müsbət xüsusiyyətləri ilə yanaşı, mənfi xüsusiyyətlərini də əks etdirir. İkincilər çoxluq təşkil edir. Əs-Suyuti “Muzhir” də bir çox məşhur dilçi və şairlərin müxtəlif alimlər tərəfindən açığlanmasını vermişdir. Məsələn:

ذكره الشيرازي فى الالقاب. نطوية: اسمه ابراهيم بن محمد بن عرفة، لقب بذلك تشبيها بالنقط، لدمامته وادمتة و جعل على سيبويه النحو اليه. النباح: كان ابو عمر الجرمى يلقب لكثرة مناظرية و في النحو و صياحه. (8,428)

“Şirazının ləqəblər haqqında qeyd etdiyi: Niftəveyhi: Adı İbrahim ibn Məhəmməd, ibn Ərəfədir, öz çirkinliyi və rənginin tündlüyünə görə bu cür ləqəblənmişdir "Sibəveyhi" də belə düzəlmişdir.” “Ən-Nəbbah: Adı Əbu Ömər əl-Cərmı olmuşdur. Nəbbah /hürəyən/ ləqəbini qrammatikadakı mübahisələrinə və qışqırıqlarına görə almışdır.”

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT:

Azərbaycan dilində:

1. Azərbaycan dilində ismin semantik-qrammatik qrupları. Tərtib edəni, N.Abbasov, Bakı, 1984.
2. Azərbaycan şəxs adları. Tərtibçilər: Abdullayev B., Sədiyev Ş, Şirəliyev Bakı, 1987.
3. Məmmədov Ə.C. Ərəb dili, Bakı, 2000.
4. Həsənov H. Söz və ad. Bakı, 1984.

Türk dilində:

5. Meral Çörtü. Arapca dil bilgisi, sarf, İstanbul, 2001.

Ərəb dilində

6. عباس حسن، النحو الوافي، في اربعة اجزاء، الجزء الاول، دار المعارف، مصر، 1966.
7. الشيخ مصطفى الغلايينى، جامع الدروس العربية، من ثلاثة اجزاء، الجزء الاول، بيروت، دون التاريخ، المزهر فى علوم
8. عبد الرحمان جلال الدين السيوطى، اللغة و انواعها، المجلد الثانى، القاهرة، دون التاريخ
9. الدكتور شوقى ضيف، تاريخ الادب العربى، العصر الحالى، دار المعارف، القاهرة، 1996.

Rus dilində:

10. Гранде Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении, Москва, 1963.
11. Никонов В.А. Имя и общество. Москва, 1974.
12. Суперанская А.В. Имя нарицательное и собственное, Москва, 1970.

XÜLASƏ

Məqalənin birinci hissəsində ümumi dilçilikdə xüsusi adların növləri barədə məlumat verilir. Daha sonra isə xüsusi şəxsi adların ərəb dilində mövcud olan növləri haqqında danışılır, onların yaranma üsulları araşdırılır.

РЕЗЮМЕ

Первая часть статьи дает информацию о типах и особенностях имен собственных в общем языкознании. После этого рассматриваются виды собственных имен, называющих человека, которые существуют в арабском языке и исследуются методы их образования.

SUMMARY

The first part of the article gives information about types and peculiarities of proper names in general linguistics. After this, we consider the types of proper names existing in the Arabic language and calling the persons and study the methods of their formation.

MÜASİR İRAN ƏDƏBİYYATINDA NƏSR

Rauf Əlihüseyn oğlu Quluzadə
BDU İlahiyyat

Açar sözlər: Müasir İran ədəbiyyatı, nəsr, povest və roman

Keywords: Modern Iranian literature, prose, fiction and non-fiction novels

Ключевые слова: современная литература Ирана, проза, повесть и роман

Müasir İran ədəbiyyatının yaşı təxminən yüz ilə yaxındır. İranın müasir ədəbiyyat erasının başlanmasında iki əsas amili mütləq qeyd etməliyik. Bunlardan birincisi, dövrün Qərb ədəbi meylləri ilə yaxından tanışlıq, ikincisi isə, ölkədə yeni sözə və ideyalara şərait yaradan siyasi atmosfer idi.

Parlamentin qurulması və çoxlu miqdarda qəzet və jurnalların çap edilməsi ilə nəticələnən İran Konstitusiyası İnqilabı (1905-1907) ilk müasir yazıçılar nəslinin yaranmasına təkan verdi. Elə həmin dövrdə İran dövlətinin vəsaiti hesabına Avropa universitetlərində təhsil aldıqdan sonra vətənə qayıdan ilk iranlı məzunlar Qərb ədəbiyyatı və fəlsəfə nümunələrinin tərcüməsi ilə ədəbiyyata yeni meyllər gətirdilər.

Müasir nəsrin yaranma tarixini 1922-ci ildən, Məhəmməd Əli Camalzadənin “Yek-i bud, yek-i nəbud”, (Biri vardı, biri yoxdu) hekayələr məcmusundan hesablamaq lazımdır. O dövrə qədər Fars ədəbiyyatı tarixində realistik hekayə janrı mövcud deyildi.

“Yek-i bud, yek-i nəbud” böyük rezonansa, daha doğrusu, konservativ düşüncəli vətəndaşların qəzəbinə səbəb oldu. Bu, əsərin müasir nəzm forması ilə deyil, daha çox, satirik dildə cəmiyyətin nöqsanlarının tənqidi ilə əlaqədar idi. Giriş sözündə, müəllif nəsrin üstün cəhətlərini sadalamış və onun poeziya ilə bərabər, milli ədəbiyyatın formalaşmasında böyük rolu olduğunu vurğulamışdır.

Müasir İran ədəbiyyatının ən görkəmli nümayəndəsi hesab olunan Sadeq Hedayət öz yaradıcılığında Camalzadənin ənənələrini davam etdirmiş və hekayələrində sadə insanların gündəlik həyatını və ziyalılarının təzadlı xaoslu həyat tərzini təsvir etmişdir. Ədəbiyyatşünasların dediyinə görə, heç bir digər yazıçı S.Hedayət qədər həmvətənləri tərəfindən tanınmış və sevilməmişdir. O, Kafka və Çexovun əsərlərinin fars dilinə ilk tərcüməçisi və Kafkanın hekayələrinin fars dilində nəşrinə geniş təqdimatın müəllifidir. Çoxlu miqdarda milli dram, satirik, realist və sürrealist əsərlər yazmasına baxmayaraq, oxucular onu ən çox “Kor bayquş” əsərinin müəllifi kimi tanıyırlar. 1937-ci ildə işıq üzü görmüş “Kor bayquş” povesti dünya miqyasında tanınmış və bir çox xarici dillərə tərcümə olunmuşdur.

Sürrealist-melanxolik “Kor bayquş” əsəri fars dilində yazılmış ilk müasir povestdir-o, həmin dövrün qapalı cəmiyyəti və Konstitusional İnqilabın ideyalarına

həsr olunmuşdur. Əsərdə hadisələri nəql edən cəmiyyət ilə öz arasında dərin uçurumu görən intellektualdır. (2)

Kitab dəfələrlə İran senzurasının əlindən keçmişdir. Bir insanın tənhalığından bəhs edən povestdəki müxtəlif simvol və obrazlar labirinti, sosial şərhlər, ədəbi və dini mətnlərə istinadlar və insanın müxtəlif ruh halının təsviri uzun illər boyu tənqidi interpretasiyalara səbəb olmuşdur.

Bir müddət müəllifin tərəfdarı olduğu İran Komunist Partiyası (Tudeh) əsərdəki əhval-ruhiyyəni 1925-1941-ci illər arası Reza şah istibdadı ilə əlaqələndirirdi. Lakin “S.Hidayət-İran yazıçısının həyat və əfsanəsi” kitabının müəllifi H. Kətouzianın fikrinə görə, yazıçı şah rejiminə qarşı olsa da, onun əsərindəki insanın tənhalığı və cəmiyyətdən təcridinin izahı daha geniş, universal miqyasdadır. “Kor bayquş” povestini çox zaman Sadeq Hidayətın sevdiyi Frans Kafkanın əsərləri ilə müqayisə edirlər. İranlı yazıçının bu povesti həm də portuqal yazıçı və mütəfəkkiri Fernando Pessoaın “Narahatlıq” əsərini xatırladır. (3)

Əsər bu cümlə ilə başlayır “Elə yaralar var ki, tənhalıq zamanı beyni afta xorası kimi yeyib dağıdır...” və səhifədən səhifəyə adladıqca, biz bu tənhalığı rəvayətçinin “qəbir daşı kimi minlərlə qədim tikililərin xarabalıqları üzərində dayanmış” evində, “lənətlənmiş əyri-üyrü ağac mənzərəsi” əhatəsində yerləşən “heç bir canlına yaşamayacağı” “kül rəngli evlərdə”, “acgözlüklə pul və şəhvət axtarışında olan kütlə”dən təcrid olunmasında izləyirik.

Qəhrəman tənhalıq mənğanəsində ikən hər yerdə xəyali bir qız peyda olmağa başlayır. Rəvayətçi onu qələm qutusu üzərində çəkmişdir. O, qızın obrazını qədim əntiq qab üzərindəki badamvarı çərçivədə görmüşdü və ona vurulmuşdu. Lakin bu qızın “ikili təbiəti” var: o, gah rəvayətçinin hiyləgər anası, gah da vəfasız həyat yoldaşı sifətində peyda olur. (3)

Müxtəlif dövrlərdə mövcud olan hakim irticaçı rejimlərin təqibinə məruz qalmamaq üçün, şair və yazıçılar alleqoriyadan, əsər qəhrəmanlarının sərsəm halda həqiqətləri oxucuya çatdırmaq kimi ədəbi üsullardan bu povestdə də geniş istifadə olunmuşdur.

S.Hedayət povesti Bombeydə yaşayarkən yazmışdır. Əsər 1937-ci il Hindistanda, 1941-ci il İranda, 1957-ci ildə isə ABŞ-da çap edilmişdir. Yazıçı 1951-ci il Parisdə intiharla həyatına son vermişdir.

1941-1953-cü illər İranın İkinci Dünya müharibəsi dövründə müttəfiq qüvvələr tərəfindən işğalı və İran mərkəzi hökumətinin zəifləməsi fonunda siyasi həyatda canlanma və müstəqil nəşrlərin miqdarının artması ilə xarakterizə olunur. 1941-1947-ci illər İranda 500 qəzet və məcmuə çap edilirdi. İran Yazıçılarının İlk Konqresi elə həmin dövrdə, 1946-cı ildə təsis edilmişdir. O zamanın tanınmış yazıçılarından Sadeq Çubək, Bozorq Ələvi, Cəlal Əl-Əhməd və Ebrahim Qolestanın adını çəkmək olar.

Onların yaradıcılığını digərlərindən fərqləndirən ən əsas cəhət yazılarında cəmiyyətin sosial və siyasi aspektlərini dərinləndirən analiz etmək idi. Bu yazıçılar Faulkner, Heminqvey və Steinbeck kimi Qərb yazıçılarından istifadə olunan ədəbi üsullar və yeniliklərdən geniş istifadə edirdilər.

Əl -Əhməd və Çubək patriarxal avtoritet və dini mövhumat mövzusunu cəmiyyətin aşağı təbəqələrinin və fəhlələrin həyatını təsvir edərək açmağa çalışırdılar.

Ələvi İran kommunist Tudeh Partiyasının üzvü kimi ilk dəfə olaraq, həbsxana yazılarını çap etdirmiş və siyasi məhbusların yaşadıklarının şəxsi və emosional aspektlərini təsvir etmişdir. Xaricdən qayıdan tələbələrin müasirləşməyə can atması ilə vətəndəki mövhumat və siyasi təzyiq arasındakı antaqonizm Ələvi və dövrün digər yazıçıların əsərlərindəki əsas mövzulardan biri idi.

1960-cı illərdə yetişən şair və yazıçılar artıq tək Qərb ədəbiyyatı və tərcümələrə deyil, onlardan əvvəl yaşayıb –yaratmış ədəbi nəslin yaradıcılıq təcrübəsinə istinad edirdilər. 1953-cü il dövlət çevrilişindən sonra siyasi təzyiğin tədricən azalması ədəbiyyatda yeni söz demək istəyində olanların artmasına təkan verdi. Yazıçıların sosial və siyasi həyata təsiri artdı. Bəzi əsərlər 10 mindən də çox tirajla nəşr edildi. Simin Daneşvərin “Savuşun”, Hoşəng Golşirinin “Şahzadə”, Əhməd Mahmudun “Qonşular”, Mahmud Dövlətabadinin “İtmiş Soluç” əsərləri 1979-cu il inqilabına qədər olan dövrün ən çox tanınan ədəbi nümunələridir.

Mahmud Dövlətabadi doğulduğu Xorasan əyalətinin uzaq kəndlərindən birində baş verən hadisələri əks etdirən “İtmiş Soluç” romanını 1979-cu ildə həbsxanada ikən fikrən “yazmış”, azad edildikdən sonra isə kağıza köçürmüşdür. Müəllif 500 səhifəlik romanın yazılmasına cəmi 70 gün sərf etmişdir. “İtmiş Soluç” yazığının fars danışıq dilində yazılmış ilk əsəridir.

Roman keçən əsrin 60-cı illərində, əhalinin kənddən şəhərə axını dövründə İranın şimalında yerləşən bir yaşayış məntəqəsinin sakinlərinin həyatından bəhs edir. Əsrin əsas qəhrmanı əri Soluç tərəfindən tərk edilmiş və üç uşağı ilə tək qalmış Merqandır. Müasirləşmənin təzyiqi altında kəndin tənəzzülə uğraması və məhv olması Merqanın ailəsinin aclıq, səfalət və zorakılığa məruz qalması ilə paralel təsvir olunur.

Romanın tərcüməçisi K. Rəsteqar Mahmud Dövlətabadinin “İtmiş Soluç” romanının şərhində qeyd etmişdir ki, “20-ci əsrin ortalarında İranın kənd həyatında baş verən dəyişikliklərin bir nəslin həyatının prizmasından qələmə alınmış bu əsər “siyası metaforadansa incəsənət metaforasıdır.” (5)

Ümumdünya Ədəbiyyatı on-line Məcmuəsi “Sərhədsiz sözlər” saytında əsəri oxuculara təqdim edən Elham Geytançı yazır: “Dövlətabadi bir şedevr yaratmışdır: səfalətdə yaşayan kəndlilərin hiss və həyəcanı bizi dəhşətə gətirir, çünki onların qorxuları bizim həyatın mənası və ölüm haqqında olan şübhə və tərəddüdlərimizi əks etdirir.” (6)

Roman 2007-ci il New York Sun məcmuəsi tərəfindən oxumağı məsləhət görülən kitablar siyahısına salınmışdır. 2008-ci il Amazon.com-un sponsorluq etdiyi “Ən Yaxşı Tərcümə” mükafatına namizəd irəli sürülmüşdür.

İsfahanda doğulmuş Hoşəng Golşiri (1937-2000) İranın 1979-cu il inqilabından sonrakı dövrünün ən görkəmli yazıçı və tənqidçisidir. O, şah əsəri hesab edilən “Şahzadə” (1969) əsərində Sadeq Hedayətin roman yazılışında struktur və linqvistik aspektlərdə əldə etdiyi müvəffəqiyyəti daha da mükəmməlləşdirmişdir.

“Keçən əsrin 20-ci illəri İranın əyalət şəhərlərinin birində dağılmış bir malikanədə devrilmiş hakim sülalənin son nümayəndəsi vərəm yatağında ölümə çarpışır. Son sığınağında demək olar ki, tək qalmış qoca şahzadəni əcdadlarının keçmiş şan-şöhrəti təqib edir: reallıqla qeyri-real səhnələrin pəncəsində qalmış şahzadənin gözünün qarşısına babalarının hökmranlıq dövrlərindən dəhşətli səhnələr gəlir. Çoxdan ölmüş qohumlarının şəkillərində hallusinasiyalı beynin canlandığı bir səhnə bitən kimi, ardınca şəklın çərçivəsindən digər bir səhnə “görünməyə” başlayır. Dumanlı xatirələr bir-birini əvəz edir və sonunda məlum olur ki, qoca şahzadəyə ən çox əzab verən onun gənc yaşda çərləyib ölmüş arvadı Fəxrənnəsanın ölmüş şah əcdadların güc və enerjisi ilə ərinə işgəncə verən xəyalıdır.” (7)

Simin Daneşvər (1921- 2012) İranın ilk qadın roman yazıçısıdır. Onun klassika hesab edilən “Savuşun” realist romanı (1969) 1943-cü ilin birinci yarısında Şiraz vilayətinin müttəfiq qüvvələri tərəfindən işğal dövründə baş verən xaos və dağıntıları təsvir edir. Daneşvərin çoxsaylı personajları və tarixi hadisələrlə dolu dövrün canlı təsviri əsərin ən güclü tərəfidir.

Xarici qüvvələrin maraqları və təsiri ilə çulğalaşmış korrupsioner və yetərsiz hakimiyyət mənəşəsində əzələn, işğal edilmiş Şiraz ilə bir zamanlar Əhəməni imperiyasının mərkəzi olan Persepolis və Şirazın islamdan əvvəlki dövrlərinin mənzərələri, məqbərələr, böyük fars şairləri, sufilər və köçəri tayfaların həyatının ustalıqla təsviri, romanı xarici mətbuat tərəfindən “Çox maraqlı saqa...” (Washington Post Book World), “böyük rezonans yaratmış əsər...” (Publishers Weekly) kimi oxuculara təqdim etməyə sövq etmişdir. (8)

Oxucu süjet peripetiyalarını əsərin əsas qəhrəmanı Zarinin gözləri ilə izləyir. Öz ailəsini qorumaq üçün mübarizə aparən gənc qadındır. Idealist bir adamın həyat yoldaşı və gənc ana olan Zari ənənəvi ailə həyatını qorumaqla yanaşı, ailədə öz kimliyini, fərdiliyini saxlamaq istəyir.

Tənqidşünas Stiv Sivolun əsər haqqında fikirlərini belə ifadə edir: “Kaş ki, Anton Çexov bu kitabı oxuya biləydi! Düşünürəm ki, o, bu əsəri özünün ən yaxşı povestlərinə bərabər tutardı. Daneşvər mənə Çexovu xatırladır. Əkiz ruhlu bu yazıçılar, iranlı bacı və rus qardaş, cəmiyyəti tam çılpaq, bəzək-düzəksiz təsvir etmək bacarığı, bütün personajlara, istər xeyir, istər şər, eyni dərəcədə bağlı olmaları ilə çox yaxındırlar. Məncə, “Savuşun” romanını mütaliə edərkən, Çexov öz əsərlərində təsvir edə və şəxsi həyatında tapa bilmədiyi bir cəhəti - evlilik həyatı və ailədə qadın və kişinin tam olmasının, bütövləşməsinin təsvirinə görə məmnun olardı.

Nəciblik. Əvvəl düşündüm ki, “Savuşun” cəsarət haqqında kitabdır, əslində isə bu, 40-dan çox personajda - qohumlar, nöqərlər, kəndlilər, köçəri inqilabçılar, siyasətçilər, həkimlər, ruhi xəstələr, əsgərlər, hökumət nümayəndələri, irlandiyalı jurnalistdə ya nəcibliyin heyətləndirici varlığı və ya bu keyfiyyətin hürküdücü yoxluğuna aiddir. Bu da, bir zamanlar nəcib zadəgan, sonra isə təzyiqlə altında qalmış ümitsiz məzlum İranın portreti idi.

Əsərin baş qəhrəmanı Zari və onun həyat yoldaşı Yosifə gəldikdə isə, onlar tərədən dırnağa qədər, nəcibdirlər və bu xüsusiyyət onları ilk gündən bir-birinə bağlayıb.” (8)

Əhməd Mahmudun “Qonşular” romanı (1974) İranın cənub bölgəsindəki Əhvaz şəhərində neft sənayesinin milliləşdirilməsi ilə ətrafında baş verən hadisələri təsvir edir. Hadisələr baş qəhrəman Xalidin qarşı cinslə ilk məhrəmani təcrübəsindən başlayıb siyasi oyanışına qədər davam edir. Ə. Mahmud bu cür keçidi məharətlə təsvir etməklə romanı şah əsəri səviyyəsinə qaldıra bilmişdir. Əsər ədəbiyyatşünaslar tərəfindən müasir İran ədəbiyyatında ən yaxşı sosial roman hesab edilir.

Keçən əsrin 80-ci illərində 8 il sürən İran–İraq müharibəsi və iqtisadi problemlər əhalini müəyyən qədər ədəbi mütaliədən uzaqlaşdırdı, bir çox tanınmış yazıçıların emiqrasiya etməsi və ya ölkədən sürgün edilməsi ədəbiyyatda dərin bir boşluq yaratdı. Bu vəziyyət 1997-ci ilə qədər davam etdi. Hətəminin dövründə islahatlar qəzet və jurnal nəşrində canlanma yaratdı və bu da öz növbəsində ədəbiyyatda yeni sözə təkan verdi.

Gənc yazıçılar nəslə yaranmış fürsətdən istifadə etdilər. Onlardan Hüseyn Sənapur və Zöya Pirzad kimi yazıçılar tənqidşünasların və artıq əvvəlki illərin ədəbi əsərlərini qəbul etməyən oxucuların rəğbətini qazana bildilər. Qeyri –hökumət təşkilatları və ədəbi məcmuələr mükafatlar təsis etməklə ədəbiyyatı canlandırmağa müvəffəq oldu. Bu mükafatların təxminən yarısı bu dövrdə yazıb-yaradan qadınlara verildi. Əslində, bu, İranda görülməmiş hadisə idi.

2005-2013-cü illər senzuranın güclənməsi və bir çox müstəqil nəşrlərin bağlanması ilə xarakterizə olunsada, sonrakı illər senzuranın azalması və nəşriyyatlar üçün yaradılmış əlverişli şərait İranın ədəbi mühitində yeni bir hərəkət gətirdi.

Sadeq Hedayət fransız dilində iki hekayə yazdığı dövrdən başlayaraq, İran yazıçıları dilin yaratdığı məhdudiyətləri aşaraq xarici ölkələrdə də geniş oxucu auditoriyası arzusundadırlar. Son 30 ildə İrandan xaricə yönəlmiş miqrasiya dalğası, xarici ölkələrdə ədəbi dərnəklərlə sıx əlaqə və müasir İran ədəbiyyatının nümunələrinin Avropa dillərinə tərcüməsi bu ölkənin ədəbiyyatına maraq yaratdı. Bütün sahələrdə olduğu kimi, incəsənətdə də geosiyasi maraqlar böyük rol oynayır. Bu meyllər bəzən kitabların adında belə özünü biruzə verir. Məs, 2007-ci il İran, İraq və Şimali Koreya yazıçı və şairlərinin əsərlərinin tərcüməsi “Şər oxu” ədəbiyyatı” adı altında nəşr olunmuşdur.

İkinci nəsil emiqrant ziyalılarından olan Azər Nafisi və Mərcanə Sətrapi kimi müəlliflər xarici dildə yazdıqları avtobioqrafik povestləri ilə İrandan kənardə tanına bilmişlər. Mərcanə Sətrapi “bestseller”-ə çevrilmiş “Persepolis” əsərində Tehrandə sevimli ailəsi ilə birləşən uşaqlıq illəri, Vyanada ailəsindən uzaqda yeniyyətmişlik, Vətənə qayıdış və sonunda onu tərk etmək məcburiyyətində qaldığı zaman yaşadığı hadisələr və keçirdiyi hissləri qələmə almışdır. Azər Nafisinin 2003-cü ildə ingilis dilində yazdığı “Tehrandə “Lolita”-nı oxuyarkən” avtobioqrafik romanı 30 xarici dilə tərcümə edilmiş və ABŞ-da “bestseller” hesab edilmişdir.

İran sərhədlərindən kənarında yaşayan farsdilli olmayan kitabsevərlər daim müasir İran ədəbiyyatının nümunələri ilə tanış olmaq imkanına malikdirlər. Jurnalist Nima Malek Mohəmmədi ilk tanışlıq üçün “Qəribə vaxtlardır, əzizim” adlı 13-ü qadın olmaqla, 43 iranlı yazıçı və şairin seçilmiş əsərlərindən ibarət toplunu oxumağı təklif edir. Bu hekayə, povest və şerlər 1979-cu il inqilabından sonra yazılmışdır. Oxucu İran və xaricdə yaşayan 3 nəsi iranlı müəllifin gözü ilə İrani görmək imkanı əldə edir. Yazıçılar arasında yaşlı nəsildən Simin Daneşvər, İraj Pezeşkzad, Əhməd Mahmud, Taği Modəressi, Huşəng Golşiri, Mahmud Dövlətabadı, Hadi Xorsəndi, daha gənc nəsildən Fəridəh Xerədmənd, Şəhriyar Mandanipur, Seyyid Ebrahim Nəbavi, Moniru Rəvanipur və başqaları var.

Topluda yer almış Əhməd Mahmudun “Zamin-e Sukhteh” (1982) povesti İran-İraq müharibəsi zamanı bir İran şəhərində baş verən hadisələrdən, Esmayil Fassihin “Soraya komada” (1983) povesti həmin müharibə dövründə Parisə köçmüş bir qrup iranlıların həyatından bəhs edir. Neft kompaniyalarının birində işləyən Cəlal Paris xəstəxanalarının birində komada olan bacısı qızını ziyarət etmək üçün Tehrandan Parisə gedir. Orada bir qrup iranlılarla tanış olur və vaxtilə sevdiyi, bir neçə dəfə ailə qurmuş, lakin sonunda yenə tək qalmış Leyla ilə yenidən görüşür. Cəlal özü də istəmədən, xoşagəlməz hadisələrin burulğanına düşür. Əsərin sonunda məlum olur ki, yazıçı komada olan Sorayanı həmin illərdəki İranın rəmzi kimi təqdim edib-ətrafda hər kəs narahatdır, lakin xəstəni koma vəziyyətindən çıxarmaq üçün heç kim heç nə edə bilmir. (10)

Şəhrnuş Parsipurun “Kişisiz qadınlar” (Zənən Bedun-e Mərdan) povesti həm rəvayət, həm də polemika üslubunda yazılmışdır. Əsər kişilərin dominant olduğu cəmiyyətdə müxtəlif sosial təbəqələrə aid olan ailələrdən çıxmış, fərqli taleli, lakin sonunda Tehran ətrafında gözlərdən uzaq bir bağda birgə yaşamağa məcbur qalan beş qadının həyatından danışır. Müəllif İranda keçən əsrin ortalarında baş verən real tarixi hadisələr fonunda, bu qadınların utopik bir dünyada gələcək həyatını təsvir edir. (11)

Şəhrnuş Parsipurun bu əsərdə istifadə etdiyi üslub dünyaşöhrətli Latın Amerikalı yazıçı Qabriel Qarsiya Markesin də istifadə etdiyi mistik realizm janrıdır. Povestin əsasında çəkilmiş eyni adlı film 2009-cu il Venesiya Film Festivalında əsas mükafat qazanmışdır.

Beynəlxalq miqyasda qazanılmış bu və ya digər müvəffəqiyyətlərə baxmayaraq, tənqidçilər arasında bəzi İran yazıçıları İranın qeyri-real, “ekzotik” təsvirinə görə ittiham edənlər var. İran yazıçı və tərcüməçisi Mahmud Hüseynizadə BBC-nin fars veb saytında yerləşdirilmiş son müsahibəsində demişdir: “Qəribə oxucularına qadın və uşaqlara təcavüz, vəhşi işgəncələr, borc içində boğulan insanlar, çirkli şəhərləri olan orta əsrlərə məxsus Şərq barbarlığı səhnələrini təsvir edən kitablar təqdim edilir. Bu, heç də yaxşı əlamət deyil. Bu meyli aydın görmək üçün, İran ədəbiyyatından ingilis, fransız, alman dillərinə son tərcümələri nəzərdən keçirmək kifayətdir.” (1)

Geosiyasi maraqlar digər bir ölkə haqqında stereotipik fikir yaratmağa sövq etdiyi üçün, həmin ölkədə nəşr edilən ədəbi əsərlərin müəyyən parametrlərə uyğun

seçilərək, xarici dilli oxucuya təqdim edilməsi qeyri-adi hal deyildir. İranda son inqilabdan dərhal sonra rus dilində nəşr edilən “Müasir İran novellasi:60-70-ci illər” adlı topluda Əhməd Mahmud, Qolamhüseyn Səidi, Feridun Tonkaboni, Xosrov Şahani, Nadir Ebrahimi, Ebrahim Rəhbər kimi yazıçıların lirik hekayə və satirik novellaları yer almışdı. Tərtibatçılar şah rejimi dövründə İran və iranlıların dünyagörüşü, psixologiya və məişətini daha çox qara rənglərlə təsvir edən əsərlərə üstünlük vermişdilər.

Topludakı Feridun Tonkaboninin “Nənə yatmamışdı” hekayəsi sübut edir ki, öz düşüncələrini izhar etmək üçün heç də qalın roman yazmaq vacib deyil. Kiçik sənət əsəri hesab olunmağa layiq bu hekayə toplunun ən qəmlı əsəridir. Abbas Pəhləvaninin “Təntənəli açılış” hekayəsi hər bir şəhərin “ən vacib müəsisəsi”, ölüxananın tikilişi və açılışından danışan satirik novelladır. Yalan və ikiüzlülüüyün insanı necə pis vəziyyətdə qoyduğunu Xosrov Şahanının içki və kart məclisi qurmaq istəyən bir qrup cavanın din xadimi ilə bir kupeyə düşən zaman baş verənlərdən bəhs edən “Yol yoldaşı” novellasında görmək olar. (12)

Monarxiya rejiminin idarəçilik sistemində hökm sürən bürokratiya, özbaşınalıq, sadə insanlara qarşı biganə münasibət, bədnam xəfiyyə, əhali arasında yoxsulluğa həsr edilmiş bu əsərlərin müəlisəsi İran haqqında daha çox bədbin əhval-ruhiyyə yaradır. Buna baxmayaraq, İran ədəbiyyatının qəmlı reallığı lirik üslubda təsvir etməsinin ayrıca bir gözəlliyi var.

Hal-hazırda İran İslam Respublikası dövründə, ədəbi fəaliyyətdə olanlar siyasi, dini və əxlaqı mövzularda müəyyən kriteriyaları gözləməlidirlər, buna baxmayaraq, dövlətin senzuranı bir qədər yumşaltdığı qısa zaman intervalları da mövcud olub. 1980-ci ildən bəri, ABŞ və Avropada görkəmli Fars emiqrant ədəbiyyatı yaranıb və inkişaf edir. Bu məqalə ilə müəlisəsevərlərin diqqətini dünya ədəbiyyatına nadir incilər bəxş etmiş klassik fars ədəbiyyatının ənənələri və Qərb ədəbiyyatı üslublarının çulğalaşdığı müasir İran ədəbiyyatının nümunələrinə yönəltmək istədik.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Nima Malek Mohamadi- A brief history of Iran's modern literature
e- mənbə- <https://www.britishcouncil.org/voices-magazine/brief-history-irans-modern-literature>
2. Kamin Mohammadi - Kamin Mohammadi's top 10 Iranian books (The Guardian)
e-mənbə - <https://www.theguardian.com/books/2011/jul/20/kamin-mohammadi-top-10-iranian-books>
3. Dalia Sofer- A review of The Blind Owl by Sadegh Hedayat
e-mənbə https://www.believmag.com/issues/201102/?read=review_hedayat
4. Missing Soluch” From Wikipedia, the free encyclopedia
e-mənbə https://en.wikipedia.org/wiki/Missing_Soluch
5. Kamran Rastegar, iranian.com, "Reading Missing Soluch in the U.S.",
6. Mahmoud Dowlatabadi's "Missing Soluch", Elham Gheytanchi, Words Without Borders
e-mənbə - <http://www.wordswithoutborders.org/book-review/mahmoud-dowlatabadis-missing-soluch>
7. “The Prince” by Hushang Golshiri (Author), James Buchan (Translator)
e-mənbə <https://www.amazon.com/The-Prince-Hushang-Golshiri/dp/0099468395>
8. Savushun: A Novel About Modern Iran (Persian Classics)
9. Strange Times, My Dear: The PEN Anthology of Contemporary Iranian April 17, 2006 by Nahid Mozaffari (Author)
e-mənbə <https://www.amazon.com/Strange-Times-My-Dear-Contemporary-Literature/dp/1559708050>
10. Esmail Fassih: ثريا در اغما (Sorraya in a Coma)
11. Women Without Men: A Novel of Modern Iran by Shahrnush Parsipur (Author), Faridoun Farrokh (Translator) e-mənbə <https://www.amazon.com/Women-Without-Men-Novel-Modern/dp/1558617531>
12. «Современная иранская новелла. 60-70 годы» 1980 Издательство: Прорпсс
13. J.T.P. de Bruijn, Modern Persian literature, Encyclopaedia Iranica, 2015

XÜLASƏ

Məqalə Müasir İran Ədəbiyyatında nəsr janrının inkişafına həsr olunmuşdur. Onun inkişafında 3 dövr ayırd etmək olar. Formalaşma dövrü 1922-ci Məhəmməd Əli Camalzadənin “Yek-i bud, yek-i nəbud” məcmuəsi ilə başlayır. 1930-cu illərdən yazıçıların diqqəti sosial və siyasi problemlərə yönəlir. Bu dövr İran ədəbiyyatında əhəmiyyətli dəyişikliklər və görkəmli adlarla xarakterizə olunur. Onlardan Bozörg Ələvi, Sadeq Çubak, Ali Əhməd, Sadeq Hedayətin adlarını çəkmək olar. Üçüncü dövr 1979-cu il inqilabından sonrakı dövrü əhatə edir. Müasir İran ədəbiyyatının inkişafında qadın yazarların əsərləri böyük rol oynayır. İran qadın ədəbiyyatı 1980 və 90-cı illər xüsusi status qazanmışdır.

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена прозе в Современной Персидской литературе. Развитие современной персидской прозы делится на три периода. Формирующий период начался в 1922 году после публикации сборника Мухаммеда Али Джамалзаде *نیبود یکی و بود یکی* (Жил-был) С 1930-х годов и внимание писателей были привлечены к новыми социальным и политическим проблемам. Этот период в литературе является наиболее плодотворным и полон крупными именами таких как Бозорг Алави, Садек Чубак, Аль-Ахмад Садек Хедаят.

Третий период в развитии современной прозы совпадает с революцией 1979 года. Произведения женщин сыграли значительную роль в процессе развития современной персидской литературы, хотя женская литература приобрела особый статус в период 1980-х и 1990-х годов.

SUMMARY

The article has been devoted to the Modern Iranian Prose. The development of the modern Persian prose is divided into three periods. The formative period started in 1922 after the publication Mohammad Ali Jamalzadeh's collection *نیبود یکی و بود یکی* (Once Upon a Time). From 1930s and on the attention of the writers was drawn by new social and political issues. This period in the Iranian literature stands out as the most fruitful of changes and full of big names that were established. Among them were Bozorg Alavi, Sadeq Chubak, Al'e Ahmad Sadeq Hedayat etc. The third period in the development of modern prose, such as short-story coincides with the Revolution of 1979. Women's writing has played significant role in the process of the development of modern Persian literature, although it gained particular status in the 1980s and 1990s period.

Çapa tövsiyə etdi: dos. Q.S.Süleymanov

SAMİ DİLLƏR AİLƏSİ VƏ ƏRƏB DİLİ ƏRƏB YAZISI VƏ ƏLİFBASI HAQQINDA QISA MƏLUMAT

*Aslanova Süsən Yusif qızı
BDU, İlahiyyat fakültəsi*

Açar sözlər: Sami dillər ailəsi, ərəb yazısı və əlifbası

Key words: Samitic languages, the arabic script and Arabic alphabet

Ключевые слова: семитские языки, арабская письменность и арабский алфавит

Dilçilik elminin qarşısında duran ən mühüm problemlərdən biri dünya dillərinin təsnifi olmuşdur və dilçilik tarixində bu problemin tədqiqi o qədər də qədim olmamışdır. Hələ XI əsrdə Mahmud Kaşqarı türk dillərini müəyyən əlamətlərinə görə dörd yerə bölmüşdür və bu da dünya dillərinin təsnifi tarixində ilkin addımlardan biri hesab oluna bilsə də, dillərin təsnifi qədim tarixə malik ola bilməzdi. Bu sahədə hər şeydən öncə dünyada yaşayan xalqların, hətta kiçik qəbilə və tayfaların dillərinin müxtəlifliyini nəzərə almaq, dil və dealektlərin sərhədlərini müəyyənləşdirmək kimi çətin problemlərlə üz – üzə gələn dilçilik alimlərinə, necə də olsa, dünya dillərinin tədqiqi səviyyəsini bir neçə prinsipə görə təsnif etmək imkanı verir. Dünya dillərinin sistemləşdirilməsi, onların linqvistik – qrammatik tiplərinin tədqiqi, qohumluq əlaqələrinin müəyyənləşdirilməsi əsasən areal (coğrafi), funksional (işlənmə dairəsinə görə), tipoloji (morfoloji) və genoloji prinsiplər üzrə təsnif edilir. Sıralanmada morfoloji təsnif üçüncü yerdə durmasına baxmayaraq o, genoloji təsnifatdan sonra meydana gəlmişdir.

Dünya dillərinin qohumluğa görə qruplaşdırılması probleminin tarixi digər təsnifat növlərinə görə daha qədimdir. Dilçilik tarixinin ayrı – ayrı mərhələlərində əsasən Hind – Avropa dillərinin tədqiqi ilə məşğul olan dilçi alimlərdən orta əsrlərdə yaşamış Yozef Yustus Skoliger (1540 – 1609) Avropa dilləri üzərində müşahidə aparmış və həmin dilləri on bir dilə ayırmışdı.

Dillər arasında ümumi cəhətlər, yəni onların quruluşu, leksik tərkibi, morfem sistemi, eləcə də söz sırası, təsdiqlik və inkarlıq elementlərinə diqqət yetirmək kimi ümumi cəhətlər XVIII əsrin sonu və XIX əsrin əvvəllərindən alimlərin diqqətini bir – bir cəlb etməyə başladı, bu addım da dilçilik tarixində tarixi – müqayisəli metodun yaranmasına gətirib çıxardı. Burada da diqqəti o fakta cəlb etmək lazımdır ki, qədim Hind dili sanskritin tədqiqi tarixi – müqayisəli dilçiliyin dönüş nöqtəsi oldu. Deməli, müqayisəli – tarixi dilçilik ilk növbədə ana dili, kök – yuva dil əsasında qohum dillərin bir mənbədən meydana gəldiyini və bu dilin “ana dil” adlanması qənaətinə gəlir, dillərin genoloji təsnifatı üçün zəmin yaradır. Hələ 1610 – cu ildə İ.Y.Skaliger ilk

təşəbbüsü ilə dünya dillərini on bir ana dildə qruplaşdırmışdısa və bu qruplaşdırma o qədər də dəqiq deyildisə, Skaligerə nisbətən daha dəqiq bölgünü alman filosofu və dilçisi Qororild – Vilhelm Zeybnis (1646 – 1716) təklif etdi.

1. Arami (sami) dilləri;
2. Yafəs dilləri;
3. İskif dilləri (fin, türk, monqol və slavyan);
4. Kelt dilləri (başqa Avropa dilləri).

Əslində burada qeyri – dəqiqlik ondan ibarət idi ki, slavyan dili kelt qrupuna, is kif dilləri isə Ural – Altay dillərinə mənsub olunsa idi, genoloji baxımdan dünya dillərinin təsnifatına göstərilən təşəbbüslərin son nəticəsindən heç də fərqlənməzdi. Hazırda dünya dilləri 23 dil ailəsinə mənsubdur. Xatırlayaq ki, ötən əsrin 70 – ci illərində bu qrupların sayı 9- a çatırdı. Deməli, elmi axtarışlar hələ də dünya dillərinin təsnifatına son nöqtəsini qoymaq fikrində deyildir.

Hələlik dünya dillərinin ən əsas ailələri bunlardır:

1. Hind – Avropa dilləri; 2. Sami dillər; 3. Həmi dillər; 4. Qafqaz dilləri; 5. Fin – uqor (və ya uqro – fin) dilləri; 6. Samiyyə dilləri; 7. Türk dilləri; 8. Monqol dilləri; 9. Tunquc – Mancur dilləri; 10. Çin – Tibet dilləri; 11. Dravid dilləri; 12. Andaman dilləri (Hind okeanındakı Andaman adlarındakı dillər); 13. Avstraliya – Asiya dilləri; 14. Malayziya – Polineziya dilləri; 15. Avstraliya dilləri (Avstraliya və Tasmaniya dilləri); 16. Papan dilləri (Yeni Qvineya adası); 17. Sudan dilləri (Afrikada); 18. Banqu dilləri; 19. Paleofrika dilləri; 20. Paliasiya dilləri (bu iki dili birləşdirmək də olar); 21. Heç bir qrupa daxil olmayan Uzaq Şərq əlahiddə dilləri; 22. Amerikanoid dillər; 23. Amerika hindularının dilləri (200 – dən astıq dil daxildir).¹

Bu dil ailələri özləri dil qruplarına, bu qruplar isə yarım qruplara ayrılır.

Haqqında bəhs etdiyimiz ərəb dilinə gəlincə, bu dil sami dillər ailəsinə mənsubdur. Ərəb dilinin sami dillər arasında mövqeyinin açıqlanmasından öncə, qısa da olsa, sami dillər haqqında alimlərin bəzi mülahizələrinə nəzər salaq.

Azərbaycan dilçiliyində sami dillər ailəsinin iki budağa və ya yarımqrupa ayrılması, bu daqların birinin ölü dilləri, digəri isə canlı dilləri əhatə etməsi fikri irəli sürülür. Ölü dillər bunlardır: 1. Assuriya (Babil və Əkkəd); 2) Hananey dili; 3) Qədim yəhudi dili; 4. Finikiya dili; 5) Arami dili; 6) Assuriya dili (assuriyalıların nəsləi Türkiyədə, Gürcüstanda, Azərbaycanda və İranda yaşayır).

Sami dillərdən canlı dillər isə cənub budağın şərq və şimal yarımqruplarını özündə birləşdirir. Şərq yarımqrupuna ərəb dili daxildir ki, bu dildə danışanların sayı hal – hazırda 140 milondan artıq olub Asiya və Afrika qitələrində geniş ərazidə yayılmış müxtəlif dövlətlərin dövlət dilidir. Eyni zamanda BMT – də qəbul olunmuş rəsmi beynəlxalq dillərdən biridir.

Sami dillərin cənub budağının şimal yarımqrupuna isə bu dillər daxildir:

¹ Babayev A.M. Dilçiliyə giriş, B., “Maarif”, 1992, səh. 446

1) Cənubi ərəb (mehri, Sokori, Etkil və Skanri), 2) Amhor – Həbəş dili, 3) Tiqri (Efiopiyanın yazısız dili).

Sami dilləin təsnifatı barəsində digər qısaca məlumat H.Məmmədov və A.Axundovun “Dilçiliyə giriş” əsərində verilir:²

“Sami dillər üç qrupa bölünür: şərq, şimal və cənub. Şimal və cənub qrupları birlikdə sami dillərin qərb qolunu təşkil edir.

1. Şərq sami dillərinə ölü dillərdən olan qədim assori və babil dilləri daxildir. Bunların ikisi birlikdə əkkəd dili adlanır. Yazılı abidələri eramızdan çox – çox əvvələ aiddir.

2. Qərbi sami dilləri iki yarımqrupa – xanaan və arami dillərinə bölünür.

Xanaan qrupuna Finikiya, qədim yəhudi, moabit, uqarit dilləri daxildir və bu qrupun yazılı abidələri Suriyanın Pas – Şamra ərazisində tapılmışdır.

Arami qrupuna arami, eramızın II əsrdən çox zəngin ədəbiyyatı olan Suriya və Mandey dilləri daxildir.

Yaxın Şərqdə aramilərin yerləşmələri ilə əlaqədar olaraq arami dili xanaan dilini sıxışdırmış və bu dil eramızın birinci əsrindən başlayaraq Şərqdə geniş yayılmışdır. Hal – hazırda ancaq livanın bir neçə kəndində (qərbdə və şərqdə) Urmi arami şivələrinə rast gəlmək olur.

3. Cənub qrupu sami dillərin qərb qolunun cənub qrupunu təşkil edir və buraya bir çox məhəlli dialektlərə malik şimal və cənub ərəb və həbəş dilləri daxildir.”³

Göründüyü kimi belə bir məlumat heç də qənaətbəxş olmayıb sami dillərin təsnifatına dair daha ətraflı və daha dəqiq mənbələrə müraciət etmək zərurətini doğurur.

Sami dillər haqqında ətraflı məlumatlar əldə etmək məqsədilə doktor Mahmud Fəhmi əl – Hicazinin 1998 – ci ildə Qahirədə nəşr olunmuş “Dilçiliyə giriş” kitabına müraciət edək. Müəllif burada sami dilləri Asiya – Afrika dilləri ailəsinə aid edir və qeyd edir ki, Afro – Asiya dilləri qədim, orta və yeni dünya tarixində ən böyük dil ailələrindən ibarət vahid bir dil qrupunu təşkil edir. Bu dil qrupu bir neçə qollara ayrılır: sami dillər, qədim Misir dili, bərbər dili, çad dili, kysit dili. Hələ XIX əsrdən bəri tədqiqatçılar belə bir qənaətə gəlmişdilər ki, sami dillərə daxil olan müxtəlif dillər arasında bir əlaqə vardır. Qədim Misir dili, daha sonralar isə bərbər dilinin sami dillərlə müqayisəli tədqiqi nəticəsində, habelə Afrika qitəsində yaşayan bir sıra xalqların danışdığı dilləri ilə sami dillər arasındakı oxşar cəhətlər sübuta yetirildikdən sonra tədqiqatçılar şimal – şərqçi Afrika və qərbi Asiyada mövcud olan bir neçə dilin qohum dillər olduğu fikrinə gəlmişlər. Amerika dilçisi Qerinberq bu dilləri Avro – Asiya dilləri ailəsi kimi təqdim edir.

Bu dil qrupu haqqında rus dilçisi İ.M.Dyakonovun “Языки древней передней Азии” əsərindəki aşağıdakı məlumatlara rast gəlirik: “Dünya mədəniyyətinin ilk dillərindən olan qədim Ön Asiyada yaşayan xalqların dilləri xüsusi maraq doğurur.

² Məmmədov N., Axundov A., Dilçiliyə giriş, 1966, səh.233

³ Məmmədov N., Axundov A., Dilçiliyə giriş, 1966, səh.233

Bu dillərin təsnifatı əsasən morfoloji prinsipə əsaslanmışdır. Digər bir prinsip stadial prinsipdir ki, digər qrammatik kateqoriyaların oxşar olub – olmamasına görə bu ailəyə daxil olan dillərin araşdırılmasını nəzərdə tutur. Genoloji təsnifat isə əsas dil, ya da ona oxşar dillərin tədqiqi deməkdir.”⁴

Sami dillərin tədqiqində alman dilçilik məktəbinin də xüsusi rolu vardır. مدرسة اللغوين الالمان

adlanan bu dilçilik məktəbinin ən görkəmli nümayəndələrindən N.Osthoff, A.Leskin, K.Bruqmann, K.Brokkelman, Holdeke kimi dilçilərin xidmətləri əvəzsizdir. Onlara həm də “Yanqrammatiklər”, yəni النحاة الشبان (“gənc qrammatiklər”) kimi müraciət olunur. Onların “Gənc qrammatiklər” adlandırılmalarının əsas səbəbi sələflərindən fərqli olaraq əsas ana dili öyrənməklə yanaşı, canlı dilləri, dialektləri və yerli şivələri də araşdırmağa meyilli olmaları ilə bağlı idi. Bu məktəb yarandığı şəhərin adı ilə Leypsiq məktəbi kimi də məşhurdur.

Sami dillərin tarixən və coğrafi baxımdan yayılmasına gəlincə, bunu aşağıdakı verilmiş bölgüyə əsasən qruplaşdırırlar:

1. Əkkəd qolu (الفرع الأكادي):

- bu dil İraq ərazisində b.e.ə. 2500 – cü ildə məskunlaşmış (Babilistanın şimalına köçüb gəlmiş) sami dilli tayfaların məskən saldığı ilk şəhər olan Əkkəddə ünsiyyət vasitəsi olmuş və اللغة الاكادية adlanmışdır. Onlar öz dillərinə “əkkəd dili” adı vermişdilər ki, o zaman Dəclə və Fərat torpağının cənubunda yaşayan şumerlərin dilindən, yəni السومرية “əs – suməriyyə” dilindən fərqlənsin. Şumerlər o zamanlar Babilistanda ən yüksək mədəniyyətə, xüsusilə kənd təsərrüfatı, yəni əkinçilik, bağçılıq, suvarma sistemində yüksək inkişafa malik olan bir xalq idi. Tədqiqatlar şumerlərin bir çox daşüstü rəsmlərini aşkara çıxarmışdır. Lakin şumer dilinin hansı xalqa mənsub olması hələ də problem olaraq qalmaqdadır. Ən qədim yazılı abidəyə malik olduğu baxımından bu dil dünyada çox yayılmışdır. Müasir dünyamızda minlərlə dil vardır ki, hələ əlifbası yoxdur. Yazısı olan və yazısı olmayan dillərin sayına görə dünya dillərinin sayı haqqındakı təzadlı fikirlərin olması da, yəqin ki, bundan irəli gəlir. Ola bilsin ki, şumer dili də bütün dillərdən əvvəl yaranmış bir dil ailəsinə aid olunsun, lakin yazısı olmasın. Çox güman ki, İraq torpağına köçüb gəlmiş samilər şumerlərlə qarışmış, onların yüksək mədəniyyətini, yəni oxumaq, öyrənmək, öyrəndiyindən nəticə çıxarmaq qabiliyyətini əxz etmiş, lakin sayca üstünlük təşkil edən əkkədlilər şumer dilini sıxışdırıb aradan çıxara bilməzlər. B.e.ə. altı əsrdən artıq (2500 – 1900 – cu illər) bu müddət ərzində bu dillərin qoşa işlədilmədi (bilinçizmi) hökm sürmüşdür. Həmin dövrdən qalmış yazılı şumer və əkkəd abidələri mövcuddur. Daha sonra bu iki dilin qovuşmasından (əvvəlki dil qədim əkkəd dil adı verilir ki, sonra gələn dil mərhələlərindən fərqlənsin) babil dili (qədim, orta, yeni, müasir), ondan sonra assuri (qədim, orta, müasir) dili yaranır. Əkkədlilər yazını şumerlərdən öyrənmişdilər. Şumerlər mixi (الخط المسماري) yazı ilə yazırdılar. Bu xəttə xarici

⁴ И.М. Дьяконов, «Языки древней передней Азии», Издательство «Наука», Главная Редакция восточной литературы, Москва, 1967

görünüşünə görə mismarlara bənzədiyindən ona bu adı vermişlər. Onlardan sonra gələn xalqlar da mixi yazısından istifadə etmişlər ki, bu dillərdən ən qədimi Hind – Avropa dillərinin ölü dillər qrupuna mənsub olan het (الحيثية) dilidir. Eyni yazı formasından istifadə olunan bu dillər bir – birindən fərqlənir. Ümumiyyətlə, mixi yazısı səslər əsasında aparılmış, iki xətt bir heca yaradılmışdır.

Bir müddət ərzində saf samilər daha üstün mədəniyyətə malik şumerlərlə qovuşmuş, nəhayət, İraqın bütün bölgələrində əkkəd dilinin hökmranlığına gətirib çıxarmışdı.

Sami dillərin digər qolu kənan qoludur (الفرع الكنعاني). “Kənan” sözü nədənsə Azərbaycan dilində gah “hananey”, gah da “xanaan” şəklində yazılır. Bu qol (ya budaq) ucarit (və ya uqarit), Finikiya, buni və ya moabit dillərini əhatə edir.

“Kənan” budağı şimal (الكنعانية الشمالية), orta (الكنعانية المتوسطة) və cənub (الكنعانية الجنوبية) kənan dilləri kimi üç qrupa bölünür.

Şimal qrupu Ucarit şəhəri kimi qədim bir şəhərə nisbətən adlanan ucarit dilini (və ya uqarit) dilini (اللغة الاجريتيية) əlifba sırasına uyğun olaraq yazı sistemi ilə əhatə edir.

Orta kənan qrupu (الكنعانية المتوسطة) Fələstin sahili, Suriya və Livanda yaşayan samilərin dili kimi (الفينيقية) “Finikiya” dili adlanır.

Cənubi Kənan qrupu isə (الكنعانية الجنوبية) ibri (qədim yəhudi) və moabit dillərini əhatə edir.

Ərəb dili öz tarixinə b.e.ə. XII əsrdən, yəni İsrail qəbiləsinin Fələstin torpağına daılmasından başlayır.

Sami dillərin oxşar cəhətlərinə gəlicə, onlardan ən mühümləri bu dillərdə sözlərin üç kök samitinə əsaslanması, felin iki zaman formasının mövcud olması ilə yanaşı qadın cinsinin morfoloji əlamətinin “tə” hərfinin olması, sözlərin sonlarının tənvinlə və “təyim”lə bitməsi kimi qrammatik cəhətdən oxşar xüsusiyyətlər təşkil edir.

Sami dillərin fonetik, morfoloji və sintaktik baxımdan digər oxşar cəhətləri bu dilləri eyni dil qrupuna aid olunmasına gətirib çıxarır ki, bu oxşarlıq xüsusilə qədim sami dillərdə özünü göstərdi. Bunlardan bəzilərinə nəzər salaq:

1 – bu dillərdə boğaz samitləri (ء, ه, خ, ح, غ, ع) eynidir;

2 – emfatik damaq samitləri (ض, ص, ظ, ط) eynidir;

3 – söz konsonant sistemli olub samitlərdən və vəznələr əsasında qurulan qiyasi modellərə əsaslanır;

4 – sami dillərdə iki cinsə əsaslanan qrammatik kateqoriya mövcuddur;

5 – bütün sami dillərdə bir çox eyni əsas sözlər mövcuddur:

- bədən üzvlərini bildirən sözlər (baş, göz, əl, ayaq, saç);

- bitki və heyvan adlarını bildirən sözlər (buğda, sünbül, it, qurd);

- bəzi əsas fəllər (doğmaq, ölmək, durmaq, əkmək);

- əsas saylar (2 – 10)

- əsas ön qoşmalar (-dan, -dən; -a, -ə, -ya, -yə; -da, -də)

Heç şübhə yoxdur ki, müxtəlif sami dillər arasındakı yaxınlıq onları Afro – Asiya dilləri çərçivəsində bir qolda birləşdirir. Bu, o deməkdir ki, ərəb dili qədim yəhudi dili olan ibri dilinə, yaxud əkkəd dilinə daha yaxındır.

Ərəb dili sami dillərin cənub qrupunun şimal yarımqrupuna daxildir. Qohum dillərdən (ərəb dilində “qohum dillər” dedikdə “ərəb dili və onun bacıları” (العربية و شقيقاتها) nəzərdə tutulur) uzun ömrü, geniş yayılması (Asiya qitəsində yerləşən 11 ərəb dövlətinin (buraya Bəhreyn dövləti, Birləşmiş Ərəb Əmirlikləri, Qətər dövləti, İordaniya Haşimiyə Krallığı, İraq Respublikası, Yəmən Respublikası, Küveyt dövləti, Livan Respublikası, Oman Sultanlığı, Səudiyyə Ərəbistanı Krallığı, Suriya Ərəb Respublikası kimi Asiyada yerləşmiş Ərəb dövlətləri daxildir) və Afrikada yerləşən 9 dövlətində (buraya Afrikada yerləşmiş ərəb ölkələrindən Əlcəzair Xalq Demokratik Respublikası, Liviya Cəməhəriyyəsi, Mavritaniya İslam Respublikası, Mərakeş Krallığı, Misir Ərəb Respublikası, Somali Demokratik Respublikası, Sudan Respublikası, Tunis Respublikası və Cibuti Respublikası daxildir) rəsmi dövlət dili olması nəzərdə tutulur), fonetik – qrammatik və leksik xüsusiyyətlərini bu günədək qoruyub saxlaması ilə fərqlənir. Bu dil tarixən üç inkişaf mərhələsi: qədim (V əsrədək), klassik (V – XVIII əsrlər) və müasir (XIX əsrdən indiyədək) keçmiş ərəb kimi təmsil edilmişdir.

Qədim ərəblər (məsələn, Qurani – Kərimdə adı çəkilmiş Hicr, yəni “qayalıq” bir yerdə yaşamış Səhud xalqı) haqqında ilk yazılı məlumat hələ eramızdan əvvəl Assuriya padşahı Sarqonun (715 – ci il) kitabəsində təsadüf olunur. Qədim ərəb dili Suriya ərazisində tapılmış Lihyan (b.e.ə. III əsr), əs – Səfa (təxminən 106 – cı il), ən – Nəmarə (328 – ci il), Zəbəd (512 – ci il) və s. kitabələrdə əks olunmuşdur. Cahiliyyə dövründə ərəblərin çoxlu sayda dialekt və ləhçələri olmuşdur. Ərəbistan yarımadasının cənubunda “Qəhtanilər diyarı”nda Səba, Himyər və Məin ləhçələri, Ərəbistan yarımadasının şimalında “Ədnanilər diyarı”nda Səhud, Səfa və Nabatiyyə kimi zaman keçdikcə silinib gedən dialektlər mövcud olmuşdur. Qureyş qəbiləsinin Mudar ləhçəsi Hicazda ədnanilərin dili kimi qorunub saxlanmışdır. Ədnan qəbilələrinin ləhçələri dünya dillərinin hər birində olduğu kimi bir qəbilədən digərinə düzensiz şəkildə keçmişdi.

Müxtəlif məhəlli dialektlərdən ibarət qədim ərəb dili sonradan inkişaf edərək qəbilələr arasında başa düşülən və danışılan bir dilə çevrilir. Dilin yeni keyfiyyət kəsb edib formalaşmasında Qureyş (Məkkə) dialekti (اللغة العنصرية القرشية) xüsusi rol oynamışdır. Doğrudan da ümumxalq dilinin ən vacib mədəni tərkibi olan ədəbi dil dilçilik ədəbiyyatında “ədəbi dil”, “standart dil”, “kodlaşdırılmış dil” “yazılı dil” və bu kimi terminlərlə ifadə olunsa da, bu münasibətlə “ədəbi dil” termininin işlədilməsi daha məqsədəuyğun hesab oluna bilər. İnsan birliyinin ilk forması olan qəbilə, sonralar böyüyərək tayfa, tayfalar içərisində formalaşan xalq və insan cəmiyyətinin ən yüksək forması olan milli dillərin yaranmasınadək mürəkkəb bir inkişaf yolu keçmiş ədəbi dil ümumxalq dilinin cəmlənmiş nümunəsi kimi xalq dilinin ən yaxşı cəhətlərini özündə cəmləşdirməklə, hər bir xalqın milli mədəniyyətinin nailiyyətlərini, mənəvi dəyərlərini əks etdirir, milli dilin formalaşmasında böyük rol

oynayır, beləliklə də daim saflaşır və cilalanır. Onun əsas xüsusiyyəti zəngin lüğət tərkibinə, qrammatik quruluşa və üslublar sisteminə malik olmasıdır.

Hər bir ədəbi dilin əsasını müəyyən dialektlər, dialekt qrupları və ya şivələr təşkil edir.

Bir neçə Şərq və Avropa dillərini dərindən bilən, Azərbaycan ictimai fikir tarixinə zəngin bədii yaradıcılığı ilə daxil olan unudulmaz alim – yazıçı Yusif Vəzir Cəmənəminlinin dil haqqında söylədiyi fikirlər təkcə ari dillərinə deyil, bütün dünya dillərinə şamil olunmalıdır. O, 1914 – cü ildə “Sədayi – haqq” qəzetinin 25 fevral sayında belə yazırdı: “Dilin birliyi üç – dörd adamın bir dildə yazdığı ilə olmaz: dil gərək işlənsin, mururla gəlib birləşsin. Dil qayıрмаq zəiflik sevməz, zor gücü də qəbul etməz. Dil öz kökü üstə bitər, qol – qanad açar və bu asudəlik sayəsində də elə gözəl, zərif və geniş bir hala gələr ki, hamını heyran qoyar. Dilin kökü camaatımızın yaratdığı el ədəbiyyatındadır, gərək onlar toplansın, öyrənilsin, əzbərlənsin . . .”⁵

Ədəbi dilin vahid ümumxalq dilində təşəkkül taparaq formalaşması ərəb ədəbi dilinin tarixən keçdiyi inkişaf prosesində də təzahür etmiş, müsəlman alimlərinin “cahiliyyə” adlandırdıqları və İslama qədərki yüz əlli ili əhatə edən bir dövrdə İslamdan öncə yaranmış şifahi poeziya nümunələrində işlənən dil ərəb dilinin ən möhtəşəm və qiymətli abidəsi olan Qurani – Kərimdə (VII əsrdə) artıq sabitləşmiş qrammatik quruluşa və zəngin söz ehtiyatına malik ilk klassik ərəb dili kimi təsbit olunur. Bu poeziya nümunələri yalnız VIII – X əsrlərdə toplanıb “əl – Muallaqat”, “Divan əl – Haməsə”, “Kitab əl – Əğani” kimi məcmuələr şəklində salınmışdı.

“əl – Muallaqat” cahiliyyə dönməndə yaşamış yeddi (və ya on) şairə mənsub şeirlər toplusuna verilən addır. Mənası “bir şeyi digəri ilə əlaqələndirmək, bir şeylə maraqlanıb onu bəyənmək və sevmək” olub, “ayn”, “ləm” və “qaf” hərflərinə əsaslanan və cəm formasında işlənmiş “muallaqat” sözü “bəyənildiyinə görə hər kəsin görə bilməsi üçün bir yerə asılan, sərgilənən, nümayiş etdirilən şeirlər” deməkdir. Çox güman ki, bu sözə ilk dəfə b.e. IV yüzilliyindən (b.e. X yüzillinin ikinci yarısında Əbu Zeyd əl – Qureyşinin “Cəmhəratu ‘əş‘ari əl – arab” (“Ərəblərin şeirlər toplusu”) əsərində rast gəlinir. Yeddi hissədən ibarət antologiyanın birinci hissəsi “Muallaqat” adlanır və səkkiz muallaqa şairinin qəsidələri verilir. Bunlar “əs – Səb‘u ət – tıval” (“Yeddi uzun qəsidə”), “Sümüt” (“Gizli incilər”), “Müzəhhəbət” (ulduzlu şeirlər), “Səbiyyət” (“Yeddi qəsidə”) və daha sonralar “Mullaqat” (“Əsrlərdən dövr edilən əski şeirlər”), “Musəmmətat” (“İnci düzümləri”) kimi adlarla tanınır.

Rəvayətə görə, Ərəbistan yarımadasında yerləşən Məkkənin Ukaz meydanında və digər yerlərlə təşkil olunan şer yarışmalarında süzgəcdən keçərək seçilən və ağ kətəndən toxunmuş lülə halında olan parçalar üzərinə qızıl suyu ilə yazılıb Kəbənin divarlarına asılan şeirlər həmin muallaqlardır. Onların müəllifləri İmruulqəys ibn Hucr, Tarafə ibn Abd, Haris ibn Hillizə, Əmr ibn Gülsüm, Züheyr ibn Əbu Sulmə,

⁵ Yusif Vəzir Cəmənəminli, Əsərləri, Üçüncü cild, Məqalə, oçerk və xatirələr, “Elm” Nəşriyyatı, Bakı, 1977, səh. 173

Mə'mər ibn Musənnə, Antarə və Ləbid ibn Kəbiə (bəzən Antarə və Harisin əvəzinə bu sıraya Nəbiğa əz – Zubyəni ilə Meymun ibn Qeys əl – Ə'səni daxil edirlər), bununla şairlərin sayı səkkizə çatmış olur.⁶

İmruulqeys ibn Hucr ən qədim muallaqa sahibi kimi b.e. IV yüzilliyinin birinci yarısında, digərləri həmin əsrin ikinci yarısında yaşamışdır. Məsələn, Tarafə ibn Abdın tam adı Əmr ibn əl – Abd ət – Tikri cahiliyyə dövrünün ən az ömür yaşamış şairlərindən hesab olunur. O, Bəhreində iyirmi yaşından yuxarı bir vaxta qətlə yetirilmişdir.

Cahiliyyə dövrünün ilk təbəqəsinin üçüncü şəxsiyyəti kimi Zübeyr ibn Əbu Sulmə b.e. 631 – ci ilində vəfat etmişdir.⁷

Bunlardan yalnız Ləbid ibn Kəbiə müsəlman olmuş və İslam dönəmində yaşamışdır.

Klassik qəsidə formasında nəzm formasına malik muallaqalar altmış ilə yüz arasında dəyişən qəsidələrin xüsusiyyətlərini daşıyan və bütün beytlərin eyni qafiyələrinin təkrarı ilə səciyyələnən şer formasıdır. İlk beytin hər iki misrası eyni olub “musarra” adlanır. Mövzu şairin əski sevgilisinin xatirəsini anmaq, yad etmək səciyyəsi daşıyır və bu giriş nəsb, təşbib adlanır. Bu növ giriş ilk dəfə İmruulqeys nəzmə gətirmişdir. Əmr ibn Gülsüm isə muallaqasında ilk səkkiz beyti eys – işrət əyləncəsi ilə başlayır, sonra isə ən uzun hissə olan “təsrir” gəlir və burada şairin adı və ya dəvəsi, çöl heyvanları, çöl səhnələri, hadisələri və bədəvi həyatından mənzərələr verilir, onun ardınca mədhiyyə və fəxriyyələrlə sona yetir. Onların bəzilərində tarixi məlumatlar əldə etmək də mümkündür. Bu baxımdan Züheyr ibn əbu Sulmənün muallaqası diqqəti cəlb edir. Qəbilələrarası savaşlarda barış yaranan Mürrə qəbiləsi haqqında yazılan bu mədhiyyə hadisənin bütün incəliklərini ortaya çıxaran bir qaynaq durumundadır.

Ərəb ədəbi dilinin formalaşmasında mühüm yer tutmuş əski ərəb şer nümunələrinin toplandığı digər bir əsər “Divan əl – Hamasə” məcmuəsidir ki, onun müəllifi Əbu Ubadə əl – Valid ibn Übeyd ibn Yəhya ət – Taidir (tay qəbiləsinin Mənbic qolunun Bəni Buhtur aşirəsinə mənsub əl – Buhturi) ki, öz zamanına qədər altı yüz şairin şeirlərini antologiya şəklində 1454 parça şeri 174 babda toplamış, habelə Əbul – Fərəc əl – İsfahani ömrünün əlli ilini ərəb el – obalarını qarış – qarış dolaşaraq qırıx minə yaxın şair, nəğməkar və başqalarının həyat və yaradıcılığına dair məlumatları “Kitəb əl – Əğani” (“Nəğmələr kitabı”) adlandırdığı əsərində bir araya gətirmişdir.

Ərəbistan yarımadasının harasında olursa – olsun, zəmanəmizə qədər gəlib çatan muallaqalın və digər poeziya nümunələrinin hamısı ortağ bir dilə - ərəb ədəbi dili ilə yazılmışdır, yəni orada müxtəlif ləhçələr və dialektlər yoxdur. Məsələn, İmruulqeys

⁶ Türkiyə Diyanət Vəqfi, İslam Ansiklopedisi, cilt 30, İstanbul 2005, səh: 310 - 312

⁷ Dr. Bekir Topaloğlu və Dr. Hayreddin Kahraman, Arapça oxuma və eski metinlər kitabı, İstanbul: 1985, səh: 204 - 205

və Tarafənin şeirlərində öz qəbilələrinə aid olan sözləri işlətdiklərinin şahidi olmaq mümkün deyildir.

Ümumiyyətlə, cahiliyyə dövrünün şeirlərindən və xüsusilə muallaqlardan ərəb nəhv və leksikologiyası ilə Quranın təfsirində və qərib sözlərin açıqlanmasında şavahid (nümünə) olaraq ilk növbədə istifadə olunur. Sibaveyhinin ərəb qrammatikasına dair yazdığı “əl – Kitab” əsərində 1050 şavahid beyti arasında 24 – nün muallaqa şeirindən olduğunu Abdulla Salim Məkrəm və ondan sonra gələn qrammatika alimləri incələmişlər.

Ərəbi ədəbi dilinin formalaşmasında cahiliyyə dövrünün poeziya nümunələrinin oynadığı rol haqqında çox danışmaq olar. Təkcə o faktı bilmək kifayətdir ki, əgər möhtəşəm poeziya nümunələri ilə zəngin ərəb ədəbiyyatında sevə - sevə oxunan ədəbi – bədii əsərlər bəşər kəlamı hesab edilsə, Qurani – Kərimin mübarək ayələrinin açıqlanaraq incələnməsində bəşər övladının ən dahisinin belə qələmi aciz qalır, çünki bu müqəddəs kitabın ilahi nəzm – ilahi söz düzümü üslubu tədqiqatçıdan yüksək elmi səviyyə, zəka və bacarıq, ən başlıcası məsuliyyət tələb edir.

Bununla belə ərəb ədəbi dilinin formalaşmasınadək ərəblərin məhəlli dialekt və şivələrinin fonetik – morfoloji baxımdan xüsusiyyətlərinə, öləri də olsa, nəzər salmaq daha məqsədəuyğun olardı.

Dialekt, yaxud ləhçə dedikdə müəyyən bir mühitə aid olan bir qrup dil xüsusiyyətləri nəzərdə tutulur. Həmin ərəb ləhçələrində məqsəd İslamdan öncə və sonra mövcud olmuş, bir – birilərindən fonetik baxımdan, sövti baxımdan fərqlənən, eyni zamanda hər bir qəbiləyə ayrıca məxsus olan danışiq dilləri və ya qəbilə dilləri nəzərdə tutulur. Cahiliyyə dövründə bu ləhçələrin fonetik cəhətdən səs tərkiblərinin dəyişiklərinin sayı on səkkizə çatırdı ki, bunlardan hər biri haqqında ayrıca izaha ehtiyac duyulur. Təbiidir ki, ərəb ləhçələri həm də özünəməxsus lüğət vahidləri və qrammatik quruluşu baxımından da bir – birilərindən fərqlənirdi. Şübhəsiz, bu proses indi də davam etməkdədir.

Dialektlər ümumxalq dilinin bir hissəsi kimi danışiq dilinin, ayrı – ayrı sosial və professional insan qruplarının danışığı kimi sözlərin qeyri – adı səciyyə daşdığı jarqonları və loru danışığı (məsələn, səciyyəvi şəhər danışığı, bədii ədəbiyyatın ifadəliliyini artırmaq, məqsədini güdən, sadə adamların güclü milli koloritə malik danışığı) əhatə etdiyi ləhçələrdir ki, ərəb qəbilələri arasında da həm səs tərkibi, həm lüğət tərkibi, həm də qrammatik xüsusiyyətləri ilə fərqlənən məhəlli dialektlərə bölünürdü.

Burada cahiliyyə dövründə və ondan sonra mövcud olmuş məhəlli ərəb ləhçələrinin fonetik, yəni sövti – səs baxımından fərqli xüsusiyyətlərindən bəhs olunacaqdır.

Fonetik baxımından özünəməxsus səciyyə daşıyan bu xüsusiyyətlər təmim, qeys, əsəd və onlarla qonşu olan ərəb qəbilələrinin danışiqlarında özünü göstərmiş, bu fonetik xüsusiyyətlərin sayı on yeddi olmaqla ərəb dilli qaynaqlarda qısaca açıqlanmışdır. Cahiliyyə dövrünün yazılı abidələrində bu sövti – səs dəyişikləri öz əksini tapmasa da, danışiqda mövcud olmuşdur. Bu fərqli cəhətlər bütün dünya

dillərində məhəlli səciyyə daşdığı kimi ərəb qəbilələrinin arasında da mövcud olan yerli ləhçə və şivələr təkcə səs müxtəlifliyi ilə deyil, həm də morfoloji – qrammatik baxımdan yəni lügət tərkibi və cümlə quruluşları cəhətdən bir – birilərindən fərqlənirdi.

Qeyd etdiyimiz kimi ərəb qaynaqları bu sövti – səs dəyişikliklərinin sayının on səkkiz olduğuna işarə edir.⁸ Təəssüflə qeyd etməliyəm ki, ərəb ləhçələrinin bu fərqlilikləri haqqında kifayət qədər mənbə və qaynaqların olmaması bu ləhçələrdəki mövcud sövti – səs dəyişiklərinin mahiyyətini lazımınca açıqlamaq imkanımızı məhdudlaşdırsa da, onların əksəriyyəti haqqında ümumi məlumat və anlayış verməyə çalışacağıq.

Demək olar ki, cahiliyyə dövründə və Qurani – Kərimin nazil olduğu dövrdə hər bir ərəb qəbiləsibib öz ləhçəsi olmuşdur ki, bunların hər biri də digərindən həm səs tərkibi, həm də hərflərin dəyişməsi baxımından fərqlənmişdir. Həmin səs dəyişikliklərinə diqqət yetirək. Bunlar aşağıdakılardır:

8) العجرفية ; الطمطمائية 6) ; الشنشنة 5) ; الرثة 4) التلتة 3) ; التضجع 2) ; الاستطاء 1) ; اللخلخانية 15) ; الكشكشة 14) ; الكسكسة 13) ; القطعة 12) ; الفحفة 11) ; الغمغمة 10) ; العنعنة 9) ; العججة 16) ; الوهم 18) ; الوكم 17) ; الوهم 16)

Bu məhəlli dialektlərin yuxarıda göstərilmiş xüsusiyyətləri haqqında imkanımızda olan məlumatlara nəzər salaıq:

التضجع – beşinci bab məsdər formasında olan bu termin “yastı – yastı danışmaq”, الرثة “pəltəklik”, الشنشنة dörd samitli fel kökündən birinci bab məsdəri formasında olub “hay – hüklə danışmaq”, الطمطمائية “qaba, kobud danışmaq”, العجرفية “kibirli danışmaq”, “ج” العججة, “ع” hərfindən sonra gələn “ي” hərfinin yerinə tələffüz etmək, (məsələn, معج əvəzinə معي demək), الغمغمة “aydın danışmamaq”, “ح” الفحفة, “ع” hərfini “ع” kimi tələffüz etmək, الفجفة “lovğa – lovğa danışmaq”, اللخلخانية “fonetik cəhətdən pis ərəb tələffüzü ilə danışmaq” kimi ləhçə xüsusiyyətlərini nəzərdə tutur. العنعنة dedikdə təmim, qeys, əsəd və onlarla qonşu qəbilələrin dilində “ع” hərfini “ء” kimi tələffüz etmək məqsədi güdülür. الكسكسة sövti – səs dəyişikliyi Rəbiə, Bəkr, Mudar və Havazin qəbilələri arasında geniş yayılmış və qadın cinsinin təkində işlədilən “ك” bitişən əvəzliyinin izafət tərkibində “س” kimi tələffüzü demək idi. Bəzən bu bitişən əvəzlik “ت” kimi və ondan sonra “س” hərfinin əlavəsi ilə də işlədilmiş. Digər bir fonetik ləhşə xüsusiyyəti لكشكشة adlanırdı və Rəbiə, Bəkr, Mudar qəbilələrinin ləhçələrində özünü göstərirdi və qadın cinsinin təkini bildirən [ك-] bitişən əvəzliyinin “şin” kimi tələffüzündə, bəzən bitişən əvəzlikdən sonra “şin” hərfinin artırılması, eləcə də bitişən əvəzliyin tə məmudə ilə əvəz olunmasından ibarət olurdu.

Digər fərqliliklər haqqında lazımi məlumatlara rast gəlinməmişdir.

Bəhrə qəbiləsində geniş yayılmış ləhçə xüsusiyyəti indiki – gələcək zaman formasında ikinci şəxs bildirən fəthəli prefiksin hərəkəsinin kəsrlə ilə oxunması idi.

8 موسوعة النحو و الصرف و الاعراب، اعداد اميل بديع يعقوب، تهران، دار العلم للملايين، 1988، ص: 583-584

Məsələn: تَدْرُسُ - تَدْرُسُ. Bu fonetik xüsusiyyətə indi də ərəblərin danışdığı dilində rast gəlinməkdədir.

Ərəb ləhçələrindəki fərqli xüsusiyyətlər təkcə sövti – səs fərqliliklərini deyil, həm də morfoloji və sintaktik sahələri də əhatə edir. İbn Fəris göstərirdi ki, məhəlli ərəb dialektləri bir – birindən təkcə hərəkə dəyişiklikləri ilə deyil, həm də hərflə müxtəlifliyi, bəzi qrammatik məsələlərdə fərqlilikləri (məsələn, qadın və kişi cinsi sahəsindəki mübahisəli problemlər) və sairə özünü göstərir.

Ərəb əlifbasına dair fikirlərimiz xüsusunda demək lazımdır ki, ərəb dilinin səslərini və yazı sistemini göstərən hərflər düzünü əlifba adlanır.

Əlifbanın tarixinə baş vursaq, insanın duyğu və düşüncələrinin ifadə vasitəsi olan dil anlayışının yalnız yazı vasitəsi ilə həyat qazandığının şahidi oluruq. Dili qoruyan və onunla yaranan mədəni sərvətin nəsillərdən – nəsilə ötürülərək keçməsinə əsas rol oynayan ən önəmli ünsürün yazı olduğu hamıya bəllidir. Lakin yazının tarixi ilə bağlı əsaslı bilik verilməsi çətin olsa da, müxtəlif zamanlarda dilçilər, tarixçilər və sənətsünaslar yazının meydana gəlməsi və yayılması barəsində müxtəlif mülahizələr söyləmişlər. Ən qədim dövrlərə aid yazı nümunələrinin olmaması ilk yazı haqqında yetərinə məlumat əldə olunmasını çətinləşdirir. Dilçilik elmi, tarixi arxeoloji qazıntılar və bu kimi axtarışlar nəticəsində bugünkü fonetik sistemə malik səslə yazının uzun və mürəkkəb bir yol keçdiyini sübuta yetirir. Mağara divarlarında və qayalarda rast gəlinən rəsmlərin estetik anlayışdan artıq bir anlaşma məqsədi güddüyünü zənn etmək daha doğru olardı.

Keçmiş nəsillərin – ulu babaların bizə bəxş etdiyi “bəşəriyyətin ən başlıca kəşfi sayılan” yazı asanlıqla əldə olunmamış, insanların necə yazı öyrənmələri uzun illərdən bəzi dilçi alimlər, həm də arxeoloqlar, bu sahədə axtarışlar aparılmışdır. Yazı tarixi, paleoqrafiya (bu söz iki yunan sözünün: palaios – qədim və grapho – yazıram sözlərinin birləşməsindən əmələ gəlmişdir) məsələlərinə dair qiymətli əsərlər yaranmışdır. Yazı – görmə vasitəsi ilə dərk edilib, fikrin ifadəsində əsas ünsiyyət vasitəsinə köməkçi vasitə olmasında bu və ya digər fikri başqasına çatdırmaq mümkün olmayan yerdə onu uzaq məsafələrə ötürməkdə, şərti işarələrlə yazılıb görmə üzvlərimizin köməyi ilə oxumasında, insanların mədəni inkişafında əldə etdiyi nailiyyətlərinə nəsillərdən – nəsillərə ötürülməsində göstərdiyi əvəzsiz rolu ilə səciyyəyəldir. Məhz yazılı abidələrin verdiyi məlumatlar vasitəsi ilə ən qədim xalqların tarixini, onların adət - ənənələrini, yaşayışları öyrənmək mümkündür. Xüsusilə yazı hər hansı bir ədəbi dilin formalaşmasında, təsir qüvvəsinin artmasında, ifadə tərzini və üslubi cəhətdən zənginləşməsində və inkişaf etməsində çox mühüm rol oynayır. Yazının meydana gəlməsi, təbii ki, insanlar arasında təkcə şifahi nitqin ünsiyyət vasitəsi rolunu ödəyə bilməməsi zərurətindən irəli gəlmişdi. Bu zəruri tələbat da tədrici şəkildə yaranmışdı.

Çox qəribədir ki, XIX əsrin axırlarına kimi Mərkəzi Afrika və şimali Amerikanın bəzi xalqları yazını qeyri – təbii qüvvə, məktubu isə danışan canlı əşya hesab edirdilər.

İlk öncə “əşya yazısı” adlanan yazı ağac budaqlarını qırmaqla, yaxud onların üzünə ox asmaqla, yəni fikrin əşya vasitəsi ilə ifadə etmək yolu ilə öz yoldaşlarına

xəbər çatdırma bilmişlər. Qədim insanlar tez tapılan əşyalardan geniş istifadə etmişlər. Ox göndərməklə müharibə anlayışı, qəlyan sülh anlayışı, duz dostluq ifadə etmək məqsədilə, bitkilərdə, gül – çüçəkdən istifadə etmiş və gülün rəngi mühüm əhəmiyyət kəsb etmişdir. Məsələn, qızılgül sevgi, məhəbbət simvolu, ağ gül göndərməklə görüş təyin etməsi, sarı gül ayrılıq simvolu ifadə edirdi.

Tarixdə iskitlərin farslara göndərdiyi heyvan və ya quş gözəl bir misala çevrilmişdir. B.e.ə. 513 – cü ildə İran şahı Dara özünü iskitlərdən çox – çox qüvvətli hesab etdiyindən onları məğlubiyyətə uğratmaq istəmiş, iskitlərdən vuruşdan əvvəl onlara məğlubiyyət simvolu kimi onlara torpaq və su göndərmələrini tələb etmişsə də, iskitlər bunun əvəzinə Daraya bir diri qurbağa, bir siçan, bir quş və beş ox göndərmişlər. Qədim yunan tarixçisi Herodot bunun məzmununu belə izah etmişdir. “Əgər siz, farslar, bataqlıqda qurbağa kimi tullanmağı öyrənməsəniz, siçan kimi gizlənməyi bacarmasanız, quş kimi uça bilməsəniz, bizim torpağa ayaq basan kimi oxlarımız altında məhv olacaqsınız”.

Bu misal simvolik siqnaldır və burada hər bir əşya müəyyən məfhumu ifadə edir.

Bu məqsədlə qədim insanlar ip düyünləməklə say anlayışını ifadə etmək istəmişlər.

Tarixən cəmiyyətin inkişafı ilə yazı tipləri sadədən mürəkkəbə doğru mürəkkəb bir yol keçmiş, şəkli (piktoqrafik) yazıdan ideoqrafik (fikri) yazıya, sonra silloboqradik (heca) yazısına və nəhayət, səslə (fonoqrafik) yazı mərhələsinə çatmışdır.

Səslərin əlifba formasının hansı qövmlər tərəfindən yaradılması məsələsi kəskin şəkildə çözülməmişsə də, bu gün əsas etibarilə əlifbanın b.e.ə. 1700 – cü illərdə Qərbi samililərin bir qolu olan kənanilər tərəfindən icad olunduğu fikri mövcuddur. İlk nümunələri Turisinin cənubunda Sərabitul – xədim xarabalıqlarında tapılan əşya və divar qalıqları üzərindəki Kənanı yazısı hicrət yolu ilə cənubda Məin – Səba, Himyər, Həbəş yazıları, şimalda isə qüzey sami əlifba sisteminə aid yazıların ən önəmlisi, bir çox əlifba sisteminin əsasını təşkil edən Finikiya və yenə ondan törənmiş arami yazılarıdır.

Əvvəllər “müsnəd” adlandırılan Cənubi Ərəbistan yazısından istifadə edən ərəblər, çox güman ki, III yüzilliyin sonlarına və ya IV yüzilliyin başlanğıcından etibarən arami yazısından gələn Nəbatı əlifbasından faydalanaraq əxz etdikləri iyirmi iki hərfdən istifadə etməyə başladılar. Bu əlifbadan istifadə iki mərhələ - biri hicrətə, digəri hicrətdən bu günümüzdək istifadə mərhələsi keçmişdir. Birinci mərhələdə nəbatilərdən alınan əlifbaya ərəb dilinə xas bəzi səsləri bildirmək üçün nöqtəsiz işlədilər (ث, خ, ذ, ض, ظ, غ) hərfəri əlavə edilmişdir. Sayı iyirmi səkkizə çatdırılan hərfərin düzümü dəyişdirilmədən digər sami dillərdə ortaq olan orjinal sıra eynilə qorunmuşdur. Bəzi dilçilərin bu rəqəmin iyirmi doqquza çatdığı və onun ləm əlifdən (ل) ibarət olması VI yüzillikdə Tamaralılardan alındığı barəsində fikirlər vardır.

Tarixi dəqiq şəkildə bilinməyən bir dönmədə, hərfərin bir – birlərinə bənzəməsindən irəli gələn qarşılıqları fərqləndirmək üçün Süryani və İbrani yazıları nümunə olaraq bəzi hərfələrə diaktrik nöqtələr (النقاط الاعجامية) artırılmışdır. Əvvəllər lazım gəldikdə və (ب, ت, ث, خ, ذ, ز, ش, ن, ي) hərfələrində olduğu məlum olan bu

nöqtələr daha sonra çoxaldılaraq (ب، ت، ث، ج، خ، ذ، ز، ش، ض، ظ، غ، ف، ق، ن) və yerinə görə (ي، ة) hərflərinin hamısını nöqtəli vəziyyətə gətirmişlər və bunlar da الحروف المنقوطة və ya المعجمة الحروف adlanır. Hərflərin nöqtələnməsinin tarixi dəqiq olmasa da, bu işin hələ Hz.Peyğəmbərin sağlığında vəhy katiblərinin zaman – zaman bu işə baş vurmaları ən gec asrus – səadəti, ya da daha qüvvətli ehtimala görə Cahiliyyə dövrünə təsadüf edir.

Ərəb əlifbasının tarixinin hicrətdən başlayan ikinci mərhələsi, yəni yazının hərəkələnməsi və işlək hala gətirilməsi İslamın ilk illərində Şam və Hicazda yuvarlaq və yuvarlaq olmaq üzrə iki ayrı – ayrı yazı üslubu gəlmiş və İbnus – Sid Batalyevsidən öyrənilməsinə görə yuvarlaq xətti yazı Ənbarda, “məşk” Hirədə, “cəzm” Şamda, “cəli” və ya “Şam”, köşəli olana “məkili” və ya “Hicazi” deyirmişlər. Ən əski nüsxələrində Quranın məkili tərzdə yazıldığı aydın olur.

Əlifbadakı bütün hərflər yalnız samitlərdən ibarət olmasından irəli gələrək ərəb dilinin konsonant yazı sistemində aid olunması və bu hərflərdən üçünün: əlif, vav və yə hərflərinin həm də müvafiq olaraq uzun ə, i və u saitlərini bildirməsi ilə yanaşı, yalnız Quran yazısına xas olaraq vav və yə hərflərinin əlifin funksiyasını daşması aydınlaşır və samit hərfin üzərində “kiçik əlif” işarəsi şəklində yazılır. Məsələn, حَيوة – həyat, موسى – Musa, عيسى – İsa və s. Fars və Türk dillərində sözlərin sonunda hərfləri səsləndirmək üçün [ə (a)] kimi qısa səslər ^{o/4} [hə] ilə yazılır və bu رهوة مهموسة irəli gəlir. Ərəbcədə bütün hərflər حروف الهجاء [huruful – hicə’i] adlanır.

Hərflərin hərəkələnməsi, onların nöqtələnməsi kimi Süryani və Nəbati yazıları örnək alınaraq hyata keçirilmişdir. Bu sistem نقط المصحف [naqtul – mushafi] adlanmış və ilk dəfə Əbul – Əsvad əd – Duəli tərəfindən həyata keçirilərək aparılmışdır. Bu şəxsiyyət haqqında bir qədər ətraflı məlumat ehtiyac duyulduğundan onu deyərək bilərək ki, onun tam adı Əbul – Əsvad Zalim ibn Əmir ibn Sufyan ibn Cəndəl əd – Duəlidir. O, ərəb dilçiliyi tarixində Qurani – Kərimə hərəkə sistemini gətirən və ərəb sintaksis elminin əsaslarını təsbit etmiş bir alim və şairdir. Qaynaqlarda adı Osman Əmr ibn Zalim kimi zikr olunur və Kinanə oğullarının Duil qəbiləsindən olduğu üçün Duli nisbətini almışdır. Ana tərəfindən Abuddər qəbiləsinə mənsubdur. Atalarının adları fərqli şəkildə tərtib edilir. Doğum tarixi bilinməklə 688/69 – cu ildə səksən beş yaşında vəfat etmişdir. Əbdul – Əsvad öz qəbiləsini tərək edib hüzeylilər içərisində daha sonra bir xanımın qəbiləsi olan Qureyş oğulları arasında yaşamış və Hz. Ömər vaxtında Bəsrəyə köç etmişdi. Bu dövəmdə bir təhsil alıb – almaması bəlli deyildir. Hz. Əlinin xəlifəliyi zamanı Bəsrə valisi Abdulla ibn Abbas üzərinə göndərilən ordunun komandanlığına gətirilmişdi. İbn Abbasın istefasından sonra qısa bir müddət Bəsrə valisi olmuş və burada da vəfat etmişdi. Hz. Əli tərəfdarı olduğu üçün şüenin tabiiyələri arasında önəmli simalardan Əbdul – Əsvad Cəməl və Siffin savaqlarında iştirak etmişdi. Bir rəvayətə görə nəhv elmini Hz.Əlidən almış, 661- ci ildə Hz.Əlinin qətlə yetirilməsindən dolayı çox kədərənmiş, əməvilərə qarşı nifrətini hər fürsətdə bildirmişdi. Bir çox alimlər tərəfindən sıqa qəbul edilən Əbul – Əsvad ərəb qrammatikası və ədəbiyyatı sahəsində geniş biliyə malik, kəlimələrin daşdıqları mənaları dəqiq anlayan fəsahtə sahibi sayılırdı. Qurani – Kərimin yanlış qiraətinə çox

həssaslıqla yanaşmış və müşəf yazısında sözlərin səhvsiz tələffüzü üçün bir sistem yaratmaq vəzifəsi ona həvalə olunmuşdu. Çünki hafiz səhəbələr zamanla azaldıqca kəlimələrin bəziləri yanlış xatırlanır, başqa irqlərə mənsub müsəlmanlar, hətta yerli ərəblər dil səhvləri etməklə ayələri yanlış oxumaq təhlükəsini doğururdu. Naqtul – mushaf adlanan bu çalışma fəthə, kəsərə, damma, onların tənvinli hallarının yaranmasından ibarət idi. Hərəkələr ilk öncə nöqtələr şəklində yazılmış, sonralar hərflərin nöqtələri qarışdığından VIII yüzilliyin sonlarında hazırkı vəziyyətinə gəlmişdir. Bu xidmət ərəb leksikoqrafı, “Kibəbul – ayn”ın müəllifi Xəlil ibn Əhmədə aiddir. O, nöqtə şəklində verilən və həm kiçik bir əlif, kəsəni başı çox kiçik yazılıb ətəyi çəkilən (kəsədəli) kiçik bir yaya, dammanı isə kiçik bir vava çevirmişdir. Onun qiraət üçün gətirdiyi digər köməkçi oxu işarələrindən səslərin reduplikasiyası nəticəsində qoşa tələffüzünü bildirən təşdid, tənvin göstərmək üçün dammanın sonunu bir qıvrımla bitirməsi ilə bağlıdır.

Əməvi xəlifəsi Əbdülməlik ibn Mərvan zamanında əlifbanın əbcəd tərtibindəki düzülüşü dəyişdirilərək bu günkü sırasına gəlib çıxmışdır.

Ərəb dilində ərəb əlifbasının ilk tərtibi və hərflərinin daşdığı say dəyərlərinə dayanan hesab sistemi haqqında maraq doğuran klassik qaynaqlarda əlifbadakı hərflərin ilk öncə “ət – tərtibu – l - əbcədiyyu” adlanan sıralanmasında hərflərin düzülüşüdür. Dini mətnlərdə bu tərtibin başlanğıcı Hz.Adəmə dayanır. Hz. Peyğəmbər dövründə də istifadə olunan əbcəd tərtibi Əməvi xəlifəsi Əbdülməlik ibn Mərvan zamanında (685 – 705) dəyişdirilərək yerinə Nasr ibn Asim ilə Yəhya ibn Yəmər əl – Udvanin hazırladıqları bir – birinə bənzər hərflərin dalbadal sıralanması əsasında tərtib olunmuş bu günkü “huruful – hicə’i” sistemi gətirilmişdir.

Əbcəd əslində əlifbadakı hərflərin asanlıqla yadda saxlamaq üçün heç bir mənası olmayan sözlər toplusundan ibarətdir. Bu sözlərin ilki əbcəd (əbucəd də adlanır) şəklində oxunduğu üçün bu adla adlandırılmışdır. Bu formulada yer alan kəlimələr bunlardır. əbcəd (أبجد), həvvaz (هوز), hutti (حطى), kələmən (كلمن), sə’fas (سعفس), qaraşət (قرشت), səxiz (ثخذ), dazağ (ضظغ). Türkcədə bu tərtibin son kəliməsinə heç bir rəqəm mənası daşımayan ləm əlif artırılaraq dazıqlən (ضظغلا) şəklində oxunur və ardınca “Möminin” surəsinin 14 – cü ayəti – kərimi yer alan “fə təbərəkə -llahu əhsənul – xəliqin (فتبارك الله احسن الخالقين) ifadəsi əlavə olunur. Məğrib müsəlmanları sə’fas, qaraşət və dazağ kəlimələrini sə’faz (سعفض), qarasət (قرست) və zağaş (ظغش) şəklində söyləyirlər. Əbcəd hesabı ibrani və arami dillərinin təsiri ilə nəbaticədən ərəb dilinə keçməsi qəbul olunur. Çünki hərflərin əbcəd tərtibindəki düzülüşü bu dillərin əlifbalarındakı sıraya uyğundur.

Əbcəd xalq arasında müxtəlif məqsədlərlə işlənir. Bunlardan biri doğum ilini bildirən hərflərin bir araya gətirilməsi və ortaya çıxan adla uşağın adlandırılması olmuşdur.

İslam dünyasında kitab tərtibində də əbcəddən istifadə olunur.

Ərəb hərfləri digər sami əlifbalar kimi sağdan sola yazılır. Hərflərin bitişib – bitişməmədinə fərqli cəhətlər vardır. Bitişik yazılanlar sözün əvvəlində, ortasında və sonunda şəkil dəyişikliklərinə məruz qalır. Sözün əvvəlində və ortada gəldikdə isə

özündən sonra gələn hərflərlə bitişməyənlərin sayı altı hərf və bir liqaturdur: (ء، ؤ، ة، و، ز، ر). Sözüün sonunda isə bütün hərflər birləşir.

Hərflər arasında majüskül və minüskül fərqi vardır. Kalliqrafiya sənətində yalnız “Allah” adında əlif üç nöqtə boyu daha uzun yazılaraq “majüskül” adlana biləcək bir hala gətirilir.

Finikiya əlifbası bir çox əlifbaların əsasını təşkil edərək onların ulu valideyni hesab olunur. Bu əlifbadan əvvəlcə qonşu xalqlar istifadə etmiş, sonralar isə finikiyalıların özlərinin vasitəsilə ticarət əlaqələrinin digər xalqlarla artması nəticəsində istər – istəməz bu əlifba əvvəl başqa xalqlar tərəfindən əxz olunmuş, daha sonralar isə mədəniyyətlə də bağlı olaraq yayılmışdır.

Yazılı abidələr göstərir ki, finikiya əlifbası iki istiqamətdə - şərq və qərb istiqamətində yayılmışdır.

Şərqdə finikiya əlifbası əsasında ilk dəfə arami əlifbası meydana çıxmışdır. Ərəb səhralarında yaşayan aramilər çox çətin həyat şəraitinə dözə bilmədikləri üçün Suriya, Mesopotamiya və başqa yerlərə köçmüş, çox fəal və bacarıqlı olduqlarından onlardan fərqlənmiş və öz yazılarını onlara vermişlər. Arami əlifbası çox az vaxtda sami xalqların arasında mühüm əlaqə vasitəsinə çevrilmişdir.

Şərqdə geniş şöhrət tapmış arami yazısı əsasında sonralar bütün şərqin əlifbaları yaranmışdır. Dilçi alimlər həmin əlifbaları dörd budağa bölürlər: a) Yəhudi budağı, b) Suriya budağı, c) İran budağı, d) Ərəb budağı.

Bu əlifba budaqlarının əsas ümumi cəhəti ondan ibarət idi ki, yazı sağdan sola başlanır və konsonantlıq prinsipi qədim finikiya dilində olduğu kimi əsas saxlanılırdı.

Qərbdə finikiya əlifbası əsasında qədim yunan əlifbası meydana gəlmişdir. Finikiya əlifbasını Avropaya aparan finikiyalılar ticarət məqsədilə Yunanıstana gəlmiş və onlardan da yunanlar yazını öyrənmişlər.

Yunanlar bu əlifbaya saitləri də artırmaqla onları təkmilləşdirmilər. Beləliklə də vokal sistemli yunan yazısı meydana həlmiş, bu yazının qərb və şərq qolları kimi İtaliyada etrus əlifbası meydana gəlmişdir ki, bu da latınların inkişafına böyük təsir göstərmişdir.

Bizim eradan əvvəl VIII əsrdə meydana gəlmiş efrus əlifbası get – gedə təkmilləşərək yunanlardan aldıkları əlifbanı öz dillərinin fonetik quruluşuna uyğunlaşdırmışlar. Efrus əlifbasının təsiri ilə İtaliyanın cənubunda Latsium şəhərində yaşayan latın tayfaları bizim eradan əvvəl VIII əsrin sonlarında öz vilayətlərinin mərkəzi olaraq Roma şəhərini seçmiş, bütün latın tayfaları birləşərək romalılar adlanmışlar. Dünyada hökmranlıq etmək iddiasında olan romalılar bir sıra ölkələrə hücum etmiş, həmin ölkələrin xalqları latın əlifbasını qəbul etmişlər. Hazırda müasir ingilis, fransız, alman, türk, italyan və başqa əlifbaların əsasını latın əlifbası təşkil edir.

Qədim yunan əlifbasının şərq qolunu isə IX əsrdə Bolqariyada yaranmış qədim Slavyan əlifbasıdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Babayev A.M. Dilçiliyə giriş, B., "Maarif", 1992
2. Məmmədov N., Axundov A., Dilçiliyə giriş, 1966
3. Məmmədov N., Axundov A., Dilçiliyə giriş, 1966
4. И.М. Дьяконов, «Языки древней передней Азии», Издательство «Наука», Главная Редакция восточной литературы, Москва, 1967
5. Yusif Vəzir Çəmənzəminli, Əsərləri, Üçüncü cild, Məqalə, oçerk və xatirələr, "Elm" Nəşriyyatı, Bakı, 1977
6. Türkiyə Diyanət Vəqfi, İslam Ansiklopedisi, cilt 30, İstanbul 2005
7. Dr. Bekir Topaloğlu və Dr. Hayreddin Kahraman, Arapça oxuma və eski metinlər kitabı, İstanbul: 1985
8. موسوعة النحو و الصرف و الاعراب، اعداد اميل بديع يعقوب، تهران، دار العلم للملايين، ۱۹۸۸

XÜLASƏ

Təqdim olunan məqalədə ərəb yazısı və əlifbasının keçdiyi yol haqqında qısa məlumatlarla yanaşı ərəb ədəbi dilinin formalaşdığı dövrdə Qureys qəbilələri arasında mövcud olan məhəlli dialekt və şivələrdən söhbət açılır. Bu dialektlər cahiliyyə dövrü poeziyasında belə ədəbi dilin saflığı qorunub saxlanılmışdır.

РЕЗЮМЕ

Данная статья имеет цель осветить путь к формированию арабской письменности и алфавита в свете наличия многочисленных местных диалектов и наречий существующих и по сей день среди арабов, а также представляет краткий обзор о литературном арабском языке, о языке Корана как исторический источник.

SUMMER

The presented article describes the Arabic scretpt and the Arabic alphabet that lead to the formation of Arabic literary language deriving from dilects existed among many Arab tribes. The language is also regarded as the language of Quraysh tribes during the Jahiliyya period and the Koran.

Çара tövsiyə etdi: Prof. Ç.H.Mirzəzadə

YENİYETMƏLİK DÖVRÜ VƏ PSIXOLOJİ BÖHRAN

Əliyeva Mətanət Valeh qızı

Bakı Dövlət Universitetinin doktorantı

Açar sözlər: böhran, yaş böhranı, yeniyyətlik dövrü

Key words: Crisis, age crisis, adolescence

Ключевые слова: Кризис, возрастной кризис, подростковый период

Şəxsin həyatında meydana çıxan bir çox psixoloji problemlər bilavasitə onun müəyyən yaş dövründə aldığı travmalar və bu travmalarla əlaqədar keçirmiş olduğu hiss və həyəcanlar, psixoloji gərginliklər, ailənin verdiyi tərbiyə üsulu, və digər səbəblərlə xarakterizə olunur və bu problemlər özünü yetkin yaş dövründə açıq şəkildə biruzə verir. İnsanların başqalarını öz aqresiya hədəfi kimi seçməsinin, daxili konfliktlərə meyilli olmasının, keçirdikləri daxili narahatlıqların, depressiv hallara meyilliyyətin kökündə yaş dövründən qaynaqlanan problemlər dayanır. Müəyyən yaş dövrlərinin özü ilə gətirdiyi xüsusiyyətləri, psixi dəyişiklikləri bilmək həmin yaş dövrünü keçirən insanları düzgün anlamağa və uyğun yanaşmağa imkanı yaradır. Belə psixoloji vəziyyətlərdən biri böhran vəziyyətidir.

Böhran- insanın öz daxili aləmi və ətraf mühitə narazılığından doğan uzun-müddətli ruhi vəziyyətidir və o insan üçün ən fundamental, həyat üçün əhəmiyyətli olan dəyərlərə və tələbatlar sferasına təsir edir, güclü emosional həyəcanla müşayiət olunur və insanın daxili həyatında dominantlıq edir.

Uşağın psixoloji inkişafında böhran problemi dörd kəskin məqamlarda təzahür edir:

1. 1 yaşın böhranı (çağalığ yaşından körpəlik yaşına keçid zamanı)
2. 3 yaşın böhranı (körpəlik yaşından məktəbəqədər yaşa keçid zamanı)
3. 6-7 yaşın böhranı (məktəbəqədər yaşdan məktəb yaşına keçid)
4. Yeniyyətlik yaşının böhranı[1;94]

Mövcud məqalədə biz yeniyyətlik yaş dövründə baş verən psixoloji böhrandan bəhs edəcəyik. Müasir psixoloji ədəbiyyatda yeniyyətlik yaş dövrü 10-11 yaşdan 14-15 yaşa qədər göstərilir. Digər tərəfdən qeyd olunur ki, yeniyyətlik dövrünü müəyyənləşdirmək üçün təqvim yaşı deyil orqanizimdə olan psixoloji və fizioloji dəyişiklikləri əsas götürmək daha məqsədəuyğundur.

Yeniyyətə yaşının böhran probleminə müxtəlif baxışlar mövcuddur. Müxtəlif psixoloji məktəblər və istiqamətlər XIX əsrin ortalarından başlayaraq yeniyyətlik yaş dövrünün böhran problemini tədqiq etmişlər.

Stenli Holl böhran problemini uzun müddət araşdırmış, problemə rekapitulyasiya nəzəriyyəsinin əsas ideyaları nöqtəyi nəzərindən baxmışdır. O, yeniyyətlik dövrünü

xarakterizə edərək bu dövrü xaos dövrü adlandırmışdır. Onun fikrincə bu dövrdə instinktiv tendensiyalar sosial həyatın tələbləri ilə qarşı-qarşıya gəlir və yeniyetmə böhranı qaçılmaz olur. İnkişafın bu dövründə qeyri-stabillik, entuziazm, təlaş, ziddiyyətlərin üstünlük təşkil etdiyi qanunlar hökmürlükdür. S.Holl yeniyetmə dövrünü “tufanlar və təzyiç” dövrü adlandırmışdır. Yeniyetmə yaşının böhranın əsas məzmununu –“şəxsiyyət hissi” əldə edən şüurun böhranı olması hesab edirdi.

Ey Şprançer insan həyatında ən dərin həyəcanlardan birini-yeniyetmə və gənc yaşında yaşanan sevgini və onun təzahürünü araşdırmışdır. O böhran dövrünü yeniyetmədə yaranan sevgi ilə əlaqələndirmiş və göstərmişdir ki, sevgidən yarana cinsi istəklər (erotika və şəhvani hisslər) yeniyetmənin şüurunda müxtəlif qorxulara səbəb olur ki, bu da öz növbəsində böhranın yaranmasına gətirib çıxarır[6;55].

Yeniyetmə yaşında böhranın tədqiqinə Byuler Şarlotların yanaşması da maraqlıdır. Müəllif hesab edirdi ki, yeniyetmə yaşı pubertatın (cinsi inkişaf əsasında təyin edilir) yetimlənmə dövrüdür ki, insan hədd-buluğa çatmış olur. Ş.Bluyer pubertatın dövrünün başlanğıc dövrünü insanın uşaqlığı, cinsi yetişkənlik dövrünün son hissəsini isə gənclik dövrü adlandırmışdır. O bu inkişaf prosesinin neqativ mərhələ ilə başlayıb pozitiv mərhələ ilə yekunlaşdığını qeyd etmiş və böhran hallarının bu iki mərhələ arasında baş verdiyini vurğulamışdır[6;48].

L.S.Viqotski onu qeyd edir ki, böhranın hər bir neqativ simptomunun arxasında pozitiv məzmun gizlənilmiş ki, bu da yeni, ali formaya keçməkdir. O, böhran probleminə tamamilə başqa cür və orijinal yanaşmışdır ki, yaş böhranlarını öyrənərkən iki cəhətə daha çox fikir vermək lazımdır. Əvvəl şüurda baş verən əsas dəyişiklikləri fərqləndirmək, ikincisi isə, hər yaşda uşaqla mühit arasında təkrar olunmaz münasibətlər sistemini təmsil edən inkişafın sosial şəraitini müəyyənləşdirmək lazımdır[6;11].

Ştern yeniyetmə yaşına şəxsiyyətin formalaşması mərhələlərindən ən mühümünü kimi baxırdı və bu dövr üçün qaçınılmaz hal olan psixoloji böhranın müsbət həllinə şəxsin gələcək həyatını bir növ təyin etdiyini düşünürdü[6;46].

L.İ.Bojiviç qeyd edir ki, yeniyetməlik yaş dövrünün böhranı onların zehni, fiziki inkişafının sürətlə formalaşması ilə əlaqədar yeni tələbatların yaranması, bu tələbatların təmin olunması, bu dövrdə sosial baxımdan yeniyetmənin yetişkən olmaması və tələbatların özünün də kifayət qədər gərgin olması ilə əlaqədardır[5;94].

E.Erikson isə yeniyetməlik dövrünün əsas xüsusiyyəti kimi, identiklik böhranını göstərmiş və identikliyə şəxsiyyətin dəyişməsi ilə əlaqədar olan proses kimi yanaşmışdır. Bu dövrdə bir tərəfdən yeniyetmə cəmiyyətin üzvü kimi öz rolunu müəyyənləşdirməli, digər tərəfdən isə o həyatına məna verən, həyatının istiqamətini təyin edən öz maraqlarını, qabiliyyətlərini, tələbatlarını anlamalıdır. Yeniyetmənin şəxsi identikliyə nail olması çoxpilləli proses olub, özündə bir neçə mərhələni şəxsiyyətin inkişafının psixoloji aspektlərini, şəxsiyyətin yaşadığı həyatı çətinliklərin xarakterini əks etdirir[6;34].

Yuxarıda adı çəkilən müəlliflərin fikirləri göstərir ki, həqiqətən də yeniyetməlik dövründə baş verən psixoloji böhranın araşdırılması və tədqiqi zəruri məsələlər sırasındadır. Çünki bu dövr şəxsin gələcək həyatında həlledici rol oynayır.

Yeniyyətlik yaş dövrü insanın uşaqlıq və gənclik dövrü arasında sərhəddir. Uşaqlıqdan yeniyyətliyə keçidin əsasında məhz bu dövrdəki inkişadın əsas məzmunu və spesifik fərqi təşkil edir. Məlumdur ki, yeniyyətlik yaş dövrünü keçid, «böhran»lı yaş dövrü adlandırırlar. Bu təsadüfi deyildir. Yeniyyətmənin orqanizmində baş verən psixofizioloji dəyişikliklər münasibətlər sferasının yeniləşməsi, özünə və başqalarına münasibətin dəyişməsi, onların davranış və rəftarının yenidən qurulması, şəxsi «mən»də yeni protensial imkanların, keyfiyyətlərin dərk edilməsinə ciddi təsir göstərir. Nəzərdən keçirdiyimiz bu amillər yeniyyətmənin əqli, intellektual, mənəvi-psixoloji keyfiyyətlərin inteqrasiyasını, ən başlıcası isə öz kimliyinin təsdiqini, ideya və arzularının bu istiqamətdə oriyentasiyasına səbəb olur. Yeniyyətmə dövrünün böhranları ictimai həyatın ona verdiyi konkret sosioloji tələbatı ödəyərkən, yəni inkişaf edən yeniyyətmənin böyüklər aləmində müəyyən mövqe tutmaq istədiyi zaman qazanılan xüsusiyyətlərlə, müstəqilliyə artan tələbatlarla bu müstəqilliyi həyata keçirmək imkanları arasında baş verir. Bu dövrdə böyüklər adətən çalışırlar ki, yeni tələbatların ödənilməsi üçün şərait yaratmaqla böhranın qarşısını alsınlar. Ancaq təcrübə göstərir ki, uşaqlar bir qayda olaraq valideynlərini buna təhrik edir ki, sonradan icazə verilməyən hərəkətləri etməklə öz qüvvələrini yoxlasın, şəxsi çalışmaları nəticəsində öz müstəqillik çərçivəsini genişləndirsin. Məhz belə toqquşmalar zamanı yeniyyətmə özünü tanımağa, qiymətləndirməyə, imkanlarını görməyə başlayır, özünü təsdiqləmə tələbatını ödəyir. Yeniyyətmədə belə hallar baş vermədikdə, yeniyyətlik dövrü sakit, konfliktsiz keçdiyi zaman sonradan gecikmiş, daha mürəkkəb xarakter daşıyan böhran halları baş verir. Bu da 17 – 18, bəzən də bir az da gec yaşlarında özünü göstərir və uşağın uzun sürən infantil mövqeyini xarakterizə edir. Beləliklə, yeniyyətmə nisbətən qorxulu olmayan şəraitdə gedən müstəqillik uğrunda mübarizədə özünüdərk etmə və özünü təsdiqləmə tələbatlarını təmin edir. Onda bu zaman nəinki özünə inam hissi yaranır, həm də əxlaq qaydaları formalaşır. Bu da gələcəkdə rastlaşdığı həyatı çətinliklərin öhdəsindən gəlməyə imkan yaradır[3;104].

Bu yaş dövründə çətinliklər sanki yeniyyətmələri hər tərəfdən əhatə edir. Onlara bir çox mürəkkəb məsələləri həll etmək lazımdır: tədrislə bağlı (oxumağı istəsə də istəməsə də oxumalıdır), ailə ilə bağlı (valideynlərlə münasibəti kəskinləşdirməmək), yaşlıları ilə ünsiyyəti ilə bağlı (dost tapmaq, itirməmək) və özünü inkişafı ilə bağlı (özünün neqativliyi, əsəbililiyi, depresiyası ilə mübarizə), tənbəliyyəti və başqa eyibləri aradan götürmək, özünü və başqalarını sevmək, planlar qurmaq, arzulamaq üçün pozitiv güc tapmaq. Hər hansı çətinliklərin öhdəsindən gəlmək, dəf etmək üçün isə insana həyat planları qurmaq lazımdır. Əgər yeniyyətmə öz mövqeyindən, vəziyyətindən narazıdırsa, çətinlik çəkirsə, bu o deməkdir ki, əvvəllər mənimsəmiş olduğu ya da adət etdiyi davranış artıq işə yaramır. Problemin həlli üçün yeni vasitələr tapılmalıdır. Bu vaxt yeniyyətmənin köməyinə yaradıcı qabiliyyəti, konstruktiv fərziyyəsi, improvizasiya etmək qabiliyyəti çata bilər. Yeniyyətmə özündə olan qabiliyyətləri inkişaf etdirməli, özünün bütün imkanlarından istifadə etməlidir. Bununla birgə yeniyyətmədə çətinlikləri dəf etmək üçün reallığa və məqsədə əsaslan məqsəd, seçim və tez reaksiya vermək bacarığı olmalıdır.

Yeniyyətlik dövründə uşaq klassik psixoanalizin iddia etdiyi kimi, valideynlərə qarşı "sevgi və nifrət" hissi ilə qarşılaşır. Bu problemin müsbət həlli onun öz yaşlıları arasında sevgi predmeti tapa bilməməsindən asılıdır.

Valideynlərin uşağın inkişaf böhranlarının gedişatına az və ya çox dərəcədə təsir edə bildiyi yaş inkişafının əvvəlki mərhələlərindən fərqli olaraq, burada onların təsiri daha həlledicidir. Əgər valideynləri sayəsində yeniyyətə etibar, müstəqillik, təşəbbüskarlıq və bacarıq hissi mənimsəyibsə, onun identifikasiyası, yəni öz fərdiyyətinin dərkə şansı artır.

Yeniyyətlik yaşlarına təsadüf edən psixoloji böhran fərdin inkişafının bütün böhran dövrlərində olduğu kimi üç mərhələdə keçir:

-neqativ mərhələ (qarşısında köhnə vərdişlərin, stereotiplərin, əvvəldə formalaşmış strukturlarının dağılması)

-böhranın kulminasiya nöqtəsi (bu yeniyyətlik yaşlarında bir qayda olaraq, 13-14 yaşında baş verir, ancaq fərdi variantlar da özünü göstərir);

-böhranlı fazadan sonrakı dövr (bu zaman yeni strukturlar, yeni münasibətlər və s. Formalaşır)[4;89].

Psixoloji ədəbiyyatda yeniyyətlik dövrünə psixoloji böhranın təzahür forması təsvir olunub. Birinci və daha geniş yayılmış müstəqillik böhranıdır. Onun simptomları

aşağıdakılardır:

-höcətçilik, inadkarlıq, tərslik, hər şeyə neqativ münasibət, özbaşınalıq, mülkiyyətə qısqanclıq. Əgər 3 yaşlı uşaqda mülkiyyətə qısqanclıq başqa uşaqlarla oyuncaqları bölüşmək istəməməsində özünü göstərsə, bu tələbat yeniyyətdə onun əşyalarına kənar şəxslərin toxunmasından narazılıq, yaxın insanları (dostlar, rəfiqələr və s.) başqalarına qısqanmaq, valideynlərin onunla həddindən artıq maraqlanmasına və yeniyyətin şəxsi düşüncələrinə ətrafdakıların müdaxiləsinə qarşı narazılıq və s. kimi özünü göstərir. Asılılıq böhranının simptomları isə sadaladıqlarımızın əksinədir. Bu hal özünü həddindən artıq başqalarına qulaq asmaq, yaşlılardan, güclülərdən asılılıq, köhnə maraq və əxlaq normalarına aludə olmaq, həvəs göstərmək və s. formada təzahür edir[3;135].

Bu yaşda psixi inkişafda yeni keyfiyyət dəyişiklikləri baş verir: yeniyyətlərdə məntiqi hafizə, ixtiyari diqqət, mücərrəd təfəkkür, təxəyyül inkişaf edir. Yeniyyətə yaşında bəzi yeni psixoloji törəmələr özünü göstərir. Buraya böyüklük hissi, qızlarla oğlanların dostluğu, kollektivdə yaxşı mövqe tutmaq və məşhurlaşmaq meyli, özünüdərk etmə tələbatı və s. daxildir.

Yeniyyətlər özlərini böyüklər kimi aparmağa çalışır, özlərinə qarşı böyüklər kimi münasibət tələb edirlər. Bəzən müəllim və valideynlər onların bu "böyüklük hissi" ilə razılaşırmı, onlara uşaq kimi yanaşır, hər addımlarına nəzarət edir, yoldaşlarının yanında xoşagəlməz sözlər işlədirlər. Yeniyyətə oğlan və qız çox vaxt bu səbəbdən böyüklərə cavab qaytarır, bəzən mübahisə, hətta kobudluq edir. Onların bir qismi böyükləri yamsılamaqla bəzi neqativ hərəkətlərə (məktəbli formasından imtina etmək, papiros çəkmək, spirtli içki içmək və s.) yol verirlər. Bu dövrdə ünsiyyət və özünüdərk etmə tələbatı güclü olur. Buna görə də məktəb və ailə onları birgə tədbirlərə,

ictimai-faydalı işlərə, əmək və ünsiyyətə geniş cəlb etməklə bu əsas tələbatın ödənməsinə şərait yaratmalıdır. Yeniyyətlər kollektivdə layiqli mövqe tutmağa can atırlar. Bu, özünü təsdiqin bir vasitəsidir. Yoldaşlarının yanında nüfuzdan düşmək, şərəf və ləyaqətini itirmək - yeniyyətə üçün ən böyük faciədir. Buna görə də yeniyyətə yoldaşlarının yanında deyilən qeyri-taktiki sözlərə, ədalətsizliyə, təhqirə dözmür, onlara kəskin reaksiya verir. Bu zəmində bəzən ciddi münaqişə yaranır[5;98]. Yeniyyətə şəxs üçün kollektivin ictimai rəyi, yoldaşların fikirləri böyük təsirə malikdir. Müəllim onlar üçün əvvəlki yaşlardakı qədər nüfuz sahibi deyildir. Buna görə də tərbiyəçi sağlam kollektiv rəyin yaranmasına, təlim-tərbiyə işində ona istinad etməyə çalışmalıdır. Bu yaşda yoldaşlıq və dostluq hissi güclənir və yeni məna kəsb edir. Yeniyyətlər dostluğa yüksək tələblər verirlər. Qızlarla oğlanların dostluğu baş qaldırır. Bu, böyüklük hissi və başqa cinsi öyrənmək tələbatı ilə bağlıdır. Yeniyyətlərin açıq, kollektiv dostluğuna şərait yaratmaq lazımdır. Qızla oğlanın dostluğunu ələ salmaq, qadağan etmək olmaz. Əks halda o, xəlvəti dostluğa çevrilir və arzuolunmaz nəticələr verə bilər. Bu dövrdə hisslər güclü təzahür edir: onlarda adətən hövsələsizlik, çılğınlıq, tündxasiyyətlilik özünü göstərir. Bəzi yeniyyətlərin özlərini ələ ala bilməməsi, davranış və rəftarlarında kobudluq və kəskinlik, özünə nəzarətin zəifliyi bununla bağlıdır. Yeniyyətə neqativizmi çox zaman yorğunluqdan, ədalətsizlikdən, kollektiv və yoldaşlarının mənfi münasibətindən irəli gəlir. Müəllim və valideynlər mənfi emosiyaları aradan qaldırmaqda və müsbət hisslərin möhkəmlənməsində yeniyyətlərə kömək göstərməlidirlər. Yeniyyətlərin müəyyən qismində (xüsusən oğlanlarda) təlimə maraq azalır. Bunun qarşısını almaq üçün onlarda təlimə müsbət motivlər, təlimə maraq və tələbat aşılamaq, özünü təsdiq tələbatını ödəmək, xarici və daxili stimulları gücləndirmək, onları özünə nəzarətə, kiçik məktəblilərin təliminə köməyə cəlb etmək faydalıdır. Bu yaş qrupunda olan uşaqlar arasında bəzən intizamsızlıq, qanunpozma halları müşahidə olunur. Bu işə, adətən, ailələrdə qeyri-normal tərbiyə şəraiti ilə, münaqişələrlə, yeniyyətə nəzarətsizliyi, onların mənfi küçə təsiri altına düşməsi ilə (xuliqanlıq, oğurluq, sərxoşluq, narkomaniya və s.) bağlıdır. Belə halların qarşısını almaq üçün yeniyyətlərin asudə vaxtını səmərəli təşkil etmək, onları idmana, incəsənətə, mütaliyəyə, ictimai işlərə, sosial ünsiyyətə cəlb etmək lazımdır[5;115].

Qeyd edək ki, yeniyyətlik uşaqlıqdan gəncliyə keçid dövrüdür. Bu dövrdə onlarda həm uşaqlıq, həm də gənclik əlamətləri özünü göstərir. Keçid dövrü əsas çətinlik böyüklərlə yeniyyətlərin münasibətindəki problemlərdir. Yeniyyətlərin yaş xüsusiyyətlərini nəzərə almaqla, onların tələbatlarını ödəmək üçün şərait yaratmaqla, onlarla düzgün ünsiyyət qurmaqla, onları faydalı işlərə cəlb etməklə bu çətinlikləri aradan qaldırmaq mümkündür.

Sonda qeyd edək ki, nəinki yeniyyətlik dövründə insan inkişafının müxtəlif dövrlərində yaranan böhran halları sadə məsələ deyil və öz mürəkkəb psixoloji strukturu və təzahür formalarına görə bir birindən fərqlənir. Böhran həyatın adət edilmiş axarını pozur, insanın gündəlik həyat fəaliyyətinə təsir edib onu sistemdən çıxarır. İnsan yaşadığı dövrdə baş verən böhranlar indiyə qədər onun üçün əhəmiyyətli

olan və həyatının özəyini təşkil edən dəyərləri yenidən mənalandırılmasını tələb edir və onu əhatə edənlə münasibətləri, əlaqələri həyat tərzini dəyişməyə sövq edir. Böhranın müvəfəqiyyətli həll olunması və bu problemin öhdəsindən uğulu gəlmək insan üçün həyati əhəmiyyətli məsələ hesab olunur və bu zaman insan üçün yeni, müsbət keyfiyyətlərin yaranmasına səbəb olur.

Qeyd olunduğu kimi, yeniyetməlik dövrünün böhranı təbii haldır. Bu dövrdə yaşanan böhran halları insan yaşamının zaman baxımından çox kiçik dövrünü əhatə etsə də, məhz bu dövrdə şəxsiyyətin psixoloji cəhətdən inkişaf etməsinin, formalaşmasının psixoloji xüsusiyyətlərini özündə əks etdirir. Bu dövrdə yeniyetmənin üzləşdiyi mənfi faktorlar, onun inkişafı üçün əlverişsiz şəraitin olması, sosial əhatənin qeyri-düzgün münasibəti bu dövrün destruktiv və deviant xarakterli davranışlarla nəticələnməsinə gətirib çıxarır. Bu baxımdan istər yeniyetmənin böyüdüüyü ailə, istər onun təhsil aldığı pedoqoji kollektiv, istərsə də onu əhatə edən digər insanlar bu dövrün psixoloji xüsusiyyətlərini bilməli və yeniyetməyə qarşı uyğun davranış sərgiləməlidirlər. Çünki yaşadığımız dövlətin gələcəyi üçün faydalı şəxslərin yetişdirilməsi cəmiyyət olaraq hər biri vətəndaşın mənəvi borcudur.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Qədirov. Ə .Yaş psixologiyası. Bakı, Maarif, 2003
2. Quliyev E. M. , Əzizov Q. E., Əlizadə Ə. Ə. Yaş və pedaqoji psixologiya. II hissə, Bakı, 1978
3. А. А. Реан. Психология подростка. Москва, 2004
4. Л. А. Ретуш. Психология современного подростка. Санкт - Петербург, 2005
5. Кочетиов А. И. Перевоспитание подростка. Москва, 1972
6. Исторический смысл психологического кризиса, Методологическое исследование из книги Выготский Л.С, Психология развития человека, М.: Изд-во Смысл; Эксмо, 2005. — 1136 с

XÜLASƏ

YENİYETMƏLİK DÖVRÜ VƏ PSIXOLOJİ BÖHRAN

Məqalədə yeniyyət məlik dövründə baş verən psixoloji böhrandan bəhs olunmuşdur. Yeniyyət məlik dövrü şəxsin həyatında onun gələcək inkişafını təyin edən kritik dövrlərdən biri hesab olunur. Uşaqlıq və yetkinlik arasında "keçid körpüsü" kimi çıxış edir. Yeniyyət məlik dövrü ilə bağlı "böhran" anlayışı uşaqlıqdan böyüklüyə keçidin ağırlılığını, mürəkkəbliyini, çətinliyini vurğulamaq üçün istifadə olunur.

РЕЗЮМЕ

ПОДРОСТКОВЫЙ ВОЗРАСТ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ КРИЗИС

В статье рассматривается психологический кризис в подростковом возрасте. Подростковый возраст является одним из самых важных, существенно влияющим на дальнейшее развитие, критическим периодом в жизни человека. Он выступает в роли «переходного мостика» между детством и взрослостью. Понятие «кризис» применительно к подростковому периоду используется для того, чтобы подчеркнуть тяжесть, болезненность переходного состояния от детства к взрослости.

SUMMARY

ADOLESCENCE AND PSYCHOLOGICAL CRISIS

The article deals with the psychological crisis in adolescence. Adolescence is considered a critical period in a person's life and affects the future development. It acts as a "bridge of transition" between childhood and adulthood. The concept of "crisis" in relation to the adolescent period is used to emphasize the severity, morbidity of the transition state from childhood to adulthood.

Çapa tövsiyə etdi: prof. R.F.İbrahimbəyova

DİNLƏRARASI DİALOQUN NƏZƏRİ ƏSASLARI

Gündüz Qurbanəli oğlu Süleymanov

*AMEA Fəlsəfə İnstitutunun
“İslam fəlsəfəsi” söbəsinin elmi
işçisi, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru*

Şölət Ələvsət oğlu Zeynalov

*AMEA Fəlsəfə İnstitutunun
“İslam fəlsəfəsi” söbəsinin elmi
işçisi, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru*

Açar sözlər: *dinlərarası dialoq, dünyəvilik, din, toleranlıq.*

Keywords: *interreligious dialogue, secularism, religion, tolerance.*

Ключевые слова: *межрелигиозный диалог, секуляризм, религия, толерантность.*

Müasir dünyanın yeni formalaşan arxitekturasında dinlərarası münasibətlərin tədqiqi xüsusi aktuallıq kəsb edir. Problemin aktuallığını şərtləndirən əsas amil bu münasibətlərin münaqişə və düşmənçilik deyil, konstruktiv, dialoq səciyyəsi daşıyacaq məcraya yönəldilmə zərurətidir. Dinlərarası dialoq artıq müasir dövrün tipik səciyyəsinə çevrilsə də, bu fenomen kifayət qədər öyrənilməmişdir. Bir faktı xüsusi ilə qeyd etmək lazımdır ki, “dinlərin dialoqu” anlayışının semantikasi və qavranılması sahəsində qeyri-müəyyənlik hökm sürür. Bəzi tədqiqatçılar isə ümumiyyətlə, dinlərarası dialoqa inanmayaraq onu “virtual gerçəklik” adlandıraraq ifrat skeptik mövqe tutur, belə bir dialoqun baş tutmasını mümkün hesab edirlər (11).

Qeyd edək ki, “Dinlərarası dialoq” anlayışı xüsusi fəlsəfi və kulturoloji çalarlara malikdir. O tarixən müxtəlif məkan və zamanda fərqli anlamlarda istifadə olunmuşdur. Ona görə də müasir dünyada fərqli dinlər arasında münasibət və dialoqun öyrənilməsi məhz bu anlayışın məzmun dəqiqləşdirilməsini zəruri edir.

Rusiyalı dinşünas İ.N.Yablokovun fikrincə, dinlərin dialoqu – “müxtəlif dünyagörüşlərinin qarşılıqlı münasibət və qarşılıqlı təsirlərinin çoxtərəfli tarixi prosesi olub, əsas məqsədi həm müxtəlif din nümayəndələri, həm də inanlı və inancsızlar arasında münaqişə və insan hüquqlarının pozulmasının qarşısını almaqdır” (1, s. 359-360). Tədqiqatçının fikrinə görə əsas məsələ heç də dindarlar arasında deyil, məhz tərifi də əksini tapdığı kimi inanlı və inancsız insanlar arasında dialoqun qurulmasıdır. Bu kimi yanaşmalar bizə onu qeyd etməyə əsas verir ki, dinlərarası dialoq təkcə etiqad prinsipləri daşıyıcılarının problemi olmayıb, bütövlükdə ümumplanetar bir səciyyə daşımaqdadır. Başqa sözlə desək, dinlərarası

dialoq təkə dinin problemi olmayıb, o həm də idraki bir proses kimi fəlsəfi fikrin tarixi problemlərindəndir.

Rus tədqiqatçısı A.V.Juravski hesab edir ki, “dinlərin dialoqu” kifayət qədər şərti anlayışdır. Çünki, gerçək dialoq dinlər arasında yox, yalnız müxtəlif dinlərə inanan insanlar arasında ola bilər. Onun fikrincə, “dinlərin dialoqu dedikdə biz mədəni informasiyanın kortəbii mübadilə prosesini yox, şüurlu surətdə qarşılıqlı anlaşma başa düşürük. Bu özünün həm nəzəri təhlilini, həm də institusional rəsmiləşməsini tələb edən mürəkkəb prosesdir. Belə dialoq yalnız indi, bu günlərdə başlayır. Məhz bu səbəbdən dialoq haqqında elmin daha bir əhəmiyyətli xüsusiyyəti var: o eyni dərəcədə həm dialoqu tədqiq edir, həm də onu yaradır, o təkə dialoq haqqında elm yox, həm də dialoq elmidir ” (2, s. 23). Fikrimizcə bununla tam razılaşmaq olmur. Çünki, dinlərarası dialoqun elə dinlərin tarixi qədər qədim olduğunu söyləmək mümkündür. Müasir dövrdə dinlərarası münasibətlərin və dialoqun vəziyyəti haqqında düşüncələr onun tarixinə nəzər salmadan konstruktiv nəticə verə bilməz. Ona görə də bu problemin tarixi aspektdə nəzərdən keçirilməsi vacibdir.

Dinlərarası dialoq ilk növbədə istənilən cəmiyyətdə və dialoqu aparan tərəflərdə tolerantlığın mövcudluğunu tələb edir. Bunu biz dialoqun ilkin və zəruri şərti kimi qəbul edirik. Dini tolerantlıq dedikdə isə: “insanın özünə bərabər layiqli şəxsiyyət kimi digərinə münasibətini səciyyələndirən və digər özgəni fərqləndirənləri (zahiri görkəm, nitq tərz, həyat tərz, inanc və s.) qəbul etməmə hissinin şüurlu boğulması ilə ifadə olunan keyfiyyətidir” (3, s. 75-76). Tolerantlığın xüsusi halı kimi götürülən dini tolerantlıq problemi müasir dünyada daha çox müzakirə edilən və aktual məsələdir. Dini tolerantlıq dünyagörüşü və sosial-psixoloji qaydaların çoxsaylı dini ənənələrin qovuşmasına imkan verən mürəkkəb ictimai şüur forması kimi tədqiq olunmalıdır. Digər bir tərəfdən o, fərdlər, ictimai strukturlar və dövlətlər səviyyəsində konkret fəaliyyət kimi qavranılmalıdır. Başqa sözlə desək, dini tolerantlıq vətəndaş cəmiyyətinin bütün fərdlərinin müxtəlif konfessiyalara məxsus olma hüququnun tanınmasında təzahür edən dəyər və sosial norma kimi başa düşülməlidir.

Qədim dövrlərdə meydana çıxmış dini tolerantlıq problemi xüsusilə müxtəlif inanlı insanların birgə yaşamağa məcbur olduğu böyük imperiyalarda özünü daha kəskin şəkildə büruzə vermişdir. Belə ki, ilk dünya imperiyası hesab edilən Əhəmənilər İmperiyasının banisi II Kir tarixə qədim dünyanın ən tolerant hakimi kimi düşüb. Bibliyada adı çəkilən II Kir zərdüştilik dininə inanmışdır. Bu dinin əsas mənbəyi olan “Avesta” da isə yazılmışdır: “Aşkar olanı qulağınızla eşidin, qəlbinizlə görün ki, hər bir kəs özü üçün inamı seçə bilsin”. Bunu qədim dünyada insanın vicdan azadlığı hüququnun etiraf edilməsinin ilk ifadəsi kimi qəbul etmək olar. Göstərilən nümunələrdə fərqli tarixi mərhələlərdə və fərqli dini dünyagörüşlərində də rast gəlmək olar. Lakin, bizim əsas məqsədimiz bütövlükdə dini tolerantlıq yox, dinlərarası dialoqun mahiyyəti və onun bugünkü vəziyyətini araşdırmaqdır.

Ümumiyyətlə, demək olar ki, “dinlərarası dialoq” mənə tutumuna görə mürəkkəb anlayışdır. Məhz bu səbəbdən ona tək-cə tərifi verməklə təhlili mümkün olmur və bu səbəbdən də yuxarıda qeyd edildiyi kimi onun mənə çalarlarını aydınlaşdırmağa ehtiyac duyulur. Bunun üçün bu anlayışlara aydınlıq gətirməlidir: 1) dinlərarası ünsiyyət; 2) konstruktiv münasibətlərin forması; 3) dialoq həqiqətin axtarılması kimi; 4) dialoq mədəniyyəti.

1) Dinlərarası ünsiyyət. “Dialoq” sözünün etimoloji mənası iki tərəf arasında söhbət, danışmaq, kommunikasiya deməkdir. Ona görə də dinlərarası dialoq termini bir çox hallarda “dinlərarası ünsiyyət” termininin sinonimi kimi işlədilir. Yəni ondan müxtəlif konfessiyaların nümayəndələri arasında görüşün istənilən formasını işarələmək üçün istifadə edilir.

2) Konstruktiv münasibətlərin forması. “Dialoq” anlayışının mənə çalarlarından biri belədir ki, o sadəcə danışmaları yox, həm də konstruktiv səviyyəyə daşıyan və müəyyən mənada yaxınlaşmaya istiqamətlənmiş münasibətdir, “dialoq – bu heç də həmişə razılışma deyil, lakin həmişə razılıq axtarışıdır” (4, s. 5).

3) Dialoq həqiqət axtarışı kimi. Antik və Avropa fəlsəfəsi zəminində formalaşmış mədəni şüurda (yəni tək-cə sırf fəlsəfi şüurda yox) “dialoq” sözü Sokratın söhbətləri ilə sıx bağlıdır. Bu söhbətlərdə iki həmsöhbət tərəfindən irəli sürülən dəlillərin mübadiləsi vasitəsilə hansısa nəzəri həqiqət aşkarlanır, yaxud Sokratın təbirincə “doğulur”. Belə “dialoq” özünəməxsus qanunlara malikdir: tərəflərdən hər biri müzakirə predmetinin autentik şərhinə nail olmağı arzulayır, hər bir məsələyə obyektiv yanaşmağa çalışır və bu məqsədlə şəxsi maraqlardan imtina edir. Bu prinsipə uyğun olaraq qurulan dinlərin dialoqunun klassik modeli aşkar və mütləq qalibli sonluğu ehtiva edir. Bu tip dinlərarası dialoqda həmişə prozelitizm strategiyası üstünlük təşkil edir.

4) Dialoq mədəniyyəti. Başlanğıcı 1893-cü ildə Çikaqoda keçirilən “Dinlərin ümumdünya parlamenti” hesab edilən dinlərarası dialoqun müasir mərhələsi dialoq predmetinin kardinal dəyişməsi ilə əlaqədardır. Əgər dinlərarası dialoqun ənənəvi predmetini “həqiqət nədir?” sualına cavab axtarışını təşkil edirdisə, yəni paradigma müzakirə mövzusunun dəyişir: indi bu suala cavab axtarılır: “Hansı dil dialoq prosesini pozmadan problemlərimizi müzakirə etməyə, fikir ayrılıqlarını aşkarlamağa kömək edər?”. Modernist tipli belə dialoqun əsas məqsədi prozelitizm yox, öz-gə dinlərə adaptasiya, onların yeni dini statusunun tanınması olur.

Dinlərarası dialoq sahəsində tanınmış mütəxəssislərdən biri, katolik teoloq, professor Leonard Svidler yazır: “Dialoq üzrə səmimi tərəfdaşlar bir-birini inandırmağa cəhd etmirlər, əksinə, həmsöhbətinə hörmətlə qulaq asır və qərəzsizliklə onun dəlillərini anlamağa çalışır... Dialoqun gerçək məqsədi tərəfdaşın həyata sənə kimi yox, başqa cürə baxan insan kimi qəbul etməkdir. Dialoqun əsas məqsədi isə odur ki, həmsöhbətini və onun baxışlarını dərinlən anlamağın öz məxsusi mövqeyinin məhsuldar dəyişməsi ilə nəticələnsin. Başqa sözlə desək, dinlərarası dialoq onun iştirakçılarının qarşılıqlı zənginləşməsinə və mənəvi inkişafına istiqamətlənir və başqasına olan yad baxışları ona aşılamağı qadağan

edir” (5, s. 456). Yeni paradigma üçün qələbə və dialoq prosesində özünü təsdiq məqsəd olaraq qətiyyətlə qəbul edilmir. Əksinə, dinlərarası dialoqun müasir modelinin zəruri komponenti özünü təsdiqə zidd olan “təvazökarlıq” və “özünüməhdudlama” olur.

Müasir dinlərarası dialoq konseptual tədqiq və institusional rəsmiləşmə tələb edən şüurlu qaydalar, hansısa imperativ kimi başa düşülür. Dialoqun baş tutması üçün müəyyən qaydalar və ya proseduralar və rəqlament sxemlərinin hazırlanması zərurətə çevrilmişdir. Buna tanınmış protestant teoloqu Paul Tillixin (1886-1965) təklif etdiyi dialoq prinsiplərinin külliyyəti nümunə ola bilər: “Müxtəlif din nümayəndələri arasında dialoq bir sıra fərziyyələrə əsaslanır. Əvvəla belə fərz edilir ki, hər iki iştirakçı digər tərəfin dini əsaslarının dəyərini qəbul edir... belə ki, onların hər ikisi dialoqun vacibliyini etiraf edir, İkincisi, fərz edilir ki, iştirakçıların hər biri özünün dini mövqeyini inamla müdafiə etməyə qabildir, belə ki, dialoq rəylərin ciddi qarşıdurması kimi təsvir edilir. Üçüncüsü, fərz edilir ki, həm dialoqu, həm də toqquşmanı mümkün edərək ümumi əsaslar mövcuddur. Dördüncüsü, hər iki tərəfin öz dini əsaslarını tənqidə açıqlığı fərz edilir. Əgər bütün bu şərtlərə riayət olunursa ... onda iki və ya daha artıq dinin görüşməsi çox məhsuldar ola bilər və əgər dialoq davam edərsə, o tarixi nəticələrə gətirib çıxara bilər” (6, s. 425). Kifayət qədər ciddi qəbul edilən “Tillix platforması” müxtəlif icma fəalları və ekspertlər çərçivəsində dinlərarası dialoqun submədəniyyətini formalaşdırarkən nəzərə alınır” (7).

Dialoq strategiyasında baş vermiş bu dəyişiklik dinlərarası dialoqun klassik modelinin perspektivsizliyinin dərki nəticəsində mümkün olmuşdur. Ənənəvi model üçün “problemi həll etmək”, yaxud “mövqeləri yaxınlaşdırmaq” kimi səciyyəvi xüsusiyyətlər artıq əhəmiyyətini itirir. Çünki, dialoqda iştirak edən ənənələr üçün fundamental məsələlər üzrə mövqelərin hətta minimal yaxınlaşması “məğlubiyət”, “daxili dini dünyanın dağılması” duyğusu törədir və dialoqun dayandırılması ilə sonuclandır.

Son yarım əsrdə dialoq mədəniyyəti ideyası daha geniş yayılmışdır. Dialoq mədəniyyəti ideyasının ardıcıl tərəfdarlarından və görkəmli nümayəndələrindən biri olan M.M.Baxtin hesab edir ki, “dialoq” insan varlığının bütün təyinatları üçün kök və əsasdır: “Var olmaq – deməli dialoji ünsiyyətdə olmaq deməkdir. Dialoq bitən zaman hər şey də bitir. Ona görə də dialoq mahiyyətcə qurtara bilməz və qurtarmamalıdır” (8, s. 434). Dialoq ideyasının tədqiqi Q.Q.Şpet, N.A.Berdyayev, M.Buber, E.Levinas və b. kimi görkəmli tədqiqatçıların da diqqət mərkəzində olmuşdur. Onlar görə dialoq, dialoq vasitəsilə birgəlik, dialoq forması kimi götürülən təfəkkür fəlsəfəsinin, mədəniyyətin və insan biliyinin əsasıdır.

Fəlsəfi fikrin daxili dialoji istiqamətliyi müasir sosial gerçəkliyin fəaliyyət və quruluş şərtlərinə uyğundur. Dinlərarası münasibətlərdə bu onda təzahür edir ki, global dünya düzəni üçün dəyər qismində və gerçək vəziyyət kimi dini plüralizm əsas götürülür. Bu onu bildirir ki, hər bir din özünə hökmran inanclar sistemi kimi yanaşa bilməz və o dinlərin hər biri təkə başqa konfessiyalara yox, həm də dinsiz şüurla da dialoq qurmalıdır. Eyni zamanda dini-mənəvi məsələlərdə demokratiklik

– tolerantlıq, dini azlıqların hüquqları – kütləvi şüur tərəfindən baza dəyərləri kimi qəbul edilir, “dinlərin dialoqu” antonimlər çoxluğu isə təcridçilik, obskurantizm (qaragüruh) və totalitarizm ilə assosiasiya olunur.

Dinlərarası dialoq, dominant siyasi və iqtisadi aspektlərlə yanaşı, “dini meyar” qismində qloballaşmanın ümumi ssenari və mexanizmlərinə qoşulur. Qloballaşmanın sırf sekulyarlaşmış maşının çərçivəsində bu xidmətçi rolu heç şübhəsiz ki, dinlərarası əlaqələrin daxili məzmununa təsir göstərərək onun mənəvi dərinliyini azaltmaya bilməz. Ona görə də müasir dinlərarası dialoq fenomeninin mahiyyətini anlamaq üçün həm də bu faktı nəzərə almaq zəruridir ki, dialoqun forma və məzmununu elə həmin dialoqu törədən amillər müəyyənləşdirir. Burada onu da qeyd etmək lazımdır ki, hər bir din iki səviyyədə özünü təzahür etdirir: birinci – “teoloji” (prinsiplər, etiqad əsasları) və ikincisi: – “institusional” (sosial, mədəni, siyasi aspektlər).

Göstərilmiş səviyyələrlə bağlı Azərbaycandakı vəziyyətə diqqət yetirək. Azərbaycandakı real vəziyyətə əsaslanaraq söyləmək olar ki, burada dialoqun səviyyəsi əsas etibarilə “institusional” səviyyə ilə müəyyənləşir. Xüsusilə müstəqillik əldə etdikdən sonra dini təhsilin, ilahiyat elminin inkişaf etməsi, dini icmalara qanunla müəyyənləşən çərçivədə sərbəst fəaliyyət göstərmək imkanı verilir və bu da birbaşa dinlərarası münasibətlərin sağlamlaşdırılmasına xidmət edir. Ona görə də praktiki və nəzəri baxımdan müasir Azərbaycanın dünyada dinlərarası dialoqa verdiyi töhvə yeni bir paradigma kimi qəbul edilə bilər. Müasir Azərbaycanda dinlərarası dialoqun əsas təşəbbüskarı harmonik dinlərarası münasibətlərdə siyasi, sosial və iqtisadi sabitliyin əsas şərtini görən dünyəvi hakimiyyət institutlarıdır. Ölkəmizdə dinlərarası dialoqun əsas səciyyəvi xüsusiyyəti onun həm millətlərarası, həm də mədəniyyətlərin dialoqu ilə sıx əlaqədə aparılmasıdır.

Müasir Qərbi dövlətlərinin dinlərarası dialoq ənənəsində isə tamamilə fərqli mənzərə mövcuddur: burada dinlərarası dialoq teoloji səviyyədə gerçəkləşdirilir. Yuxarıda adı çəkilən və dinlərarası dialoqun modern mərhələsinin başlanğıcı hesab edilən “Dinlərin ümumdünya parlamenti” liberal protestantlar və “svedenborqçular” (İsveç təbiətşünas alimi, xristian mistiki və teosof Emanuel Svedenborqun təliminin tərəfdarları) tərəfindən təşkil edilmişdir. Burada iki Şərqi missionerinin – dzenbuddizmin nümayəndəsi Şaks Soen və vedanta təliminin təmsilçisi Svami Vivekananda – dini-fəlsəfi ideyaları ciddi maraq doğurmuşdur. Bir çoxları məhz bu zamandan etibarən xristian dünyasında buddizm və induizmə maraq yarandığını iddia edirlər. Həm bu konqresdə, həm də bu ərəfədə keçirilən müxtəlif tədbirlərdə dünyada mövcud olan bütün dinlərin, inanc, kult və təriqətlərin yaxınlaşması ideyası səslənmişdir. Əsas məqsəd isə onların birgə səyi ilə bütün bəşəriyyət üçün “universal dinin” yaradılması olmuşdur. Humanizm və tərəqqipərvərlikdən qaynaqlanan bu ideyanın Birinci Dünya müharibəsinin başlanması ilə gündəmdən çıxarılmasına baxmayaraq dinlərarası dialoqun səviyyəsi teoloji səviyyə ilə şərtlənmişdir (9).

Elmi ədəbiyyatda bir çox nüfuzlu tədqiqatçılar belə hesab edirlər ki, dini tolerantlıq ilk növbədə dini plüralizm şəraitində dövlət siyasətinin səviyyəsi kimi çıxış edir. Xüsusi halda BMT-nin 1958-ci ildə qəbul etdiyi İnsan Haqları Deklarasiyasında ifadə olunmuş belə anlama tolerantlıq anlayışı dedikdə fərdə verilmiş və ona arzuladığı dini seçməyə, yaxud ona etiqad etməyə imkan verən dini azadlığı nəzərdə tutur.

Dinin dövlətdən ayrılması, dini plüralizm dini azadlıqlar kimi liberal prinsiplər maarifçilik dövrü fəlsəfi təlimlərinin məhsulu olub insan təbiətinin mahiyyətini, siyasi cəmiyyətin məqsədləri və həqiqi dini etiqadın yerini şərh edirdi. Bununla birlikdə müasir dünya siyasətində “yenilənmiş partikulyarizm, üsyankar konfessionalizm və yenidən dirçəlmiş etnik motivlərin üstünlük təşkil etdiyi” (12, s. 47) halda maarifçilik ideyaları köhnəlmiş görsənir. Onlar artıq müasir gerçəklərə uyğun olmayan utopiyaya çevrilmişlər. Müasir dünyada müxtəlif mədəniyyət və sivilizasiyalar mövcud olan qarşılıqlı təsirdədirlər. Onların heç də hamısı özünün taleyini özü müəyyənləşdirmək hüququna malik olan fərdin azadlığının Avropa prinsiplərini bölüşür.

Müasir dövrdə dinlərarası dialoqun gerçəkləşməsi istər ayrı-ayrı dövlətlər, istərsə də beynəlxalq və regional təşkilatlar bir sıra vacib əhəmiyyətə malik tədbirlər görürlər. Belə təşkilatlardan biri də Birləşmiş Millətlər Təşkilatıdır. BMT Nizamnaməsinin preambulasında xalqların “mehriban qonşular kimi bir-biri ilə sülh içində mehriban yaşamaq və dözümlülük nümayiş etdirmək” qərarından söhbət açılır. Bu ona əsas verir ki, dünya dinləri arasında dialoqun institutlaşması üçün BMT-nin himayəsi altında müəyyən işlər görmək olar ki, onlardan da biri dinlərin dinc, yanaşı yaşamaq konsepsiyasının qəbulu ola bilər. Dinlərin dinc, yanaşı yaşaması konsepsiyası dövlətlərin etnomədəni və konfessiyalararası siyasətin qurulmasına kömək edəcək sənəddir və onun qəbulu deyilən istiqamətdə atılmış mütərəqqi addım ola bilər. Hesab edirik ki, bu sənədə bir sıra mühüm prinsiplər də daxil oluna bilər. Bu prinsiplərdən ən əsasları Azərbaycan praktikasında olduğu kimi – istənilən dinin tərəfdarının insan ləyaqətinə hörmət; ümumbəşəri dəyər və maraqların üstün tutulması; din və dini birliklərin hüquqi bərabərliyi; qarşdurma təfəkküründən imtina; istənilən şəraitdə dinlərarası dialoqa hazır olan və s. prinsiplərdir. Belə bir konsepsiyanın işlənilib hazırlanması dinlərin dinc, yanaşı yaşama Xartiyasının hazırlanması və qəbulu istiqamətində böyük addım olardı. Xartiyanın qəbul edilməsi isə vətəndaş sülhü və millətlərarası razılıq maraqları çərçivəsində dünya konfessional birliklərinin xoş məramlı fəaliyyətinin ifadəsi ola bilər.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI

1. Яблоков И. Н. Религиоведение. Москва: Гардарики, 2000, 536 с.
2. Журавский А.В. Очерки христианско-мусульманских отношений. Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014. 192 с.
3. Валитова Р.Р. Толерантность / Новая философская энциклопедия: В 4-х т. Т. IV. Москва: Мысль, 2010, 736 с.
4. Диалог: теоретические проблемы и методы исследования: сб. Научно-аналит. обзор. Москва: ИНИОН, 1991, 160 с.
5. Свидлер Л. Межрелигиозный диалог: истоки, проблемы, перспективы. // Страницы, 2000, № 5, с. 452-461.
6. Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // Тиллих П. Теология культуры. Москва: Юрист, 1995, 479 с.
7. Свидлер Л. Десять заповедей межрелигиозного диалога. URL: <http://constitutions.ru/archives/4403>
8. Бахтин М. М. Проблема поэтики Достоевского. Москва: Худ. лит-ра, 1972, 470 с.
9. Хоружий С.С. Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания. URL: http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H
10. Сиверцев М. А. Межрелигиозный диалог в эпоху глобализации // Человек. 2002. № 5. С. 76-87.
11. Шохин В. К. «Диалог религий»: виртуальное понятие и реальное значение: доклад, прочитанный 27.01.2000 на VIII Рождественских образовательных чтениях. URL: <http://www.netda.ru/belka/nauka/+filosof.htm>
12. Грей Д. Поминки по Просвещению: политика и культура на закате современности. Москва: Праксис, 2003. 368 с.

XÜLASƏ

DİNLƏRARASI DİALOQUN NƏZƏRİ ƏSASLARI

Məqalədə dinlərarası münasibətlərinin perspektivləri şərh edilmiş, sosial-fəlsəfi aspektləri təhlil olunmuş, dünyada beynəlxalq təhlükəsizliyin təmin olunmasında dini təhlükəsizliyin əhəmiyyəti izah edilmişdir. Bildirilir ki, dünyada dini situasiyanın təhlili nəzəri və praktiki səciyyəli bəzi tövsiyələr verməyə imkan yaradır. Hesab etmək olar ki, bu tövsiyələr dinlərarası münaqişələrin yaranma imkanlarını əhəmiyyətli dərəcədə azalmasına və dünyada dinlərarası dialoqun baş tutmasına gətirib çıxara bilər.

РЕЗИЮМЕ

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА

В статье комментируются перспективы межрелигиозных отношений, анализируются социально-философские аспекты и отмечается важность религиозной безопасности в обеспечении международной безопасности в мире. Анализ сегодняшней религиозной ситуации в мире дает возможность выдвигать некоторые теоретические и практические рекомендации. Следует отметить, что эти рекомендации могут помочь в значительной степени уменьшить зарождение межрелигиозных конфликтов и привести к межрелигиозному диалогу.

SUMMARY

THE THEORETICAL FOUNDATIONS OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE

In the article is commented perspectives of interreligious relations, analyzes the socio-philosophical aspects and notes the importance of religious security in ensuring international security in the world. Analysis of the current religious situation in the world makes it possible to put forward some theoretical and practical recommendations. It should be noted that these recommendations can help to significantly reduce the origin of interreligious conflict and lead to interreligious dialogue.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. S.Hüseynov

TƏHSİLİN SOSİOMƏDƏNİ FUNKSİYALARI

Müslüm Nəzərov

Pedaqogika üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Açar sözlər: *təhsil, təhsilin sosiologiyası, təhsil sferası, konsepsiya, sosiomədəni mühit.*

Keywords: *education, educational sociology, the education sector, the concept, socio-cultural environment*

Ключевые слова: *образование, социологии образования, сфера образования, концепция, социокультурной среды.*

Təhsil–insanın həyata və əməyə hazırlığının vacib şərtlərindən olan bilik və bacarıqların, həmçinin sistemləşdirilmiş biliklərin mənimsənilməsi prosesi və onun nəticəsidir. Təhsil insanın elm və mədəniyyət dünyasına çıxmasının vasitəsidir. Təhsil prosesində insan mədəni sərvətləri mənimsəyir. Mədəniyyəti mənimsəməklə insan nəinki daimi dəyişkən sonuna adaptasiya edir, həmçinin fəal fəaliyyətə qabil olur, öz subyektivliyinin inkişafına nail olur. Təhsil - iqtisadiyyatın, siyasətin, mədəniyyətin və bütövlükdə cəmiyyətin inkişafının mühüm amilləridir. Öz növbəsində təhsil cəmiyyətin tələbatlarının təsiri altında inkişaf edir. Mədəniyyət və təhsil ictimai tərəqqi və sivilizasiyanın inkişafının aparıcı amilləridir.

Təhsil sosial-mədəni fenomen kimi, bir sıra funksiyaları yerinə yetirir. N.V.Bor-dovskaya və A.A.Rean (4) təhsilin aşağıdakı sosial-mədəni funksiyalarını göstərir:

-insanın elm və mədəniyyət aləminə daxil olmasının ən optimal və intensiv üsulların-dan biridir. Bu gün planet vətəndaşlarının tərbiyə edilməsi üçün bütün dünya təhsil sahəsində birçə şey göstərir. Dünya təhsil məkanı intensiv inkişaf edir;

-şəxsiyyətin sosiallaşması və nəsillərin varisliyinin üsuludur. Məhz təhsil stabilləşdir-mə funksiyasını yerinə yetirir və insanın həyat şəraitində adaptasiyasını yüngülləşdirir;

-insanın ictimai və mənəvi həyatının formalaşması mexanizmidir.

-təhsil və tərbiyə idarələri müəyyən dövrdə insanın sosial-mədəni fəaliyyətinin ən ali nümunələrini cəmləşdirir.

-ona görə də təhsilin əhəmiyyəti cəmiyyətdə savadlı insanın əhəmiyyətliliyi ilə müəyyən olunur;

-mədəni davranış və fəaliyyət nümunələrinin nümayiş prosesidir. Təlim və tərbiyə prosesində insan sivilizasiyasının inkişafı üçün mədəni tarixi əhəmiyyətə malik olan sosial-mədəni normaları mənimsəyir. Bu proses sosial qrupda, istehsalatda, ailədə, ictimai yerlərdə baş verir;

-regional sistemlərin və milli ənənələrin inkişafı üsuludur. Ayrı-ayrı rayonların əhali-sinin spesifikliyi pedaqoji məsələlərin xarakterini şərtləndirir. Gənclər şəhər və kəndin mənəvi həyatına təhsil vasitəsilə daxil olur;

- cəmiyyətin mədəni sərvətləri və inkişaf məqsədlərini ötürən sosial təsisatdır;
- ictimai həyatda dəyişikliklərin fəal sürətləndiricisidir.

Bunlarla yanaşı təhsilin sosiomədəni məkanının formalaşmasında əhəmiyyəti və rolu-nu göstərməklə təhsil sisteminin aşağıdakı sosiomədəni funksiyalarını qeyd etmək olar:

1) Təhsil insanın elm, mədəniyyət, incəsənət aləminə daxil olmasının optimal və in-tensiv üsullarından biridir;

2) Təhsil insanın cəmiyyətə adaptasiyanın təmin edir. Təhsil insanın sosiallaşması-nın təsiri üsullarından biri olmaqla sosial və tarixi tərbiyəninənsildən nəsilə ötürülməsi-ni təmin edir;

3) Təhsil cəmiyyətin intellektual və mənəvi potensialının inkişafına səbəb olur, insa-nın ictimai və mənəvi həyatının, başqa insanlara humanist münasibətlərin mexaniz-mini formalaşdırır;

4) Təhsil elm və mədəniyyətin geniş yayılmasına, şəxsiyyət tərəfindən sosiomədəni davranış normalarının mənimsənilməsinə səbəb olur;

5) Təhsil milli adət və ənənələrin inkişaf etdirilməsi üsulu, pedaqoji məsələlərin xarakterini şərtləndirən amildir;

6) Təhsil cəmiyyətin baza mədəni dəyərlərinin transliyasiyasını həyata keçirən, gəncləri müstəqil həyata hazırlaşdırən sosial təsisatdır;

7) Təhsil mədəniyyətin cəmiyyət və şəxsiyyətin sosiomədəni münasibətlərinin inki-şafının sürətləndirən amildir (5,s.99-100).

Təhsil sisteminin göstərilən funksiyalarından aydın olur ki,sosiomədəni mühitin yaradılması təhsil sisteminin prioritet istiqamətlərindən biridir.

Sosiomədəni mühitlər insanın mədəni əlaqələrə qoşulduğu, xidmətlərinə görə sosial status aldığı konkret məkandır.Şəxsiyyətin sosiomədəni səviyyəsi müxtəlif amillər məcmusu (intellekt, ümumi mədəniyyət, mənəvi keyfiyyətlər) ailə, məktəbdə tərbiyə ilə şərtlənir.

İnsan rəngarəng sosiomədəni mühitdə inkişaf edir. Bu mühit mədəni və ya mədəniy-yətsiz, şəxsiyyəti yüksəldən və ya alçaldan, şəxsiyyətin özünün inkişafını həvəsləndirən və ya əksinə ola bilər. Sosiomədəni mühitin seçimi çox hallarda təhsil sisteminin səv-iyyəsi, onun məzmunu və yönəlişliyi ilə şərtlənir.

Təhsilin sosiologiyasının cəmiyyətin bütün tərəflərindən – iqtisadi, sosial, siyasi, dini və s. təhsilin təsirinə yanaşır. Eyni zamanda da şəxsi “təhsil” problemlərinə də (təhsil sistemi necə funksiyalaşır və inkişaf edir, cəmiyyətin tələblərinə necə cavab verir, onun təşkilati quruluşu necə effekt verir) nəzər yetirərək aşağıdakı məsələlərə də toxunur:

1.təhsilin strukturunun cəmiyyətin uzunmüddətli proqramları, aktual və perspektivli sosial məqsədləri ilə uyğunlaşması;

2.təhsilin strukturunun morfoloji quruluşunun proporsionallığı;

3. təhsil proseslərinin nəticələrinin digər sosial proseslərə - professional-əmək, mənəvi, psixoloji, təşkilati-texniki və s. təsiri, təhsil sisteminin əks əlaqəsi.

Təhsilin strukturunun problemlərinin tədqiqatı onun sosial funksiyalarını da öyrənil-məsi ilə bağlıdır: toplanmış biliklərin ötürülməsi, sosial təcrübənin varisliyi və nəsilərin mənəvi varisliyi, şəxsiyyətin sosiallaşması, onun özünüreallaşdırması, onun mənəvi, intellektual, sosial potensialının toplanması.

Təhsilin sosiologiyasında bütün axtarışlar iki istiqamət üzrə birləşərək, logik şəkildə sübuta yetirilmişdir:

Birinci istiqamət üzrə:

1. institusionaldaxili, bu zaman bir sosial institut kimi təhsilin daxili problemləri təhsilin subyektlərinin fəaliyyətinin sosial aspektlərini, təhsil sisteminin sosial strukturunu və funksiyalarını, sosial qrup kimi pedaqoji işçilərin sosial statusunu, təhsil sisteminin sosial idarəetmənin problemlərini əhatə edir;

2. institusionalxarici, bu zaman sosial aspektlərin bütün tədqiqatlarının digər sosial institutlarla, istehsallarla, elmlərlə, mədəniyyətlə, siyasətlə, qarşılıqlı təsirini, təhsil pro-sesinin digər sosial proseslərlə əlaqələrini, təhsilin sosial fəaliyyətin növlərinə və sosial münasibətlərin inkişafına təsirini əhatə edir.

3. Nəzəri-konseptual məzmun:

4. Əsas kateqoriyalar: mədəniyyət, təhsil, tərbiyə, sosializasiya, öyrənmə, şəxsiyyət;

5. Konseptuallıq və araşdırmaların istiqaməti;

6. Təhsilin səmərəliliyi, təhsil dairəsinin (sferasının) sosiomədəni təşkili, təhsilin sosial determinasiyası;

7. Problemlə-tematik məzmun: təhsildə şəxsiyyətin mədəni genezi, təhsil sferasının dinamikası, təhsilin məzmunu, təhsil sferasında sosial institutlar, təhsil sferasının sosial strukturu, təhsilin idarə olunması və tənzimlənməsi, təhsildə diaqnostika, təhsildə inno-vasiya prosesləri, təhsilin ictimai həyatın digər sferalarına təsiri.

İkinci istiqamət üzrə:

- həyatı fəaliyyətin texnoloji ardıcılığı (onun əsasına həyat fəaliyyətinin mərhələ və nəticələrinin əks olunması qoyulmuşdur);

- metodlar və texnologiyalar: diaqnostika, modelləşdirmə, proqnozlaşdırma, layihə-ləşdirmə;

- faktiki material: verilmiş diaqnostika və proqnozlaşdırma;

- sosiomədəni fəaliyyətin layihələri (proyektləri) və modelləri (6,s.172).

Təhsil açıq sosial sistem olub, digər sosial sistemlərlə bağlıdır. Təhsil prosesi digər proseslərlə əlaqəlidir və insanı bütün həyatı boyu müşayiət edən sosiallaşmanın mühüm mexanizmlərindən biridir.

Xatırladaq ki, təhsilin mövcud sistemi məktəbəqədər, ibtidai, ümumi orta, tam orta, ilk-peşə ixtisas, professional orta ixtisas və ali təhsildən ibarətdir. Xüsusi bir sahə kimi, ali təhsildən sonrakı fasiləsiz və əlvə təhsil də böyük maraq doğurur.

Məktəbəqədər təhsilə gəldikdə qeyd etməliyik ki, sosiologiya insanın tərbiyələndirilməsinin əsasında, onun əməksevərliyindən irəli gələn məsələlərə daxildir, digər mənəvi keyfiyyətlər isə hələ kiçik yaşlarda formalaşır.

Məktəbəqədər təhsil təhsilin ilk pilləsi olmaqla, ailənin və cəmiyyətin maraqlarına uyğun olaraq, uşaqların erkən yaş dövründən intellektual, fiziki və psixi inkişafını, sadə əmək vərdişlərinə yiyələnməsini, istedad və qabiliyyətinin üzə çıxarılmasını, sağlamlığının qorunmasını, estetik tərbiyəsini, təbiətə və insanlara həssas münasibətinin formalaşmasını təmin edir(5.s.24).

Ümumilikdə, məktəbəqədər tərbiyə tam qiymətləndirilmir. Çox zaman bəzi məsələlər diqqətdən yayınır ki, bu da insan həyatında şəxsi insani keyfiyyətlərin toplandığı mühüm mərhələni təşkil edir. Burada onların əqli, mənəvi və fiziki inkişafı baş verir.

Məktəbəqədər təhsil və tərbiyədən fərqli olaraq, orta ümumtəhsil məktəbi böyüyən nəsilin istisnasız olaraq həyata hazırlanmasına yönəldilmişdir.

Beləki, ümumi təhsil təhsilalanlara elmlərin ümumi əsaslarının öyrədilməsini, zəruri bilik, bacarıq və vərdişlərin aşılmasını, onların həyata və əmək fəaliyyətinə hazırlanmasını təmin edir.

Ümumi təhsil təhsilalanların fiziki və intellektual inkişafına, zəruri biliklərə yiyələnməsinə, onlarda sağlam həyat tərzinə və sivil dəyərlərə əsaslanan vətəndaş tərbiyəsinin formalaşmasına, milli və dünyəvi dəyərlərə hörmət hissinin aşılmasına, ailə, cəmiyyət, dövlət və ətraf mühit qarşısında hüquq və vəzifələrinin müəyyən edilməsinə imkan yaradır (5.s.25).

İlk peşə-ixtisas təhsili bilavasitə istehsalın tələbləri, gənc nəslin həyata operativ və müqayisəli tez formada hazırlanması ilə bağlıdır. O, bilavasitə, iri istehsal müəssisələrində və yaxud dövlət təhsil sistemi çərçivəsində həyata keçirilir.

İlk peşə-ixtisas təhsili əmək bazarının tələbatına uyğun olaraq, ümumi orta təhsil və tam orta təhsil bazasında müxtəlif sənətlər və kütləvi peşələr üzrə ixtisaslı işçi kadrların hazırlanmasını təmin edir.

İlk peşə-ixtisas təhsili mülkiyyət formasından asılı olmayaraq peşə-ixtisas təhsili müəssisələrində və təhsil fəaliyyəti üçün xüsusi razılığı (lisenziyası) olan ayrı-ayrı təşkilatların, müəssisələrin, əmək birjalarının, məşğulluq idarələrinin və digər müvafiq qurumların təhsil strukturlarında həyata keçirilir və məzunlara müvafiq istiqamətlər üzrə ilk peşə dərəcələrinin verilməsi ilə başa çatır.

Orta ixtisas və ali təhsil müəssisələrinə gəldikdə isə qeyd etməliyik ki, sosiologiya üçün gənclərin təhsilinin bu növlərinin sosial statusunun təyinatı vacibdir, gələcək kamil həyatında imkanların qiymətləndirilməsi və rolu, cəmiyyətin obyektiv tələbatlarının və subyektiv mətləblərinin uyğunlaşdırılması, hazırlanmanın keyfiyyəti və effektivliyi mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Orta ixtisas təhsili cəmiyyətin və əmək bazarının tələbatına uyğun olaraq, ümumi orta təhsil və tam orta təhsil bazasında ayrı-ayrı fəaliyyət sahələri üçün müxtəlif ixtisaslar üzrə orta ixtisas təhsilli mütəxəssis hazırlığını təmin edir.

Ali təhsil pilləsində cəmiyyətin və əmək bazarının tələbatı nəzərə alınmaqla yüksək ixtisaslı mütəxəssislərin və elmi-pedaqoji kadrların hazırlığı həyata keçirilir (5, s.29).

Pedaqoji elmlərin və təhsil sisteminin qarşılıqlı münasibətləri real həyatda sosiomədəni mühitin formalaşması üçün səmərəli şərait yaradır, təlim-tərbiyənin yeni formalarının yaradılmasına aparır, məktəbli və müəllimlərin, eləcə də valideynlərin təhsil və mədəni səviyyəsinin artmasına səbəb olur.

Şəxsiyyətin anadangəlmə sosial proqramları mövcud deyil. İnsan yaşadığı cəmiyyətdən ayrı yaşaya bilməz, belə ki, istənilən insanın davranışı sosial mühit, o cümlədən ünsiyyət dili, sosial institutlar, ənənələr, adətlər və s. tərəfindən şərtləndirilir və nəzarət olunur. Təlim prosesi nəticəsində cəmiyyətin mədəni laylarını çoxaldan və qoruyan qeyri-adi imkanlar yaranır. Təhsil cəmiyyətin və onun düşüncə mentalitetinin tarixi-mədəni fenomeni kimi çıxış edir. Təhsildə cəmiyyətin yaradıcı bacarıqlarının inkişafı və təzahürü üçün imkan yaranır ki, bunlar da bütün nəsillərin bilik və bacarıqlarının, mədəni irsinin cəmiyyət tərəfindən toplanaraq gələcəyə ötürülməsinə xidmət edir.

Təhsil prosesi digər proseslərlə əlaqəlidir və insanı bütün həyatı boyu müşayiət edən sosiallaşmanın mühüm mexanizmlərindən biridir.

Beləliklə müasirləşən cəmiyyətlərdə bilik və bacarıqlar kapital sayılır və iqtisadiyyatın əsas resursuna çevrilir. İntellektual işçilərin üstünlük təşkil etdiyi cəmiyyət insanların ictimai fəaliyyətinə və sosial məsuliyyətinə də yeni tələblər irəli sürür və nəhayət "təhsilli insan" anlayışı da yeni məna kəsb edir.

Təhsil hər bir ölkənin insan inkişafı və dövlətin gələcəyi üçün vacibdir. Biz artıq elə bir sürətlə dəyişən dövrdə yaşayırıq ki, təhsil sahəsində atılan addımlar müasir tələblərlə deyil, gələcəyin perspektivləri üzərində köklənməli və cəmiyyətə deyil, keyfiyyətə yönəlməlidir.

Mədəniyyətin inkişaf perspektivlərinin təhlili bizə bu qənaətə gəlməyə əsas verir ki, yeni ümumdünya birliyinin doğulmasının real iştirakçısı olmaqla müasir təhsil bu birliyin inkişaf problemlərinin mərkəzində durmuş olur. Düşünürük ki, problemə bu cür yanaşma cəmiyyətin ümumbəşəri və milli dəyərlər üzərində qurulan yeni təhsil fəlsə-fəsinin formalaşdırılması, cəmiyyətin mənəvi həyatının dirçəldilməsi kimi məsələlərin həll edilməsində köməklik göstərə bilər.

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan Respublikasının Təhsil haqqında qanunu. Bakı, 2009.
2. Azərbaycan Respublikasında Təhsilin İnkişafı üzrə Dövlət Strategiyası // Azərbaycan məktəbi, 2013, № 5, s.12
3. Abbasov N. Mədəniyyət siyasəti və mənəvi dəyərlər Bakı – 2009
4. Bordovskaya N.V., Rean A.A.(2000). Pedagogics. Textbook for high schools - St. Peter, 2000. - p.304
5. Həsənov A., Nəzərov M. – Pedaqoji məntiq. Bakı, 2009.-168s.
6. Nəzərov M.H., Babayeva A.R. Mədəniyyət və təhsilin ümumi əsasları, (Dərs vəsaiti), Bakı, 2016, -200s.
7. Nəzərov M.H., Şərifov T. Mədəniyyət və şəxsiyyətin mənəvi aləmi. Bakı, 2004, 106 s.
8. Süleymanlı M. Sosial-mədəni sahənin idarə olunması. (Mədəniyyət kontekstində) Dərslik. Bakı, “Qanun”, 2011, 288 s.

XÜLASƏ

Məqalədə sosiomədəni konsepsiyalarının təhsil sisteminə göstərdiyi təsirdən, sosiomədəni hadisə olan təhsilin sosiomədəni konsepsiyalarının inkişaf mərhələləri nöqteyi-nəzərdən yanaşmağın düzgünlüyü əsaslandırılır və bu yanaşmadan çıxış etməklə təhsil ictimai həyatın bütün sahələri ilə bağlı olan obyektiv təhsil konsepsiyalarını və ideyalarının inkişaf mərhələləri tam sistem kimi səciyyələndirilir, onun əsas məzmununun məhz cəmiyyətin mədəni dəyərlər sisteminin ayrılmaz tərkib hissəsi olan təhsil ideyalarında cəmləşdiyi vurğulanır. Təhsilin sosiomədəni məkanının formalaşmasında əhəmiyyəti rol oynayan təhsil sisteminin sosiomədəni funksiyalarını təhlil olunur.

Təhsilin sosiologiyasında logik şəkildə axtarış istiqamətləri sosiomədəni mühitdə inkişaf etdirilir. Təhsil açıq sosial sistem olub, digər sosial sistemlərlə bağlılığı göstərilir.

РЕЗЮМЕ

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ФУНКЦИИ ОБРАЗОВАНИЯ

М.Г.Назаров

В статье социокультурной концепции точки зрения на правильность этого подхода исходя из концепции образования и развития идей этапы система характеризуется как его основного содержания именно общества культурных ценностей, полностью объективно все сферы общественной жизни, в связи с событием, этапы развития образования, системы влияния образования и к образовательной системы. Идеях, где подчеркивается, являющегося неотъемлемой составной частью образования. Социокультурного пространства, роль образования в формировании системы образования, анализируются значение социокультурных функции.

Социальной логических направления социокультурной среде продолжают поисковые системы образования. Оказывается открытая социальная система образования была связь с другими социальными системами.

SUMMARY**SOCIO-CULTURAL FUNCTIONS OF EDUCATION***M.H.Nazarov*

The concept of education in cultural events in terms of socio-cultural approach is based on the concept of development is characterized as a complete system, its main content of the society of cultural values and ideas that made the accuracy of this approach and stages of development of the concept of education, education in all spheres of public life, influence in the article that cultural system stage objective of education. The idea that education is concentrated in the inseparable part. Education is of fundamental importance in the formation of cultural space, the role of the education system, socio-cultural function being analyzed.

Education in developing areas in search of sociology logik socio-cultural environment. Education and other social system is connected with social system was open.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. Z.B.Ağayeva

AZƏRBAYCANDA DAVAMLİ İNKİŞAFIN PERSPEKTİVLƏRİ VƏ EKOLOJİ PROBLEMLƏRİN HƏLLİ

Rəşadət Qüdrət oğlu Yaqublu

Naxçıvan Dövlət Universitetinin dissertantı

Açar sözlər: *ekologiya, davamlı inkişaf, ekosiyasət, ekoloji sivilizasiya, biosfer mədəniyyəti.*

Keywords: *ecology, sustainable development, ecopolitics, ecological civilization, the culture of the biosphere.*

Ключевые слова: *экология, устойчивое развитие, экополитика, экологическая цивилизация, культура биосферы.*

Hər bir ölkənin inkişafı özünəməxsus parametrlərlə şərtlənir. Başqa sözlə desək bütün ölkələrin ictimai inkişafını təmin edəcək universal inkişaf modelinin qurulması sadəcə mümkünsüzdür. İnkişaf modeli, yaxud konsepsiyası seçilərkən, həmin ölkənin coğrafi və iqlim şəraiti, ərazisi, sosial-etnik tərkibi, təbii resursları, demografik vəziyyəti nəzərə alınmalıdır. Davamlı inkişaf konsepsiyasının əsas xüsusiyyəti odur ki, o universal səviyyəyə daşır və onun gerçəkləşməsi üçün qlobal layihələr təklif olunur. Bu layihə bilavasitə inkişafın özü ilə yox, inkişaf nəticəsində meydana çıxaraq inkişafa mane olacaq çətinliklərin aradan qaldırılması ilə bağlıdır. Hər bir ölkənin inkişaf amilləri fərqləndiyi üçün davamlı inkişafa keçidin də hər bir ölkə üçün özünəməxsus səbəbləri mövcud olmuşdur. Azərbaycan Respublikasının da davamlı inkişaf konsepsiyasına keçidini şərtləndirən amillər mövcuddur. Bu amillərdən biri də ekoloji problemlər hesab edilir.

Davamlı inkişaf konsepsiyası çərçivəsində ekoloji problemlərin həllinə yanaşmalar bir-birindən fərqlənsə də, mütəxəssislərin əksəriyyəti bu istiqamətdə görüləcək işlərə ilk növbədə təhsildən başlanmasının zəruriliyini vurğulayırlar. Bu heç də təsadüfi deyildir. Belə ki, UNESCO-nun davamlı inkişaf mədəniyyətinin formalaşmasında təhsilə xüsusi yer ayrılması ön plana çəkilmişdir. BMT-nin 2002-ci ildə Yohannesburqda keçirdiyi Ümumdünya sammitində onilliyin “Davamlı inkişaf üçün təhsilin dekadalari” elan etmişdir (2005-2014-cü illər). Burada təhsilin davamlı inkişaf konsepsiyasının tələblərinə müvafiq qurulması daha aydın görünür.

Davamlı inkişafda ekoloji problemlərin həlli prosesində təhsildə islahatların aparılması prof. N.Məmmədov tərəfindən əhatəli tədqiq olunmuşdur. O, “Ekologiya və davamlı inkişaf” adlı monoqrafiyasında bu haqda yazır: “Davamlı inkişafa keçid ilə əlaqədar irəlidə gedən təhsilin, onun futurizasiyasının vacib olması aydın görünür. Davamlı inkişafın maraq dairəsində təhsil, şəxsiz və çoxcəhətli olaraq müxtəlif məsələlərin həllinə istiqamətlənmişdir. Bununla belə, aydın görünür ki, davamlı

inkişaf üçün təhsilin mürəkkəb strukturu, təhsil strukturuna yalnız müdaxilə etməklə deyil, onun ən önəmli əsasına çevrilməli olan, ekoloji təhsilə doğru yüksəlməlidir və əgər ədəbiyyat və tarix, mədəniyyətin mənəvi dəyərlərinin mənimsənilməsinə lazımdırsa, təbiətşünaslıq – təbiətin qanunauyğunluqları, ekoloji təhsil insanların təbiətə olan həmin münasibətlərinin formalaşmasına, onun dəyişdirilməsinin mümkün həddə müəyyənləşdirilməsini, bəşəriyyətin mövcud olması və gələcək inkişafına imkan verən spesifik sosial-təbii qanunauyğunluqlarının dərk edilməsi üçün vacibdir”(2, s.248-249). Göründüyü kimi, ekoloji problemlərin həlli təhsildə kifayət qədər ciddi işlərin görülməsini zəruri edir.

Azərbaycanda ekoloji təhsilə xüsusi diqqətin yetirilməsi, ölkənin inkişaf potensialının gerçəkləşdirilməsi ilə bilavasitə əlaqəlidir. Məlum olduğu kimi, Azərbaycan zəngin təbii ehtiyatlara malikdir. Ölkəmizin təbiətində planetdə mövcud olan on bir iqlim qurşağından doqquz-yarımsəhra quru qoldan, şaquli zonallıq üzrə dağ tundra-soyuq iqlim tiplərinə qədər digər iqlim tipləri və yarımtipləri yayılmışdır. Təbii şərait, sənayeləşmə urbanizasiya ilə əlaqədar Azərbaycanda əhali qeyri-bərabər paylanmışdır. (3, s.127) Bu o deməkdir ki, ölkədə iqtisadi inkişaf üçün kifayət qədər geniş imkanlar mövcuddur. Lakin, qətiyyənlə unutmamaq olmasın ki, ekstensiv inkişaf son nəticədə resursların tükənməsinə, əkin sahələrinin istifadə olunması üçün yarırsız vəziyyətə düşməsinə, sənaye inkişafının nəticəsi kimi atmosferin kəskin çirklənməsinə səbəb ola bilər. Deməli, ölkədə ümumi iqtisadi inkişaf davamlı inkişaf çərçivəsində gerçəkləşdirilməli və bu inkişaf konsepsiyasının əsas prinsipləri gözlənilməlidir.

Davamlı inkişaf konsepsiyası çərçivəsində ekoloji problemlərin həlli, və yaxud belə problemlərin meydana gəlməsinin qarşısının alınması biosfer mədəniyyətinin formalaşdırılmasını tələb edir. Çünki, davamlı inkişafın gerçəkləşdirilməsi sosial-ekoloji biliklərin əldə edilməsi və həmin biliklərin cəmiyyətə təlqin edilməsindən bilavasitə asılıdır. “Biosfer mədəniyyəti” dedikdə ətraf mühitə, təbiətə hörmətlə yanaşmaq, ekoloji etika, tələbatın ağıllı şəkildə məhdudlaşdırılması və s. əhatə edir. Ekologiyanın sosial-fəlsəfi problemlərinin tədqiqi ilə məşğul olan, fəlsəfə elmləri doktoru S.Hüseynovun fikrincə biosfer mədəniyyətinin formalaşdırılmasında aşağıdakı ilkin şərtləri nəzərə almaq lazımdır:

1. Uşaq və gənclərin ekoloji tərbiyəsini yüksəltmək və onlara ekoloji mədəniyyəti formalaşdırmaq üçün davamlı inkişaf konsepsiyasına uyğun olan yeni ekoloji təhsil proqramının hazırlanması və həyata keçirilməsi;

2. Ekoloji cəhətdən təmiz texnologiyaların respublikaya gətirilməsinin təmin olunması.

3. Respublika müəssisələrində mövcud olan texnologiyaların müasir ekoloji tələbatla uyğunlaşdırılması.(4, s.64)

Bu prinsipləri göstərməklə yanaşı, S.Hüseynov biosfer mədəniyyətinin formalaşdırılmasında aşağıdakı mərhələlərə diqqət yetirir. Onun fikrincə proses üç mərhələdə gerçəkləşdirilməlidir. Birinci mərhələdə: davamlı inkişaf sahəsində elm və təhsil sisteminin dövlət tərəfindən dəstəklənməsi haqqında hökumət qərarlarının

qəbul edilməsi və onların həyata keçirilməsi; bu sahədə çalışan müəllimlərin ixtisasının artırılması; kütləvi informasiya vasitələrinin diqqətinin davamlı inkişaf ilə bağlı olan mövzulara yönəldilməsi və s.

İkinci mərhələ; Davamlı inkişaf, ekoloji iqtisadiyyat, sosial ekologiya, məişət ekologiyası, ekoloji etika, universallıq etikasına aid dərslər vəsaitlərinin hazırlanması və yuxarıda göstərilən fənnlərin ali məktəblərdə tədris edilməsi: davamlı inkişafın aktual problemləri üzrə elmi-tədqiqat layihələrinin həyata keçirilməsi; davamlı inkişaf üzrə elmi-populyar ədəbiyyatların nəşr edilməsi; davamlı inkişafa aid verilişlərin təşkil edilməsi; davamlı inkişafa aid tədbirlərin praktiki cəhətdən həyata keçirilməsinə əhalinin cəlb edilməsi məqsədilə aidiyyatı təşkilatlar tərəfindən birgə aksiyaların keçirilməsi və s.

Ölkə iqtisadiyyatı stabilləşməyə doğru getdikcə üçüncü mərhələyə keçmək mümkündür. Üçüncü mərhələdə aşağıdakı tədbirlərin həyata keçirilməsi zəruridir.

Üçüncü mərhələ: İstehsal prosesinə idarəetmə sistemində çalışanların hamılıqla ekoloji təhsilə keçməsi; davamlı inkişaf üzrə elm-təhsil mərkəzlərinin formalaşdırılması; bakalavr, magistr və aspirantlar üçün davamlı inkişaf üzrə xüsusi kursların təşkili və tədris edilməsi; ibtidai, orta, orta ixtisas, xüsusi ixtisas və ali məktəb proqramlarına davamlı inkişaf üzrə beynəlxalq sənədlərin və milli materialların daxil edilməsi; başqa sivil ölkələrdə davamlı inkişaf sahəsində əldə edilən nailiyyətlərlə tanışlıq və onların respublikada istifadə edilməsi və s.

Zəruri olaraq qeyd edək ki, Sakit Hüseynovun təklif etdiyi proqram onun 2003-cü ildə nəşr edilmiş monoqrafiyasında əksini tapıb. Keçmiş müddət ərzində yuxarıda əksini tapmış bəzi müddəalar artıq gerçəkliyə çevrilmişdir. Belə ki, bu sahədə görülən işləri aşağıdakı kimi sadalamaq mümkündür; Azərbaycanda mövcud olan bəzi ali təhsil ocaqlarında davamlı inkişaf və ekologiya ilə əlaqəli fakültə və ixtisaslar yaradılmışdır; müvafiq sahədə çalışan çoxsaylı qeyri-hökumət təşkilatları yaradılmış və bilavasitə dövlətin dəstəyi ilə iri həcmli layihələr həyata keçirməkdədirlər; müvafiq mövzuya aid dərslilər, dərslər vəsaitləri, elmi-kütləvi məcmülər nəşr edilmişdir.

Ekoloji problemlərin həlli istiqamətində davamlı inkişaf konsepsiyasının rolu və əhəmiyyətinə həsr edilmiş bir sıra beynəlxalq konfrans, dəyirmi masalar keçirilmişdir. Belə tədbirlərdən biri də 2016-cı il sentyabrın 30-da V Bakı Beynəlxalq Humanitar Forum çərçivəsində “Davamlı inkişaf və ekoloji sivilizasiya” mövzusunda keçirilən dəyirmi masa olmuşdur. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Dövlət İdarəçilik Akademiyasında keçirilən “dəyirmi masaya” akademik Urxan Ələkbərovla yanaşı dünyanın tanınmış elm xadimləri, Nobel mükafatı laureatları Rober Bette Laflin, Edvard K. Preskot həmsədrlik etmişdir. Mövzu üzrə əsas mühazirəçilərdən olan akademik Y. Ələkbərov ölkəmizdə davamlı inkişaf sahəsində idarəetmə texnologiyasının tətbiqinin nəticələrindən danışaraq bildirib ki, davamlı inkişaf mövzusu hələ 2001-ci ildən orta məktəblərdə kurikulumuna daxil edilib. Daha sonra isə ali məktəblərin bakalavr və magistratura pilləsində tədris proqramına salınıb. Davamlı inkişaf indikatorları əslində sosial indikatorlardır. Az enerjidən istifadə edilməsi iqtisadi nöqtəyi-nəzərdən sərfəlidir. Keçmiş sovet ölkələri, eləcə də Avropa İttifaqına üzv olan

keçmiş sovet ölkələri arasında ən yaxşı göstərici Azərbaycana məxsusdur. Dünya Bankının ən son məlumatında da Azərbaycanın indeksi yüksəkdir. Bunlara nail olunmasında innovativ idarəçilik mühüm amildir. Bütün bunlar Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyevin səyi və təşəbbüsü nəticəsində mümkün olub. (5)

“Dəyirmi masanın” digər məruzəçilərindən biri də ekologiya və təbii sərvətlər naziri Hüseynqulu Bağirov olmuşdur. Nazir öz çıxışında davamlı inkişaf və ekoloji sivilizasiya məsələlərinə dair ölkəmizdə həyata keçirilən işlər barədə məlumat verərək, bildirilmişdir ki, bu məsələyə “Azərbaycan 2010: gələcəyə baxış” inkişaf konsepsiyasında böyük yer verilib. Ölkəmizin Paris prosesinə qoşulduğunu deyən nazir qeyd edib ki, Azərbaycan zərərli qazların atmosferə buraxılmasına dair beynəlxalq sənədi imzalamışdır. Öhdəliyimiz ondan ibarətdir ki, 2030-cu ildə karbon birləşmələrinin atılmasını 35 faiz azaldaq. Bu dünyada ən böyük öhdəlik səviyyəsidir. Hətta ABŞ kimi böyük ölkənin öhdəliyindən də yüksəkdir.

Məlum olduğu kimi ekoloji tarazlığın qorunması və bərpaedilməz təbii resurslara qənaət edilməsi baxımından alternativ enerji mənbələrindən istifadə mühüm əhəmiyyət kəsb edir. H. Bağirov alternativ enerjiden istifadənin zəruriliyinə diqqət yetirərək demişdir: “Ölkəmizdə mazutdan istifadədən tam imtina edilib. Habelə meşə ərazilərini artırmaq istiqamətində böyük işlər görülür. Azərbaycan keçmiş sovet ölkələri ilə müqayisədə az meşə örtüyünə (ərazisinin 10-12 faizi) sahib olsa da, bu meşələr azalmır, sənaye üçün istifadə edilmir. Nəticədə meşələrin artması hiss olunur. Son 15 ildə ölkəmizdə 150-170 min hektarlıq meşələr salınıb. Onlardan 144 min hektarı artıq çətiri birləşmiş meşə hesab olunur və standartlara uyğundur. Ölkəmizdə Günəş panelləri fabriki tikilib. Günəş enerjisi ilə təmin edilən enerji sektoru genişlənilib”. (5)

Keçirilmiş dəyirmi masanın adında öz əksini tapmış və son illərdə elmi dövriyyəyə daxil edilmiş ekoloji sivilizasiya anlayışı ciddi maraq doğurur. Əgər XX əsrin əvvəllərində Elmi texniki tərəqqi nəticəsində meydana çıxmış texnogen sivilizasiya haqqında söhbət açılsaydı, bu gün artıq ekoloji sivilizasiya sosio-humanitar tədqiqatların predmetinə çevrilir. Ekoloji sivilizasiya, yaxud ekoloji mədəniyyət təbii ətraf mühitə, onun tərkib hissəsini təşkil edən amillərə neqativ və antropogen təsirlərin, onların çirklənməsinin qarşısının alınmasına yönəldilən fəaliyyətin daha da gücləndirilməsi, təbii resurslardan düzgün və məqsədyönlü istifadə olunması, qorunub saxlanılması və gələcək nəsillərə təhvil verilməsi istiqamətlərinə yönəldilən tədbirlərin həyata keçirilməsini xarakterizə edir. Ekoloji mədəniyyətin səviyyəsi əsasən iki amildən – ölkənin demiqrafik vəziyyəti, istehsal və istehlak mədəniyyətindən asılıdır. İstehsal mədəniyyətinin olmaması, onun müvafiq tələblərinin ödənməməsi, antisaniitariyanın hökm sürməsi ətraf mühitin çirklənməsi ilə nəticələnir, insan sağlamlığı üçün potensial təhlükə yaradır və davamlı insan inkişafına maneçilik törədir. İstehlak mədəniyyəti sağlam və uzunömürlülük prinsiplərini əsas tutduğu halda ətraf mühitin çirklənməsinə şərait yaradılması da yolverilməz hal hesab olunur. Ekoloji sivilizasiya həm də davamlı insan inkişafının əsas məqsədi hesab edilir. (6, s.107)

Ekoloji problemlərin həlli bilavasitə dövlətin himayəsi altında gerçəkləşir və bu dövlətin ekoloji siyasətində (ekosiyasət) öz əksini tapır. Ekoloji siyasət cəmiyyətin və dövlətin ekoloji təhlükəsizliyinin təminatına yönəlmiş universal, təbiətdən istifadənin və ətraf mühitin qorunmasının bütöv, balanslaşdırılmış strategiyası olmaqla, stabilləşdirici ən mühüm vəzifəsi olmaqla, dövlətin mövcud olmasını və davamlı inkişafını təmin edən texnikanın və bütövlükdə bütün bəşəriyyətin ekolojiləşməsinə doğru xidmət istiqamətlənməlidir.(2, s.255) Beləliklə “ekosiyasət –təbii ehtiyatlardan səmərəli istifadə olunmasının təmin edilməsini, ətraf mühitin çirklənməsinin və tullantıların minimuma çatdırılmasına və biosferin bütün həyat əmələ gətirən yaradıcı funksiyalarının qorunmasının məqsədyönlü fəaliyyətidir”.(7, s.49) Başqa sözlə desək dövlətin ekosiyasəti cəmiyyətlə təbiət arasında münasibətlərin tənzimlənməsi istiqamətində dövlətin tənzimləyici funksiyasının həyata keçirilməsini nəzərdə tutur. Bu isə ilk növbədə mükəmməl hüquqi bazanın hazırlanmasını tələb edir.

Azərbaycan Respublikasında ekoloji problemlərin həlli, daha geniş anlamda götürülmüş təbiətin mühafizəsi bir sıra normativ-hüquqi sənədlərlə tənzimlənir. Belə sənədlər sırasında ilk növbədə Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası dayanır. Yuxarıda qeyd olunan ekoloji problemlərə Konstitusiyanın üç maddəsi həsr olunmuşdur:

Maddə 14. Təbii ehtiyatlar: Təbii ehtiyatlar hər hansı fiziki və ya hüquqi şəxslərin hüquqlarına və mənafelərinə xələl gətirmədən Azərbaycan Respublikasına məxsusdur.

Maddə 39. Sağlam ətraf mühitdə yaşamaq hüququ:

I.Hər kəsin sağlam ətraf mühitdə yaşamaq hüququ vardır.

II.Hər kəsin ətraf mühitin əsl vəziyyəti haqqında məlumat toplamaq və ekoloji hüquqpozma ilə əlaqədar sağlamlığına və əmlakına vurulmuş zərərin əvəzini almaq hüququ vardır.

III. Heş kəs ətraf mühitə, təbii ehtiyatlara qanunla müəyyən edilmiş həddlərdən artıq təhlükə törədə və ya zərər vura bilməz.

IV. Dövlət ekoloji tarazlığın saxlanılmasına, yabani bitkilərin və vəhşi heyvanların qanunla müəyyən edilmiş növlərinin qorunmasına təminat verir.

Maddə 78. Ətraf mühitin qorunması: Ətraf mühitin mühafizəsi hər bir şəxsin borcudur.(1)

Konstitusiyada əksini tapmış maddələr digər normativ-hüquqi aktlar vasitəsilə konkretləşdirilmişdir. Belə sənədlərdən biri də 1998-ci ildə Azərbaycan Respublikasının Nazirlər Kabineti tərəfindən təsdiqlənmiş Milli Plandır. Bu sənəddə respublikanın ən mühüm ekoloji problemləri müəyyən edilmişdir. Ətraf mühitin mühafizəsinin gücləndirilməsi və bu sahədə görülən işlərin səmərəliliyini artırmaq məqsədilə Avropa qanunvericiliyinin tələblərinə cavab verən digər sənədlər də qəbul edilmişdir. Qanunvericilik bazasının yaradılması ilə yanaşı, ətraf mühitin mühafizəsi, ekoloji təhlükəsizlik, xüsusi mühafizə olunan ərazi və atmosferin mühafizəsi və s. halda bir sıra qanunların qəbul edilməsi, dövlət idarəçilik sisteminin təkmilləşdirilməsi məqsədilə islahatların aparılmasına imkan yaratmışdır. Yeri

gəlmişkən onu da qeyd edək ki, 2001-ci ilin may ayında Ekologiya və Təbii Sərvətlər Nəzarətinin yaradılması bu istiqamətdə aparılan dövlət siyasətinin tərkib hissəsi kimi dəyərləndirilməlidir. Ümumiyyətlə, 1991-ci idən 2009-cu ilə qədər təbiətin mühafizəsi və ekoloji problemlərin həlli istiqamətində ölkəmizdə 124 qanun, 1996-2009-cu illər ərzində isə Azərbaycan Respublikası Prezidentinin 93 fərmanı imzalanmışdır.

Göründüyü kimi, davamlı inkişaf çərçivəsində ekoloji problemlərin həlli və təbiətin mühafizəsi sahəsində kifayət qədər əhatəli hüquqi baza yaradılmışdır. Bu isə görülməli işlərin səmərəsini daha da artırır və gələcəkdə daha da təkmilləşdirilməsinə stimül yaradır.

Deməli davamlı inkişaf konsepsiyasına keçid prosesində ekoloji problemlərin həlli ön planda olmaqla, onun əsas tərkib hissəsi kimi çıxış edir. Bu sahədə ən mühüm məsələlər biosfer mədəniyyətinin formalaşdırılması və ekoloji təhsilə xüsusi diqqət yetirilməlidir. Eyni zamanda, bu sahədə hüquqi bazanın yaradılması və ona nəzarətin həyata keçirilməsidir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT:

1. Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası.
2. Məmmədov H. Ekologiya və davamlı inkişaf. Bakı: Çapaşoğlu, 2015, 348s.
3. Sultanzadə F.V. Biomüxtəliflik və onun mühafizəsi. Dərslik. Bakı: Çapaşoğlu, 2015, 240s. (s.127).
4. Hüseynov S. Davamlı insan inkişafının strateji istiqamətləri: Bakı; "Adiloğlu", 2003, 264s. (səh.64).
5. "Davamlı inkişaf və ekoloji sivilizasiya" mövzusunda "dəyirmi masa" da Azərbaycanın bu sahədəki uğurları yüksək qiymətləndirilib. Xalq qazeti, 1 oktyabr, 2016.
6. Əsgərov Ə., Hüseynov E., Hüseynov S. Davamlı insan inkişafı. Dərslik. Bakı: "AZərbaycan Dövlət Aqrar Universitetinin nəşriyyatı", 2009, 494 s. (s.107)
7. Приоритеты национальной экологической политики России: Портфель проектов / Центр экол. Политики России; отв. Ред. В.М.Захаров. М.: ЦЭПР, 1999, ст.49

XÜLASƏ

Məqalədə Azərbaycan Respublikasında davamlı inkişafa keçid problemləri təhlil olunur. Bu konsepsiya çərçivəsində ekoloji problemlərin həll problemləri araşdırılır. Ekoloji problemlərin həllində biosfer mədəniyyətinin formalaşdırılması, ekosistemin həyata keçirilməsi, ekoloji təhsilin daha da genişləndirilməsi və zəruri hüquqi bazanın yaradılmasının əhəmiyyəti vurğulanır.

РЕЗЮМЕ

Ягублу Рашадат Гудрет оглу

В статье анализируются проблемы, связанные с переходом к устойчивому развитию в Азербайджанской Республике. В рамках этой концепции исследуются решения экологических проблем. Так же подчеркивается важность формирования культуры биосферы, осуществления экополитики, расширения экологического образования и необходимой юридической базы в решении экологических проблем.

SUMMARY

Yagublu Rashadat Gudrat

The article analyzes the problems connected with the transition to sustainable development in the Republic of Azerbaijan. Within the framework of this concept, solutions to environmental problems are being investigated. The importance of the culture of the biosphere, the implementation of environmental policy, the expansion of environmental education, and the necessary legal framework for solving environmental problems are also emphasized.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. S.Hüseynov

UOT 1(091)

SUFİZMİN VƏHDƏTİ-VÜCUD TƏLİMİNDƏ VARLIQ PROBLEMİ

Zaur Firidun oğlu Rəşidov

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası

Fəlsəfə İnstitutunun

“Fəlsəfə və ictimai fikir tarixi” şöbəsinin elmi işçisi

Açar sözlər: varlıq, yoxluq, təcəlli, vahid, vəhdət, Tanrı, məna, surət, zahir, batin, vücut, mövcud

Key words: Being, non-being, manifestation, the One, unity, God, meaning, form, Manifest, Non-manifest, existence, existent

Ключевые слова: бытие, небытие, проявление, единый, единство, Бог, смысл, форма, Явный, Скрытый, существо, сущее

Giriş. Vəhdəti-vücut islam fəlsəfəsinin əsas qollarından olan sufizmin özülünü təşkil edən başlıca təlimlərdəndir. Sufilik fəlsəfəsi mistik çarlara malik olduğundan, təsəvvüfün özünəməxsus sirrli izi vəhdəti-vücutda da sezilməkdədir. Bu cəhətdən, vəhdəti-vücutun məğzi dünuncə üçün də bir qədər qəlizdir. Onun mahiyyətindəki dərin fəlsəfi məzmun da ilk baxışda məntiqdən gizlidir. Təlimin bu daxili “izaholunmaz səhri” düşüncələrdə dumanlı fikirlər də doğurmaq iqtidarındadır. Vəhdəti-vücutun bu xəlvəti təməlinə hal əhlindən olmayan bəndələri vahiməyə salaraq qorxudan ibarət “kabusları” da uyumaqdadır. Bu heybətli “kabuslar” təlimin mətləbini tilsimə saldıqlarından, vəhdəti-vücutun əqllərdə təlatümlər törədən, düşündükcə dəhşətli səslənən; “vücutda Haqqdan qeyri bir şey yoxdur”, “zahir olan hər şey Haqqdır”, “Xaliq və məxluqda varlıq birdir”, “görüntülərdə görünən Haqqdır” ifadələrindəki sirrli mənalara ilk baxışdan aşkarlamaqda əziyyət çəkən əql, ixtilaf salan “kabuslar”ın tilsimini qıracaq birbaşa ovsuna da malik deyil. Belə qorxunc çağırışlar qarşısında titrəyən, öz heyrəti ilə də cadulanmış düşüncənin gələcəyi nəticə isə şirkdir. Belədə, vəhdəti-vücut təliminin nümayəndələrindən olan; Cüneyd Bağdadinin (822-911) “cübbəmin altında Allahdan başqası yoxdur” fəryadı, Həllac Mənsurun (858-922) “Ənəl Həqq” deməsi, Qazilərin gözü olan Eynəliqəzat Miyanəcinin (1099-1131) “hakimdən daha çox, arifin vəhdət dili ilə danışan, danışdığı üçün də öz başına da bəla olan dili”, Mövlana Cəlaləddin Ruminin (1207-1273) “cisimlər çoxdur, cansa birdir” xitabı, oğlu Sultan Vələdin (1227-1312) “cahan içrə nişan istədiyimdə, cahanın daima sən olduğunu bildim” etirafı, Yunus Əmrənin (1238-1321) “bizim ilə özünü aşkar edib, özünü bizdə pünhan edən Haqq”ı, Mahmud Şəbüstərinin (1288-1320), “Haqqın birliyinə şahid olan hər şeydə varlığının vahid olması”nı bəyan etməsi, Əbdülkərim Cilinin (1366-1424) “bəyanına belə iki aləmin

şahidlik etdiyi kamil insan”ı, dərisi soyulan Nəsiminin (1369-1417) “məndə cahanın sığdığı halda mənim bu cahana sığmadığımı” cara çəkilməyə car çəkməsi, Sunullah Qeybinin (1615-1665) “bir vücuddur cümlə əşya, eyni əşyadır Xuda” təzadı, Niyazi Misrinin (1618-1693) “hara baxsa əşyada ancaq əsma görün arifin, cümlə əşyada da müsəmma olan Tanrını görməsi ” əql əhli tərəfindən birmənalı qəbul olunmur.

Vəhdəti-vücut: ziddiyyətlərdən aydınlığa doğru. Bu qərib cəhətləri ilə, vəhdəti-vücut islam dünyasında uzun zaman kəskin təqiblərə məruz qalmış, ağır ittihamlar ilə üzləşmişdir. Bu mənada tanınmış din alimi İbn Təymiyə (1263-1328) də vəhdəti-vücut təliminin nümayəndələrini mülhid (*dinsiz-Z.R.*) adlandıraraq onları şiddətli tənqid atəşinə tuturdu (8, s.108-109). O, həm də vəhdəti-vücudu islamda pislənilən hülul¹ və ittihad² kimi şərh edirdi. Bu təlimin tərəfdarlarının təqib edilməsini dəstəkləyərək, onların məsləyini islam əxlaqına qarşı çıxma kimi rədd edirdi. Onun fətfəsi ilə islam dünyasında vəhdəti-vücut təlimi küfr, nümayəndələri isə kafirlər hesab olunaraq edam da edilirdi. Digər görkəmli müsəlman alimi İbn Xəldun (1332-1406) da, vəhdəti-vücudu sərt bir şəkildə islama yad təlim kimi pisləyirdi (16, s.92). O, sufilərin əqlin həqiqətlərinə qarşı kəşfin həqiqətlərini qoymalarını yolverilməz sayırdı. Bu kimi ittihamlardan qaynaqlanaraq aramsız təqiblərdən “əziyyət çəkən”, “qan dəryasında boğulan” vəhdəti-vücut təlimi islamda təbliği böyük günah sayılan vücudiyə (panteizm) kimi də qələmə verilirdi. Məsələn, tanınmış islam mücəddidi (dini canlandırın, yeniləyən) Şeyx Əhməd Sirhindi (1564-1624) də, vəhdəti-vücudu vücudiyə elan edərək rədd edirdi (10, s.4-5). Qeyd edək ki, Ə.Sirhindi (İmam Rəbbani) vəhdəti-vücudu (varlığın vəhdəti, birliyi) inkar edərək, onun əvəzinə vəhdəti-şühud (şahidliyin vəhdəti, görmə birliyi) təlimini irəli sürürmüşdür. Vəhdəti-şühud vəhdəti-vücudun “Haqdan başqa varlıq yoxdur” fikrini, “aləmdə gözün gördüyü bütün varlıqlar Haqqın təcəllisidir” fikri ilə əvəz edən təlimdir. Amma, fəlsəfi cəhətdən yanaşdıqda vəhdəti-vücut vəhdəti-şühuddan fərqli də deyil. Bu məsələyə diqqət yetirən tanınmış islam mühəddisi (hədis elmini bilən) Şah Vəliullah Dehləvi (1703-1762) də yazır ki, hər iki təlimdəki bənzətmə və məcazları bir kənara qoyduqda, onlar mahiyyətcə tam olaraq eyniyyət təşkil edir (4, s.181). Qeyd edək ki, hindistanlı sufi şeyxi Ş.V.Dehləvi vəhdəti-vücut təliminin tərəfdarlarındanır. O, həm də, Ə.Sirhindinin vəhdəti-vücudu təhrifli izah etməsi ilə də razılaşırmırdı. Beləliklə, uzun zaman vəhdəti-vücudu yersiz calağ edilən vücudiyə, təqib olunan sufilərin özləri tərəfindən heç bir zaman qəbul olunmurdu. Məsələn, vəhdəti-vücut təliminin ən tanınmış nümayəndələrindən biri olan Əbdülqani Nəblusi (1641-1731) də kəkin şəkildə vəhdəti-vücudun “vücudiyə firqəsi” adlandırılmasına qarşı çıxırdı (21, s.76-77). Ariflərinin bu qiyamlarına baxmayaraq olduqca uzunömürlü ittiham kimi tarixin yaddaşına keçən vücudiyə, vəhdəti-vücudun “vücut”unu, vəhdəti-mövcudun (panteizm) “mövcud”u hesab edərək bu günədək izləməkdədir.

¹ Tanrının aləmə və ya ruh şəklində insana daxil olması.

² Xaliq ilə xəlqin birliyi, birləşərək tək olması, təklənməsi.

Bütün bunlara baxmayaraq vəhdəti-vücut firqəsinin verdiyi çoxsaylı günahsız qurbanlar hədəf də getmədi. Bütün bu itgi və tələfatlar XVI əsrin əvvəllərindən başlayaraq xeyli dərəcədə səngidi. Bu əsrdə ortodoksal (sabit, ardıcıl olan) islam vəhdəti-vücut ilə sülh bağladı. İslamın müqəddəs torpaqlarına (1517-ci ildə osmanlıların məmlüklər üzərində qələbə çalaraq Hicaz bölgəsini ələ keçirmələrini nəzərdə tuturuq) sahib çıxan Osmanlı hünkarı I Səlimin (1470-1520) söyləri nəticəsində vəhdəti-vücut böyük islam məkanının geniş bir qisminə tam bəraət qazandı. Sultanın göstərişi ilə 1165-ci ildə Əndəlüsdə (İspaniyanın indiki Mursiya şəhərində) doğulub, Suriyanın Dəməşq şəhərində vəfat etmiş sufi şeyxi İbn Ərəbinin (1165-1240) qəbri üzərində də möhtəşəm türbə də ucaldıldı. Xəlifənin (məmlüklər üzərində qələbə ilə xəlifəlik də Osmalı hökmdarlarına keçdi) fətvası ilə İbn Ərəbinin təlimi də islam aləmində rəsmiləşdi (3, s.15). Xəlifələrin başladığı bu işi növbəti əsrlərdən alimlər də davam etdirdi. Belə ki, XVII əsrdə Mədinə şəhərinin tanınmış üləması İbrahim əl-Şəhrizari (1616-1690) vəhdəti-vücutu Quran əsasında da şərh etməyə cəht göstərdi (15, s.35). İslam ilə vəhdəti-vücut təlimi arasında əldə olunan bu barışıq Osmanlı imperatorluğunun son günlərində də davam etdi. Bütün bunların nəticəsində islamda Şeyx əl-Əkfər (ən kafir şeyx) adını qazanmış İbn Ərəbi, artıq Şeyx əl-Əkbər (ən böyük şeyx) kimi tanınmağa başladı. Sonuncu addan törəyən əkbərlik təlimi isə Osmanlıda vüsət aldı. Eyni zamanda, osmanlıların Məqrib ölkələrini fəth etməsi əkbərlik təliminin bu ərazilərdə də geniş yayılmasına güclü təkan verdi. Növbəti əsrlərdə bu ideyalar Məqribdən Qərbə (Avropa) də yol tapdı. Qərbin əkbərlik təlimi ilə ilk (*tarixi qaynaqlara əsasən ilk məlum olan-Z.R.*) tanışlığının əsasını isə məşhur əkbəri şeyxi Cəzayiri qoydu (27, s.152-153). Qeyd edək ki, Əlcəzairin fransızlar tərəfindən işğalına qarşı üsyan qaldıran əkbəri şeyxi Əbdülqadir Cəzayiri (1808-1883) bir müddət Fransada həbs həyatı yaşamış, fransız imperatoru III Napoleon (1808-1873) tərəfindən böyük hörmət qazınaraq azadlığa buraxılmışdır. Dəməşqdə vəfat edən Ə.Cəzayiri İbn Ərəbinin qəbri yanında dəfn edilmişdir.

Vəhdəti-vücut təliminin formalaşmasında Mühyiddin ibn Ərəbinin (1165-1240) rolu. Ümumi şəkildə vəhdəti-vücutun bir çox ideyalarına İbn Ərəbidən öncə də müxtəlif sufi mütəfəkkirlərində bu və ya digər dərəcədə rast gəlinə də, bu təlimin fəlsəfi özüllər üzərində əsaslı inkişafı şübhəsiz ki, İbn Ərəbinin adı ilə bağlıdır (aşağıda bu məsələyə yenidən qayıdacağıq). Düzdür, İbn Ərəbi vəhdəti-vücut terminindən heç vaxt istifadə etməmişdir. Ümumiyyətlə, bu terminin mənşəyi və kim tərəfindən ilk olaraq işlədilməsi ətrafındakı mübahisələr də səngimdir. Məsələn, H.Ərdəm hesab edir ki, bu terminə ilk istifadə edən Sədrəddin Konəvi (1210-1274) və İbn Səbindir (1219-1270) (8, s.38-39). Qərbdə İbn Ərəbinin ən tanınmış tədqiqatçılarından olan U.Çittik (William Chittick) isə hesab edir ki, vəhdəti-vücut termini ilk istifadə edən S.Konəvi ilə yanaşı, həm də Sadəddin Fərqanidir (ö. 1296) (5, s.178-179). S.Taci-Fəruhiyə (Suha Taji-Farouki) görə isə, vəhdəti-vücut kəlməsi İbn Təymiyənin Böyük Şeyxi tənqid etdiyi zaman meydana gələrək, islam dünyasına biddətçi bir təlim kimi tanındılmışdır (25, s.16). Amma, İbn Ərəbi vəhdəti-vücut terminindən istifadə etmədiyi halda belə, öz zəngin yaradıcılığında təsəvvüfün vəhdət

məsələlərinə digər mütəsəffiflər ilə müqayisə olunmaz dərəcədə çox müraciət edərək, müxtəlif fəlsəfi məsələləri vəhdəti-vücut əsasında ardıcıl bir şəkildə izah etmişdir. Qeyd edək ki, Böyük Şeyxin böyük irsi də islam aləmində öz geniş miqyasına görə seçilməkdədir. İbn Ərəbinin nəhəng irsi barədə ətraflı məlumat (700 səhifəlik bir əsərdə) verən Osman Yəhya, Şeyxin böyük və kiçik həcimli olmaqla 800-dən artıq əsərinin olduğunu qeyd edir (28, s.73). Məcid Fəxri isə, İbn Ərəbinin bu əsərlərindən 400-ünün günümüzədək gəlib çatmasını xüsusi olaraq vurğulayır (9, s.258).

Eləcə də, İbn Ərəbi bir-neçə əsr öncə yaşamış bir çox məşhur sufilərin də vəhdət məsələləri ilə bağlı əsas ideyalarını öz müxtəlif əsərlərində bir yerə toplamaqla, sufizmi daha geniş bir şəkildə işıqlandırmışdır. Onunla sufizm bir çox islami və qeyri-islami təlimləri də özündə birləşdirərək hərtərəfli olaraq inkişaf etmişdir. Bu vəhdətdə sufizm yeni, ideyalarla da zənginləşmişdir. İbn Ərəbi ilə vəhdəti-vücut mükəmməl təlim şəkli almaqla, həm də əvvəlki dövrlərdən fərqli olaraq praktik yaşantılar, alovlu nitqlər, bədahətən söylənilən bəlağətli ifadələrdən birdəfəlik yazı formasına da keçmişdir. Bu cəhətləri nəzərə alan Ə.Əfifi³ də hesab edir ki, İbn Ərəbidən öncə vəhdəti-vücut sistemi islamda kamil formada mövcud deyildi (1, s.47). S.Akkaç (Samer Akkach) da düşünür ki, vəhdəti-vücut ideyası İbn Ərəbini qabaqlasa da, bu konsepsiyanın əsaslı dünyagörüşü kimi inkişafı sözsüz ki onun adı ilə bağlıdır (3, s.89). İbn Ərəbi ilə yeni məcraya daxil olan sufizm nizamlı bir şəkildə inkişaf etməklə təlim kimi daha da sistemləşdi. Ə.Dəmirli də hesab edir ki, İbn Ərəbi və onun davamçılarının fəaliyyətləri ilə təsəvvüf nəzəri bir dil qazanmaqla da sistemli forma aldı (7, s.73). İbn Ərəbinin yazılı irsində istər Şərq, istərsə də Qərb fəlsəfi ənənələri də bir-birinə qovuşdu. Bunun nəticəsində Ə.Qaramustafanın vurğuladığı kimi, İbn Ərəbi sufilik nəzəriyyəsini də fəlsəfi ənənələr ilə zənginləşdirmiş oldu (17, s.29). Fəlsəfi ideyalarla zənginləşən sufizm İbn Ərəbidən sonrakı dövrlərdə də artıq sırf dini-mistik təlimdən daha çox əsaslı bir fəlsəfə kimi yeni inkişaf yolu götürdü. Bu cəhətdən R.Okudan da qeyd edir ki, İbn Ərəbi ilə ümumilikdə təsəvvüf də əsaslı fəlsəfi sistemlilik qazanmağa başladı (22, s.85).⁴

Vəhdəti-vücutun “odur, o deyil” prinsipi. Varlığın vahidliyi və yaxud birliyi kimi tərcümə olunan vəhdəti-vücuda görə, vahid varlıq və varlığa sahib yeganə vücut Tanrıdır. Aləm bu tək varlığın görüntülər məkanı, aləmdəki bütün mövcudluqlar isə bu vahidin sonsuz təzahürləridir. Varlıq vahid olduğundan saysız təzahürlərin mahiyyətlərindəki həqiqət, yəni, onların mövcudluq əsasları da vahiddir. Deməli, Tanrı yoxluğu öz təcəllisində aşkar edən bir, yoxluqdan aşkar olunan aləm (yoxluqdan aləmə çevrilən aləm) isə, təcəllidə Tanrının görüntüsü olan çoxluqdur. Belədə, yoxluq olan aləmdə varlıq kimi Tanrıdan başqa heç nə yoxdur. Yəni, varlıq aləmin özünə aid olmadığından, aləmin əsli yoxluq qalmaqla onun cəmi görüntüsü Tanrıdır. Deməli,

³ İlk dəfə İbn Ərəbinin irsini fəlsəfi aspektdən şərh edən Əbüləla Əfifi (1897-1966) olmuşdur. Əfifiyə görə, İbn Ərəbinin təlimi qəti olaraq fəlsəfədir (2, s.117).

⁴ Böyük Şeyxin filosof kimi qəbul olunması məsələsi də olduqca mübahisəlidir. İbn Ərəbi irsinin tanınmış tədqiqatçılarından olan R.Landau (20, s.22) və M.Şodkeviç (6, s.5) isə, ümumiyyətlə hesab edirlər ki, İbn Ərəbi filosof deyil.

vəhdəti-vücut varlıqların yox, varlığın birliyi haqqında təlimdir. *Vəhdəti-vücut yoxluqda da varlıq olan Tanrı haqqında elmdir. Vəhdəti-vücut vücutun varlıq kimi vəhdətindən bəhs edən fəlsəfədir.*

İbn Ərəbi “Fütuhətül-Məkkiyyə” (Məkkə fəthləri) adlı irihəcmli əsərində filosof və sufilərin baxışlarını müqayisə edərək yazır ki, hər şeydə ona aid və onun vahid olduğunu göstərən bir ayət olduğu kimi, hər şeydə ona aid və onun eyni olduğunu göstərən bir ayət də vardır (13, s.328). Bütövlükdə sufizmin, eləcə də, vəhdəti-vücutun ensiklopediyası sayılan bu əsərin öz zəncirvari məntiqinə görə, “Tanrının hər şeydə olması” və “hər şeyin Tanrı olması” fikirləri də, əlaqəli şəkildə vəhdətdədir. Belə ki, vəhdəti-vücutda varlıq vahid olaraq yoxluğun da gerçək (gerçəklik) mahiyyəti olduğundan, vəhdəti-vücut həm də, tək mahiyyət haqqında olan fəlsəfi təlimdir. Mahiyyətin vahidliyi ilə təlimin bu iki ifadədəsindəki məntiq də birdir. Yəni, vəhdəti-vücut vəhdəti mövcud (vücudiyyə) olmasa da, *vəhdəti-vücutda vücut həm də mövcudda mövcuddur.* Sufizmin məşhur ifadəsi ilə: “Tanrı həm odur (yəni, aləm), həm də o deyil”. Belədə, məntiqi (vəhdəti-vücut təlimi bəlli bir fəlsəfi məntiq üzərində qurulmasa da) olaraq vəhdəti-vücutun vücut və mövcud bölgüsü varlığın vahidliyi prinsipinə zidd də deyil. Yəni, *vəhdəti-vücutda vahid yoxluqda da vahid olduqda vahiddir.* Bu isə öz növbəsində, elə yoxluğun inkarı da deyil. Fikirimizcə, vəhdəti-vücut fəlsəfəsini şiddətli təqiblər ilə üzbəüz qoyan ən əsas məqam da, bu təlimdə bütün digər fəlsəfi sistemlərdən fərqli məntiq əsasında qurulan varlıq (var kimi var olan) və mövcudluq (yox kimi var olan) bölgüsüdür.

Müstəqil ikiliyi (təsniyə) inkar edən müsəlman Şərqi bu vəhdət təlimində varlıq yoxluq ilə toplanmır, yoxluqda mövcudluqlar (onları yoxluqdan varlığa çıxarmaq və ya onlarda əks olunmaqla) və ya cəmi mövcudluqlar ilə də aləm kimi görünür. Mövcudluqları aləmdən çıxıldıqda (məntiqi olaraq) isə, yenə yoxluq qalır. Deməli, varlığın vahidliyi prinsipi kimi vəhdəti-vücut cəmlənmə qanunlarına tabe olmadığından, nəticədə ondan ikinin hasil olması da mümkünsüzləşir. Amma, bu sirli riyazi hesab qaydaları gözün görmə və əqlin isə dərk etmə imkanları üçün cəbridir. Eləcə də, varlığın təcəllidə verilən varlıqdan (ələmət kimi varlıq) başqa, xalis varlıq (Tanrının özü) kimi bilinməsi də vəhdəti-vücut fəlsəfəsi tərəfindən bütün hallarda birmənalı olaraq inkar edilir ki, belədə varlıq aləm kimi bilinir (bu məsələyə bir qədər sonra qayıdacağıq). Vəhdəti-vücut varlığın əslinin bilinməz olması haqqında da təlimdir. *Vəhdəti-vücut varlığın yoxluğu inkar edərək, aləmin varlıq ilə təsdiqidir.* Nizamlı şəkildə, təsdiq və inkar ahəngində (vəhdəti-vücut fəlsəfəsinin əsaslandığı yeganə özünəməxsus ardıcıl məntiq də budur) həll olunan vəhdəti-vücutun əbədi vahidlik prinsipi, varlıqdan kənar varlığın inkarı (əql üçün olan inkarı nəzərdə tuturuq, çünki, vəhdəti-vücutda varlıqdan kənar da varlıq vardır), yoxluqda isə varlığın təsdiqi ilə qətiləşir. Belədə, vəhdəti-vücutun çağırışı “Tanrını aləm ilə birləşdirmək” deyil. Onun əsas ideyası, aləmdəki hər bir mövcudun surətində Tanrını görmək, bu mövcudların əslində yoxluqda olduğunu dərk edərək, onlardakı vahid həqiqət olan varlığı-Tanrını seyr etməkdir. Qərbin vəhdəti-vücut aşıqlərindən olan İ.N.Əhməd doğru olaraq hesab edir ki, İbn Ərəbidə sual Tanrı ilə “bir olmaq” kimi yox, Tanrının

bir olması kimi qoyulur (23, s.175). Fikirimizcə, bu mücərrəd vəhdəti dərk etmək, ancaq əqli bir qədər fərqli kökləmək ilə mümkündür. Çünki, əqlin məntiq simləri, ancaq səslənən müəyyən “zil avazları” eşitməyərək və eləcə də onlara qulaq vermədən bu həzin musiqini sonadək tam dinləyə bilər. Bu cəhətdən, vəhdəti-vücudu yalnız rəşadət məntiqi ilə izləməkdənsə, onun öz fərqli, amma, bu təlimin daxilində özünəxas ümumi nizamlı məntiqə qulaq asmaq daha məqsədəuyğundur.

Vəhdəti-vücudun vahidi çoxalmayan, artmayan tək həqiqətdir. Bu həqiqət kəsrətin görüntülərdə fərq etdiyini mahiyyətlərdə cəm edəndir. Belədə, vəhdəti-vücud kəsrətdə vəhdətdir, kəsrətin də *vahiddən və vahid olmasına* sübutdur. Vəhdəti-vücudun tanınmış simalarından olan azərbaycan filosofu Mahmud Şəbüstərinin də “Gülşəni-Raz” (Sirlər bağçası) əsərində vurğuladığı kimi, vəhdəti aşkar edən də kəsrətdir (24, s.30). Yəni, kəsrət vəhdətin təcəllisinin nümayişidir. Varlıq vahid, mahiyyət tək, həqiqət bir, aləm yoxluq olduqda kəsrət vəhdətdir. Belədə, “aləmdə Haqqdır, aləm də Haqqdır” fikrləri doğrudur. Amma, bunun əksini, vəhdət kəsrətdir, varlıq yoxluqdur, “Tanrı aləmdir” demək yalnızdır. Deməli, vəhdəti-vücudda kəsrət vəhdət adlı vahid həqiqətin davamıdır, ondandır. Vəhdəti-vücudda vəhdət elə kəsrətdədir, kəsrət vəhdətdən ayrı deyil, onun bir hissəsidir. Çünki, vəhdətin bilinməsi kəsrətdə və kəsrət ilə mümkündür.

Digər tərəfdən, vəhdəti-vücudda vahidin təzahür məkanına çevrilmək ilə, görüntü şəkli alaraq gerçəkləşən kəsrətin, vəhdətdən fərqli olması da labüddür. Çünki, görüntü varlıq və yoxluq arası ayırıcı təbəqədir. Görüntü nə tam varlıq, nə də tam yoxluqdur. Ona görə də, “Odur, o deyil”. Görüntülərdə isə, yoxluq *öz yoxluğunu itirmək ilə kəsrət varlığını, aləmi qazanır*. Aləm öz varlığı olan yoxluğunu *varlığın görüntü varlığı* ilə dolduraraq gerçəkləşdiyi üçün vəhdəti-vücudda varlıq yoxluğa məzc (qarışmaq, qatmaq) olmur. Bu cəhətdən, İbn Ərəbi “Füsüsül-Hikəm” (Hikmətlərin əsas mənalari, inciləri) adlı məşhur əsərində yazır ki, Haqq göründükdə xalq onda gizlənilir. Görünən xalq olduqda isə, gizlənen Haqq olur (11, s.80). Yəni, görüntü bir mərtəbə (məntiqi olaraq gerçək) kimi, həm də ayırıcı təbəqə olduğundan, o, varlığı da yoxluqdan ayırır, var və “yox” (yox kəlməsi vəhdəti-vücud fəlsəfəsinə uyğun deyil) olanları ancaq görüntülərdə qovuşdurur. Belədə isə, Haqq və xalq, hər ikisi *gizləndikdə aşkar olur*. Bu cəhətdən, vəhdəti-vücudun əsas ideyası, varlığın, eləcə də yoxluğun mütləq gizliliyi və gizlilik ilə nisbi aşkarlanmasıdır. Çünki, vəhdəti-vücudda gizlənmək ortaya çıxmaqdan daha üstündür (13, s.202). Belədə isə, “hər şey odur”, “hər şeydə odur” deyimləri məntiqi olaraq vəhdəti-vücud təlimi daxilində qəti şəkildə doğrudur. Vəhdəti-vücud fəlsəfəsinin bu kimi təhlükəli səslənən çağırışları, *bu təlimindən kənarında aksomlar yox, bu təlim daxilində postulatlardır*. Qeyd etdiyimiz formada aksiomlar kimi baxıldıqda vəhdəti-vücud elə vücudiyədir. İbn Ərəbidən sonra vəhdəti-vücud təliminin ən görkəmli nümayəndələrindən biri olan Davud Kayserinin (1262-1350), “Allah varlıq olduğu üçün mövcuddur, izafi varlıq (*aləm nəzərdə tutulur-Z.R.*) isə mövcud olmadığı üçün vardır” (18, s.56). S.Qeybinin, “sənə aləm görünən həqiqətdə bir olan Allahdır” (19, s.348). İsmayıl Gələnbəvinin (1730-1791) “vəhdəti-vücuddan varlıq kimi var olmağa layiq tək bir mövcud vardır ki, o da

Allahdır mənası çıxarılmalıdır” (22, s.64). Ya da ki, vəhdət ariflərindən olan Köstəncəli Şeyxi Süleymanın (1750-1820) “aləm Haqqın varlığının əlamətidir” (26, s.131) ifadələrindəki fikirlər vəhdəti-vücut fəlsəfəsi daxilində qavranılıqda küfr yox, həqiqətin həqiqətidir. Belədə, “vücut mövcud ilə eynidir” demək mümkündür. Vəhdəti-vücutda varlıq *varlıqlıq* əlamətlərini yoxluğa təcəllilərdə *ötürərək*, aləmdən kənar qüvvə kimi qaldıqca, yoxluq təcəllidə mövcudluq qazanıb aləmə çevrildiyindən, mövcudluq varlığın əksidir, “odur”. Belədə vəhdəti-vücut, varlığın özündə (Tanrı), varlığın yoxluğda (təcəlli) və yoxluğun da özündəki (aləm) əhədiyyət prinsipidir. Ə.Əfifi də hesab edir ki, öz varlığının əslində Haqqın varlığı olduğunu qəbul etmədən, sənin və onun varlıqları kimi ayırsan, əhədiyyət ortadan qalxar (1, s.180). Deməli, vəhdəti-vücutun əhədiyyət prinsipi “o, mən və ya qeyri” qəlibinə ziddir. Ancaq “o” olan vəhdəti-vücutda “o” yoxdursa, “mən” də yoxdur. O, məndə yox, o, sirr kimi təcəllilərdə məndədir. *Bu cəhətdən vəhdəti-vücut, O üzərində qurulan fəlsəfi təlimdir.*

Vəhdəti-vücut təlimində Tanrı problemi. Vəhdəti-vücutun vahid varlığı olan Tanrı, bu təlimin “odur, o deyil” başlıca müddəasına görə həm, aləmi-əcsamda (cisimlər aləmi) təcəlli edərək görüntülərdə əks olunan, “görüntülərin gerçək mahiyyətlərini yox” edərək aləmin həm görüntüsü, həm də əsli olan qüvvədir. Yəni, vəhdəti-vücutun Tanrısı bir tərəfdən əbədi “gizli xəzinə”, digər tərəfdən isə, təcəlli edərək aləmə enən, amma, aləmdə olmayan vahiddir. Belə ki, vəhdəti-vücutun “o deyil” bucağından Tanrının əsli olan mənası (sufizmdə, eləcə də vəhdəti-vücut təlimində “məna” Tanrının batin tərəfini ifadə etmək üçün istifadə olunan termindir) aləmdən münəzzəhdür. Məna qeybdə olan bilinməz qüvvədir. Bu bilinməz məna xaliqin mahiyyəti və ya zatıdır. Vəhdəti-vücutda görə, Tanrının vahid mənasını yoxluğa aid keyfiyyətlər və ya aləmin xassə və xüsusiyyətləri ilə anlamaq mümkünsüzdür. Bu mənada İbn Ərəbi də yazır ki, Haqqın zati mümkünlərin hər hansı bir xüsusiyyətləri ilə ifadə oluna bilməz (13, s.326). Digər tərəfdən isə, bu gizli və sirli mənanın təcəlli edən, görüntülərdə əks olunan və kəsrəti törədən ikinci tərəfi, “odur” halı olan surəti (sufizmdə “surət” Tanrının təcəlli edən zahir tərəfidir) də mövcudlarda mövcuddur. Vəhdəti-vücutda məna və surət Tanrının vəhdətini pozmadan, *vəhdətdə də onun ikili izahı* üçün seçilmiş bənzərsiz bir fəlsəfi modeldir. M.Şəbüstəri də “Gülşəni-Raz”da yazır ki:

Hər nəyi görsən, bil, budur zərurət,
İki aləm var: məna və surət (24, s.74).

Deməli, *vəhdəti-vücut məna və surət “ikilisinə” əsaslanan fəlsəfi təlimdir.* Amma, vəhdəti-vücut fəlsəfəsi bu “iki aləmdən” ancaq birinin ətrafında dönüb durur ki, bu da Tanrının surət tərəfidir. *Vəhdəti-vücut surət qismində olan Tanrı haqqında elmdir.* Tanrının məna tərəfi sufilərin bu vəhdət fəlsəfəsində məhrəmdir, açılmaz və bilinməz sirrdir. Deməli, vəhdəti-vücutun sualı qətiyyəni Tanrının zati da deyil. *Vəhdəti-vücut əbədi transsendent olan Tanrının yalnız “immanent” tərəfi haqqında fəlsəfi təlimdir.* İbn Ərəbi də yazır ki, Tanrının varlığı mahiyyətinin də eynidir (12, s.122). Tanrının zati həm də vahid həqiqətdir (11, s.74). Vəhdəti-vücutda Haqqın zatının təcəllilərdə iştirakı, təzahürlərdə bilinməsi qeyri-mümkündür. Yəni, birbaşa

iştirak etməsə də, bütün təcəllilərin vahid mənbəyi (surətin əsası mənasında) olan Tanrının zətində özündə varlıqdır, qeybdə həqiqətdir. Əgər, zat Tanrı adlı nəhəng bir həqiqətin mərkəzi nöqtəsi, daxili nüvəsidirsə, surət, bu yanar nüvədən çıxan saysız-hesabsız bərq vuran şüaların cəmidir. Vəhdəti-vücutda Tanrının zətində qeybdə olan sirrli həqiqətini, varlığı lütfünü ancaq öz surətinin görüntüləri vasitəsi ilə kənarında da agah edir, bu sirri özündə sirrli saxlamaq şərti ilə yoxluğa da ötürür. Vahid nöqtə öz surətini-yanar nüvənin hərərəti ilə yoxluğa yönəldərkən öz qeyb dairəsini tərk etmir. Közərməmiş nüvənin istisi şüaların mahiyyətlərində-hərərətlərində qalmaqda davam etsə də, şüaların qaynar nöqtədən uzaqlaşması ilə hərərətin közərən sirri də azalır. Bu hərərət də öz növbəsində donmuş yoxluğa soyuyaraq daxil olur. Nüvədən yoxluğa qədər olan uzun “məsafə”də nüvənin sirri hərərətin azalması ilə daha da artır. *Vəhdəti-vücutda Tanrı aləmdə bilavasitə yox, bilavasitə təcəlli edərək görünür.* Əgər, köz bütün odu-alovu ilə, yerə enərsə, varlığın varlığı (zat), yoxluğunsa həm yoxluğu (aləmin zət), həm də varlığı (aləm) itmiş, yanmış kül olmuş olar. Tanrı da aləmdə “əriyər”. Yəni, vəhdəti-vücutda Tanrının bilinməz qalması, bu təlimin növbəti bəndlərinin qurulması üçün ən vacib şərtədir. *Vəhdəti-vücut vücutdiyyəni məntiqi olaraq da inkar edən təlimdir. Vəhdəti-vücutda surət adlı dərin uçurum vücutu yoxluqdan təcrid edən təbəqədir.* Deməli, vəhdəti-vücutda, Tanrının zətində surətin-təcəllinin arxasında daima gizlidir. Surət də zətin izharını (aşkar olunub meydana çıxma) mümkün edən arakəsmədir. Bu gizlilikdən Tanrının zətində “korluq”dur. Vəhdəti-vücutun açar terminlərindən olan korluq (əma) həqiqətin görünməməsinə işarədir. Korluq sirrli olan məna ilə eynianlamalıdır, zətində inkar etmədən, bilinməz kimi təsdiq edən bir ifadədir. Digər tərəfdən, vəhdəti-vücut arifləri Tanrının bilinməz zətini izah edərkən tez-tez “toxum və ağac” bənzətməsinə müraciət edirdilər. Toxum (məna) ağacın (aləm) meydana gəlməsi ilə, köklərdə (surət) bilinməz olsa da, ağacın varlığında bir mahiyyət kimi əbədi olaraq qalmaqda da davam edir. Toxum qollu-budağlı ağaclar kimi bitib, yoxluğu aləm adlı meşəlik ilə örtür, varlıq toxumdan yarpağadək aləmə yayılır. Bu bənzətmə vücutdiyyə təsürüti yaratsa da, “o deyil” prinsipi əsasında (məntiqi olaraq, artıq qeybə çəkilməmiş toxum birbaşa ağacda deyil onun izi ağacdadır, elə ağacdır) ağacın kəsilərək meşənin yenidən yoxluq elan edilməsi (təkrarlanan təsdiq-inkar ikilisi) ilə vəhdəti-vücutda çevrilir.

Vəhdəti-vücutda məna öz surətini aləmə təcəllilərdə açıq. Surətin təcəllisi ilə məzhərlər həqiqət qazanır, yoxluq qazanılan görüntülər ilə aləmə çevrilir. Sonsuz əsmalar (isimlər), ilahi əlamət və sifətlər aləmə yayılmaqla müxtəlif formalarda əks olunur-ülhiyyəti (ilahi ad və sifətlərin bütün toplusu) gerçəkləşdirir. İbn Ərəbi “Füsüsül-Hikəm”də yazır ki, Tanrı surəti ilə aləmi var edəndir (11, s.31). Çünki, Tanrı həqiqəti etibarlı ilə tək olsa da, isimləri etibarlı ilə çoxdur (11, s.184). Vahidin vahid kimi bilinməsi mümkün olmadığından, vahid öz surətinin sonsuz təcəlliləri vasitəsi ilə aləmdə “çoxalır”, aləmi vahid nurla müxtəlif rənglərə boyayır. Bir sonsuz isimləri (vəhdəti-vücutda isim və sifətlər ilahi əlamətləri ifadə etmək baxımından eynianlamalıdır) ilə təcəlli etsə də, bu təcəllilərdə *toplanmayan və bölünməyən birin nəliyi və necəliyi* heç vaxt zahir olmur. Qeyd etməz lazımdır ki, bu “ikili” bölgüyə baxmayaraq, vəhdəti-vücutda zat-məna və

ülhiyyət-surət Tanrının *müstəqil və fərqli* hissələri də deyil. Eyni həqiqətin gizli və aşkar tərəfləridir ki, onları iki varlıq kimi ayırmaq yalnızlıqdır, günahdır. Hətta, cəht etdikdə belə mümkünsüzdür (vəhdəti-vücutun aksiom olan vahidlik prinsipinin buna yol verməməsini nəzərdə tuturuq). Belədə, Tanrının surəti öz gizli zatından qaynaqlanaraq bilinsə də, Ə.Nəblusunin qeyd etdiyi kimi sifətlər zatın nə eynisi nə də qeyrisidir (21, s.33). Yenə də “Odur o deyil”. *Vəhdəti-vücutda surət vahidin özü yox, izidir. Vəhdəti-vücutda surət mənanın açarı yox, onun kilitidir.* Bir istiqamətli olan bu təlimdə üluhiyyətdən zata keçid yoxdur. Sufilərin bu vəhdət təlimində zatın həqiqəti öz parlaq nurundan görünməz olan günəşdir. Mahiyyəti bilinməz bu günəş, sonsuz şüaları-ülhiyyəti ilə yoxluğa varlıq verən, aləm ilə öz bağları vasitəsi ilə əlaqə quran “göy cismidir”. Belədə, vəhdəti-vücutda Tanrı varlıq sirrini yoxluqda əlaqələr ilə açır, *ilahilik aləm ilə əlaqələnir.* Bu mənada İbn Ərəbi də Tanrının üluhiyyətini hökmlər, nisbətlər və izafətlər kimi izah edirdi (12, s.106). Deməli, vəhdət fəlsəfəsinin tələblərinə görə, “aləm Tanrıdır” yox, *Tanrı üluhiyyət rəqiqələri və bağları ilə aləm ilə irtibatdadır.* “Aləm varlıqdır” yox, *aləm əlaqələr ilə və əlaqələrdə aşkar olunan yoxluqdur.* “Tanrı hər şeydir” yox, *Tanrı hər şeydə varlıq kimi hər şeydir.* Yəni, Tanrı vahid kimi gizli və aşkardır. İbn Ərəbi “Füsusül-Hikəm”də yazır ki, Tanrı həm zahir, həm də batındır (11, s.228). Belədə, hər iki tərəfdə ancaq Tanrı vardır. Tanrıdan başqa da heç nə yoxdur. Hər şey odur. Çünki, varlıqda və yoxluqda varlıq vahiddir, aləmdə bu varlıq varlığın öz görüntüsüdür. Mahiyyəticə gizli, surəticə aşkar olan bu həqiqət isə vəhdəti-vücutdur. Fikirimizcə, batin və zahir “ikiliyi” (bu ikilik də şərtidir) də vəhdəti-vücutun vahidlik prinsipini, elə *vahidlik çərçivəsində və vəhdəti pozmadan* həll etmək üçün seçilmiş ən universal fəlsəfi formadır. Bu forma isə, ancaq Tanrının tək varlıq elan edilməsi ilə mümkün olur. Paradoksal görünsə də, vəhdəti vücut $1+1=2$, yox, $2=1$ modelinə uyğundur. Bu model toplama yox, fərqli bərabərlik olduğundan, vahidlik, yəni, nəticə vahid olmadan vəhdət də yoxdur. Vəhdəti-vücutda bir mahiyyətdə bir qalmaqla, şərti olaraq ikiye ayırır. Belədə, *vəhdəti-vücut sirrin sir və sirrin aşkar dialektikası üzərində qurulan fəlsəfəsi təlimdir.* Bu cəhətdən M.Şəbüstəri də yazır ki, Haqqın nurundan olan cümlə cahanda, Haqq özü həm peyda (*zahir-Z.R.*), həm də pünhandır (*batin-Z.R.*) (24, s.27). Deməli, vəhdəti-vücut fəlsəfəsində hər şey zahir olan surətin görüntüsüdür. Görüntü surətsiz yoxluqdur. Yoxluğa nəzərən isə, *Tanrı hər şeydir, hər şeydədir və heç bir yerdədir* ifadələri daha uyğundur. Belədə görüntüyə nəzərən, Əhməd Əvni Konukun (1873-1938) ifadəsi ilə “əşyanın qəyyumu olan Tanrı” da (14, s.392), “odur o deyil”. Deməli, vəhdəti-vücutda üluhiyyət vəhdətə xələl gətirmədən kəsrəti də izah edib, vəhdət ilə kəsrət arası məntiqi bağ qurmaq üçün də ən əsas və başlıca keçidir. *Vəhdəti-vücut birbaşa üluhiyyət haqqında təlimdir. Vəhdəti-vücut üluhiyyət keçidində mümkün olan həqiqətdir.*

Amma, bütün isimlər eyni nöqtədən çıxaraq, eyni bir birin həqiqətinin daşıyıcıları olmalarına baxmayaraq təcəllilərdə fərqli görüntülər yaradaraq, müxtəlif şəkillərdə təzahürlərdə artırlar, çoxalırlar. Mövcudlardakı *varlıqlıq* (bu ifadə ilə kəsrətdəki vəhdəti nəzərdə tuturuq) əlamətlərini sonsuz formalar ilə biruzə edirlər. İbn Ərəbi də yazır ki, bütün ilahi isimlər tək həqiqəti göstərsələr də, hər bir isim özülüyündə fərqlidir (11, s.197). Belədə, vəhdəti-vücutda əsmaların müxtəlifliyi, sifətlərin

sonsuzluğu və saysız ilahi əlamətlərin fərqliliyi biri ifadə edəcək *hər hansı bir* əlaməti də inkar edir. Yəni, məntiqi olaraq sonsuz fərqlilik sayılıb bitmədikcə, *bir* də sayılmır. Bu *bir* sayların (əsmalar) hamısının ilkində qalmaq şərti ilə, sayların geri sayılaraq birə gəlməsini də mümkünsüz edir. Sayların mahiyyətlərində sayılmaz bir kimi qalır. Əgər, biri digər bir say ifadə edərsə, onda bir zəruri şəkildə ikiləşər, bu ardıcılıqla sayılıb sonda tükənər. Deməli, vəhdəti-vücutda vahid-bir kimi Tanrı sayılaraq yox, sayların-ilahi atributların mahiyyətlərində də bir qismində qalmaqdadır. Vəhdəti-vücut təlimindəki bu incə məqamları nəzərə aldıqda D.Kayserinin “Müqəddimələr” (əl-Müqəddimət) əsərində, “bir olanın həqiqətində çoxalma yox, çoxluq vardır” (18, s.96) yazmasında ziddiyyət də yoxdur. *Vəhdəti-vücut sayılmayan bir və sayılanlardakı bir haqqında fəlsəfi təlimdir.*

Nəticə. Beləliklə, heç bir bəlli dini, mistik və fəlsəfi təlimin dar çərçivəsi və məhdud həşiyəsinə sığmayan vəhdəti-vücut; tam əsaslı olduğu halda, heç də ardıcıl olmayan *fəlsəfi sistemdir.* Özünəməxsus və təkrarolunmaz məntiqə əsaslanan *bənzərsiz fəlsəfədir.* Vəhdət və kəsərət üzərində qurulan *əbədilik prinsipidir.* Əbədi varlıq və şərti yoxluğa əsaslanan *ziddiyyətsiz dialektikadır.* Bitmə və son kimi anlayışların anlamını bilməyən *kəsilməməzlik qanunudur.* Vahiddən danışan *monoteizmdir.* Vahidi mənə və surət kimi bölən *“politeizmdir”.* Tanrını göydə aləmi yerdə bilən *dini təlimdir.* Yoxluqda varlığın olmasını iddia edən *mistik təlimdir.* Təbiəti maddi kimi qəbul etməyən *qeyri-naturalistik təlimdir.* Cəm və fərqi yek edən *riyazi təlimdir.* Eyniyyəti və fərqliliyi eyni anda həm inkar həm də təsdiq edən *“təzadlı” təlimdir.* Zahiri əqlə qarşı çıxan *anti-rasional təlimdir.* Batini kəşfə əsaslanan *irrasional təlimdir.* Əqli qəlbə yerləşdirdikdən sonra *“rasional” təlimdir.* İnasni ancaq kamil insan kimi qəbul edən *seçici təlimdir.* Bütün bunların da yekununda sufizmin vəhdəti-vücut təlimi fəlsəfə tarixində ən *metafizik metafizikadır.*

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Afifi E.A. Füsü'l Hikem Okumaları İçin Anahtar (et-Ta'likat ala Fususi'l-Hikem) / Çevirmen E.Demirli. İstanbul: “İz Yayıncılık”, 2011, 512 s.
2. Afifi E.A. Muhyiddin İbnü'l-Arabi'de Tasavvuf Felsefesi. İstanbul: “Kırkambar Yayınları”, 1999, 253 s.
3. Akkach S. Abd al-Ghani al-Nabulusi Islam and the Enlightenment. Oxford: “Oneworld Publications”, 2007, 152 p.
4. Chaghatai M.I. Wahdat al-wujud and Wahdat al-shuhud: Some Observations (With Special Reference to Punjabi Poetry) // *Mysticism in East and West: The Concept of the Unity of Being.* Lahore: “Multimedia Affairs”, 2013, pp. 178-196.
5. Chittick W.C. Imaginal Worlds: Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity. Albany: “State University of New York Press”, 1994, 208 p.
6. Chodkiewicz M. The Seal of the Saints Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993, 192 p.

7. Demirli E. İbnü'l Arabi Metafiziği. İstanbul: "Sufi Kitap Yayınları", 2013, 421 s.
8. Erdem H. Bir Tanrı-Alem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücuda. Ankara: "Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları", 1990, 126 s.
9. Fakhry M. A History of Islamic Philosophy. New York: "Columbia University Press", 2004, 430 p.
10. Faruqi B.A. The Mujaddid's Conception of Tawhid. Lahore: "Ripon Printing Press", 1940, 192 p.
11. İbn Arabi M. Fususu'l-Hikem / Çeviri ve şerh E.Demirli. İstanbul: "Kabalıcı Yayıncılık", 2013, 536 s.
12. İbn Arabi M. Fütuhət-ı Mekkiyye Cilt I / Çevirmen E.Demirli. İstanbul: "Litera Yayıncılık", 2015, 487 s.
13. İbn Arabi M. Fütuhət-ı Mekkiyye Cilt II / Çevirmen E.Demirli. İstanbul: "Litera Yayıncılık", 2014, 472 s.
14. İbn Arabi M. Tedbirat-ı İlahiyye / Tercüme ve şerhi. A.A.Konuk. İstanbul: "İz Yayıncılık", 2013, 574 s.
15. Ibn Arabi. A Prayer for Spiritual Elevation and Protection / Translator Taji-Farouki S. Oxford: "Anqa Publishing", 2006, 140 p.
16. Ibn Khaldun. The Muqaddimah: An Introduction to History. Princeton: "University Press", 1967, 1547 p.
17. Karamustafa T.A. God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Middle Period 1200-1550. Salt Lake City: "University of Utah Press", 1994, 158 p.
18. Kayseri D. Vahdet-i Vücuda Felsefesi / Çevirmen M.Bayraktar. İstanbul: "M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları", 2012, 357 s.
19. Köprülü F. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: "Türk Tarih Kurumu Basımevi", 1976, 415 s.
20. Landau R. The Philosophy of Ibn Arabi. London: "Routledge", 2008, 126 p.
21. Nablusi A. Gerçek Varlık: Vahdet-i Vücuda'nın Müdafaası / Çeviren E.Demirli. İstanbul: "İz Yayıncılık", 2009, 360 s.
22. Okudan R. Gelenbevi ve Vahdet-i Vücuda. Isparta: "Fakülte Kitabevi", 2006, 205 s.
23. Schuon F. Spiritual Perspectives and Human Facts: A New Translation with Selected Letters. Bloomington: "World Wisdom", 2007, 297 p.
24. Şəbüstəri Ş.M. Gülşəni-Raz, Şəmsəddin Məhəmməd Lahici. Şərhi-Gülşəni-Raz / Tərcüməçi N.Göyüşov. Bakı: "Adiloğlu", 2010, 408 s.
25. Taji-Farouki S. Beshara and Ibn Arabi A Movement of Sufi Spirituality in the Modern World. Oxford: "Anqa Publishing", 2007, 480 p.
26. Vahdet-i Vücuda ve Tevhid Hakkında 7 Eskimez Risale. İstanbul: "Furkan Kitaplığı", 2006, 288 s.
27. Weismann I. Taste of Modernity: Sufism and Salafiyya in Late Ottoman Damascus. Leiden: "Brill", 2001, 343 p.
28. Yahya O. Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi. Damas: "Institut Français de Damas", 1964, 700 p.

XÜLASƏ

SUFİZMİN VƏHDƏTİ-VÜCUD TƏLİMİNDƏ VARLIQ PROBLEMI

Zaur Rəşidov

Vəhdəti-vücuda sufizmin əsasını təşkil edən ən başlıca təlimlərdəndir. Məlum olduğu kimi, vəhdəti-vücadun tam şəkildə formalaşmasınadək sufizm islam aləmində daha çox mistik yönümlü cərəyan kimi mövcud idi. XII əsrdə vəhdəti-vücad təliminin fəlsəfi cəhətdən sistemləşməsi ilə, sufizm də fəlsəfi forma aldı. Çünki, vəhdəti-vücadı islam dinindən əlavə müxtəlif qədim fəlsəfi təlimlər (Antik fəlsəfənin) də ehtiva olunmaqdadır. Digər fəlsəfi təlimlərin də vəhdəti-vücadı öz əksini tapması isə, sufizmi də böyük ölçüdə zənginləşdirdi. Amma, bu təsirlərə baxmayaraq vəhdəti-vücad ümumilikdə islamın övlətidir və əsasən islamdan qaynaqlanmaqdadır. Belə ki, Mühyiddin İbn Ərəbi, Mahmud Şəbüstəri, Əbdülqani Nəblusi kimi məşhur vəhdəti-vücadçuların əsərləri ilə yaxından tanış olduqda da, bu təlimdəki əsas problemlərinin sıx şəkildə məhz islam dini ilə bağlı olduğunu görmək mümkündür. Bu səbəbdən də, vəhdəti-vücadın fəlsəfəsini *sırf olaraq islam dininin kontekstində* dərk etmək vacibdir. Uzun müddət çoxsaylı Qərb şərqşünas və tərcüməçiləri xüsusi olaraq qeyd olunan bu mühakiməni nəzərə almamışdılar. Bu səbəbdən də onlar çox zaman vəhdəti-vücad doktrinasını islam dininin kontekstindən tam olaraq kənar başa düşmüşdülər. Bir qisim tədqiqatçılar isə, vəhdəti-vücadı birbaşa Antik fəlsəfə ilə əlaqələndirərək onu qədim fəlsəfənin varisi elan etmişdir. Bu qəbildən olan, həmçinin birmənalı xarakteri ilə də səciyyəli elmi-fəlsəfi yanaşmalar da, öz növbəsində vəhdəti-vücadın şərhindəki təhriflərə gətirib çıxarmışdır. Belə təhriflərdən irəli gələrək, sufizmin çoxsaylı Qərb şərhçiləri vəhdəti-vücad təlimini panteizm kimi də başa düşmüşdür. Məqalədə vəhdəti-vücadın əsas suallarından olan varlıq və ya Tanrı problemi tədqiq edilir. Eləcə də, bu problem ilə sıx şəkildə bağlı olan digər mühüm məsələlər də araşdırılır.

SUMMARY

THE PROBLEM OF BEING IN THE SUFI DOCTRINE OF WAHDAT AL-WUJUD (THE UNITY OF BEENG)

Zaur Rashidov

The doctrine of the unity of being forms the basis of Sufism or Islamic mysticism. As is known before the final formation the theory of the unity of being, Sufism existed just as a purely mystical movement in Islam. After systematization of this teaching in the XII century, Sufism has gained a philosophical form too. In addition to Islam, wahdat al-wujud has combine and merge together various philosophical teachings (Ancient philosophy), which in turn greatly enriched Sufism. But despite this relationship, wahdat al-wujud in general remains the brainchild of Islam. But if you learn more about the works and thoroughly detailed the main ideas of such Sufi thinkers as Muhyiddin ibn Arabi, Mahmoud Shabestari, Abd al-Ghani al-Nabulsi, one can be sure that all the main problems in this teaching are closely connected with this religion. Therefore, the philosophical doctrine of wahdat al-wujud *must be understood exclusively in the context of Islam*. For a long time, many Western orientalists and translators of the Sufi texts ignored the last judgment. They often understood the doctrine of the unity of being outside the context of Islam. And based on this, some researchers completely linked wahdat al-wujud with Ancient philosophy. Such scientific and philosophical approaches, moreover, having an unambiguous nature, led to certain misconceptions, and for this reason most Western interpreters of Sufism understood the philosophy of wahdat al-wujud as pantheism. This article discusses the main problem in the teaching of wahdat al-wujud, the problem of being or God. And also analyzes the basic principles of this teaching, which in turn are related to the problem of being or God.

РЕЗЮМЕ**ПРОБЛЕМА БЫТИЯ В СУФИЙСКОМ УЧЕНИИ
ВАХДАТ АЛЬ-ВУДЖУД (ЕДИНСТВА БЫТИЯ)***Заур Рашидов*

Доктрина единства бытия, составляет основу суфизма или исламского мистицизма. Как известно, до окончательного формирования теории единство бытия, суфизм существовал как чисто мистическое течение в исламе. В XII веке, после систематизации этого учения суфизм обрел философскую форму. Помимо ислама, в вахдат аль-вуджуд сочетается и сливается вместе, различные философские учения (Античная философия), которые в свою очередь в значительной мере обогатили суфизм. Но несмотря на это родство, вахдат аль-вуджуд в целом остается детищем ислама. Если подробно ознакомится с трудами таких суфийских мыслителей как, Мухйиддин ибн Араби, Махмуд Шабустари, Абд ал-Гани ан-Наблуси можно убедиться, что все главные проблемы в этом учение тесно связано именно с этой религией. Поэтому философское учение вахдат аль-вуджуд нужно понимать *исключительно в контексте ислама*. Долгое время, многие Западные востоковеды и переводчики суфийских текстов игнорировали последнее суждение. Они часто понимали доктрину единства бытия вне контекста ислама. Некоторые исследователи полностью связывали вахдат аль-вуджуд с Античной философией. Такие научно философские подходы, к тому же имеющие однозначный характер, привели к известным заблуждениям и по этой причине большинство западных интерпретаторов суфизма понимали философию вахдат аль-вуджуд как пантеизм. В статье обсуждается главная проблема в учение вахдат аль-вуджуд, проблема бытия или же, Бога. А также анализируется основные принципы учение, которые в свою очередь связаны с проблемой бытия или Бога.

Çара tövsiyə etdi: f.ü.f.d. A.Ş.Nəsənov

“SİVİLİZASIYA” ANLAYIŞININ MƏZMUNUNA DAİR

Hacıyev Rövşən Sabir oğlu

AMEA Fəlsəfə İnstitutunun a.e.i., fəl.ü.f.d.

Açar sözlər: sivilizasiya, sosial sistem, mədəni sistem

Key words: civilization, social system, cultural system

Ключевые слова: цивилизация, социальная система, культурная систем

“Sivilizasiya” anlayışına dair geniş materiallarla tanışlıq belə qənaətə gəlməyə əsas verir ki, bu məfhumun məzmunu ilə bağlı xeyri fərqli baxışlar və yanaşmalar mövcuddur. Bunu nəzərə alaraq, məqalədə “sivilizasiya” anlayışı adı altında nəyin başa düşülməsi məsələsinə aydınlıq gətirilməsinə səy göstəriləcək.

“Sivilizasiya” termini öz mənşəyini latın sözü olan “civilis” anlayışından götürmüşdür və ilkin şərhində özünü nəzakətli, ədəbli aparmağı bacaran şəhər insanının davranış qabiliyyəti mənasını ifadə etmişdir (6, s.461). Demək olar ki, Yeni Dövr fəlsəfəsinə qədər bu anlayış isim deyil, məhz sifət şəklində işlədilmişdir. Anlayışın həm isim halında, həm də müasir anlamda işlədilməsi ilk növbədə fransız maarifçilərinin fəaliyyəti sayəsində (şübhəsiz ki, bu işdə ingilis maarifçilərinin də əməyi vardır) mümkün olmuşdur. Y.Semyonov bildirir ki, Yeni Dövrə bu anlayışı ilk dəfə işlədən fransız zadəganı V.Mirabo olmuşdur. “Qanunların dostu” əsərində bu anlayış ilk dəfə olaraq məhz onun tərəfindən səsləndirilmişdir (7, s.114). Tanınmış fransız alim L.Fevr qeyd etmişdir ki, ingilis dilinə bu anlayış fransızlardan keçmişdir (12, s.246).

Tədqiqatlar göstərir ki, anlayışın yaranmasından bu günə qədər “sivilizasiya” məfhumunun mahiyyət və məzmunu xeyli dərəcədə dəyişmiş və zənginləşmişdir. Xüsusən yaxın 250 il ərzində bu anlayışın məzmunu olduqca fərqli və müxtəlif çalarlar əldə etmişdir. Rusiyalı alim İ.İonov bu dövr ərzində anlayışın məzmununun dəyişməsi dinamikasında üç mərhələni ayırd edir (13, s.387-388). Birinci mərhələ təqribən XVIII əsrin yarısından XIX əsrin yarısına qədər olan bir dövrü əhatə edir. Bu dövr ərzində “sivilizasiya” anlayışı “tərəqqi” anlayışı ilə demək olar ki, eyniləşdirilir. Məsələn burasındadır ki, qeyd etdiyimiz dövr Avropada təkamül nəzəriyyəsinin baş qaldırdığı və geniş təşəkkül tapdığı bir dünyagörüşü mərhələsi olmuşdur. İnsanın zəkasının inkişafı ilə səciyyələnən düzxətli təkamül konsepsiyasının və ya tərəqqinin son və ən yüksək səviyyəsi isə sivilizasiyanın yaranması mərhələsi kimi başa düşülmüşdür. Aydındır ki, söhbət Avropa sivilizasiyasının yaranmasından gedir. Təsadüfi deyil ki, o dövrdə sivilizasiya sözü tək anlamda işlədilirdi və yalnız Avropa mədəniyyətini nəzərdə tuturdu. İctimai inkişafda isə üç dövr ayırd edilirdi: vəhşilik, barbarlıq və sivilizasiya. Birinci mərhələnin aparıcı nümayəndələri kimi görkəmli

mütəfəkkirlər K.A.Sen-Simon, O.Kont, A.Fergüson və b. qeyd etmək olar. İkinci dövr təqribən XIX əsrin ikinci yarısına təsadüf edir. Bu dövrdə Yaxın Şərqdə aparılan arxeoloji qazıntılar tarixi prosesdə Qərb mədəniyyətindən fərqli olan sivilizasiyaların varlığından xəbər verdi. Nəticədə, “sivilizasiya” anlayışı artıq tək yox, tədricən cəm halında işlədilməyə başladı. Bu səbəbdən sivilizasiyaya təkamülçü təmayül ilə bərabər (buna Y.Semyonovun təklifi ilə unitar-mərhələli yanaşma da deyilir), plüral-dövrü istiqamətdən yanaşan baxışlar da yer aldı. Başqa sözlə, XIX əsrin ikinci yarısında artıq lokal sivilizasiyalar haqqında nəzəriyyələr meydana çıxdı. Bu nəzəriyyələri ortaya qoyan mütəfəkkirlərdən xüsusən N.Y.Danilevskinin adını qeyd etmək olar. Nəhayət, üçüncü mərhələ XX əsrin birinci yarısına təsadüf edir. Bu mərhələdə “sivilizasiya” analizi tarixi prosesin aparıcı subyektinə çevrilmiş oldu. Eyni zamanda, ictimai inkişafda tərəqqiyə olan münasibət şübhə altına alındı və hesab edildi ki, tarixi proses vahid bəşəriyyətin deyil, sadəcə ayrıca götürülmüş sivilizasiyaların inkişafı tarixindən başqa bir şey deyildir. Bu mərhələnin aparıcı nümayəndələri olaraq dünya şöhrətli mütəfəkkirlərdən O.Şpenqlerin, P.Sorokinin və A.Toynbinin adlarını qeyd etmək lazımdır.

Biz artıq qeyd etdik ki, “sivilizasiya” anlayışının müəyyən edilməsi ilə bağlı xeyli fərqli yanaşmalar mövcuddur. Onlardan bəzilərinə diqqət yetirməklə anlayışın məzmununu müəyyən edən xassələri üzə çıxarmaq mümkün olardı. Bu məqsədlə öncə məşhur Vebster lüğətində bu anlayışın müxtəlif məzmunlarda şərh edilməsinin bəzi məqamlarına nəzər yetirək. Sivilizasiya:

1. a) Barbarlığın tam şəkildə aradan qalxması və qeyri-rasional davranışın yoxluğu ilə səciyyələnən insan mədəniyyətinin ideal halıdır. Bu hal üçün insanın fiziki, mədəni və ruhi resurslarından tam istifadə, eləcə də onun fərdi xüsusiyyətlərinin cəmiyyətdə öz yerini tapması xasdır;

b) mədəniyyətin elə bir inkişaf səviyyəsidir ki, yazının kəşfi və yazılı mətnlərin qorunması, eləcə də urbanizasiya, kənd təsərrüfatında və sənayedə texnologiyanın təkmilləşməsi, əhali sayının artması və sosial təşkilin mürəkkəbləşməsi ilə səciyyələnir;

2. Sivilliliyin təşəkkül tapdığı prosesdir ki, özünü elmin tərəqqisində, dövlət idarəçiliyində, eləcə də mənəviyyatda və insan fəaliyyətində göstərir;

3. İnsan mədəniyyəti nailiyyətlərinin və heyvani tələbatlardan kənara çıxan arzuların cəmidir;

4. Normativ tipli davranışın və ya təfəkkürün qəbul edilməsidir;

5. Elə ərazilərdir ki, orada mədəniyyətin və texnoloji inkişafın nisbətən yüksək səviyyəsi bərqərar olmuşdur;

6. Şəhər mədəniyyəti deməkdir (17, s.413).

Fransız kulturoloqu A.Niçiforo sivilizasiyanı aşağıdakı kimi müəyyən edir: sivilizasiya – insan birliyinin elə bir varlıq formasıdır ki, özünü: 1) maddi həyatda; 2) intellektual fəaliyyətdə; 3) mənəvi həyatda; 4) siyasi və sosial idarəetmədə göstərir (5, s.40).

Fransız tarixçisi M.Kruze hesab edir ki, hər bir sivilizasiya ideyaların və siyasi institutların, maddi və mədəni həyatın şərtlərinin, istehsal qüvvələrinin və ictimai münasibətlərin, dinin, insan intellektinin və incəsənətin müxtəlif təzahürlərinin cəmi kimi müəyyən olunur (5, s.40).

Amerika kulturoloqu U.Adamsa görə isə, sivilizasiyanı cəmiyyətin elə bir inkişaf səviyyəsi yaradır ki, ona daha yüksək texnologiya, təsərrüfatda ixtisaslaşma, dəbdəbəli əşyalar, uzaq məsafələrə ticarət, iqtisadiyyatın mərkəzləşmiş qaydada idarə edilməsi, sosial stratifikasiya, şəhərlər və ya iri administrativ mərkəzlər, hüquq institutları, daimi ordu, müəyyən dövlət idarəçiliyi forması, müxtəlif tipli dinlər (monoteizm və ya politeizm), monumental memarlıq və incəsənət nümunələri xas olsun (19, s.6).

Bir çox mütəxəssislər isə (bu dəstəyə daha çox antropoloqlar daxildir) sivilizasiyanı cəmiyyətin primitiv və ya ənənəvi mədəniyyətlərə əks olan inkişaf səviyyəsi kimi müəyyən etməyə çalışırlar. Bu zaman sivilizasiyanı səciyyələndirən meyarların göstərməsinə cəhd edilir. Bu meyarlar əsas etibarilə sosioloji, mənəvi və intellektual müstəvilərdə müəyyən edilir.

Sosial sahədə bütün sivilizasiyalara aşağıdakı xüsusiyyətlər xasdır:

1. Əməyin bölgüsünə əsaslanan iqtisadi münasibətlər sistemi – üfqi (peşə ixtisaslaşması) və şaquli (sosial stratifikasiya).

2. İstehsal üsuluna hakim rejim tərəfindən nəzarət edilməsi. Belə ki, hakim sinif vergi vasitəsilə ilkin istehsalçılardan əldə edilən əlavə məhsulun mərkəzləşdirilməsini və bölüşdürülməsini həyata keçirir.

3. Siyasi strukturun mövcudluğu. Bu strukturda icraedici və administrativ funksiyaları öz əlində cəmləşdirən hakim təbəqə əsas yer tutur. Burada mənşəyinə və qohumluq əlaqələrinə görə hökm sürən tayfa təşkilatı məcburiyyətə əsaslanan hakim sinfin idarəçiliyə ilə əvəzlənir. Sivilizasiya siyasi sistemin əsasında sosial-sinfi münasibətləri və ərazi bütövlüyünü təmin edən dövlət dayanır.

Əxlaqi-mənəvi sahədə sivilizasiyanın formalaşması etik sistemlərin kökündən dəyişməsi ilə müşayiət olunur. Bu da öz növbəsində sosial münasibətlərdə hərtərəfli dəyişikliklərə gətirib çıxarır. Eyni zamanda insanların dünyagörüşündə də əhəmiyyətli dəyişikliklər baş verir. Sivilizasiyaların inkişafının erkən mərhələsində əxlaqi davranış normalarının bərqərar olması müstəqil və xüsusi sosial institut vasitəsilə həyata keçirilir. Bu instituta kahinlər təbəqəsi, dini məbəd, dövlətçilik simvolları və s. daxildir. Bu sistemdə allahlar ierarxiq düzülüşdə təqdim və qəbul edilir. Allahlar panteonunda dövlətin mövcudluğunu təmin edən baş allah statusu müəyyənləşdirilir.

Sivilizasiyanın inkişafının sonrakı mərhələsində mənəvi davranış normaları yeni dəyərlər əldə edirlər. Bu əxlaqi dəyərlər norması lokal birliklərdəki və ya tayfa sistemlərindəki davranış qaydalarından keyfiyyətli dərəcədə fərqlənir. Artıq əxlaqi-mənəvi normalar icma tərəfindən deyil, xüsusi təbəqə, yəni elita tərəfindən formalaşdırılır. Sivilizasiyanın yeni inkişaf səviyyəsində elita tərəfindən irəli sürülmüş ideyalar tarixi prosesin hərəkətverici qüvvəsinə çevrilir.

İntellektual sahədə sivilizasiya nəzəri təfəkkürün inkişafına imkan yaradır. Belə ki, zaman haqqında yeni təsəvvürlər (retrospektiv və perspektiv) baş qaldırır, yazı və informasiyanın ötürülməsi üçün ümumi simvollar tərtib olunur, dəqiq və proqnostik elmlər inkişaf edir (riyaziyyat, həndəsə və astronomiya), zamanın, məkanın və çəkinin vahidləri müəyyənləşdirilir. Yaranmış elmlər praktik məqsədlərə xidmət edir. Belə ki, astronomiya elmi kənd təsərrüfatı işlərinin vaxtında təşkil olunması məqsədilə yaradılır (mövsümlərin düzgün təyin edilməsi). Riyaziyyat ilk növbədə administrativ və ticarət işlərinin aparılması zərurətindən meydana gəlir. Həndəsə elmi isə administrativ binaların və dini məbədlərin tikintisi ilə əlaqədar təşəkkül tapır.

Sivilizasiya həm də yüksək incəsənətin təşəkkül tapması ilə səciyyələnir. Yaranmış yüksək incəsənət özünəməxsus peşəkar yaradıcılığı ilə xalq təsviri sənətini tədricən ikinci dərəcəli əhəmiyyətə malik fəaliyyət növünə çevirir.

Mütəxəssislər tərəfindən sivilizasiyanın bu qaydada (yəni onun strukturuna daxil olan elementlərin hərtərəfli şəkildə öyrənilməsi) şərh edilməsi yaranmış yeni cəmiyyətin məzmun baxımından mürəkkəb səciyyə daşmasından xəbər verir. Belə cəmiyyət artıq təkamül xüsusiyyəti ilə də səciyyələnir. Digər tərəfdən, sivilizasiyanın bu cür şərh edilməsi strukturdaxili əlaqələrin funksionallığına və formasına heç bir aydınlıq gətirmir. Ümumən, sivilizasiyanın təfsilatı xarakterdə müəyyən edilməsinin ən optimal variantını, mütəxəssislərin fikrinə görə, E.Hantinqton 1945-ci ildə çap etdirdiyi monoqrafiyasında vermişdir: “Sivilizasiyanın tərifini vermək, eyni zamanda onun meydana gəlməsi vaxtını dəqiq müəyyən etmək çətinidir. Bəlkə də bu işlərin görülməsinə elə bir ehtiyac da yoxdur. Hamı etiraf edir ki, dünyanın müəyyən hissəsində geridə qalmış insanlar yaşayır, bəzi mədəniyyətlərdə isə sivilizasiya səviyyəsi xeyli aşağıdır. Ona görə də belə demək mümkünsə, sivilizasiya o yerdə təşəkkül tapır ki, kənd təsərrüfatına keçid baş verir, insanlar oturaq həyat tərzini sürür, müəyyən idarəçilik sistemi yarada bilir və bu işlərin aparılmasında yazıdan istifadə edirlər” (20, s.3).

Sovet dövründə “sivilizasiya” anlayışına verilən təriflər daha çox ideoloji səciyyə daşmışdır. Onlardan biri ilə tanış olaq: “Sivilizasiya – bu və ya digər ictimai-iqtisadi formasiya tərəfindən əldə edilən maddi və mənəvi mədəniyyətin inkişaf səviyyəsidir” (8, s.645).

Ümumən “sivilizasiya” anlayışının müəyyən edilməsində fərqli yanaşmaları ayırd etmək mümkündür. Onlardan bəzilərinə nəzər yetirək:

1. Sivilizasiya – cəmiyyətdir və deməli, ona xas olan bütün xüsusiyyətləri özündə daşıyır. Bu, mürəkkəb cəmiyyətdir və özündə siyasi, iqtisadi, sosial və mədəni altsistemləri ehtiva edir. Sivilizasiyaya bu cür yanaşanlar sırasında “Annalar” məktəbinin yaradıcılarından biri olan fransalı L.Fevrin adını misal çəkmək olar. Sivilizasiyanın bu cür şərh edilməsi anlayışın məzmununu xeyli dərəcədə qeyri-müəyyən edir, çünki belə olan halda əlavə terminlərin daxil edilməsinə ehtiyac yaranır. Belə ki, bəzən tayfa səviyyəsində yaşayan cəmiyyətlərin belə sivilizasiya kimi təqdim edilməsi bu tip yanaşmalarda özünə yer tapır.

2. Sivilizasiya – şəhər mədəniyyətidir. Sivilizasiyaya bu cür yanaşan mütəxəssislər çoxluq təşkil edir. Məsələn, tanınmış mütəxəssis F.Beqli sivilizasiyanı

şəhərlə əlaqəli olan mədəniyyət kimi başa düşür (16). Sivilizasiyaya bu cür yanaşmada cəmiyyətdə siyasi rejimin bərqərar olması amili nəzərdə tutulur. Belə ki, amerikalı mütəxəssis D.Uilkinson da hesab edir ki, sivilizasiya əhalisi 10000-dən az olmayan şəhər mədəniyyətidir (18). Sivilizasiyanın əsas xüsusiyyəti sosiopotestar sistemə malik olması ilə müəyyənləşir. Belə olan təqdirdə hətta dövlətlər də ayrıca sivilizasiya kimi nəzərdən keçirilir. O halda mövcud sivilizasiyaların sayı həddən artıq çox olur ki, bu da əslində anlayışın məzmununun xeyli dərəcədə şişirdilməsinə gətirib çıxarır.

3. Sivilizasiya – cəmiyyət quruluşunun müasir tipidir. Bu cür cəmiyyətlərə Qərbi və digər yüksək inkişaf etmiş siosiomədəni sistemləri aid etmək mümkündür ki, harada müasir texnologiyanın tətbiqini görmək olar. Eyni zamanda, bu cür sivilizasiyalarda cəmiyyətin mütərəqqi inkişafını təmin edən vətəndaş cəmiyyətinin və digər sosial, siyasi, hüquqi institutların fəaliyyətini qeyd etmək olar. Anlayışın bu qaydada təqdim edilməsi əslində dünya tarixində yüksək mədəni inkişaf səviyyəsinə çatmış digər böyük siosiomədəni sistemlərin sivilizasiya kimi təqdim edilməsinin qarşısını alır. Belə yanaşma, zənnimizcə, “sivilizasiya” anlayışının məzmununu xeyli dərəcədə azaldır və reallığın olduğu kimi əks etdirilməsinə mane olur. Çünki belə təqdirdə, tarixdə mövcud olmuş və hazırda da mövcud olan mədəniyyətlərin özüməxsusluğu amili Qərb həyat tərzinə, onun mentalitetinə uyğun şəkildə dəyərləndirilir.

4. Sivilizasiya insanların hüquqlarını, vicdan azadlığını təmin edən bir cəmiyyətdir. Bu halda yenə də sivilizasiya adı altında faktiki olaraq Qərb həyat tərzini sərgiləyən bir sosial model ortaya qoyulur. Anlayışın bu cür şərhli Qərb mədəniyyətinin daşıyıcısı olan sivil insan obrazını canlandırır ki, əslində bunu da XVIII əsr fransız və ingilis maarifçilərinin təsəvvür etdikləri sivil insan məfhumunun yeni interpretasiyası kimi başa düşmək olar.

5. Bəzən “sivilizasiya” anlayışına insan fəaliyyətinin nailiyyətləri prizmasından yanaşmağa çalışırlar. Bu zaman daha çox maddi mədəniyyətə aid olan nailiyyətlər nəzərdə tutulur və beləliklə də, iqtisadi həyat önə çəkilir, mənəvi mədəniyyət isə bir növ arxa plana keçmiş olur. Belə yanaşmada əslində “mədəniyyət” anlayışının “sivilizasiya” məfhumundan fərqləndirilməsi məqsədi güdülür. Bu cür düşüncələr sırasında J.J.Russonu və O.Şpenqleri misal çəkmək olar. Məlumdur ki, O.Şpenqlərin yanaşmasında sivilizasiya adı altında məhz mədəniyyətin inkişafının son mərhələsi, yəni mənəvi yox, məhz maddi-texniki dəyərlərə üstünlük verilən mərhələsi nəzərdə tutulur. İnkişafın bu mərhələsində kütləvilik fərdiliyi və özünəməxsusluğu üstələmiş olur, maddi-texniki nailiyyətlər ruhi-mənəvi dəyərlərdən üstün tutulur, yaradıcı qabiliyyət texnoloji uğurla əvəz edilir. Texnoloji determinizm konsepsiyası “sivilizasiya” anlayışına məhz bu aspektdən yanaşan nəzəriyyə kimi dəyərləndirilə bilər.

6. Bəzən sivilizasiya məzmunu baxımından milli siosiomədəni birlik mənasında işlədilir. Bu zaman anlayış faktiki olaraq inkişaf etmiş dövlətin iqtisadi, siyasi, sosial və mədəni sahələrdəki tarixi nailiyyətlərinin nəticəsi kimi çıxış edir. Belə olan halda ingilis, fransız, İran, Yapon və s. bu kimi sivilizasiyalardan söhbət açılır ki, bununla da dünya tarixi faktiki olaraq milli dövlətlərin qarşılıqlı əlaqələrinin cəmi kimi ortaya

çıxır. Bu cür təqdimat tədqiqatçı K.V.Xvostovanın verdiyi tərifdə özünü bürüzə verir: “Biz, “sivilizasiya” anlayışını müəyyən məkanda stabil olan və zaman diapazonunda uzunmüddətli olan kulturoloji, hüquqi, sosial-iqtisadi və siyasi amillərin funksional əlaqələrinin cəmi kimi müəyyən edirik” (15, s.92). Bu tərifdən görüldüyü kimi, sivilizasiya anlayışı faktiki olaraq, dövlətin parametrlərini özündə ehtiva edən cəmiyyət tipi kimi təqdim edilir.

7. Bir sıra hallarda sivilizasiya dünyəvi dinlərin təməlinə qurulan vahid iri miqyaslı cəmiyyətlər kimi nəzərdən keçirilir. Sivilizasiyanın dinə müncər olunması onun təsnifatında da özünü bürüzə verir: Qərbi xristian, Şərqi xristian, İslam, induist, buddist və s. sivilizasiyalar. Sivilizasiyaların bu cür anlaşılması komparativistika elminin formalaşmasına, yəni fərqli sosiomədəni sistemlərin qarşılıqlı müqayisədə öyrənilməsinə zəmin yaratmışdır. Sivilizasiyaların dini müstəvidə nəzərdən keçirilməsi ilk növbədə məşhur tarixçi A.Toynbinin yaradıcılığına xasdır.

8. Sivilizasiya dünyəvi dinlərdə, əxlaq sistemlərində, hüquq və incəsənətdə öz ifadəsini tapan universal, yəni ümumbəşəri dəyərlərin əsasında formalaşan sosiomədəni sistemlərdir. Bu cür şərh “sivilizasiya” anlayışının ən çox qəbul edilən tərifidir. Bizim də yanaşmamız məhz bu səpgidə öz ifadəsini tapır.

Yuxarıdakı təhlillərdən və təsnifatdan görüldüyü kimi, “sivilizasiya” anlayışına həqiqətən də müxtəlif yanaşmalar mövcuddur. Onların hamısını əsasən iki istiqamətdə qruplaşdırmaq mümkündür: dəyər-normativ (bu yanaşmada sivilizasiya mədəni inkişafın ən yüksək səviyyəsi kimi başa düşülür, yaşayış norması, standartı kimi dəyərləndirilir) və obyektiv-təsviri (məkan-zaman daxilində formalaşmış sosial və mədəni sistemlərin birliyi kimi). Bu bölgü tədqiqatçı Y.P.Yemelyanovanın da yanaşmasında öz əksini tapır (3, s.39). Biz, sivilizasiya dedikdə, öz tədqiqatlarımızda daha çox obyektiv-təsviri yanaşmadan irəli gəlirik, yəni bu məfhum sosiomədəni sistemin müəyyən bir tipi və ya forması kimi çıxış edir. Bu kontekstdə qeyd etmək istərdik ki, sivilizasiya tərəfimizdən cəmiyyət deyil, məhz mədəni sistem kimi başa düşülür. Başqa sözlə desək, mahiyyəti baxımından sivilizasiya mədəni sistemdir, çünki onu müəyyən edən əhəmiyyətli əlamətlər dil, din, mentalitet, özünüidentifikasiya, davranış stereotipi və digər bu kimi mənəvi-mədəni dəyərlərlə müəyyənləşir. Biz sosiomədəni sistemin iki növünü ayırd edirik: etnomədəni və sosiosiyasi. Sivilizasiya tərəfimizdən etnomədəni sistemlərə aid edilir. Bu kontekstdə istənilən tipli cəmiyyət və ya sosial orqanizm isə sosiosiyasi sistemlərə aid edilir (bu barədə daha ətraflı bax: 1; 2). Sivilizasiyanın mahiyyəti baxımından mədəni sistem kimi başa düşülməsi tanınmış sosioloq P.Sorokinin fikirlərindən qaynaqlanır. Sorokin sivilizasiyanı aşağıdakı şərhləri ilə müəyyən edir: “Sosiomədəni hadisələrin ucsuz-bucaqsız «okeanında» real vahid kimi fəaliyyət göstərən iri mədəni sistemlər, başqa cür desək, mədəni supersistemlər mövcuddurlar. Onlar ya dövlət, ya millət, ya da hər hansı bir sosial qrupla üst-üstə düşürlər. Bir qayda olaraq bu mədəni supersistemlərin sərhədləri milli, siyasi və dini birliklərin sərhədlərini aşaraq onları özündə ehtiva edir” (9, s.47-48).

Anlayışın təyin olunması baxımından qeyd etmək istərdik ki, əksər tanınmış mütəxəssislər sivilizasiyanın meydana gəlməsini şəhər mədəniyyətinin təşəkkül tapması hadisəsi ilə əlaqələndirirlər. Onlardan B.S.Yerasova görə, sivilizasiya urbanizasiya inqilabından asılı olub, şəhər mədəniyyətinin təşəkkül tapması ilə formalaşır (4, s.87). Uilkinson qeyd edir ki, sivilizasiyanı əhalisi intensiv, daimi və əhəmiyyətli qarşılıqlı əlaqələrdə olan şəhərlər formalaşdırır (10, s.399). F.Beqbi isə sivilizasiyanı şəhərlə əlaqəli olan mədəniyyət kimi başa düşür (16, s.162). “Sivilizasiya” anlayışının məzmununa dair bir çox baxışları nəzərdən keçirən R.Ueskot aşağıdakı nəticəyə gəlir: “Sivilizasiya adlandırılması üçün mədəniyyət ya əkinçilikdən, ya da maldarlıqdan irəli gələrək heç olmasa ərzaq məhsullarını istehsal etməlidir...şəhərlərə, yazıya, metallurgiyaya malik olmalıdır” (11, s.338).

Bəzi tədqiqatçılar “sivilizasiya” və “mədəniyyət” anlayışlarını qarşı-qarşıya qoymağa cəhd edirlər. Bunun əsasında, şübhəsiz ki, O.Şpenqlerin məşhur “Qərbin qürubu” əsərinin həmin tədqiqatçılara göstərdiyi təsir dayanır. Əslində Şpenqlerin belə bir mövqedən çıxış etməsi başa düşüləndir, çünki ümumiyyətlə, alman kulturoloqlarının bu iki anlayışın bir-birindən fərqləndirilməsi prinsipinə əsaslanır. Tanınmış mütəxəssis S.Hantinqton öz əsərində göstərir ki, “sivilizasiya” və “mədəniyyət” anlayışlarının bir-birindən fərqləndirilməsi yalnız Almaniya alimləri üçün xarakterikdir. Dünyanın digər elmi mərkəzlərində bu anlayışların bir-birindən ayrı tutulması praktikası yer almamışdır (14, s.46). Biz də hesab edirik ki, mədəniyyəti və sivilizasiyanı qarşı-qarşıya qoymaq doğru olmazdı. Belə ki, sivilizasiyanı bəşər mədəniyyətinin ən yüksək inkişaf səviyyəsi kimi dəyərləndirmək mümkündür. Nəzərə almaq lazımdır ki, ilk sivilizasiyaların yaranması dövrü üçün haqqında danışdığımız iki anlayışı bir-birindən ayırmaq sadəcə mümkün deyildir. Ona görə ki, yazının meydana gəlməsi, sosial differensiasiyanın baş tutması, ilk dövlətlərin və padşahların tarix səhnəsinə çıxması kimi əhəmiyyətli hadisələr yalnız sivilizasiyanın göstəricisi olmayıb, eyni zamanda bəşəriyyətin sosial təkamülündə ümumən mədəniyyətin də yüksək inkişaf səviyyəsinə çatması kimi dəyərləndirilə bilər.

Bizim başa düşdüyümüz qədər, sivilizasiya yüksək mədəni inkişaf səviyyəsinə nail olmuş insan birliklərinin vahid sosiomədəni sistemi kimi çıxış edir. Bu sistem dil, tarix, din, adət-ənənələr, sosial institutlar kimi obyektiv komponentləri ilə yanaşı, onun tərkibinə daxil olan subyektin özünüidentifikasiya xüsusiyyəti ilə də səciyyələnir. Tarixi inkişafın indiki səviyyəsi üçün əksər insanların bundan yüksək özünüidentifikasiya qabiliyyəti yoxdur. Sivilizasiyaların dövlətlərdən fərqli olaraq müəyyən olunmuş ərazi sərhədləri də yoxdur. Buna baxmayaraq, onların reallığına şübhə ilə yanaşmağa heç bir ciddi əsas görmürük. Eyni sözləri etnoslar üçün də söyləmək mümkündür (halbuki konstruktivistlər, o cümlədən B.Anderson, V.Tişkov kimi tanınmış mütəxəssislər etnosların reallığını qəbul etməyib, onları sadəcə təxəyyülün məhsulu kimi başa düşürlər). Sivilizasiyalar canlı orqanizmlər kimi təşəkkül, inkişaf və tənəzzül dövrlərini yaşayırlar. Bütün mədəni sistemlər içərisində sivilizasiyalar əhali sayı və yerləşmə məkanı baxımından ən böyük insan birliyi

olmaqla yanaşı, onların içərisində zaman aspektindən həm də ən uzun ömr sürmə xüsusiyyətinə malikdirlər.

Yuxarıda deyilənlərdən irəli gəlib sivilizasiyanın tərifini aşağıdakı şəkildə ifadə etmək mümkündür: **sivilizasiya** müəyyən coğrafi ərazidə əsrlər boyu yanaşı yaşayaraq orta q dəyərləri (ilk növbədə dini inancları və dünyagörüşünü) formalaşdırmış müxtəlif tipli sosial qrupların və institutların mədəni birliyi olub, identifikasiya əsasında onu təşkil edən insanların özlərini digər analoji birliklərin üzvlərindən fərqləndirə bildiyi ən böyük etnomədəni sistemə deyilir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI:

1. Hacıyev R.S. “Xalq” anlayışına dair (sosial-fəlsəfi təhlil) // AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu, “Azərbaycan Arxeologiyası və Etnoqrafiyası” jurnalı, № 1, 2012, s.153-159.
2. Hacıyev R.S. Sosiomədəni sistemlərin tipoloji təsnifatına dair // AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu, “Azərbaycan Arxeologiyası və Etnoqrafiyası” jurnalı, № 2, 2011, s.198-204.
3. Емельянова Ю.П. Понятия «цивилизация» и «социокультурная система» в контексте цивилизационных исследований // Вестник ХНИУ, № 115, 2011, с.39-42.
4. Ерасов Б.С. Цивилизации: Универсалии и самобытность. М., «Наука», 2002, 524с.
5. Мчедлова М. М. Вопросы цивилизации во французском обществознании. М., Изд-во МГУ, 1996, 80с.
6. Рустамов Ю. Основы философии (курс лекций). Баку, «Азербайджанский Университет», 2004, 475с.
7. Семенов Ю.И. Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней), М., «Современные тетради», 2003, 776с.
8. Словарь русского языка (2-ое издание), IV т., М., «Русский язык», 1984.
9. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. 543с.
10. Уилкинсон Д. Центральная цивилизация // Время мира (альманах). Вып.2, Новосибирск, «Хронограф», 2001, с.397-423.
11. Уэскотт Р. Исчисление цивилизаций // Время мира (альманах). Вып.2, Новосибирск, «Хронограф», 2001, с.328-344.
12. Февр Л. Бои за историю, М., «Наука», 1991, 629с.
13. Философия истории, М., «Гардарики», 2001, 432с.
14. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций, М., «Аст», 2006, 571с.
15. Хвостова К.В. Механизмы воспроизводства цивилизаций // Цивилизации (коллективная монография). Вып.7. М., «Наука», 2006, с.92-105.

16. Bagby Ph. Culture and History: Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations. Berkeley&Los Angeles. 1963, p.162-163.

17. Webster's third new international dictionary of the English language, unabridged: Philip Babcock Publisher: Springfield, Mass., G. & C. Merriam Co., 1966. 2662p.

18. Wilkinson D. Spatio-temporal Boundaries of African Civilizations Reconsidered // Comparative Civilizations Review. 1993. №29, p.52-53.

19. The Boundaries of civilizations in space and time, Lanham, MD: University Press of America, 1987, 429p.

20. Huntington E. Mainsprings of Civilization, New York, John Wiley & Sons Inc., 1945, 660p.

РЕЗЮМЕ**К СОДЕРЖАНИЮ ПОНЯТИЯ «ЦИВИЛИЗАЦИЯ»***Гаджиев Ровшан Сабир оглы*

В статье предпринимается попытка изучения содержания понятия «цивилизация». С этой целью рассматриваются дефиниции изучаемого понятия, определяемые в разных энциклопедических и других словарях. Выявляются разные подходы определения понятия «цивилизация». Выделяются два основных подхода по определению изучаемого понятия: ценностно-нормативный и объективно-описательный. Согласно позиции автора, цивилизация является не социальной, а культурной система.

SUMMARY**ON THE CONTENT OF THE CONCEPT OF "CIVILIZATION"***Hajiyev Rovshan Sabir*

The article attempts to study the content of the concept of "civilization". For this purpose, the definitions of the concept being studied are defined in different encyclopedic and other dictionaries. Different approaches to the definition of the concept of "civilization" are revealed. There are two main approaches to the definition of the concept under study: value-normative and objectively descriptive. According to the author's position, civilization is not a social, but a cultural system.

Çара tövsiyə etdi: f.e.d. F.M.Qurbonov

ÖMƏR FAİQ NEMANZADƏNİN FƏLSƏFİ GÖRÜŞLƏRİ

Yusif Hüseynov

*Naxçıvan Dövlət Universitetinin
"Fəlsəfə və sosial iş" kafedrasının
dosenti, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru*

Açar sözlər: *"Molla Nəsrəddin", fəlsəfi dünyagörüş, publisist, dilimizin qorunması, istibdad.*

Keywords: *"Molla Nasraddin", philosophical outlook, Publicist, Protection of our language, istibdad.*

Ключевые слова: *"Молла Насреддин", философское мировоззрение, публицист, защита нашего языка, деспотизм.*

Ömər Faiq Nemanzadənin (1872-1941) həyat fəaliyyətinə nəzər saldıqda məlum olar ki, o İstanbulda oxumuş, sonra bir müddət orada işləmiş, lakin inqilabi iş üstündə İstanbuldan Azərbaycana gəlmişdir. Ömər Faiq Azərbaycana gəldikdən sonra uzun müddət Şəki, Şamaxı, Gəncə, Bakı və Tiflisdə müəllim işləmiş, sonra isə jurnalist kimi fəaliyyət göstərmişdir. Azərbaycanda müəllim, publisist, maarifçi, ictimai xadim kimi tanınan Ömər Faiq Nemanzadə jurnalist kimi fəaliyyətə əvvəlcə "Şərqi-Rus" qəzetində (1903-1905) başlamış, sonra isə "Molla Nəsrəddin" jurnalının (1906-1910) əsas mühərrirlərindən biri kimi fəaliyyət göstərmişdir. Qeyd edək ki, Ömər Faiq Nemanzadə "Molla Nəsrəddin" jurnalında çalışarkən jurnalı C.Məmmədquluzadə ilə birlikdə idarə etmiş, çox fəal maarifçi publisist və fədakar mollanəsrəddinçi kimi tanınmışdır.

Sovet dönəmində Ömər Faiq Gürcüstan SSR yarandıqdan sonra, 1921-ci ilin fevralında Gürcüstan inqilab Komitəsinin üzvü seçilmiş, həmin ilin avqustundan Gürcüstanda müsəlman işləri üzrə Komitənin sədri təyin olunmuşdur. 1924-cü ildən Azərbaycan SSR Xalq maarif Komissarlığında işləyən Ömər Faiq Nemanzadə 1927-ci ildən isə pensiyaya çıxmışdır. Tanınmış mollanəsrəddinçi 1937-ci ildə Sovet repressiyasının qurbanı olmuşdur.

Ömər Faiq Nemanzadənin həyat fəaliyyətini, onun yaradıcılığını dərinlən araşdıran professor Şamil Qurbanov Ömər Faiqin "Molla Nəsrəddin" jurnalındakı fəaliyyətini şərh edərək, onun C.Məmmədquluzadə ilə əməkdaşlığı haqda yazmışdır: "1906-cı ildən 1932-ci ilə qədər fəaliyyət göstərən jurnalın 1912-ci ilə kimi rəsmi redaktoru C.Məmmədquluzadə, qeyri-rəsmi redaktoru "sahibi-ixtiyarı" Ömər Faiq idi. C.Məmmədquluzadə 1924-cü ildə "Kommunist" qəzetində yazırdı: "Molla Nəsrəddin" tək bir nəfər müəllifin əsəri deyil. "Molla Nəsrəddin" bir neçə mənim əziz

yoldaşlarımın qələmlərinin, əsərinin məcmusudur ki, mən də onların ancaq ağsaqqal yoldaşyam” (1, s.6).

Professor Ş.Qurbanov yazır ki, “Bu əziz yoldaşlardan biri, bəlkə də birincisi Ömər Faiq olmuşdur. C.Məmmədquluzadə onu da etiraf edirdi ki, “yoldaşım Faiq Nemanzadəni mən birinci dəfə “Şərqi-Rus” qəzeti idarəsində gördüm və burada da onunla üns tutdum. ... bu qəzetin idarəsində mən elə bir yoldaşa rast gəldim ki, onun varlığı ilə, onun yoldaşlığı ilə “Molla Nəsrəddin” məcmuəsini bina etdim. Daha doğrusu, onunla bərabər, onunla birlikdə “Molla Nəsrəddin” məcmuəsini bina etdik” (1, s.6).

Ömər Faiq Nemanzadənin sosial-siyasi məfkürəsinin formalaşmasında “Şərqi-Rus” qəzetinin əhəmiyyətini xüsusi qeyd edən prof. Ş.Qurbanov bu haqda yazmışdır: “1903-cü ildə Tiflisdə “Şərqi-Rus” qəzetində Cəlil Məmmədquluzadə ilə xoş təsadüf onun gələcək fəaliyyətində mühüm rol oynayır. Redaktorun və onun qəzetə cəlb etdiyi din xadimlərinin təzyiqinə baxmayaraq Ömər Faiq “ürəyinin arzularını boşaltmağa” çalışır və çox vaxt buna nail olurdu. Doğrudur, bunlar ona bəzən baha başa gəlirdi: ya din xadimlərinin məzəmməti, küfr və lənəti ilə qarşılaşır, ya da M.Şahtaxtinski ilə münasibəti kəskinləşir, hətta redaksiyadan uzaqlaşdırılır, öz sözləri ilə desək qovulurdu. Bütün bunlar ondan doğur ki, qəzet redaktorunun və onun qəzetə cəlb etdiyi Zaqafqaziyada din rəhbərlərinin, o cümlədən “millət atası” şeyxülislam Əbdüsalam Axundzadə, Tiflis quberniya məclisinin sədri Hacı Məmməd həsən Mollazadə, sünni idarəsinin üzvü müfti Hüseyn əfəndi Əfəndizadə kimi “Başı sarıqlıların” məsləki və əqidəsi qəzetin daimi əməkdaşlarından C.Məmmədquluzadə, Ömər Faiq, Y.Hacıbəyov, R.İsmayılov və başqalarının əqidəsinə uyğun gəlmir, tərəflər arasında ixtilaf yaranırdı (2, s.7).

Tanınmış alim, tədqiqatçı Ş.Qurbanov Ömər Faiq Nemanzadənin 1903-cü ildə Tiflisdə yenidən nəşrə başlayan “Şərqi-Rus” qəzetinin redaksiyasında böyük maarifçi C.Məmmədquluzadə ilə görüşünü, onların bu qəzetdə birgə fəaliyyətinin Ömər Faiqin gələcək yaradıcılığında mühüm rol oynadığını geniş şərh etmişdir. Ş.Qurbanov Ö.F. Nemanzadənin 2006-cı ildə nəşr olunmuş “Seçilmiş Əsərləri”-nə yazdığı “Ön söz”də Ömər Faiqin siyasi-mənəvi cəhətdən formalaşmasında, həm Azərbaycanın o vaxtkı tanınmış maarifçiləri ilə əməkdaşlığında, həm də fəlsəfi dünyagörüşünün möhkəmlənməsində “Molla Nəsrəddin” jurnalından əvvəl “Şərqi-Rus” qəzetinin mühüm rol oynadığını qeyd etmişdir.

Ömər Faiq cəmiyyətin sosial-mədəni inkişafında, insanların dünyagörüşünün genişlənməsində, onların mədəni səviyyəsinin yüksəlməsində mətbuatın mühüm rol oynadığını, bütövlükdə mətbuatın cəmiyyətin güzgüsü olduğunu göstərirdi. Mətbuatı “zəmanənin ən kəskin qılıncı”, “hər millətin ölçüsü”, “məmləkətin hamisi, vəkili” hesab edən Ömər Faiq Tiflisdə “Şərqi-Rus” qəzeti nəşr olunmağa başlayanda sevinərək öz düşüncəsini aşağıdakı kimi şərh edərək yazmışdır: “Xülasə indiye qədər min dürlü təcrübələr ilə isbat edilmiş bir həqiqətdir ki, hər millət mərifət ilə yaşar, cəhalət ilə yox olar. Mərifətin birinci vasitəsi, xətibə, vaizi isə məcmuələr, qəzetlərdir. Qəzet aləmin güzgüsüdür. Qəzet zəmanənin ən kəskin qılıncıdır. Qəzet cismi-həyatın

ruhudur, qəzet aləmin ən nüfuzlu, təsirli vaizidir. Qəzet hər millətin ölçüsü, mizanıdır. Qəzet məmləkətin hamisi, vəkili, advokatıdır. Şükr xudaya, bizdə də dövrü-tərəqqiyə girəcəyimizi bildirən əsərlər, şahidlər çox gec də olsa züھر etməkdədir. İşdə çoxdan bəri görülən bir nöqsan və ehtiyacımızı ikinci bir türk qəzetimiz ikmil üçün möhtac olduğumuz “Şərqi-Rus” adında Tiflisdə nəşr olunmağa başladı” (2, s.28).

Ömər Faiqin mənəvi-etik prinsiplərindən biri də vətənpərvərlik, xalqa bağlılıq milli dil problemi idi. O, “Yazımız, dilimiz, ikinci ilimiz” adlı məqaləsində həm dilçi alim, həm siyasi xadim, həm də əsl vətənpərvər kimi çıxış edirdi (1, s.161).

Bir mollanəsrəddinçi kimi Ö.F.Nemanzadənin tənqidi yazılarında əsas məsələlərdən biri dilimizin-azərbaycan türkcəsinin qorunması məsələsi idi. Daha doğrusu ərəb, fars dilinin və osmanlı ləhcəsinin əsarətindən qurtarmaq bunun əvəzində sadə xalq dilinə yaxınlaşmaq Ömər Faiqin əsas arzusu idi. Cəmiyyətdə savadsızlığın hökm sürməsində bəzi üzdənirəq şair və yazıçılarımızın fəaliyyətini tənqid edən ədib dilimizin islahı, təkmilləşməsi üçün çalışmağı tövsiyyə edərək yazmışdır: “Dəxi vaxtdır ki, “xas” dilin “avam” dilinə yaxınlaşdıraq. Dəxi vaxtdır ki, mümkün mərtəbə açıq yazıb camaatı oxumağa həvəsləndirək. “Camaatımız oxumur, oxumaq istəmir” – demək doğru deyildir. Hansı açıq dililə əsərlər yazıb camaatı oxumağa alışdırdıq ki, camaatdan şikayət eləyək, onlara nə verdik ki, nə istəyək? İnsafla düşünülürsə, bu gün camaatımızın belə kor və cahil qalmağına beş-on dilənçi mərsiyəxanın, bir para lotu mollaların əlində oyun-oyuncaq olmağına səbəb olanların bir qismi də ədiblərimiz, şairlərimiz, yazıçılarımız, qəzet yazanlarımızdır. Bu cənablarımız ha qışqırırlar ki, ay qoymayın millət geri qaldı! Lakin millətin əsl geri qalmağına səbəb olan yazımızın, dilimizin islahı üçün, türkcəmizin işləməsi üçün heç çalışdırlarmı?” (2, s.173-174).

Məlumdur ki, xalqın sosial-mədəni inkişafında, milli-mənəvi dəyərlərin zənginləşməsində milli dilin qorunması mühüm rol oynayır. Buna görə də Ömər Faiq Nemanzadə milli dilimizin, Azərbaycan türkcəsinin, xüsusən ədəbi dilin təmizliyini qorumağı ziyalılarıımıza, ədib və şairlərimizə tövsiyyə edərək sadə xalq dilimizə yaxınlaşdırmağı irəli sürərək demişdir: “İndi insaf ediniz, bir millət ki, ata, ana, su, çörək kimi sözləri də yad bir dildən alıb işlədə, dəxi o dilin, o millətin nə şanı olar. Dəxi nə hala deyə bilərik ki, mənim də dilim və vücudum vardır?” (2, s.171). “Bu gün bizim işlətdiyimiz dil, ədəbiyyat dili deyil, oğurlanmış, çirki bir dildir. Ərəb və fars sözləri ilə yazılan uyğunsuz yazılara ədəbiyyat dili demək, ədəbiyyatın nə olduğunu bilməməkdir. Camaatımızı bu fikirdən daşıdırmaq çağıdır. Dilimizin qədrini bilmək çağıdır” (2, s.173).

Məlumdur ki, Ömər Faiq Nemanzadə “türk dili” deyəndə Azərbaycan türkcəsini nəzərdə tuturdu, daha doğrusu pantürkistlər kimi osmanlı dilini, İstanbul danışıq tərzini yox, yalnız Azərbaycan dilini nəzərdə tuturdu. Ömər Faiq sadə xalqın dilini təbliğ edirdi. Ömər Faiq Nemanzadə ərəb, fars, osmanlı türkcəsini təqlid edənlərə üzünü tutaraq “Tərəqqi” qəzetinin, 1909-cu ilin 53 sayında yazmışdır: “İndiki bir para şairlərimiz türk dilimizi lap bərbad edirlər: cahilcəsinə osmanlıları təqlid edib öz dillərini də itirirlər, özgəsindən də avara qalırlar. Odur ki, Vaqifin, Vidadinin, Zakirin,

Seyid Əzimin xoş, şirin ruhlu şeirlərini indikilərdə görə bilmirik. Əgər bu cahilcə müqəllidlik, əgər bu saxta şairlik belə gedərcə bundan sonra şairlərimizin əsərlərində qafqazlıların məişətinə, psixologiyasına, adətinə, tərəqqisinin təbii dərəcəsinə, dilinə dair bir şey görə bilməyəcəyiz”(3).

Müasirlərinin xatirəsindən bəllidir ki, Ömər Faiq bütöv xarakterli, mübarizə ruhlu, kəskin qələmli bir publisist idi. O, hər cür köhnəliyin, milli məhdudluğun, dini xurafatın qatı və bərişmaz düşməni olmuşdur. Görkəmli ədibin əsərləri onun xarakter və dünyagörüşünün yetkinliyini bütünlüklə açmağa kömək edir.

AMEA-nın müxbir üzvü Abbas Zamanov Ömər Faiq haqda yazmışdır: “Əsrimizin ilk illərindən başlayaraq, Qafqazda və Azərbaycanda mətbuat səhifələrində zülmə və istibdada, cəhalət və mövhümata qarşı ölüm-dirim mübarizələri aparan inqilabçı-demokrat mühərrirlərin sırasında Ömər Faiqin özünəməxsus yeri vardır” (4, s.193).

Ö.F.Nemanzadənin fəlsəfi dünyagörüşü XIX əsrin sonu-XX əsrin əvvəllərində Şərqi və Azərbaycan xalqının çoxəsrlik mədəniyyəti, xüsusilə M.F.Axundovun materialist, ateist irsi, S.Ə.Şirvaninin maarifçiliyi, H.B.Zərdabinin təbii-elmi ideyaları ilə sıx varislik əlaqəsi olan ədibin dünyagörüşü, həm də qabaqcıl rus elmi-ictimai fikrindən və mütərəqqi ədəbiyyatından qidalanmışdır. Türk ədəbi-ictimai fikrinin N.Kamal və T.Fikrət kimi parlaq nümayəndələrinin demokratik və humanist idealları da Ömər Faiqin dünyagörüşünə təsir göstərmişdir.

Ömər Faiqin fəlsəfi dünyagörüşünü araşdıran BDU-nun dosenti, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru Fazil Vahidov Ömər Faiqin fəlsəfi dünyagörüşünün formalaşması, onun sosiomədəni ideya inkişafını və yaradıcılıq fəaliyyətini: 1906-cı ilə qədər, 1906-1920-ci illər və sovet dövrü (1921-1937) olmaqla üç mərhələyə bölmüşdür. Eyni zamanda tarixi həqiqətə naminə deməliyik ki, tədqiqatçı F.Vahidovun fikrinə görə, görkəmli mollanəsrəddinçinin dünyagörüşündə marksizm-leninizm ideyaları da öz izini göstərir ki, bunu da o dövr üçün çox təbii saymaq lazımdır (5, s.5-6).

Demokratik-maarifçi ideyaların yayıldığı dövrdə öz xalqının mənəvi-mədəni cəhətdən oyanmasına can atan Ömər Faiq Qərbin və Rusiyanın sosial-mədəni nailiyyətlərindən nümunə götürməklə mətbuatın, məktəbin, elmin, təhsilin nadanlıq və cahilliyə qarşı mübarizəsini zəruri hesab edirdi.

Burjua-mülkədar qaydalarının ictimai tərəqqini buxovladığını, həmçinin demokratik dövlət quruluşunun bərqərar olmasını vurğulayan Ömər Faiq Şərqi xalqlarının azadlıq mübarizəsinin qələbə ilə başa çatmasını, milli münasibətlərin inkişafının təmin edilməsini cəmiyyətin inkişafının əsas amili hesab edirdi. Bu baxımdan fədakar mollanəsrəddinçi istismar və istibdad quruluşunun dayağı olan çar rejiminə qarşı xalqı mübarizəyə çağırırdı. O, mütləqiyyəti damğalamaqla kifayətlənmir, həm də yeni humanist-demokratik bir cəmiyyətin yaradılmasını təsvir və tərənnüm edirdi. Mövcud anti-humanist quruluşun labüd şəkildə inqilab doğuracağına inanən ədib xalqı tarixin yaradıcısı hesab edirdi. Bu mənada tədqiqatçı F.Vahidovun aşağıdakı fikrində də obyektiv-elmi həqiqəti görmək lazımdır. Tədqiqatçı F.Vahidov Ö.F.Nemanzadənin fəlsəfi dünyagörüşündən fəlsəfi bəhs edən

yuxarıda sözügedən namizədlik dissertasiyasının avtoreferatında yazır: “Onun fikirləri demokratik azadlığa və xalqın xoşbəxtliyinə nail olmaq üçün inqilabın zəruriliyinə yönəlmişdir. Şübhəsiz ki, xeyli dərəcədə o vaxt, həm də Zaqafqaziya xalqları arasında geniş yayılmış və düşünüən beyinlərin diqqətini ciddi cəlb etmiş, marksist-leninçi ideyaların ona səmərəli təsirinin nəticəsi idi. Lakin bununla yanaşı onun dünyagörüşü ziddiyyətli təkamülə uğramış və o, sosial inqilabın marksist-leninçi şərhinin tam dərki səviyyəsinə qalxa bilməmişdir, öz düşüncələrində inqilabi meyilləri və çağırışları mücərrəd-liberal mühakimələrlə birləşdirirdi” (5, s.9).

Müəllifin fikirləri öz dövrünə görə bir qədər ifrat kommunist tədqiqatçı mövqeyindən ifadə edilsə də bu bir həqiqətdir ki, XX əsrin əvvəllərində xalqın tərəqqisi və azadlığı uğrunda mübarizə edən bir çox insanlar, o cümlədən digər molla-nəsrəddinçilər kimi Ömər Faiq də marksizm-leninizm ideologiyasında və kommunizm nəzəriyyəsində milli istiqlal üçün nicat axtarırdılar.

Onlar azadlıq və müstəqil dövlət quruculuğunu məhz sosial-demokrat və marksist-leninçi təlimdə görür, rus bolşevizminin hazırladığı dövlət çevrilişlərini demokratik inqilabları hesab edib onların xalqa, fəhlə-kəndli sinfinə xoşbəxt həyat verəcəyinə inanırdılar.

Ömər Faiq 1905-ci il rus inqilabından sonra Şərqi xalqlarının milli-azadlıq hərəkatında baş verən, xüsusilə qonşu İran və Türkiyədə gedən hadisələri, prosesləri, demokratiya uğrunda aparılan mübarizəni alqışlayırdı. O həmçinin Hindistan, Çin, Koreya və s. Şərqi ölkələrindəki azadlıq hərəkatını müstəmləkəçilik boyunduruğundan və istibdadından xilas edilməyin, müstəqil inkişafa nail olmağın əsas amili hesab edirdi. Fəzil Vahidov bu haqda yazmışdır: “Ö.Faiqin imperializmin müstəmləkə siyasətini ifşa edən ideya irsi bu baxımdan dövrümüzdə də öz aktuallığını qoruyub saxlamışdır” (5, s.12). Həqiqətən də sosializm cəbhəsinin aradan qalxması ilə dünya hegomonluğu iddialarına qapılmış və beynəlxalq “jandarmeriya” rolunu oynamaq istəyən təcavüzkar dövlətlər heç də yox olmadı, əksinə milli zəmində, dini müstəvidə “parçala hökm sür” siyasətini yeni mərhələdə davam etdirdilər.

Ömər Faiqin fəlsəfi dünyagörüşündən bəhs edərkən göstərmək lazımdır ki, görkəmli ədib dini-idealist mövqelərdən materialist-ateist mövqələrə qədər təkamül yolu keçmişdir. O hər şeydən əvvəl dövrünün ictimai-siyasi və ideoloji problemlərinə toxunarkən öz fikirlərini mücərrəd kateqoriyalarla deyil, kütlə və oxucular üçün anlaşılqı olan fəlsəfi mənə daşıyan terminlərlə ifadə edirdi.

Ö.F.Nemanzadə təbiəti obyektiv reallıq hesab edərək insan idrakının qüdrətinə inam tələq edirdi. Ömər Faiq təbiətdə hər şeyin daim dəyişmə və yeniləşmədə olduğunu göstərirdi. Ömər Faiq cəmiyyətdəki sosial təbəddülatları da zəruri bilirdi. Bu baxımdan ədibin mənəvi-əxlaqi dəyərlərə çevik təkəkkürlə qiymət verməsi, hakim sinif və təbəqələrin, riyakar, mənəfətpərəst, məkrli din xadimlərinin çürük daxili aləmini tərəqqiyə bir əngəl kimi ifşaedici pafosla təqdim etməsi çox təbii idi.

İslamın siyasi alət olmasını, dini fanatizmi, şəxsi mülkiyyət ehtirasını, qadın hüquqsuzluğunu mütərəqqi etik normalar mövqeyindən qamçılayan Ömər Faiq ümumiyyətlə feodal-patriarxal münasibətlərin düşməni olaraq kəskin məqalələr

yazırdı. Xalqın mövhumat və xürafatdan ayılmasını, öz sağlam düşüncəsini ortaya qoymasını istəyirdi. Yeri gəlmişkən, molla-nəsrəddinçi ədib əvvəlcə “Şərqi-Rus”, “Molla Nəsrəddin” daha sonralar “Tərəqqi”, “İrşad”, “Açıq söz” və s. mətbuat orqanlarında müntəzəm çıxış edirdi. Ömər Faiq xalqın azadlığı və xoşbəxtliyini öz həyatının mənası və əxlaqi borcu hesab edən şəxsiyyət idi. Ömər Faiqə görə Hər bir şəxs cəmiyyətin üzvü olduğu üçün onun maraqları, səadəti və rifahı ictimai əhəmiyyətli olmalıdır. Vətənə məhəbbət, vətənin azadlığı və çiçəklənməsi hər bir insanın ali məqsədi olmalıdır (5, s.15).

Ömər Faiqin ədəbi-estetik görüşləri də mütərəqqi xarakter daşıyaraq realist incəsənətin bərqərar olmasını təbliğ edirdi. Ömər Faiqə görə, İncəsənət cəmiyyətin inkişafına xidmət etməlidir, xalqın oyanışına, azadlığına biganə olan sənət əsəri ürəksiz və ölüdür. Ö.F.Nemanzadə əsl incəsənəti hay-küylü, riyakar, maraqlara qulluq göstərən əqidəsiz incəsənətdən fərqləndirirdi. Onun fikrincə, əsl yazıçı, şair, həqiqi sənətkar əməkçi insanları müdafiə etməli, xalqın qayğı və ehtiyaclarından bəhs etməlidir.

Ömər Faiq realist ədəbiyyatı kəndlilərin, zəhmət insanlarının, sadəcə xalqın istismardan azad edilməsi yolunda qüdrətli silah hesab edirdi. Onun yaradıcılıq proqramına görə, əsl sənətkarın həyatı mübarizədən kənar qala bilməzdi. Qəddar və müstəbid hakimlərə, despot başçılara, dərəbəylik üsuli-idarə quruluşuna qarşı çıxan sənətkarı döyüşən əsgərlə müqayisə edən Ömər Faiq yazırdı: “Fərq bundadır ki, onlar müstəbidlərə qarşı qılınc və bombalarla deyil, biliyin və maarifin gücü ilə döyüşürlər” (1, s.47).

Ömər Faiq tələb edirdi ki, sənətkar həyat hadisələrinin sadəcə müşahidəçisi olmalı deyil, mütərəqqi meyillərə xidmətini göstərməlidir. O jurnalistləri “millətin ruhu” adlandırır, xalqı oyatmaq işində, siyasi şüurunun yüksəlməsi prosesində fəallıq göstərmələrini zəruri bilirdi (5, s.20). Ömər Faiq realist ədəbiyyatın ictimai hadisələrlə və xalqın həyatı ilə sıx bağlı olmasından çıxış edərək incəsənətin tərbiyəvi roluna yüksək qiymət verirdi və onu ləkəsiz, parlaq güzgü ilə müqayisə edirdi.

Beləliklə, Ömər Faiq Nemanzadənin fəlsəfi dünyagörüşünün, etik-estetik fikirlərinin təhlili və tədqiqi göstərir ki, görkəmli ədibin yaradıcılığı sosial-fəlsəfi baxımdan bu gün də öz aktual dəyərini qoruyub saxlamaqdadır.

Görkəmli molla-nəsrəddinçi, istedadlı publisist, jurnalist və ictimai xadim Ömər Faiq Nemanzadənin yaradıcılığı-məqalə, felyeton və xatirələri XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan xalqının ictimai-siyasi mübarizəsini, mənəvi inkişafını, özünütanıma prosesini, habelə dövrün ədəbi salnaməsini parlaq şəkildə ifadə edir. Ömər Faiq “Molla Nəsrəddin” məktəbinin, molla-nəsrəddinçilər cərəyanının ideya rəhbəri olan Mirzə Cəlilin məslək yoldaşı, əvəzsiz köməkçisi, ən sədaqətli cəbhədaşı kimi jurnalın nəşri və fəaliyyətində həlledici rol oynamışdır.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Qurbanov Şamil. Ömər Faiq Nemanzadə. Bakı, Gənclik, 1992. 208 səh.
2. Ömər Faiq Nemanzadə. Seçilmiş əsərləri. Toplayanı, tərtib edəni, ön sözün və izahların müəllifi Şamil Qurbanov. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2006, 352s.
3. “Tərəqqi” qəzeti, 1909, N53.
4. Zamanov A. Ömər Faiq Nemanzadə, “Əməl dostları” kitabında, Bakı. Yazıçı, 1979.s.193
5. Вахидов Ф.К.Мировоззрение Омара Фаика Неманзаде. Автореферат дисс. на соискание учен. степ. канд. философ. наук. Баку. Гос.ун-т им. С.М.Кирова, 1971,21с.

XÜLASƏ

ÖMƏR FAİQ NEMANZADƏNİN FƏLSƏFİ GÖRÜŞLƏRİ

Məqalə görkəmli Azərbaycan publisisti, C.Məmmədquluzadənin “Molla Nəsrəddin” jurnalından da həmkarı olan olan Ömər Faiq Nemanzadənin fəlsəfi və etik-estetik dünyagörüşü haqqındadır. Ədibin yaradıcılığına nəzər saldıqda görünür ki, o xalqın mövhumat və xürafatdan ayılmasını, öz sağlam düşüncəsini ortaya qoymasını istəyirdi. Ömər Faiq Nemanzadənin fəlsəfi dünyagörüşünün, etik-estetik fikirlərinin təhlili və tədqiqi göstərir ki, görkəmli ədibin yaradıcılığı sosial-fəlsəfi baxımdan bu gün də öz aktual dəyərini qoruyub saxlamaqdadır.

РЕЗИЮМЕ

ФИЛОСОФСКИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ ОМАРА ФАЙКА НЕМАНЗАДЕ

Статья посвящена философским и этико-эстетическим мировоззрениям Омара Фаика Неманзаде, видному азербайджанскому публицисту и коллеге Дж.Мамедкулизаде из сатирического журнала «Молла Насраддин». Взглянув на его творчество, можно понять что Омар Фаик всегда хотел избавить свой народ от суеверия и выдвинул свою здравую мысль. Анализ и изучение философских и этико-эстетических идей журналиста показывают, что актуальность творчество выдающегося писателя с социально-философской точки зрения сохраняется и по сей день.

SUMMARY

PHILOSOPHICAL WORLDVIEWS OF OMAR FAIG NEMANZADEH

The paper is dedicated to the philosophical and ethic-aesthetic views of Omar Faiq, the outstanding Azerbaijani publicist and colleague of Jalil Mammadguluzadeh from satiric journal “Molla Nasraddin”. Looking to his works gives out that Omar Faig had always wanted to save the people from superstition and keeps its solid thought. Analysis and study of the journalist's philosophical and ethic-aesthetic ideas indicate that the writer`s socio-philosophical outlooks are still actually.

Çapa tövsiyə etdi: f.e.d. S.Hüseynov

ОСНОВНЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ ЭМОЦИОНАЛЬНОГО ИНТЕЛЛЕКТА

İsmayılova Nigar Yaşar qızı
Bakı Dövlət Universitetinin dissertantı

Açar sözlər: emosional intellekt, emosional bacarıq, emosional intellektin modelləri

Key words: emotional intelligence, emotional competence, emotional intelligence models

Ключевые слова: эмоциональный интеллект, эмоциональная компетентность, модели эмоционального интеллекта

Недавно ученые выяснили, что понимание своих эмоций и других является ключом к успешной жизни. Те люди, которые осознают себя и чутко относятся к другим, управляют свои дела с мудростью и изяществом, даже в неблагоприятных обстоятельствах. С другой стороны, те, кто эмоционально неграмотны, выделяются в жизни недоразумениями, разочарованиями и неудачными отношениями. Научное понимание эмоционального интеллекта позволяет развивать эмоциональные навыки, чтобы жить более полноценной и продуктивной жизнью.

Существуют разные взгляды на то, что такое эмоциональный интеллект и как его следует определять. В данной области существуют три теории, которые принимаются в научном сообществе как основные концепции эмоционального интеллекта. Данная работа фокусируется на трех основных взглядах, и основная цель статьи состоит в том, чтобы объяснить эти разные взгляды. Эмоциональный интеллект - это растущая область исследований, и поскольку термин «эмоциональный интеллект» стал очень популярным для общественности, важно отметить, что существует не только одно четкое определение. Все три взгляда имеют свои различные определения, теоретические модели и различные способы измерения эмоционального интеллекта. Поскольку эмоциональный интеллект связан с более развитыми областями исследований эмоций и интеллекта, работа начинается с краткого обзора некоторых теорий в этих областях. Данный обзор также предоставляет читателям без глубоких знаний в этой области предпосылки и исторический обзор тех сфер из которых возникла концепция эмоционального интеллекта.

Понятие "эмоциональный интеллект" тесно связано с социальным интеллектом. Само понятие социальный интеллект в 1920 году было предложено Э. Торндайком и это было определено таким образом, как

способность действовать разумным образом в человеческих отношениях. Именно Дж. Гилфорд в своей кубической модели выделил место для социального интеллекта и со стороны М. О'Салливена был разработан тест и в результате было показано, что социальный интеллект предсказывает некоторые жизненные достижения. Результаты исследования показали, что понятие социального интеллекта излишне, а успешность понимания социальной ситуации и умение адекватно себя вести зависят только от вербального интеллекта. Далее в 1983 году Говард Гарднер опубликовал свою модель интеллекта, разделив его на внутриличностный и межличностный. В 1988 году Рувен Бар-Он в своей докторской диссертации ввёл понятие эмоционального коэффициента. Р. Бар-Он ввел понятие эмоционально-социальный интеллект и предположил, что он состоит из многих, как глубоко личных, так и межличностных способностей, навыков и умений, которые, объединяясь, определяют поведение человека. Бар-Он впервые ввел обозначение EQ (emotional quotient) - коэффициент эмоциональности, по аналогии с IQ - коэффициентом интеллекта. Модель Р. Бар-Она представляет собой теоретическую основу развития эмоционального интеллекта, который был первоначально разработан для оценки различных аспектов эмоционального интеллекта, а также для изучения ее концептуализации.

Согласно модели Бар-Она: “Эмоционально-социальный интеллект - это совокупность взаимосвязанных эмоциональных и социальных умений, навыков и усилителей (фасилитаторов) которые определяют насколько эффективно мы понимаем, выражаем себя, понимаем других и относимся к ним, а также справляемся с повседневными потребностями ” [5].

Бар-Он выделил пять сфер компетентности, которые можно отождествить с пятью компонентами эмоционального интеллекта: познание себя, навыки межличностного общения, способность к адаптации, управление стрессовыми ситуациями, преобладающее настроение.

Внутриличностная сфера, касается способности понимать себя и управлять собой. Во внутриличностной сфере автор включает:

- самоанализ - способность распознавать, что человек чувствует и почему это чувствует
- ассертивность (самоутверждение) - способность открыто выражать свои мысли и чувства, быть твердым и защищать свою точку зрения
- независимость - способность направлять и контролировать самого себя
- самоуважение - способность признавать свои сильные и слабые стороны и быть хорошего мнения о себе, несмотря на слабости
- самореализация - способность реализовать свой потенциал и быть удовлетворенным своими достижениями на работе и в личной жизни.

Сфера межличностных отношений - способность взаимодействовать с людьми на уровне искусства общения. В межличностной сфере выделяются следующие способности: эмпатия – это умение понимать чувства других и

способность дать им понять, что вам известны их чувства; социальная ответственность – способность к взаимовыгодному сотрудничеству, включающая в себя совесть, нравственность и заботу о ближнем; межличностные отношения – это навыки конструктивного общения через вербальные и невербальные коммуникации, способность устанавливать и поддерживать взаимовыгодные отношения, основанные на чувстве эмоциональной близости, умение чувствовать себя свободно и комфортно в социальных контактах.

Сфера адаптивности - способность быть гибким, реалистичным, адекватно вести себя в любой ситуации и решать проблемы по мере их возникновения. В сферу адаптивности входят: решение проблем – способность выявлять и формулировать проблемы, а также вырабатывать и претворять в жизнь потенциально эффективные пути их решения; оценка действительности – способность верно определять соотношение между своим опытом и тем, что объективно существует, акцент ставится на прагматизм, объективность, адекватность восприятия; гибкость – способность согласовывать свои чувства, мысли и действия с меняющимися обстоятельствами; умение адаптироваться к незнакомым, непредсказуемым и быстро меняющимся обстоятельствам.

Сфера умения справиться со стрессом касается толерантность к стрессу и способность контролировать свои импульсы. Толерантность к стрессу – способность противостоять стрессовым ситуациям без симптомов физического или эмоционального напряжения. Контроль импульсивности – способность устоять перед соблазном, побуждением действовать на волне эмоций.

В сферу общего настроения входит оптимизм - это способность поддерживать реалистичную положительную установку, особенно при неблагоприятных обстоятельствах. [1].

Новый всплеск интереса к проблеме начался в 1990-е годы, когда Питер Сэловей и Джон Мейер предложили понятие эмоционального интеллекта, под которым они понимали «способность отслеживать собственные и чужие чувства и эмоции, различать их и использовать эту информацию для направления мышления и действий» [6]. Этот подход, считающийся наиболее ортодоксальным, получил название модели способностей.

В рамках модели способностей выделяются следующие иерархически организованные способности, составляющие ЭИ:

1. восприятие и выражение эмоций
2. повышение эффективности мышления с помощью эмоций
3. понимание своих и чужих эмоций
4. управление эмоциями

Точность оценки и выражения эмоций, характеризуется тем, что эмоции являются для человека сигналом о важных событиях, которые происходят в мире, будь это внутренний мир или внешний. Важно точно понимать как свои эмоции, так и эмоции, которые испытывают другие люди. Это умение

представляет собой способность определить эмоции по физическому состоянию и мыслям, по внешнему виду и поведению. Использование эмоций в мыслительной деятельности влияет на то, как человек думает и о чем думает.

Эмоции направляют внимание человека на важные события, готовят к определенным действиям и влияют на мыслительный процесс. Эта способность помогает понять, как можно думать более эффективно, используя эмоции. Под умением понимать эмоции, авторы подразумевают способность определить источник эмоций, классифицировать эмоции, распознавать связи между словами и эмоциями, интерпретировать значения эмоций, касающихся взаимоотношений, понимать сложные (амбивалентные) чувства, осознавать переходы от одной эмоции к другой и возможное дальнейшее развитие эмоции.

Управление эмоциями, по мнению авторов - это способность принимать эмоции вне зависимости от того, являются ли они желаемыми или нет, и выбирать стратегии поведения с их учетом. Эта способность относится к умению использовать информацию, которую дают эмоции, вызывать эмоции или отстраняться от них в зависимости от их информативности или пользы, управлять своими и чужими эмоциями.

Все вышеописанные способности необходимы для внутренней регуляции собственных эмоциональных состояний и для успешных воздействий на внешнюю среду, приводящих к регуляции не только собственных, но и чужих эмоций.

Далее к ним присоединился Салоуэя Девид Карузо который отмечает, что «очень важно понимать, что эмоциональный интеллект это не противоположность интеллекту, не триумф разума над чувствами, это уникальное пересечение обоих процессов». В 2002 году они предложили новый тест-MSCEIT V. 2.0. (the Mayer-Salovey-Caruso Emotional Intelligence Test). Эта методика оказалась более сбалансированной и непротиворечивой, показала хорошие психометрические результаты и получила наибольшее распространение.

Вышедшая в свет в 1995 году книга Д. Гоулмана «Эмоциональный интеллект» в значительной мере способствовала ускорению этого понятия. В своей книге Гоулман убедительно доказывает, почему эмоциональный интеллект имеет большее значение, чем IQ. Именно люди с высоким эмоциональным интеллектом лучше принимают решения, эффективнее действуют в критических ситуациях и лучше управляют своими подчиненными, что, соответственно, и способствует их росту по служебной лестнице. [2].

Д. Гоулман, что эмоциональный интеллект - это способность осознавать свои эмоции и эмоции других, чтобы мотивировать себя и других и чтобы хорошо управлять эмоциями наедине с собой и при взаимодействии с другими [3].

Автор, в своей модели эмоционального интеллекта выделяет такие компоненты как: эмоциональное самосознание, контроль, социальная чуткость, управление отношениями. Эмоциональное самосознание - прислушивание к

своим внутренним ощущениям и осознание воздействие своих чувств на собственное психологическое состояние.

В компоненте контроль выделяется такие показатели как: уверенность в себе - это знание своих способностей позволяет человеку полноценно использовать свои сильные стороны; открытость - искреннее выражение своих чувств и убеждений; адаптивность - способность ловко расправляться с многообразными требованиями, не теряя сосредоточенности и энергии; волю к победе - способность человека ориентироваться на высокие личные стандарты, заставляющие постоянно стремиться к совершенствованию - повышению качества собственной работы.; инициативность - это способность использовать благоприятные возможности для достижения поставленных результатов; под оптимизмом понимается способность найти выход из сложной ситуации, позитивно воспринимать других людей, ожидая от них самых лучших проявлений.

К социальной чуткости относится: сопереживание - способность прислушиваться к чужим переживаниям, умение настроиться на широкий диапазон эмоциональных сигналов. деловая осведомленность - способность выявлять важнейшие социальные взаимодействия и разбираться в тонкостях властной иерархии; предупредительность - это способность, стремится создать в организации положительный эмоциональный климат.

К управлению отношениями относится: воодушевление - это способность вызвать у других отклик и одновременно увлечь их привлекательным образом будущего или общей миссией; влияние-это способность оказывать воздействие на людей: от умения выбрать верный тон при обращении к конкретному слушателю до способности привлечь на свою сторону заинтересованных лиц и добиться массовой поддержки своей инициативы; помощь в самосовершенствовании - это способность, проявлять неподдельный интерес к тем, кому помогают совершенствоваться, видят их цели, достоинства и недостатки; содействие изменениям-способность разглядеть необходимость в изменениях, бросить вызов установившемуся порядку вещей и отстаивать новый; к урегулированию конфликтов относится способность понять разные мнения и затем нащупать точку соприкосновения - идеал, который смогут разделить все; командная работа и сотрудничество - это умение создать в организации атмосферу общности и подать пример уважительного, отзывчивого и товарищеского отношения к людям, умение вовлекать остальных в активное стремление к общим идеалам.

Таким образом, выделяются следующие теории эмоционального интеллекта: теория эмоционально-интеллектуальных способностей П.Сэловеем, Дж. Мейером, Д. Карузо; теория эмоциональной компетентности Д. Гоулмена; некогнитивная теория эмоционального интеллекта Р. Бар-Она. Основной характеристикой эмоционального интеллекта, является совокупность

способностей к пониманию и управлению собственными эмоциями, пониманию и управлению эмоциями других людей.

В настоящее время существует потребность в дальнейшем исследовании феномена эмоционального интеллекта, его структуры, путей его развития, что сможет дать реальную возможность оптимизации взаимоотношений через более глубокое осознание эмоциональных процессов и состояний, возникающих между людьми в процессе межличностного взаимодействия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Андреева И. Н. Предпосылки развития эмоционального интеллекта//Вопросы психологии. 2007. № 5. С. 57 — 65.
2. Гоулман Д. Эмоциональный интеллект. - М.: АСТ, 2009
3. Гоулман Д., Бояцис Р., Макки Э. Эмоциональное лидерство: искусство управления людьми на основе эмоционального интеллекта. - М.: Альпина Бизнес Бук, 2005.
4. Сергиенко Е.А., Ветрова И. И. Тест Дж. Мэйера, П. Сэловея, Д. Карузо Эмоциональный интеллект (MSCEIT v. 2.0). М.: Изд-во Институт психологии РАН, 2010.
5. Bar-On, R. The Bar-On model of emotional-social intelligence (ESI). *Psicothema*, 8 , supl., (2006) 13-25.
6. Salovey P., Mayer J.D. Emotional intelligence. *Imagination, cognition and personality*, 9, 1990. 185-211.

XÜLASƏ

Məqalədə emosional intellektin inkişaf tarixi və əsas anlayışları, müxtəlif yanaşmalarda emosional intellektin öyrənilməsi (sosial və emosional intellekt R. Bar-On, Mayer-Salovey-Karuso (qabiliyyətlər modeli), Daniel Goleman modeli) təqdim olunub. Bununla yanaşı emosional intellektin struktur komponentlərinin xüsusiyyətləri də qeyd edilib.

РЕЗЮМЕ

В работе представлена история развития и основные определения понятия эмоционального интеллекта, исследования эмоционального интеллекта в рамках различных подходов (модель социального и эмоционального интеллекта Р. Бар-Она, Майера – Саловея – Карузо (модель способностей), модель Даниэл Гоулмана). Также были отмечены особенности структурных компонентов эмоционального интеллекта

SUMMARY

The work presents the history of development and basic definitions of the concept of emotional intelligence and the study of emotional intelligence in various approaches (the model of social and emotional intelligence R. Bar-On, Mayer-Salovei-Caruso (model of abilities), the model of Daniel Goleman). Also, the features of the structural components of emotional intelligence were examined.

Çapa tövsiyə etdi: dos.A.Səməndərova

PRINCIPLES OF HAMÎDUDDÎN AL-FARÂHÎ'S EXEGESIS OF THE QUR'AN AND INTERPRETATION OF SURAH AL-FİL

Ass. Prof. Hayrettin Öztürk
Universty Of Samsun

Key words: *Farâhî, Elephant, Companions of Elephant, Chapter of Elephant, al-Farâhî's method of commentary, al-Farâhî's Commentary on Chapter "The Elephant," the incident of al-Fil according to Qur'an, birds of prey.*

Ключевые слова: *Фарахи, Асхаб аль-Филь, Сура аль-Филь, Принципы тафсира Фарахи, Коментарии Фарахи к суре аль-Филь, Тема «Асхаб аль-Филь» в Коране, Птицы Охотники*

Introduction

The works of Hamîd al-Dîn al-Farâhî (1862-1930)¹ who is one of the great scholars and intellectuals in Indian sub-continent, drew attention of researchers interested in Quranic studies in Indian sub-continent and Europe and numerous articles were written about him. Al-Farâhî has many works in the field of Quranic exegesis and came up with novel interpretations on verses. The reason for me to write this article was Farâhî's different interpretation of surah al-Fil. During my research stay in England, the studies about Farâhî had drawn my attention. One of these studies was Mustansir Mir's comments regarding Farâhî's reflections of surah al-Fil² Mir summarizes Farâhî's arguments on surah al-Fil and the method Farâhî used in his exegesis. Mir comments on the answers given by Farâhî on the questions regarding the interlocutor in surah al-Fil, the focal point of the surah, the motivation behind

* Yrd. Doç. Dr., OMU İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi Anabilim Dalı, hayrettin.ozturk55@hotmail.com

¹ Farâhî was born in 18 November 1863 in the Northern part of India, namely Azam Garh. He took lesson from Şibli Nu'mani, the prominent scholar of İndia (1914). He took fiqh lesson from Abdülhay el-Leknevi, Arabic Philology lesson from Fayzu'l Hasan Saharanpuri, Hebrew course from Joseph Horovitz (1874-1931) and philosophy and the Bible course from Thomas Arnold. Learning traditional and modern disciplines, He gave several courses in colleges and madrasahs through İndia. He founded Madrasatu'l Islah and trained many students there. He spoke Arabic, Urdu, Persian, Hebrew and English. He died in 11th October 1930 in Mathura, in in İndia. See. al-Farâhî, Hamîd al-Dîn Ebû Ahmad al-Ansârî, *Macmû'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, trc: Amîn Ahsan al-Islâhî, Encümen-i Huddâmi'l-Kur'an, Lahor 1393/1973, pp. 9-14; İshitiyq Ali Zilli, "Hamîd al-Dîn al-Farâhî", *DİA*, İstanbul 1997, XV, pp. 477-478.

² Mir, Mustansir, *Elephants, Birds of Prey and Heaps of Pebbles: Farâhî's İnterpretation of Sûrat al-Fil*, Journal of Qur'anic Studies, 1998, p.1-16

Abraha's assault and the army of elephants' exposure to the rain of stones. But Mir didn't bring strong criticism against Farâhî's views and only argued that the examples Farâhî chose from Arabic poems were not sufficient and does not constitute evidence for an interpretative work regarding surah al-Fil. However, Farâhî's claims and arguments should have been put through more criticism. In order to address this deficiency, this article was written.

Farâhî made very different comments on al-Fil³ His claims are as follows: the surah addressed Quraysh; Abraha's soldiers were killed by the stones hurled by Arabs but not by the birds⁴; a sand storm engulfed Abraha's troops after the stoning and the birds referred in the surah in fact came from Mecca Valley to feed on the corpses and prevented contagion of diseases in the valley. Farâhî's student Islahî made similar comments in *Tedabbur-i Qur'an*, Sulaiman Nadvi touched on the issue in *Arzu'l Qur'an*⁵ but Mevlana Hıfzu'r-Rahman Siyoharavi⁶ and Abu'l-A'la el-Maududî⁷ opposed to these views and brought criticism to Farâhî by offering evidence. All these debate hovers around Farâhî's exegesis of al-Fil. In this work, Farâhî develops a wholly distinct perspective in the mainstream exegesis approach. Furthermore, I consider that this topic is worth a deeper assessment as it probes the surah's text in detail, classifies hearsays about the surah and comes up with original interpretations regarding "The Elephant incident" from religious, historic and literal perspectives.

I. Tafsir Principles of Farâhî

Tafsir Principles of Farâhî are categorized into two groups.⁸

First one is the verifiable and indisputable sources. These sources are viewed as guide during the writing of exegesis.

The second one is invalidated sources category. These are secondary sources in Quranic exegesis and needs to be used under Qur'an's light

A) Indisputable Principles

According to Farâhî, besides the Mutawatir Sunnah, the other two external principles are definite and assumptive principles. The internal principles are the basis. The external principles on the other hand, are of secondary importance, not a must in terms of theoretical perspective and can be used in harmony or at least not in contradiction with the first one.⁹

³ al-Farâhî, Hamîd al-Dîn Ebû Ahmad al-Ansârî, *Tafsir of al-Fil* Azam Garh, Matba'a Ma'ârif, 1354/1935; al-Farâhî, *Macmû'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, pp. 365-410.

⁴ Islahî, Amin Ahsan, *Tadabbur-i Qur'an*, Lahor-Pakistan, 1430/2009, IX, Tafsir of al-Fil, pp.365-410.

⁵ an-Nadvi, Seyid Suleiman, *Arzu'l-Qur'an*, Dâru'l-Musannifin, 4.edition, Azam Garh, 1955, I, p.315.

⁶ Siyoharavi, Hıfzu'r-Rahmân, "Ashâbu'l-Fil", *Qisasu'l-Qur'an*, 3.edition, Nadvatü'l-Musannifin, Delhi, nd. p.28.

⁷ al-Mavdûdî, Ebu'l-Â'lâ, *Tafhîmu'l-Qur'an*, İnsan Press, İstanbul 1996, VII, Tafsir of al-Fil, pp. 245.

⁸ al-Farâhî, Hamîd al-Dîn Ebû Ahmed Abd al-Hamîd al-Ansârî, *Tafsîr-i Nizâmî'l-Qur'an and Ta'vîl'l-Furkân bi'l-Furkân*, ed-Dâiretü'l-Hamîdiye, Azam Garh, nd., p. 28

⁹ al-Farâhî, *Mecmû'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, pp. 35-39.

The internal principles from Qur'an are three: Qur'an's dialect, Qur'an's Nazm and exegesis with Qur'an. Now we will try to explain them separately, but they should be used in sequence during exegesis of Qur'an. Only if they are used in sequence, the exegesis will be indisputable and accurate.

1. Qur'an's Dialect

The primary source is the dialect in which Qur'an was written. The Arabic dialect that was used at that time was very different to the modern Arabic in terms of idioms and structures. And thus, one needs to be adept at the Arabic dialect that was used at that time if he or she wants to understand the Qur'an's method because the literature of that period was the correct reflector of the Arabic society at the time of Qur'an's revelation. Qur'an's dialect does not have relevance with the contemporary Arabic. This Arabic is not the one currently used in Egypt or Syria. According to Farâhî, when it comes to the Quranic dialect; Imru'l-Kays, Lebid, Ka'b ibn Zuhair and Amr ibn Qulsum should be made reference points.¹⁰

As far as Farâhî is concerned, Qur'an's translation and exegesis should be made in conformity with widespread use. It is a great mistake to make exegesis according to seldom use. He argues in this issue by saying: "Unless there is a great obstacle, we should not abandon widespread use in Arabic dialect. We need to be in accordance with widespread use if it conforms to the verses, *sayaq* and *sabaq*, Qur'an's other verses and religious principles,¹¹ According to him, when it comes to the Qur'an's syntax, it is safer to refer to the rich sources of Arabic language instead of imitating works of grammar intellectuals.¹²

Farâhî makes Ibn Manzur's *Lisanu'l Arab* as the reference point when making Quranic exegesis. Because this dictionary not only includes main words but also features Ibn Qesir's *Nihaye* and *Garibu'l-Hadith* as well as philologists' words, Arabic poems and proses.

2. Nazm Principle:

Farâhî considers *nazm* as the most important exegesis principle.¹³ According to Farâhî, the main *nazm* element in Qur'an is *surah* and each *surah* has a wholeness in itself. Each *surah* has an '*amûd*', in other words a central theme that is in relation with prior and subsequent *surahs*. '*Amûd*' is a unifying factor in *surahs* and *surahs* are interpreted by taking into account this factor.¹⁴ There is not only wholeness within each *surah*, but also there is a logical relation between *surahs*, which are aligned in the current

¹⁰ al-Fârâhî, *Mecmûâ'yı Tafâsîr-i Farâhî*, p. 42.

¹¹ al-Fârâhî, Hamîd al-Dîn Ebû Ahmad Abdulhamid al-Ansârî, *et-Tekmil fî Usûli't-Te'vil*, ed-Dâiretü'l-Hamidiye, Azam Garh, İndia, 1388/1968, p. 62

¹² al-Fârâhî, *et-Tekmil*, p. 53; al-Fârâhî, *Mecmûâ'yı Tafâsîr-i Farâhî*, pp. 42-43.

¹³ al-Fârâhî, *Mecmû'âyi Tefâsîr-i Farâhî*, p. 35.

¹⁴ al-Fârâhî, Hamîd al-Dîn Ebu Ahmad Abd al-Hamîd al-Ensârî, *Dalâilu'n-Nizâm*, Azam Garh, ed-Dâiretü'l-Hamidiye ve Mektebetühû, Hindistan, 1388/1968, pp. 73-82.

sequence in Qur'an.¹⁵ According to Farâhî, the surahs fall into nine groups, which have wholeness as well.¹⁶ Each group starts with surahs revealed in Mecca and ends with those revealed in Madinah.¹⁷ Therefore, Qur'an resembles a magnificently organized single sentence in terms of theme and structure. There is a special relation and order among all the elements of the Qur'an.¹⁸ The reason for differences in understanding Qur'an stems from the failure of exegesis writers to take the Qur'an nazm into account. According to him, if everyone understood the surah's centre correctly, a disaccord would not have occurred.¹⁹ When this occurs a discrepancy between interpretations of the Qur'an, there emerges diversity in terms of religious understanding and hence closeness among hearts disappears. On the other hand, *nazm* leads us to a unity in all matters and removes disunity. Unity and solidarity is the highest goal to reach higher ranks of humanity, which can only be achieved with *nazm*.²⁰

3. Exegesis of Qur'an with Qur'an:

Farâhî put emphasis on making exegesis of the Qur'an with the Qur'an and avoided mixing Qur'an with other hearsays²¹ The best guide for Qur'an is Qur'an itself,²² Qur'an defines itself as "Kitaban Mutashabihan" meaning that it can explain itself²³ Suyuti makes mention about this issue in Suyuti in these words: "Ulema says that a person who wants to make exegesis of the holy book should use Qur'an as guide. A succinct subject in Qur'an is explained and referred in other sections. Ibn Jawzi states: "A subject succinctly mentioned in Qur'an is explained in detail in other section." I pointed out to such succinct examples."²⁴

The exegesis of the Qur'an with the Qur'an has been known and applied by our ulema for a long time. The method used by Farâhî in surah al-Fil reflects the characteristics of his exegesis method. He put emphasis on making exegesis of verses with verse and tried to differentiate Qur'an with other hearsays.²⁵ Ramy's accounts can be shown as an example. According to Farâhî, Quraysh purged Abrahâ's army from Kaaba with guerrilla tactics namely stoning from above.²⁶

¹⁵ al-Farâhî, *Dalâilü'n-Nizâm*, pp. 83-84.

¹⁶ al-Farâhî, *Dalâilü'n-Nizâm*, pp. 92-93.

¹⁷ al-Farâhî, *Dalâilü'n-Nizâm*, p. 91.

¹⁸ al-Farâhî, *Dalâilü'n-Nizâm*, pp. 73, 75, 77; al-Farâhî, *Macmû'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, p. 35.

¹⁹ al-Farâhî, *Tafsîr-i Nizâmî'l-Qur'an*, pp. 9-10.

²⁰ Mesud, Halid, *Tafsîr-i Qur'an kee Usul*, Yeni Delhi, 2003, p. 51.

²¹ al-Farâhî, *Tafsîr-i Sûre-i Fil*, p. 15; al-Farâhî, *Macmû'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, p. 382.

²² al-Farâhî, *Macmû'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, p. 35.

²³ Zümer, 39/23.

²⁴ Mesud, Halid, *Tafsîr-i Qur'an kee Usul*, p. 35.

²⁵ al-Farâhî, Hamîd al-Dîn Ebu Ahmad Abd al-Hamîd al-Ansârî, *Mukaddime Nizâmu'l-Kur'an*, translate: Mevlânâ Amin Ahsan Islâhî, First Edition, Daire-i Hamidiye, Azam Garh, nd., pp. 26-27; al-Farâhî, *Macmû'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, p. 382; al-Farâhî, *Tafsîr-i Sûre-i Fil*, p. 15

²⁶ al-Farâhî, *Macmû'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, pp. 400, 406; Islâhî, *Tadebbür-i Qur'an*, IX, Tafsir of al-Fil

4. Mutawatir and Mashur Sunnah:

If Holy Prophet's (pbuh) deeds were accounted by many and thus the possibility of a false narration is removed, this called as Mutawatir Sunnah. Worship practices such as salaah (prayer), zakat, sawm (fast), hajj, umrah and circumambulation of Kaaba are explained by Sunnah.²⁷ According to Farâhî, only the prophet (pbuh) has the privilege to explain the aforementioned. These are enshrined by worship practices in the Islamic world. These practices have descended to us through tawatur.²⁸ For example, Qur'an orders salaah but does not go into detail about it. Prayer times, rakats and qualities were explained by the Holy Prophet. Qur'an orders zakat but nisab was declared by the Holy Prophet (pbuh). Hajj was ordered and the Prophet (pbuh) stated: "You shall learn provisions of hajj from me."²⁹ When it comes to prayer he said: "You shall perform salaah as I do."³⁰ Therefore the concepts related to salaah, zakat, fast, Masjid al-Haram, Marwa and Hadj descended from previous generations to the present day without change.

B) Disputable Principles:

These are external principles which consist of five elements; Hadith, As-bâbun Nuzul, ancient holy scripts, Arabic history and Arab Literature. These sources are open to doubt and thus can only be referred if it conforms to Qur'an. When they put forward assertions in contradiction with the Qur'an, the latter should be prioritized. Now let's explain all these sources:

1. Hadith Books

As an exegesis principle, the Prophet's (pbuh) hadiths are valuable (Farâhî considers hadiths and narrations of the Prophet's companions) are so valuable. Nonetheless when compared to mutawatir sunnah, they can be no match and thus are *zannî*.³¹ It is surely beyond doubt that the compiled collected works of prophet's hadiths are the most important ones among the disputable sources. Therefore, hadiths literature should be made use of during exegesis of Qur'an. For example, in surah Tahrim, some events were referred to. The details of such events can be found in the hadiths that are in conformity with the Qur'an. Farâhî advocates interpretation of hadith under the light of Qur'an instead of the interpretation of Qur'an under the light of hadith.³²

²⁷ al-Farâhî, *Macmûâ'yi Tafâsîr-i Farâhî*, pp. 41-42; Islahi, *Tadabbür-i Qur'ân*, pp. 16-17.

²⁸ al-Farâhî, *Macmûâ'yi Tafâsîr-i Farâhî*, pp. 41-42; Islahi, *Tadabbür-i Qur'ân*, pp. 16-17.

²⁹ al-Müslim, Haccâc al-Kuşeyri, *al-Câmiu's-Sahîh*, Dâru's-Salâm li'n-Neşr ve't-Tavzîh, 2. edition, Riyad, 1421/2000, Kitâbu'l-Hacc, hadith number: 1279; es-Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Aş'as, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, Dâru's-Salâm li'n-Neşr ve't-Tavzîh, 3. edition, Riyad, 1421/2000, Kitâbu'l-Manâsik, 1970 numbered hadith.

³⁰ al-Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *al-Câmiu's-Sahîh*, Dâru's-Salâm li'n-Neşr ve't-Tavzîh, 1. Edition, Riyad, 1421/2000, Kitâbu Ahbârî'l-Âhad, Hadith no: 7246

³¹ al-Farâhî, *Macmûâ'yi Tafâsîri Farâhî*, pp. 39- 41; Islâhî, *Tadabbür-i Qur'ân*, pp. 17-18.

³² al-Farâhî, *et-Tekmil*, p. 65.

2. Asbâbu'n Nuzul

Nuzul (revelation) science involves in the background of the revelation of verses. Thus, the knowledge of the reasons for the revelation of verses has a special place in exegesis and intellectuals covered the reasons for revelations under a separate header. Farâhî puts forward a different approach from the mainstream glossators when it comes to the reasons for *nuzul*. According to him, *nuzul* does not solely consist of the factors that led to revelation of a surah or verse. Farâhî interprets *nuzul reasons* in a different way. Because Farâhî argues that the reasons for *nuzul* should be searched in Qur'an (e.g. from a surah in Qur'an).³³ Just as a doctor diagnoses an illness by looking at a prescription, an intellectual should examine a surah in detail to understand the reasons for *nuzul*. It is only when Qur'an refers to or indirectly makes mention of certain events, someone can look to the narrations other than that of Qur'an. Thus, Farâhî redefines reasons for *nuzul* as an internal feature of Qur'an.³⁴

3. Guidance of Ancient Divine Books

Farâhî views ancient scripts as Qur'an tafsir's secondary sources and calls them as a disputable source. Like Ahli Sunnah intellectuals, he considers that ancient were distorted in literal and spiritual terms as well.³⁵ Nevertheless, a great deal of treasure of revelations is present among these books despite the distortion. The anecdotes of past tribes were narrated in a summarized form in Qur'an.³⁶ If the knowledge of ancient scripts is valid, they can be made use of to understand Quranic verses' meaning and content. The numerous verses in which Qur'an refers to Torah can be interpreted in this way.³⁷ In the Maide 48, it was stated, "And We have revealed to you, [O Muhammad], the Book in truth, confirming that which preceded it of the Scripture and as a criterion over it."

Considering these views, Farâhî sees Bible as an important source for exegesis of Qur'an. For example, he compares Kaaba with Jerusalem in his interpretation of surah al-Fil. He firstly asks why Allah (c.c.) protected Kaaba but let Jerusalem desecrate. Then he answers by pointing out to the importance of Kaaba in terms of time and prototype as well as the recognition of its holiness by all people; designation of its location by Allah (c.c.), migration of Abraham (pbuh.) to Kaaba's location and his construction of the structure with Ishmael (pbuh.), the prayings of Abraham (pbuh.) for it. Farâhî also refers to David (pbuh.) on the issue of stoning.³⁸

³³ al-Farâhî, Hamîd al-Dîn Ebû Ahmad Abd al-Hamîd al-Ansari, *Tafsîr-i Nizâmi'l-Qur'ân, Fâtiha-i Nizâmi'l-Qur'ân*, Translation: Amin Ahsan Islâhî, Dâire-i Hamidiye, Saraymir, Azam Garh, 1990, pp. 37-38.; Islahî, *Tadabbür-i Qur'ân*, pp. 18-19.

³⁴ al-Farâhî, *Tafsîr-i Nizâmi'l-Qur'ân*, pp. 27, 38.

³⁵ al-Farâhî, *Tafsîr-i Nizâmi'l-Qur'ân*, p. 49.

³⁶ al-Farâhî, *Tafsîr-i Nizâmi'l-Qur'ân*, p. 49.

³⁷ al-Farâhî, *Tafsîr-i Nizâmi'l-Qur'ân*, p.50.

³⁸ al-Farâhî, *Mecmû'ây-ı Tafâsiri Farâhî*, pp. 373-379.

4. Arab History

According to Farâhî, there is not sufficient information about Arabs before Islam. Therefore, in order to reach for such information, the Qur'an needs to be consulted.³⁹ Arabs were the Qur'an's first interlocutors. As a result, many surahs, which envisage amendments in numerous issues, were related to their beliefs, ethics and tradition to better understand these verses, the indisputable and verifiable facts in Arab history required to be well known. For example, the content of verses such as "Indeed, the postponing [of restriction within sacred months] is an increase in disbelief by which those who have disbelieved are led [further] astray"⁴⁰ or "And enter houses from their doors. And fear Allah that you may succeed",⁴¹ can be understood by having knowledge about Arabs tradition and lifestyle at the time these verses were revealed. For example, Farâhî bases his claim that the Quraysh destroyed the Elephant Army instead of birds on the history of past tribes⁴²

Qur'an sometimes refers to the disasters suffered by Aad, Th'amûd, Midian and Lut tribes. The Qur'an also sometimes refers to Ishmael and Abraham's visit and stay in Mecca and their construction of Kaaba. Sometimes it makes mention about turning points in history of divine religions. In sum, the Qur'an narrates historic facts though it is not a history book. We must have knowledge about the history of nations and special circumstances to better understand the Qur'an. Otherwise, the lessons and conclusions in the Qur'an remain in darkness for readers.⁴³

5. Arab Poetry

Arab poetry can be considered as an important principle to interpret Qur'an. Because Arabic dialect of Qur'an is best reflected by them. Farâhî puts forward evidence from past poets and pre-Islamic literature in his exegesis of various verses that give information about the Arabs' ethics and tradition. For example, the examples given from Arab poetry regarding the word *tayr and remy-i cemerat* Surah al-Fil were significant⁴⁴

Hamîd al-Dîn al-Farâhî put forward a different approach than mainstream glossators in his al-Fil surah and his exegesis principles, as was mentioned before. According to Farâhî, Quraysh attacked Abraha's army with stones and other guerrilla tactics. Birds came there only to feed on Abraha's army's corpses rather than to stone them. However, mainstream glossators argue that Meccans took refuge in mountains instead of fighting with Abraha's army and Allah (c.c.) sent a flock of birds carrying stones in their peaks to crush Abraha's army and as a result Abraha's troops were destroyed. Now, let's look at Islamic sources to see how this event was narrated.

³⁹ al-Farâhî, *Mecmû'â'yi Tafâsîr-i Farâhî*, pp. 39-40.

⁴⁰ Tevbe, 9/37.

⁴¹ Bakara, 2/189.

⁴² al-Farâhî, *Tafsîr-i Nizâmî'l-Qur'an*, p. 439; al-Farâhî, *Mecmû'â'yi Tafâsîr-i Farâhî*, p. 383.

⁴³ al-Farâhî, *Mecmû'â'yi Tafâsîr-i Farâhî*, p. 383.

⁴⁴ al-Farâhî, *Mecmû'â'yi Tafâsîr-i Farâhî*, pp. 392-395.

II. Companions of the Elephant Incidence at Islamic Resources:

Abraha, Yemen governor of Byzantines builds a colossal church named *el-Kulleys*, to shift the direction of the trade from Mecca to San'a city and to block the business of Mecca by around A.D. 570. Showing sabotage against the church as a reason; they start moving towards Mecca to destroy Kaaba with an elephant called "mamut" in front of his massive army.⁴⁵ Although some Arab tribes attack Abraha, Abraha defeats them⁴⁶ and growing stronger, reaches Tâ'if. People of Tâ'if are in competition with people of Quraysh⁴⁷ hence they help Abraha and give Abû Righâl to Abraha as guide. Abû Righâl brings the army of elephants up to Mugammas and dies there. Arabs are angry at Abû Righâl and they stone his tomb every year.⁴⁸

Rumour is that Abraha sends Ethiopian al-Asvad b. Maksûd to Mecca along with a battalion and they bring all goods in Quraysh to Abraha among which there are 200 camels of 'Abd al-Muttalib who is the leader of Quraysh and that 'Abd al-Muttalib appeared before Abraha and wanted his camels be returned to him.⁴⁹ Besides, rumor is that during above incidence, Abraha said "I am here to destroy the holy temple of your ancestors and you came up asking for your camels" to 'Abd al-Muttalib, and 'Abd al-Muttalib replies "I am the owner of the camels and I want them back. Kaaba's owner is Allah and Allah no doubt knows how to protect his home"⁵⁰ therefore threatening Abraha reminding him of Allah.

The next day Abraha commands his soldiers to move towards Kaaba. But the leading elephant (*mamut*) would not move. Then birds come from red-sea side, each one carrying stones which are smaller than chickpea but larger than lentil, and they destroy Abraha's army by throwing down these stones to Abraha's soldiers.⁵¹ This event and defeat of Abraha's army is given extensive place in various interpretation resources. All resources agree on that people of Mecca sought shelter on the mountains instead of fighting and the birds defeated Abraha's army.⁵²

⁴⁵ Fayda, Mustafa, "Fil Vakası", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, pp.70-71.

⁴⁶ at-Taberî, Muhammed b. Jarîr, *Jâmi 'al-Beyân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, 2. Edition, Beyrut-Lübnan, 1392/1972, (1. Edition 1986), XXX, 194; İbn Hishâm, Abd al-Malik, *es-Sîratü'n-Nabaviyye*, Beyrut 1994, I, 79; al-Azrakî, Ebu'l-Velid Muhammad, *Kâ'be ve Mekke Tarihi*, trc: Y. Vehbi Yavuz, Çağrı Press, İstanbul 1974, p. 141.

⁴⁷ İbn İshak, Muhammed b. Yesar, *Sîretü İbn İshak*, thk: Muhammad Hamidullah, Konya 1981, p. 38; Ebu'z-Zahra, Muhammad, *Son Peygamber Hz. Muhammed. Translation: Mehmet Keskin*, 3. Edition, İstanbul, 1997, I, p.138.

⁴⁸ al-Azrakî, *Kâ'be ve Mekke Tarihi*, p. 142; İbn Hishâm, *es-Sîratü'n-Nabaviyye*, I, 81; at-Taberî, *Jâmi 'al-Beyân fî Tafsîr al-Qur'ân*, XXX, p.194.

⁴⁹ İbn Hishâm, *es-Sîretü'n-Nabaviyye*, I, 81-83; at-Taberî, *Jâmi 'al-Beyân fî Tafsîr al-Qur'ân*, XXX, pp.194-195.

⁵⁰ İbn Hishâm, *es-Sîretü'n-Nabaviyye*, I, 83; al-Azrakî, *Kâ'be ve Mekke Tarihi*, p. 143, et-Taberî, *Jâmi 'al-Beyân fî Tafsîr al-Qur'ân*, XXX, 195; İbn İshak, *Sîretü İbn İshak*, p. 39

⁵¹ at-Taberî, *Jâmi 'al-Beyân fî Tafsîr al-Qur'ân*, XXX, p. 196; İbn Hishâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 86; İbn İshak, *Sîretü İbn İshak*, p. 40

⁵² at-Taberî, *Jâmi 'al-Beyân fî Tafsîr al-Qur'ân*, XXX, pp. 195-196; al-Bagavî, Ebû Muhammad al-Hüseyn b. Mes'ûd, *Ma'âlimü't-Tanzil*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. edition, Beyrut, 1415/1995, VI,

Islamic resources consider the elephant incidence a miracle. Ibn Abbas states that the skins of the soldiers who were injured by the stones thrown by the birds would start itching and their flesh would disintegrate after their skins burst.⁵³

Some historian-glossators refer to Ikrima, who is one of the scholars at "Tâbiîn" time (Tâbiîn are the people who have seen the people who have seen the prophet Muhammad), to have said "anyone stricken by those stones, developed pox disease".⁵⁴ Rumour is that upon the incidence, it was the first time measles appeared around Hicaz.⁵⁵ Muhammad Abduh, Farid Vacdi, Cavad Ali and Muhammad Esed⁵⁶ and some other researchers take this rumor as a basis, and consider the incidence to be an epidemic. According to Abduh, what is meant in surah by mentioned birds can be birds or other germ-carrier creatures as well i.e. mosquitos.⁵⁷ However most glossators of recent epoch disagree with this judgment and express severe criticism.⁵⁸ Besides, another interpretation of this incidence suggests that a volcanic explosion exposes Abraha's soldiers to lava-dust hence burn them then the birds come to pull apart the bodies, throwing the pieces of flesh onto the lava.⁵⁹ However, this interpretation was rejected saying that a volcanic eruption would affect Mecca as well, but it didn't, and the birds cannot be strong enough to carry the dead but maybe only to eat them hence claiming that this scenario is invalid.⁶⁰

Apart from above interpretations, Indian scholar Hamîd al-Dîn al-Farâhî brings in a different interpretation to Surah of al-Fil (The Elephant). To start with, we will introduce Farâhî's interpretation of Surah of al-Fil (The Elephant) to express our criticism about it.

III. Farâhî's Interpretation of Surah of al-Fil (The Elephant):

We can address Farâhî's interpretation of Surah of al-Fil (The Elephant) under four titles:

495; (Beyrut, 1987, IV, pp. 526, 528); al-Andulusî, İbn Atiyye Ebî Muhammad Abdu'l-Hak, *al-Muharraru'l-Vaciz fi Tafsi'ri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Katar, 1404/1984, XV, 571; (Beyrut, 1993, V, p. 523); İbn Kathîr, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tafsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâr Sâdır, 1. edition, Beyrut, 1999, V, 256-257.; (Beyrut, 1969, IV, p. 550); Râzî, Fahraddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tafsîru'l-Kebîr*, 32 cilt, Mısır: el-Matbatü'l-Behiyyetü'l-Mısriyye, 1353-1382/ 1934-1962, XXXII, 96-100; ez-Zamahşeri, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil and Uyûni'l-Akâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, nd., IV, 803, 804

⁵³ al-Mavdûdî, *Tafhîmu'l-Qur'an*, VII, p. 240

⁵⁴ al-Mavdûdî, *Tafhîmu'l-Qur'an*, VII, p. 240.

⁵⁵ at-Taberî, *Jâmi 'al-Beyân fi Tafsi'r al-Qur'an*, XXX, p. 196.

⁵⁶ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1988, XI, p. 99.

⁵⁷ Heyet, *Kur'an yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007, IV, p. 690

⁵⁸ Heyet, *Kur'an yolu*, IV, p. 690.

⁵⁹ Bayram, Mikail, "Fil Olayı ve Fil Süresi Hakkında Yeni bir Yorum", *1.Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1994, pp.171-180.

⁶⁰ Bayram, op.cit., p. 180.

A) Addressee of The Surah: Farâhî, interprets the first verse of the Surah of al-Fil (The Elephant) as follows:

“Have you not considered how your Lord dealt with the companions of the elephant?”

Address here, has singular conjugation. However, what is meant is general. Namely, the addressee is Quraysh.⁶¹ In this verse, Quraysh is the addressee of the “*a-lam tara*” and also the doer of the “*tarmi*” verb. Farâhî’s opinions in this regard are as follows: “Some words/sentences in Arabic start with singular conjugation and then plural pronoun follows. And sometimes the opposite is true; the sentence/word starts with plural and then singular pronoun follows.⁶² Address, is sometimes to the prophet but actually the society is meant. Sometimes the address is made with singular conjugation again, but the community is meant, this time without including the prophet.”⁶³ According to Farâhî, “*a-lam tara*” (haven’t you seen/considered?) is structurally singular but has plural meaning in Quran. Use of structurally singular structures with plural meaning is peculiar to this language. Farâhî thinks that the addressee here is Quraysh. Namely, the addressee here; is the people who witness or believe the incidence upon hearing the rumour of it. Hence it seems more convenient to attribute “*a-lam tara*” word with “haven’t you (plural) seen/considered?” meaning.⁶⁴

B) “Amûd” (subject matter) of The Surah

Adiyat (100), *Qaria* (101), *Teqasoor* (102), *Humaza* (104) are the surahs which come prior to Surah of al-Fil and they point out that people of Quraysh made it their passion to own/acquire goods. Quraysh, on one hand claiming that they are the successor of the Abraham (pbuh.) and Ismail’ in (pbuh.) and that they are the servient owners of Beytullah, meanwhile betraying the Lord of Kaaba. Hence, they are warned on Surahs of al-*Fil* (The Elephant) and *Quraysh* that they are enjoying the peace and fertility thanks to Prophet Abraham’s prayer and holiness of the house he had built.⁶⁵ Farâhî thinks that “*amûd*” (subject matter) for Surah of al-Fil (elephant) is Quraysh. One of the most important reasons behind this is its connection to the next surah: Surah of Quraysh.⁶⁶

C) Companions of the Elephant Incidence on Quran:

Farâhî, addresses the companions of the elephant issue in two aspects; collective vs respective. He claims that the collective explanation is made by Mighty Quran

⁶¹ al-Farâhî, *Mecmû’âyi Tefâsîr-i Farâhî*, p. 369.

⁶² al-Farâhî, *Tafsîr-i Sûre-i Fil*, pp. 13-14; al-Farâhî, *Mecmû’âyi Tefâsîr-i Farâhî*, p. 369.

⁶³ al-Farâhî, Hamîd al-Dîn Ebu Ahmed Abd al-Hamîd al-Ansârî, *Asâlîbu’l-Qur’ân*, ed-Dâiretü’l-Hamîdiye, Medresetü’l-İslâh, Saraymir, Azam Garh, 1389, pp. 15-17.

⁶⁴ al-Farâhî, *Macmû’âyi Tafâsîr-i Farâhî*, p. 369; Islâhî, *Tadabbur-i Qur’ân*, IX, 564. For other examples see., al-Farâhî, *Fil Suresi Tefsiri (Interpretation of Surah of Fil)*, pp. 398-401.

⁶⁵ al-Farâhî, *Macmû’âyi Tafâsîri Farâhî*, pp. 372-373; Islâhî, *Tadabbür-i Qur’ân*, IX, Fil Sûresi Tefsîri (*Interpretation of Surah of Fil*).

⁶⁶ al-Farâhî, *Mecmû’âyi Tafâsîri Farâhî*, p. 373.

itself, but respective interpretations are derived from various reliable and unreliable rumours.⁶⁷ Farâhî thinks that, all of the glossators have explained the details of the story through rumours not caring much about the difference between the reliable and non-reliable rumours. Generally, this method impedes reaching a true interpretation. What matters in this context is Quranic explanation. The Quran is very concise on this incident and does not involve the details. Mentioned general rumour is due to the fact that this incident is very popular. Moreover; Arabs started their history with this event and they referred to the incident in their poetry. Accordingly, the verse starts with the expression “*alam tara qayfa fa'ala rabbuka*”.⁶⁸

Farâhî addresses the relevant rumours under three titles:

1. Abraha's attack and relevant rumours.
2. Stoning of Companions of the Elephant.
3. Hunter birds

1. Abraha's attack and relevant rumours:

Farâhî thinks that the rumours from classic Islamic resources are doubtful and questionable. Farâhî even thinks that all such rumours are baseless. Regarding their lack of proof, they must not be taken into consideration. Also, all these rumours root from Ibn Ishak. And Ibn Ishak accepts rumours from The Jewish and non-reliable resources.⁶⁹ Also Nesim Islahi, one of the most famous disciples of the Farâhî School, supports his teacher by stating that Imam Malik once called Muhammad b. Ishak “*dajjal*”.⁷⁰

Farâhî thinks that the truth behind the rumours is that:

a) Abraha and 'Abd al-Muttalib meeting: Rumour⁷¹ is that Abraha's men collected all the camels of Quraysh. 200 of these belonged to 'Abd al-Muttalib. 'Abd al-Muttalib appeared before Abraha to request his camels to be returned to him, and Abraha respected him and allowed him to sit next to him and negotiations started. Meanwhile, Abraha said “I am here to destroy the Kaaba; holy temple of your father and grandfathers and you didn't say a single word on this” to 'Abd al-Muttalib, and 'Abd al-Muttalib replies “I am the owner of the camels and I want them back. Kaaba's owner is Allah and Allah shall protect his home”. Then 'Abd al-Muttalib prays at the gate of the Kaaba and climbs up to the mountains along with the people of Mecca, to hide.⁷² Farâhî says; how can it be possible for 'Abd al-Muttalib to ask for his camels instead of speaking for Kaaba?⁷³

⁶⁷ al-Farâhî, *Mecmû'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, p. 382.

⁶⁸ al-Farâhî, *Mecmû'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, p. 382.

⁶⁹ al-Farâhî, *Mecmû'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, p. 383; al-Farâhî, *Tafsîr-i Nizâmî'l-Qur'an*, p. 45.

⁷⁰ *Tahkîkât-ı İslâmî* (magazine), volume no: 6, number: 2, Nisan-Haziran, Aligerh, 1987, pp. 62-63; Ibn İshak, *ibidem.*, (Mukaddime)

⁷¹ Ibn İshak, *Sîretü İbn İshak*, p. 39; İbn Hishâm, *es-Sîretü'n-Nabaviyye*, I, pp. 84-85.

⁷² at-Taberî, *Jâmi 'al-Beyân fî Tafâsîr al-Qur'an*, XXX, 195-196; İbn Hisham, *es-Sîretü'n-Nabaviyye*, I, 83; Ibn İshak, *Sîretü İbn İshak*, p. 39

⁷³ al-Farâhî, *Mecmû'âyi Tefâsîr-i Farâhî*, p. 384.

b) War of Arabs vs. Abraha: Farâhî says; Abraha, upon leaving for Kaaba to fight, was attacked by small groups of Arab tribes. Arabs were ready to fight Abraha who wanted to destroy their holy place. Even some poets have written poems on this incident. One of the primary era poets, Dhû'l-Rumma says:⁷⁴

“Our arrows have clearly hit Abraha,
There was a column of dust and dirt in the sky.
Amr walked onto him, shredding his ribs
As the horses go by, with sore of an open wound.”

Mawlana Farâhî, in regard to this poem, says that someone from Dhû'l-Rumma's tribe shot Abraha with an arrow and that this incidence occurred on a day at which a large amount of dust was flying in the air because Allah had sent wind and thrown pebbles on them, therefore destroying the army of elephants.⁷⁵

c) Abraha's attack: Farâhî claims that Abraha's attack was during pilgrimage (hajj) time and that Abraha's men captured also the sacrificial lambs of Quraysh and submits as a proof below poem from Ikrim b. Hisham:

“Dear Allah, bring disgrace upon al-Asvad b. Maksud who catches many camels which were obviously meant for sacrifice.”⁷⁶

d) Betrayal of Sakhif tribe: Farâhî thinks that Arab poets satirised the Sakhif tribe for its cooperation with the opposing forces during the protection of Kaaba. Accordingly, Dirar b. Hattab expressed the situation in his poem as follows:

“Sakhif, like a hopeless fugitive; fled to the side of their own deity, Laat.”⁷⁷

All the rumours with the subject of Abraha and the cooperation of Sakhif tribe are consistent and Abû Righâl Sakhafi's tomb is stoned because he had shown directions to Abraha's army. If just like the Sakhif; Arabs as well have escaped, what was the Sakhif's fault to be satirised?⁷⁸

e) Farâhî's “*kayd*” explanation and Abraha's plan: According to Farâhî; Abraha had chosen Haram months to attack Mecca. He was planning to attack Mecca during a time Arabs would be busy with Hajj; more specifically he wanted to attack during the time when they would be busy with sacrifices at Mina or *tashrik* (the eve of a bairam) days during which they would be tired of traveling.⁷⁹ But Allah (c.c.) brought their plans to end up with naught. First, he stopped Abraha at Batn Muhassir. Arab's used Muhassir's stones as weapons and then Allah sent forth a wind towards Abraha's army who came to destroy Kaaba, a wind with a rain of pebbles in it. Obvious from

⁷⁴ al-Farâhî, *Macmû'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, p. 384.

⁷⁵ al-Farâhî, *Tafsîr-i Sûre-i Fil*, p. 48; al-Farâhî, *Macmû'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, p. 384.

⁷⁶ al-Farâhî, *Macmû'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, p. 383; İbn Hishâm, *es-Sîretü'n-Nabaviyye*, I, 85.

⁷⁷ İbn Hishâm, *es-Sîretü'n-Nabaviyye*, I, p. 81.

⁷⁸ al-Farâhî, *Macmû'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, p. 385.

⁷⁹ al-Farâhî, *Tafsîr-i Sûre-i Fil*, p. 51; al-Farâhî, *Macmû'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, p. 386.

the details, the people of Mecca have fought the army of companions of the elephant and have thrown stones onto them.⁸⁰

2. Stoning of the Companions of the Elephant

Hamîd al-Dîn al-Farâhî thinks that Quraysh fought Abraha and has thrown stones on them applying guerrilla warfare.⁸¹ Farâhî, brings in a different interpretation to the birds' inflicting a rain of pebbles. To him, miracles happen depending on the divine laws. A similar incident to the elephants' case was seen at Badr. At Badr, Allah (c.c.) told to his prophet, "you didn't kill them during the war, it was Allah; You did not throw when you threw(the arrow); rather, it was God who threw..."⁸² and as Quraysh threw stones to keep them Abraha's army away from Kaaba; Allah (c.c.) has thrown the stones onto them.⁸³ In support of his views; Farâhî presents examples from Arabic poetry.

1. The first poem is from Abû Qays Ibn. Al-Aslat al-Hazraji⁸⁴ He says:

"Every time the Ethiopians wanted to draw forward the elephant,
The elephant seemed stuck and didn't move.
Allah sent them such a powerful wind that
The wind swallowed them quickly as a piece of food".

2. Sayfi İbn. 'Âmir says:

"When soldiers of Allah pass Batn-i Nu'mân⁸⁵
They were made to return between *Saf* and *Haasib*.
In regret they ran to come back
Soldier did not bring back anything to their homes but their bandage"⁸⁶

3. Umayye Ibn. Abi's-Salt es-Sakhâfi:

"He stopped that elephant, at Mugammas⁸⁷
To the extent that, it started to crawl like a "ma'qur"^{88,89}

⁸⁰ al-Farâhî, *Macmû'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, pp. 386-387.

⁸¹ al-Farâhî, *Macmû'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, p. 388.

⁸² *Enfâl*, 8/17.

⁸³ al-Farâhî, *Tafsîr-i Nizâmi'l-Qur'ân*, p. 446; al-Farâhî, *Macmû'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, p. 388.

⁸⁴ al-Câhîz, Ebû Osman Amr b. Bahr, *al-Hayvân*, Dâru'l-Ceyl, 1416/1996, VII, 196; İbn Hishâm, *es-Sîretü'n-Nabaviyye*, I, p.92.

⁸⁵ Batn-i Nu'mân is the name of a place between, Arafat and Qarra mountain. It is also called "Nu'mân al-Arâk". It comes right after well of Zubeyda. Bkz. al-Azrakî, *Kâ'be ve Mekke Tarihi*, p. 153. (63. p.s.)

⁸⁶ al-Câhîz, *al-Hayvân*, VII, p.197; İbn Hishâm, *es-Sîretü'n-Nabaviyye*, I, p.93.

⁸⁷ The letter can be read "Mugammis" with Mim letter's "kesre" sign, or with "fetha" as "Mugammes". See. İbn Hishâm, *es-Sîretü'n-Nabaviyye*, I, p.81 (1.p.s.)

⁸⁸ Ma'kur: Is someone who cannot walk for the fear of the war around him. Bkz. al-Azrakî, *Kâ'be ve Mekke Tarihi*, p. 154 (65. p.s.)

⁸⁹ al-Azdî, Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Bashîr al-Azdî bi'l-Valâi'l-Belhî, *Tafsîr-i Mukâtil bin Süleyman*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. edition, Beyrut, 1424/2003, III, 524; İbn Hishâm, *es-Sîretü'n-Nabaviyye*, I, pp.84-85.

4-Nufayl Ibn. Habib al-Khath'ami:

“I thanked Allah when I saw the birds

And I was afraid of the stones thrown onto me”.⁹⁰

Farâhî holds that, when one reads these poems carefully; it is obvious that the witnesses speak of the stones and the birds separately, but the birds are not mentioned to be throwing the stones hence it is obvious to the witnesses that the phenomenon occurred due to *haasib and sâf*.⁹¹

3. Hunter Birds:

Farâhî thinks that the birds which attacked Abraha's army; were not there to throw stones but were there to eat the corpses. Among Arabs, it is a well-known phenomenon that the birds gather to eat the corpses, around the battle field. They could understand that there was a war whenever they see the birds.⁹² For instance; ‘Amr Ibn al-Hârith Gassaani in one of his poems says that:⁹³

“When they attack with an army; above them fly flocks of birds.”

D) Criticism of Farâhî's Opinions and Evaluation of The Rumours

Hamîd al-Dîn al-Farâhî had claimed that the rumours relating elephant case were unreal, exaggerated and false. We can evaluate such claims as follows:

1. Addressee of the Surah: As Farâhî claims; in Surah of Fil (elephant), *alamtara* does not indicate plural meaning. Farâhî's claim that sometimes addressing can be made by singular conjugation while the meaning is addressing the society, is true. However, in such cases there is a definite indicator for this to be interpreted as so. Glorious Quran has no such indicator hence there is not a single verse where a singular conjugation has plural meaning. In reality, the expression “*alamtara*” is a special pattern used in the Quran. The Quran utilizes this structure whenever it addresses the adjectives of Allah,⁹⁴ creatures in the universe⁹⁵ famous and notable events⁹⁶

“*Fa'ala*” verb at the begining verse of the Surah of al-Fil (elephant) refers to Allah (c.c.). In Quran, whenever a verb refers to Allah; punishment and torment is mentioned, and the mentioned punishment or torment does not happen by the help or agency of humans. On the contrary; Allah (c.c.) himself sends a harsh flood and

⁹⁰ el-Câhız, *al-Hayvân*, VII, p.199; İbn İshak, *Sîretü İbn İshak*, s. 41; İbn Hishâm, *es-Sîretü 'n-Nabaviyye*, I, p. 87.

⁹¹ al-Farâhî, *Macmû'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, p. 394; al-Farâhî, *Tafâsîr-i Nizâmi'l-Qur'ân*, pp. 452-455; al-Farâhî, *Tafâsîr-i Sûre-i Fil*, p.66. In Arabic; “*hâsib*” is the wind which hurls sand and pebbles, and “*sâf*” means the wind which carries away the bushes, dust and soil.

⁹² al-Farâhî, *Macmû'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, p. 395.

⁹³ Nadvî, Muhammad Rıza al-İslam, *Nakdi Farâhî*, Baharat Ofset, Delhi, 2010, p. 29.

⁹⁴ İbrahim, 19-24; Mûcadele, 7.

⁹⁵ Hac, 18, 63, 65; Nur, 41-43; Furkan, 45; Lokman 29-31; Fâtır, 27; Zümer, 21

⁹⁶ Âd and Semûd (Surah of Feccr , 6), Nemrut (Bakara, 258), İsrâiloğulları (Bakara 243-246), Fil Ashâbi (Surah of Fil, 1) Yâ ehle'l-kitabi (Âl-i İmrân, 23), Münâfikîn (Nisa, 60,77, Mûcadele, 8-14), Müşrikîn (İbrahim, 28; Meryem, 83; Mûmin, 69), Şu'arâ (Şu'arâ, 225)

inflicting the heavenly and worldly creatures upon targets.⁹⁷ Evidence is in the following verse:

“Haven't you seen/considered what Allah did to Âd tribe?”⁹⁸

This verse depicts the annihilation of the Âd tribe. Same meaning is also present in the verse of the Surah of al-Fil (The Elephant).

Understandably, “*tarmihim*” at the fourth verse of the Surah of al-Fil (elephant) cannot be addressing the people of Mecca. Because in this verse, a sort of stone called “*siccil*” is mentioned. If throwing of the stones pertains to the people of Mecca; then it would not be necessary to include “*siccil*”. Saying only “*tarmihim bi hejaratin*” would suffice then. It is understood that in Persian, “*Siccil*” is something that consists of stone and mud.⁹⁹ In Arabic there are various words for “sand” and “stone”. However, only “*siccil*” addresses a particular meaning. The fact is “*siccil*” is a type of stone which is not available around Mecca and its neighborhood. Taberi says that the “*siccil*” came from the sky.¹⁰⁰ Then where could have people of Mecca brought these stones, to throw?

Historical tribes have been destroyed either by a painful screaming sound (loud sound) or demolishing and turning upside-down of settlements (urban areas) or raining stones. Among these, the most pre-dominant one is raining of the stones and it is referred to throughout the Quran many times.¹⁰¹

The ruining of the tribes is a miracle. Lut's tribe destruction was referred to by “*hijaratan min siccil*”; the same is utilised to address the Companions of The Elephants. Lut's tribe was destroyed by a miraculous destruction; which is raining of the stones. Why wouldn't the same be valid for the Companions of The Elephants?

2. Proof of Rumours: Farâhî states that the rumours about companions of the elephant root from Ibn Ishak and that Ibn Ishak accepts rumours from The Jewish and non-reliable resources.¹⁰² And, Nesim Islâhî claimed that Imam Malik once called Muhammad b. Ishak “*dajjal*”.¹⁰³

Above rumours let us think that there is a hostility based on hatred between Imam Malik and Muhammad b. Ishak. Because Muhammad b. Ishak was the most knowledgeable scholar to know Ansaab philosophy in Medina, he used to claim that Imam Malik is a freed slave and Imam Malik rejected this. Hence the two hated each other. Imam Malik has written the “*Muwatta*” and Ibn Ishak said; “*bring it to me so that I can sort out the fact and fiction in his work*”. Upon hearing this, Imam Malik

⁹⁷ Nadvî, *Nakdi Farâhî*, p. 38.

⁹⁸ Feer (89), p.6.

⁹⁹ Râğib al-Isfahânî, *Mufradât al-Fâzi 'l-Qur'an*, revision: Saffan Adnan Davûdi, Damascus, 2002, the word “*siccil*”.

¹⁰⁰ at-Taberî, *Jâmi 'al-Bayân fî Tafâsîr al-Qur'ân*, XXX, p.81.

¹⁰¹ Hicr, 15/73,74; Ankebût (29), p.40.

¹⁰² al-Farâhî, *Macmû 'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, s. 383; al-Farâhî, *Tafsîr-i Nizâmi 'l-Qur'ân*, p. 54.

¹⁰³ *Tahkikât-ı İslâmî*, pp. 62-63; İbn İshak, *Sîretü İbn İshak*, (Preface)

said, “He is one of the dajjals”. He is carrying on the rumours from the Jews.¹⁰⁴ Muhammad Hamidullah in his prefaces to Ibn Ishak; evaluates this rumour and states that Imam Malik’s condemning of Ibn Ishak was not because of hadith. On the contrary, he was rejecting him due to the fact that the prophet’s wars-related rumours and Khayber, Kurayza and Nadir wars-related information which he transfers, were received from the Jews. Ibn Ishak was trying to bring them to light. However, he was not claiming that the information was reliable.¹⁰⁵

Shibli Nu’maani argues that Muhammad b. Ishak, who is one of *Tabiins*, is an authority in hadith discipline, that scholars trust him on *seyar* and *magazi*, that Buhari narrated from him, that much of historical information today is available with the effort of him. However he also argues that there is not a consensus among hadith scholars about his reliability as a source that Imam Malik was against him that he included narrations on Khayber and other facts from the Jews that converted to Islam later on. Therefore, he is not a reliable source on this subject.¹⁰⁶ Apart from that, many others say that he is reliable. Many known hadith scholars such as Shu’ba, Sufyaani Sawri, Sufyaan bin Uyeyna, Yahya bin Said, Hammad bin Zayd, Hammad bin Seleme have received and transferred hadith from him.¹⁰⁷ Nesaai and Ibni Maaje’s Sunans as well have rumours transferred through his channel.¹⁰⁸ Imam Buhari states that he could not find anyone who distrusts Muhammad b. Ishak.¹⁰⁹ Muhammad b. Ishak is considered reliable by many hadith scholars and hadiths transferred through him are present on many reliable books of hadith. Therefore, it is inappropriate to consider him unreliable just because a few people consider him unreliable.

3. ‘Abd al-Muttalib’s asking for his camels: In this claim; Farâhî found it strange that he asked for his camels instead of speaking for Kaaba.¹¹⁰ However, if when considered carefully, Ibn Ishak’s rumour indicates that ‘Abd al-Muttalib was not alone at the mentioned meeting. At this meeting, ‘Abd al-Muttalib was accompanied by Bani Bekr's leader Yaamer b. Amr b. Nufaase and Huzeyl's leader Huwaylid b. Vasile. They offered Abraha one third of all goods of Tihaame for him to go back without demolishing Kaaba.¹¹¹

Also, ‘Abd al-Muttalib's poem shows that¹¹² he tried to change Abraha’s mind and he tried to convince him to go back, he says: “O...Commander of Ethiopia! If the house

¹⁰⁴ Nadvî, *Nakdi Farâhî*, p. 15.

¹⁰⁵ *Nukuş*, Lahor, Rasul no, volume. 11, İbn İshak; *Sîretü İbn İshak (Preface)*, p. 380; İbn İshak, *Sîretü İbn İshak, Preface*.

¹⁰⁶ Nu’mânî, Mavlânâ Şiblî, *Sîratü’n-Nabî*, Dârü’l-Musannifin, Azam Garh, 1983, I, p. 23-24.

¹⁰⁷ *Nukuş*, p. 386; İbn İshak, *Sîretü İbn İshak*, (Preface)

¹⁰⁸ İbn İshak, *Sîretü İbn İshak*, (Preface)

¹⁰⁹ İbn İshak, *Sîretü İbn İshak*, (Preface)

¹¹⁰ al-Farâhî, *Macmû’âyi Tafâsîr-i Farâhî*, p. 384.

¹¹¹ İbn Hishâm, *es-Sîretü’n-Nabaviyye*, I, pp. 81-82; at-Taberî, *Jâmi ‘al-Beyân fî Tafâsîr al-Qur’ân*, XXX, 195; al-Azrakî, *Kâ’be ve Mekke Tarihi*, p. 144

¹¹² İbn İshak, *Sîretü İbn İshak*, p. 41.

of Kaaba is destroyed, it would be dangerous for us” and continues: “He and his army with elephants were powerful and I prepared myself for a death with patience.” Obviously, the poem shows that ‘Abd al-Muttalib has shown efforts to stop Abraha but could not succeed. People of Mecca as well knew that it was impossible to fight to win against Abraha’s army. Ibn Hisham expresses this situation on his work “Seerat” as follows: “Quraysh, Kenaane, Huzeyl and those who are present at Harem at the time; considered fighting against Abraha, then they found that they would not manage to do that. Hence, they changed their mind about fighting. Hence, they had no option but to pray to Glorious Allah. Glorious Allah accepted their prayers and destroyed Abraha’s army”¹¹³

4. Farâhî states that just the way Arab tribes on his way fought against Abraha; Quraysh as well have fought a brave war, even injuring Abraha as it can be understood from the poem of Dhû’l-Rumma.¹¹⁴

The poem specifies Abraha’s wound from his war with Aryât as well as another previous war’s wound. The actual name of Abraha is Abû Yaksûm Abraha el-Ashrem. During his war against Aryât; his nose or lip(s) were torn open hence the nickname “Ashram” is attributed.¹¹⁵ The poem also mentions horses. Abraha’s army came up with elephants and camels. The war was not a war involving horses, but it involved elephants. Actually, Quraysh did not have the strength to stand up against such an army because Abraha’s army consisted of thousands of people and accompanying elephants. It was not possible for Quraysh to be able to fight and resist against such a massive army. Therefore, they thought that it would be better to climb up to the mountains and protect themselves instead of fighting in the battlefield, since they had no other hope but the help of Allah.

5. Farâhî’s claim that Elephants incidence took place during Hajj time and that there were neck-bands on the necks of the animals: The claim that Abraha’s attack took place during Hajj time is unreal. There is no evidence indicating that Abraha attacked during Hajj time. Nesim Islahi as well, has admitted this.¹¹⁶ There are various opinions about the time of the elephant’s incidence. Popular opinion suggests that the prophet (pbuh.) was born 50 days before this incidence.¹¹⁷ With reference to presence of people in Harem; Nesim Islâhî had claimed that they were pilgrims¹¹⁸ However, it is not right to say that they were pilgrims. Because there has ever and always been people in Harem. People have ever been busy with prayer and circumambulation of Kaaba.

Farâhî’s only proof is Ikrime’s poem. However, the poem makes it clear that there were neck-bands on camels’ necks. Neck band is a sign which indicates that the

¹¹³ Islâhî, *Tadabbür-i Qur’ân*, IX, 561-562; İbn Hishâm, *es-Sîretü’n-Nabaviyye*, I, 82; at-Taberî, *Jâmi’ al-Beyân fi Tafsîr al-Qur’ân*, XXX, p. 194.

¹¹⁴ al-Farâhî, *Macmû’âyi Tafsîr-i Farâhî*, p. 384.

¹¹⁵ Kazancı, Ahmet Lütüf, “Abraha”, *DİA*, İstanbul, 1996, X, p.79.

¹¹⁶ *Tahkikât-ı İslâmî*, pp. 62-64.

¹¹⁷ İbn Kathîr, *Tafsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, V, p.255.

¹¹⁸ *Tahkikât-ı İslâmî*, p. 64.

particular animal is meant for sacrificial purposes. But it is not a must that every such camel be sacrificed within the same year. And it is not possible to claim that all of the camels were sacrifices. Because they were the camels of Quraysh and Tihaame people. ‘Abd al-Muttalib as well, had 200 camels among these.

6. Betrayal of the Sakhif Tribe: Farâhî’s claim involves that there is no difference between Sakhif tribe and Quraysh and he adds that if both the Sakhif and Arabs have fled; then why are the Sakhif satirised?¹¹⁹

We have to establish that there is difference between the two situations. When Sakhif tribe heard that Abraha has come; they went up to Abraha and told him that “this is not the temple of Laat which you seek to destroy, that one is in Mecca”¹²⁰ People of Thaif did not only show the way but also send along the person called Abû Righâl to guide Abraha. On the contrary, people of Mecca did not help Abraha. They have even tries to convince Abraha to change his mind about demolishing Kaaba. When he did not accept the offer, they had to flee to the mountains.

7. Farâhî’s “*kayd*” explanation and the plan that Abraha entered Mecca during Hajj time: “*kayd*” translates as *secret trick, or to set a trap*. Another dictionary definition of the word is *definite precaution*. In language it is referred to as “*al-Kaydut’Tadbir be baatilin aw hakkin*”¹²¹ Glorious Quran includes the word does not have any particular meaning of secret trick; on the contrary it means definite precaution at various sections. As can be seen on this verse; “*Whoever should think that Allah will not support directly in this world and the Hereafter - let him extend a rope to the sky, then cut off his relation with those he prays for-other than Allah, and let him see: will his effort remove that which enrages him?*”¹²²

The meaning is independent from what meaning we attribute to the word “*Kayd*”. Because Abraha attacked not during Hajj time but in Muharrem month.¹²³ Ibn Ishak's rumour; Abraha built a temple named *Kullays* and asked people to perform their religious practices there, instead of Kaaba. Then claiming that an Arab soiled at the temple; Abraha found a reason to perform his plan which is to destroy Kaaba.¹²⁴ But Allah won’t permit him to do so. Sending an army from among its armies; Allah destroys Abraha’s soldiers.

8. The reason for destruction of Abraha’s army: In his claim, Farâhî says that Quraysh fought against Abraha¹²⁵ supporting his opinion by quoting seven or eight

¹¹⁹ al-Farâhî, *Macmû’âyi Tafâsîr-i Farâhî*, p. 385.

¹²⁰ Nadvî, *Nakdi Farâhî*, p. 23.

¹²¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Dâr-ı Sadr, Beyrut, nd., IV, p. 389. “*Kayd*” issue.

¹²² Hac, 22/15.

¹²³ al-Kurtubî, Abû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Bekr b. Farh, *al-Câmi’u li Ahkâmi’l-Qur’ân*, translation: M. Bashir Eryarsoy, Buruc Publishing, İstanbul 2003, XIX, p. 357.

¹²⁴ et-Taberî, *Jâmi’ al-Beyân fî Tafâsîr al-Qur’ân*, XXX, pp.193-194; İbn İshak, *Sîretü İbn İshak*, p. 38; Nedvî, *ibidem.*, p. 25

¹²⁵ al-Farâhî, *Tefsîr-i Nizâmî’l-Kur’ân*, p. 446; al-Farâhî, *Macmû’âyi Tafâsîr-i Farâhî*, p. 388

poets poems, adding that the stones came from the sky and wind accompanied. Muhammad Reza, says that most of the poems do not include raining of the stones.¹²⁶

First poem is about "saaf" and "haasib".

Second poem is about the soldiers of Allah.

On third poem, Nufayl Ibn Habîb says:

"I thanked Allah when I saw the birds
And I was afraid of the stones thrown onto me"¹²⁷

Another poet says this:

"I feared Allah when I saw the birds,
In the meanwhile stones were thrown onto us."¹²⁸

First two poems indicate that the poets don't relate the defeat of the army to *haasib* and *saaf*, on the contrary they relate it to the army of Allah, and at the third and fourth poems we find that Elephants' army was stopped by Mugammas and stoned by birds. Because Ibn Hisham's (h.218) poems as he transferred from Abdullah bin Kays er-Rakiyyaat, the birds are clearly depicted to be throwing stones:

"Eshram played a trick coming up against them with elephants.

However, he had to turn back and flee, and his army was defeated.

The birds brought and thrown pebbles onto them.

They truly looked like stoned people".¹²⁹

9. Hunter Birds: Farâhî says that Abraha's army was defeated by Glorious Allah through *haasib* and that Allah sent in the birds for the corpses to be eaten. Farâhî's term "*hunter birds*" indicates that the birds were not sent as a means of destruction but to prevent people of Mecca from spreading of a dangerous epidemic, hence as a reward. But Quran uses "*arsala alaa*" wording to indicate destruction (torment). "*arsala alayhim*" wording at the 3rd verse of the Surah of Fil means, once again, destruction (torment). Fahrattin Raazi points out that the word *irsaal* means destruction (torment).¹³⁰

Quranic evidence showing that the verb "*irsaal*" stands for destruction (torment):

"So, we sent upon them the flood and locusts and lice and frogs and blood as distinct miracles."¹³¹

"We sent upon them a strong wind and armies you cannot see".¹³²

Above verses include the wording "*arsala alaa*" and each one is a miracle telling of the destruction of the societies in disbelief.

From the explanation and detail given above, it is now clear that accepting Quraysh as *tarmihim*'s addressee and that they fought against the army of elephants

¹²⁶ Nadvî, *Nakdi Farâhî*, p. 26.

¹²⁷ Ibn Hishâm, *es-Sîretü'n-Nabaviyye*, 1, p. 87.

¹²⁸ Ibn Ishak, *Sîretü Ibn Ishak*, p. 41.

¹²⁹ Ibn Hishâm, *es-Sîretü'n-Nabaviyye*, I, p. 95

¹³⁰ Râzî, *Tafsîr-i Kebîr*, XXXII, p. 101.

¹³¹ A'râf, 7/133.

¹³² Ahzâb, 33/9; Ankebût, 29/40.

and that the birds came to eat the corpses but not to throw stones is not very coherent. Style and wording of the surah of elephant, when carefully observed; makes it apparent that above criticized misleading interpretation is incorrect.

CONCLUSION

So as to establish an integrated view of Quran; Farâhî developed a new approach and philosophy titled word of Quran and Quran interpretation method. Through this methodology he has made complete interpretations of around 15 surahs. Surah of Fil(elephant) is one of these. The results of the article thereof which includes an evaluation of Farâhî's interpretation of the surah, his principles of interpretation, his responses to stoning of the army of elephants, and the criticisms to his responses can be listed as follows:

1. This study is important in its making both classical and modern interpretation insights. Because the article considers at one hand the commentaries of Farâhî, who is a Quran interpretation theorist from word of Quran School; on the other hand the reader is presented with a complete comparison of traditional and modern understanding of Quran interpretation.

2. This article is quite remarkable in its showing positive aspects of its infrastructure, to some orientalist who claim that the Quran lacks the unity. Farâhî, in this article, especially means to remind us of the impossibility of imitating Quran and making the Quran more understandable through his efforts to bring the correct meanings into light, and eliminate the disunity in interpretation of Quran.

3. Study of word of Quran which originates from abridgement and intertextuality of Quran has continued with word-meaning relation or direct-relation in the case of modern scholars, hence the modern scholars as well, have considered the thematic unity of Quran. However, Hamîd al-Dîn al-Farâhî has been the first person to advocate that Quran has thematic and structural harmony and this harmony is involves overall unity. Today we are able to observe to what extent the concept of surah unity has gained significance. Starting from this point of view, the concept of "word of Quran" (nazm/verse) which is the view of the minority today can be considered as the majority's view in the future. Developing of this thought will bring along some other changes. For instance; Farâhî's different commentary about the reason why the religion/book was ever inspired (to the prophet by Allah) seems like a view to gain popularity in the future.

4. Hamîd al-Dîn al-Farâhî is from Shibli School, he created Farâhî School, his students as intellectual scholar have followed: Amîn Ahsan Islâhî, Vahiduddin Haan, Gamidi. With Gamidi; this tradition continues as a post-Islamist mentality. Farâhî's mentioned new idea is important. Because post-İslamists define themselves as the students of *Farâhî School*. First disciple of this school, Islâhî held the initial from of post-Islamism and Gamidi has carried it to top. Farâhî's view and opinions have opened a new horizon and pathway for humanity. Farâhî's effort and attempts are aimed at invoking a revolution in the way of thinking throughout the Muslim

communities in general, and Islamic scholars. We can see the clues of this on Farâhî's interpretation of Surah of al-Fil (The Elephant).

5. Regarding the meanings attributed to Quranic terms, we can see that Islam scholars have increasing interest in Quran's modern interpretations. We can say that this is an outcome of the sociocultural structure present in Muslim world. After centuries of decline and inertia, the fight against the colonists and plundering of the lands of the Muslim in one hand; the inner-search of the Muslims for the origins in the other hand. This situation leads the Muslims to search and evaluate the spiritual heritage and it brings along the interest in the Quran research. New interpretation and approaches to Quran, cause excitement among Quran researchers and dynamism among the Muslim. Farâhî's commentaries around the Surah of al-Fil (The Elephant) can be taken into consideration within this frame.

6. Farâhî's idea of word of Quran, his way of handling the surah, his deep analysis on verses, his literary and logical proofs are remarkable. However, these principles, must not cause the hadith to be forgotten at whatsoever cost. However, what we observe regarding Farâhî's interpretation of Surah of al-Fil (The Elephant); hadiths, reason of sending of the verses, miracles and historical rumours. Farâhî's interpretation of Surah of al-Fil (The Elephant), involves his base principle in both internal-external approach elements, and his different commentary about the surah, is that he considers the Quran as definite proof. Farâhî considers Quran to be a definite proof and meanwhile it seems that he is in an effort to exclude hadith altogether. If the Glorious Quran is definite proof and there is no need for hadith in understanding of it; then there is also no need for Farâhî's interpretation as well. If the Quran is definite proof then everybody can understand it, why would Farâhî's explanation be necessary. How can Quran be in need of Farâhî's interpretation of its meaning and concepts but not that of Our Master the Prophet (pbuh)? Such interpretations and points of view can open the way to a new sort of debater. The Mutezili have ignored the reliable hadiths and interpreted the issues through common sense therefore causing differentiation among the community, and it is similar to what is mentioned above. This sort of attempts deserves to be rejected.

7. Scholars with "word of Quran" (*nazm*) approach; cause some new concerns and bring-forth some new principles. To the extent that; Farâhî addresses the surah in 9 groups while for his student Amîn Ahsan Islâhî this number is seven. If they cannot come to a conclusion how can those who follow unite? New principles might seem attractive to young earners of Quran. However, the commentaries in this context should be well-balanced. This is the truth that lies behind our critical approach to Farâhî's interpretation of Surah of al-Fil (The Elephant).

What matters for our study is to adopt every point of view which is based on reliable sources, rather than directly denying classic or modern commentaries. Because the glorious history of the Muslim, relates back not only the Islamic heritage of the middle ages but also the modern heritage. These to do not deny each other but instead they are connected to each other. Islamic heritage from the middle ages is not

something to dispose of during the following phases of social evolution. On the contrary, it is something to be protected along with the acquisitions of modern times and to be transferred to following generations.

BIBLIOGRAPHY

al-Andulusî, İbn Atiyye Ebî Muhammad Abdu'l-Hak, *al-Muharraru'l-Vacîz fi Tafsi'ri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Katar, 1404/1984; (Beyrut, 1993).

al-Azdî, Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Bashîr al-Azdî bi'l-Valâi'l-Belhî, *Tafsîr-i Mukâtil bin Süleyman*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. edition, Beyrut, 1424/2003.

al-Azrakî, Ebu'l-Velid Muhammad, *Kâ'be ve Mekke Tarihi*, trc: Y. Vehbi Yavuz, Çağrı Press, İstanbul 1974.

al-Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *al-Câmiu's-Sahîh*, Dâru's-Salâm li'n-Neşr ve't-Tavzîh, 1. Edition, Riyad, 1421/2000.

al-Câhîz, Ebû Osman Amr b. Bahr, *al-Hayvân*, Dâru'l-Ceyl, 1416/1996.

al-Farâhî, Hamîd al-Dîn Ebu Ahmad Abd al-Hamîd al-Ansârî, *Mukaddime Nizâmu'l-Kur'ân*, translate: Mevlânâ Amin Ahsan Islâhî, First Edition, Daire-i Hamidiye, Azam Garh, nd.

_____, *Tafsîr-i Nizâmi'l-Qur'ân, Fâtîha-i Nizâmi'l-Qur'ân*, Translation: Amin Ahsan Islâhî, Dâire-i Hamidiye, Saraymir, Azam Garh, 1990.

_____, *Dalâilu'n-Nizâm*, Azam Garh, ed-Dâiretü'l-Hamidiye ve Mektebetühû, Hindistan, 1388/1968.

_____, *et-Tekmil fi Usûli't-Te'vil*, ed Dâiretü'l-Hamidiye, Azam Garh, İndia, 1388/1968.

_____, *Macmû'âyi Tafâsîr-i Farâhî*, trc: Amîn Ahsan al-Islâhî, Encümen-i Huddâmi'l-Kur'ân, Lahor 1393/1973.

_____, *Tafsir of al-Fil* Azam Garh, Matba'a Ma'ârif, 1354/1935.

_____, *Asâlibu'l-Qur'ân*, ed-Dâiretü'l-Hamidiye, Medresetü'l-Islâh, Saraymir, Azam Garh, 1389.

_____, *Tafsir-i Nizâmi'l-Qur'ân and Ta'vîli'l-Furkân bi'l-Furkân*, ed-Dâiretü'l-Hamidiye, Azam Garh, nd.

al-Kurtubî, Abû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Bekr b. Farh, *al-Câmi'u li Ahkâmi'l-Qur'ân*, translation: M. Bashir Eryarsoy, Buruc Publishing, İstanbul 2003.

al-Mavdûdî, Ebu'l-'Â'lâ, *Tafhîmu'l-Qur'ân*, İnsan Press, İstanbul 1996.

al-Müslim, Haccâc al-Kuşeyri, *al-Câmiu's-Sahîh*, Dâru's-Salâm li'n-Neşr ve't-Tavzîh, 2. edition, Riyad, 1421/2000.

an-Nadvî, Seyid Suleiman, *Arzu'l-Qur'ân*, Dâru'l-Musannifîn, 4. edition, Azam Garh, 1955.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1988.

at-Taberî, Muhammed b. Jarîr, *Jâmi 'al-Beyân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Dâru'l-Ma'rîfê, 2. Edition, Beyrut-Lübnan, 1392/1972, (1. Edition 1986).

Bagavî, Ebû Muhammad al-Hüseyin b. Mes'ûd, *Ma'âlimü't-Tanzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. edition, Beyrut, 1415/1995. (Beyrut, 1987).

Bayram, Mikail, "Fil Olayı ve Fil Süresi Hakkında Yeni bir Yorum", *1. Kur'ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1994.

Ebu'z-Zahra, Muhammad, *Son Peygamber Hz. Muhammed. Translation: Mehmet Keskin*, 3. Edition, İstanbul, 1997.

es-Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Aş'as, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, Dâru's-Salâm li'n-Neşr ve't-Tavzîh, 3. edition, Riyad, 1421/2000.

ez-Zamahşeri, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil and Uyûni'l-Akâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, nd.

Fayda, Mustafa, "Fil Vakası", *DİA*, İstanbul 1996.

Heyet, *Kur'ân yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007.

İslâhî, Amîn Ahsan, *Tadabbur-i Qur'ân*, Lahor-Pakistan, 1430/2009, IX.

İbn Hishâm, Abd al-Malik, *es-Sîratü'n-Nabaviyye*, Beyrut 1994.

İbn İshak, Muhammed b. Yesar, *Sîretü İbn İshak*, thk: Muhammad Hamidullah, Konya 1981.

İbn Kathîr, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tafsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâr Sâdır, 1. edition, Beyrut, 1999.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâr-ı Sadr, Beyrut, nd.

İштиq Ali Zilli, "Hamîd al-Dîn al-Farâhî", *DİA*, İstanbul 1997.

Kazancı, Ahmet Lütüf, "Abraha", *DİA*, İstanbul, 1996.

Mesud, Halid, *Tafsîr-i Qur'an kee Usul*, Yeni Delhi, 2003.

Mir, Mustansir, *Elephants, Birds of Prey and Heaps of Pebbles: Farâhî's Interpretation of Sûrat al-Fil*, Journal of Qur'anic Studies, 1998.

Nadvî, Muhammad Rıza al-İslâm, *Nakdi Farâhî*, Baharat Ofset, Delhi, 2010.

Nu'mânî, Mavlânâ Şiblî, *Sîratü'n-Nabî*, Dâru'l-Musannifîn, Azam Garh, 1983.

Nukuş, Lahor, Rasul no, volume. 11, İbn İshak; *Sîretü İbn İshak (Preface)*.

Râğıb al-İsfahânî, *Mufradât al-Fâzi'l-Qur'an*, revision: Saffan Adnan Davûdi, Damascus, 2002.

Râzî, Fahraddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *et-Tafsîru'l-Kebîr*, 32 volume, Mısır: el-Matbatü'l-Behiyyetü'l-Mısriyye, 1353-1382/ 1934-1962.

Siyoharavi, Hıfzu'r-Rahmân, "Ashâbu'l-Fil", *Qıyasu'l-Qur'ân*, 3. edition, Nadvatü'l-Musannifîn, Delhi, nd.

РЕЗЮМЕ

КОМЕНТАРИИ ХАМИДУДДИНА АЛЬ-ФАРАХИ К СУРЕ «АЛЬ-ФИЛЬ»

Эта статья содержит информацию о комментарии к суре Филь известного мыслителя и исламского ученого из Индии Хамидуддина аль-Фарахи (ум.1930).

В этой работе были изложены основные принципы Фарахи к тафсиру и его особый подход к комментарии суры «аль-Филь.» Здесь можно найти информацию об основной теме этой суры, также приобрести ценные знания о нападении Абрахи на Мекку, о избииении армми Слона камнями и об охотничих птицах. В статье также изложены оригинальный подход и метод коментирования Фарахи. Вместе с вышеуказанными вопросами здесь указан критический подход к методу тафсира Фарахи. В итоге мы объяснили научную цель статьи и ее полезные стороны для читателей.

ABSTRACT

This article reviews the comments of Hamîd al-Dîn al-Farâhî (1930), one of the great thinkers and scholars of the Indian sub-continent, on the Qur'anic Chapter, The Elephant.

This study establishes the tafsir (commentary) principles of al-Farâhî and his different approach to interpretation of the Surah al-Fil and explains the people to whom this chapter addresses and its main message. It also narrates Abraha's attack and the companions of Elephant being stoned and evaluates al-Farâhî's original views and interpretation under the title of 'Birds of Prey'. This article also attempts to criticise al-Farâhî's viewpoint and approach to chapter al-Fil and gives a brief summary of historic Elephant incident. In the concluding section, the aim of the study and what the readers gain are clearly explained.

İSLAM HÜQUQUNDA MEHR

Tahir Akqubayev

*Bakı İslam Universitetinin məzunu
takqubayev@gmail.com*

Açar sözlər: İslam hüququ, ailə, qadın, mehr

Keywords: Islamic Law, family, woman, mahr

Ключевые слова: Исламское право, семья, женщина, мехр

Mehr nikahdan sonra kişinin öhdəsinə düşən sosial təminatdır. Qədimdən bəri kişi və qadın arasında vəzifə bölgüsü olmuşdur. Kişi daha çox evin dolanışığını təmin elədiyi halda, qadın ev işləri görmüş və uşaqları tərbiyə etmişdir. Ailənin maddi təminatı daha çox kişinin üzərinə düşmüşdür. Bu ağır məsuliyyəti üzərinə götürdüyünə, ailənin güzəranını təmin etdiyinə görə, Quranda kişilər haqqında “qavvam” (himayəçi, hamı) sözü işlədilmişdir.¹

Mehrin tarixi demək olar ki, bəşəriyyətin tarixi qədər qədimdir. Bir çox xalqlarda mehr bənzər adət və ənənələr mövcuddur. İslamdan əvvəlki ərəb cəmiyyətində də mehr var idi. Ancaq onlara qadını ticarət malı, mehri də onun əvəzində verilən qiymətli əşya kimi görürdülər. İslam meydana gələndən sonra mehr qadının lehinə dəyişdi və yeni qaydaya salındı. Bu da mehrin sadəcə hüquqi yox, ictimai yönünün də olduğunu göstərir. İslam hüququnda mehrin əhəmiyyəti nə qədərdir? Bugünkü adət və qanunlarla əlaqəsi varmı? Mehrin hikmətləri nələrdir?

Mehr nədir?

Ərin evlənərkən həyat yoldaşına verdiyi və ya vəd elədiyi pul, yaxud başqa mala mehr deyilir.² İslam hüququ kitablarında mehr kəlməsi əvəzinə “saduq”, “saduqa”, “nihlə”, “fərizə”, “əcr”, “uqr”, və “hibə” kimi terminlərdən istifadə olunmuşdur.³ Quranda mehr mənasında “ücfir”, “fərizə” və “saduqə” (“saduqət”) kəlmələri işlədilmişdir.⁴ İstər hədislərdə, istərsə İslam hüququnda mehr kəlməsi daha çox işlənmiş və sabitləşmişdir.

¹ “Nisa” surəsi, 4/34.

² Heyət. Dini terminlər lüğəti. İpəkyolu nəşriyyatı. Bakı: 2010. s. 238.

³ Köse, Saffet. İslam hukuku el kitabı, Grafiker yayınları. Ankara: 2012. s. 476.

⁴ Aydın, Mehmet Akif. DİA. Mehr maddəsi. XXVIII. s. 389.

Mehrin hüquqi əsasları

Mehrin əsasını Quran və Sünnə təşkil edir. İslam hüquqşünasları mehr haqqındakı hökmləri daha çox aşağıdakı ayə və hədislərə istinadən vermişlər. Mehri əsaslandığı ayələrdən bəziləri belədir:

“Qadınlarınızın mehlərini könül xoşluğu ilə verin!”⁵

“(Evləndiyiniz) qadınlardan zövq aldığınıza görə onlara, vacib buyurulmuş mehlərini verin.”⁶

“...Onların mehlərini qəbul olunmuş qaydada verin!...”⁷

Bundan əlavə Bəqərə surəsinin 236-237-ci, Nisa surəsinin 20-ci, Maidə surəsinin 5-ci ayələrində də mehrdən bəhs olunur.

Peyğəmbər ailə qurduğu qadınlara mehr vermiş, qızlarını evləndirərkən mehr istəmiş, evlənən səhabələrə də bu məsələdə diqqətli olmağı tövsiyə etmişdir. Belə ki, Peyğəmbər həzrət Xədicə ilə evlənərkən bir qismini nəgd, digər qismini də sonradan ödəmək şərti ilə on iki uqiyyə və bir nəşş⁸ mehr vermişdir. Bunun iyirmi dəvə və ya 500 dirhəm pul olduğu da bildirilir.⁹

Bir gün Əbdürrəhman ibn Avf həzrət Peyğəmbərin yanına gələrək evləndiyini bildirir. Rəsulullah: “Mehr olaraq nə verdin?”, – deyərək soruşur. O, bir qədər qızıl verdiyini bildirir. Rəsulullah: “Allah xoşbəxt eləsin. (İnsanlara) bir qoyun kəsməklə olsa da toy yeməyi ver”, – deyir.¹⁰ Həzrət Əli də Peyğəmbərin qızı ilə evlənərkən dəyərli bir qalxanını mehr olaraq vermişdir.¹¹

Mehr haqqında başqa bir hədisə baxaq: Həzrət Peyğəmbər səhabələri ilə bir yerdə oturarkən bir qadın gələrək onunla evlənmək istədiyini bildirdi. Peyğəmbər onun istəyinə heç bir cavab vermədi. Oradakılardan biri həmin qadınla evlənmək istəyini dilə gətirdi. Peyğəmbər qadına mehr verməli olduğunu dedi. Həmin şəxs evinə gedib əliboş qayıtdı. Rəsulullah ona: “Dəmir üzük tapsan da gətir”, – deyərək geri yolladı. Həmin səhabə yenə əliboş qayıdaraq: “Dəmir üzük də tapa bilmədim. Ancaq əynimdəki paltarım var. Yarısını ona verirəm”, – dedi. Bunu eşidən Peyğəmbər: “Sənin paltarın onun nəyinə gərəkdir? Sən geyinsən, o, paltarsız qalacaq, o geyinsə sən. Yaxşı, Quranı nə qədər bilirən?” – dedi. Səhabə bildiyi surələri oxudu. Peyğəmbər də bildiyi surələri həmin qadına öyrətmək şərti ilə onları evləndirdi.¹²

Qısacası, Həzrət Peyğəmbər mehr olmadan nikahın kəsilməsinə heç bir halda icazə verməmişdir. Əgər mehr vacib olmasaydı, Peyğəmbər bunu bəzən tərk edərdi.

⁵ “Nisa” surəsi, 4/4.

⁶ “Nisa” surəsi, 4/24.

⁷ “Nisa” surəsi, 4/25.

⁸ 1 nəşş 20 dirhəmə, 1 uqiyyə də 40 dirhəmə bərabərdir, yəni Peyğəmbər Xədicəyə 500 dirhəm mehr vermişdir. Bu, hal-hazırda 1600 qram gümüşə bərabərdir.

⁹ Hamidullah. Məhəmməd. İslam Peyğəmbəri. İpək yolu nəşriyatı. Bakı: 2013. I. s. 80.

¹⁰ Buxari, “Nikah”, 58; Əbu Davud, “Nikah”: 29.

¹¹ Nəσαι, “Nikah”, 76; Əbu Davud, “Nikah”, 24, 25.

¹² Buxari, “Nikah”, 50; Müslim, “Nikah”, 13; Tirmizi, “Nikah”, 23

Mehrin hüquqi hökmü

Malikilər xaricindəki İslam hüquqşünaslarının fikrincə, mehr nikahın şərtlərindən sayılır.¹³ Nikah zamanı mehrin bilərəklə ifadə edilməməsi, unudulması və ya tərəflərin mehrdən imtinası bu hökmü dəyişmir.¹⁴ Evləndiyi qadına mehr vermək kişiyyə vacibdir.

Əksər alimlərə görə, mehr nikahın şərti yox, nəticəsidir. Yəni evlilik nəticəsində (əvvəlcədən müəyyən edilsə də, edilməsə də) ortaya çıxan öhdəlikdir. Elə buna görə də mehr olmadan kəsilmən nikah məqbuldur. Ancaq qadın mehri-misl almaq haqqına sahibdir.

Maliki məzhəbinə görə isə, mehr nikahın şərtidir. Yəni mehr olmadan kəsilmən nikah məqbul sayılır.¹⁵

Tərəflər mehr olmadan evləndiyi və ya mehr sayılmayan mallardan (şərab, donuz, ölü heyvan) mehr təyin elədikləri təqdirdə hənəfi, şafei, hənəbəli və cəfərilərin əksəriyyətinə görə nikah səhihdir. Həmin mallar mehr sayılır, ancaq qadın mehri-misl almaq haqqına sahibdir.¹⁶

Mehr sayılan şeylər

Nikahdan əvvəl və ya sonra mehr təyin etmək sünnədir. Mehr kimi ödənilən şeylərə İslam hüququnda mal deyilir.¹⁷ Mehr olaraq verilən malların ümumi xüsusiyyətləri bunlardır:

- a) Mütəqəvvimlik, yəni mal maddi dəyərə malik və sahibinə aid olmalıdır.
- b) Məlum olmalıdır.
- c) İki yerə bölündüyü təqdirdə dəyəri itməməlidir.

Qıscası, mal sayılan hər şeyi mehr olaraq vermək olar.¹⁸ Yəni İslamda satışı və istifadəsi qadağan olunmayan hər şey (daşınar və daşınmaz əmlak, zinət əşyaları və s.) mehr olaraq verilə bilər. İslamda qadağan olunan içki, donuz əti kimi şeylərdən mehr vermək olmaz. Çünki bunlar mal kateqoriyasına aid deyil. Bunlar mehr təyin edildiyi təqdirdə nikah mehrsiz kəsilməmiş hesab olunur. Ancaq qadın mehri-misl almaq haqqını itirmir.¹⁹

Hənəfilərə görə, müəyyən dəyərə malik hər cür mal (qızıl, gümüş, zinət əşyaları, nəğd pul, tərəzidə çəkilən mallar, heyvan, ərazi, parça və s.) mehr sayıla bilər.

¹³ Köse S. e.ə. 477.

¹⁴ Halebi. İbrahim. Multekal-ebhur (Multeka tercümesi mevkufat). (sədələşdirən: Ahmed Davudoğlu), Doyuran matbaası, İstanbul: 1980. I. 492.

¹⁵ Döndürən. Hamdi. Dəlilləriylə ailə elmi halı. Tərcümə: Eldəniz Salmanov. İpək yolu nəşriyyatı. Bakı: 2011. s. 133.

¹⁶ Köse S. e.ə. 478.

¹⁷ "Nisa" surəsi, 4/24.

¹⁸ Şirin, Şükrü, İslam ailə hüququnda mehr. Nəşr olunmamış magistr işi. Sakarya: 1997. s. 27.

¹⁹ Döndürən H. e.ə. s. 133.

Hənəbəlî və Şafei məzhəblərində ortağ mallar (birgə yaşadıkları ev, istifadə etdikləri əşyalar və s.) mehr sayılır. Maliki məzhəbində isə sayılmır.²⁰

Hənəfi məzhəbində bu məsələnin təfərrüatlı izahı verilmişdir. Belə ki, hənəfilərə görə daşınar və daşınmaz əmlakdan əldə olunan mənfəət mehr sayıla bilər. Çünki bu mənfəətlər nikah əqdində və digər əqdlərdə zəruri mallardan sayılır. Yəni onlarla eyni hökmə malikdir.²¹ Kişi evdə birgə yaşamaq və minikdən istifadə etmək haqqını qadına mehr olaraq təklif edə bilər.

Kişinin evləncəyi qadına Qurani-Kərim oxumasının və ya bir sıra dini hökmləri öyrətməsinin mehr sayılıb-sayılmaması müctəhidlər arasında müzakirə edilmişdir. İlk Hənəfi müctəhidləri buna etiraz etsələr də, sonrakı dövr hənəfi fəqihləri Quran təlimi və digər dini xidmətlərin mehr sayılması yönündə fitva vermişlər. Onlara görə, dərzilik kimi əl əməyi tələb edən və pul müqabilində öyrədilən peşələr mehr sayıla bilər. Cəfərilər də eyni fikirdədir.²² Həzrət Peyğəmbərin yuxarıdakı bir kişini bildiyi Quran surələrini gələcək həyat yoldaşına öyrətməsi müqabilində həmin qadınla evləndirməsi hədisini dəlil gətirmişlər.²³ İlk Hənəfi müctəhidləri bu hədisi izah edərkən bu cür nikahın yalnız Həzrət Peyğəmbərə məxsus bir davranış olduğunu söyləmişlər.²⁴

Müsəlman kişinin evləndiyi qadın Əhli-kitabdan (yəhudi və xristian) olarsa mehr almaq haqqına malikdir. Yəni kişi ona mehr verməlidir. Əgər mehr vermədən ölərsə kişinin mirasından yoldaşına mehr verilməlidir.²⁵

Mehrin miqdarı

İslam hüququnda mehri minimum və maksimum miqdarı haqqında müxtəlif fikirlər irəli sürülmüşdür. Mehr üçün təyin olunmuş minimum hədd varmı və varsa nə qədərdir? Və ya maksimum nə qədər mehr vermək olar?

Mehri minimum həddi ilə əlaqədar müctəhidlər arasında fikir ayrılıqları var. Hənəfilərə görə, mehri ən aşağı həddi on dirhəm gümüş²⁶ (təxminən dörd qram 22 əyar qızıl pul) və ya bunun dəyəri qədərdir.²⁷ Onlar "oğurluq edən şəxsə cəzanın verilməsi üçün oğurlanan malın dəyəri ən azı 1 dinar olmalıdır" hökmünü dəlil gətirirlər. Bu da Peyğəmbərin dövründəki on dirhəm gümüş pula bərabər idi.²⁸

²⁰ Bilmən, Ömer Nasuhi, *Hukuki islamiiyye ve istilahati fihiiyye kamusu*, Bilmen yayınevi. İstanbul: 1968. II, 121-124.

²¹ Bilmən. e.ə., II. s. 115.

²² Köse S. e.ə. 478.

²³ Bax: Buxari, "Nikah", 14, 35, 44; Müslim, "Nikah", 76.

²⁴ Köse S. e.ə. 479.

²⁵ Bilmən, e.ə. II, 115.

²⁶ Rəsulullahın dövründə bu pula iki qurbanlıq qoyun düşürdü. (Bax: Köse S. e.ə. 477.)

²⁷ Karaman. Hayreddin. Anahatlarıyla islam hukuku-2. Ensar neşriyat. İstanbul: Tarixsiz. s. 96.

²⁸ Döndürən H. e. ə. s. 134.

Maliki məzhəbində mehrin minimum həddi yarım qızıl dinar və ya üç gümüş dirhəm qəbul edilmişdir. Bu pulu eyni dəyərdə başqa malla da əvəzləmək mümkündür.²⁹

Cəfəri, Şafei və Hənbəliyə hədislərdə hər hansı məbləğin göstərilmədiyini³⁰ əsas gətirərək mehr üçün minimum həddin olmadığını bildirirlər.³¹ Onlara görə mal sayılan hər şey mehr kimi verilə bilər. Bir şərtlə ki, həmin mal iki yerə bölündükdə mal olmaq xüsusiyyətini itirməsin. Əgər dəyərini itirirsə, həmin malı mehr kimi vermək olmaz.³²

Nəticə etibarilə, mehrin ən aşağı miqdarı haqqında qəti hökm verilməmişdir. Əsas məsələ tərəflərin öz ixtiyarına buraxılmışdır. Ancaq tərəflər mehrin hikmətlərini yerinə yetirmək üçün öz aralarında müəyyən razılığa gəlməlidirlər.

Mehrin maksimum həddi üçün hər hansı məhdudiyət qoyulmamışdır. Bütün məzhəblərə görə, mehrin maksimum həddi yoxdur.³³ Belə ki, həzrət Ömər bir gün xütbədə qadınlara 400 dirhəmdən çox mehr verilməsinin xəta olacağını, Allah Rəsulu və əshabının 400 dirhəm civarında mehr verdiyini danışır. Bu vaxt qüreyşli bir qadın həzrət Ömərə söylədiyinin yanlış olduğunu bildirir və “Əgər bir arvadın yerinə başqa bir arvad almaq istəsəniz, onlardan birinə (birinciyə) çoxlu mal vermiş olsanız da, ondan heç bir şey geri almayın! Məgər bu malı böhtan atmaq və aşkar bir günah iş görməklə gerimi alacaqsınız?!”³⁴ ayəsini xatırladır. Bu yerdə həzrət Ömər ədalətlə hərəkət edib: “Bir qadın doğru dedi, bir kişi yanıldı”³⁵, başqa rəvayətdə isə: “Bütün insanlar Ömərdən biliklidir!” – deyir və minbərə çıxıb sözlərini geri götürür. Xalqa mehrin miqdarını təyin etmək məsələsində sərbəstlik verir.

Həzrət Aişə Rəsullullahın zövcələrinə on iki uqiyyə və nəşş mehr verdiyini bildirəndən sonra nəşşin uqiyyənin yarısı və ümumi məbləğin 500 dirhəm olduğunu bildirir.³⁶

Həzrət Peyğəmbər Aişə ilə nişanlananda ona dörd yüz dirhəm mehr verməyə boyun olmuşdur³⁷.

²⁹ Bilmən, e.ə. II. s. 117.

³⁰ Mehrin aşağı həddinin olmadığını göstərən hədislərdən ikisi belədir:

“Kişi qadına mehr olaraq iki ovuc ərzaq verərsə, qadın kişiyə halaldır.” (Əbu Davud, “Nikah”, 242.)

“Bəni Fəzara qəbiləsindən bir qadın bir cüt nəleyini mehr olaraq qəbul eləmək şərtlə evləndi. Rəsullullah ona: “Bir cüt nəleyini mehr kimi qəbul etməklə evlənməyə razısan?” – deyər soruşanda, o: “Bəli”, – dedi” (Tirmizi, “Nikah”, 21.)

³¹ Köse S. e.ə. 477.

³² Bilmən, e.ə. II. s. 117.

³³ Köse S. e.ə. 477.

³⁴ “Nisa” surəsi, 4/20.

³⁵ İbn Macə, “Nikah”, 17; Nəsai, “Nikah”, 117.

³⁶ Müslim, “Nikah”, 215.

³⁷ Bax: Nəsai, “Nikah”, 66 (3350); Əhməd ibn Hənbəl, “Müsnəd”, VI, 427 (27448). Həzrət Aişənin mehri haqqında fərqli məlumatlar var. Bəziləri onun 50 dirhəm dəyərində bir ev olduğunu (Bax: İbn Macə, “Nikah” 17; Təbərani, “əl-Mücmül-əsvat” I, 146; İbn Sad, “Müsnəd”, I, 301; Müslim, “Nikah” 78 (1426); Hakim, “Müstədrək” IV, 5; İbn Sad, VIII, 59, 161), bəziləri isə bu məbləğin dörd yüz dirhəm

Peyğəmbərin evləndirdiyi bir nəfər mehr təyin olunmadan qadınla yaxınlıq etmişdi. Həmin şəxsin Xeybərdə bir tarlası vardı. Vəfatına yaxın həmin tarlanı həyat yoldaşına mehr olaraq verdiyini bildirdi. Qadın həmin ərazini 100 000 dirhəmə satdı.³⁸

Hədəslərdən də görüldüyü kimi mehrin maksimum həddi yoxdur. İstəyən istədiyi qədər mehr verə bilər.

Mehr in növləri

Mehr iki növdür:

1. Miqdarı tərəflərə görə müəyyənləşdirilən mehr (mehr-müsəmma)
2. Miqdarı adətə görə təyin olunan mehr (mehr misl)

Mehr müsəmma

Miqdarı tərəflərə görə müəyyənləşdirilən mehrdə nikah vaxtı ər-arvad öz aralarında razılığa gəlirlər. Qarşılıqlı razılıqla müəyyən edilən və ödənilən mehrə mehr-müsəmma deyilir. Bu mehr də öz növbəsində nəğd (muaccəl) və sonradan ödənilən (müaccəl) olaraq iki yerə bölünür.³⁹

Muaccəl (nəğd) mehr

Bu miqdarı müəyyənləşdirilən mehrdir. Nikah vaxtı və ya sonra verilə bilər. Nikah zamanı verilən mehr muaccəl (nəğd) mehr adlanır. Miqdar müəyyənləşdirilib ödəniş şəkli bildirilməsə, hamısını və ya bir hissəsini nəğd, qalanını sonra ödəmək mümkündür⁴⁰.

Müaccəl (sonradan ödənilən) mehr

Evləndikdən bir müddət sonra ödənilən mehrə müaccəl mehr deyilir.⁴¹ Sonradan ödənilən mehrdə əgər tərəflər mehrin hamısının sonradan müəyyən tarixdə ödəniləcəyi haqda razılığa gəliblərsə nikah və həmin şərt keçərlidir. Bu mehrin təyininə deyilən vaxt çox uzaq olmamalıdır. Məsələn, 150 il sonra mehr ödəyəcəm şəklində şərt məqbul deyil.⁴² Müaccəl mehrdə “beş və ya on il sonra”, “kişi vəfat elədiyi təqdirdə” mehrini ödəmək barədə razılığa gəlmək mümkündür. Belə hallarda qadın müəyyən edilmiş vaxtdan əvvəl mehr istəyə bilməz. Miqdarı müəyyən edilən ancaq vaxtı təyin olunmayan mehr (əgər bu haqda adət də yoxdursa) boşanma və ya

(Bax: İbn Hişam, “Sirə” VI, 57) olduğunu bildirir. Hər halda bu gələn məlumatların fərqli olması nəğd verilən pulla tikilən ev arasındakı seçimdən qaynaqlanır.

³⁸ Əbu Davud, “Nikah”, 244.

³⁹ Bilmən. e.ə. II. s. 118.

⁴⁰ Erdoğan. Mehmet. Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü. Ensar neşriyat. İstanbul: 2010. s. 386.

⁴¹ Köse S. e.ə. s. 479.

⁴² Şirin Ş. e.ə. s. 41.

tərəflərdən birinin vəfatı ilə nəğdə çevrilir. Boşanmanın qəti (bain) və rici (dönüşü mümkün) olması nəticəni dəyişmir.⁴³

Mehri-misl (miqdarı adətə görə təyin olunan mehr)

Yuxarıda izah edildiyi kimi, mehr nikah əsnasında qərarlaşdırılmalıdır. Tərəflər arasında mehr haqqında hər hansı razılıq olmadıqda, mehrin ödənilməyəcəyi qərarlaşdırıldıqda və ya hər hansı səbəbdən təyin olunan mehr etibarsız sayıldıqda qadının haqqı olan mehr adətlə təyin olunur. Qadınla eyni mövqedə olan qadınların aldığı mehr əsas götürülərək təyin olunan bu mehrə mehri-misl deyilir.⁴⁴

Mehri-misl bu hədisə əsaslanır: Abdullah ibn Məsud mehr təyin olunmadan evlənən lakin əri ölən qadın haqqında soruşulan suala, “Peyğəmbərdən bu mövzuda heç nə eşitməmişəm. Ancaq öz rəyimi bildirəcəm. Əgər doğru olsa Allahdan, yanlış olsa məndən bilin. Həmin qadına öz qadın qohumlarına verilən qədər mehr verilməlidir”, - deyir. Orada olanlardan Makal ibn Sinan qalxaraq: “Rəsulullahın Vakiş əl Əşcaiyyə haqqında eyni hökmü verdiyinə şahidəm”, - dedi.⁴⁵

Mehr-misl təyinində hansı qadınların əsas götürüləcəyi haqqında fərqli fikirlər var. Hənəfi məzhəbinə görə, qadının ata tərəfi əsas götürülür. Burada gözəllik, yaş, mal və bakirəlik kimi məsələlərdə digər qadınlarla oxşarlığa baxılır. Çünki bu xüsusiyyətlərin dəyişməsi ilə mehrin miqdarı da dəyişir. Müqayisə edilən qadınlar eyni bölgə və eyni dövrdə yaşamalılardır.⁴⁶

Malikilərə görə, özü ilə (yaradılış və imkan olaraq) eyni olan qadınlar əsas götürülə bilər. Qohum olmaq şərti yoxdur. Şafei məzhəbində, əmsal mehr təyin olunarkən asabədən (ata tərəfdən) olan qadınlar, hənəbilərə görə isə, həm ana, həm də ata tərəfdən olan qadınların mehri əsas götürülə bilər. Cəfərilərə görə isə, dində mehri-misl üçün hər hansı məhdudiyət qoyulmayıb. Evlənən qadının maddi vəziyyətini bilən bir nəfər mehri-misl təyin edə bilər.

Nikah vaxtı mehr danışılmadığı təqdirdə mehri-misl istəmək qadının haqqıdır. Həmçinin təyin olunan mehr haqqında tərəflər məlumatsız olduqda və ya mehr qeyri-məchul maldan təyin olunduqda qadına mehri-misl verilməlidir. Ev, məşin, heyvan, paltar və bənzəri şeylərin mehr olaraq istənilməsi məlumatsızlıqdan qaynaqlanır. Bu təqdirdə mehri-misl ödənilməlidir. Çünki bunlar ümumi isimlərdir. Bu cür istəklər qeyri-məchuldur. Ümumi olaraq ev dedikdə onun necəliyi şəxsə görə dəyişir. Bu da problemə səbəb ola bilər.

İslamda alış və satışı qadağan olunan şeylərdən mehr təyin olduqda mehri-misl ödənməlidir.

Tərəflər arasında mehrin razılaşdırılması haqqında mübahisə əmələ gəldiyi təqdirdə mehri-misl ödənməlidir.⁴⁷

⁴³ Mehmet Zihni, Nimeti-İslam, İstanbul, 1976. s. 641.

⁴⁴ Cin. Halil. Ankara Universitesi Hukuk fakultesi dergisi. Ankara: 1972. 29-cu say. s. 211.

⁴⁵ Tirmizi, “Nikah”, 43.

⁴⁶ Feteva-i Hindiyə (Feteva-i Alemgiriyə), tərcümə: Mustafa Efe, Akçağ yayınları. II. 374-375.

⁴⁷ Köse S. e.ə. 480-481.

Mehri təyin etmək səlahiyyəti kişiə verilər və kişi artıqmalası ilə mehr təyin edərsə, mehri-mislə ehtiyac qalmır. Çünki verilən hökm qadının lehinədir. Az olduğu təqdirdə bu mehr qadının razılığı ilə qəbul oluna bilər. Əgər bu səlahiyyət üçüncü şəxsə verilibsə təyin elədiyi miqdar mehri-misl qədərsə məqbuldur. Mehri-misdən çoxdursa kişinin, azdırsa qadının razılığı ilə qəbul olunmalıdır. Heç biri olmadıqda mehr-misl ödənməlidir.⁴⁸

Qadının mehr istəmək səlahiyyəti

Arada hər hansı razılıq olubsa qadın muaccəl (nəğd) mehri ala bilər. Ancaq sonradan veriləcək mehri-müəccəli aşağıdakı şərtlərdən sonra tələb edə bilər:

Cinsi yaxınlıq

Nikahdan sonra kişi və qadın bir-birinə halaldır. Qadın əri ilə ilk cinsi yaxınlıqdan sonra, (boşanma olduğu təqdirdə) mehrin hamısını tələb etmək hüququ əldə edir. Əgər mehr nəğd olaraq razılaşıdırılıbsa kişi bunu ödəməlidir. Ödəmədiyi təqdirdə qadın münasibətdən imtina edə bilər. Müddət təyin edilən mehri isə ancaq vaxtı çatanda istəyə bilər.⁴⁹ Mehr təyin olunmayıbsa boşanma olduğu təqdirdə qadın mehri-misl almamalıdır.⁵⁰

Tərəflərdən birinin vəfatı

Tərəflərdən biri öz əəli ilə vəfat elədiyi təqdirdə qadın mehr almaq hüququna malikdir. Cinsi yaxınlıq və səhih xəlvət olsa da, olmasa da hökm eynidir. Çünki ölümlə nikah əqdi sona çatır. Nikah sayəsində mehr kişinin üzərinə borc kimi vacib olur. Ölüm insanı borcudan xilas etmir. Həmin borc kişinin mirasından ödənməlidir. Nikah isə ömürlük sözləşmədir. Ölümlə bu sözləşmə sona çatır. Ancaq sözləşmənin şərtləri yerinə yetirilməlidir.⁵¹

Tərəflərdən biri öldürüldükdə, kişi intihar etdikdə və ya qadını öldürdükdə də hökm eynidir. Ancaq qadın intihar etdikdə və ya ərini öldürdükdə nəzərdə tutulan mehrin ödənilməsi ilə bağlı fərqli fikirlər var. Qadın intihar etdikdə dörd məzhəbə görə mehr haqqı olduğu kimi qalır. Yəni mehr almaq hüququnu itirmir. Qadın ərini öldürdükdə Hənəfi məzhəbinə görə mehr almaq haqqına sahibdir. Digər məzhəblərə görə isə, mehr istəyə bilməz.⁵² Tərəflərdən hər ikisi vəfat etdiyi təqdirdə isə, müəyyən olunan miqdar varislərə ödənilir, müəyyən olunmayıbsa ödənilmir.⁵³

⁴⁸ Şirin Ş. e.ə. s. 50.

⁴⁹ Döndürən, e.ə. s. 137.

⁵⁰ Köse S. e.ə. s. 482.

⁵¹ Şirin Ş. e.ə. s. 54.

⁵² Bilmən. e.ə. II, s. 128.

⁵³ Şirin Ş. e.ə. s. 54.

Kişi cinsi yaxınlıqdan əvvəl ölərsə, malikilərə görə qadına mehr verilmir. Hənbəli və Hənəfilərə görə isə, qadın mehri-misl almalıdır ki, qəbul olunan da elə bu fikirdir. Çünki mehr təyin edilmədiyi təqdirdə belə qadının mehri-misl almaq haqqı var.⁵⁴

Səhih xəlvət

Səhih xəlvət nikahdan sonra ər-arvadın təkbaşına bir yerdə qalmasına deyilir. Onların təkbaşına qalmasına mane olan hallar da olmamalıdır. Yəni onların yanında üçüncü şəxs, cinsi əlaqəyə mane olan hər hansı hal olmamalıdır. Xəstəlik, aybaşı, fərz oruc, həcc üçün ehramda olmaq da ər-arvad arasında cinsi münasibətə mane olan hallardan sayılır.⁵⁵

Əgər ər-arvad yuxarıda sayılan maneələrlə birgə təkbaşına qalsalar bu fasid xəlvət sayılır. Məsələn, toydan əvvəl avtomobil qəzasında yaralanan ərinə xidmət etmək üçün qadının xəstəxanada əri ilə təkbaşına qalması fasid xəlvətdir. Bu təqdirdə qadın mehr almaq hüququ əldə etmir. Səhih xəlvətdə qadının cinsi əlaqədə olması şərti yoxdur.⁵⁶ Səhih xəlvətdən sonra ər-arvad boşandığı təqdirdə, qadın mehrin hamısını almaq hüququna malikdir. Mehr danışılmayıbsa mehri-misl almalıdır. Səhih xəlvətdən sonra boşanan qadın iddət gözləməlidir. Bu müddətdə dolanışıq haqqından faydalana bilər. Malikilərə görə, evlənən qadın ər evində onunla cinsi əlaqədə olmadan bir il qalarsa mehr almaq hüququ əldə edir. Şafeilərə görə, bununla qadına mehr düşür. Hənbəli və hənəfilərə görə isə, əgər səhih xəlvət olubsa qadın mehr ala bilər.⁵⁷ Xülasə məzhəblərə görə, kişi aşağıdakı hallarda mehrin hamısını verməlidir:

Hənəfi məzhəbi: cinsi əlaqə, səhih xəlvət, tərəflərdən birinin ölümü.

Maliki məzhəbi: cinsi əlaqə, tərəflərdən birinin ölümü, qadının nikahdan sonra ər evində bir il əlaqədə olmadan qalması

Şafei məzhəbi: cinsi əlaqə, tərəflərdən birinin vəfatı

Hənbəli məzhəbi: cinsi əlaqə, tərəflərdən birinin vəfatı, ölümcül xəstəlik anından boşama, şəhvətlə baxmaq və ya öpmək.⁵⁸

Mehrin yarısının ödənməli olduğu hallar

Bəzi vəziyyətlərdə qadın mehrin hamısını yox, yarısını tələb edə bilər. Nikahdan sonra cinsi əlaqə və səhih xəlvət olmadan kişi qadını boşadığı təqdirdə razılışadılan mehrin yarısını qadına verməlidir. Beş məzhəb bu xüsusda həmrəydir.⁵⁹ Əgər mehrin hamısı nəğd ödənilibsə qadın aldığı mülkün yarısını ərinə qaytarmaq məcburiyyətindədir.⁶⁰ Əgər mehr sayılan malda hər hansı çoxalma olubsa bunlar qadına aiddir.

⁵⁴ Cin H. e.ə. s. 229.

⁵⁵ Köse S. e.ə. s. 481.

⁵⁶ Döndürən. e.ə. s. 138.

⁵⁷ Cin H. e.ə. s. 228.

⁵⁸ Şirin Ş. e.ə. s. 59.

⁵⁹ Köse S. e.ə. s. 482.

⁶⁰ Bax: "Bəqərə" surəsi, 2/237.

Mehrin verilmədiyi hallar

Fasid nikahdan sonra kişi qadını cinsi əlaqədən əvvəl boşayarsa qadına mehr verilmir. Məhkəmənin boşaması və ya qarşılıqlı razılığın olması hökmü dəyişmir.

Nikahdan sonra cinsi əlaqə və səhih xəlvət olmadan qadının etirazı ilə ayrılıq baş verərsə qadın mehr haqqını itirir. Qadın müsəlmanlıqdan çıxarsa, nikah qadın tərəfindən pozulmuş sayılır. Bu təqdirdə qadın mehrdən məhrum olur.⁶¹

Dövlət hüququnda nikah və ailə

Ailə quran şəxslər nikah şəhadətnaməsi almaq üçün dövlətə müraciət edirlər. Bu da nikahın məsuliyyətli iş olduğunu göstərir. Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasında hər kəsin qanunla nəzərdə tutulmuş yaşa çatdıqda ailə qurmaq hüququnun olduğu bildirilir. Həmçinin nikah könüllü razılıq əsasında bağlanılır. Heç kəs zorla evləndirilə (ərə verilə) bilməz. Nikah və ailə dövlətin himayəsindədir.⁶²

Ailə məəcəlləsindəki bəzi maddələrin mehlə oxşar cəhətləri var. Belə ki, Ailə məəcəlləsinin 34-cü maddəsində, “nikaha daxil olanadək onlara məxsus olan əmlak, habelə nikah dövründə hədiyyə şəklində və ya vərəsəlik qaydasında, digər əvəzsiz əqdlər üzrə əldə etdikləri əmlak ər-arvadın hər birinin ayrıca mülkiyyəti (ər-arvadın hər birinin əmlakı)”, - olduğu bildirilir. Həmçinin, “zinət əşyaları istisna olmaqla, fərdi istifadə şeyləri (geyim, ayaqqabı və s.) nikah zamanı ər-arvadın ümumi vəsaiti hesabına əldə edilsə də, ər-arvaddan kimin istifadəsində olubsa, ona məxsus” olduğu nəzərə çatdırılır.⁶³

Bundan əlavə, evlənərkən oğlan tərəfin qız tərəfə verdiyi qızıl və dəyərli əşyalar bağışlama sayılır. Boşanma olduğu təqdirdə məhkəmənin qərarı ilə qadına verilir. Mülki məəcəllənin 666-cı maddəsində bildirilir: “Bağışlama müqaviləsi sağ ikən bağlanan elə müqavilədir ki, onun əsasında hədiyyə verən öz əmlakının bir hissəsini bağışlamaqla hədiyyə alanı zənginləşdirir, həm də bu cür bağışlama hədiyyə alan tərəfindən heç bir cavab xidməti ilə şərtləndirilmir. Bağışlama müqaviləsi hədiyyə alanın hədiyyəni qəbul etməsi ilə bağlanmış sayılır. Əgər bağışlama öhdəliklə şərtləndirilməyibsə, hədiyyənin qəbul edildiyi ehtimal olunur.”⁶⁴

Yenə həmin məəcəllənin 225-ci maddəsində isə bildirilir ki, “Nikaha girənədək ər-arvaddan hər birinə mənsub olmuş əmlak, habelə onlardan birinin nikah dövründə hədiyyə kimi və ya vərəsəlik qaydasında aldığı əmlak onun mülkiyyətidir”.

Ailə məəcəlləsinə görə, ər-arvad öz aralarında nikah müqaviləsi bağlaya bilərlər. Buna evlənmə sazişi də demək olar. Nikah müqaviləsində tərəflərin bir-birinin gəlirlərində iştirak üsulları, ailə xərclərində iştirak qaydası ilə bağlı öhdəlikləri, ər-arvadın əmlakının hüquqi rejimi müyyənləşdirilir. Nikah müqaviləsi həm də ər-arvadın mövcud olan və gələcəkdə əldə edəcəkləri əmlaka dair bağlana bilər. Ailə məəcəlləsinin 38-ci maddəsinə görə, nikah müqaviləsi nikaha daxil olan şəxslər

⁶¹ Cin H. e.ə. s. 232.

⁶² <http://www.president.az/azerbaijan/constitution>

⁶³ <http://www.e-qanun.az/code/10>

⁶⁴ <http://www.e-qanun.az/code/8>

arasında bağlanan, nikah dövründə və (və ya) nikah pozulduqda ər-arvadın əmlak hüquqlarını və vəzifələrini müəyyən edən sazişdir. Nikah müqaviləsi ər-arvadın mövcud olan və gələcəkdə əldə edəcəkləri əmlaka dair bağlana bilər. Həmin məcəllənin 39-cu maddəsində isə müqavilənin nikahın bağlanması dövlət qeydiyyatına qədər, eləcə də nikah dövründə istənilən vaxt bağlana biləcəyi bildirilir. Müqavilə yazılı formada bağlanır və notarial qaydada təsdiq olunur. Ɖr-arvadın razılığı ilə istənilən vaxt dəyişdirilə və pozula bilər.⁶⁵ Bu müqavilə boşanma olduğu təqdirdə tərəflərin hüquqlarını qorumaq məqsədi daşıyır. Boşanma olduğu təqdirdə əgər nikah müqaviləsi yoxdursa, evlilik dövründə qazanılan əmlak ortadan bölünür. Ancaq müqavilə ilə bu və bənzəri xüsusi tənzimləmək mümkündür.

Mehrin hikməti

Mehrin bir çox hikmətləri var. Mehr İslamın qadına verdiyi dəyərin ifadəsidir. Sadəcə qadının haqqı olan mehr onun yaşayışını asanlaşdırmaq məqsədi daşıyır. Qadın özünə mehr olaraq verilən malı istədiyi kimi xərcləyə bilər.

İqtisadi cəhətdən qadına kömək sayılan mehr, evliliyin və qadının müəyyən düşüncələrə alət edilməsinin qarşısını da alır. Kişi mehr ödəməklə qadınla malı üçün evlənmədiyini sübut edir. Boşanan qadın özünə verilən mehrlə maddi ehtiyaclarını təmin edə bilər.

Mehrin miqdarını təyin etmək səlahiyyəti qadına verilmişdir. Ancaq cəmiyyət tərəfindən qəbul edilən bəzi özəlliklər bu miqdarın təyində əhəmiyyətlidir. Yəni mehrinin çox olmasını istəyən qadın daha çox əxlaqi məziyyətlərə sahib olmaq istəyəcəkdir ki, bu da cəmiyyətin inkişafı deməkdir.

Mehrin hikmətlərindən biri də, boşanmaları azaltmaqdır. Kişi qadını boşadığı təqdirdə mehrin hamısını ödəməlidir. Üstəlik yenidən evlənəcəyi qadına mehr verməlidir. Bu da kişinin istədiyi vaxt qadını boşamasının qarşısını alır. Nəticədə ailə və uşaqların haqqı qorunmuş olur.

Mehr – evlilik sığortası

Ailə qurmaq insanın fitri ehtiyacıdır. Ailəni qorumaq üçün müəyyən tövsiyələr edilmiş, evliliyinin ömür boyu davam etməsi istənilmişdir. Tərəflərin haqq və öhdəlikləri Quran və Sünətdə bildirilmişdir. Nəslərdə evlənen qadına mehr verməyin vacibliyinə toxunulmuşdur. Cəmiyyəti qorumaq üçün ailəni qorumaq lazımdır. Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyasında da “cəmiyyətin əsas özəyi kimi ailə dövlətin xüsusi himayəsindədir.”⁶⁶

Nikahın müəyyən şərtləri var. Bu şərtlər pozulmasın deyə müəyyən tədbirlər görülməlidir. Tərəflərin haqlarının bərabər şəkildə qorunması hüquqla tənzimlənir.

⁶⁵ <http://www.e-qanun.az/code/10>

⁶⁶ <http://www.president.az/azerbaijan/constitution>

Mehr də ailə birliyini və davamlılığını qoruyan əqddir. Yəni mehr ilk dövrlərdə ailəni qoruyan ictimai təminat sayılırdı. Bu gün Çində və bir çox ölkələrdə tətbiq olunan evlilik sığortası ilə İslam hüququndakı mehr arasında oxşarlıqlar mövcuddur. 2011-ci ildə Çində iki milyon 900 min insan boşanmışdır. Bunu görəndə sığorta şirkətləri “evlilik sığortası”nın tətbiqinə başlamışdır.⁶⁷

İslam hüququndakı mehr də kişini boşanma hüququndan sui-istifadə etməkdən çəkindirir. Qadın boşanmaq istədikdə aldığı mehri geri qaytarır və ya mehr haqqından məhrum qalır. Burada əsas məqsəd ailəni qorumaqdır. Ailəni qorumaq üçün görülən bütün tədbirlər təqdirəlayiqdir.

Nəticə

Mehr müxtəlif xalqlarda fərqli başa düşülmüşdür. Mehri bəzən alış-verişlə müqayisə etmişlər. Tərəflərin qarşılıqlı mənfəətini axtarmışlar. Halbuki mehr cinsi faydalanma və ya nişanda verilən hədiyyələrlə qarışdırılmamalıdır. Bu cür səhv müqayisələr yanlış nəticələr doğurmuşdur. Bu da mehrin mahiyyətini düzgün anlamamaqdan qaynaqlanır.

İslamdakı mehri qadının özünü “satması” kimi izah edənlər var. Halbuki İslamda evlilik satış, mehr də satışın qarşılığı deyildir. İslamda ailə cəmiyyətin əsasıdır. Bu səbəbdən cəmiyyətin nüvəsi sayılan ailə sağlam təməllər üzərində qurulmalıdır. Qadın nikahda tərəfdaş və söz sahibidir. İnsan öz-özünü sata bilməz. Qadın kişinin mülkü sayılmır. Mülkü olmadığı üçün ondan istifadədən də söhbət gedə bilməz. Əgər mehr kişinin qadından faydalanmasının əvəzi olsaydı, onda qadının da kişidən faydalanmasının əvəzi olmalı idi. Çünki qadın da kişi kimi evlilikdən və kişidən faydalanır. Əgər mehr satışın əvəzi sayılsaydı cinsi əlaqədən əvvəl boşanma olanda mehrin yarısının ödənilməsi məcburi olmazdı. Bu da onu göstərir ki, kişi qadından faydalanmasa belə mehrin yarısını ödəməlidir. Deməli, nikah alış-veriş əqdi deyil, ictimai prinsiplərə əsaslanan razılıq müqaviləsidir.

İslamda boşanma haqqı kişiye verilmişdir. Kişi qadını ancaq mehrini ödəyərək boşaya bilər. Qadınların da müəyyən boşanma haqları var. Ancaq boşanma tələb edərsə mehr haqqından məhrum olur.

Boşama səlahiyyəti kişiye, mehr haqqı da qadına verilmişdir. Bir mənada tərəzinin iki gözü kimi bir tərəfə boşama, digərində də mehr haqqı verilərək tarazlıq qorunmuşdur. Kişi qadını boşamaq haqqından sui-istifadə edə bilər. Mehr məhz bu cür sui-istifadənin qarşısını almaq, zəif tərəfin haqqını qorumaq mahiyyətindədir. Mehr qadının xeyrinə ayrı-seçkilik kimi görünsə də, nəticədə ailəni qoruyur. Bundan əlavə mehr, boşanma və ərin ölümü kimi hallarda qadının maddi təminatına dəstək olur.

Boşanma Allahın sevmədiyi əməldir. Bu gün boşanmaların sayı artmaqda davam edir. Bu da cəmiyyət üçün təhlükə sayılır. Boşanmalarda ən çox zərər qadın və

⁶⁷ <http://www.sabah.com.tr/yazarlar/donat/2012/12/11/evlilik-sigortasi>

uşaqlara dəyir. Dövlət qanunlarında da ailəni qorumağın zəruriliyi bildirilmişdir. Mehr də ailəni qoruyan hüquqi əqddir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏBƏDİYYAT

1. Aydın, Mehmet Akif, DİA, “Mehr” maddəsi, XXVIII. Türkiyə Diyanət Vəqfi yayınları. Ankara 2003.
2. Bilmən, Ömer Nasuhi, Hukuki islâmiyyə və istilahatı fihhiyyə kamusu, Bilmən yayınevi, İstanbul. 1968.
3. Buxari. Muamməd ibn İsmayıl. Səhihul-buxari. Fəthul-bari ilə birlikdə. Qahirə. 1407.
4. Cin, Halil, Ankara Universiteti Hukuk fakultesi dergisi, Ankara 1972. 29-cu say.
5. Döndürən. Hamdi. Dəlilləriylə ailə elmihalı. Tərcümə: Eldəniz Salmanov. İpəkyolu nəşriyyatı. Bakı. 2011.
6. Erdoğan. Mehmet. Fıkh və hukuk terimleri sözlüğü. Ensar neşriyat. İstanbul 2010.
7. Əbu Davud. Süleyman ibn əl-Əşcas əs-Sicistani əl-Əzdi. Sünən. Qahirə. 1988.
8. Fetevai-Hindiyyə (Fetevai-alemgiriyə), tərcümə: Mustafa Efe, Akçağ Yayınları.
9. Halebi, İbrahim. Multekal-ebhur (Multeka tərcümesi mevkufat). (sadələşdirən: Ahmed Davudoğlu), Doyuran matbaası, İstanbul. 1980.
10. Hamidullah Muamməd. İslam Peyğəmbəri, İpəkyolu nəşriyyatı, Bakı. 2013.
11. Heyət, Dini terminlər lüğəti, İpəkyolu nəşriyyatı. Bakı, 2010.
12. <http://www.e-qanun.az/code/10>
13. <http://www.president.az/azerbaijan/constitution>
14. <http://www.sabah.com.tr/yazarlar/donat/2012/12/11/evlilik-sigortasi>
15. İbn Macə. Əbu Abdullah Muamməd ibn Yezid əl Qəzvini. Sünən. Beyrut. Tarix yoxdur. Təhqiq: Muamməd Fuad Əbdülbaqi.
16. Karaman. Hayreddin. Anahatlarıylə islam hukuku-2. Ensar neşriyat. İstanbul. Tarixsiz.
17. Köse, Saffet. İslam hukuku el kitabı, Grafiker yayınları, Ankara 2012,
18. Qurani-Kərimin Azərbaycan dilinə tərcüməsi. Z. Bünyadov. V. Məmmədəliyev.
19. Şirin, Şükrü. İslam ailə hüququnda mehr. Nəşr olunmamış magistr işi. Sakarya. 1997. s. 41.
20. Tirmizi. Əbu İsa Muamməd ibn İsa ibn Səvra. Cəmius-səhih. Beyrut. Tarix yoxdur. Təhqiq: Muamməd Fuad Əbdülbaqi
21. Zihni. Mehmet. Nimeti-İslam, İstanbul, 1976.

XÜLASƏ

İSLAM HÜQUQUNDA MEHR

İslam dini ailəyə və qadına dəyər vermişdir. Ailəni qorumaq üçün müəyyən tövsiyələr edilmiş, evliliyinin ömür boyu davam etməsi istənilmişdir. Tərəflərin haqq və öhdəlikləri Quran və Sünnədə bildirilmişdir. Nəslərdə evlənən qadına mehr verməyin vacibliyinə toxunulmuşdur. Bu məqalə İslam hüququnda mehr haqqındadır. Məqalədə mehrin tərif, miqdarı, növləri, şərtləri, hikmətləri və müasir dövlət hüququ ilə əlaqəsi araşdırılmışdır.

SUMMARY

MAHR IN ISLAMIC LAW

Islam, as a religion, holds a family and a woman in high regard. Certain advices are given on protection of the family, and continuity of marriage over a lifetime. The rights and responsibilities of couples are defined in the Quran and Sunnah. This article is about 'mahr' in Islamic Law. Islamic sources emphasize the importance of mahr given to the women on marriage. The definition of mahr, its amount, types, conditions, profundity, and links with the modern state law are explored in the article.

РЕЗЮМЕ

МАХР В ИСЛАМСКОМ ПРАВЕ

Исламская религия высоко ценит семью и женщину. Определенные рекомендации были даны для обеспечения защиты семьи и для продолжения супружества за всю жизнь. Права и обязанности сторон сообщаются в Коране и суннах. Настоящая статья про махр в исламском праве. В исламских источниках затрагивается важность предоставления махра женщинам, которые выходят замуж. В статье обсуждаются определение, сумма, виды, условия, смысл махра и его связь с современным государственным правом.

Çара tövsiyə etdi: Professor Ə. Qurbanov

KUR'AN'IN ÖNCEKİ İLAHÎ KİTAPLARI TASDİK ETMESİ

Prof. Dr. H.Mehmet Soysaldı

Anahtar Kelimeler: Kur'an, ilahi kitap, vahiy, musaddık, muhaymin.

Key Words: Qur'an, holy book, revelation, musaddiq, al-muhaimin.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim, Yüce Allah'ın yeryüzüne indirdiği son ilahi kitaptır. Bundan sonra başka bir kitap indirilmeyecektir. Dolayısıyla Kur'an'ın getirdiği prensipler kıyamete kadar geçerli olup evrenseldir. Yüce Allah, bu ilahi kitabını; hakkı batıldan ayıran, apaçık bir nur, bütün insanlar için bir hidayet kaynağı, muttakiler için bir yol gösterici, müminler için müjde ve rahmet gibi birçok vasıfla nitelendirmektedir. O vasıflardan biri de Kur'an'ın önceki ilahi kitapları tasdik etmesidir. Acaba Kur'an'ın önceki ilahi kitapları tasdik etmesi ne manaya gelir. Şayet Kur'an önceki kitaplardaki hükümlerin tamamını kabul edip onaylıyorsa o halde Allah Teâlâ Kur'an'ı niçin indirmiştir?

İşte bu makalede bu sorulara cevaplar bulmaya çalışacağız.

1.Musaddık ve Müheymin Kelimelerinin Anlamı

Kur'an'da tam 17 ayette Yüce Allah, Kur'an'ın önceki ilahi kitapları tasdik edici olarak indirdiğini ifade etmektedir.¹ Kur'an, bu vasfını “musaddık” ve “müheymin” kelimeleriyle ifade etmektedir.

“Musaddık” kelimesi, Arapça sözlükte **صَدَقَ** “sadeka” fiilinin **تَفْعِيلٌ** “tefil” kalıbına aktarılarak yapılan **صَدَّقَ** fiilin “doğrulayan, tasdik eden” anlamına gelen ismi failidir.²

Musaddık kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de hem peygamberleri hem de ilahi kitapları nitelendiren bir sıfat olarak kullanılmaktadır.

“Müheymin” kelimesi ise, Arapça sözlükte **هَمَّنَ** “hemene” fiilinden türetilmiş **هَيَّمَنَ** fiilin “şahid olan, koruyan ve kollayan” anlamına gelen ismi failidir.³

¹ Bkz., Bakara, 2/41; Bakara, 2/89; Bakara, 2/91; Bakara, 2/97; Bakara, 2/101; Al-i İmran, 3/3; Al-i İmran, 3/39; Al-i İmran, 3/50; Al-i İmran, 3/81; Nisa, 4/47; Maide, 5/46; Maide, 5/48; Enam, 6/92; Fatır, 35/31; Ahkaf, 46/12; Ahkaf, 46/30; Saf, 61/6.

² İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arabi'l-Muhit*, Daru Lisani'l-Arab, Beyrut, trs, sadega mad.; İbn Faris, Ebu'l-Huseyin Ahmed, *Mucemu Makayisi'l-Luga*, Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1266, sadega mad.; Firuzabadi, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu'l-Muhit*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1987, sadega mad.

³ İbn Manzur, age., hemene mad.; Firuzabadi, age., heymene mad.

Müheymin, Yüce Allah'ın güzel isimlerinden biri olarak "gözetip, kollayan, hükmü altına alıp koruyan" anlamında kullanılır.⁴ Kur'an-ı Kerim de önceki ilahi kitapları gözetip, koruduğu için onlardaki hakikatlere şahitlik ettiği, onların özünü ve aslını koruduğu için bu sıfatla anılmıştır.⁵

Kur'an'da birçok ayette gerek peygamberlerin gerekse kitapların kendinden öncekileri tasdik ettikleri/doğruladıkları ifade edilmektedir. Birçok peygamber ve kitap da kendisinden sonra gelecek peygamberi ve kitabı müjdelemiştir. Mesela Hz. İsa o peygamberlerden biridir.

2. Hz. İsa (a.s), Kendinden Önceki Tevrat'ı Tasdik Edici ve Kendinden Sonra Gelecek Olan Muhammed (s.a.v)'i Müjdeleyici Olarak Gelmiştir

Hz. İsa, Tevrat'ı tasdik edici/doğrulayıcı olarak gelmiştir. Nitekim bu hususu Yüce Allah Hz. İsa'nın dilinden şöyle ifade etmektedir:

وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا
 إِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا
 مَرْيَمَ“*Meryem oğlu İsa: Ey İsrail Oğulları! Ben. size Allah'ın elçisiyim, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek Ahmed adında bir peygamberi de müjdeleyici olarak geldim, demişti. Fakat o, kendilerine açık deliller getirince: Bu apaçık bir büyüdür, dediler.*”⁶

Bu ayet-i kerimde İsa (a.s), İsrail oğullarına hitap ederek, kendisinin Allah'ın onlara gönderdiği bir elçi olduğunu ve kendisinden önce indirilmiş olan Tevrat'ı tasdik edici/doğrulayıcı olarak geldiğini, Tevrat'a muhalif bir şey getirmediğini ifade etmektedir.⁷

Yine İncil'in Tevrat'ı doğrulayıcı olarak indirildiği başka bir ayette şöyle ifade edilmektedir: “Onların ardından, yanlarındaki Tevrat'ı doğrulayıcı olarak Meryem oğlu İsa'yı gönderdik ve ona, içinde yol gösterme ve nur bulunan, önündeki Tevrat'ı doğrulayan, korunanlar için yol gösterici ve öğüt olan İncil'i verdik.”⁸

Demek ki, Hz. İsa, Tevrat'taki dinin aslı ile ilgili tevhid, öldükten sonra dirilme ve ahlaki faziletler gibi hususları tasdik etmektedir. Ancak onların yaptıkları zulüm sebebiyle kendilerine haram kılınan bazı şeyleri Hz. İsa, helal kılmıştır. Örneğin deve eti, tırnaklı hayvanlar, iç yağları ve cumartesi günü avlanma yasağı gibi hususlar haram iken tekrar helal kılınmıştır.⁹ Nitekim Yüce Allah, bu hususu şöyle ifade etmektedir:

⁴ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, trs, III, 254; Topaloğlu, Bekir, “*Müheymin*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, TDV Yay., İstanbul, 2006, XXXI, 518.

⁵ Bkz., Maide, 5/48; Çelik, Muhammed, *Kur'an Kur'an'ı Tanımlıyor*, Şule Yay., İstanbul, 1998, s. 137.

⁶ Saf, 61/6.

⁷ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadir*, Mısır, 1383/1964, V, 220.

⁸ Maide, 5/46.

⁹ Zemahşerî, Carullah Ebi'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamidi't-Tenzil ve Uyuni'l-Akavil fi Vucuhi't-Te'vil*, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvid),

وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَا حِجْلَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا

“Benden önce gelen Tevrat’ı doğrulayıcı olarak ve size haram kılınan bazı şeyleri de helâl kılmam için gönderildim. Size Rabbinizden bir mucize getirdim. O halde Allah’tan korkun, bana da itaat edin.”¹⁰

Hız. İsa, aynı zamanda kendisinden sonra gelecek olan Ahmed adında bir peygamberi de müjdelemektedir. İşte Hız. İsa’nın müjdelediği o peygamber de ahir zamanda gelmiş olan Hız. Muhammed’dir. Zira çok iyi bilinmektedir ki Hız. Peygamber’in isimlerinden biri de Ahmed’dir.¹¹ Nitekim Hız. Peygamber (s.a.v) bir hadislerinde “Benim çeşitli isimlerim vardır. Ben Muhammed’im, ben Ahmed’im, ben toplayıcıyım, insanlar benim ayaklarım üzere toplanacaklardır. Ben mahvediciyim ki, Allah benimle küfrü mahvedecektir. Ve ben peygamberlerin sonucusuyum.”¹² buyurmaktadır.

Saf Suresi 6. ayetten de anlaşılacağı üzere bütün peygamberler kendilerinden önce gelen peygamberleri ve kitapları tasdik edici/doğrulayıcı olarak gelmişlerdir. Zira bütün peygamberlerin getirdikleri ilahi dinin ortak adı İslam’dır. Yani hepsi de aynı gerdanlığın inci halkaları durumundadırlar. Ayrıca bütün ilahi dinlerde inanç ve ibadet esasları tevkifidir.¹³ Ortaktır, aynıdır ve değişmez. Dolayısıyla bütün peygamberler bir olan Allah’a imana, ahiret gününe imana ve salih amel işlemeye davet etmektedirler. İnsanlara günahlardan ve çirkin davranışlardan uzak durmayı emretmektedirler.

3.Kur’an, Tevrat’ı Tasdik Edici Olarak Gelmiştir

"وَأْمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ"

“Yanınızdaki (Tevrat’ı) tasdik edici/doğrulayıcı olarak indirdiğim (Kur’an’a) iman edin. Sakın onu inkâr edenlerin ilki olmayın! Ayetlerimi az bir karşılık ile satmayın, yalnız benden (benim azabımdan) korkun.”¹⁴

Mektebetü'l-Abidin, Riyad, 1418/1998, I, 559; Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Cami li Ahkami'l-Kur'an*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1985, IV, 96; Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endelusi, *el-Bahru'l-Muhit*, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvid), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993, II, 490; Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsiru'l-Münir*, Daru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut, 1991, III, 234.

¹⁰ Al-i İmran, 3/50.

¹¹ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, trs, VIII, 12.

¹² Buhârî, Tefsiru Sure, 61/1, Menâkıb, 17; Müslim, Fedâil, 126; Tirmizî, Edeb, 67; Darimî, Rikak, 59; İmam Malik, *el-Muvatta*, Esmâu'n-Nebiy, 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 80, 81, 84.

¹³ Allah tarafından vahiyyle belirlenmesidir.

¹⁴ Bakara, 2/41.

Yüce Allah, bu ayet-i kerimede İsrail oğullarına İslam'a girmelerini ve Muhammed (s.a.v)'e tabi olmalarını emretmektedir.¹⁵ Âdeta şöyle buyurmaktadır: Ey Yahudiler! Yanınızdaki (Tevrat'ı) tasdik edici/doğrulayıcı olarak indirdiğim (Kur'an'a) iman edin. Sakın Hz. Muhammed (s.a.v)'i inkâr edenlerin ilki olmayın. Çünkü siz onu çocuklarınızı tanıdığınız gibi tanıyorsunuz.¹⁶ Bu konuda kitabınızda yeterli bilgiye sahipsiniz. Ama diğer milletler sizin sahip olduğunuz bilgiye sahip değillerdir.¹⁷ İsrail oğullarının Hz. Muhammed'i yalanlamaları, aynı zamanda kendi kitapları olan Tevrat'ı da yalanlamak anlamına gelir. Çünkü kitaplarında Hz. Muhammed (s.a.v)'e tabi olma emri vardır.¹⁸

Ayette geçen **مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ** "Yanıınızdaki (Tevrat'ı) tasdik edici/doğrulayıcı olarak" ifadesini Fahrüddin Razî, iki şekilde tefsir etmektedir: "Birincisi; Kur'an'da Hz. Musa ve Hz. İsa'nın hak peygamberler olduğu bilgisi mevcuttur. Tevrat ve İncil de haktır. Tevrat Hz. Musa'ya, İncil ise Hz. İsa'ya indirilmiştir. Kur'an'a iman etmek, Tevrat ve İncil'e iman etmeyi tekid eder. Sanki şöyle denilmektedir: Eğer Tevrat ve İncil'e imanda mübalağa etmek istiyorsanız Kur'an'a iman ediniz. Çünkü Kur'an'a iman, Tevrat ve İncil'e imanı pekiştirmektedir. İkincisi; Muhammed (s.a.v) ve Kur'an'ı müjdeleme, Tevrat ve İncili tasdik edici/doğrulayıcı olarak meydana gelmiştir. Sanki Muhammed (s.a.v) ve Kur'an'a iman etmek, Tevrat ve İncil'i tasdik etmek/doğrulamaktır. Muhammed (s.a.v) ve Kur'an'ı yalanlamak, Tevrat ve İncil'i yalanlamaktır. Bu ikinci tefsir daha evladır."¹⁹

Nesefî (ö. 318/930), Kur'an'ın Tevrat'ı tasdik etmesini şöyle açıklamaktadır: "Kur'an, ibadet, tevhid, peygamberlik ve Hz. Muhammed'in durumu konularında Tevrat'ta bulunan bilgileri doğrulayıcı olarak gelmiştir."²⁰

Ebussuud (ö. 982/1574) ise, Kur'an'ın Tevrat'ı tasdik etmesini şöyle açıklamaktadır: "Kur'an, zikrettiği kıssalarda, tevhide davette, insanlar arası adalette, günahları ve çirkin davranışları yasaklamakta Tevrat'a muvafık davranmaktadır.²¹ Çeşitli şerh hükümlerde birbirinden farklılık arz etmesi gayet normaldir. Çünkü her biri kendi zamanına ve asrına uygun hükümler getirmiştir. Tevrat'ın getirdiği

¹⁵ İbn Kesir, İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, İstanbul, 1984, I, 373.

¹⁶ Bakara, 2/146.

¹⁷ İbn Kesir, age., I, 376.

¹⁸ Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Kahire, 1422/2001, I, 602.

¹⁹ Razî, Fahrüddin, *Mefatihü'l-Gayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1401/1981, III, 42-43.

²⁰ Nesefî, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, Daru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1419/1998, I, 84.

²¹ Ebussuud, Muhammed Ahmed b. Şeyh Muhyiddin el-İmâdî, *İrşâdü'l-akli's-selim ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerim*, (thk. Abdülkadir Ahmet Atâ) c. I-V, Mektebetü'r-Riyadi'l-Hadise, Riyad, trs, I, 165; Beydavî, Kadı Nasuruddin Ebi Said Abdillâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirazî, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, (thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallak, Dr. Mahmud Ahmed el-Etraş), Daru'r-Reşid, Beyrut, 1421/2000, I, 95; Alusî, Ebu'l-Fadl Şihabuddin es-Seyyid Mahmud, *Ruhu'l-Meanî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Sebi'l-Mesanî*, Daru'l-Hayati't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, trs, I, 244.

hükümlerin ebedi olduğuna delalet eden bir şey yoktur.²² Kendinden sonra gelen şeriat onun bazı hükümlerini neshedebilir.”²³ Allah Resulü bir gün Hz. Ömer'in Tevrat'tan bazı sayfaları okumakta olduğunu görünce ona kızarak şöyle demiştir: “Allah'a yemin ederim ki, Musa hayatta olsaydı bana tabi olmaktan başka bir şey yapmazdı.”²⁴ buyurmuştur.

Hız. Muhammed peygamber olarak gönderildiği zaman Medine ve civarında yaşayan büyük bir Yahudi topluluğu bulunmaktaydı. Kendi kitaplarında verilen bilgiye dayanarak ahir zamanda bir peygamber gönderileceğini, dolayısıyla onunla beraber olup kâfirlere karşı savaşacaklarını ve muzaffer olacaklarını söylüyorlardı. Ancak o peygamberin kendi içlerinden Yahudilerden olacağını bekliyorlardı. Ahir zaman peygamberi Hız. Muhammed (s.a.v) Arapların içinden gönderilince onu kıskanarak/haset ederek inkâr ettiler. İşte bu hakikati Yüce Allah şöyle ifade etmektedir:

"وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ"

“Daha önce kâfirlere karşı zafer isterlerken kendilerine Allah katından ellerindeki (Tevrat’ı) doğrulayan bir kitap gelip de (Tevrat’tan) bilip öğrendikleri gerçekler karşularına dikilince onu inkâr ettiler. İşte Allah’ın lâneti böyle inkârcılardır.”²⁵

Bu ayette de Kur’an’ın Tevrat’ı tasdik edici/doğrulamayı olarak geldiği ifade edilmektedir. Yine Kur’an’ın Tevrat’ı tasdik edici/doğrulamayı olarak geldiğine dair başka ayetler de vardır. Mesela Bakara Suresi 91. Ayet de onlardan biridir ki, Yüce Allah, şöyle buyurulmaktadır:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمَنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

“Kendilerine: Allah’ın indirdiğine iman edin, denilince: Biz sadece bize indirilene (Tevrat’a) inanırız derler ve ondan başkasını inkâr ederler. Hâlbuki o Kur’an kendi ellerinde bulunan Tevrat’ı doğrulamayı olarak gelmiş hak kitaptır. (Ey Muhammed!) Onlara: Şayet siz gerçekten inanıyor idiyse daha önce Allah’ın peygamberlerini neden öldürüyordunuz? deyiver.”²⁶

²² Alusî, age., I, 244.

²³ Ebussuud, age., I, 165.

²⁴ Ahmed b. Hanbel, age., III, 387; Beyhakî, Şuabü'l-İman, I, 119; Hirevî, Muinuddin Muhammed Emin, *Mearicu'n-Nubuvve Peygamberler Tarihi*, (çev. Muhammed b. Muhammed Altıparmak), Berekat Yayınevi, 3.baskı. İstanbul, 1977, s.50.

²⁵ Bakara, 2/89. Ayrıca bkz., Bakara, 2/101.

²⁶ Bakara, 2/91.

4.Kur'an, Kendinden Önceki Tevrat, Zebur ve İncil'i Tasdik Edici Olarak İndirilmiştir

Yüce Allah, Fatır Suresi 31. Ayette Hz. Muhammed (s.a.v)'e indirdiği kitabı şöyle vasfetmektedir:

"وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ"

“(Ey Muhammed!) *Sana vahyettiğimiz kitap (Kur'an), kendinden önceki (ilahi kitapları) tasdik eden hak kitaptır. Şüphesiz Allah (kullarından) hakkıyla haberdardır. Onları hakkıyla görür.*”²⁷

Bu ayette Yüce Allah, Kur'an'ın ilahi kitaplar arasındaki yerini ve önemini açıklarken onu iki vasıf ile vasıflandırmaktadır. Birincisi Kur'an'ın hak bir kitap oluşu, ikincisi ise, kendisinden önceki ilahi kitapları yani Tevrat, Zebur ve İncil'i tasdik etmesidir.

Buradaki Kur'an'ın kendisinden önceki Tevrat, Zebur ve İncil'i tasdik etmesi; o ilahi kitaplar insanlar tarafından tahrif edilip değiştirilmeden önceki doğru şekilleriyle, diğer semavî kitapların asıllarını doğrulaması, yani temel inanç ve ibadet esaslarında onlara uygun olması demektir.²⁸ Yoksa Kur'an'ın ilahi kitapların insanların tahrif ettiği şeklini tasdik etmesi/doğrulaması mümkün değildir. Çünkü Yüce Allah, birçok ayette ilahi kitapların insanlar tarafından tahrif edildiğini ifade etmektedir.²⁹ Ayrıca Yüce Allah, ilahi kitapları tahrif edenleri yermekte ve ayıplamaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın ayıpladığı ve yerdiği bir davranışı tasdik etmesi/doğrulaması söz konusu olamaz.

5.Kur'an, Önceki İlahi Kitapların Tahrif Edildiğini Belirtmektedir

Allah Teâlâ, önceki ilahi kitapları koruma görevini insanlara vermişti. İnsanlar da zamanla dünyevi basit menfaatler karşısında ilahi kitapları tahrif edip değiştirmişlerdir.

Mesela Yüce Allah, Tevrat'ın korunmasını o dinin âlimlerine tevdi etmiştir. “*Şüphesiz Tevrat'ı biz indirdik. İçinde bir hidayet, bir nur vardır. (Allah'a) teslim olmuş nebiler, onunla Yahudilere hüküm verirlerdi. Kendilerini Rabb'e adanmış kimseler ile âlimler de öylece hükmederlerdi. Çünkü bunlar Allah'ın kitabını korumakla görevlendirilmişlerdi. Onlar Tevrat'ın hak olduğuna da şahit idiler. Şu hâlde, siz de insanlardan korkmayın, benden korkun ve ayetlerimi az bir karşılığa değiştirmeyin. Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir.*”³⁰

²⁷ Fatır, 35/31.

²⁸ Razî, age., XXVI, 23; Alusî, age., XXII, 194; Maturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, VIII, 487; Zuhaylî, age., XXII, 268; Komisyon, *Kur'an Yolu*, IV, 467.

²⁹ İlahi kitapların tahrif edildiğini gösteren ayetler için bkz., Bakara, 2/75, 79, 211; Al-i İmran, 3/71, 78; Nisa, 4/46; Maide, 5/13, 15, 41; En'am, 6/91; A'raf, 7/162; Kehf, 18/4-5.

³⁰ Maide, 5/44.

Bu ayette açıkça ifade edildiği gibi Yüce Allah, Tevrat'ın değiştirilmek ve tahrif edilmekten korunması görevini Yahudi din âlimlerine vermiştir. Onlar da buna şahit ve gözetleyici olmuşlardır. Nitekim Tevrat'ın önemli bölümleri özellikle ahkâmla ilgili kısımları Yahudi din âlimleri tarafından korunmuştur. Bu koruma işi iki şekilde olabilir. Birincisi kâğıt üzerinde, ikincisi ise hafızalarda korunmasıdır.³¹ Tevrat'ın levhalar üzerinde yazılı olan orijinaleri Babil esaretinde kaybolmuştur. Bilginlerin yazıp hafızalarında tuttıkları kısımlar sonradan tekrar yazılmıştır. Günümüzde mevcut olan Tevrat nüshalarının İbranice'den tercüme edildiği söylenmektedir.³²

Demek ki, Allah'ın kitabını koruma görevi; ilahi kitabın değiştirilmesi, tahrif edilmesini önlemek, kuralsız bir şekilde tevil edilmek suretiyle yanlış anlaşılmasına engel olmak, metnini yazmak, ezberlemek, anlamını ve hükmünü öğrendikten sonra gereği ile amel etmek ve onu başkalarına öğretmek suretiyle gerçekleşir.³³

Zamanın ilerlemesiyle önceki dinlere mensup olan din bilginleri çok basit dünyevi menfaatler karşılığında Allah'ın kitaplarını tahrif edip değiştirmişlerdir. Nitekim önceki ilahi kitapların tahrif edilip/değiştirildiği birçok Kur'an ayetinde ifade edilmektedir.

Kur'an'da önceki ilahi kitapların tahrif edilmesi/değiştirilmesi "Tahrif, tebdil, leyy, kitman, ihfa, nisyan, kitabet, iştera, lebs ve sır" gibi farklı kavramlarla anlatılmaktadır. Kur'an'da bu kavramların anlamını ve geçtiği ayetleri şu şekilde açıklayabiliriz:

Tahrif: İlahi kitabın lafzını veya manasını bozmak, değiştirmek (Bakara, 2/75; Nisa, 4/46; Maide, 5/13, 41)

Tebdil: İlahi kitaplarda söylenen sözleri başkasıyla değiştirmek (Bakara, 2/59; Araf, 7/162)

Leyy: İlahi kitaplardaki bazı kelimeleri söylerken dillerini eğip bükme suretiyle alay etmeleri (Al-i İmran, 3/78; Nisa, 4/46)

Kitman ve İhfa: İlahi kitaplarındaki gerçekleri saklayıp gizlemeleri (Bakara, 2/42, 140, 146, 159; Ali İmran, 3/7, 187; Maide, 5/15; Enam, 6/91)

Nisyan: İlahi kitaplardaki kendilerine öğretilen ilkeleri unutmaları (Maide, 5/13-14)

Kitabet: Kendi elleriyle yazdıklarını Allah'a nispet etmeleri (Bakara, 2/79)

İştera: Kendi uydurdukları şeyleri az bir dünya menfaati karşılığında satmaları (Bakara, 2/79)

Lebs: Hakkı batılla karıştırmaları (Bakara, 2/42; Al-i İmran, 3/71)

Sır: İlahi hakikatleri gizlemek, insanlara haber vermemek (Bakara, 2/77)

Burada önceki ilahi kitapların tahrif edilip/değiştirildiğini ifade eden ayetlere birkaç örnek vermek istiyoruz.

³¹ Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, IV, 1693.

³² Yıldırım, age., IV, 1693.

³³ Komisyon, age., II, 278-279.

"وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ"

"Onlardan bir zümre, Allah'ın kelâmını işitirler de iyice anladıktan sonra, bile bile onu tahrif ederlerdi."³⁴

Bu ayette bir grup Yahudi din bilgininin Tevrat'ın sözlerini iyi bir şekilde anladıktan sonra bile bile kasıtlı ilahi kitabı tahrif ettikleri açıklanmaktadır. Nitekim Arapça sözlükte tahrif, "bir sözün veya metnin lafzını veya manasını değiştirip bozmak" anlamına gelir.³⁵

Buradaki değiştirmeden kastedilen lafız mı yoksa mana mı olduğu hususunda müfessirler tarafından farklı görüşler ortaya atılmıştır. Taberî (ö. 310/923), buradaki tahrifi Tevrat'ın lafzı aynen kaldığı halde manasının değiştirilmesi, saptırılması şeklinde açıklamıştır.³⁶

Razî'ye (ö. 606/1210) göre ise, tahriften maksat, Tevrat nüshalarının metninin ve lafzının değiştirilmesi/bozulmasıdır.³⁷

Beydavî'ye (ö. 685/1286) göre ise, ayette ifade edilen tahriften kastedilen, Hz. Muhammed (s.a.v)'in özellikleri ve recm ayetini değiştirmeleri veya ayetleri kendi heva ve hevesleri doğrultusunda tevil etmeleridir.³⁸

Begavî (ö. 286/899) ise, "buradaki tahriften kasıt, Tevrat'taki hükümlerin değiştirilmesidir" demektedir.³⁹

"يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا دُكِّرُوا بِهِ"

"Sözlerini bozmaları sebebiyle onları lânetledik ve kalplerini katılaştırdık. Onlar kelimelerin yerlerini değiştirirler (kitaplarını tahrif ederler). Kendilerine öğretilen ahkâmın (Tevrat'ın) önemli bir bölümünü de unuttular."⁴⁰

Bu ayette, Yahudi din adamlarının Tevrat'taki kelimelerin yerlerini değiştirmek suretiyle ilahi kitabı tahrif ettikleri ifade edilmektedir. Yahudi din bilginleri, Hz. Muhammed (s.a.v) ahir zaman peygamberi olarak gönderilmesini hazmedemeyerek kendi kitaplarındaki bazı belgelerin manalarını değiştirmek maksadıyla kelimelerin yerlerini değiştirmişler ve böylece Tevrat'ı tahrif etmişlerdir.⁴¹

Vehbe Zuhaylî'ye göre Yahudi din bilginlerinin Tevrat'ı tahrif etmeleri iki türlü olmuştur. Birincisi, kelimelerin yerlerini; takdim, tehir, artırma ve eksiltme şeklinde lafızları değiştirmeleridir. İkincisi ise, lafızları asıl delalet ettiği manalardan başka manalara yorumlamak suretiyle anlamları değiştirmektir.⁴² Nitekim Yüce Allah, Yahudi din bilginlerinin Tevrat'ı yanlış yorumlayarak tahrif etmelerini Kur'an'da birçok ayette açıklamaktadır. Onlardan biri de Nisa Suresi 46.ayet-i kerimedir:

³⁴ Bakara, 2/75.

³⁵ İbn Manzur, age., harafe mad; Komisyon, age., I, 146.

³⁶ Taberî, age., II, 144.

³⁷ Razî, age., III, 144.

³⁸ Beydavî, age., I, 112-113.

³⁹ Begavî, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesud, *Mealimu't-Tenzil*, Daru Tayyibe, Riyad, 1409, I, 113.

⁴⁰ Maide, 5/13.

⁴¹ Yıldırım, age., III, 1635.

⁴² Zuhaylî, age., VI, 125.

“Yahudilerden öyleleri vardır ki, kelimeleri yerlerinden kaydırıyorlar. Dillerini eğip bükerek ve dini taşıyarak: “İşittik ve isyan ettik”, “dinle, dinlemez olası” ve: “râ'inâ” diyorlar. Eğer onlar: “İşittik ve itaat ettik”, “Dinle ve bize bak!” deselerdi, elbette kendileri için daha iyi olurdu. Fakat Allah, inkârlarından dolayı onları lanetlemiştir, pek az inanırlar.”

Yahudiler, kendilerine gönderilmiş olan Tevrat'ı tahrif etmişlerdir. Bu tahrifi, kitaptaki kelime ve cümlelerin yerlerini değiştirmek, manalarını saptırmak, kitaptaki ilahî hükümleri ve Hz. Muhammed (s.a.v)'i müjdeleyen ayetleri gizlemek ve değiştirmek suretiyle yapmışlardır. Kötü amaçlarını gizleyip imalı sözlerle Hz. Peygamber'i tahrik edip kin ve öfkelerini kusmak suretiyle kendilerini tatmin etmeye çalışmışlardır. Örneğin “bizi gözet” anlamına gelen “raina” kelimesi yerine benzer kelimeler kullanmak suretiyle kelime oyunları yaparak Hz. Peygamber'e hakaret etmişlerdir. İşte bu ayet, onların bu durumlarını açığa çıkarmış ve onlar için neyin hayırlı olacağını açıklamıştır.

Kur'an, önceki ilahî kitapların getirdiği tevhid inancına uygun doğru bilgileri onaylamış, tahrife uğramış kısımlarını da düzeltmiştir. Nitekim Yüce Allah, Maide Suresi 48. Ayet-i kerimede şöyle buyurmaktadır:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ

“Sana da, daha önceki kitabı doğrulamak ve onu korumak üzere hak olarak Kitab'ı (Kur'an'ı) gönderdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet; sana gelen gerçeği bırakıp da onların arzularına uyma.”⁴³

Bu ayette Kur'an'ın önceki ilahî kitaplarla ilgili iki özelliği açıklanmaktadır. Bunlardan birincisi; Kur'an'ın önceki ilahî kitapları tasdik etmesi/doğrulamasıdır. Kur'an önceki ilahî kitaplarla aynı kaynaktan geldiği ve temel/asli mesajlarının aynı olması münasebetiyle onları tasdik etmekte/doğrulamaktadır. Kur'an, zikrettiği kıssalarda, tevhide davette, insanlar arası adalette, günahları ve çirkin davranışları yasaklamakta önceki ilahî kitaplara muvafıktır. Çeşitli şerh hükümlerde birbirinden farklılık arz etmesi gayet normaldir. Çünkü her biri kendi zamanına ve asrına uygun hükümler getirmiştir.⁴⁴

Bu ayette zikredilen Kur'an'ın ikinci özelliği ise, önceki ilahî kitaplar üzerinde müheymin olmasıdır. Yani Kur'an'ın önceki kitapları gözetip kollayıcı olmasıdır.⁴⁵ Kur'an'ın önceki ilahî kitapları gözetip koruması ise; o kitaplardaki bilgilerin hangisinin gerçek hangisinin gerçek dışı olduğuna şahitlik etmesi, onları denetlemesi ve kontrol etmesi demektir.⁴⁶

⁴³ Maide, 5/48.

⁴⁴ Ebussuud, age., II, 67.

⁴⁵ Razî, age., XXII, 12; İbn Kesir, age., V, 246; Zemaşerî, age., II, 246; Beydavî, age., VI, 440; Kurtubî, age., VIII, 36; Ebussuud, age., II, 67.

⁴⁶ Maturidî, age., III, 533; Suyutî, *ed-Dürri'l-Mensur*, V, 340-341; Komisyon, age., II, 286.

Kur'an, önceki ilahi kitapların da Allah kelamı olduğuna şahitlik eder. İnsanların önceki ilahi kitaplara yapmış oldukları ilavelerden, yorum ve değiştirmelerden onları arındırır, onları tasdik eder ve pekiştirir. Bu hususta müracaat edilecek en sağlam kaynak, hiç şüphesiz Kur'an-ı Kerim'dir. Eğer önceki ilahi kitaplarda geçen bilgileri Kur'an onaylıyorsa, o bilgiler doğrudur, tahrif edilmemiştir. Fakat Kur'an'ın onaylamadığı bilgiler, yanlış olduğu için Kur'an'a muhalif olan hükümlerle amel edilmesi caiz değildir.⁴⁷

Örneğin Hz. Musa'ya vahiy ile bildirilmiş olan ve Tevrat'ta on emir olarak bilinen hususların⁴⁸ Kur'an-ı Kerim'de Bakara Suresi 83-84. Ayetlerde aynen şöyle geçtiğini görmekteyiz:

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تَخْرُجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ

“Biz, İsrail oğullarından: Yalnızca Allah'a kulluk edeceksiniz, ana-babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz diye söz almış ve “İnsanlara güzel söz söyleyin, namazı kılın, zekâtı verin” diye de emretmiştik. Sonunda azınız müstesna, yüz çevirerek dönüp gittiniz. (Ey İsrail oğulları!) Birbirinizin kanını dökmeyeceğinize, birbirinizi yurtlarınızdan çıkarmayacağınıza dair sizden söz almıştık. Her şeyi görerek sonunda bunları kabul etmişsiniz.”⁴⁹

Bu hususlar, Tevrat'ın Çıkış bölümünde 20/1-17'de şu şekilde geçmektedir:

“Tanrı şöyle konuştu:

“Seni Mısır'dan, köle olduğun ülkeden çıkararak Tanrının RAB benim.”

“Benden başka tanrın olmayacak.”

“Kendine yukarıda gökyüzünde, aşağıda yeryüzünde ya da yeraltındaki sulara yaşayan herhangi bir canlıya benzer put yapmayacaksın.”

“Putların önünde eğilmeyecek, onlara tapmayacaksın. Çünkü ben, Tanrının RAB, kıskanç bir Tanrı'yım. Benden nefret edenin babasının işlediği suçun hesabını çocuklarından, üçüncü, dördüncü kuşaklardan sorarım.”

“Ama beni seven, buyruklarıma uyan binlerce kuşağa⁵⁰ sevgi gösteririm.”

“Tanrının RAB'bin adını boş yere ağzına almayacaksın. Çünkü RAB, adını boş yere ağzına alanları cezasız bırakmayacaktır.”

“Şabat Günü'nü” kutsal sayarak anımsa.”

“Altı gün çalışacak, bütün işlerini yapacaksın.”

“Ama yedinci gün bana, Tanrının RAB'be Şabat Günü olarak adanmıştır. O gün sen, oğlun, kızın, erkek ve kadın kölen, hayvanların, aranızdaki yabancılar dâhil, hiçbir iş yapmayacaksınız.”

⁴⁷ Yazır, age., III, 254; Komisyon, age., II, 286.

⁴⁸ Bkz., Tevrat, Çıkış, 20/1-17 ve 34/1-25; Tesniye, 5/8-21.

⁴⁹ Bakara, 2/83-84.

⁵⁰ 20:6 “Kuşağa” ya da “Kişiye”.

“Çünkü ben, RAB yeri göğü, denizi ve bütün canlıları altı günde yarattım, yedinci gün dinlendim. Bu yüzden Şabat Günü'nü kutsadım ve kutsal bir gün olarak belirledim.”

“Annene babana saygı göster. Öyle ki, Tanrın RAB'bin sana vereceği ülkede ömrün uzun olsun.”

“Adam öldürmeyeceksin.”

“Zina etmeyeceksin.”

“Çalmayacaksın.”

“Komşuna karşı yalan yere tanıklık etmeyeceksin.”

“Komşunun evine, karısına, erkek ve kadın kölesine, öküzüne, eşeğine, hiçbir şeyine göz dikmeyeceksin.”⁵¹

Burada ayrıca Kur'an'ın Tevrat ve İncil'deki tahrif edilmiş bilgileri nasıl tashih ettiği/düzeltiltiğini örneklerle açıklamak istiyoruz.

Kur'an'ın Tevrat'taki Tahrif Olan Bilgileri Düzeltmesi

Kur'an-ı Kerim, müheymin vasfıyla kendisinden önce Hz. Musa'ya indirilmiş olan Tevrat'taki insanlar tarafından tahrif edilmiş olan birçok bilgiyi tashih etmiş, düzeltmiştir. Biz burada yapılan bu tahriflerden sadece ikisine örnek vermek istiyoruz.

Örnek1:

Çık. 31:17 “...Ben, RAB yeri göğü altı günde yarattım, yedinci gün işe son verip dinlendim.”⁵²

Yukarıda görüldüğü gibi Tevrat'ta RAB'in yeri göğü altı günde yarattığı, yedinci gün ise dinlendiği ifade edilmektedir. Bu ifade elbette Yüce Allah'ın sıfatlarına uymamaktadır. Çünkü sadece bir “kün” emriyle her şeyi kolaylıkla yaratan Yüce Allah, yorulmaktan münezzehtir. Kur'an, bu tahrifatı şöyle düzeltmektedir: **وَلَقَدْ خَلَقْنَا** *“Andolsun ki biz, gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yarattık. Bize hiçbir yorgunluk da dokunmadı.”*⁵³ Bu ayette Tevrat'ta geçen altı gün ifadesi aynen muhafaza edilmiş ancak yedinci gün yorulup dinlendi ifadesi düzeltilmiştir.

Örnek2:

1.Kr.11:4 “Süleyman yaşlandıkça, karıları onu başka ilahların ardınca yürümek üzere saptırdılar. Böylece Süleyman bütün yüreğini Tanrısı RAB'be adayan babası Davut gibi yaşamadı.”

1.Kr.11:9-10 “İsrail'in Tanrısı RAB, kendisine iki kez görünüp, “Başka ilahlara tapma!” demesine karşın, Süleyman RAB'bin yolundan saptı ve O'nun buyruğuna uymadı. Bu yüzden RAB Süleyman'a öfkelenerek,”

⁵¹ Tevrat, Çıkış, 20/1-17.

⁵² Tevrat, Yaratılış, 2:2-3; Çıkış 31:17.

⁵³ Kaf, 50/38; Ahkaf, 46/33.

1.Kr.11:11 “Seninle yaptığım antlaşmaya ve kurallarına bilerek uymadığın için krallığı elinden alacağım ve görevlilerinden birine vereceğim” dedi.”⁵⁴

Tevrat’taki yukarıda zikrettiğimiz kısımlarda ifade edildiği üzere, Süleyman Peygamberin ömrünün sonuna doğru hanımlarına uyararak Tanrı’ya kulluk etmeyi terk ettiği, başka tanrılara ibadet ettiği, hatta başka tanrılara ibadet için mabetler inşa ettiği, Tanrı ona “*başka ilahlara tapma*” diye uyarmasına rağmen bu uyarıyı dikkate almadığı anlatılmaktadır. Kur’an’da ise, Tevrat’taki bu tahrifat düzeltilmiş ve Hz. Süleyman’ın Allah’tan başka ilahlara tapmadığı, onun Allah’a yönelen salih bir kul olduğu şöyle anlatılmaktadır:

نَعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ “...Süleyman ne güzel bir kuldu! Doğrusu o, daima Allah’a yönelirdi.”⁵⁵

Kur’an’ın İncil’deki Tahrif Olan Bilgileri Düzeltmesi

Kur’an-ı Kerim, yine müheymin vasfıyla kendisinden önce Hz. İsa’ya indirilmiş olan İncil’deki insanlar tarafından tahrif edilmiş olan birçok bilgiyi tashih etmiş, düzeltmiştir. Konuyla ilgili pek çok örnek vardır. Ancak biz burada yapılan bu tahriflerden sadece ikisine örnek vermek istiyoruz.

Örnek1:

Matta, 19:24 “Yine şunu söyleyeyim ki, devenin iğne deliğinden geçmesi, zenginın Tanrı Egemenliği’ne girmesinden daha kolaydır.”⁵⁶

Bu zikrettiğimiz İncil ayetinde görüldüğü gibi deve iğne deliğinden geçinceye kadar zenginlerin cennete giremeyecekleri ifade edilmektedir. Yani zenginlerin cennete girmeleri imkânsızdır. Kur’an, bu tahrif edilmiş bilgiyi tashih etmekte ve düzeltmektedir. İnkâr edenler, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremeyeceklerdir. Yani inkâr eden insanların cennete girmesi imkânsızdır.

إِنَّ الدِّينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ

“Bizim ayetlerimizi yalanlayıp da onlara karşı kibirlenmek isteyenler var ya, işte onlara gök kapıları açılmayacak ve onlar, deve iğne deliğine girinceye kadar cennete giremeyeceklerdir! Suçluları işte böyle cezalandırırız!”⁵⁷

Örnek2:

Matta, 22:30 “Dirilişten sonra insanlar ne evlenir, ne de evlendirilir, gökteki melekler gibidirler.”⁵⁸

⁵⁴ Tevrat, 1.Krallar, 11:1-13.

⁵⁵ Sad, 38/30; Bakara, 2/102.

⁵⁶ İncil, Matta, 19:24; Markos, 10:25; Luka, 18:25.

⁵⁷ Araf, 7/40.

⁵⁸ İncil, Matta, 22:30; Markos, 12:25.

Bu zikrettiğimiz İncil ayetinde görüldüğü gibi insanların öldükten sonra melek haline geleceği ve ahirette asla evlenmeyecekleri belirtilmektedir. Kur'an ise, ahiret hayatında evliliğin olacağını şöyle bildirmektedir: *كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ* “İşte müminlerin cennetteki yeri böyledir. Hem onları iri gözlü Hurilerle de evlendiririz.”⁵⁹

Bu verdiğimiz örnekler, gerek Tevrat'ta ve gerekse İncil'de birçok hakikatin tahrif edildiğini açıkça göstermektedir. İşte Kur'an-ı Kerim, müheymin vasfı ile önceki ilahi kitapların tahrif edilmiş yönlerini böyle tashih etmekte ve düzeltmektedir.

Sonuç

Günümüzde İslam, insanlar arasında son ilahi dinin adı olarak bilinmektedir. Hâlbuki Kur'an, ilk peygamber Hz. Âdem'den başlayarak son peygamber Hz. Muhammed (s.a.s)'e kadar bütün peygamberlerin tebliğ ettikleri ilahi dinin ortak adının İslam olduğunu bizlere açıklamaktadır. Çünkü Yüce Allah, “(Resulüm!) Sana söylenen, senden önceki peygamberlere söylenmiş olandan başka bir şey değildir.”⁶⁰, “Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin” diye Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye ettiğimizi Allah size de din kıldı. Fakat kendilerini çağırdığın bu (din), Allah'a ortak koşanlara ağır geldi. Allah dilediğini kendisine (peygamber) seçer ve kendisine yöneleni de doğru yola iletir.”⁶¹, “Biz Nuh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve (nitekim) İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a, esbâta (torunlara), İsa'ya, Eyyüb'e, Yunus'a, Harun'a ve Süleyman'a vahyettik. Davud'a da Zebûr'u verdik.”⁶² buyurmaktadır.

İnsanlık tarihi boyunca gönderilmiş peygamberlere verilen vahiyler, esas itibarıyla birbiriyle uyuşmakta olup aynı ilkeleri insanlara iletmektedir. Çünkü bütün vahiylerin kaynağı birdir. O da elbette ki, Yüce Allah'tır.

Yüce Allah, her peygamberi ve kitabı, kendinden önce gelen peygamber ve kitapla müjdelediği gibi kendinden sonra gelecek olan peygamber ve kitapla da tasdik ettirmiş/doğrulamıştır. Tabi ki tasdik edilen/doğrulan ilahi kitaplar, asli safvetini yitirmeden, insanlar tarafından tahrif edilme ve değişikliğe uğramadan önceki şeklidir. Önceki ilahi kitaplar din bilgileri tarafından çok basit dünyevî menfaatler karşılığında tahrif edilip/değiştirildiği için Yüce Allah, başka bir kitap gönderme ihtiyacını duymuştur. Yüce Allah'ın gönderdiği ilahî kitapların sonuncusu Kur'an-ı Kerim'dir. Ondan sonra kıyamete kadar başka bir kitap gönderilmeyeceği için Kur'an'ın korumasını Yüce Allah bizzat kendisi üstlenmiştir.⁶³ Kur'an'ın getirdiği hükümler evrensel olup kıyamete kadar geçerlidir. Artık kıyamete kadar gelecek

⁵⁹ Duhan, 44/54.

⁶⁰ Fussilet, 41/43.

⁶¹ Şura, 42/13.

⁶² Nisa, 4/163.

⁶³ Hicr, 15/9.

insanlar, son ilahî vahiy ürünü olan Kur'an-ı Kerim'e kulak vermeli, ona iman etmeli ve onun getirdiği evrensel ilkeleri kabul edip ona göre hayatlarına yön vermelidirler.

Kur'an, önceki ilahî kitapların bozulmamış, tahrif edilmemiş yönlerini ve hükümlerini tasdik etmekte, tahrif edilmiş yönlerini de düzeltmektedir. Kıyamete kadar geçerli olan tek ilahî kitap Kur'an-ı Kerim'dir. Şayet önceki ilahî kitapların hükümleri, günümüzde elde mevcut olan şekilleriyle geçerli olsaydı, Yüce Allah'ın **“(Ey Muhammed!), daha önceki kitabı doğrulamak ve onu korumak üzere hak olarak Kitab'ı (Kur'an'ı) gönderdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet; sana gelen gerçeği bırakıp da onların arzularına uyma...”**⁶⁴ demesinin ve Kur'an'ı indirmesinin bir manası kalmazdı.

Kur'an-ı Kerim, önceki ilahî kitapları tasdik edip/doğruladığını ve onların üzerinde şahid, koruyucu ve gözetleyici olduğunu bildirmekle, kendisinin ilahî kaynaklı olduğunu göstermektedir. Çünkü Kur'an, Allah tarafından gönderilmemiş olsaydı, hem önceki ilahî kitaplara uygun olamazdı hem de önceki ilahî kitapların tahrif edilmiş yönlerini düzeltemezdi.

KAYNAKLAR

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul, 1982.

Alusî, Ebu'l-Fadl Şihabuddin es-Seyyid Mahmud, *Ruhu'l-Meanî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Sebi'l-Mesani*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Begavî, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesud, *Mealimu't-Tenzil*, Daru Tayyibe, Riyad, 1409.

Beydavî, Kadı Nasuruddin Ebi Said Abdillah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirazî, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, (thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallak, Dr. Mahmud Ahmed el-Etraş), Daru'r-Reşid, Beyrut, 1421/2000.

Beyhakî, Ahmed b. Hasen, (ö.485/1092), *Sünenü'l-Beyhaki'l-Kübra*, (thk. Muhammed Abdulkadir Ata), Mekke, 1414-1994.

Buhârî, Ebu Abdurrahman Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Çelik, Muhammed, *Kur'an Kur'an'ı Tanımlıyor*, Şule Yay., İstanbul, 1998.

Darimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, (ö.255/869), *es-Sünen*, (nşr. Muhammed Ahmed Dehman), Beyrut, trs.

Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhit*, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavvıd), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993.

Ebussuud, Muhammed Ahmed b. Şeyh Muhyiddin el-İmâdî, *İrşâdü'l-akli's-selim ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerim*, (thk. Abdülkadir Ahmet Atâ) c. I-V, Mektebetü'r-Riyadi'l-Hadise, Riyad, trs.

⁶⁴ Maide, 5/48.

Firuzabadî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu'l-Muhit*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1987.

Hirevî, Muinuddin Muhammed Emin, *Mearicu'n-Nubuvve Peygamberler Tarihi*, (çev. Muhammed b. Muhammed Altıparmak), Berekat Yayınevi, 3.baskı. İstanbul, 1977.

İbn Faris, Ebu'l-Huseyin Ahmed, *Mucemü Makayisi'l-Luga*, Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire, 1266.

İbn Kesir, İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, İstanbul, 1984.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arabi'l-Muhit*, Daru Lisani'l-Arab, Beyrut, trs.

Kitab-ı Mukaddes, Orhan Matbaacılık LTD. ŞTİ., İstanbul, 2001.

Kutsal Kitap, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2013.

Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensarî, *el-Cami li Ahkami'l-Kur'an*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1985.

Malik b. Enes, *el-Muvatta*, Beyrut, 1985.

Maturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî, *es-Sahih*, (thk. Muhammed Fuad Abdulbakî), Çağrı Yay., İstanbul, 1981.

Nesefî, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, Daru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1419/1998.

Razî, Fahrudin, *Mefatihü'l-Gayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1401/1981.

Suyutî, Celaluddin, *ed-Dürri'l-Mensur fi Tefsiri bil'l-Me'sur*, (thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî), Kahire, 1424/2003.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadir*, Mısır, 1383/1964.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Kahire, 1422/2001.

Tirmizî, Ebû İshak Muhammed b. İsa es-Sevrî, (ö.279/ 892), *Sünenü't-Tirmizî*, Mısır, 1965.

Topaloğlu, Bekir, “*Müheymîn*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, TDV Yay., İstanbul, 2006.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, trs.

Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yay., İzmir, trs.

Zemahşerî, Carullah Ebi'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamidi't-Tenzil ve Uyuni'l-Akavil fi Vucuhi't-Te'vil*, (thk. Adil Ahmed Abudulmevcud, Ali Muhammed Muavvid), Mektebetü'l-Abidin, Riyad, 1418/1998.

Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsiru'l-Münir*, Daru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut, 1991.

ÖZ

Kur'an-ı Kerim, Yüce Allah'ın Hz. Muhammed (s.a.v)'e vahiy yoluyla indirdiği son ilahi kitaptır. Ondan sonra hiçbir kitap gelmeyecektir. Dolayısıyla onun getirdiği ilkeler evrenseldir. Kıyamete kadar bütün zaman ve şartlarda geçerlidir. Yüce Allah, indirmiş olduğu bu kitabı çeşitli vasıflarla anmaktadır. O vasıflardan biri de Kur'an'ın önceki kitapları tasdik etmesidir. Acaba Kur'an'ın önceki kitapları tasdik etmesi ne manaya gelir. İşte bu araştırmamızda Kur'an'ın önceki ilahi kitapları tasdik etmesi/doğrulamasından kastedilen nedir? Ayetler ışığında bu hususa açıklık getirmeye çalışacağız.

ABSTRACT AFFIRMATION OF PREVIOUS HOLY BOOKS BY THE HOLY QUR'AN

The Holy Qur'an is the last holy book revealed down by Almighty Allah to Prophet Mohammed (pbu) through revelation. None of books is reveal after this book (Qur'an). In other words, the Holy Qur'an is the final revelation of Almighty Allah to mankind. Therefore, its principles are universal and are valid for all times and conditions up to the end of the world. Almighty Allah cites this revealed book in terms of various qualities. One of these qualities (features) is affirmation of the previous holy books by holy Qur'an. What is the meaning of the affirmation of the previous books by the holy Qur'an? The aim of this study is to investigate the meaning of the affirmation of the previous holy books by the holy Qur'an. In this research, this issue will be tried to explain under the light of the verses in the Qur'an.

HİLMİ ZİYA ÜLKƏN İBN SİNANIN YARADICILIQ İRSİ HAQQINDA

Aytək Zakirqızı (Məmmədova)
AMEA Fəlsəfə İnstitutunun
“İslam fəlsəfəsi” söbəsinin elmi
işçisi, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

*Ensiklopedik alim İbn Sinanın (980-1037)
vəfatının 980 illiyi münasibətilə*

Açar sözlər: İbn Sina, Hilmi Ziya Ülken, tarix, Şərq peripatetizmi, fəlsəfə.

Keywords: Ibn Sina, Hilmi Ziya Ulken, history, Eastern peripateticism, philosophy.

Ключевые слова: Ибн Сина, Хильмы Зия Улькен, история, восточный перипатетизм, философия.

Türkiyənin görkəmli mütəfəkkiri Hilmi Ziya Ülkənin (1901-1974) fəlsəfə tarixinə həsr edilmiş əsərlərində orta əsr Şərq fəlsəfəsi tarixi məsələləri, bu dövrdə yaşamış Şərq filosoflarının təlimləri geniş şəkildə işıqlandırılır.

Hilmi Ziya Ülkən İslam aləmində yaranan elmin, mədəniyyətin və fəlsəfi fikrin özünəməxsusluğunu, dünya elm və mədəniyyəti tarixindəki yerini hərtərəfli şəkildə göstərmişdir: “İslam fəlsəfəsi IX-XII əsrlər arasında başlıca əsərlərini vermişdir. Fəlsəfə tarixində Yunan fəlsəfəsi ilə Avropa fəlsəfəsi arasında körpü vəzifəsini görmüş, Yunan (qismən Hind-İran) təsirləri ilə yaranaraq orta əsr qərb fəlsəfəsinə təsir etmişdi. Bunun üçün onu təkcə götürməyib qaynaqları və təsirlərlə birlikdə nəzərdən keçirmək daha doğrudur. Qərbə görə, Şərq sayılsa da Yunandan çağdaş düşüncəyə qədər fikir tarixinin inkişafında oynadığı bu rola görə onu əsl Şərq fəlsəfəsi, məsələn, Hind və ya Çin düşüncəsi kimi qəbul etmirik. Hətta bu baxımdan onu bir qədər Qərb fəlsəfəsi tarixinə bir halqa kimi görmək doğru olar” [1, 1].

Mütəfəkkir İslam aləminin fəlsəfəsinin Yunan fəlsəfəsi ilə Avropa fəlsəfəsi arasında körpü vəzifəsini daşdığını bildirərkən ilk öncə İslam fəlsəfəsinin Yunan düşüncəsinin bəsit bir davamı olmadığını, tərcümələr və açıqlamalarla (şərhlərlə) yanaşı orijinal əsərlər də qələmə alındığını yazmışdır. Sonrakı mərhələlər haqqında Hilmi Ziya Ülkən bildirmişdir ki, filosoflar (əl-fəlasifə) deyə tanınanların xaricində kəlamçılar, sufilər, hətta hüquqşünaslar (füqəha) arasında da filosof sayılanlar vardır ki, bunların bir çoxu Qərb dünyasında tanınmamışdır; əsl fəlsəfə cığırını içində də bəziləri latincaya çevrilməmiş və yaxın illərə qədər Qərbdə tanınmamışdır. Bu qeydlər nəzərə alındıqda İslam fəlsəfəsinin bütövünü yunanla müasir Avropa düşüncəsi arasında körpü vəzifəsini görmədiyi anlaşılır [1, 1].

İslam aləmində klassik şəkil alan bir rasionalist fəlsəfənin başladığını bildiren türkiyəli alim bunun bir tərəfdən İslam peripatetikləri, digər tərəfdən daha sonrakı əsrlərdə atomistika və skeptisizmdən qurtulan fəlsəfi kəlam hərəketi olduğunu yazmışdır.

Hilmi Ziya Ülkən Aristotelin məşşai məktəbinin (peripateticiens) gəzişənlər deyə tanındığını, Şərqdə “məşşai” deyilincə yalnız Aristotel deyil, Platonunda da onunla birlikdə qəbul edildiyini xatırlatmışdır. Alim orta əsr Şərq filosoflarından, peripatetizmin məşhur nümayəndələrindən – Kindi, Farabi, İbn Sina, Bəhmənyar və başqalarının irsini hərtərəfli şəkildə araşdırmışdır.

Mütəfəkkir İbn Sinanı belə təqdim etmişdir: “Əbu Əli Hüseyn ibn Abdulla İbn Sina (980-1037) qərbdə Avicenna deyə məşhur olub fəlsəfə və tibb sahəsində islam aləmi qədər qərb orta əsrlərində əsrlərlə hökm sürmüşdür. Fəlsəfədə avicennizm cərəyanı bir çox böyük filosoflara təsirlər etdiyi kimi averrozm və tomizm ilə də mücadilə etmişdir. Fəqət tibb sahəsində rəqibsiz bir ustad olaraq yeni dövrə qədər davam etmişdir... “Qanun”, “Şəfa”, “Nicat”, “Kitab ən-nəfs” kimi bəzi əsərləri bir çox düzəltmələr və tənqidlərlə yenidən tərcümə və şərh edilmiş, bununla onun qərb üzərindəki təsiri olduqca uzun bir müddət sürmüşdür” [2, 301-302].

Hilmi Ziya Ülkən İbn Sinanın zamanının alimləri və filosofları ilə mübahisələr etdiyini, onlara hücum etdiyini, bəzən də onların hücumuna məruz qalması faktını yazmışdır. Bunlardan biri İbn Sinanın müasiri, Klavdi Qalen, Aristotel və Hippokratın bəzi kitablarını şərh etmiş, Bağdadın çox məşhur həkimi və fəlsəfi əsərləriylə tanınmış Əbülfərəc Abdulla İbn Tayyib Bağdadidir. Filosof onun tibbdəki dərin biliyini təsdiq etsə də, fəlsəfi əsərlərini tənqid etmişdi. İbn Sinanın daha böyük mübahisəsi Əbu Reyhan Biruni ilə olandır. Bu böyük alim əksinə İbn Sinaya hücum etmişdi. Həmin münaqişələr iki və üç risalə halında toplanmışdı. Filosof münaqişədən təsirlənmiş, nəhayət cavab vermə işini çox sevdiyi tələbələrindən hakim və fəqih kimi tanınmış Əbu Abdulla Məsumiyə həvalə etmiş, Məsumi Biruniyə qarşı təkzib qələmə almaqla İbn Sinanı müdafiə etmişdi [3, 101].

Ensiklopedik alim İbn Sinanın ömrünün son çağlarında qələmə aldığı “İşarələr və qeydlər” (“əl-İşarat va-t-tənbihat”) kitabından bəhs edərək Hilmi Ziya Ülkən yazmışdır: “Çox kiçik yaşda yazmağa başlayan İbn Sinanın olduqca çox əsəri vardır. Bir qismi bütün sistemini ehtiva edən ensiklopedik əsərləridir. Bir qismi də fəlsəfənin müxtəlif məsələlərinə aid yazmış olduğu dağınıq kitablardır. Birincilərin ən başında “Şəfa” gəlir. “Şəfa” Məşşai fəlsəfəsinin sistematik əsəridir. Burada məntiq və riyaziyyatdan başlayaraq bütün təbiət elmlərindən metafizikaya qədər çıxılır. İbn Sina bu ən müfəssəl əsərini sonradan qısaldaraq üç kiçik cild halında “Nicat”ı yazdı. Daha sonra “Nicat”ı da qısaldaraq və zamanla inkişaf edən fikirlərində bəzi düzəlişlər edərək “əl-İşarat va-t-tənbihat”ı yazdı. “İşarat” ən müxtəsər, fəqət ən sistemli və mükəmməl əsəridir. həyatının son əsərlərindəndir. Burada əsas fikirlərini xülasə etdiyi kimi etirazlara cavab vermiş və əski fikirlərindən nə nöqtələrdə ayrıldığını göstərmişdir” [4, 191].

İbn Sinanın sistemini orta əsr fəlsəfəsinin xüsusiyyətini daşdığı bildirən Hilmi Ziya Ülkən onda empirizmin və rəşionalizmin bölünməz bir bütün təşkil etdiyini göstərmişdir. Türkiyəli alimin fikrincə, İbn Sina da Farabi kimi doqmatikdir, yəni bilginin qəti və aydın bəzi prinsiplərə əsaslandığını və bütün bilgimizin intuisiya ilə əldə edilən bu prinsiplərdən nəticə çıxarma yoluyla alınacağı fikrindədir. İbn Sina təcrübəyə böyük əhəmiyyət verməklə, bilgini hissiyyat və dərk ilə başlamaqla bərabər təcrübəni ağıldan kənarda görməz [1, 89].

İbn Sina məktəbi, davamçıları haqqında məsələləri araşdıran Hilmi Ziya Ülkən yazmışdır ki, İbn Sina həyatında olduqca geniş bir şagird zümrəsi yetişdirdi. Heç bir yerdə uzun bir müddət qalmadığı halda şagirdlər onunla fikir əlaqəsini kəsmədilər [1, 111].

Şərq peripatetizminin fəlsəfi ənənələri İbn Sinanın məşhur şagirdi Azərbaycanda ilk böyük nümayəndəsi Bəhmənyar tərəfindən davam etdirilmişdir. Onu İbn Sinanın ən dəyərlı şagirdlərindən biri kimi təqdim edən Hilmi Ziya Ülkən onun Azərbaycanda doğulduğunu, yaradıcılığı, fəlsəfi təlimi barədə ümumi məlumat vermişdir.

AMEA-nın müxbir üzvü, fəlsəfə elmləri doktoru, professor Zakir Məmmədov Yaxın və Orta Şərq ölkələrində təbiətşünas alimlərin, məntiqçi filosofların yetişməsində İbn Sinanın böyük xidməti olduğunu bildirmişdir. Mütəfəkkirin şagirdləri içərisində Əbuübrəd Cüzcani, Əbumənsur ibn Zilə, Əbuabdulla Məsumi və xüsusən Əbulhəsən Bəhmənyar daha çox məşhurdurlar. XI əsrdə İbn Sinadan sonra peripatetizmin – məntiq, metafizika və təbiyyat elmlərinin inkişafı bilavasitə Azərbaycan filosofu Əbulhəsən Bəhmənyarın adı ilə bağlıdır [5, 311].

Zakir Məmmədov mənbələr əsasında apardığı araşdırmaları nəticəsində ilk dəfə olaraq göstərmişdir ki, orta əsrlərdə müsəlman Şərqi ölkələrində fəlsəfə, məntiq və təbiətşünaslıq sahəsində böyük uğurlar qazanılmasında Bəhmənyarın xidməti misilsizdir. Son əsrlərə gəlib çıxan alimlər nəslinin yetişməsində də Bəhmənyar böyük xidmət göstərmişdir. Azərbaycan filosofunun istedadlı şagirdlərindən Əbulabbas Ləvkərinin sayəsində Xorasanda fəlsəfə elmləri intişar tapmışdı. Öz müəllimi İbn Sina kimi Azərbaycan filosofu da bir sıra görkəmli alimlər hazırlamışdır.

Şərq peripatetklərin təlimi görkəmli ilahiyat alimi, sxolast və mistik Əbuhamid Məhəmməd Qəzalinin (1059-1111) hücumlarına məruz qalmışdır. Hilmi Ziya Ülkən zamanının ən böyük kəlamçısı kimi təqdim etdiyi Əbuhamid Qəzalinin sxolastik fəlsəfədə olduğu qədər təsəvvüfdə də tanındığını bildirmişdir. Əbuhamid Qəzalinin yaradıcılığında fiqh, kəlam və təsəvvüfə dair kitablar mühüm yer tutmuşdur. Şafii məzhəbinə mənsub Qəzali Şərq peripatetizminə qarşı mübarizəsinə, peripatetik filosoflarına hücumlarına baxmayaraq fəlsəfədə yeni bir cığır açmışdır.

“Yanımaqdan xilas edən” (“əl-Münqiz min əd-dalal”) kitabında Qəzali bir dostunun suallarını cavablandırarkən bir çox doktrinələr arasında doğrunu yanlışdan ayırma baxımından çətinlikləri və iyirmi yaşından bəzi həqiqi biliyə çatmaq üçün etdiyi cəhdləri bildirmişdir. Qəzali "Yanımaqdan xilas edən" əsərində həqiqət axtaranların siniflərini dörd qrupa bölmüşdür: 1. Mütəkəllimlər - rəy və nəzər əhli olmalarını iddia edənlər. 2. Batınilər - elan edirlər ki, təlim sahibləridir, məsum

imamdan bilik iqtibas etmələri ilə səciyyələnilər. 3. Filosoflar - məntiq və sübut əhli olduqlarını deyirlər. 4. Sufilər - həzrətin seçilmişləri, həqiqəti daxilən müşahidə edən və açan olduqlarını iddia edirlər. Qəzali həqiqətə çatmağın yollarını əvvəlcə kəlam elmi, ikincisi fəlsəfə metodu, üçüncüsü batınilərin təlimi, dördüncüsü sufilərin metodu ilə tanış olaraq dərinlən öyrənməyə başladığını bildirmişdir [6, 140].

Qəzali Farabinin, İbn Sinanın və onların ardıcıllarının fəlsəfi fikirlərini ortodoksal islam mövqeyindən araşdırmış, peripatetik filosofları ittiham etmişdir. Farabinin kəlamçılara böyük təsiri olduğunu bildirən türkiyəli alim Qəzalinin hər nə qədər ona və İbn Sinaya hücum etsə də, psixologiyasında və fəlsəfəsinin başqa qisimlərində ondan faydalandığını qeyd etmişdir.

İbn Sinanın “İşarələr və qeydlər” kitabı müxtəlif dövrlərdə filosof və mütəfəkkirlərin diqqət mərkəzində olmuşdur. Fəxrəddin Razi (1148-1210), Nəcməddin Naxçıvani (...-1253), Siracəddin Urməvi (1198-1283), Nəsirəddin Tusi, İbn Kəmmunə İsraili, Bürhanəddin Nəsevə (...-1289) və başqalarının şərhləri, haşiyələri məşhurdur. Şərhlərin bu kitaba münasibəti müəyyən mənada onların fəlsəfə tarixində tutduqları mövqeyi ifadə edirdi. Mütəkəllimlər (sxolastlar) bu qiymətli əsəri əsas etibarilə təkzib etməyə çalışır, peripatetik filosoflar isə elmi fəlsəfə tərəfində durur, mütərəqqi fikirlərin təhrifinə yol vermirdilər. Mütəkəllim Fəxrəddin Razinin və filosof Nəsirəddin Tusinin şərhləri bu ideya mübarizəsinin aparıcı istiqamətlərini təmsil edirdi.

Qeyd etmək lazımdır ki, Fəxrəddin Razinin yaradıcılığında hüquq və sxolastik ilahiyat aparıcı mövzu olmuş, fəlsəfi məsələlər məhz həmin mövqedən nəzərdən keçirilmişdir. Bu baxımdan onun İbn Sinanın irsinə münasibəti səciyyəvidir. Fəxrəddin Razinin şərhində fəlsəfi müddəalar araşdırılıb aydınlaşdırılması əvəzinə dolaşdırılıb təkzib edilmişdir.

XIII əsrdən başlayaraq görkəmli filosofların məşhur traktatları əsasında yaradılmış şərh ədəbiyyatı daha da artmışdır. Bu mənada İbn Sinanın “İşarələr və qeydlər” kitabı şərh ədəbiyyatının bariz nümunələrindəndir. Fəxrəddin Razinin və Nəsirəddin Tusinin şərhləri xüsusilə diqqətə layiqdir.

Maraqlıdır ki, Fəxrəddin Razi bu şərhə Nəsirəddin Tusinin anadan olduğu ayda və ildə, yəni fevral 1201-ci (cüməd əl-ula 597) ildə qələmə almışdır. Azərbaycan filosofu Fəxrəddin Raziyə “fəzilətli şərhçi” kimi ehtiramla yanaşsa da, İbn Sinaya qərəzli münasibətinə görə onu kəskin tənqid etmiş, həmin şərhə qarşı özünün şərhini yazmışdır. Filosofun fikrincə, Fəxrəddin Razi “mükəlimə əsnasında müsahibinə cavab verərkən mübaligə etmiş, onun müddəalarını heçə endirməkdə mütədillik həddini aşmışdır. Beləliklə, o, bu əməllərlə qarayaxmadan başqa bir şey artırmamışdır. Bu səbəbdən bəzi hazırcavablar onun şərhini təhqir adlandırmışlar”.

Nəsirəddin Tusi “İşarələr və qeydlər” kitabını yüksək qiymətləndirərək yazırdı: “İbn Sinanın əsərlərindən və kitablarından onun özünün adlandırdığı kimi, “İşarələr və qeydlər” kitabı mətləblərə işarələri əhatə edir, mühüm şeylər olan bəhlər üzərində qeydlərlə doludur, qiymətli daşlar kimi bütün gövhərlərlə bərabər tutulur, əksəri dəqiq

mənalar məcrasında axan kəlmələri ehtiva edir, yığcam ibarələrə dair ecazkar bəyanatları, maraqlı sözlərlə gözəl olan xülasələri özündə toplayır”.

Azərbaycan filosofu “İşarələr və qeydlər” kitabına şərh yazmağın ondan xahiş edildiyini göstərmişdir: “Himmət sahibləri onun mənalarını qiymətləndirmək, üzərində dayanmağı məndən xahiş etdilər. Onun mənaları ilə tanış olmadan onların istəklərinin yerinə yetirilməsini qənaətbəxş saymıram”. Nəsirəddin Tusi Fəxrəddin Razinin şərhinə münasibət bildirməklə özünün dəyərli şərhini yazmışdır.

Mütəfəkkir əsərləri şərh edərkən obyektiv və mənəvi məsuliyyət hissi ilə yanaşmağı tövsiyə etmişdir: “Şərhçilərin şərtlərindəndir ki, şərhini öz üzərinə götürmüş olduğu əsər üçün imkan və bacarıq daxilində əllərindən gələn köməyi əsirgəməyələr, naqis şərhçilər və inkarçı təfsirçilər olmamaq üçün həmin sənət sahibinin müdafiə üsulu ilə izahını öz üzərinə götürmüş olduğu işi müdafiə edərlər.

Hərgah onlar ifadəsi dürüst şəkildə mümkün olmayan bir şeyə rast gəlsələr, o zaman ədalət və insaf yolunu tutub, haqsızlıq və təhqirdən saqınıb genişləndirməklə, yaxud aydınlaşdırmaqla onun üzərinə diqqət yönəltməlidirlər”.

Müsəlman Şərqi ölkələrində XIII əsrdə və sonrakı dövrlərdə ideoloji mübarizə ortodoksal islam ideoloqları ilə dünyəvi elmlərin nümayəndələri arasında kəskinləşmişdi. Təəssübkeş islam ideoloqları İbn Sina məktəbinin nümayəndələrinə, o cümlədən Nəsirəddin Tusiyə mənfi münasibət bəsləyirdilər. Məntiq və təbiətşünaslıqla məşğul olan filosoflar isə İbn Sinanın ardıcıllarına ehtiramla yanaşı, onların əsərlərinə dolğun şərhlər və haşiyələr yazırdılar.

Elmi fəlsəfənin qüdrətli müdafiəçisi Nəsirəddin Tusi öz sələflərinin ideyalarını yaradıcılıqla davam etdirmişdir. Azərbaycan filosofu “İşarələr və qeydlər” kitabına yazdığı şərhdə İbn Sinanın mütərəqqi fəlsəfi fikirlərini ortodoksal islam ideoloqlarının hücumlarından cəsarətlə qorunmuş, inkişaf etdirilmişdir. Bu şərh sonrakı filosoflar üçün örnək olmuşdur [7, 17].

Hilmi Ziya Ülkən Şərqi elmi-mədəni irsinin Qərbdə yayılması məsələlərini araşdırmaqla yanaşı, müsəlman Şərfinə məxsus fəlsəfi təlimlərin də Qərb ölkələrinə nüfuz etdiyini göstərmişdir. Türkiyəli alim İbn Sinanın Qərb aləminə təsirinin daha böyük olduğunu, tərcümə dövründə filosofun əsərlərindən bir çoxunu qərblilərin tanıdığı qeyd etmişdir. Mütəfəkkir İbn Sinanın ən böyük əsəri olan “Şəfa”nın latıncaya tərcümə olunduğunu, XVI əsrin əvvəlində nəşr edildiyini bildirmişdir. Həmin əsər 1912-ci ildə Maks Horten tərəfindən alman dilinə çevrilmişdir. Filosofun sistemini xülasə edən ikinci əsəri “Nicat” latıncaya N.Karame tərəfindən çevrilmiş və Romada 1926-cı ildə nəşr edilmişdir. “İşarat” 1951-ci ildə fransızcaya çevrilmişdir. İbn Sinanın “Nəfs” əsərini latıncaya 1546-cı ildə Andrea Alpaço tərcümə etmiş, həmin əsəri ingilis dilinə E.H. von Dayak çevirmiş, 1906-cı ildə isə çapdan çıxmışdır.

Mütəfəkkir İbn Sinanın əsərlərinin Avropada çapı haqqında faktları göstərməklə yanaşı, ensiklopedik alimin XII əsrdən etibarən Avropada tanınmağa başladığını bildirmişdir. Alim yazmışdır ki, XI əsrdə Şərq ilə Qərbi bağlayan bir yəhudi filosofu yetişdi. Bu da yeni əflatunçu olub, əsərini ərəbcə yazdığı hılda sonra ibrancə və latıncaya Fons Vitae deyə çevrilmiş olan Solomon ibn Qabirol idi. İbn Sina təsirlərini

(Avicenna) Qərbə ilk ötürən başlıca bu şəxs oldu. Bu təsir sonradan Tomasın hücumuna uğradı. Fəqət Duns Skot tərəfindən müdafiə edildi. XII əsrin əvvəllərində latınca tərcümə hərəkatı başlamışdı [1, 313].

Qeyd etmək lazımdır ki, Hilmi Ziya Ülkən yəhudi filosoflarının, mütəfəkkirlərinin İslam aləminin elm və mədəniyyətinə təsiri məsələsindən də bəhs etmişdir. İslam aləminin fəlsəfəsinin yaranışında (süryani dilindən ərəb dilinə tərcümələrdə) və Qərbə keçişində yəhudilərin böyük rolu olduğu kimi, ayrıca İslam aləminin fəlsəfəsi də doğrudan doğruya yəhudi mütəfəkkirlərinə təsir etmiş, İslam fəlsəfəsinin təməl fikirlərinə əsaslanan və onları davam etdirən yəhudi filosofları yetişdirmişdir [1, 169].

İbn Rüşdün şagirdi, yəhudi filosofu İbn Məymun (Maymonid) (1135-1204) "Çaşqınlara bələdçilik" ("Dəlil əl-hairin") əsərində İslam filosoflarını, başlıca İbn Sinanı geniş şəkildə tanıdırdı. Latın aləmində həmin əsrdə Abelard ilə Müqəddəs (Saint) Tomas mübarizəyə girirdi. Bu dövrdə ərəbcədən latıncaya edilən tərcümələr Qərbin fikir üfününü birdən genişlətdi. 1125-1150 illər arasında iki əhəmiyyətli hadisə oldu: a) "Orqanon"un tam mətni tapıldı; b) ərəbcədən latıncaya çoxlu sayda tərcümələr edildi, başlıca Farabi ilə İbn Sina tanındı [1, 313].

XIII əsrdən İbn Sina əsərlərinin tərcümələrinin sayının artdığını bildirən Hilmi Ziya Ülkən İbn Sinanın irsinin avqustinizmi şərhində istifadə edildiyi üçün orta əsr xristian düşüncəsinə birinci dərəcədə təsir göstərdiyini, İbn Sinaçı avqustinçilərin filosofun əsas fikirlərini qəbul etməklə birlikdə, bəzilərinə hücum etdiklərini göstərmişdir. Türkiyəli alim yazırdı ki, bir çox xristian filosofu Aristotelin bilgi nəzəriyyəsi yerinə İbn Sinanın bilgi nəzəriyyəsini mənimsədilər. Bu, İbn Sinaçılığın son dərəcə inkişafını başlıca Rocer Bekonda görürük. Fəqət bu təsir avqustinizmdə daha qüvvətli bir şəkil alırdı.

Hilmi Ziya Ülkən İbn Sinanın Qərbdəki təsirinin başlıca olaraq dominikan şolastı Albert fon Bolştedtə (1206-1280) etdiyini, onun Aristotelin bir çox əsərlərini islam fəlsəfəsi zehniyyəti ilə anladığını qeyd etmişdir. Albert fon Bolştedtin İbn Sina və Qəzali ilə məşğul olması İbn Baccənin əsərlərini tədqiq etməsi ilə əlaqədardır. İbn Sinanın ruha aid təsnifatı Albert vasitəsi ilə orta əsrin bir çox qərb filosofunda görünmüşdür. İbn Sinanın Müqəddəs Bonaventura və Müqəddəs Tomas üzərində də təsiri hiss edilmişdir. Tomas İbn Rüşdə dair son dərəcə dərin bir tədqiqat apararkən orada dolayısıyla İbn Sinanı tənqid etmiş, "Averroistlərə qarşı" ("Contra averroistas") adındakı bu əsərdə İbn Rüşdün bütün Aristotel şərhələrini gözdən keçirmişdi. Ustadı Albertin fikirlərindən faydalanmış, beləcə İbn Sinaya qədər çıxmışdı [1, 314-315].

Hilmi Ziya Ülkən İbn Sinanın əsərlərindən böyük bir qisminin latıncaya çevrilməsinin Qərbin fikir həyatında əhəmiyyətli dəyişikliklər etdiyini yazmışdır. Mütəfəkkir bildirmişdir ki, G.M.Vikkensin çap etdirdiyi "Avicenna" adlı kollektiv əsərdə IV bölüm "Yəhudi fəlsəfəsinə İbn Sina təsiri" adı ilə Rozental tərəfindən, V bölüm "İbn Sinanın orta əsr elm ənənəsinə təsiri" Krombie tərəfindən, son bölüm olan "İbn Sina və XIII əsrdə Qərb düşüncəsi" Kenelm Foster tərəfindən yazılmışdır.

Rozental yəhudi fəlsəfəsinə təsirini tədqiq edərkən başlıca İbn Məymun üzərində durmuşdur.

Beləliklə, Hilmi Ziya Ülkən ensiklopedik alim İbn Sinanın fəlsəfi fikirlərini hərtərəfli şəkildə araşdırmış, Qərb mütəfəkkirlərinə təsirini işıqlandırmışdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Ülkən Hilmi Ziya. İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri. Ankara, 1967
2. Ülkən Hilmi Ziya. Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü. İstanbul, 1935
3. Ülkən Hilmi Ziya. İbn Sinanın Tıbbı Dair Bir Münakaşası. Türkiyat Mecmuası, cilt XI, 1954, səh. 101-114
4. Ülkən Hilmi Ziya. İslam Düşüncəsi. IV. Baskı. İstanbul, 2005
5. Məmmədov Zakir. Bəhmənyarın fəlsəfəsi. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Elm, 2015
6. Qəzali Əbuhamid. Yanılmaqdan xilas edən. Tərcümə edən: Zakir Məmmədov. Şərq fəlsəfəsi (IX-XII əsrlər). Bakı, 1999. səh. 139-150
7. Zakirqızı (Məmmədova) Aytək. Nəsirəddin Tusinin fəlsəfi məktəbi. Bakı, 2011

XÜLASƏ

HİLMİ ZİYA ÜLKƏN İBN SİNANIN YARADICILIQ İRSİ HAQQINDA

Məqalədə Türkiyənin görkəmli mütəfəkkiri Hilmi Ziya Ülkənin (1901-1974) ensiklopedik alim İbn Sinanın (980-1037) yaradıcılıq irsi haqqında araşdırmaları göstərilmişdir. Daha sonra İbn Sinanın əsərlərindən bir çoxunun Qərb ölkələrində tanınması ilə əlaqədar mülahizələr də tədqiqata cəlb edilmişdir. H.Z.Ülkən qeyd edirdi ki, İbn Sinanın əsərlərinin böyük bir qisminin latıncaya çevrilməsi nəticəsində Qərb fikir həyatında əhəmiyyətli dəyişikliklər baş vermişdir.

РЕЗЮМЕ

ХИЛЬМИ ЗИЯ УЛЬКЕН О ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ ИБН СИНЫ

В статье рассматриваются рассуждения выдающегося мыслителя Турции Х.З.Улькена (1901-1974) о творческом наследии ученого-энциклопедиста Ибн Сины (980-1037). А так же были привлечены к исследованию аспекты о признании работ Ибн Сины в Западных странах. Х.З.Улькен подчеркивал, что перевод значительной части работ Ибн Сины на латынь повлияло на идеи Запада.

RESUME

THE THOUGHTS OF HILMI ZIYA ULKEN ABOUT THE SCIENTIFIC HERITAGE OF IBN SINA

The article considers the arguments of the outstanding Turkey's thinker H.Z.Ulken (1901-1974) on the heritage of the encyclopedist Ibn Sina (980-1037). Also was researched the thoughts about understanding the works of Ibn Sina in the Western countries. H.Z.Ulken noted that the translation of a main part of Ibn Sina's works into Latin influenced on the Western thought.

Çapa tövsiyə etdi: t.f.d. S.Nemətzadə

MULTİKULTURALİZMİN İDEOLOJİ YÜKÜ VƏ FENOMENİN QƏRBDƏ REPRESİYASI

Rabil Mehtiyev

Bakı Mühəndislik Universitetinin

“Ümumi fənlər” kafedrasının

baş müəllimi, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

Açar sözlər: *multikulturalizm, ideologiya, milli dəyərlər, birgəyaşayış*

Keywords: *multiculturalism, ideology, national values, coexistence*

Ключевые слова: *мультикультурализм, идеология, национальные ценности, сожительство*

Multikulturalizm fenomeninə yanaşmada fərqlilik yalnız cəmiyyətin bu dəyərə münasibəti və hazırlığı ilə şərtlənmişdir. Hazırkı mərhələdə siyasi resursların motivasiyası üçün hakim dairələr zəruri platforma azlığını multikulturalizm ilə kompensasiya etmək istəyirlər. Daha çox hallarda bu multikulturalizmin siyasi niyyətlərə tabe edilməsi ilə müşayiət olunmaqdadır.

Dünya siyasi müstəvisində milli və dini tolerantlığın zəifləməsi, multikultural dəyərlərin mənəvi aşınması, dini zəmində ekstremizm və ayrışdırıcılığa qarşı birgə mübarizədə siyasi mənafehlərin dominantlığı və bu kimi aktual problemlər özünü daha qabarıq biruzə verir. Bu kontekstdə aparılan elmi və praktik müzakirələrin subyektləri məsələyə yanaşmanın yeni “vicdan” tələb etdiyi qənaətini bölüşürlər.

Yeni siyasi eranın çağırışları kimi ideologiya olaraq multikulturalizmə müraciət siyasi konyukturanın tələblərinə uyğunlaşdırıldıqda öz ilkin mahiyyətindən uzaqlaşmaqla siyasi alətə çevrilir. Bu gün bir sıra ölkələrdə multikulturalizmin iflası ilk növbədə məhz bununla izah olunur. Başqa sözlə, multikulturalizm deklarativ şəkildədir reallıqda avropa cəmiyyətləri üçün ancaq istilah kimi mövcuddur. Onun substantiv mahiyyəti dərk olunmur ona görə ki, multikulturalizmin intişar tapacağı zəminlər yoxdur. Məsələn, Avstraliyanın təcrübəsini araşdıran tədqiqatlarda gəlinən əsas qənaət budur ki, multikulturalizmi öz irqçi keçmişlərindən imtina etmələrini nümayiş etdirən, başqa sözlə utandırıcı tarixlərini unudurmaq cəhdi kimi dövrüyəyə gətirmişlər. Multikulturalizm Qərbin siyasi modelinə və ictimai platformasına sığmayan yüksək dəyərləri ehtiva edir. Bu kontekstdə demək olar ki Qərb multikulturalizmdən deyil, multikulturalizm Qərbdən imtina edir. Bu fikirlərimizin davamı olaraq politoloji leksikonunda demokratik prinsiplərlə Avropanın müasir həyat stereotiplərinin ziddiyyətinin ifadəsi olaraq işlədilən mənfəət millətləri istilahi diqqət çəkir.

Bu kontekstdə mənfəət millətləri fenomeninin dövrüyyəyə gəlməsi Qərbi demokratizminin konseptual zəifliyinin əyani nümunəsi olmaqla, Avropanın insan haqları və digər dəyərlərinin defoltunun əksidir.

Multikulturalizmin ideoloji konsepsiyası xalqın etnik və mədəni müxtəlifliyi gündəlik həyatlarında düşüncələrində üstünlük təşkil etməsinə bağlıdır. Styuart Hallun bu fikri irqi və etnik hegemonluqdan müxtəlifliyin zərurətinə keçidin nəzəri tərəfi kimi diqqət çəkir. (9). Buradan çıxan digər nəticə multikulturalizmin transfer olunan fenomen olmamasıdır. O cəmiyyəti daxili mənəvi keyfiyyətlərinə, sosio-mədəni struktura söykənməlidir. İdeologiyaların yeridilən olduğu təqdirdə bəlli bir müddətdən sonra çıxış etməsinə dair nümunələr kifayət qədərdir.

İngiltərə tədqiqatçısı Jasdev Sing hesab edir ki, multikultural Avropanın reallıqda yeni ideyalara ehtiyacı var. O da qeyd olunur ki bəzi dairələr tərəfindən multikulturalizmə müqavimət hələ də qalmaqdadır. İdeologiyasız Avropanın mənəvi uçuşunu isə qaçılmazdır. (8).

Avropanın insanlığı təhdid edən ideologiyalarını xatırlayaraq demək olar ki, bu mərhələdə də onlar siyasi reveransları ilə dünya ictimai fikrini istədikləri tərzdə manipulyasiya edə biləcəklər.

Sosioloq L.Nizamova multikulturalizmdən danışarkən onun ilk növbədə ideologiya olduğunu qeyd edir. Onun fikrincə multikulturalizmin başlıca ideoloji postulatı onun sənin olmayanın yad düşmən kimi deyil, sadəcə başqası kimi qəbul edilməsidir. (7,s.2)

Qərbin əsas dövlətlərinin başqasının arzuolunmaz elan etmələrinin ardından sitatda vurğulandığı kimi düşmən obrazında görülməsi birmənalıdır ki, Avroatlantik müstəvinin mənəvi keyfiyyətlərdən uzaqlaşması ilə bağlıdır.

Multikulturalizm ölüb? adlı məqaləsində Karlos Torres göstərir ki, multikulturalizmin tarixi təkamülü onun indiki səciyyəsinə müəyyən edən başlıca determinantdır. Onun fikrincə multikultural ənənələrin adı həyat tərzinə çevrilməməsi onun dayanıqlılığını təmin edə bilməz. (10).

Bu baxımdan Azərbaycan cəmiyyətinin ənənəsinin üstünlüklərini xarakterizə edən bir fikrə diqqət çəkək: “İndi Qərbin mədəniyyət hegemoniyasını müxtəlif mədəniyyətlərin modernləşdirilməsi əvəzləyir. Multikulturalizm ideyası eqlitar mədəniyyət şüarları ilə çıxış edir, hər hansı bir mədəniyyətin digərindən üstünlüyünü qəbul etmir. Əksər Qərbi və Şərqi ölkələri də, o cümlədən Azərbaycan multikulturalizm ideyasını dəstəkləyir və onun genişlənməsi üçün mühüm işlər görür. Hazırkı şəraitdə Azərbaycan mədəniyyəti, istər ölkə daxilində yaşayan müxtəlif millət və xalqların, istərsə də qonşu respublikalarda yaşayan millətlərin mədəniyyətlərini zənginləşdirən və onlara təsir edən mühüm mənbədir”. (5, s 54-55).

Azərbaycançılıq ideologiyasının təməl komponentlərindən olan multikulturalizmin rişə tapdığı milli müxtəlifliyin ümumi səciyyəsi haqda akademik Kamal Abdulla qeyd edir ki, Azərbaycanda əyyami-qədimdən multikultural mühitin olması həm də onunla şərtlənir ki, burda müxtəlif xalqlar bir-birinin yanında öz mədəniyyətləri ilə ilkin olaraq yaşayıblar. Bunların arasında öz və özgə qarşılıqlıdırması

olmayıb. Olubsa da, özünün ən yumuşaq formasında təzahür edib. Bu ilkin müxtəlifliklə sonrakı müxtəlifliyin həmin ölkələrə nələr gətirdiyini biz özümüz üçün müəyyənləşdirməsək, Avropada pessimist nəticənin, Azərbaycanda optimist nəticənin sirlərinə vaqif ola bilmərik”. (1)

İ.Məmmədzaadənin bu istiqamətdəki yanaşmaların ümumiləsdirməsi ola biləcək fikrini xatırladaq: “Təcrübə göstərir ki, hər bir demokratik cəmiyyət də öz mədəniyyətinin multimədəni əsaslarını qəbul etməməsi mümkündür, lakin bunun ictimai şüurda üstünlük təşkil etməsi yaxşı hal deyil. Əgər keçmişdə bu və ya digər cəmiyyətin nisbi qapalılığı şəraitində, assimilyasiya və assimilyatorluq siyasəti məsələləri sabitlik və inkişaf üçün yetərli sanıldığı zaman, bu məsələyə etina etməmək olardısı, indi bunun üçün, əlbəttə, başqalarına onların ovqat, arzu və seçimini müəyyən dərəcədə nəzərə alan münasibətin yaxşı düşünülmüş ideologemi tələb olunur.” (4,s.3)

Bu fikir bir daha göstərir ki, multikulturalizm milli zəmini inkar etməməlidir. Əksinə inkişafın milli xətti üstün xarakterlidir.

“Liberallar və kommunitaristlərin fərd və cəmiyyətə, azadlıq və bərabərliyə, universalizm və məxsusiliyə necə yanaşmaları, qrupların cəmiyyətdəki kəmiyyət və keyfiyyət parametrlərinin elmi təhlili multikulturalizm haqqında çox şeyi desə də, hər şeyi demir. Real həyatda multikulturalizm dövlətlərin, dövlət və qeyri-dövlət təsisatlarının atdıqları addımlarda, qəbul etdikləri siyasi proqramlarda təzahür edir.” (3,s.26)

“Bu gün Qərbdə modernizm və postmodernizm meyilləri, əslində ənənəvi rəşionalizmə qarşı çıxışlardan başqa bir şey deyil. Qərb yeni inkişaf yolları axtarır. Ancaq ağıldan, rəşional düşüncədən, texnologiyadan ibarət bir həyat darıxdırıcıdır. Qərbin böhranı haqqında həyacan siqnalları indi tez-tez eşidilir”. (2s.88)

Azərbaycan cəmiyyətinə fitrətən xas olan multikultural ənənələri dəyərləndirən başqa yanaşma belədir: “Etnik, dini, irqi, linqvistik tolerantlıq bu diyarda mədəni əlvanlığı qorumaya, onu inkişaf etdirməyə, nəhayət multikulturalizmi həyat tərzinə çevirməyə imkan verib. Məhz bunun nəticəsidir ki, bu gün Azərbaycanda yaşayan bütün xalqlar öz etnik milli xüsusiyyətlərini, dinlərini, dillərini, ədəbiyyat və sənətlərini sərbəst şəkildə inkişaf etdirir, onu orta humanist dəyərlərlə sintez etməklə həm ölkə, həm də bütövlükdə dünya mədəniyyətinə öz töhfələrini verir, multikulturalizmin xüsusi bir modeli olaraq beynəlxalq aləmə nümunə göstərilir”. (6,s.37).

Sual yaranır ki, Qərb dövlətlərinin əksəriyyəti niyə multikulturalizm siyasətinə qarşı çıxırlar və bu iflasın səbəbləri nə ola bilər? Əsas arqument budur ki, Avropa dövlətlərində yaranmış çoxmədəniyyətlik böyük etibarilə miqrasiya proseslərinin nəticəsi olaraq sonradan təşəkkül tapmış bir növ süni müxtəliflikdir. Almaniya başda olmaqla bir çox dövlətlər gəlmə mədəniyyətlərin yerli əsas mədəniyyəti sıxışdırdığına və daxildən puç etdiyinə istinad edirlər. Bu da ona gətirir ki, avropalı siyasi texnoloqlar yeni sosio-mədəni paradıqma olaraq vahid Avropa evi layihəsini əsaslandırmağa başlayıblar.

Digər tərəfdən yanaşdıqda başqası anlayışının meydan gəlməsi nəzərdən keçirilməlidir. Başqası dəhşətdir düşüncəsi Avropa siyasi dairələrində daha üstün olduqca təzyiq intensivləşir.

Multikulturalizmin Qərbdə imtina olunan fenomenə çevrilməsi həm də yeni formada aparteizm siyasəti kimi dəyərləndirilə bilər. Daha sadə desək, avropalılar köhnə qitənin yeni rezidentlərinə marginalizm mövqeyi ilə yanaşırlar. Özgələşməyə sövq ksenofobianın intişarını şərtləndirməklə gəlmələrin sıxışdırılmasını qətiləşdirir. Bununla da yeni Qərb düsturları ortaya çıxır ki, bunlar da təbiətin və cəmiyyətin, fəlsəfə və sosiologiyanın qanunlarına ziddliyi ilə fokuslaşır. Bu düsturlara görə verilənlər bazasında gəlmələr yoxdur, avropalılar özlərinin köhnə qitəlilər istilahına meydan verirlər.

Həyat standartlarının keyfiyyət dəyişikliyi insanların düşüncə və gözləntilərinə də təsirsiz ötüşür. Bu baxımdan statistik avropalının mühacirlərə dözümsüz yanaşması müəyyən mənada başadüşüləndir. Bütövlükdə isə cəmiyyət standartı olaraq başqalarına münasibətdə belə yanaşma isə qəbuledilməz və izahsızdır. Bununla belə inteqrasiya proseslərinin dinamik olduğu hazırkı dövərdə avropalıların sədd çəkmək planlarının baş tutmayacağını əvvəlcədən determinə etməkdədir. Avroatlantik məkanın bu cür transformasiya proseslərinə məruz qalması tarixin əvvəlki mərhələlərində də olub və hasil olunan nəticə budur ki, qanunauyğunluqların labüd etdiyini qanunlarla məhdudlaşdırmaq baş tutmayacaqdır.

Qlobal səviyyədə nanotexnologiyaların post-nano dövrə transfer olunduğu indiki şəraitdə atomlaşma, yəni hissəcikdən tama doğru fəlsəfəsi hakim yer tutur. Bir qədər sadələşdirsək, nano səviyyəli hesablamalarda olan dəqiqliklər daha aza doğru irəlilədir. Bu da o deməkdir ki, fərdi olan, tək olan daha prioritetdir. Beləliklə, Holizm prinsipi (kollektivçilik konsepsiyası) öz mənbəyini atomizmdən (hissəciklər nəzəriyyəsi) götürür. Bundan çıxış edərək deyə bilərik ki, indi Qərb öz bəsit nəzəriyyələri ilə qlobal meyllərə, insanların fərdi azadlığının motivlərinə qarşı dura bilməyəcək, nəhayətdə birgəyaşayış fəlsəfəsi dominant olacaqdır.

Bu xüsusda fikrimizin təsdiqi aşağıdakı sitatda əksini tapır: “Multikulturalizm dünyanın əksər xalqlarından ibarət olan bütövü yaradır və ümummədəniyyət müstəvisini meydana gətirir. **Multikulturalizm fərdin beynəlmilləşməsini təmin edir, xalqların mədəni bütövlüyünü meydana gətirir.** Burada milli mədəniyyətin inkişafını digər mədəni çalarlar hesabına təmin edir. **Multikulturalizm milli mədəniyyətin qarışıq mədəniyyətlər hesabına sürətlə tanınmasını təmin edən zəngin sistem rolunu oynayır.**” (11).

Nəticə

Yeni avropaçılıq fəlsəfəsi məhəlli təfəkkürdən uzaqlaşma bilməyən taftalogiyadan başqa bir şey deyildir. Toplananları (siyasi mənafeələrə xidmət edən bəhanələrin ardıcılığı) dəyişsə də cəm – onların əsl siması eyni qalacaq: Artıq avropa dəyərləri deyilən bir şey qalmamışdır. Odur ki, milli xüsusiyyətlərimizə tapınaraq yeniləşən dünyanın məziyyətlərinə tam aludə olmamaq daha üstün mövqə sayıla bilər.

Multikulturalizm mütləq şəkildə Eldorado cəmiyyətinin məhsulu kimi qəbul edilməməlidir. Yəni, cəmiyyətin sosial-iqtisadi şəraitinin aşağı olması, həyat keyfiyyətinin arzu edilməz olması multikulturalizmin intişarına mane ola biləcək əsaslar kimi sərf-nəzər edilməməlidir. Hətta iqtisadiyyatın defolt səviyyəsində belə mənəvi dəyərlərin ölməməsi mümkündür. Başqa sözlə, elizium olmadan belə multikulturalizmin tamlığı apriori ola və status almaq imkanındadır. Sadalananlara əsasən deyə bilirik ki, Azərbaycanın yaxın və keçmiş təcrübəsi bu xüsusda davamlı öyrənilməyə zəruri olan bir fenomen kimi aktuallığını bir daha nümayiş etdirir.

İSTİFADƏ OLUNAN ƏDƏBİYYAT:

1. Abdulla K. Avropanın edə bilmədiyini Azərbaycan etdi <http://matbuat.az/news/367483/>. 22.09.2017.
2. Xəlilov. S. Sivilizasiyalararası dialoq. Bakı, "Adiloglu".2009
3. Məmmədli N. Multikulturalizm siyasətinin tipologiyası və ölçülməsi. Dövlət və din jurnalı. № 06 (47) 2016.səh.26-42.
4. Məmmədzadə.İ. Multikulturalizm fəlsəfi problem və ideologem kimi. Xalq qəzeti.-2014.15 avqust.s.3.
5. İsrailova. A – Qloballaşan dünyada multikulturalizmin Azərbaycan nümunəsi. "Dövlət və Din" jurnalı. - № 06 (47).2016.səh.53-58.
6. Kərimov P. Quliyev İ. Multikultural dəyərlər Azərbaycan ədəbiyyatının ideya estetik təməli kimi.. Multikulturalizm ədəbi-bədii, elmi-publisistik jurnal. № 3, 2016. s.37-45
7. Низамова Л. Мультикультурализм. <http://ecsocman.hse.ru/text/19279755/> 24.09.2017
8. Jasdev. S. Multiculturalism Is an Ideology, Multicultural Europe Is a Reality http://www.huffingtonpost.co.uk/jasdev-singh-rai/multiculturalism-is-an-id_b_910115.html.26.09.2017.
9. Stuart H. Cultural theorist. <https://en.wikipedia.org/wiki/>.30.09.2017.
10. multiculturalism-is-dead-the-biggest-lie-ever. <http://www.zeus.aegee.org/magazine/2012/08/31/>.25.09.2017
11. Multikulturalizm nədir və onun ölkə üçün nə əhəmiyyəti var? <http://strateq.az/arashdirma/26098>.14.08.2017.

XÜLASƏ

Təqdim olunan məqalədə multikulturalizmin müasir proseslərdə ideoloji səpkisi nəzərdən keçirilir. Milli və beynəlxalq təcrübədə müşayət olunan tendensiyaların multikultural ənənələrə sirayəti, Avropada bu fenomenə yanaşmada ikili yanaşmalar təhlil obyektinə kimi götürülür. Əsaslandırılmışdır ki, Azərbaycanın multikultural dəyərləri xalqımızın həyat tərzinin təcəssümü olmaqla daha dərin ideya-mənəvi məzmununa sahibdir.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В представленной статье проводится идеологическая изошренность мультикультурализма в современных процессах. Рассматривается влияние процессов на мультикультуральные ценности, происходящие в национальной и международной практике и отношение Запада к этому феномену с позиции двойного стандарта. Было отмечено, что многокультурные ценности Азербайджана имеют более глубокий идеологически-нравственный характер, олицетворяющий образ жизни нашего народа.

SUMMARY

Ideological sophistication of multiculturalism in contemporary processes in the presented article is carried out. Diverse approaches to the phenomenon are taken as the object of analysis, with the tendency to follow the trends observed in national and international practice in Europe. It was argued that Azerbaijan's multicultural values have deeper ideological-moral content, in our people's lifestyle.

Çapa tövsiyyə etdi: t.ü.f.d, dosent Bilal Dədəyev

SUISİDAL DAVRANIŞ KONSEPSİYALARINA DAİR

Sədirova Nərmin Cumay qızı
Bakı Dövlət Universitetinin dissertantı

Açar sözlər: *intihar, psixoloji böhran, şəxsiyyətlərarası konflikt, sosial-psixoloji dezadaptasiya.*

Key words: *suicid, psychological crisis, interpersonal conflict, socio-psychological disadaptation.*

Ключевые слова: *самоубийство, психологический кризис, межличностный конфликт, социально-психологическая дезадаптация,*

Ölüm özlüyündə həyat tsiklinin təbii sonu olub, insan üçün nisbətən gec və qeyri-müəyyən vaxtda baş verən və onun nəzarət edə bilmədiyi prosesdir. İntihar bu prinsipə, sanki, ziddiyyət təşkil edir. [3, səh.264]. Suisidal hərəkətlərin təsnifatı barədə bir çox alimlər belə bölgü verirlər:

1.Suisidal məqsədlər – intihar haqqında fikirlər, həyatdan getmək üsullarının düşünülməsi, müxtəlif hazırlıq işləri (məsələn, vəsiyyətnamələrin tərtib olunması və ya ölümqabağı kağızlar yazmaq, zəhərli maddələr haqqında məlumat) suisidal məqsədlərə aid edilir.

2.Suisidal cəhdlər nisbətən az təhükəli daavranış formalarından (məsələn, az miqdarda dərman qəbulu) həyat üçün təhlükəli olan autoaqressiv əməllərə qədər geniş sahəni əhatə edir.

3.Tamamlanmış suisid – insanın həyatdan getməsi ilə əlaqədardır. Suisidal məqsəd, cəhd və tamamlanmış suisidin ümumi cəhətləri olsa da , həqiqətdə onlar müxtəlif əməllərdir. Hətta təqribi hesablamalara görə, suisidal cəhdlərə tamamlanmış suisidlərə nisbətən 4-15 dəfə çox rast gəlinir. Nəzərə almaq lazımdır ki, əksər hallarda suisidal cəhdlər qeydə alınmadığından dəqiq rəqəmlər məlum deyil. [3, səh.266]

Suisidal davranışı izah edən bir sıra yanaşmalar var. Onları nəzərdən keçirək. Sosioloji yanaşma çərçivəsində suisidal davranış və sosial şərait arasındakı əlaqə nəzərdən keçirilir. Bu baxışın əsasında E.Dürkheymin "anomiya" - cəmiyyətlərin dəyər-normativ sisteminin pozulması təlimi durur. Dürkheymin qeyd edirdi ki, cəmiyyətdə intiharların sayını sosial həyatın xüsusi faktları olan "kollektiv təsəvvürlər" müəyyən edir. Məsələn, kollektiv əlaqə, cəmiyyət birliyi intiharları qoruyub saxlayır. Cəmiyyətin birliyi zəifləyərsə fərd sosial həyatdan ayrılır və öz şəxsi məqsədlərini ümumi mənfəət cəhdlərindən yuxarı tutur, bu isə həyatdan getmək qərarının səbəbi ola bilər.

E. Dürkheymin özünüqəsdin sosioloji nəzəriyyəsinə əsasən suisidal fikirlər hər şeydən əvvəl şəxsiyyətin interpersonal əlaqələrinin qırılması, fərdin aid olduğu sosial

qrupdan uzaqlaşdırılması nəticəsində yaranır. Onun baxışlarına görə, intiharların üç əsas növü mövcuddur. Özünəqəsdin əksər aktları eqoistikdir və bu hadisələrdə özünü məhv etmə fərdin özünü cəmiyyətdən, ailədən və dostlardan təcrid olunması ilə şərtlənir. İntiharın ikinci tipi anomik intihar adlanır, şəxsiyyətin və sosial qrupun qarşılıqlı əlaqəsinin pozulmasına səbəb olan cəmiyyətdəki dəyişikliklərə insanın uyğunlaşa bilməməsində özünü göstərir. E. Dürkheym intiharın son növünü altruist adlandırır. Əgər sosial mühitin və ya qrupun nüfuzu fərdin eqo-identikliyi boğursa və o, cəmiyyət xeyrinə özünü sosial, dini və ya fəlsəfi ideya uğruna fəda edirsə, bu altruistik intihar adlanır. [8, səh.662]

-Eqoistik suisid- öz sosial qrupu ilə vəhdət hissini itirmiş və ona görə də ailəvi, dini, ictimai nəzarətə tabe olmayan şəxslər tərəfindən törədilir.

-Anomik suisid- sosial və siyasi dəyişikliklər dövründə cəmiyyətlə sosial inteqrasiyası pozulmuş şəxslərdə təsadüf edilir.

-Altruistik suisid- öz həyatını sosial motivlər naminə qurban verən və bununla yüksək dərəcədə qrup identifikasiyasına malik şəxslərdə təsadüf edir. [3, səh.267]

Bundan əlavə, insanın həyatla hesablaşması məqsədi daşıyan sadə suisid, özünə qəsd edərkən yaxınlarını da özü ilə aparmaq tendensiyalı şəxslərdə genişlənmiş suisid (məsələn, suisiddən əvvəl azyaşlı uşağını guya əzabdan qurtarmaq üçün öldürmüş qadının hərəkəti), eyni zamanda birgə intihar etmək üçün razılığa gəlmiş qruplarda təsadüf edilən kollektiv suisid (belə hallar dini təriqət nümayəndələrində və psixiatriya xəstəxanalarının pasiyentlərində rast gəlinir) növləri ayırd edilir.

İntiharlara siyasi situasiyalar, həmçinin müharibələr təsir göstərir. 1866-cı ildə Avstriya və İtaliya arasında müharibə baş verən zaman hər iki ölkədə intiharların sayı 14% azalmışdır. Həmin tendensiya İkinci dünya müharibəsi dövründə də müşahidə olunurdu. Əksinə, sülh, nisbi sakitlik dövrləri intiharlar üçün əlverişli sosial mühitdir. Bütün Avropa ölkələri üçün müəyyən edilmişdir ki, intihara meyillilik hərbcilərdə mülki şəxslərlə müqayisədə daha intensivdir.

Məlumdur ki, iqtisadi böhranlar intihar meylini gücləndirmək qabiliyyətinə malikdir. Ölkənin iqtisadi vəziyyəti ilə intiharların faiz göstəriciləri arasındakı münasibətdə ümumi qanunauyğunluq var. Məsələn, müflisləşmənin sayının qəfildən artması adətən intiharların sayının artmasına səbəb olur. [7, səh.142]

Psixopatoloji yanaşma intihara kəskin və ya xroniki psixiki pozuntuların təzahürü kimi baxır. A. E. Liçko yazır: "Yeniyyətələrdə suisidal davranış - əsasən sərhəd psixiatriyasının problemi, yəni xarakter aksentuasiyası fonunda psixopatiyaların və reaktiv vəziyyətlərin öyrənilməsi sahəsidir". Müəllifin müşahidəsinə görə, intiharların və cəhdlərin yalnız 5 %-i psixozlara, 20-30 %-i psixopatiyaya düşür, qalanlar isə yeniyyətə böhranlarına aiddir.

Sosial-psixoloji yanaşma çərçivəsində həmçinin şəxsi xüsusiyyətlərlə suisidal davranış arasındakı əlaqəni öyrənən tədqiqatlar geniş yer tutur. A. E. Liçko yeniyyətənin xarakter aksentuasiyası tipi və suisidal davranış arasındakı əlaqəni qeyd edir. Belə ki, suisidal nümayişlər hadisələrin 50 %-ində isteroid, davamsız, hipertim

tiplər üçün, sui-qəsd isə sensitiv (63 %) və tsikloid (25 %) tip üçün xarakterikdir. [7, səh.145]

A.E.Liçko yeniyetmənin suisidal davranışı ilə xarakterin aksentuasiyası tipləri arasında müəyyən əlaqə olduğunu göstərir. Onun fikrincə, yeniyetmələr arasında intihar hallarının əsas səbəbi bunlardır:

1. Sevimli adamın itirilməsi;

2. Həddindən artıq yorğunluq vəziyyəti;

3. Şəxsi ləyaqətin təhqir olunması;

4. Spirtli içkilərin və narkotik maddələrin qəbulu nəticəsində şəxsiyyətin müdafiə mexanizmlərinin dağılması;

5. Özünü intihar etmiş adama oxşatmaq;

6. Müxtəlif səbəblərdən qorxunun, qəzəbin, kədərin ayrı-ayrı formaları.

N.V.Konançuk, V.K.Myager suisidentlər üçün tipik olan üç əsas xüsusiyyət ayırmışlar:

-tələbatların yüksək gərginliyi;

-əhəmiyyətli münasibətlərdə emosional yaxınlığa yüksək tələbat;

-aşağı frustrasion tolerantlıq və kompensasiyaya zəif qabiliyyət.

E.Şneydman qeyd edirdi: "Suisid özünəqəsdə problemin ən yaxşı həlli hesab edən fərdin öz vəziyyətini yaxşı anlamağa əsas verən şüurlu özünü məhv etmədir". [5, səh.8]. E.Şneydman bütün suisidlər üçün tipik olan xüsusiyyətləri təsvir etmişdir:

1) suisidlər üçün ümumi məqsəd həllin axtarışdır.

2) suisidlər üçün ümumi vəzifə şüurun dayandırılmasıdır (bloklanmasıdır).

3) suisidlər üçün ümumi stimül dözülməz psixi ağrıdır.

4) intihar zamanı ümumi stressor frustrasiya olunmuş ümumi tələbatlardır.

5) ümumi intihar emosiyası acizlik-ümitsizlikdir.

6) intihara ümumi daxili münasibət ambivalentlikdir.

7) intihar zamanı psixikanın ümumi vəziyyəti koqnitiv sferanın daralmasıdır.

8) intihar zamanı ümumi davranış qaçışıdır (ağressiya).

9) intihar zamanı ümumi kommunikativ hərəkət öz niyyəti haqqında xəbərdir.

10) suisidlər üçün ümumi qanunauyğunluq həyatda davranışın ümumi üslubu təşkil edir. [4, səh. 12].

Suisid fenomeni əksər hallarda psixoloji böhran haqqında təsəvvürlərlə əlaqəlidir. Bu mənada, psixoloji böhran xarici qıcıqlandırıcıların yaratdığı təhlükələrin insan psixikasına təsiri nəticəsində emosional balansın pozulması kimi nəzərdən keçirilir. A.Q.Ambrumova hesab edir ki, psixoloji böhran fərdin əhəmiyyətli tələbatlarının frustrasiyasını və bu frustrasiyaya spesifik şəxsi reaksiyanı özündə ehtiva edir. Müəllifin fikrincə, "intihar təhlükəsi" gələcəyin konstruktiv planlaşdırılması qabiliyyətinin kəskin şəkildə zəifləməsi ilə müəyyən edilir.

Psixoloji konsepsiya suisidal davranışı sosial-psixoloji və ya fərdi amillərlə izah edir. Hər şeydən əvvəl, intihar həyatın mənasının itməsi ilə bağlıdır. V.Frankl göstərirdi ki, bununla bağlı ekzistensial həyəcan zamanı ümitsizlik, boşluq və mənasızlıq hissi, günahkarlıq hissi yaşanır. İntihar halında həyat məğlubiyətlə

nəticələndir. Nəticədə intihar edən ölümdən qorxmur – o həyatdan qorxur, V. Frankl belə hesab edirdi.

A.Q.Ambrumova və bir sıra başqa tədqiqatçılar suisidal davranışı mikrososial konflikt şəraitində şəxsiyyətin sosial-psixoloji dezadaptasiyasının nəticəsi kimi qiymətləndirir. [1, səh.10]. Z.Freyd hesab edirdi ki, şəxsiyyətlərarası konfliktlərin başlıca mənbəyi insan psixikasına əvvəlcədən xas olan şüur və şüursuzluq, dolaşq instinktiv meyllərlə əxlaq və hüquq normalarının tələbləri arasındakı konfliktidir. A.Adler şəxsiyyətin mikromühitlə konfliktlərinin məzmununu fərdin natamamlıq və birinin digəri üzərində üstünlüyü hissindən qurtulmaq cəhdlərində görürdü. [1, səh.13].

Sosial-psixoloji dezadaptasiya orqanizmin və mühitin uyğunsuzluğu kimi, müxtəlif səviyyədə və müxtəlif formalarda görünə bilər. Müəllif məhdudlaşdırıcı (patoloji olmayan) və transformasiya edici (patoloji) dezadaptasiyanı fərqləndirir. Bu formalardan hər biri parsial (hissəvi) və total (ümumi) ola bilər. Adaptasiya, ümumiyyətlə, canlı sistemlə xarici şərait arasında uyğunluğun olmasıdır. Dezadaptasiya anlayışı isə orqanizmlə mühit arasında uyğunsuzluğun müxtəlif dərəcə və keyfiyyətlərini əks etdirir. Tam uyğunluq inkişafı sürətləndirir, tam uyğunsuzluq isə həyat fəaliyyəti ilə bir araya sığışmır. Bu iki qütb arasında yerləşən aralıq vəziyyətdə olan sistemlər üçün isə həm adaptasiya, həm də dezadaptasiya terminləri eyni dərəcədə qəbul edilir.

A.Q. Ambrumova suisidal davranışı xarakterizə edərək situasiya reaksiyalarının bir sıra tipini ayırmışdır:

1. Emosional disbalans reaksiyaları. Əhval-ruhiyyənin ümumi fonunun zəifləməsi, diskomfort hissənin yaranması, həyəcanlılıq səviyyəsinin qeyri-iradi olaraq artması ilə səciyyələnir.

2. Pessimistik situasiya reaksiyaları ilk növbədə əhval-ruhiyyənin, dünyagörüşünün, fikirlərin və qiymətləndirmənin, dəyərlər sisteminin yenidənqurmasındakı dəyişikliklərlə xarakterizə olunur.

3. Mənfi balans reaksiyaları – bu situasiya reaksiyalarıdır, rəasional "həyat nəticələrinin yaxınlaşdırılması", keçilmiş yolun qiymətləndirilməsi məzmununu özündə ehtiva edir.

4. Demobilisasiyanın situasiya reaksiyası – əlaqələr sahəsində ən kəskin dəyişikliklərlə fərqlənir: adət edilmiş əlaqələrdən imtina ilə səciyyələnir.

Z.Freydin suisid haqqında təsəvvürləri insanın iki əsas meylinə əsaslandırılmışdır:

-Eros – həyat instinkti;

-Tanatos - ölümün instinkti.

İnsan həyatı bu iki instinkt arasındakı döyüş sahəsidir. İnsan yalnız yaşamaq, sevilən olmaq və öz uşaqlarını böyütmək istəyi ilə yaşamır, həmçinin ölümün arzuolunan olduğu dövrlər və ruhi vəziyyətlər olur. Yaş artdıqca Erosun gücü azalır, amma Tanatos daha güclü, inadkar. Freyde görə, intihar Tanatosun dağıdıcı təsirinə, yəni aqressiyanın təzahürüdür.

Karen Xorni güman edirdi ki, insanlar arasında qarşılıqlı münasibətlərin pozulması nevroitik konfliktlər yaradır. İnsanlar nevroitik situasiyalarda tənhalıq, köməksizlik, asılılıq və düşmənçilik hissələrini yaşayır. Bu fenomenlər suisidal davranışın əsası ola bilər. Konfliktlər zamanı düşmənçilik hissələri aktuallaşır, K. Xorni hesab etdiyi kimi, "dağıdıcı meyllər insanın özünə yönəlmişdir". [8, səh.665]

Amerika psixanalitiki H.S.Salliven suisidə özünün şəxsiyyətlərarası ünsiyyət nəzəriyyəsi nöqtəyi-nəzərindən baxırdı. Fərdin özünüqiymətləndirməsi ətrafdakı insanların ona münasibətindən yararlanır. Bunun sayəsində onda üç "Mən" obrazı əmələ gələ bilər: "yaxşı Mən", əgər başqaların münasibəti təhlükəsizliyi təmin edərsə, "pis Mən", əgər mühit həyəcan və ya başqa emosional pozuntular doğursa və "qeyri-Mən": bu hal ruhi nasazlıq və ya suisidal situasiya zamanı baş verir. Həyat böhranları və ya şəxsiyyətlərarası konfliktlər fərdi "pis Mən" obrazında uzunmüddətli mövcudluğa məhkum edir və əzab, diskomfort mənbəyinə çevrilir.

Suisidal davranışı proqnozlaşdırmağa imkan verən əsas amillərdən biri kimi şəxsiyyətin fərdi-psixoloji xüsusiyyətlərinin öyrənilməsi xüsusi maraq doğurur (S.P.Korolenko, A.L.Qalın və b.). A.Q.Ambrumova, E.M.Vrono suisidal davranışlı yeniyetmələrin xüsusiyyətlərini tədqiq edərək göstərmişlər ki, onların əksəriyyəti üçün səciyyəvi cəhət impulsivlikdir: bütün suisidentlər üçün davamlı olmayan emosionallıq və çılğınlıq xasdır ki, bunlar da əsasən suisidal davranışla nəticələnən konfliktli situasiyaların çox olması ilə izah edilə bilər. Suisidal davranışlı yeniyetmələrin çoxu üçün təlqinə yüksək meyllilik səciyyəvidir [2, səh. 179].

İntihar davranışının mənbəyində həyəcan və başqa emosional yaşantıların rolunu humanist psixologiyasının nümayəndələri (R. Mey, K. Rocers və başqaları) də vurğulayırdılar. və R. Meyə görə, həyəcan varlığın ekzistensial təzahürü və insan həyatında ən əhəmiyyətli konstruktiv gücdür. O, həyəcanı "yoxluqla varlığın görüşü" və "azadlıq və insanın real mövcudluq paradoksu" hesab edirdi.

K.Rocers güman edirdi ki, həyatın əsas tendensiyası mühitlə başqa insanların qarşılıqlı təsirində formalaşdırılan "Mən" in aktuallaşdırılması, saxlanması və gücləndirilməsindən ibarətdir. Əgər "Mən" in strukturu rigiddirsə, onda ona müvafiq olan şəxsiyyətin həyat təhlükəsi kimi qəbul edilən real təcrübə təhrif olunur və ya inkar edilir. [8, səh.666]

Əgər insan onu tanımırsa, o özünü "qaranlıq salır". Onda arzu olunmayan təcrübə "Mən" dən müsadirə olunur, reallıqla əlaqəni itir. Beləliklə, "Mən" əvvəlcə şəxsi təcrübəsinə etibar etmir, nəticədə özünə etibar tamamilə yox olur. Bu bütövlükdə tənhalığın dərk edilməsinə səbəb olur. Özünə inam itir, həyata nifrət yaranır, ölüm ideallaşdırılır, bu isə suisidal tendensiyalar doğurur.

Seyr suisidal davranışın əsasında dayanan hissələri təhlil edərək intiharın dörd əsas səbəbini müəyyən etmişdir:

-təcrid etmə hissi (səni heç kim anlamır, səninlə heç kim maraqlanmır hissi ilə xarakterizə olunur) ;

köməksizlik hissi (insana elə gəlir ki, həyata nəzarət edə bilmir, heç nə ondan asılı deyil);

ümitsizlik hissi (insana elə gəlir ki, gələcək qabaqcadan yaxşı heç nə vəd etmir); şəxsi əhəmiyyətsizlik hissi (aşağı özünüqiyətləndirmə, özünü günahlandırma hissi ilə səciyyələnir). [7, səh.154]

Qeyd olunan tədqiqatçıların işləri nəzərdən keçirilərkən müşahidə olunur ki, tədqiqatçıların əksəriyyəti suicidal davranışı yaşanılan konfliktlər şəraitində şəxsiyyətin sosial-psixoloji dezadaptasiyası kimi nəzərdən keçirirlər. Bunun nəticəsində suicidal ekstremal situasiyalarda insanın davranış variantlarından biri kimi özünü göstərir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

1. Abbasbəyli A.N., Darabadi P.Q., İbrahimov Ə.G., Konfliktologiya. Bakı, 2006. – 251 səh.
2. Cavadov R.Ə., Tağıyeva G.B. Ekstremal şəraitlərdə psixoloji xidmət. Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı, 2006, 258 səh.
3. İsmayılov N.V., İsmayılov F.N. Tibbi psixologiya və psixoterapiya (dərslik), II nəşr, Bakı, 2008. - 416 səh
4. Алимova М.А. Суицидальное поведение подростков: диагностика, профилактика, коррекция. Барнаул, 2014. – 100 с.
5. Говорин Н.В., Сахаров А.В. Суицидальное поведение: типология и факторная обусловленность. – Чита : Изд-во «Иван Федоров», 2008. - 178 с.
6. Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд. - М.: Мысль, 1994. - 399 с.
7. Змановская Е.В., Рыбников В.Ю., Девиантное поведение личности и группы: Учебное пособие. - СПб.: Питер, 2010. - 352 с.
8. Малкина-Пых И. Г. Психологическая помощь в кризисных ситуациях. – М.: Изд-во Эксмо, 2008. – 928 с.
9. <http://ncpz.ru/lib/1/book/55/chapter/20>
10. <http://www.aquarun.ru/psih/extrem/extrem13.html>

XÜLASƏ

Məqalədə suisidal davranışın təsnifatı, ayrı-ayrı yanaşmalar çərçivəsində suisidal davranışın tədqiqi (Z.Freyd, E.Dürkheyim, A.T.Ambrumova, V. Frankl, R. Mey, K. Rocers və başqaları) nəzərdən keçirilir. Suisidlər üçün tipik olan şəxsiyyət xüsusiyyətləri qeyd olunur. Suisidal davranış şəxsiyyətin sosial-psixoloji dezadaptasiyasının nəticəsi kimi nəzərdən keçirilir.

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются различные классификации суицидального поведения, исследования суицидов в рамках различных подходов (З. Фрейд, Э. Дюркгейм, А.Т. Амбрумова, В. Франкл, Р. Мей, К. Роджерс и др.). Были отмечены типичные черты суицидальной личности. Суицидальное поведение было рассмотрено как результат социально-психологической дезадаптации.

SUMMARY

The main issues discussed in the article are classifications of suicidal behavior, researches of suicides within different approaches (S. Freud, E. Durkheim, A.T. Ambrumova, V. Frankl, R. May, C. Rogers etc.). The main features of suicidal personality were mentioned. The suicidal behavior was considered as a result of socio-psychological disadaptation.

Çapa tövsiyə etdi: p.e.d. R.Qədirova

QEYRİ-MADDİ MƏDƏNİ İRSİN QORUNMASI SAHƏSİNDƏ AZƏRBAYCAN TƏCRÜBƏSİ

f.ü.f.d.Ceyhun Şakiroğlu (Ağayev)

AMEA akad.Z.M.Bünyadov adına

Şərqsünaslıq İnstitutu “Şərq-Qərb” şöbəsinin böyük elmi işçisi

Açar sözlər: *Qeyri-maddi mədəniyyət, İrs, abidələr, YUNESKO, İSESKO*

Key words: *Intangible cultural heritage, monuments, UNESCO, ISESCO*

Ключевые слова: *нематериальное культурное наследие, памятники, юнеско, исеско*

Məlum olduğu kimi, Azərbaycan maddi-mədəniyyəti qədim və zəngin bir tarixə malikdir. Aparılan qazıntılar nəticəsində aşkar edilən arxeoloji tapıntılar, ta qıdim dövrlərdən, nəsillərdən nəsillərə uğurla ötürülərək dövrümüzə gəlib çıxmış zərgərlik işləri, daşqaşlar, milli geyimləri, xalçaçılıq işləri, mis sənət işləri, qədim və orta əsrlərə aid pulları, şərq silahları, məscidləri, mədrəsələri, karvansarayları və.s. arxeoloji tapıntılar azərbaycanlıların ərsəyə gətirdiyi maddi maddimədəniyyət inciləridir. Əsrlərdir Azərbaycan ərazisində varlığını qoruyan və dünyanın qeyri-maddi mədəniyyət xəzinəsinə daxil olmuş abidələri, zəngin mədəni irsi hal-hazırda Azərbaycan dövləti tərəfindən qorunur və muzeylərdə saxlanılır. (1)

Elə həmin maddi-mədəni irsimizə aid olan abidələr və qədim əşyalar sübut edir ki, Azərbaycan qədim mədəniyyətə malik olan qədim xalqlardandır. Qədim və orta əsrlər tarixi əcdadlarımızın həyat tərzindən, əmək fəaliyyətindən, onların mübarizə üsullarından, düşüncə tərzindən, başqa xalqlar, ölkələr və şəhərlərlə əlaqələrindən xəbər verən maddi-mədəniyyət nümunələrinin köməyi ilə öyrənilir. Ta qədim dövrlərdən tutmuş son orta əsrlərə və günümüzdə qədər tarixin bütün mərhələlərini əhatə edən çoxsaylı nadir əşyalar, abidələr aşkar edilərək tədqiq olunmuş və Azərbaycan maddi-mədəni irsi kimi dünyaya öz töhfəsini vermişdir. (1)

Azərbaycan mədəniyyəti, incəsənəti və onun ayrılmaz hissəsi olan maddi mədəniyyət-Azərbaycanda yaşayan xalqların və tarixən mövcud olmuş dövlətlərin qurduğu birgə mədəniyyətdir. Azərbaycanda mədəniyyətin inkişafına tarixən regionda baş verən siyasi və hərbi hadisələr və Azərbaycanın Şərqlə Qərbi birləşdirən ərazidə yerləşməsi təsir edib. Məlum olduğu kimi, XIX əsrdə Abşeron yarımadasında neft sənayesinin inkişafı ilə ictimai və mədəni həyatda da canlanma baş verir. XX əsrin əvvəllərində Bakı Rusiya imperiyasının əsas sənaye şəhərlərindən birinə çevrilir.(2) Şəhərin iqtisadi baxımdan sürətli inkişafı aralarında Emanuel Nobel, Hacı Zeynalabdin Tağıyev, Musa Nağıyev, Murtuza Muxtarov, Şəmsi Əsədullayev, Aleksandr Mantəşev və s. milyonçuların şəhərə böyük sərmayələr yatırmasına şərait

yaradır, çoxsaylı yeni yaşayış binaları və komplekslər, məscidlər, mədrəsələr, xəstəxanalar, məktəblər və.s inşa edilir. Həmin dövrdə inşa edilmiş memarlıq abidələri arasında İsmailiyyə, Səadət, Tağıyevin sarayları, Opera və Balet Teatrının binası, Şəhər Dumasının binası, Sabunçu elektrik qatari stansiyası binası, Bakı və Gəncədə dəmir yolu stansiyalarının binalarını qeyd etmək olar. (3)

Azərbaycan ədəbiyyatı və mədəniyyətin digər hissələri ayrılmaz surətdə dil ilə bağlıdır. Maddi mədəniyyət isə əhalinin türkləşməsindən əvvəl ortaya çıxmışdır.(4) Azərbaycan müstəqil olduğdan sonra tarixən yaxın münasibətdə olduğu İran mədəniyyəti və Ərəb mədəniyyəti ilə münasibətlər dahada güclənmişdir.(5)

Arxeoloji tapıntılar və müasir dövrə qədər gəlib çatmış maddi abidələr Azərbaycan ərazisində qədim dövrdə (Qobustan petroqlifləri), həmçinin Qafqaz Albaniyası dövründə (Qum bazilikası və Ləkit məbədi) mədəniyyətin inkişaf etdiyini göstərir.(6) Azərbaycanda İslamın yayılmasıyla İslam mədəniyyəti inkişaf edir, məscidlər, mədrəsələr, türbələr tikilir, əsasən dekorativ incəsənətin ornamental forması inkişaf edir. XIX əsrdə Azərbaycanın Rusiyanın tərkibinə daxil olmasıyla burada yaşayan insanlar Rusiya mədəniyyəti ilə və onun vasitəsilə də dünya mədəniyyəti ilə tanış olurlar. Sovet Azərbaycanı dövründə Azərbaycan mədəniyyətinin inkişafında əsaslı dəyişiklik baş verir.(7)

Bilindi ki, dünyada ənənəvi mədəniyyətin və folklorun qorunub saxlanması istiqamətində müntəzəm işlər görülməkdədir. Buna misal laraq YUNESKO-nun 2001-ci il mədəni müxtəliflik haqqında Ümumi Bəyannaməsində və Mədəniyyət Nazirliyinin üçüncü dəyirmi masasında qəbul edilmiş 2002-ci il İstanbul Bəyannaməsində qeyd olunduğu kimi, qeyri-maddi mədəni irsin mədəni müxtəlifliyin mənbəyi və sabit inkişafın təminatçısı kimi əhəmiyyətlidir.(3)

Qeyri-maddi mədəni irs dedikdə - İcmalar, qruplar və bəzi hallarda ayrı-ayrı şəxslər tərəfindən onların mədəni irsinin bir hissəsi kimi qəbul edilən təcrübələri, təqdimatları, ifadələri, bilik və bacarıqları, eləcə də bunlarla bağlı alətləri, əşyaları, maddi mədəniyyət abidələrinin və mədəni məkanları bildirir. Nəsildən-nəsilə ötürülən belə qeyri-maddi mədəni irs daim icmalar və qruplar tərəfindən, onları əhatə edən mühitə cavab olaraq, onların təbiətlə və öz tarixləri ilə qarşılıqlı təsirindən asılı olaraq yaradılır və onlarda özünəməxsusluq və irsilik hissi formalaşdırır və bununla da mədəni müxtəlifliyə və insan yaradıcılığına hörmət edilməsinə yardım göstərir. Bu Konvensiyanın məqsədləri üzrə yalnız o qeyri-maddi mədəni irs diqqətə alınır ki, həmin irs insan hüquqları haqqında mövcud beynəlxalq hüquqi aktlara, eləcə də icmalar, qruplar və ayrı-ayrı şəxslər arasında qarşılıqlı hörmət və sabit inkişaf tələblərinə uyğun gəlmiş olsun.(3)

Məlum olduğu kimi, Azərbaycan dövlət siyasətinin əsas istiqamətlərindən biri olan mədəni inşafı siyasəti, milli-mənəvi dəyərlərin təbliği, qeyri-maddi mədəni irsin və tarixi mədəni zənginliyin qorunması vətəndaşların tərbiyəsində xüsusi yer tutur. Bu istiqamətdə həm daxilə, həm də xaricdə mütəmadi əhəmiyyətli işlər görülsə də, bu proses daim davam etdirilməli, göstərilən fəaliyyətlər daha da təkmilləşdirilməlidir.(8)

Bütün dünyaya məlumdur ki, ermənilərin işğal etdiyi Azərbaycan ərazilərində maddi-mədəni irsimizin məhv edildiyini və ermənilər tərəfindən saxtalaşdırılmasına xidmət edən davranışları, beynəlxalq konvensiyalarda bəşəri cinayət kimi qiymətləndirilir. İşğal olunmuş Azərbaycan ərazilərində qalan tarix-mədəniyyət abidələri, maddi-mədəni irsimiz ya dağıdaraq izləri silinir, ya da erməni abidələri adı altında saxtalaşdırılır. Aparılan tədqiqatlara görə, həmin ərazilərdə indiyədək yüzlərlə tarixi abidə tamamilə dağıdılıb və maddi-mədəni irsimiz böyük zərbələrə məruz qalmışdır. Qalanlar isə erməni abidələri adı altında təqdim edilir. İşğal altında olan Dağlıq Qarabağda və ətraf rayonlarda 13 dünya, 292 ölkə, 330 yerli əhəmiyyətli tarix və mədəniyyət abidəsi qalıb.(9)

Azərbaycan Respublikası müstəqilliyini bərpa etdikdən sonra 3 iyun 1992-ci il tarixində YUNESKO-ya üzv qəbul edilmişdir.(10)

1996-cı ildə isə UNESCO ilə Azərbaycan arasında əməkdaşlıq sahəsində memorandum imzalanmışdır. Həmin vaxtdan etibarən BMT-nin elm, təhsil və mədəniyyət üzrə bu nüfuzlu təşkilatı ilə əlaqələrimiz genişlənməkdədir.(11)

Bu əlaqələrin inkişafında Milli Məclisin deputatı, Heydər Əliyev Fondunun prezidenti Mehriban xanım Əliyevanın böyük xidmətləri olmuşdur. Mehriban xanım qeyri-maddi mədəni irsimizin qorunması, o cümlədən 2004-cü il avqustun 13-də Azərbaycanın şifahi xalq ədəbiyyatının və musiqi irsinin qorunub saxlanması və inkişaf etdirilməsi sahəsində yorulmaz səylərinə görə UNESCO-nun xoşməramlı səfiri adına layiq görülmüşdür. Elə bundan sonra UNESCO-la Azərbaycan arasında əlaqələr daha da inkişaf etməyə başlamışdır. Azərbaycanın bir sıra maddi və mənəvi mədəniyyət abidələrinin o cümlədən qeyri-maddi mədəni irsimizin UNESCO tərəfindən bəşəriyyətin yüksək dəyərləri kimi qorunması elə bu əlaqələrin nəticəsində olmuşdur. Belə ki, həm milli mədəniyyət üçün, həm də bütün bəşəriyyətin mədəniyyəti üçün Azərbaycan muğamının yüksək dəyəri nəzərə alınaraq 2003-cü ildə UNESCO-nun Qeyri-Maddi Mədəni İrs Siyahısına daxil edilmişdir.(11)

Maddi mədəniyyətimizin əvəz olunmaz, tarixə işıq tutan çox qiymətli nümunəsi olan İçərişəhər təkcə Azərbaycan xalqı üçün deyil, elə tarixilik baxımından dəyəri misilsiz olan tarixi abidədir. Bunu UNESCO-nun Dünya Maddi İrs Siyahısına İçərişəhərin Qız qalası və Şirvanşahlar Saray Kompleksi ilə birgə salınması da təsdiq edir. Həm Şirvanşahlar Saray Kompleksi, həm də Qız qalası Azərbaycan qanunvericiliyi, eləcə də UNESCO tərəfindən dünya əhəmiyyətli abidələr kimi tanınır. (12)

UNESCO tərəfindən ümumdünya irsi kimi qəbul olunan Azərbaycan memarlığı və onun tarixi, maddi-mədəniyyət və qeyri-maddi mədəni irsinin qorunması xalqımız üçün sevindirici bir haldır. Azərbaycanın dünya mədəni irsinə çox əhəmiyyətli bir töhfə verdiyi açıq-şəfəq bilinməkdədir. 2013-cü il UNESCO tərəfindən İçərişəhər Şirvanşahlar Sarayı və Qız qalası ilə birlikdə gücləndirilmiş mühafizə statusunun verilməsi ölkəmizdə butəşkilatla əlaqələrin yeni mərhələsi olmuşdur. Bu statusa malik mədəni obyektlər Silahlı Münaqişə Zamanı Mədəni Sərvətlərin Qorunması üzrə Haaqa Konvensiyası və onun İkinci Protokoluna qoşulmuş ölkələrin silahlı qüvvələri tərəfindən tanınan xüsusi emblemlə nişanlanır və gücləndirilmiş mühafizə ilə təmin olunur.(12)

UNESCO tərəfindən İçərişəhərin gücləndirilmiş mühafizə rejimli abidələrinin siyahısına daxil edilməsi Azərbaycanın zəngin tarixi-memarlıq irsinin beynəlxalq ictimaiyyət tərəfindən yüksək qiymətləndirilməsidir. UNESCO-nun Qeyri-Maddi-Mədəni İrsin Qorunması üzrə Komitəsinin Abu-Dabi şəhərində keçirilmiş 4-cü sessiyasında qurumun yekun qərarına əsasən Azərbaycanın aşığı sənəti ilə yanaşı, Novruz bayramı da UNESCO-nun Qeyri-Maddi Mədəni İrs Siyahısına salındı. Bir sıra dövlətlərdə Novruz bayramının qeyd olunması komitə tərəfindən nəzərə alınaraq təşkilatın tövsiyəsi ilə beynəlmiləl qeyri-maddi-mədəni irs nümunəsi kimi UNESCO-ya təqdim olunmuşdu.(13)

Məlum olduğu kimi, İSESKO Baş Katibliyi Aparatının rəhbəri Əhməd Səid: "Biz ermənilərin bu kimi hərəkətlərini qətiyyətlə pisləyirik və bunu vəhşilik adlandırırıq. Sözügedən məsələ ilə bağlı dəfələrlə İSESKO Baş katibliyi tərəfindən müzakirələr aparılıb". Azərbaycanın işğal olunan ərazilərində ermənilər tərəfindən mədəniyyət abidələrinin məhv edilməsini vəhşilik adlandırır. Onun sözlərinə görə, Azərbaycan dövləti İSESKO ilə yaxından əməkdaşlıq edir və dünyada mədəniyyət abidələrinin qorunması prinsipini dəstəkləyir. "Bakı şəhərinin İslamın paytaxtı elan olunması Azərbaycanın dinamik inkişafının təzahürüdür. Çünki İSESKO Avropada təkə Azərbaycan dövlətinin şəhəri olan Bakını İslamın paytaxtı adlandırır".(14)

İlham Əliyev cənablarının apardığı məqsədyönlü siyasətin və xalqımızın mədəniyyətinə göstərdiyi yüksək qayğı və ehtiramın nəticəsidir. Azərbaycan Respublikasının Birinci vitse-prezidenti, Heydər Əliyev Fondunun və Azərbaycan Mədəniyyət Fondunun prezidenti, UNESCO və ISESKO-nun xoşməramlı səfiri. Birinci xanım Mehriban Əliyevanın ölkəmizin qeyri-maddi mədəni irsinin, xüsusilə muğam və aşığı sənətinin, milli adət-ənənələrimizin dünyada tanınması və təbliği istiqamətində gördüyü işlər bu uğurların qazanılmasında mühüm rol oynayıb.(12)

Məlum olduğu kimi, İlham Əliyev cənablarının apardığı məqsədyönlü siyasətin və Mehriban xanım Əliyevanın gərgin əməyi nəticəsində Azərbaycanın 7 qeyri-maddi mədəni irs nümunəsi YUNESKO-nun Qeyri-maddi Mədəni İrs üzrə Repräsentativ Siyahısına, 1 irs nümunəsi Təcili Qorunmaya Ehtiyacı olan Qeyri-maddi Mədəni İrs Siyahısına daxil edilmişdir.

"Azərbaycan Muğamı" 7 noyabr 2003-cü il tarixində Azərbaycan muğamı YUNESKO tərəfindən bəşəriyyətin qeyri-maddi irsinin şah əsəri elan olunmuşdur. 2008-ci ildə Azərbaycan muğamları YUNESKO-nun Qeyri-maddi Mədəni İrsin Repräsentativ Siyahısına daxil edilmişdir.

"Azərbaycan Aşığı Sənəti" 28 Sentyabr - 2 oktyabr 2009-cu il tarixində Birləşmiş Ərəb Əmirliklərinin Abu-Dabi şəhərində keçirilmiş YUNESKO-nun Qeyri - maddi Mədəni İrs üzrə Hökumətlərarası Komitəsinin 4-cü Sessiyası çərçivəsində qəbul edilmiş qərara əsasən, Azərbaycan Aşığı Sənəti YUNESKO-nun Qeyri-maddi Mədəni İrsin Repräsentativ Siyahısına daxil edilmişdir.

"Novruz" 28 Sentyabr - 2 oktyabr 2009-cu il tarixində Birləşmiş Ərəb Əmirliklərinin Abu-Dabi şəhərində keçirilmiş YUNESKO-nun Qeyri - maddi Mədəni İrs üzrə Hökumətlərarası Komitəsinin 4-cü Sessiyası çərçivəsində qəbul edilmiş

qərara əsasən, Novruz çoxmillətli nominasiya (Azərbaycan, Hindistan, İran, Qırğızıstan, Pakistan, Türkiyə, Özbəkistan) kimi YUNESKO-nun Qeyri-maddi Mədəni İrsin Repräsentativ Siyahısına daxil edilmişdir. 28 noyabr-2 dekabr 2016-cı il tarixlərində Efiopiyanın Əddis-Əbəbə şəhərində keçirilmiş YUNESKO-nun Qeyri-maddi mədəni İrs üzrə Hökumətlərarası Komitəsinin 11-ci sessiyasında İraq, Qazaxıstan, Tacikistan, Türkmənistan və Əfqanıstan bu nominasiyaya qoşulmuşlar.(11)

"Ənənəvi Azərbaycan Xalçaçılıq Sənəti" 15-19 noyabr 2010-cu il tarixində Keniyanın Nayrobi şəhərində keçirilən YUNESKO-nun Qeyri - maddi Mədəni İrs üzrə Hökumətlərarası Komitəsinin 5-ci Sessiyası çərçivəsində qəbul edilmiş qərara əsasən, YUNESKO-nun Qeyri-maddi Mədəni İrsin Repräsentativ Siyahısına daxil edilmişdir.

"Tar və Onun İfaçılıq Sənəti" 3-7 Dekabr 2012-ci il tarixində Parisdə keçirilən YUNESKO-nun Qeyri-maddi Mədəni İrs üzrə Hökumətlərarası Komitəsinin 7-ci Sessiyası çərçivəsində qəbul edilmiş qərara əsasən, "Tar və onun ifaçılıq sənəti" YUNESKO-nun Qeyri-maddi Mədəni İrsin Repräsentativ Siyahısına daxil edilmişdir.

"Azərbaycan Respublikasında Çovqan Ənənəvi Qarabağ Atüstü Oyunu" 2-8 dekabr 2013-cü ildə Bakıda keçirilən YUNESKO-nun Qeyri-maddi Mədəni İrs üzrə Hökumətlərarası Komitəsinin 8-ci Sessiyası çərçivəsində qəbul edilmiş qərara əsasən, "Azərbaycan Respublikasında Çovqan ənənəvi Qarabağ atüstü oyunu" YUNESKO-nun Təcili Qorunmaya Ehtiyacı olan Qeyri-maddi Mədəni İrs Siyahısına daxil edilmişdir.

"Ənənəvi Kəlağayı sənəti və simvolizmi, qadın ipək baş örtüklərinin hazırlanması və istifadə olunması"24-28 noyabr 2014-cü il tarixində Parisdə keçirilən Qeyri-maddi mədəni irsin qorunması üzrə Hökumətlərarası Komitəsinin 9-cu sessiyasında YUNESKO-nun Qeyri-maddi mədəni irs üzrə Repräsentativ Siyahısına daxil edilmişdir.(11)

"Lahıcın misgərlik sənəti"30 noyabr – 4 dekabr 2015-ci il tarixində Namibiyada keçirilmiş Qeyri-maddi mədəni irsin qorunması üzrə Hökumətlərarası Komitəsinin 10-cu sessiyasında YUNESKO-nun Qeyri-maddi mədəni irs üzrə Repräsentativ Siyahısına daxil edilmişdir.

"Nazik çörəyin hazırlanma və paylaşma mədəniyyəti: Lavaş, Katırma, Jupka, Yufka" 28 noyabr-2 dekabr 2016-cı il tarixlərində Efiopiyanın Əddis-Əbəbə şəhərində keçirilmiş YUNESKO-nun Qeyri-maddi mədəni İrs üzrə Hökumətlərarası Komitəsinin 11-ci sessiyası çərçivəsində çoxmillətli nominasiya (Azərbaycan, İran, Qazaxıstan, Qırğızıstan və Türkiyə) kimi YUNESKO-nun Qeyri-maddi Mədəni İrsin Repräsentativ Siyahısına daxil edilmişdir.(11)

Bilindiyi kimi, Ümumdünya İrs Komitəsinin 31-ci sessiyasında təhlükədə olan abidələrin vəziyyəti müzakirə edilmişdir. Siyahıya daxil edilən 800-ə yaxın təbii və mədəni irsə aid abidələrin vəziyyəti hər il təhlil olunur. Təhlükədə olan abidələrlə bağlı məsələ isə dərhal müzakirəyə çıxarılır. Ötən il Qobustan Dövlət Tarixi-Bədii Qoruğu da Dünya Mədəni İrs Siyahısına daxil edilmişdi.(16)

Bilindiyi kimi, dünyanın ən qədim xalqlarından olan Azərbaycan xalqı özünün tarixi, maddi-mədəniyyət abidələri, zəngin ədəbiyyatı, incəsənəti və musiqi mədəniyyəti ilə dünya xalqları içərisində özünəməxsus bir yerə malikdir. Qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan xalqının bədii təfəkkür və yaradıcılığına ölkənin gözəl təbiəti, iqlimi, təbii sərvətlərinin zənginliyi də böyük təsir göstərmişdir. Ölkəmizin ta qədimdən bugünədək müxtəlif sənət növlərinin hər biri ayrı ayrılıqda uzun və mürəkkəb inkişaf yolu keçməsinə baxmayaraq, özlüyündə vəhdət təşkil edərək Azərbaycan incəsənəti, maddi və qeyri-maddi mədəniyyət haqqında tam təsəvvür yaratmağa geniş imkan verir.(17)

Azərbaycan incəsənəti, mədəniyyəti, xalqımızın tarixi qədər qədim və zəngin olduğu üçün bu istiqamətdə dünya xalqlarına açıq-aşkar nümunə olmaqdadır. Buna əyani misal olaraq əsrlərdir Azərbaycanda bir çox abidələrə toxunulmamış, onlar dövlət tərəfindən mühafizə olunmuşdur. Bununla yanaşı teatr, kino, musiqi və xalq sənətinin müxtəlif növləri uzun və mürəkkəb inkişaf yolu keçmiş olması Azərbaycan xalqının yüksək mədəni irsə malik olmasını sübut edir. Azərbaycanın mədəniyyət və incəsənət xadimləri milli mədəniyyətimizin, maddi-mədəni irsimizin dünyaya çatdırılması istiqamətində daim səy göstəriblər və demək olar ki, buna nail olublar.(18)

Azərbaycan muğamının YUNESKO tərəfindən bəşəriyyətin mədəni irs siyahısına daxil edilməsi, 7 qeyri-maddi mədəni irs nümunəsi YUNESKO-nun Qeyri-maddi Mədəni İrs üzrə Repräsentativ Siyahısına, 1 irs nümunəsi Təcili Qorunmaya Ehtiyacı olan Qeyri-maddi Mədəni İrs Siyahısına daxil edilməsi və.s kimi bir sıra uğurlu addımlar ölkə rəhbərliyinin mədəniyyətimizə sahib çıxmağının ən bariz nümunəsidir.

ƏDƏBİYYAT

1. "Azərbaycan qeyri-maddi mədəniyyət abidələri və Ərtoğrul Cavid" çoxcildliyi: 13 cildə. 1-ci cild.-Bakı: Çarşıoğlu, 2011
2. T.Ə.Bünyadov. Qədim Azərbaycanda ipin boyanması qaydalarına dair. - ATM, YI c., B., 1963; Yenə onun. Qədim Azərbaycanda toxuculuq və keçəçiliyin inkişaf tarixinə dair. - AEM, I, B., 1964
3. <https://az.wikipedia.org>
4. "История Востока. В6 т. Т. 2. Восток в средние века"http://www.kulichki.com/~gumilev/HE_2/he2510.htm
5. A.N.Mustafayev. Azərbaycanda sənətkarlıq (tarixi-etnoqrafik tədqiqat). B.,1999
6. The Grove Encyclopedia of Islamic Art and Architecture 2009, pp. 237
7. «Популярная художественная энциклопедия.» Под ред. Полевого В. М.; М.:Издательство "Советская энциклопедия", 1986
8. S.B.Əsədova. XIX-XX əsrlərdə Azərbaycan zərgərlik incəsənəti. B., 1978; Каталог народно-декоративного искусства Азербайджана. Б., 1963.

9. <http://modern.az/articles/52171/1/#gsc.tab=0>
10. <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php>
11. <http://www.mfa.gov.az/content/556>
12. <http://mehribanaliyeva.preslib.az/media-3dd54eb6cf.html>
13. The Grove Encyclopedia of Islamic Art and Architecture, Jonathan M. Bloom and Sheila Blair (2009), «*Azerbaijan*», Oxford University Press
14. <http://sia.az/>
15. Azərbaycan etnoqrafiyası, Üç cildə II cild. (2007), «Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Arxeologiyavə Etnoqrafiya İnstitutu», Bakı: Şərq-Qərb
16. İ.Əliyev, E. Məhərrəmov. Azərbaycan Respublikasının Dövlət Rəmzləri.- BAKI: Nurlan, 2008
17. http://www.azerbaijan.az/portal/index_a.html?lang=az
18. К.М.Ибрагимов. Материальная культура Шекинской зоны в конце XIX-XX вв. (Автореф.) Баку, 1982

XÜLASƏ

Bilindiyi kimi, dünyanın ən qədim xalqlarından biri olan Azərbaycan xalqı özünün tarixi, maddi-mədəniyyət abidələri, zəngin ədəbiyyatı, incəsənəti və musiqi mədəniyyəti ilə dünya xalqları içərisində özünəməxsus bir yerə malikdir. Ölkəmizin ta qədimdən bugünədək müxtəlif sənət növlərinin hər biri ayrı ayrılıqda uzun və mürəkkəb inkişaf yolu keçməsinə baxmayaraq, özlüyündə vəhdət təşkil edərək Azərbaycan incəsənəti, maddi və qeyri-maddi mədəniyyət haqqında tam təsəvvür yaratmağa geniş imkan vermişdir. Elə bunun nəticəsidir ki, Azərbaycan YUNESKO və İSESKO-nun üzvlüyünə qəbul olunmuşdur. Azərbaycan muğamının YUNESKO tərəfindən bəşəriyyətin mədəni irs siyahısına daxil edilməsi, 7 qeyri-maddi mədəni irs nümunəsi YUNESKO-nun Qeyri-maddi Mədəni İrs üzrə Repräsentativ Siyahısına, 1 irs nümunəsi Təcili Qorunmaya Ehtiyacı olan Qeyri-maddi Mədəni İrs Siyahısına daxil edilməsi və.s kimi bir sıra uğurlu addımlar buna əyani sübutdur.

SUMMARY

As is known, the Azerbaijani people, one of the oldest nations in the world, has a unique place within the world with its history, material and cultural monuments, rich literature, art and music culture. From the ancient times to the present, each of the different types of art has grown into a long and intricate way of development, and has united in itself the opportunity to create a full picture of the art of Azerbaijan, material and non-material culture. As a result, Azerbaijan was admitted to the UNESCO and ISESCO membership. Including the inclusion of Azerbaijani mugham in UNESCO's cultural heritage list; 7 Intangible Cultural Heritage; UNESCO Representative List of Intangible Cultural Heritage, 1 Heritage; successive steps are a clear indication of this.

РЕЗЮМЕ

Как известно, азербайджанский народ, один из старейших народов мира, имеет уникальное место в мире с его историческими, материальными и культурными памятниками, богатой литературой, искусством и музыкой. С древних времен и до настоящего времени каждый из разных видов искусства превратился в длинный и запутанный способ развития и объединил в себе возможность создать полную картину искусства Азербайджана, материальной и нематериальной культуры. В результате Азербайджан был принят в члены ЮНЕСКО и ИСЕСКО. Включая включение азербайджанского мугама в список культурного наследия ЮНЕСКО, 7 Нематериальное культурное наследие, Репрезентативный список ЮНЕСКО по нематериальному культурному наследию, 1 Наследие; последовательные шаги - это четкое указание на это.

Çара tövsiyə etdi: dos. N.G.Abuzərov

XX ƏSRİN 40-50-Cİ İLLƏRİNDƏ SSRİ-NİN TÜRKİYƏ SİYASƏTİ

Leyla Nəbiyeva

*BDU-nun "Asiya və Afrika ölkələri
tarixi" kafedrasının dissertantı*

Açar sözlər: *Türkiyə, SSRİ, ABŞ, İkinci Dünya müharibəsi, Üçlər ittifaqı, Missorini, Soyuq müharibə, Molotov, Yalta konfransı.*

Key Words: *Turkey, USSR, USA, The second world war, Triple alliance, Missorini, cold war, Molotov, Yalta conference.*

Ключевые слова: *Турция, СССР, США, Вторая мировая война, Тройственный союз, Миссорини, Холодная война, Молотов.*

II Dünya müharibəsindən sonra yürütdüyü tərəfsizlik siyasəti türkiyəni müharibədən sonrakı dünyada yalnız qoydu. Türkiyə bu ərəfədə SSRİ-nin şərqİ Anadolu da torpaq və Boğazlarda keçid istəyi ilə qarşı-qarşıya qalmışdı. Özünü Sovet təhdidləri ilə yalnız olduğunu bilən Türkiyə qərb yardımına üz tutdu. Türkiyə əvvəlcə İngilis yardımına üz tutdu ancaq müharibədən yıxılmış halda çıxan İngiltərədən heç bir yardım ala bilmədi. Buna görə də Türkiyə Sovet təhlükəsinə qarşı tək yarım edə biləcək qüvvənin Amerika olduğunu bilib Amerika yardımlarını əldə edə bilmək üçün siyasət yürütməyə başladı.

Müharibədən sonrakı ilk illərdə Amerika idarəçiləri SSRİ ilə əməkdaşlıq etmənin mümkünliyünü düşünürdülər. Bunun üçün də ABŞ Türkiyənin yardım tələblərinə dərhal cavab vermirdi. Ancaq SSRİ-nin Yalta Konfransında alınan qərarlara əməl etməməsi, Orta Şərqdə üstünlük əldə etmək istəyi, Qərbi Avropada kommunist təhlükəsi və qərb ölkələri ilə əməkdaşlıq etməməsi Amerika hökumətini narahat etməyə başladı. Amerikalı mütəxəssislər SSRİ-nin əsl məqsədinin İrani idarəsi altına almaq sonra isə Yunanıstan və Türkiyənin də idarəsini ələ keçirərək Orta Şərqdə üstünlük qazanmaq olduğunu düşünürdülər.

İkinci Dünya müharibəsində İngiltərə, ABŞ və Sovet İttifaqı Türkiyəni müharibəyə daxil etmək üçün bir çox yollara əl atırdılar. Lakin Türkiyə özünü onların bu çirkin əməllərindən uzaq tutmağı və müharibədən kənar qalmağı bacarmışdır. Türkiyənin yeritdiyi tərəfsizlik siyasəti ölkəni müharibənin vurduğu ziyandan qorumaqla bərabər, həm də onu ölkə olaraq tək qalmasına səbəb olmuşdu. Müharibədən dərhal sonra Türkiyə ilə SSRİ arasında ziddiyyətli dönəmlər yaşanmışdır.

Müharibədən sonra SSRİ -nin yürütdüyü genişləndirmə siyasəti Türkiyə üçün təhdidə çevrilmişdir və 1945-ci ildə SSRİ Türkiyədən rəsmi ultimatum ilə Boğazlarda donanma və şərqdə torpaq tələb etmişdir. Suverenlik hüququnu itirən və qəbul

edilməsi mümkün olmayan bu şərtlər qarşısında Türkiyə tək mübarizə apara bilmədiyini üçün Qərb ölkələrindən dəstək istəyir. SSRİ -nin genişlənmə siyasətindən narahat olan və müharibədən güclü dövlət kimi ayrılan ABŞ Türkiyəyə lazım olan dəstəyi vermək qərarına gəlir.

SSRİ -nin Türkiyədən tələbləri

“Üçlər ittifaqı” kimi adlandırılan İngiltərə, ABŞ və Sovet İttifaqı 1945-ci il fevral ayında Yalta konfransında bir araya gəldilər. Konfransdan sonra SSRİ 1945-ci il mart ayının 19-da Türkiyəyə nota göndərərək 1925-ci ildə imzaladıqları “Dostluq andı”nın müharibədən sonrakı vəziyyətə uyğun olmadığını və “əsaslı dəyişikliklər” tələb etdiyini üçün ləğv etdiyini bildirdi. Bu dəyişiklikdən sonra Türkiyə müharibə zamanında müttəfiqi olan İngiltərənin dəstəyini qazanmaq üçün fəaliyyətə başlasa da, müharibədən zəifləmiş vəziyyətdə çıxan İngiltərə ona lazım olan dəstəyi vermədi. İngiltərədən lazımı dəstəyi ala bilməyən Türkiyə SSRİ ilə yeni anlaşma yolları axtarmağa başladı. SSRİ ilə razılaşma yolu axtaran türk səlahiyyətliləri onlara 1945 19 mart notasına cavab olaraq 4 aprel 1945-ci ildə yeni bir nota göndərdilər. Bu notada türk idarəçiləri iki ölkə arasındakı dostluq münasibətlərinin davam etməsini istədiklərini, ləğv edilmiş dostluq andının yerinə günün şərtlərinə uyğun yeni anlaşma təklifini və bu təklifdə sovetlərin maraqlarını qəbul edəcəklərini bəyan etdilər. Sovetlərin Türkiyə notasına cavabı 1945 7 iyun tarixində gəldi. İyunun 7-də sovet xarici işləri naziri Vyacheslav Mixayloviç Molotov Türkiyə və SSRİ arasında razılığa gəlməsi üçün Türkiyənin Moksavadakı səfiri Selim Sarperə təkliflərini irəli sürdülər. Onların irəli sürdükləri təkliflər açıqca Türkiyənin müstəqilliyi və suverenliyini pozan qəbul edilməz xüsusiyyətlər daşıyırdı. Həmin şərtlər bunlar idi:

1. 16 mart 1921-ci il Böyük Moskva anlaşmasına əsasən qurulan türk-sovet sərhədinin SSRİ -nin xeyrinə dəyişməsi, Qars və Ərdahan sovetlərə verilməsi;
2. Boğazlar müdafiəsində SSRİ ilə ortaq olmaq, buna görə də boğazlarda sovetlərə quru və dəniz donanmasının verilməsi;
3. Montre sözləşməsinin təyin etmiş olduğu Boğazlar rejiminin dəyişdirilməsi. Türkiyə və SSRİ arasında yeni ikili razılaşmanın imzalanmasından ibarət idi. (Oran, 2002; 502)

Selim Sarper (Türkiyənin moskvadakı səfiri) Sovetin şərtlərini Ankaradan soruşmadan rədd etdi, 18 iyunda Molotov(SSRİ xarici işlər naziri) ilə yenidən görüşün baş tutmasına baxmayaraq sovetlər şərtləri dəyişdirmədilər. Beləliklə, Türkiyə Sovetin torpaq tələblərindən əl çəkməyəcəklərini və bunun da Türkiyə üçün açıq-aşkar təhlükəyə çevrildiyini bildirdi.

Postdam Konfransında SSRİ-nin tələbləri: 17 iyul - 2 avqust 1945-cı il tarixində İngiltərə, SSRİ və ABŞ arasında təşkil olunan Postdam konfransında qeyd olunan önəmli məsələlərdən biri də Türkiyəyə aid olan boğazlar problemi idi. Aparılan müzakirələrə baxmayaraq, ölkələr Postdam konfransında qəti bir qərara gəlinmədi. ABŞ prezidenti Truman, Sovetlərdən fərqli bir məqsədlə də olsa, boğazlara beynəlxalq su yolu statusunun verilməsi kimi Moskva ilə Montre dəyişdirmə

mövzusunda razılaşmış, həmçinin, Sovetlər birliyinin Türkiyədən torpaq tələb etməsi mövzusunun iki ölkəni maraqlandıran bir mövzu olduğunu ifadə etmişdir. (Sönmezoğlu, 2006; 34)

Bu hadisələr gedişində ABŞ-ın siyasət dəyişdirməsi və Türkiyəni dəstəkləmə qərarı alması Türkiyə üçün sevindirici bir hal oldu. Postdam Konfransından qısa müddət sonra ABŞ-ın boğazlarla bağlı siyasəti dəyişməyə başladı. Bu dəyişimə bir neçə səbəb göstərmək olar. 1. Sovetlərin Balkanlar üzərindəki əməllərini hələ II Dünya müharibəsi içində anlamağa başlayan İngiltərənin və Amerika hərbi mütəxəssislərinin israrı üzərinə Trumanın siyasətini dəyişdirməyə başlaması. Buna görə, ABŞ-ı hərbi mütəxəssislər, SSRİ-nin istədiyi kimi Boğazlar rejimi dəyişdirilsə və boğazlara millətlərarası bir su yolu statusu verilsə bu yolun hər iki tərəfində geniş bir sahənin silahsızlaşdırılmasının lazım olacağını və bununla Türkiyənin müdafiəsini çox zəiflədəcəyini bildirdilər və Truman bununla bağlı olaraq Boğazlar mövzusunda yeni bir qərar qəbul etdi. 2. İran II Dünya müharibəsi ərəfində İngiltərə və SSRİ-nin işğal zonasında idi. 1942-ci il Yanvarda İran, İngiltərə və SSRİ arasında razılaşma imzalanmış və hər 2 dövlət müharibədən 6 ay ərzində hərbi sursatlarını İrandan geri çəkməyi qəbul etmişdilər. 1945-ci il Sentyabrda SSRİ və İngiltərə Londonda keçirilən xarici işlər nazirlərinin konfransında İrandakı SSRİ və ingilis əsgərlərinin 1946-cı il 2 martda geri çəkilməsi qərarını qəbul etmişdilər. Ancaq geri çəkilmə zamanı gəldikdə SSRİ nəinki İrandakı əsgərlərini geri çəkmədi, hətta əsgər sayını artırmağa başladı. 1945-ci il noyabrda ABŞ SSRİ-dən 1946-cı il yanvardan etibarən qoşunlarını geri çəkməsini istəmişdir. Lakin Moskva buna yaxın durmadı. Bunu görən ABŞ idarəçiləri müharibədən sonra meydana çıxan SSRİ siyasətindən narahat olmağa başladı. Trumana görə zəif bir dövlətin haqlarına hörmət etməyən SSRİ ilə əməkdaşlıq imkansız olacaq. Ayrıca, İran nefti SSRİ-nin nəzarəti altına girərsə, dünyada xammal tarazlığını dəyişdirəcək və Qərb özü üçün lazım olan neftdən məhrum olacaq. Həmçinin, Trumana görə İran SSRİ-nin nəzarətinə keçsə, SSRİ-nin Türkiyəyə təzyiqi artacaq və Türkiyənin dayanma gücü azalacaq. Truman, bu vəziyyətin SSRİ-nin genişlənməsinin sürətləndirməsindən narahat idi. (Ülman, 1961: 69-72) 3. SSRİ, Yalta konfransından sonra razılaşmaya uyğun hərəkət etməyib, Polşa və SSRİ-nin işğalında olan digər ölkələrdən geri çəkilməmiş, hətta həmin ərazilərdə Kommunist ittifaqı yaratmağa səy göstərmişdir. SSRİ-nin siyasətindən ABŞ narahat olurdu

Bütün bunlardan sonra, SSRİ siyasətindən narahatlıq keçirən ABŞ boğazlar məsələsində fikrini dəyişirdi və Türkiyəyə dəstək olmağa başladı. Bunun da əsas göstəricisi ABŞ-ın Türkiyəyə boğazlarla bağlı təqdim etdiyi 1945-ci il 2 noyabr notasıdır.

ABŞ-ın Ankaradakı səfiri Edvin C. Vilson tərəfindən Türkiyə xarici işlər naziri Hasan Sakaya verilən bu notada ABŞ-ın Montre sözləşməsinin yeni şərtlərə uyğun dəyişdirilməsi üçün toplanan millətlərarası konfransda iştirak etməkdən məmnunluq hissi keçirəcəyi qeyd olunurdu. Sözləşmədə bəzi dəyişikliklərin olması istənməkdə idi. Bu dəyişikliklər bunlar idi:

1. Sözləşməyə görə, Türkiyənin iştirak etdiyi müharibələrdə xarici ölkələrin ticarət gəmiləri ancaq müəyyən qeyd və şərtlərə uyğun olaraq Türkiyə boğazlarından keçə bilirlər. ABŞ hökumətinə görə isə bütün ölkələrin gəmiləri sülh şəraitində olduğu kimi, müharibə şəraitində də Süveyş və Panama kanallarına bənzər bir şəkildə Türkiyə boğazlarından keçə bilirlər. 2 Montre sülh sənədində görə müharibə zamanı, müharibə iştirakçısı olan ölkələrin hərbi gəmiləri boğazlardan keçə bilməz. ABŞ-a görə isə Qaradəniz sahilyanı ölkələrin hərbi gəmiləri hər zaman boğazlardan sərbəst keçə bilər. 3 Qaradənizin sahilyanı olmayan ölkələrin hərbi gəmiləri sülh zamanı yalnız bəzi qeydlər və şərtlər əsasında boğazdan sərbəst keçə bilirlər. ABŞ-a görə bu maddə də dəyişdirilməli və sülh şəraitində Qaradənizə çıxışı olan ölkələrin icazəsi olduğu təqdirdə, ABŞ-ın adına göndəriləcək hərbi gəmilərdən başqa, Qaradəniz sahili olmayan dövlətlərə də türk boğazları qapalı olmalıdır. 4 Müqavilədəki Millətlər Cəmiyyəti yazısı, günün tələblərinə uyğun olaraq Birləşmiş Millətlər Təşkilatıdeyimi ilə əvəz olunmalı və Yaponiya bu Konvensiyayı imzalayan dövlətlər arasından çıxarılmalıdır.

Buradan çıxan nəticə, ABŞ-ın Boğazlar statusunda əhəmiyyətli dəyişikliklər etmək fikrini artıq geridə qoymuş olmasıdır. Amerika Birləşmiş Ştatları, Türkiyəyə göndərdiyi notanın bir nüsxəsini ingilis hökumətinə göndərdi. Türkiyə Respublikasının baş naziri Şükrü Saraçoğlu, 5 dekabr 1945-ci ildə, Türkiyənin Amerika Birləşmiş Ştatları notasıyla əlaqədar düşüncəsini açıqladı və Türkiyənin Amerika Birləşmiş Ştatlarının konfrans təklifinə müsbət baxdığını, bu konfransda Amerikanın iştirakının zəruri olacağını bəlli etdi. Beləliklə, Türkiyə Boğazlar məsələsində SSRİ-yə qarşı tək qalmaqdan xilas olmağa başladı.

Boğazlar mövzusunda fikri dəyişməyə başlayan Amerika Birləşmiş Ştatlarının, Postdam Konfransından qısa bir müddət sonra, Sovet ittifaqının Türkiyədən torpaq tələbləri ilə bağlı fikirləri də dəyişdi və Türkiyənin torpaq bütövlüyü ilə maraqlanmağa başladı. Bunun da əsas səbəbi, yuxarıda qeyd olunduğu kimi, SSRİ-nin İrana tətbiq etdiyi təzyiq, İran neftinin SSRİ-nin nəzarəti altında girməsi, qısacası Orta Şərqdəki yeni hadisələr idi.

ABŞ-ın hərbi gəmisi Missorinin Türkiyəyə gəlməsi: ABŞ ilə Türkiyə arasındakı münasibətlərin inkişaf dövründə, 1944-cü ildə ABŞ-da vəfat edən Türkiyənin ABŞdakı səfiri Münir Ertegünün cənazəsinin Türkiyəyə göndərilməsi mövzusu gündəmə gəldi. Amerika Birləşmiş Ştatları, 6 Mart 1946-cı ildə, Münir Ertegünün cənazəsinin Amerika Donanmasının ən böyük döyüş gəmilərindən biri olan Missouri döyüş gəmisi ilə İstanbula göndərilməsinə qərar verdi və gəminin Mart ayının sonlarına doğru Nyu Yorkdan yola çıxacağını bildirdi. Elə həmin gün ABŞ, SSRİ-yə İrandan dərhal çəkilməsi üçün ultimatum göndərdi. Vəfat edən diplomatlarının cənazələrinin ölkələrinə savas gəmiləriylə göndərilməsini normal bir nəzakət qaydası hesab etməklə yanaşı, bunun üçün ABŞ donanmasının ən böyük gəmilərindən birinin seçilmiş olması ilk başda siyasi dairələrdə təəccüb yaratdı. Halbuki, bu hərəkətin SSRİ-yə qarşı bir hərəkət olduğuna şübhə yox idi. Sovetlər Birliyinin İran məsələsindəki narazı rəftarını görənlər Amerika Birləşmiş Ştatları Donanma naziri

Forrestal, 1945-ci ilin sonlarında Aralıq dənizinə əhəmiyyətli bir dəniz qüvvəsi göndərilməsini təklif etmişdi. Missorinin Ertegünün cənazəsini aparmaq məqsədiylə Aralıq dənizinə göndərilməsi, əslində ABŞ-ın SSRİ-yə qarşı rəftarının pisləşdiyinə bir işarə idi. Missorinin gəlişi Türkiyə xalqının və idarəçilərin üzərində təsirini başa düşmək üçün o günlərdə qəzetlərdə yazılanları oxumaq kifayət idi. Məsələn, Missorinin Türkiyəyə gələcəyinin elan olunduğu 6 Mart 1946 tarixindən iki gün sonra yəni, martın8-də “Cumhuriyet” qəzeti, bütün diplomatların cənazələrinin öz ölkələrinə kreyserlə göndərildiyini bildirmiş, Ertegünün cənazəsinin gətirilməsi üçün isə ABŞ donanmasının ən böyük və məşhur gəmilərindən birini seçməsi ABŞ-ın Türkiyəyə qarşı “dostluq əsəri” göstərmək istədiyini yazmışdır. (Ülman, 1961: 73-74)

Türk qəzetləri ilk gündən etibarən Missorinin Türkiyəyə göndərilməsinin ABŞ-ın SSRİ-yə qarşı bir hücum olduğunu işarə edirdilər. “Son Posta” qəzeti 9 mart buraxılışında Amerikanın Aralıq dənizində də böyük bir dəniz gücü olduğunu göstərmək məqsədində olduğunu və bunu bütün dünyaya isbat etmək istədiyini yazmışdı. Ertegün'ün cənazəsi, 23 Mart 1946 günü rəsmi mərasimlə Vaşinqtondan keçirildikdən sonra Nyu-Yorka gətirildi. Cənazə eyni gün Missoriniyə yerləşdirildi və Missorini mərasimlə Amerikadan yola salındı. Missorinin qarşılınması üçün Türkiyədə böyük hazırlıqlar başladı, poçt pulları çıxarıldı, küçələr təmizləndi, prospektlərə bayraqlar asıldı, hətta xüsusi "Missouri siqaretlər" belə istehsal olundu. Türk mətbuatına görə Amerika artıq dost idi. Dünyanın ən güclü milləti olan Amerika, bu gücünü yalnız insanlıq və mədəniyyətşərtlərinə görə yaxşı niyyətlə istifadə etməkdə idi. ABŞ-ın Missorini gəmisini “Son posta” qəzetinin “Xoş gəldin Missori” başlıqlı xəbərində yazdığı kimi 5 aprel 1946-cı ildə saat 8-də İstanbula çatdı. Gəlişi ilə ABŞ prezidenti Trumanın Türkiyə prezidenti İsmet İnönüdən və Türk xalqından möhkəm dostluq gözlədiyi” mesajını gətirən Missouri ziyarətiylə Türkiyə-ABŞ münasibətlərində nəzərə çarpan bir iz buraxdı.

ABŞ-Türkiyə əlaqələrinin yön dəyişdirməyə başladığını göstərən bir başqa yenilik də, ABŞ prezidenti Trumanın Missorinin İstanbula çatdığı günü Çikaqoda etdiyi "Ordu çıxışı" oldu. Truman, bu çıxışında Amerikanın xarici siyasətinin yeni istiqamətini vurğulayır və qüvvətli bir dövlət olmanın Amerikanın məsuliyyətlərini artırdığını, bu məsuliyyətlərdən yayınmanın millətlərarası güvənə böyük bir xəyanət olacağını söylədi. Ancaq, Trumanın çıxışında Türkiyədə ən çox diqqət çəkən Orta Şərqi vəziyyəti ilə əlaqədar olan qismi idi. ABŞ, Boğazlarla yanaşı Türkiyə torpaqlarının bütünlüyünü də müdafiə etməyə başladı.

Missorinin gəlişi ilə yanaşı, Türkiyə ABŞ münasibətlərinin inkişafını təmin edən əsas səbəblərdən biri də 1946-cı il 7 mayda qəbul edilmiş razılaşmaya əsasən ABŞ-ın II Dünya müharibəsi ərəfəsində Türkiyənin “Borc vermə və icarə aktı” vasitəsilə aldığı borcları silməsi oldu. Beləcə ABŞ, eynilə Avropadakı bənzər müttəfiqləri ilə razılaşmalaya gəldiyi kimi, müharibə sonrasında iqtisadi böhrandan keçməkdə olan Türkiyənin çiyinlərindən də ağır bir yük qaldırmış oldu.

1. Cüneyt Akalın, Soğuk savaşı ABD və Türkiyə, olaylar belgeleri (1945-1952) İstanbul: Kaynak yayınları, 2003

2. Melih Aktaş. 150-1960 Demokrat parti dönemi türk-Sovyet ilişkilerinde Amerikan faktörü.
3. Fahir Armaoğlu. Belgelerle türk-Amerikan ilişkileri. Ankara 1991
4. Авслю Doğan. Ortadoğudaki harp. Ankara 1957
5. Поцхверия Б.М. Политика Турции в арабских странах // Международные отношения на Ближнем и Среднем Востоке после второй мировой войны (40–50-е годы). – М., 1974.
6. Tamkoç, Metin. The Warrior Diplomats. Guardians of the National Security and Modernization of Turkey. – Lake City, 1976.
7. Oran, B. (Ed.), (2002). Türkdışpolitikası: 1919-1980. (6.Basım). İstanbul: İletişim
8. Sönmezoğlu, F. (2006). II. Dünya Savaşı'ndan günümüze Türk dış politikası. İstanbul: DerYayımları.
9. Ülman, H. (1991). Türk-Amerikanmünasebetleri. Ankara: SevinçMatbaası.
10. <https://kaynaklarlatarih.blogspot.com/2015/12/sarper-molotov-gorusmesi.html> (baxılma tarixi 20.02.2017)

XÜLASƏ

Müharibədən sonra Sovet İttifaqı Türkiyənin genişlənmə siyasətinə təhlükə yaratmağa başladı. 1945-ci ildə Sovet İttifaqı Türkiyədən boğazlarda donanma saxlamaq hüququ və Türkiyənin şərqində torpaq tələbləri etməyə başladı. Türkiyə suverenlik hüququnu itirmişdi. Buna görə də, qəbul ediləbilməz şərtlər qarşısında tək mübarizə apara bilmirdi. Yardım üçün Türkiyə qərb ölkələrinə üz tutmağı qərara aldı. Bu məqalədə ABŞ-ın SSRİ-nin siyasətindən narahat olub necə Türkiyəyə yardım etmək qərarına gəldiyini araşdırılıb.

RESUME

After the war, the Soviet Union had become a threat to Turkey's policy of expansion. In 1945, the Soviet Union demanded the fleet on the Straits and the land on the east from Turkey. Turkey had lost the right of sovereignty that is why could not compete alone in the face of conditions that can not be accepted. Simultaneously Turkey wanted support from Western countries. In this research we tried to find out how USA was anxious from the SSR policy and decided to help Turkey.

РЕЗЮМЕ

После войны Советский Союз начал угрожать политике расширения Турции. В 1945 году Советский Союз предоставил Турции право держать флот в проливах и требовать земли на востоке Турции. Турция потеряла свой суверенитет. Поэтому он не мог бороться в одиночку при неприемлемых обстоятельствах. Для помощи Турция решила отправиться в западные страны. В этой статье рассматривается, как Соединенные Штаты были обеспокоены политикой СССР и как он решил помочь Турции.

ÇƏTİN YENİYETMƏLƏRİN ŞƏXSİYYƏT XÜSUSİYYƏTLƏRİNİN ÖYRƏNİLMƏSİNİN NƏZƏRİ ASPEKTLƏRİ

p.e.d., dosent Elnarə Əhməd qızı Əhmədova
Azərbaycan Dövlət Bədən Tərbiyəsi və İdman Akademiyası
p.e.d., dosent Yamən Əziz qızı Vəliyeva
Bakı Dövlət Universiteti

Açar sözlər: “çətin” uşaqlar, yeniyetmə, ailə, məktəb, əxlaq, tərbiyə

Keywords: “difficult” children, teenager, family, school, morality, upbringing

Ключевая слова: «трудные» дети, несовершеннолетних, семья, школа, мораль, воспитания

“Çətin tərbiyə olunan” termini tərbiyə olunan şəxsin pedaqoji və psixoloji təsirə qarşı qabiliyyətsizlik və müqavimət göstərməsi deməkdir. Bu müqavimətin səbəbi çox vaxt həmin şəxsin müsbət inkişafdən geridə qalması ilə bağlıdır və nəticədə nöqsanlar, xarakterdə mənfi xüsusiyyətlər, davranışda yanlış məqsədlər, qeyri-normal tələbatlar və s. əmələ gəlir. Bunun ən qorxulu yekunu isə “çətin” uşaqların, məktəblilərin sabit mənfi xüsusiyyətlərə və davranış pozuntularına malik olan böyüklərin çoxalmasıdır (7).

XX əsrin 20-30-cu illərinə aid pedaqoji-psixoloji araşdırmalarında həmin termin praktiki olaraq tədrisi və tərbiyəsi çətin gedən bütün uşaqlara şamil edilirdi(8). Çətin uşaqlar dedikdə faktiki olaraq bütün anormal uşaqlar nəzərdə tutulurdu, hansılar ki indi xüsusi kateqoriyaya aid edilirlər. Kimsəsiz, azyaşlı cinayətkar, “əxlaqi baxımdan qüsurlu” kimi xarakterizə olunan uşaqlar həmçinin bu qrupa daxil idi.

P.P.Blonski, L.S.Vıqotski, A.B.Zalkind və digərlərin tədqiqatlarında göstərilmişdir ki, əxlaqi qüsurluluq heç də əvvəlcədən ayrı-ayrı fərdlərə xas olan xüsusiyyət deyil; o, onların inkişafında mövcud olan əlverişsiz sosial mühitlərin nəticəsidir(4;5). Bununla əlaqədar, uşaqları normal və əxlaqi baxımdan qüsurlu qruplara bölünməsi yanlış hesab edilmişdi. Müasir ədəbiyyatda adətən o uşaqlar çətin adlandırılır ki, onların davranışı hamı tərəfindən qəbul edilmiş normalardan kəskin şəkildə kənara çıxır və mükəmməl tərbiyəyə maneçilik törədir. Ona görə sinonim kimi “çətin tərbiyə olunan uşaqlar” terminindən də istifadə edilir. Çoxsaylı tədqiqatlar göstərmişdir ki, əgər formalaşan şəxsiyyətə adekvat yanaşma olarsa, onda çətin yaş dövrü də bir o qədər münaqişəsiz keçə bilər. Ona görə bəzən rast gəldiyimiz “çətin yaş dövrü” anlayışı kifayət qədər şertidir; inkişaf prosesində yaş xüsusiyyətlərinin nəzərə alınması bir sıra çətinliklərdən uzaqlaşmağa imkan verir ki, bunlar da müəyyən yaş dövrünə nisbətən daha çox fərdi inkişaf şəraitinə xasdır (10).

Müasir elmi-tədqiqat ədəbiyyatlarının təhlilinə əsaslanaraq “çətin uşaqlar” anlayışının məzmununu təşkil edən üç mühüm əlaməti göstərmək olar. Birincisi, uşaq və ya yeniyetmədə normadan kənar davranışın mövcud olması. İkincisi, “çətin” məktəblilər qrupuna davranış qüsurları çətinliklə islah olunan uşaq və yeniyetmələrin daxil edilməsi. Bununla əlaqədar, “çətin uşaqlar” və “pedaqoji nöqtəyi-nəzərdən baxımsız qalmış uşaqlar” terminlərini ayırmaq lazımdır. Əlbəttə, bütün çətin uşaqlar pedaqoji nöqtəyi-nəzərdən baxımsız qalmış uşaqlardır. Lakin pedaqoji nöqtəyi-nəzərdən baxımsız qalmış uşaqların hamısı heç də çətin uşaqlar deyil: onlardan bəziləri nisbətən asanlıqla yenidən tərbiyə olunur. Üçüncüsü, “çətin uşaqlar” fərdi yanaşmaya, valideyn və müəllim diqqətinə, bütövlükdə ətrafdakıların xüsusi qayğısına ehtiyacı olan uşaqlardır. Onlar bütövlükdə pis, islaholunmaz uşaqlar deyil, onlar sadəcə ətrafdakıların xüsusi diqqətinə və şəfqətinə ehtiyacı olan uşaqlardır (9, s.140).

“Çətin” uşaqlar məfhumu öz mənşəyinə görə pedaqoji praktika sayəsində yaranmış, və ilkin olaraq uşaq inkişafından kənara çıxan bütün hadisələri özündə ehtiva edirdi. Sonrakı birgə elmi-praktiki axtarışlar prosesində yeni istiqamətlər aşkarlanmış, islaholunmazlığın psixoloji və pedaqoji bir hadisə kimi predmeti bir daha dəqiqləşdirilmiş və dərinləşdirilmişdir. Müasir pedaqoqların, psixoloqların, hüquqşünasların və təbiblərin əsərlərində uşaq islaholunmazlığına dair növlərinin mahiyyəti və meyarları, onların fərqləndirilməsi dərin və hərtərəfli şəkildə təhlil olunur, onun səbəbləri açıqlanır.

Belə ki, yeniyetmələrin aparıcı fəaliyyətinin xarakteri, onların inkişaf səviyyəsi və mənfi xüsusiyyətlərinin təzahürlərini, habelə onlara tətbiq olunan tipik tərbiyəvi təsir metodlarını nəzərə alaraq, M.A.Alemaskin yetkinlik yaşına çatmayan şagirdlərdə normadan kənara çıxan davranışın strukturunu hazırlamışdı. Həmin strukturda, “pedaqoji baxımdan pozğun”, “qanunu pozan” və “yetkinlik yaşına çatmamış cinayətkarlar”dan fərqli olaraq, “islaholunmaz uşaqlar” bir biri ilə bağlı iki meyar əsasında müəyyən edilir: nizam-intizamın periodik şəkildə pozulması və onların davranışının ailə və sinif kollektivi tərəfindən düzəlişinin prinsipial mümkünlüyü(2, s.87).

Bundan başqa, M.A.Alemaskin çətin uşaqlar qrupunu aşkar edir ki, onların sinir sistemi, psixikası heç bir pozuntuya məruz qalmamış və hansı bir xüsusi rejim və xüsusi şəraitdə tərbiyə olunmalarına ehtiyac duyulmur. Bu, L.S.Vıqotskinin qeyd etdiyinə görə, “kütləvi məktəbdə çətin uşaqlar”dır(6).

Bir sıra psixoloji tədqiqatlarda yetkinlik yaşına çatmamış şəxslərin daxili stimulları və zahiri normadan kənar davranış təzahürləri təsvir olunur. D.İ.Feldşteyn “çətin” yeniyetmələrin diferensiasiyasını apararkən üstün olan mənfi tələbatların xarakterini və onlara uyğun davranış təzahürlərini nəzərə alır. Bununla belə, hər bir tipoloji qrup üçün spesifik tərbiyəvi təsir vasitələri və islah etmə üsulları kompleks şəkildə təqdim olunur(12).

D.İ.Feldşteyn tərəfindən aparılmış qanunu pozan yeniyetmələrə dair tədqiqatlar göstərir ki, onların şəxsiyyətinin əxlaqi deformasiyasının əsasını bioloji xüsusiyyətlər deyil, ailə və məktəb tərbiyəsində olan nöqsanlar təşkil edir. Belə şagirdlərdə təhsilə

qarşı marağın olmaması, faktiki olaraq məktəblə əlaqələrin itməsi müşahidə olunur, bu da onların həmyaşıdlardan 2-4 il təhsildən geri qalması ilə nəticələnir.

Bununla belə, həmin geri qalma, idrak və digər mənəvi tələbatlarla yanaşı, psixi inkişafda normadan kənara çıxma kimi qiymətləndirilmir: yeniyetmələrin bu kateqoriyası normal əqli imkanlara malikdir və onların çoxsahəli fəaliyyət sisteminə məqsədyönlü şəkildə qoşulması intellektual səviyyələrinin aşağı olmasını və passivliyin müvəffəqiyyətlə aradan qaldırılmasını təmin edir(13).

V.İ.Abramenko və A.İ.Seletski bir sıra “işlək” pedaqoji və patopsixoloji terminlərdən istifadə edərək islaholunmazlığın obyektiv şəkildə müşahidə olunan təzahürlərinin özünəməxsus tipologiyasını təqdim edirlər(1, s.42):

1) qeyri-mütəşəkkil yeniyetmələr qrupu – “coşğun” və “coşğun-ehtiyatlı” yeniyetmələr;

2) potensial qanun pozan yeniyetmələr qrupu – “geridə qalan”, “dəcəl”, “ərköyün”, “qaraqabaq”, “emosional baxımdan qanmaz” yeniyetmələr, “avaralar”;

3) psixi baxımdan natamam yeniyetmələr qrupu – “orqanik”, “isterik”, “tez əsəbiləşən”, “affekt baxımdan qeyri-sabit psixopat”, “hiperseksual” yeniyetmələr.

Q.Q.Boçkaryovanın tədqiqatlarında normadan kənar davranış islaholunmaz yeniyetmələrə məxsus mövqə baxımından nəzərdən keçirilir və onların etdikləri hər hansı bir nalayiq hərəkətə və ya hüquq pozuntusuna subyektiv münasibətlərindən asılı olaraq “peşman”, “konfliktsiz” və “arsız”lara bölünürlər(3). Adı çəkilən yeniyetmə tiplərinin hər biri nadir hallarda xalis şəkildə mövcud olur. Lakin müəllim yeniyetmənin öz davranışına qarşı münasibətində hansı tipə daha çox üstünlük verməsini müəyyən etdikdən sonra onu “daxıldən” psixoloji korrektə etmək, yəni məqsədlər sistemini və dəyər istiqamətlərini yenidən təşkil olunması yolu ilə tərbiyəvi effektə nail olmaq imkanını əldə etmiş olur.

“Çətin tərbiyə olunan” yeniyetmələrə dair təsnifatlar və tipologiyaların təhlili bu anlayışın psixoloji və pedaqoji məzmunu baxımından yüksək səviyyədə dolğun olduğunu göstərir. Tərbiyə olunan və tərbiyə verənin fəaliyyət motivləri, onların dəyər istiqamətləri və məqsədləri arasında olan psixoloji konflikt təsvir edilən hadisələrin əsasını təşkil edir. Bu konflikt bir-biri ilə qarşıdurmada olan xarakterlərin, temperamentlərin, şəxsiyyət tiplərinin toqquşmasıdır(11).

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT SİYAHISI:

1. Абраменко В.И., Селецкий А.И. Психолого-физиологическая типология трудных школьников и несовершеннолетних правонарушителей. – М.: Изд-во Всесоюз. ин-та по изуч. причин и разраб. мер предупреждения преступности. – 1973.

2. Алемаскин М.А., Потанин Г.М., Науч. ред.: Анисов М.И. Методика предупреждения отклоняющегося поведения несовершеннолетних. Учебное пособие. – М.: Изд-во МОПИ им. Н.К. Крупской, 1987.

3. Бочкарева Г.Г. Психологические особенности трудновоспитуемых школьников. – М.: 2001.
4. Блонский П. П. Педология. – М., 1925.
5. Выготский Л.С. Основы дефектологии. – СПб.: Лань, 2003. – 654 с.
6. Выготский Л. С. Развитие трудного ребенка и его изучение. Собр. соч. Т 5. – М, 1983.
7. Зюбин Л М. Учебно-воспитательная работа с трудными учащимися. – М.: 2002.
8. Кочетов А. И., Верцинская Н. Н. Работа с трудными детьми. – М.: 2001.
9. Мысли, идеи, принципы А.С.Макаренко в современном образовании. Сборник докладов республиканских Макаренковских педагогических чтений (Абакан, 21 декабря 2007 года) /Ред.-составитель В.В. Лушников. – Абакан: редакционно-издательский отдел ГОУ ДПО ХРИПК и ПРО «РОСА», 2007.
10. Прихожан А.М., Толстых Н.Н Трудные дети. – М.: 2005.
11. Трудный подросток: причины и следствия. // Под ред. В. А. Татенко. – К.: Рад. шк., 1985.
12. Фельдштейн Д.И Трудный подросток. – Душанбе, 1972.
13. Фельдштейн Д.И. Психология взросления: структурно-содержательные характеристики процесса развития личности: избранные труды. – М., 1999.

XÜLASƏ

Müasir elmi-tədqiqat ədəbiyyatlarının təhlilinə əsasən uşaqların normal və əxlaqi baxımdan qüsurlu qruplara bölünməsi yanlış hesab edilmişdir. Müasir ədəbiyyatda adətən o uşaqlar çətin adlandırılır ki, onların davranışı hamı tərəfindən qəbul edilmiş normalardan kəskin şəkildə kənara çıxır və mükəmməl tərbiyəyə maneçilik törədir. Ona görə sinonim kimi “çətin tərbiyə olunan uşaqlar” terminindən də istifadə edilir. Çoxsaylı tədqiqatlar göstərmişdir ki, əgər formalaşan şəxsiyyətə adekvat yanaşma olarsa, onda çətin yaş dövrü də bir o qədər münaqişəsiz keçə bilər.

АННОТАЦИЯ

В современной литературе было показано, что моральная дефективность не является некоторой, изначально присущей отдельным особенностью, а выступает следствием неблагоприятных социальных условий их развития. В итоге было признано неправомерным подразделение детей на нормальных и морально дефективных. В современной литературе трудными обычно называют тех детей, чье поведение резко отклоняется от общепринятых норм и препятствует полноценному воспитанию. Поэтому используется также синоним "трудновоспитуемые дети", т. к. они наименее склонны следовать педагогическим предписаниям и проявляют крайнюю невосприимчивость к традиционным педагогическим воздействиям. Многочисленные исследования показали, что при адекватном подходе к формирующейся личности критический возраст может протекать бесконфликтно.

RESUME

According to literatures of modern research, it is considered wrongly to divide children as normal and morally imperfect into groups. In modern literature, usually, it is denominated difficult such children that their behaviours lead away norms accepted by everyone and obstruct perfect upbringing. That's why it is used a term “difficult upbringing children” as a synonym. Multiple researches show that if there is an adequate point of view for nascent personality, then difficult age period can pass as much as without conflict.

Çapa tövsiyə etdi: p.f.d. M.H. Mustafayev

MODA DƏYƏRLƏRİNİN PSIXOLOJİ TƏHLİLİ

İbrahimova Diyanə Rəşid qızı
BDU, Sosial və pedaqoji psixologiya
kafedrasının dissertantı

Açar sözlər: moda psixologiyası, moda standartları, moda obyektləri, moda dəyərləri, atributiv dəyərlər və denotativ moda dəyərləri, iştirakçıların davranışı, müasirlik, universallıq, nümayişkəranəlik, oyun

Key words: fashion psychology, fashion standards, fashion objects, fashion values, attributive and denotative values, behavior of participants, modernity, universality, demonstration, game

Ключевые слова: психология моды, модные стандарты, модные объекты, ценности моды, атрибутивные и денотативные ценности моды, поведение участников, современность, универсальность, демонстративность, игра.

Elmi ədəbiyyatda XVII əsrdə istifadə edilməyə başlanmış moda termini “modus” latın sözündən götürülmüş – ölçü, hədd, tərz, qayda, təlimat mənasını verir. Cəmiyyətlərin, ənənələrin, hadisələrin sehri aynası olan moda dövrlər boyu insanları öz təsiri altına almış, insanların dəyişiklik etmək arzusundan yaranan və cəmiyyətin yaşayış tərzinə təsir edərək həyat tərzini hərəkətə gətirən müvəqqəti yeniliklərdir.

Moda həqiqətdə ancaq dəyişikliyə inanan cəmiyyətlərdə ortaya çıxan bir fenomendir. Uzun vaxt ərzində, moda əhalinin yalnız çox az hissəsini maraqlandıran bir fenomen olaraq qalmış və elit təbəqəyə xas olmuşdur. Modanın yalnız parça trendlərindən, ilin aksesuarlarından, rənglərindən, kimin necə geyindiyini, televiziya kanalları və ya jurnal səhifələrindən meydana gələcək qədər məhdud, dar çərçivədə bir mövzu olması mümkün deyil. Moda - ifadə forması, mədəniyyət və dünyagörüşünün, duyğuların, həyatın və bir çox şeyin şərhidir.

Moda geniş mənada mədəniyyətin müxtəlif xarici formalarına nəzərən – həyat üslubu, adətlər və davranış vərdisləri, məişət predmetləri, avtomaşınlar, geyimlər – müəyyən zamanda və müəyyən mühitlə bu və ya digər zövqlərin hökmranlığı və həmin zövqlərin olduqca tez-tez dəyişməsi kimi başa düşülür. Dar mənada moda (dəb) – geyim formalarının tez-tez dəyişməsidir. Modanın əsas əlaməti olan dəyişkənliyə görə onu çox zaman “yüngülxasiyyətli” adlandırır və ciddi öyrənilmə obyektini hesab etmirlər. Fikrimcə belə mövqə tamamilə yanlışdır. Məhz dəyişkənliyi sayəsində moda insanı darıxmaqdan və cansıxıcılıqdan xilas edir. İnsanların daxili və xarici dəyişikliklərə can atması müəyyən mənada insanın da bir hissəsi olduğu təbiətin özündəki dəyişikliklərin əks olunmasıdır.

Moda öz dövrünün aynası olmaqla insanların ictimai-siyasi həyatını, iqtisadiyyatda məhsuldar qüvvələrin səviyyə və xarakterini, dövrün daha parlaq hadisələrini, müasir insanın ən mühüm mədəni və elmi nailiyyətlərini, vərdişlərini və psixologiyasını, onun estetik ideal barədə təsəvvürlərini əks etdirir. Cəmiyyətin maddi mədəniyyətinin bir hissəsi olan və insanların estetik görüşlərini əks etdirən modanın yaranması olduqca mürəkkəb prosesdir [1].

Moda cəmiyyətin inkişaf dinamikasını müəyyən edən müasir insan cəmiyyətinin əsas komponenti kimi nəzərdən keçirilir. Moda tədqiqatçılarının çoxu modanı kütləvi davranışla əlaqələndirərək izahını verirlər. Psixoloq Z.Petrovun fikrincə, moda - sosial informasiyanın işlənməsinin xüsusi üsulu, yeni meyarıdır [2, s.156]. Sosial psixoloq E.Boqdanus isə modanı insanların əksəriyyətinə xas olan yeniliklərə münasibət bildirmənin növü kimi qeyd edərək, yeni hərəkət və düşüncə tərzini kimi seçim obyektlərinin vaxtaşırı dəyişməsində özünü bürüzə verdiyini bildirir [3, s.16]. Məşhur filosof B. Spinozaya görə isə “moda” subyektin bütün vəziyyətini əhatə edir. Bununla belə əşyaların sonsuz çoxluğu və dəyişən keyfiyyətləri var. Daha sonra bu terminlə gündəlik həyat, davranış, geyim, saç düzümü və s. kimi dəyişikliklərin təzahürünü müəyyən etməyə başlanmışdır [4, s.98] Sosioloq A.Qofmanın fikrincə isə moda adət və sosial institutlarda yanaşı davranışın sosial tənzimləmə forması və bu tənzimləmənin sosial və psixoloji mexanizmidir. Moda – vaxtaşırı dəyişik və kütləvi davranış nümunələrinin dövrü xüsusiyyətinə səbəb olan tənzimləyicidir [2, s.16].

Nəzəri model yaratmaqla alimlər modanın strukturunun aşağıdakı elementlərini fərqləndirirlər:

1. Moda standartları. Moda obyektləri vasitəsilə reallaşan standartlar-davranışın, hərəkətin üsulu və ya nümunəsidir.
2. Moda obyektləri. Moda obyektləri material və qeyri-material ola bilər. Bura əşyalar, ideyalar, sözlərin və onların xüsusiyyəti daxildir.
3. Moda dəyərləri. Moda standartı və ya obyektinə dəbə düşürsə o dəbdə olur, moda dəyərini itirdikdə “dəbdən düşür”.
4. Dəbli davranış. Davranış standartı, obyekt və moda dəyərlərinə yönəlmiş axırıncı moda elementidir.

Modanın strukturu üç dəyər səviyyəsi ilə təmsil oluna bilər:

- a) Standartların və obyektlərin dəyər aspektləri;
- b) Atributiv ("daxili") dəyərlərin səviyyəsi;
- c) Əhəmiyyətli ("xarici") dəyərlər səviyyəsidir.

Modanın atributiv dəyərləri arasında müasirlik, universallıq (və ya diffuzluq) və nümayişkəranlıq fərqləndirilir. Modanın fəaliyyət göstərdiyi sosial sistemlərin xarakterik xüsusiyyətləri dinamizm, açıqlıq, zəiflik, sosial fərqlilik və hərəkətlilikdir [3, s.45].

Moda dəyərinin atribut (daxili) mahiyyətini daha geniş şəkildə nəzərdən keçirdikdə görə bilərik ki, modanın strukturunda əsaslı dəyər müasirlik sayılır. “Müasir” kimi dəyərləndirilən hər hansı bir şey, adətən təsəvvürümüzdə müsbət assosiasiyalar yaradır. Müasirlik mütərəqqilik ilə yanaşı dəyişməyə və yaradıcılığın dəyişməsinə

hazırlıq kimi assosiasiya olunur. Lakin müasirliyin yüksək qiyməti heç də universal deyildir, o tarixi məhsulu təmsil edir. Demək olar ki, müasirliyin dəyəri tarixin vərəsəsidir.

Ümumiyyətlə, mədəni ənənə modalı standartların aldığı əsas mənbələrdən biridir, lakin standartların ənənədən əldə etdiyi yuxarıda göstərilən moda dəyərləri, xüsusən də müasirlik dəyərlərini işarə edir. Xapuçinanın “müasirlikdən geri qalmaq üçün mən köhnənin dalınca qaçıram” sözləri ilə müvafiq situasiyanı daha dəqiq ifadə etmək olar [4, s. 73].

Müasirliyin dəyərləri sayəsində “köhnə” aktuallaşır, “keçmiş”i ifadə etməklə “hazırkı” işarə edilir. Belə işarə etmənin imkan dərəcəsi, modanın spesifikliyinin sosial və mədəni dövrü ilə izah edilir. Əgər ənənə vasitəsilə davranışın nizamlanması nümunələri arasıkəsilmədən meydana gəlsə, demək moda vaxtaşırıdır. Belə hallarda dövrün iki tipi ilə rastlaşmaq olar: ənənədə – arası kəsilməyən və modada – vaxtaşırı dövrlər. Modalı dövrün vaxtaşırı olması modada sosial yaddaşın xüsusiyyəti ilə bağlıdır, buna əvvəlki moda standartların “yaddan çıxması” və moda dəyərlərinin yada düşməsi təsir göstərir. Bu moda iştirakçılarında təkcə köhnələrin qəbul olunmasına deyil, həm də yaddan çıxmış mədəni nümunələrdən yenidən istifadə edilməsinə imkan yaradır. Əgər standart və obyektlər sahəsində, “köhnə”, atribut dəyərlər sferasına daxil olaraq oradan müasirliyi sıxışdırıb çıxarırsa, moda standartları ənənə standartına, moda isə transformasiyaya çevrilir.

Müasir dövrdə tarixi xassəli dəyərin qəbul edilməsi, insanın “təbii” yeniliyə meyl etməsi kimi moda traktovkasının əleyhinədir. Buna bənzər traktovka kifayət qədər geniş yayılmışdır. Belə ki, sosial psixoloq E. Boqardusun fikrincə: “Modada insanın yeni təcrübəyə meyl etməsinin mühüm əhəmiyyəti vardır. İnsanlar köhnədən bezir və ehtirasla yeniliyə can atır” [2, s. 278]. Alman sosioloqu R. Kening insanın yeniliyə cəhd göstərməsini ona xas olan xassə kimi təsvir edərək, modanın insanların maraqlarını təzahür edən formalardan biri olmasını qeyd edir [4, s. 123]. Əlbəttə, yeniliyə doğru meylin insanların həyat fəaliyyətindəki mühüm rolunu, eləcə də monotonluğun əsəb sisteminə və psixologiyaya göstərdiyi mənfi təsirləri inkar etmək olmaz. Modanın meydana gəlməsində bu faktorların müəyyən əhəmiyyəti vardır. Lakin bunlar modanı izah edə bilmirlər.

Modada “yeniliyə” müasirlik dəyərinin bir ifadəsi kimi, modalı davranış motivi səviyyəsində baxılmalıdır. Bundan başqa moda iştirakçıları müasirlik dəyərinin ifadəsi və bilavasitə dərk edilən dəyər kimi, həmçinin “mütərəqqilik”, zövqün təkmilləşdirilməsi və s. formalarda iştirak edirlər. Əgər ənənə keçmiş söykənersə, onda modada müasirliyə müraciət etmək bu və ya digər formada, bu və ya digər davranış nümunəsinin qəbul edilməsi və ya əks etdirilməsi üçün əsas argument kimi çıxış edə bilər. Əslində müasir olmaq – öz dövrü ilə birgə addımlamaq deməkdir.

Modanın digər daxili dəyəri onun universallığı və ya diffuzluğudur. Daxili dəyərin müasirliyin dəyəri ilə eyni olmasına baxmayaraq o geniş yayılmamışdır. Fransız sosial - psixoloq Qabriel Tard modanın universallıq dəyərinin müasirliyin dəyərinə olan nisbətinin təhlilinə xüsusi diqqət yetirərək, apardığı təhlil zamanı “universallıq”

terminindən istifadə etməmiş, hadisəni digər kontekstdə təhlil etmişdir. Belə ki, “nə yenidirsə, o, yaxşıdır”, “nə köhnədirsə, o yaxşıdır” qaydalarına əməl edənlərin qapalı daxili aləmdə yaşadıklarını qeyd edirdi [5, s.74].

Müxtəlif siniflərin iştirak etdiyi sosial təbəqələrin, sənət qruplarının, demoqrafiklik kateqoriyalarının və s. daxil olduğu universallıq modanın kütləvilik əlamətidir. Moda müxtəlif sosial sistemlərə məxsus olub qlobal xassə daşıyır.

Universallıq elə bir ifadədir ki, “moda”nın hərəkətində hansısa kütlə ilə bağlı olmasından asılı olmayaraq dövlətlərarası sərhədləri yaxşı qət edir. Bu da öz növbəsində müasir kütləvi istehsal, kommunikasiya vasitələrinin inkisafı, mədəni əlaqələr və s. ilə bağlıdır.

Müasirlikdən və universallıqdan fərqli olaraq üçüncü, modanın məkan və zaman çərçivəsində məhdud olmayan davamlı, dəyərli nümayişidir. Müxtəlif mədəniyyətlərin tamamilə fərqli olmasına baxmayaraq onun insanın həyatında bioloji kökləri vardır. Etoqların apardığı çoxsaylı tədqiqatlara əsasən heyvanların davranışının nümayiş etdirilməsinin mühüm əhəmiyyətə malik olduğu məlum olmuşdur. Davranışın nümayiş aspektləri özünü hələ bəşəri tarixin erkən mərhələlərində biruzə vermişdir. Onlar çox saylı tədqiqatlar nəticəsində ibtidai insanın geyimini rəqslərə, bəzək əşyalarına, tatuirovkaya istinadən izah etmişlər.

Moda – kommunikasiya və informasiyanın insanlar arasında birindən digərlərinə ötürmə formalarından biridir. Kommunikasiya prosesində moda iştirakçılarının bir-birini tanıması, görməsi, özünü digərinə təqdim etməsi və onlarla tanış olmasına ehtiyac vardır. Bu baxımdan nümayişin mühüm əhəmiyyəti vardır. “Adamı geyiminə görə qarşılayır, ağılına görə yola salırlar” atalar sözünü xatırlamaq yerinə düşərdi. Aydın ki, burada əsas diqqət ikinci hissəyə yönəlmişdir, lakin ikinci hissə özü – özlüyündə məna yükünü daşıyır, bununla belə o geyimə görə qəbul edilir. Bu, geyimin qısa müddətli görünməsi, yəni nümayişin kommunikasiyaya mühüm dərəcədə təsir göstərməsini bir daha təsdiq edir. Buradan da bir tərəfdən ünsiyyət subyektinin tez və adekvat qiymətləndirilməsi, digər tərəfdən isə tez bir zamanda öz “mənliliyinin” ekspressiv nümayişinə olan tələbini aydın görmək olar [4, s.38].

Modanın dəyərlərində nümayişkəranəliliyin olması nəzəriyyəçilərin eləcə də, adi təfəkkürlərdə tamamilə haqlı olaraq insan həyatının səthi tərəflərinə aid edilir. Həqiqətən moda anlayışında “görünmək” və “göstərmək” əslində üst – üstə düşür. Moda dərində və gizli qala bilməz. O, mütləq göz qarşısında olmalıdır. Əgər moda iştirakçısı öz arzusu ilə seçilmək istəyirsə və ya əksinə seçilmək, görünmək istəmirsə, fərqi yoxdur, o, “görünməməzliyi” müəyyən yolla nümayiş etdirməlidir. Çox güman ki, nümayiş dərinləşdikcə, fərdlərlə sosial qruplar arasındakı kommunikasiya vaxtı uzandıqca nümayişin əhəmiyyəti azalır.

Modanın digər “daxili” dəyəri oyundur. Nümayişə oxşar oyun mədəniyyətin universal elementlərini təmin edir. Hələ Platon onun dəyərini sübut edərək qeyd etmişdir ki, insan eyni zamanda oyunçu və oyuncaqdır. O, oyuna təhkim edilmişdir və oynamaq lazımdır. Başqa sözlə, “oynamaqla yaşamaq lazımdır” [2, s.85]. Məlumdur ki, bəzi incəsənət nəzəriyyəçiləri hesab edirlər ki, oyun bədii yaradıcılıq əsiridir. F.Siller

isə bunu insanın fəaliyyətinin spesifikliyi kimi qiymətləndirirdi [3, s. 126]. Holland mədəniyyətsünası I.Xoyzinqanın fikrincə isə, oyun könüllü xassə daşıyır və adi, real həyatdan kənar qalır. Oyun estetik sahəsi ilə bağlıdır və onunla kəşifir. Onun fikrincə, müasir cəmiyyətdə oyunun elementi aşağı düşür. Oyun öz evristik, axtarışlı xassəsi ilə seçilir, onun münasibəti bayram dolu dünya ilə bağlıdır [5, s.239]. Məlumdur ki, ingilis dilində iki müxtəlif görünüşlü oyunları işarə etmək üçün eyni sözdən istifadə edilir: play – heç bir qaydası olmayan sərbəst oyun və məhdud qanun – qaydaya əsaslanan, əvvəlcədən müəyyən edilmiş oyun. Modada bütün qeyd edilən oyun növlərinə və onların əlavələrinə rast gəlmək olar. Modanın strukturunda oyun dəyərlərinin iştirak etməsi, modanın qismən estetik təzahür kimi geniş yayılması və izah olunması ilə bağlıdır. Bu vəziyyətlə bağlı olaraq moda oyunun formasında gənclərin sosial norma və dəyərlər ilə ünsiyyətlərinin yaranmasını əmələ gətirir.

Beləliklə, modanın bütün iştirakçıları eyni standarta əməl edirlər, onlar eyni daxili dəyərlərlə işarə edilir. Lakin bu dəyərlərin vahidliyi arxasında yuxarıda göstəriləni kimi müxtəliflik gizlənilir.

Moda iştirakçılarının kütləsi müxtəlif qlobal mənsubiyyətə bölünmüşdür ki, onlar da müxtəlif dövlətlər, ruhani və milli mədəniyyətlərdən ibarətdir. Bunlara müxtəlif – sosial – iqtisadi, demografik, professional, mədəni və i. a. sosial – qruplar xasdır. Bütün moda iştirakçıları standartların və atributların dəyəri səviyyəsində birləşdirən amorf və diffuz daxilində kütləvi və özünü dərk etmə kimi bütöv denotativ dəyərin son səviyyəsində özünəməxsus cəhdləri və maraqları olan çox sayda dəqiq özünü dərk edən qrupların olması aşkar edilir. Bunlara uyğun olaraq moda iştirakçıları bu və ya digər “moda”nı və işarə edilən atribut dəyərlərini özlərinə məxsus şəkildə başa düşür və izah edirlər.

Modada iştirak edən müxtəlif cəmiyyətlər, bir çox sosial qruplar, nəhayət saysız – hesabsız fərdlər daxili şəxsi dəyərlərə malikdirlər, onlar modada iştirak etməkdən heç də imtina etmirlər. Əksinə onlar “moda”lara tövsiyyələrini əlavə edirlər. Bu yaxınlaşma əlaqəsi modanın daxili dəyərləri ilə sıxışdırılmır, onlara xüsusi ifadələrin izahı verilir. Modanın xarici strukturu üçün təyin olunmuş denotativ dəyərləri, eyni zamanda nisbətən “güclü” motiv qatını və moda iştirakçılarının davranışının güclü hərəkət qüvvəsini təşkil edirlər [6, s.157].

Modada iştirak edilməsilə bağlı olan orientsasiya və motivlər denotativ səviyyəsində bir – birindən mühüm dərəcədə fərqlənirlər. Modanın bir qrup iştirakçıları üçün kütlədən seçilmək, digərləri üçün isə ona qarışmaq vacibdir. Onların bir hissəsi öz iştirakı ilə estetik dəyərlərə, digərləri isə utilitarlığa tərəfdar olduqlarını ifadə edirlər. Adamların bir qrupu modada iştirakları vasitəsilə demokratizmə, digər qrupu isə elitarlığa meyli etdiklərini ifadə edirlər. Moda iştirakçılarının arasında dəyər orientasiyaları və uyğun olaraq motivlərin – öz mənliliyi ilə yüksək cəlbədicilər, sosial qruplara mənsub olanlar, yüksək statusa və ya pristijə mənsub olanlar və s. mövcuddur. Modanın bu xarici dəyərlərinin məzmununu əsasən sosial institutlar, sosial struktur, cəmiyyəti təşkil edən qrupun həyat obrazı, onların ənənələri və s. kimi müxtəlif vəziyyətlər ilə müəyyən edirlər. Bu dəyərlərin müxtəlifliyi və qarşıdurması,

ziddiyyəti əksər hallarda modanın traktovkasının müxtəlifliyini və qarşıdurmasını izah edir, onun bu və ya digər tərəflərinin birinci dərəcəli əhəmiyyətini qeyd edir.

Moda dəyərlərini təhlil etdiyimiz zaman maraqlı bir sual yaranır; ümumiyyətlə denotativ dəyərlər modanın strukturuna daxildirmi? Balzakin “modada yalnız modanı görmək ağılsızlıqdır” fikri ilə sualı cavablandırmaq olar. Əslində yuxarıda qeyd edilənlər və bir çox dəyərlər özü – özlüyündə modaya aid deyildir. Lakin onlar modanın strukturuna və moda davranışına aid qeyd etdiyimiz digər komponentlərlə birgə daxil edilə və çıxarıla bilər.

Bildiyimiz kimi moda cəmiyyətin əksər sahələrinə nüfuz edərək, insanın həyatında müəyyən izlər buraxır. İnsanların modaya münasibəti son dərəcə mürəkkəb olmaqla yanaşı həm də maraqlıdır. Onlar çox vaxt modaya öz həyatı problemlərinin həlli vasitəsi kimi baxırlar.

Moda – vaxtaşırı dəyişik və kütləvi davranış nümunələrinin dövrü xüsusiyyətinə səbəb olan tənzimləyicidir. O, cəmiyyətin inkişaf dinamikasını müəyyən edən müasir insan cəmiyyətinin əsas komponenti kimi nəzərdən keçirilir.

Modanın mahiyyətini daha geniş şəkildə nəzərdən keçirdikdə onun strukturunda dəyərlər və onun komponentləri fərqləndirildiyini görə bilərik.

Moda müxtəlif sosial sistemlərə məxsus olub qlobal xassə daşıyıraq həyat fəaliyyətin sosial fonu kimi çıxış edir. Modanın burada əsas vəzifəsi ictimai sistemi sabitləşdirmə və həyat fəaliyyəti nümunələrinin yayılmasıdır. Lakin moda, özündə əks etdirdiyi dəyərləri digərləri ilə əvəzləyərək, ictimai təbəqəni dağıdan destruktiv element kimi də çıxış edə bilər. Belə olan halda moda əhəmiyyətli dərəcədə aktivləşdirici təsir göstərir. Bu baxımdan moda dəyərlərinin sosial – psixoloji təhlilinin aparılması zəruridir.

ƏDƏBİYYAT SİYAHISI:

1. E. Qasımova. Dəbin meydana gəlmə yolları // Mədəniyyət dünyası, Elmi-nəzəri məcmuə, XXII buraxılış, Bakı: 2011, s.145-148
2. Килошенко М, Психология моды: теоретический и прикладной аспекты, Москва:2009
3. Гофман А.Б. Мода и люди: новая теория моды и модного поведения.- М.: Наука, 1994.160с.
4. Т.İbrahimov. Müasir moda sənəti. Bakı: 2007, 110s.
5. N. R. Yunusov, Müasir modanın inkişaf tendensiyaları, Bakı: 2006
6. Балдано И.Ц. Мода XX века: энциклопедия. М: «олма-пресс», 2002.

REZUME

MODA DƏYƏRLƏRİNİN PSIXOLOJİ TƏHLİLİ

İbrahimova Diyanə Rəşid qızı
BDU, Sosial və pedaqoji psixologiya
kafedrasının dissertantı

Müəllif məqalədə moda dəyərləri və onun komponentlərindən ətraflı şəkildə bəhs edərək modanın insanların həyatında nə dərəcə aktual olmasını qeyd edir. Gözəl geyinməyi bacarmaq bu bir sənət və elmdir. Dəbdəbəli geyinməyi bacarmaq isə maddi vəziyyət deyil, məhz zövqdən asılıdır.

Məqalədə moda cəmiyyətin inkişaf dinamikasını müəyyən edən müasir insan cəmiyyətinin əsas komponenti kimi nəzərdən keçirilir. Məqalədə eyni zamanda modanın strukturunun, eləcə də onun elementi olan moda dəyərlərinin təhlil edilərək moda dəyərlərinin komponentlərinin hər biri ayrı –ayrılıqda nəzərdən keçirilmişdir.

РЕЗЮМЕ

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЦЕННОСТИ МОДЫ

Ибрагимова Диана Рашид к.
Диссертант Бакинского
Государственного Университета

Автор статьи рассказывает о ценности моды и её компоненты, подчеркивая актуальность моды в жизни людей. Умение красиво одеваться это наука и искусство, которыми сможет овладеть каждый человек. Модно одеваться не зависит от материального благосостояния, а зависит целиком от вкуса.

В статье рассматривается мода как ключевая составляющая современного человеческого общества, определяющая динамику развития общества. В статье также анализируется структура моды, а также ее элементы, и каждый из компонентов модных ценностей рассматривается отдельно.

ABSTRACT**PSYCHOLOGICAL ANALYSIS OF FASHION VALUES***Ibrahimova Diyanə Rashid*

BSU, dissertant of the Department of Social and Pedagogical Psychology

The author of the article speaks about fashion values, its composers and notes the important role of fashion in the life of people. To be able to wear beautiful is an art and a science. To be able to wear luxury doesn't depend on the material, but depends on pleasure.

The article considers the fashion industry as a key component of modern human society, which defines the dynamics of society's development. The article also analyzes the fashion structure of fashion as well as its elements, and each of the components of fashion values has been reviewed separately.

Çapa tövsiyə etdi: p.f.d. M.N.Eyyubova

TƏZHİB SƏNƏTİNDƏ NATURALİST VƏ BESTİAR MOTİVLƏR

Səbinə Ələsgər qızı Nemətzadə
ilahiyyat elmləri üzrə fəlsəfə doktoru
Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Elm Tarixi İnstitutunun
elmi işlər üzrə direktor müavini

Bu iş Azərbaycan Respublikasının
Prezidenti yanında Elmin İnkişafı Fondunun
dəstəyi ilə yerinə yetirilmişdir.
Grant № EİF-Mob-5-2014-2(17)-14/09/5

Açar sözlər: *Təzhib, İslam, əlyazma, motiv, bestiar, naturalist.*

Key words: *Illumination (Tazhib), Islam, manuscript, motif, bestiar, naturalist.*

Ключевые слова: *Освещение, ислам, рукопись, мотив, бестиарий, натуралист.*

İslamın doğuşuyla başlayan təzhib sənəti, bütün İslam dövlətlərində xətt sənətiylə yanaşı tətbiq olunmuş və inkişaf etmişdir. Təmali İran və ətrafında atılan təzhib sənəti, ilk inkişafını, Təbrizdən başlamış, daha sonra Herat, Bağdad, Mosul, Konya, Karaman, Amasya, Harput, Sivas və s. davam etdirmişdir. Bölgələrə görə fərqliliklər görülsə də ümumiyyətlə bir üslub xətti vardır. Təzhib sənəti ilk dəfə Qurani-Kərimin təzhiblənməsiylə başlayan bir sənətdir. Quranı ilk təzhiblədən Həzrəti Əli olmuşdur. İslamın ilk üç əsrində Quranın surə sonlarına həndəsi şəkildə bəzəmələr, ornamentlər vardır. Quran və elmi kitabların hər növündə bəzəmə nümunələrinə rast gəlinir.

Əlyazma əsərlərində ən zəngin təzhib, kitabların zəhriyyə hissəsində, mətnlərin kənar başlıqlarında, surə əvvəlində və mövzu hissələrinin aralarında, kitabın son səhifəsində xətimmə və ya kətəbə hissəsində yerləşir.

Təzhibdə, bəzəmə sənətində naxış, motiv, fiqur, kompazisiya, üslub və üslublaşdırma əsas amillərdir.

Naxış əvvəllər boyalı şəkillərə, miniatürlərə verilən ad idi. Əlyazma kitablara rəngli olaraq çəkilən şəkillərə miniatür və ya xürda naxış, naxış vuranlara da nəqqaş deyilirdi. Buna təsvir və şəbih yazmaq da deyilirdi. Naxış vuranlar nəqqaşla yanaşı, musəvvir, şəbihnüvis adlarını da alırdılar.

Təzyini sənətlərin bütün sahələrində olduğu kimi təzhib sənətində də naxış bəzəmək məqsədiylə görülən dizaynın cizgilərlə ifadəsidir. Sənətkarın xəyal gücünün

sərhədlərini və çata biləcəyi zənginliyi, sahib olduğu zövqü, onun ədəb və dünyagörüşünü göstərir, əsərin sənət dəyərini müəyyən edir.

Naxışın icrasındakı hünər sənət sahiblərinə aiddir. Naxış işlənəcək yerə uyğun dizayn edilməlidir. Çünki, naxışın mükəmməl olması, onu meydana gətirən hər bir elementlə birlikdə yerinə uyğun olması ilə mümkündür. Təzyini sənətlərdə istifadə edilən naxışlar, quruluş formaları baxımından pano (lövhə) xüsusiyyəti daşıyan naxışlar, ulama (Səhifə kənarlarında, yazıların ətrafında bir-birinə bağlanaraq davam edən motivlərdən meydana gələn bəzəmə təzi) və həndəsi naxışlar deyilən üç qrupda cəmlənilir. Pano (lövhə) xüsusiyyəti daşıyan naxışlar sərhədi müəyyən edilmiş bir sahə içərisində başlayar və bitər. Bu naxış tipinin quruluş formasına görə qeyri-simmetrik (sərbəst), simmetrik, dönmə hərəkəti göstərən naxışlar (çərxi-fələk) olmaq üzrə növləri vardır. Əlyazma kitabların zahiriyə, sərlövhə, surə başı, fəsil başı təzhiblərində əksər hallarda simmetrik lövhə naxışlarına üstünlük verilmişdir. Dizaynındakı nəhayətsiz genişləmə xüsusiyyəti kainatın sonsuzluğu içində sənətin və sənətkar təxəyyülünün böyüklüyünü xatırladan səhifə kənarı naxışların əlyazmaçılıqdakı ən gözəl nümunələri kitab qabı və zahiriyə səhifəsi, kürsü təzhibində rast gəlinir.

XII-XIV əsrlərdə bütün İslam ölkələrinin kitab sənətində və digər bəzəmələrdə hökm sürən həndəsi naxışlar dövrünün simvolu halına qəlmişdir. Bu əsrlərdə həndəsi nizamla cizilən naxışlardan biri olan “zəncirək”dən çox istifadə edilmişdir. (5, 62)

Həndəsi naxışlar kvadrat, düzbucaqlı, üçbucaq, dairə, poliqon, paxlava və ulduz kimi formaların birləşməsiylə əmələ gələn və kainatın sonsuzluğuna işarət edən motivlər olaraq istifadə olunmuşlar. Sərhədlərinin başlanğıc və bitiş nöqtələri müəyyən olmayıb, bəzən bitkisəl və rumi motivləri ilə birlikdə işlənilirdilər. Bu cür bəzəmələrdə yenə də həndəsi formalar kompozisiyanın önəmli elementləri olaraq görülür. (2, 20)

Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, pano (lövhə) xüsusiyyəti daşıyan naxışların quruluş formasına görə üç növü vardır ki, onlardan biri geniş dini-fəlsəfi anlamda icra edilən çərxi-fələkdir.

Çarx (çərx), əski ədəbiyyatda geniş bir mənə çərçivəsində və həmçinin müxtəlif tərkiblərlə istifadə edilən kəlimədir.

Yerinə və istifadəsinə görə dar mənada göy, göy gübbəsi, səma, fələk və çarxdan başlayıb geniş və məcazi çərçivədə dəhr, dünya, dövrən, aləm, taleh, bəxt, qəzavü-qədar, hətta əcəl mənalarını ehtiva edir.

Təzhibin ana mövzusu naxışdır. Naxışı da formalaşdıran motivlərdir. Motivlərin zənginliyi və müxtəlifliyi dekorativ sənətlərimizin yüz illər boyunca yüksək bir səviyyəyə çatmasını təmin etmişdir. Türk bəzəmə sənətində gördüyümüz bu motiv müxtəlifliyinin ən önəmli səbəblərindən birisi İslam dininin rəsm və heykəl sənətlərinə qoyduğu qadağadır. Türk sənətkarlar bütün yaradıcı güclərini bəzəmə sahəsində sıxlaşdıraraq həddindən artıq dərəcədə təbiətdən qaynaqlanan abstraksiya və üslublaşdırmaya yönəlmişlər. Təbiəti heç dəyişdirmədən təqlid etmək yerinə, onu

üslublaşdırmağı uyğun görmüşlər. (2, 17) Bu da Allahın tək bir yaratıcı varlıq olması prinsipinə, yəni, “tövhid” anlayışına əsaslanır.

Təzhibdə istifadə olunan əsas motivlər *naturalist, bestiar, mücərrəd* və *simvolik* motivlərdir.

Naturalist motivlər:

Xətayi – stilizə yarpaq, cücərti və çiçəklərin bir-birinə dolaşması ilə meydana gələn bir təzhib motividir. Türk-İslam təzminatında ən mühüm motivlərdən olan Xətayi həm müxtəlifliyi ilə seçilir, həm də ən çox istifadə olunan motivlərdəndir.

Çin və Orta Asiyanın təsiri altında meydana gələn, çox zaman mənşəyi müəyyən olunmayacaq dərəcədə stilizə edilmiş çiçəklərdir. Üslublaşdırılmış çiçəklərin hansı çiçəyə bənzədiyi haqqında qəti bir qənaətə gəlmək çətindir. Bəzi qaynaqlarda Xətayilər həm çiçəklərin, həm də yarpaqların stilizə edilməsinə deyilir. Yarpaq stilizələri gerçəyə daha yaxındır. (1, 49)

Xətayi motivi Türk-İslam təzhib sənətində əhəmiyyətli yerə malikdir və bu sənətin təməlini təşkil edir. Bu motiv, başlıca olaraq cəmiyyətin milli-dini inancını, zövqünü, ənənələrini özündə daşıyaraq, əlyazmaların bədii tərtibatının əsas xüsusiyyətlərindən birinə çevrilmişdir. Xətayi motivi, sənət və mədəniyyət dünyasında rəğbətlə qarşılır.

Yarpaq. Sənət tarixçiləri, dövrümüzün məşhur müzəhhəbələrindən olan Prof.Dr. Çiçək Derman və Dr. İnci A. Birol haqlı olaraq bitki qaynaqlı motivləri sinifləndirməyə yarpaq ilə başlamağı daha məqsədə uyğun hesab edirlər. Çünki, bitkilər aləmində bioloji strukturuna görə mühüm vəzifələr daşıyan yarpaq şəkil baxımından da müxtəlifliklərə malikdir. Bu səbəblə də, tarix boyunca sənətkarlara ilham qaynağı, sənət əsərlərinə də mövzu olmuşdur. Xüsusilə təbiətə aşıq olan şərqli sənətkarlar əlində sanki dilə gəlmiş, rəng və şəkil zərafətiylə həyatilik qazanmışlar. (6, 17)

Pənc. Xətayi qrupundan pənc adıyla bilinən motivlər bitki mənşəli olub, bəzi çiçəklərin quşbaşı görüntüsünün stilizə edilərək, cizilməsiylə əldə edilmişdir. “Pənc” sözünün farscadan tərcüməsi “beş”dir. Yarpaq sayına görə bir yarpaqlıdırsa, yek bərg, iki yarpaqlı – dü bərg, üç yarpaqlı – se bərg, dörd yarpaqlı – çahar bərg, beş yarpaqlı – pənc bərg, altı yarpaqlıdırsa, şeş bərg deyilmişdir. (6, 47; 3, 38)

Əsasən beş yarpaqlı daha çox işləndiyinə görə zamanla pənc bərg termini daha çox istifadə edilmiş, daha sonra isə bərg kəliməsi atılmış, bu motivlərə qısa bir şəkildə pənc deyilmişdir.

Qönçəgül – açmamış çiçək mənasını ifadə edir. Tam açılmamış bir çiçəyin yan görünüşünün üslublaşdırılmış şəkli. Ən bəsit qönçəgüldə belə tac və çanaq yarpaqları aydın görünür. Məşimə və toxumlar ya heç görünməz və ya qismən görünür. Qönçəgül motivi xətayi motivinin ilk addımları kimidir. (3, 40)

Yarı üslublaşdırılmış çiçəklər. Təbiətdəki çeşidlərini müəyyən edəcək şəkildə stilizə edilmiş çiçəklərdir.

XV əsrin sonlarından etibarən müşəflərin surə başı təzhiblərində, kiçik çiçəkli ot kümələri şəklində görülən yarı stilizə edilmiş çiçəklər, XVII əsrin ikinci yarısından bağça çiçəkləriylə əvəz olundu. (6, 113)

Naturalist çiçəklər

Naturalist kəliməsi, ümumiyyətlə hər növ sənətdə və hər bir dövrdə, ələxüsus rəsm və heykəllərdə təsvir olunan reallığı təbiətə sədaqətlə əks etdirmək məqsədi güdən bədii anlayışları, bu anlayışla çalışan sənətkarları və bu istiqamətdə ortaya qoyulmuş əsərləri xarakterizə edir. Naturalizm isə, incəsənət əsərində təbii reallığı heç bir dəyişiklik etmədən üslublaşdırıb, idealizasiyasız təsvir etməyi məqsəd güdən anlayışdır. (7, 171)

XVI əsrin birinci yarısından başlayaraq XVII əsrin sonlarına qədər çox istifadə olunmuş naturalist bitki motivləri yetkin bir sənət anlayışını göstərir. Klassik Türk bəzəməsi olaraq adlandırılacaq biləcəyimiz bu dövrdə üslublaşdırılmış naturalist çiçək motivləri istifadə edilmişdir. Lalə, qızılgül, qərənfil, sünbül, bənövşə, nərgiz, haseki küpesi (akvilegiya) kimi çiçəklər, Yapon xenomelesi (Yapon heyvası), sərv ağacı, üzüm yarpaqları kimi bitkilər yeni bir üslub yaratmışdır. (2, 20)

XVI əsrin birinci yarısından başlayaraq XVII əsrin sonlarına qədər çox istifadə olunmuş naturalist bitki motivləri yetkin bir sənət anlayışını göstərir. Klassik Türk bəzəməsi olaraq adlandırılacaq biləcəyimiz bu dövrdə üslublaşdırılmış naturalist çiçək motivləri istifadə edilmişdir. Lalə, qızılgül, qərənfil, sünbül, bənövşə, nərgiz, “haseki küpesi” (akvilegiya) kimi çiçəklər, Yapon xenomelesi (Yapon heyvası), sərv ağacı, üzüm yarpaqları kimi bitkilər yeni bir üslub yaratmışdır. (2, 20) Qeyd etmək lazımdır ki, İslam sənətində lalə Allahı, qızılgül Hz.Peyğəmbəri simvolizə edir.

Ağaclar və meyvələr

Yarpaqlarda və çiçəklərdə olduğu kimi olduqca çox çeşidləri olan ağac motivlərinin Türk-İslam əlyazmaçılığında mühüm bir yeri vardır. Üslublaşdırılmış və ya yarı üslublaşdırılmış şəkildə çəkilmiş bu ağaclar arasında ən çox istifadə olunanlar sərv, xurma, həyat ağacı, meyvə ağacları və Yapon xenomelesidir. Yapon xenomelesinə ruslar “Yapon heyvası”, Türklər isə “bahar dalları (budaqları)” deyirlər.

Həyat ağacı qədim dövrlərdən bəri bir çox mədəniyyətlərdə ölümsüzlük ifadə edən bir motivdir. İslam sənətində yer tapan həyat ağacına fərqli anlamlar vermişlər. Quranda Həzrəti Məhəmmədin Mərac əsnasında ən üst qatda yer alan Sidrətül-Müntəhaya, yəni məxluqat aləminin son nöqtəsinə qədər yüksəldiyi anladılır. Peyğəmbərin çatdığı Sidrətül-Müntəhadan sonra Cənnətül-mə'va yer alır, bu müqəddəs ağacda insan bilgisi sona çatır. (4, 80; 3, 50)

Sərv ağacının fərqli anlayışlar ifadə etdiyi bilinir. Bir nərdivan vəzifəsi gördüyünə, ruhun Allah qatına yüksəlişini təmsil etdiyinə inanılır. Ayrıca, xalq arasında incə və uzun boylu sevgiliyə bənzədilir. Dik duruşu ilə vəhdəti, yəni birliyi təmsil edir.

Allah kəlməsinin ilk hərfi olan “Əlif”ə də bənzədilən sərv ağacının rüzgarda əsdikcə “Hu” səsi çıxartdığı söylənir. Bundan əlavə təsəvvüfdə səbrin simgəsidir.

Türk bəzəmə sənətlərində sevilərək istifadə edilən nar motivi, bütövlükdə dünyanı, içindəki dənələr insanları, aralarındakı pərdələr dünya üzərindəki insan qruplarının din, irq ayrı-seçkiliyinə baxmayaraq bir bütünü meydana gətirdiklərini simvolizə edir. Nar, əbədi həyat, qüdrət simvolu və cənnət meyvəsidir. Saysız tumları bolluğu, bərəkəti ifadə etmək üçün də istifadə edilən bir motiv olmuşdur. (8, 33; 3, 50)

Xurma ağacının yer və göy üzü arasında bir əlaqə nöqtəsi olduğu düşünülmüşdür. Cənnəti, Həccə və Kəbəni xatırladığı üçün də rəsm edilmişdir. (3, 50)

Çiçək açmış meyvə ağacları albalı, ərik, badam, şaftalı, alma ağaclarının çiçəklənmiş budaqlarıdır. XVI əsrdən etibarən istifadə edilməyə başlanmışdır. Qııda qurumuş budaqların baharla yaşllaşması və çiçək açması axirət və cənnət inancının təsviri olaraq düşünülmüşdür. (3, 51)

Bestiar motivlər: Bestiar (zoomorf, heyvani çıxışlı) motivlər iki qrupdur. Bunlar Orta Asiyadan gələn simurq (zümrüdü-anka), əjdaha və kilin (əjdaha atı) kimi tamamilə xəyal məhsulu heyvan motivləriylə yanaşı maral, ceyran, aslan, pars, dovşan, quş, balıq, leylək kimi qismən üslublaşdırılaraq, xüsusiyyətlərini və adını qorumuş heyvan motivləridir. (5, 61) Qeyd etmək lazımdır ki, xəyal məhsulu olan bestiar motivlərə təzyinatda tez-tez rast gəlinir.

Əjdaha

Türklərdə əjdər (əjdaha) – ilan ilə timsaha yaxın cinsdən olan bir heyvanın fərqli heyvanlarla birləşməsindən meydana gəlmiş məxluq şəklində canlandırılır. İsti mövsümdə quş kimi göy üzünə uçduğu, payızda isə su ilanı, timsah kimi yerin altında gizləndiyi və ya sulara gəzdiyi qəbul edilir. Çin qaynaqlarında yer alan əjdaha əsasən sarı rəngdə olub, imperatorluğun, taxt-tacın, səltənətin, gücün simvolu olmuşdur.

Əjdaha qoruyuculuq, ahəng, hərəkət, göy üzü və kainat kimi təsəvvür edilə bilən müxtəlif simvolik mənaları daşıyır. Bütün bu simvolik mənaların ortaq nöqtəsi isə əjdahanın kosmik bir fiqur olmasıdır. Orta Asiya inancında, kainatın təmsilçisi olaraq qəbul edilən əjdaha, göy qübbəsinin nizamını təmin etməyə mükəlləfdir.

Əjdaha gecə və qaranlığı simvolizə edən ayı udmaqla günəşin qalib gəlməsini və xeyrin şər üzərindəki zəfərini ifadə edir. Əjdaha Türk-İslam əlyazmalarında bütün dövrlər üzrə çox rastlanan motivlərdəndir. İki əjdaha göy üzünü ifadə edir. İki əjdahanın başqa mifoloji, təxəyyül məhsulu olan motivlərlə birlikdə işlənən kompozisiyaları da az deyildir. (9, 7-8)

Simurq. Simurq sözünün farscadan tərcüməsi “otuz quş”dur. Otuz ayrı quşun xüsusiyyətlərini daşdığına inanırlar. Simurq dövlət quşu olaraq da tanınır. Gövdəsi olduqca iri, rəngli ehtişamlı quyruqlu, güclü bir quşdur. Hətta əjdaha ilə mübarizə edə biləcək qədər çox gücə malikdir. İnsan kimi danışan, son dərəcə rəngli və bəzəkli bir quş olan simurqun, oddan və günəşdən yaradılmış olduğuna inanılır. Simurq, tovuz quşu, qrif, aslan və itin ortaq xüsusiyyətlərinə sahib olaraq da səciyyələndirilir. (9, 91) Simurq, bir çox mifoloji hekayə və nağılda qarşımıza çıxan, qartal başlı və caynaqlı, geniş ağızlı, quyruğu uzun qıvrımlı, xallı gövdəli, saqqallı və pipikli olaraq ifadələndirilən ikonografik bir motivdir. (9, 9)

Sonda qeyd etmək lazımdır ki, Mühəf təzyinatında istifadə edilən motivlər içərisində bestiar motivlərə rast gəlmək mümkün deyil. Yarı üslublaşdırılmış və ya xəyal məhsulu olan bestiar motivlər Qurani-Kərimə qarşı duyulan və göstərilən hörmət səbəbi ilə heç bir dövrdə mühəf təzhibində istifadə edilməmişdir.

ƏDƏBİYYAT

1. AKGÜN, Banu., Türk Süsleme Sanatın'da Hatailer .
<http://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/AKG%C3%9CN-Banu-T%C3%9CRK-S%C3%9CSLEME-SANATINDA-HATA%C4%B0LER.pdf>
2. Ayla Ersoy. Türk tezhip sanatı. İstanbul, 1988, (95 s).
3. Hamide Nur Özsoy Tezhip Sanatında Kullanılan Bitkisel Motiflerin Kökenleri. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Geleneksel Türk Sanatları (Tezhip) Anasanat Dalı (Yüksek Lisans Tezi) İSTANBUL 2013, (s.201)
4. İlhan Özkeçeci, Şule Bilge Özkeçeci, Türk Sanatında Tezhip, Seçil Ofset, İstanbul 2007, (312 s)
5. İnci Ayan Birol Tezhip. İslam Ansiklopedisi. cilt 41, DİA, İstanbul 2012, (s.617)
6. İnci Birol, Çiçek Derman, Türk Tezyîni Sanatlarında Motifler, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2005, (s.206).
7. Metin Sözen, Uğur Tanyeli, Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, (s.291).
8. Mustafa Öztürk, “Konya ve Çevresinde Anadolu Selçuklu Dönemi Çinilerinde Kullanılan Bitkisel Motiflerin Dili ve Resim Eğitimi Açısından İncelenmesi”, Selçuk Üniversitesi SBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2008.
9. Şenay Alsan. Türk Mimari Süsleme Sanatlarında Mitolojik kaynaklı Hayvan Figürleri (Orta Asya'dan Selçuklu'ya). Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Sanatı Ana Bilim Dalı İstanbul, 2005, (s.290).

РЕЗЮМЕ

В статье рассматривается философско-эстетическая структура исламского искусства Тазхиб. В статье изложены параметры формирования и развития в исламском мире натуралистических и бестиарных мотивов, относящихся к этому искусству, и их различные формы. Также была представлена подробная информация о философии и символике этих мотивов.

SUMMARY

The article considers the philosophical and aesthetic structure of Islamic art Tazhib. The article describes the parameters of the formation and development in the Islamic world of naturalistic and bestial motifs related to this art, and their various forms. Also, detailed information was provided on the philosophy and symbolism of these motives.

KİÇİK YAŞLI MƏKTƏBLİLƏRİN EMOSİONAL DƏYİŞKƏNLIYİNİN FORMALAŞMASINDA AİLƏNİN ROLU

Gülnarə Həsənova

Psixologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Bakı Slavyan Universiteti

e-mail gulya_psy@mail.ru

Açar sözləri: *ailə, tərbiyə üslubu, korreksiya, həyəcan*

Keywords: *family, parenting style, correction, anxiety*

Ключевые слова: *семья, стиль воспитания, коррекция, тревожность*

Rəyçi: *prof. E.M.Quliyeva, dos. Z.S.Məcidova*

Uşağın formalaşması və inkişafında əsas amillərdən biri ailədir. Cəmiyyətin mühüm təsisatlarından biri sayılan ailədə həyat əhəmiyyətli dəyərlər formalaşır. Ailə daxilində baş verən bütün mənfi tendensiyalar, uşağın şəxsiyyətində öz əksini tapır və onun emosional aləmindəki dəyişikliklərə, davranışındakı pozuntulara səbəb olur. Tədqiqatın aktualığı böyüməkdə olan nəslin formalaşması və tərbiyəsində valideynlərin rolunun artması ilə bağlıdır. Cəmiyyətin bütün sahələrində baş verən dəyişikliklər - müasir texnologiyalar, ümumdünya qloballaşması, inteqrasiya və s. ailə problemlərindən yan keçmir, ər-arvad, valideynlər və uşaqlar arasındakı münasibətlərə də təsir edir. Uşaqların düzgün tərbiyə olunması problemi, uşağın psixologiyası haqqında bilik, onun fərdi yaş xüsusiyyətləri, məktəbdə uşaq və həmyaşdqları arasında baş verən proseslər, pədaqoji psixologiya haqqında ümumi təsəvvürlər və s. minimum məlumatlardır ki, valideynlər bilməlidirlər.

Qeyd etmək lazımdır ki, problemin nəzəri aspektləri ilə Rusiyada, xaricdə və Azərbaycanca da bir çox alimlər, müəllimlər, psixoloqlar, məşğul olublar. Ailədaxili problemlərin mənfi təsiri, uşaqlarda nevroitik simptomların, təcavüz, ya da əksinə özünəqapanma faktını psixologiya elmi qeyd-şərhə qəbul edir. Ailədə problemlərin mövcud olması, bir valideynin ailəni tərk etməsi, daimi çəkişmələr, münaqişələr, uşağın tərbiyə olunmasında ardıcılığın pozulması, valideynlərin qeyri-adekvat davranışı, valideynin uşaqla ünsiyyətinin olmaması və s. bütün bunlar sonradan uşağın psixi sağlamlığında dəyişikliklərə gətirib çıxarır.

T.M.Mişina [14], A.S.Spivakovskaya [17], L.A.Petrovskaya [12] kimi alimlərin işlərində ailənin uşağda həyəcan, qorxu hissələrinin inkişaf prosesinə təsir edən problemlər öyrənilmiş və ailə, ailədəki nifaq, ailədə hökm sürən mənfi mühit, uşağı tərbiyə etmə bacarığının olmaması və s. kimi əsas səbəblər açıqlanmışdır. A.Adler «Xarakterlər haqqında elm» əsərinin giriş hissəsində yazırdı: «Valideynlərin əksəriyyəti şikayət edərək bildirdirdilər ki, öz uşaqlarını dərk edə bilmirlər və eyni

zamanda uşaqların əksəriyyəti qeyd edirdi ki, valideynləri onları başa düşməzlər. Bizim, digər insana qarşı bütün münasibətlərimiz onu dərk etməkdən asılıdır, belə ki, anlayış cəmiyyətin bütün münasibətlərinin əsasını təşkil edir» [9, s.7]. Zaxarov A.I. uşaqlar və yeniyetmələr arasında nevrozların baş verməsinin səbəblərini araşdırarkən, mühim faktı qeyd edib: «Ailədə, əksər hallarda, xroniki olaraq, baş verən münaqişələr - uşaqlar üçün psixiki zədələnmə və eləcə də düzgün tərbiyə olunmamasının mənbəyidir. Uşaq, özünə qarşı münasibətlə razılaşmaması, inad etməsi, ifrat həyəcan ya da ləngimələrlə təsir edə bilər, amma valideynlər arasında baş verən münaqişələrə, birbaşa münaqişənin nəticəsinə təsir etmək imkanı verilmir...» [13, s. 141].

Bizi maraqlandıran problemin bəzi aspektləri Azərbaycan psixoloqlarının A.A.Əlizadə [4], A.N.Abbasov [1] tərəfindən aparılan tədqiqatlarda ailənin psixoloji-pedaqoji aspektləri, etik prinsipləri, davranış normaları və Azərbaycan ailələrində uşaqların inkişafı və formalaşmasında milli xüsusiyyətlər araşdırılmışdır. Məsələyə kliniki psixologiya aspektindən, yəni ailələrə yardım etmək, uşaqlar arasında, ər-arvad münasibətlərində ciddi problemləri olan ailələrə yardım etmək və s. bu kimi məsələlər N.V.İsmayılov tərəfindən araşdırılmışdır [6]. Ailə problemlərinə həsr olunmuş N.Z.Çələbiyevin [3] kitabı, psixoloqların çox böyük marağına səbəb olmuşdur. «Ailəyə psixoloji yardım», «Ailə terapiyasının sualları» bölməsində təcrübə xüsusiyyətli, dəyərli materiallar, ailələrə məsləhətin verilməsi və diaqnostikası zamanı bizə kömək edir. Təcrübə psixologiya, hazırda sağlam psixikalı insanın formalaşmasına yönəldilmiş psixologiyadır. L.Ş.Əmrahlinin bu sahədəki işi böyük əhəmiyyət kəsb edir. O, əsərində qeyd etdiyi kimi, «müasir məktəbin aktual problemlərindən biri də - uşağın sağlam psixoloji inkişafıdır» [5, s.292], uşaq heç bir emosional çətinliyi olmayan, sağlam mühitdə, şəraitdə formalaşmalıdır. Bu problem, L.M.Qurbanovanın [7], da işində ailə, münaqişələr və onların həlli yollarına aid ayrı-ayrı suallara baxılmışdı, ailə ilə işləyən psixoloqun tətbiq etdiyi psixodiaqnostika, psixoprofilaktikanın xüsusiyyətləri araşdırılmışdır. Psixoloqun işi ilə bağlı olan kompleks tədbirlərin keçirilməsinə dair R.V.Cabbarovun [2] monoqrafiyası da qeyd olunmalıdır. Ulyam Qlasserin nəzarət nəzəriyyəsinə istinad edən reallığın, elmi terapiya- məsləhət təcrübəsinə kömək edir. R.V.Cabbarovun ailələrlə iş prosesindəki çox illik yanaşma təcrübəsi, monoqrafiyada da işıqlandırılmışdır. Əlbəttə ki, Azərbaycanda reabilitasiya və innovasiya mərkəzlərində aparılan işləri qeyd etməmək olmaz. Böyük bir kollektivin apardığı işin nəticələri əsasında «Uşaq inkişafı metodikası» [8], adlı monoqrafiya hazırlandı (layihənin rəhbəri Leyla İmanova), və 2016-cı ildə Yardım Fondu tərəfindən nəşr olunmuşdur. Bu tədqiqatın yaxşı cəhəti, müxtəlif mərkəzlərin materiallarının sistemləşdirilməsi, inklyuziv mərkəzlərdə xüsusi münasibət tələb edən uşaqlarla iş təcrübəsinin paylaşılması, eyni zamanda ailədə inkişafdan geri qalan, fiziki qüsurlu və s. uşaqların valideynlərinə tövsiyələrin verilməsi kimi mövzular əhatə olunmuşdur. Bu problemin bəzi aspektlərinin psixoloji ədəbiyyatda öyrənilməsinə işıqlandıraraq, kiçik yaşlı məktəblilərin ailədə tərbiyəsi üslubunun aşkarlanması istiqamətində eksperimental tədqiqatın bəzi anlarını nəzərdən keçirdik.

İbtidai sinif şagirdlərindən 68 nəfəri seçdik. Biz işi elə təşkil etmişdik ki, ilkin mərhələdə sinifdə müşahidə apardıq. Hər sinifdə fərqli səviyyədə aqressiya, həyəcan müşahidə olunan məktəbli qrupunu təsbit etdik. Bunun üçün müxtəlif metodika - rəsmli testlər tətbiq etdik: «Kaktus» [15], «Mövcud olmayan heyvan testi» [11], «Mənim ailəm» [18]. Hazırlıq mərhələsi yolu ilə ailədə problemləri ehtimal olan məktəbli qrupunu seçdik. Buna əsaslanaraq, biz işin ikinci mərhələsinə keçərək, emosional mühitdə çətinlikləri olan ailələrlə işi təşkil etdik. Bu məqsədlə, təxmin etdiyimiz psixoloji problemləri olan ailələri seçdik. Növbəti mərhələdə qısa müddət ərzində ailədə uşağın tərbiyə formaları ilə bağlı uşaqla ünsiyyət qurulması çətinliyinin səbəbini müəyyənləşdirərək, valideynlər üçün metodikalar seçildi. Bu mərhələdə valideynlərlə iş prosesində, valideyn münasibətlərini müəyyənləşdirən A.Y.Varqa və V.V.Stolinin [16, 236-242] test-sorğusu tətbiq edildi.

«Kaktus» rəsm testinin nəticələrinə əsasən, məktəblilərdə aşağıdakı xüsusiyyətlər aşkarlanmışdı: həyəcan - 21 (30,8%), təcavüz - 15 (22%), eqosentrizm – 11 (16,1%), ekstraversiya – 14 (20,5%), introversiya – 7 (10,2%). «Mövcud olmayan heyvan» testinin göstəriciləri, **bizi** bir qədər düşündürdü. Beləki, 68 məktəblidən 38 təcavüzün müxtəlif formalarında (yüksək təcavüzkarlıq (14 nəfər), verbal təcavüzə meyillik (11 nəfər), əsəbləşərək təcavüz (7 nəfər), təcavüzdən qorxaraq və müdafiə təcavüzü (6 nəfər)).

Tədqiqat zamanı, «Mənim ailəm» metodikasının tətbiqi zamanı uşaqların ailədə müəyyən çətinliklərin olması aşkarlandı. Göstəricilərə əsaslanaraq, 42 nəfərdən ibarət qrup formalaşdırdıq. A.Y.Varqa və V.V.Stolin tərəfindən hazırlanmış ailə münasibətlərinin test-sorğusuna görə nəticələr aşağıdakı kimidir: (cədvəl 1)

Cədvəl 1.

A.Y.Varqa və V.V.Stolinin ailə münasibətlərinin test-sorğusunun (AMS) nəticələri:

Valideyn münasibətinin tipi	Kiçik yaşlı məktəblilər (42)
Qəbul - imtina	17 (40,4 %)
Simbioz	10 (23,8 %)
Avtoritar hipersosiallaşma	8 (19 %)
Balaca uğursuz	5(11,9 %)
Kooperasiya	2 (4%)

Göründüyü kimi kiçik yaşlı məktəblilərdə, valideyn münasibətinin tipində «qəbul - imtina» birinci yerdədir. Qeyd etmək lazımdır ki, valideynlərlə fərdi söhbət edərkən, uşaqların davranışını izləyərək, valideynlərin uşağa qarşı zidd münasibətlərini qeyd etdik. Bir qism valideynlər uşaqlarını olduğu kimi qəbul edərək, onlara simpatiya bəsləyirlər, digərləri isə övladlarının heç bir işə yaramadığını, bacarıqsız olduqlarını və həyata uyğunlaşmadığını bildirirlər. Bütün bunlar testləşdirmədə təsdiqlənmişdi,

belə ki, ən yüksək nəticə «qəbul - imtina» şkalasında təsdiqlənərək – 17 (40,4%) və «simbioz» - 10 (23,8%). «Simbioz» şkalası, uşaqla ünsiyyət zamanı fərdlər arası məsafəni əks edir. Bu şkalaya uyğun olan valideynlər, uşaqla vəhdət təşkil edirlər, övladları üçün daima narahatlıq hissi keçirərək, onların bütün istək və arzularını yerinə yetirməyə səy göstəriirlər, həyatdakı çətinliklərdən və xoşagəlməz hadisələrdən onları qoruyurlar. Valideyn, uşağı balaca və köməksiz kimi görürdü.

Tədqiqatın növbəti mərhələsində, ər-arvad münasibətlərinin dinamikası, onların uşağın fərd kimi inkişafına təsiri tədqiq edildi. Bizim fikrimizcə, ər-arvad üçün tipik olan qarşılıqlı əlaqə strategiyası amili, uşağın fərd kimi inkişafında əks olunur. Bunu yoxlamaq üçün, kiçik yaşlı məktəblilər olan ailələrdə xüsusi tədqiqat apardıq. Dörd ailə seçdik - ikisi eksperimental və ikisi kontrol. Eksperiment iki hissədən ibarət idi. Birinci hissədə, eksperimental və kontrol qruplarını, uşaqların özünüqiymətləndirməsi aşağı olan (Dembo-Rubinşteyn metodikası vasitəsilə aşkarlanmış) ailələr təşkil edirdilər. Eksperimental qrupda olan valideynlərə, əvvəlcədən uşağına həsr olunmuş hekayə hazırlamaqları tapşırığı verildi. Yaxşı olardı ki, hekayədə, uşağın gözəl və müsbət surəti təsvir olunsun. Bundan sonra, gizli tənqiddən və iki mənalı olmasından azad olan bu hekayə, uşağın öz mühim işiylə məşğul olduğu zamanı, uşağın iştirakı ilə psixoloqa danışılırdı. Bu hadisədə valideyn tənqidçi və hər hərəkətə nəzarət edən mövqeyindən uzaqlaşaraq, sevən, müdafiə edən valideyn, hər zaman uşağın tərəfində olması ilə əvəzlənmişdir. Kontrol qrupunun eksperimental qrupdan fərqi ondadır ki, əvvəlcədən hazırlıq keçirilmir, valideynlər uşaq haqqında fikirləşdiklərini deyirdilər. Çalışdırdılar ki, uşağın yalnız müsbət keyfiyyətlərini söyləsinlər, bəzən tipik, valideynə xas olaraq, uşaqlara öyüd –nəsihət vermə ünsürləri də peyda olurdu. İkinci dəfə aparılan diaqnostikanın nəticələrini təhlil edərkən, məlum oldu ki, yoxlama qrupundakı uşaqlarda özünüqiymətləndirmənin inkişafı olmamışdır, eksperimental qrupdakı uşaqlarda isə statik məna ifadə edən, dinamik özünüqiymətləndirmə əldə olunmuşdur. İkinci eksperimental tədqiqatın keçirilməsinin əsas məqsədi ondan ibarət idi ki, ailədəki vəziyyətdən asılı olaraq, uşaqların həyəcan səviyyəsinin yüksək nəticələrinin olmasını, ailənin kinetik rəsmi vasitəsilə aşkarladıq. Birinci tədqiqatda olduğu kimi uşağın iştirakı ilə valideynə imkan verildi ki, uşağın müsbət xüsusiyyətləri, tərbiyə prinsipləri, yaşlılarla necə davranması haqqında danışsın. Eyni zamanda, valideyn müstəqqil olaraq, ziddiyyətləri aşaraq, yoxlama qrupunda olmayan, razılığı əldə etsin. Orada ziddiyyətlərin nizamlayıcısı rolunu psixoloq icra edir. Tədqiqatların nəticələrinə əsasən, eksperimental qrupda müsbət effekt uşaqlarda 66 % qeydə alınmışdı. 34% -də isə korreksiya effekti yox idi. Yoxlama qrupundakı uşaqlarda (26%) müsbət xüsusiyyətli, bir qədər effekt aşkarlanmışdır. Uşaqların 54%-də isə hər hansı dinamikanın olmaması, ailədəki vəziyyətdən asılı olaraq, uşaqların 30%-də həyəcan səviyyəsinin yüksəlişi aşkarlanmışdır. Beləliklə, kontrol qrupunda müsbət və mənfəi həyəcan dinamikası, statik göstəricilərə müvafiq deyildi, eksperimental qrupda müsbət nəticə əldə olunmuşdur – ailədəki həyəcan hər iki göstəricilərə görə aşağı düşmüşdür. Kontrol qrupunda ailə vəziyyətindəki həyəcanın tədqiqatında azalma müşahidə edilmədiyindən, bizim fikrimizcə, heç bir faydası

olmayan, uşaqlara gündəlik verilən öyüd-nəsihətin nəticələrinə əsasən valideynlərin stereotipləri mövcuddur. Kifayət qədər elmi mənbələri təhlil edərək, tədqiqatın eksperimental hissəsinin keçirərək, diaqnostik müayinənin nəticələrini əldə edərək, ailə üzvlərinin fərdi xüsusiyyətlərinin, ailədaxili münasibətlərinin dəyişdirilməsinə yönəldilmiş kompleks psixokorreksiya proqramını hazırlamağa cəhd etdik. Bu proqramın əsas məqsədi: ailədə əlverişli psixoloji iqlim şəraitinin yaradılmasıdır. Valideynlərlə fərdi iş metodundan əlavə olaraq, valideynlərin maarifləndirilməsi vasitəsi kimi mini seminarlardan da istifadə edərək, şüurlu olaraq, valideynin özünə məxsus tərzdə uşaqla əlaqəsi, uşağın tərbiyə olunmasındakı çətinlikləri aşkarladıq. Tematik seminarlarda uşaq-valideyn münasibətlərinin təkmilləşdirilməsinin tipik səhvləri təhlil edilmiş, uşaqlarla ünsiyyətin effektiv üsulları ilə iş aparılmışdır.

Beləliklə, biz ailələrlə diaqnostik - korreksiya işlərini yerinə yetirdik: aşkarlanmış bir qrup uşaqlarda ailə tərbiyəsinin xüsusiyyətləri müəyyənləşdirilmiş, ailə tərbiyəsində pozuntuların səbəbi və tipi dəqiqləşdirilmiş, mövcud problemlərin dəf olunması yolları müəyyənləşdirilmişdir. Ailə tərbiyəsinin xüsusiyyətləri ilə uşağın inkişaf xüsusiyyətlərini müqayisə etdikdən sonra, bu yaş qrupundakı uşaqlardakı psixoloji problemlərin, emosional qərarlılığın ailə tərbiyəsi ilə sıx bağlı olması nəticəsinə gəldik.

ƏDƏBİYYAT

1. Abbasov A N. Milli əxlaq və ailə etikası: orta ixtisas məktəbləri üçün dərslik. B.: Mütərcim, 2015, 320 s.
2. Cabbarov R.V. Gərcəklik terapiyası və ya yaşamaq sənəti. Monoqrafiya. Bakı, "Ecoprint", 2016, 232 s.
3. Çələbiyev N.Z. Ailə psixologiyası. Bakı: Mütərcim, 2015, 424 s.
4. Əlizadə Ə.Ə., Abbasov A. Ailə həyatının etika və psixologiyası – müəllim üçün vəsait. B., 2000.
5. Əmrəhli L. Ş.Uşaq psixologiyası. Bakı, Nurlar NPM, 2015, 344 s.
6. İsmayılov N V. Tibbi psixologiya və psixoterapiya. B.: Maarif, 2008, 416 s.
7. Qurbanova L.M.Ailənin psixoloji problemləri və həlli yolları, Sumqayıt "Bilik" nəşriyyatı, 2012, 240 s.
8. Uşaq inkişafı metodikası. Bakı: Açıq Cəmiyyət İnstitutu – yardım fondu, 2016.
9. Адлер А. Наука о характерах: Понять природу человека. Перевод Цыпина Е. М.: Академический проект, 2014, 243 с.
10. Варга А.Я. Системная семейная психотерапия. Краткий лекционный курс. СПб.: Питер, 2001, 278с
11. Венгер А.Л. Психологические рисуночные тесты: иллюстрированное руководство /А.Л. Венгер. М.: ВЛАДОС-пресс, 2003, 160 с.

12. Воспитание как общение-диалог / Л.А. Петровская, А.С. Спиваковская. 2002 //Психология семьи: сборник статей /сост. Т.П. Гаврилова. М.: Вопросы психологии, 2002. С. 3-8.
13. Захаров А.И. Неврозы у детей и подростков. Л.: Медицина, 1988, 248 с.
14. Мишина Т.М. Психологическое исследование супружеских отношений при неврозах //Семейная психотерапия при нервных и психических заболеваниях / Под ред. В.К. Мягер и Р.А. Зачепиского. Л., 1987. С.13-20.
15. Панфилова М.А. Графическая методика «Кактус». Текст.: Обруч, 2005 № 5, с. 30.
16. Рогов Е. И. Настольная книга практического психолога в 2 ч. Часть 2. Работа психолога со взрослыми. М.: Издательство. Юрайт, 2012, 507 с.
17. Спиваковская А.С. Психотерапия: игра, детство, семья. Том 2. М.: ООО Апрель Пресс, ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000, 464 с.
18. Хоментausкас Г.Т. Методика «Рисунок семьи» //Общая психодиагностика / Под ред. А.А. Бодалева, В.В. Столина, М., 1987.

XÜLASƏ

KİÇİK YAŞLI MƏKTƏBLİLƏRİN EMOSİONAL DƏYİŞKƏNLIYİNİN FORMALAŞMASINDA AİLƏNİN ROLU

Gülnarə Həsənova

Məqalədə, ailə problemlərinə alimlərin nəzəri fikirləri, kiçik yaşlı məktəblilərdə baş verən psixoloji problemlərin xüsusiyyətləri əks olunmuşdur. İbtidai sinif şagirdlərində həyəcan, təcavüz, emosional qeyri-sabitliyin inkişafın əsas amili valideynlər arasındakı əlaqələrin çətin olmasıdır. Tədqiqat zamanı test metodikalarından istifadə edilmişdir: "Kaktus", "Qeyri-mövcud heyvan", "Ailənin şəkli" və onların vasitəsilə məktəblilərdə təcavüz, həyəcan kimi hisslərin varlığı aşkarlanmışdır. Sonrakı araşdırma valideyn münasibətlərinin (A.Y.Varga və V.V.Stolinin test-sorğusu) müəyyənləşdirilməsinə yönəldilmişdir. Eksperimental tədqiqatın nəticələrinə əsasən valideynlərlə korreksiya işi, mini seminarlar aparılaraq, ailədəki gərginliyin dəf olunmasına, valideyn və uşaqlar arasında birgə əlaqələrin qurulmasına şərait yaradılmışdır. Təkrar diaqnostika, tətbiq olunan proqramın effektiv olduğunu göstərdi.

РЕЗЮМЕ

РОЛЬ СЕМЬИ В ФОРМИРОВАНИИ ЭМОЦИОНАЛЬНОЙ НЕУРАВНОВЕШЕННОСТИ У МЛАДШИХ ШКОЛЬНИКОВ

Доц. Гасанова Г.А.

В статье нашли отражение теоретические воззрения ученых на проблему семьи, рассмотрены особенности психологических проблем, возникающих в младшем школьном возрасте. Основным фактором, способствующим развитию у учащихся начальных классов тревожности, агрессии, эмоциональной неустойчивости явились трудности во взаимоотношениях между родителями. В работе были использованы тестовые методики: «Кактус», «Несуществующее животное», «Рисунок семьи», которые позволили выявить наличие агрессии, тревожности у школьников. Дальнейшее исследование было направлено на выявление родительского отношения (тест-опросник А.Я.Варга и В.В.Столин). По результатам экспериментального исследования была укомплектована группа, состоящая из родителей, с которыми была проведена коррекционная работа, мини семинары, способствующие снятию напряжения в семье,

налаживанию взаимоотношений между родителями и детьми. Повторная диагностика свидетельствовала о результативности примененной программы.

SUMMARY

THE ROLE OF FAMILY IN THE FORMATION OF EMOTIONAL IMBALANCE IN PRIMARY SCHOOL CHILDREN

Gulnara Hasanova

Ph.D. in Psychology, Associate Professor

The article reflects the views of the scientists on the theoretical problem of the family, the features of psychological problems that originates in the early school years. The main factor contributing to the development of primary school pupils' anxiety, aggression, emotional instability were difficulties in the relationship between the parents. In the work of this problem, some test methods were used as "Cactus", "Non-existent animal", "Family Picture", which revealed the presence of aggression, anxiety in schoolchildren. Further research was aimed at identifying the parental relationship (test questionnaire A.Ya.Varga and V.V.Stolin). According to the results of an experimental study has been completed by a group of parents, which was carried out remedial work, mini seminars, contributing to the removal of tension in the family, the establishment of relationships between parents and children. Repeated diagnostics indicated about the effective application program.

Çара tövsiyə etdi: f.e.d.,prof.E.M.Quliyeva, dosent Z.S.Məcidova

İNTERNET VƏ PSİXİ PROSESLƏR

Mehdiyeva Mədinə Arif qızı

Azərbaycan Dövlət Universitetinin

Fəlsəfə və Sosial Elmlər kafedrasının müəllimi

Açar sözlər: İKT, İnternet, insan şüuru, insan təfəkkürü, internet asılılıq.

Keywords: ICT, human reason, human consciousness, Internet addiction.

Ключевые слова: ИКТ, человеческий разум, человеческое сознание, Интернет-зависимость.

Problemin aktuallığı. Hal-hazırda informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının (İKT) inkişafı və bütövlükdə cəmiyyətin informasiyalaşdırılması məsələsi çox vacibdir. Bu meyl müasir insanın ehtiyaclarını nəzərə aldığından və sosial tələbata cavab verdiyindən, təhsil sahəsi də daxil olmaqla bir çox fəaliyyət sahələrinə təsir göstərir. Yeni texnologiyalar, forma və təlim üsulları təhsil hüququnun, təhsil sahəsində eksperimental və yenilikçi tədbirlərin tam həyata keçirilməsi üçün şərait yaradır.

İcmalar yaradıcı prosesləri kollektiv və açıq şəkildə qiymətləndirə və inkişaf etdirə bilirlər. Milton və Qalileyin iştirak etdiyi intellektual icmalarda musiqi, elmi, ədəbi və fəlsəfi təcrübə həm dəyərləndirilir, həm də icma üzvləri tərəfindən yayılırdı. Lakin anadangəlmə yaradıcılıq qabiliyyətinə, yaradıcılıq kompleksinə müxtəlif texniki amillərin təsiri əsasən nəzərə alınmırdı [6].

Ancaq hər hansı bir sahədəki yaradıcılığı ilə sıx əlaqədə olan proseslər və predmetlər icmaların iştirakına, eləcə də həmin icma tərəfindən qiymətləndirilən və tələb olunan məlumatlarda əhəmiyyətli şəkildə əlaqələndirildikdə, onlar həm də texnoloji və kommunikativ vasitələr, hesablaşma qurğuları və bu cəmiyyətin resursları ilə də əlaqələndirilməlidir. Cəmiyyət ümumiyyətlə texnologiyaları hesaba almadan, həm də onlarla bağlı olan bacarıq və qabiliyyətləri nəzərə almadan başa düşülə bilməz. Rabitə texnologiyasından istifadə edilən bəzi icmalar əhəmiyyətli bir şəkildə dəyişirdi. Məsələn, Galileo və Herşelin iştirak etdiyi texnoloji praktikalar mənsub olduqları intellektual icmaların bilik və anlayışını əhəmiyyətli dərəcədə dəyişdi. Texnologiya, cəmiyyətin formalaşması və inkişafı üçün mühüm bir fürsətdir – onların dəyərləri, məqsədləri və fəaliyyətlərinin formalaşması işində bir təkandır. Ona görə də insan fəaliyyətinin hər sahəsində, yaradıcılığın inkişafında mühüm rol oynayır [6].

İnformasiya və kommunikasiya texnologiyalarının koqnitiv proseslərə təsiri tədqiqatçılar tərəfindən son illərdə fəal şəkildə tədqiq edilir. Hal-hazırda bu problem S. Grenfeldin (Oxford University's Institute for the Future of the Mind) rəhbərliyi

altında Oksford Universitetinin Təfəkkürün gələcəyi İnstitutunun mütəxəssisləri, Stenford Universitetində (fəal insan və interaktiv media) də tədqiq edilir (Communication between Humans and Interactive Media Laboratory –CHIME Lab at Stanford University) [7]. Bu mərkəzlərin mütəxəssisləri əsasən idrak psixologiyası, nevrologiya və interaktiv texnologiyalar qovşağında tətbiqi fənlərarası tədqiqatlarla məşğul olur. Bir çox digər ölkələrdə də informasiya texnologiyalarının bilik proseslərinə təsirini öyrənmək üçün də ilk addımlar atılır. Hazırkı mərhələdə tədqiqatların tətbiqi nəticələrinin nəzəri ümumiləşdirilməsi və idrak proseslərinə informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının təsirinin öyrənilməsi perspektivləri təyin edilməsi vaxtı gəlib çatmışdır.

Problemin işlənmə dərəcəsi. Bir çox tədqiqatçılar müasir informasiya cəmiyyəti şəraitində İK texnologiyalarının istifadəsi nəticəsində insanların yaradıcı düşüncə prosesi əsasında yeni fikirləri yaratmaq qabiliyyətinə malik olduğuna münasibətini bildirirlər. Keçirilən tədqiqatları elmi şərtlərlə əsaslanmaq üçün yaradıcı düşüncə prosesinin ümumi bir modelini, yaradıcı təfəkkürdə baş verən əsas zehni vəziyyətləri müəyyən edən xüsusi model təsvir edilir. Məlumat toplanılma, fikirdən ideyaya doğru, qiymətləndirməyə və həyata keçirilməsinə hərəkət göstərdi ki, İKT-nin insan yaradıcılığına təsiri çox vacibdir. Alimlərin gəldiyi gənətlərdən biri də global şəkildə yayılmış texnologiyalarının gələcək inkişafı beyində yaradıcı prosesin inkişafı da daxil olmaqla, insan həyatına daha çox ziddiyyətlərin gətirməsidir [1].

Müasir cəmiyyətin inkişaf xüsusiyyətləri. XIX əsrin tarixi sənaye cəmiyyətində elmi nəzəriyyələrin istifadəsi və praktiki tətbiqi dövrü kimi, əslində mühəndislik peşəsinin doğulmasından başlamışdır. Sənaye cəmiyyətində resursların təmərgüzləşməsi və məhsulların standartlaşdırılması kimi proseslər üstünlük təşkil etmişdir. XX əsrin son onilliklərindən başlayaraq biz əsasən cəmiyyətin köklü transformasiyasına şahid olmuşuq. İlk növbədə müxtəlif formalarda informasiyanın emalı və kommunikasiyasına aid yeni ixtira və texnologiyaların tətbiqi əsasən, resursların, məhsulların və xidmətlərin mütərəqqi inkişafına yönəldilmişdir. Bu yeni cəmiyyətin balansı, informasiya mənbəyi kimi qəbul olunur. Burada aydın bir paradoks gizlənilir: reallıq göstərir ki, texnologiyalar məlumatın hərtərəfli şəkildə əldə olunmasını nəzərdə tutur, bu da artıq düşüncədə statik bilik və bacarıqlar rəqabət üstünlüyünü təmin etmədiyini göstərir. Bu sənədlər, dizaynlar, standartlar, kurslar, kontaktlar, bazar strategiyaları, tədqiqatlar, qiymətlər, və sairə indi inkişaf etmiş və inkişaf etməkdə olan ölkələrdə demək olar ki, hər hansı bir yerdə bir neçə saniyə ərzində əldə oluna və əldə edilə biləcəyini ifadə edən bir fürsətdir. Ötən əsrdə rəqabət qabiliyyəti kimi nəzərdən keçirilmiş məlumatlar indi artıq əmtəədir.

Bununla belə bir çox tədqiqatlar İKT-nin şagirdlərə olan real təsirləri və hazırlıq siyasəti, yəni təlim barədə dəqiq məlumat vermir. İlk növbədə qeyd edilməlidir ki, İKT-nin müxtəlif növləri arasında kompleks qarşılıqlı əlaqələrin xüsusiyyətləri, hər hansı bir təşkilatın buraya əsaslı müdaxiləsi, sosial-iqtisadi vəziyyət və institusional xərclər kimi digər amillərin təsiri ilə bağlı hərtərəfli tədqiqatlar aparılmır. Daha sonar, İKT-nin təhsilə təsirinin geniş miqyaslı tədqiqatları da yoxdur. Avropa komissiyasının

2010-cu ildə gəlidiyi qənaət belədir ki, İKT-nin təhsilə və tələbələrin öyrənilməsinə təsirini təhlil etmək üçün hərtərəfli, ciddi və çoxtərəfli bir yanaşma lazımdır [2].

Bir sıra araşdırmalarda informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının (İKT) tədrisin müxtəlif mərhələlərində şagirdlərə təsirinin mövcud vəziyyətinin təhlil etmək cəhd edilir. Burada məqsəd İKT-in necə, nə vaxt və hansı kontekstdə istifadə olunduğunu öyrənmək olmuşdur. İKT-nin şagirdlərə necə təsir edəcəyi barədə fikir müxtəlifliyi var, həm müsbət, həm də mənfi. İKT-nin şagirdlərə necə təsir etdiyinin öyrənilməsi göstərir ki, yüksək dərəcədə təsir edən əsas amillər sırasında həm şagird, həm də müəllimlərin istifadə etdiyi texnologiyalar və metodlardır. Müəllifin gəlidiyi qənaət belədir ki, İKT ilə əlaqəli ola biləcək bütün mənfi təsirlərlə yanaşı bu təsirlər əksər hallarda müsbətdir.

Tədqiqatçıların gəlidiyi daha bir qənaət – İKT-nin müxtəlif növləri arasında kompleks qarşılıqlı əlaqələr, təşkilat tərəfindən İKT-nin tətbiqi dərəcəsi, sosial-iqtisadi vəziyyət və institusional xərclər kimi digər amillərin təsiri ilə bağlı hərtərəfli tədqiqatların olmamasıdır [3]. Bu, Azərbaycana da aiddir.

Burada bir neçə sual var ki, xüsusi tədqiqatların keçirilməsini nəzərdə tutur. 1. Təhsilin nəticələrini stimullaşdıran (müsbət və ya mənfi) İKT ilə əlaqəli amillər hansılardır? 2. Rəqəmsal KİV-lərin şəxsi inkişaf və təhsilə təsirləri nədir? 3. İKT çevik təlimin təşkilinə və tənzimlənməsinə necə kömək edə bilər? 4. İKT-nin tədris təsirlərini təsdiq edən göstəricilər hansılardır və fərdlər, təşkilatlar və ölkələr üzrə müqayisəli səviyyədə bu, necə ölçülür?

Hal-hazırda İKT-nin insan təfəkkürünə təsiri xüsusiyyətlərini öyrənən alimlər hesab edirlər ki, aparıcı idarəetmə nəzəriyyələri irəli sürən mütəfəkkirlər XXI əsrdə (P.Druker, Layson, Handy, və s.) müasir cəmiyyət "texnologiya deyil, insan və humanitar idarəetmə sənəti" əsasında inkişaf etməlidir. Eyni şəkildə, onlar gələcəkdə iqtisadi və strateji üstünlüyü ən üstün sayılan və ən inkişaf etmiş insan qabiliyyətləri olan müxtəlif qrupları qazanacaqlarına inanırdılar. Bir çox HR (insan resursu) aid idarəedənlər və menecerlər gündəlik vəzifələrini yerinə yetirməklə məşğul olurlar, bu da ümumilikdə inzibati iş kimi qiymətləndirilməlidir [5].

Bu baxımından "hər hansı bir inzibati iş insanın düşə biləcəyi bir tələdir, ancaq İnsan Resursu üçün xüsusilə dağıdıcı ola bilər ki, bu da şöbənin korporativ planlaşdırmaya öz töhfəsini vermək qabiliyyətini aşağı sala bilər" [5]. Dəyişən dünya və yeni texnologiyanın inkişafı ilə bu informasiya tələbinə cavab vermək zərurəti böyük əhəmiyyət kəsb edir. İnsan Resursları menecerləri bilməlidirlər ki, texnologiyanın dəyişməsi yalnız işçilərin məlumatlarının keyfiyyətini yüksəltməyinə yox, həm də təşkilatın ümumi iş səmərəsinə güclü təsir göstərə bilər [5].

Bütün dünya üzrə İKT hesabına məlumatın həcmi ildən-ilə artır. Alimlərin hesabladığı kimi, 2020-ci ildən sonar Yer üzündə yaradılan məlumatların həcmi hər iki ildən bir iki dəfə çoxalacaq [8]. Digər tərəfdən, informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının istifadəsi yaradıcılığın inkişafına kömək edə biləcək məkan-təsvir düşüncəsinə məsul olan beynin sağ yarımkürəsinin funksiyalarının inkişafına gətirib çıxarır. Bu, kompüter şəbəkələrində işlədilən diqqətin və düşüncə tərzinin

hərəkətsizliyini yaradan yaradıcılıq üçün də təkan ola bilər. İnformasiya-kommunikasiya texnologiyalarının gələcək tədqiqata ehtiyacı olan psixi proseslərə təsirinin bütün bu aspektləri daha dərinədən öyrənilməlidir.

İnformasiya texnologiyalarının tətbiqi bəşəriyyətin sosial-tarixi inkişaf perspektivlərini, fərdi taleyini, bu qlobal tarixi prosesdə yerinə və roluna radikal şəkildə təsir edir. Bu şərtləri təhlil edən V.A. Pleshakov rəqəmsal, mobil və internet texnologiyalarının inkişafı ilə əlaqəli beşinci informasiya və texnoloji inqilabı (1990-cı illər) qeyd edir. Onun fikrincə, əgər insanlığın təkamülü təkamül baxımından informasiya inqilabı (kiberevolution) mərhələsinə giribsə, onda cəmiyyətin inkişafının yeni bir mərhələsi baş verir - insan kiberevolyusiyası dövrü [9].

İnternet İKT-nın ən vacib forması kimi. İnternet bütün dünyaya üzrə əlaqə yaratmalarda olan maneələri aradan qaldırmışdır. Belə ki, ani müddətdə hər bir məlumat coğrafi, mədəni, siyasi sərhədlər bilmədən dərhal insanın ixtiyarında olur.

İnternet müxtəlif xalqların bir-birləri ilə birbaşa ünsiyyət yaratmasına səbəb olmuşdur. İnternetdə saytların yaranması ilə daxilə və xaricdə insanlar arasında olan sədlər aradan qalxdı. Bütün insanlar öz aralarında əlaqələr yaratmaq imkanı əldə etdilər. İnternetdən istifadə etməklə insanlar yeni kitabları, jurnalları və qəzetləri oxumaq imkanı əldə edirlər.

İnternet artıq gündəlik iş vərdişinə çevrilmişdir. Belə ki, bəziləri özlərinin xatirələrini belə gündəlik olaraq İnternetdə qeyd edir.

Qeyd edək ki, İnternetə çıxış həm də mobil telefonlar vasitəsilə həyata keçirilir. Az vaxtda mobil telefonlar elə sürətlə yayıldı ki, artıq bu sahədə də seçim çox genişdir. Belə ki, indi elə bir adam, hətta kiçiklər belə mobil telefonlarla gəzir. Kompüterlərin yayılması və istifadəsi mobil telefonlara eyni vaxta təsadüf edir. Kompüter telefondan əvvəl məktəblərin, universitetlərin, dövlət idarələrinin, ümumi mərkəzlərin ixtiyarına verilmişdir. Bununla belə onlar mənzillərə o qədər də geniş sürətdə yol tapmamış və yayılmamışdır və yalnız iş yerlərində istifadə olunur (amma bu proses sürətlə davam edir).

Bununla belə geridə qalmış ölkələrin əksəriyyəti iqtisadi çətinliklər və informasiya qıtlığından əziyyət çəkir. Onlar üçün birinci növbədə informasiya vasitələrini gücləndirmək lazımdır: telefon, dövlətin İnternetdən istifadəsinin gücləndirilməsi, xüsusi sahələrdə iştirakı artırma, İnternet xidməti sahəsində bazarı qaldırma, bütün sakinlər üçün elektron poçt ünvanları yaratma imkanı, məktəblərə, universitetlərə, kitabxanalara və s. elmi-tədqiqat müəssisələrə daxil olmaq üçün imkanların açılması, uzaq məsafədən müşahidə etməklə inkişaf etməkdə olan ölkələrin müəyyən sahələrinə sərmayə qoyma və s. işlər asanlıqla İnternet vasitəsilə həyata keçirir və bu imkan həmin ölkələr üçün çox vacibdir.

İnternetdən istifadə etməklə insanların onlara edəcək təsirləri təyin etmək üçün fərdi, ictimai, iqtisadi, siyasi, mədəni və s. məsələlərə fikir vermək lazımdır.

Fərdi məsələdə əsas odur ki, əldə olunan hər bir məlumat yeniyetmə üçün faydalı olsun. Oradan aldığı biliklərin hansı ictimai və ya ideoloji qruplara aid olmasını təyin etmək üçün gərək pedaqoq, psixoloq ya da sosioloq olsun.

Yeniyyətlər istifadə etdikləri saytları adətən azad surətdə seçirlər. Etiraf etməliyə ki, həmin saytların cavanlara təsiri mənfi də olur. Belə ki, müşahidələr göstərir ki, İnternet yeniyyətlərin psixoloji durumuna, rəftarına ciddi təsir göstərir. Təbii ki, onların rəsmi qaydada tərbiyəsini İnternetdən alan biliklər də formalaşdırır. Həm də İnternetdən istifadə edən işgüzar insanların əksəriyyəti öz fəaliyyətlərini yeniyyətlilik dövründən başlayıb.

Cavanlar İnternetdən istifadə etməklə, özlərinə faydalı olan bəzi şeylərdən məhrum olurlar. Bu maneələr bir neçə şəkildə ola bilər. Məsələn cinsə, əks cinslərə qarşı daxili tələbatın itməsi və s. Bu kimi problemlər təcrübədən keçirilmişdir. Bu maneələr böyük və çətin olarsa, cavanların da problemləri o qədər çətin olacaq. Problemlərə dair psixoloji biliklər ümumi xarakter daşıyır. Yeniyyətlərin rəftarının müşahidəsi, cavanlarla və valideynlərlə olan müsahibələr, klinik xəstəxanaların təcrübələri sayəsində olduqca faydalı üsullar həmin problemlərin həlli üçün təklif olunur.

Pedaqogika və sosiologiya da cavanların problemlərinin həllində yardımçı ola bilər. Onların biliklərini də istifadə etməklə cavanların cismani, şəxsiyyətlə bağlı, ailə, ictimai əlaqələrlə bağlı, təhsil, peşə, mədəni, dini, əxlaqi problemlərini həll etmək olar. Bu üsulla lazımi proqramlar, tədbirlər həyata keçirilə bilər və onlar cavanların problemlərini bir qədər azaldar. Qeyri-rəsmi tərbiyə ilə bağlı fəaliyyət növləri və ya proqramlardan kənar fəaliyyət sahələri cavanların problemlərinin həllində böyük rol oynaya bilər.

İnsanlar İnternetdən istifadə etməklə müxtəlif icmaların və qrupların üzvləri olmaqla fərqli adət, ənənələrin, əxlaqi və ictimai dəyərlərin təsiri altına düşürlər. Bu məsələlər onların şəxsiyyətlərində öz əksini tapır və nəticədə onların düşüncəsində tamamilə fərqli əxlaqi, ictimai və iqtisadi baxışlar meydana gəlir. İctimai dəyərlər və normalar da bundan yaxa qurtara bilmir. Bu işdə planlaşdırılan əsas məsələ insanın mühitdən asılılığı və insanların buna hazır olmamasıdır. Bəziləri özlərini bunlara qarşı qoyurlar. Bu məsələdə mənəvi-psixoloji amillər mühüm rol oynayır. Həmin amillərdən adətən daha çox qorxu, təşviş, nigarançılıq, planlaşdırma, başqaları ilə əlaqə yaratmadan çəkinmə, peşə və əqidə problemləri, daxili təzadlar, mənəvi sarsıntılar və s. hallar müşahidə olunur.

İnternetdən istifadə tədricən artır və insanlar günbəgün onun təsiri altına düşürlər. Xüsusilə bu təsir onların fikirlərində, əqidələrində, əxlaqında, rəftarında özünü büruzə verir. Yaşlılardan fərqli olaraq uşaqlar bunlara daha çox aludədirlər. təəssüflər olsun ki, bu gün İnternetdən istifadə həm də cinayətlərə, əxlaqi pozğunluqlara və başqa mənfi hallara da rəvac verir. Həmin hallar həm də İnternetdən istifadə edən uşaqların tərbiyəsində də bəzən təsir edir və bütün insanlar arasında yayılmaqla əqidəsi zəif, iradəsiz insanları öz təsiri altına alır.

İKT və İnternet-asılılıq.

“İnternet asılılığı” müasir asılılıq (Modern addiction) adlandırmışlar. Həqiqətdə internet asılılığı narkotik maddələr və digər asılılıq yaradıcı işlərlə eyni cərgədə durur.

Düzdür bu asılılığın cismi problemləri az olsada amma yaratdığı ictimai problemlər baxımından digər asılılıq növləri ilə demək olarki eyniyyət təşkil edir.

Davranışlarına cavabdeh olmamaq, guşəneşin olmaqdan doğan xoşagəlməz əlamətlər, ictimai inziva, peşə və təhsildən soyumaq internetə asılılığın xoşagəlməz asılılıqlarıdır. İnternet asılılığı olan insanlar üçün digər bir sıra əlamətlər də göstərilir ki, o cümlədən çətinliklərdən yayınmaq, günahkarlıq hissi, iztirab, pərişanlıq, ailə üzvlərini və dostları təkrarən aldatmaq İnternetə asılılığın əlamətlərindən hesab olunur.

Kəmiyyət səbəbi: İnternetdən istifadə saatlarının çox olması meyarı üzrə bir sıra araşdırmalar aparılmışdır ki, nümunə üçün “Texas universitetində” 351 tələbə arasında aparılan araşdırmadan məlum oldu ki, həftə ərzində onlar orta həddə 11 saat internet ilə məşğul olmuşlar [11].

Keyfiyyət səbəbləri: İnternet asılılığını tərif edərkən kəmiyyət amilindən də daha mühüm olan amil iş əsnasında “keyfiyyət amili” hesab olunur. Həqiqətdə insanların çoxu “iyirmi” saatdan çox İnternet ilə məşğul olsalar da heç bir problem yaşamırlar. Araşdırmalardan məlum olur ki, bəzi İnternet çalışmaları (oyun, tanışlıq) daha çox asılılıq yaradır. Ümumiyyətlə götürdükdə o vaxt ki İnternet ilə məşğul olmaq həyatın digər sahələrinə əhəmiyyətin azalmasına gətirib çıxarsa “xəstəlik” (anormal) halətinə çevrilir.

Psixoloqlar hələ qəti qərara gələ bilməyiblər ki, bu fenomeni necə adlandırsınlar. Bəziləri onu “İnternetə asılılıq pozuntusu” adlandırırlar, amma bir çoxları isə İnternet onların həyatlarına daxil olmazdan öncə öz kompüterlərindən asılı vəziyyətə düşmüşlər. Bəziləri isə şiddətlə öz kompüterlərindən asılı vəziyyətə düşmüş və İnternetə heç bir meyil göstərmirlər. Bəlkə də biz bu fenomeni “kompüterə asılılıq” adlandırmalıyıq [12].

Texnologiya asılılığı zarafat deyil

Hələ bəzi insanların video oyunlara qarşı olan asılılıq və bağlılığını da unutmaq olmaz. Təsviri oyunlar da kompyuterlərdir və ya elə kompyuterlərdir ki, çoxlu işlənməyə ehtiyacı vardır. Ancaq eyni zamanda da kompyuterlərdir. Telefon barəsində də bunu söyləmək olar. İnsanlar telefon asılılığına da düşürlər. Bu təkcə qərb ölkələrinə aid deyil. Kompyuterlər də olduğu kimi telefonlar da texnoloji cəhətdən geniş formada yaranmışlar. Bəlkə də onları kompyuter əlaqələrinin cərgəsinə aid etmək olar ki, tədqiqatçılar onu internet fəaliyyəti kimi qələmə almışlar (onları SMS adlandırırlar).

Virtual aləm asılılığı

Yaxın zamanlarda təsviri kompyuter, telefon və texnologiya mümkündür ki bir yerdə cəmlənsin və bunulada daha çox asılılıq əmələ gətirsin. Məcəzi fəza asılılığı bəzində oyun və rəqabətdən, bəzilərinde ictimai tələbatdan və bəzilərinde isə iş asılılıqdan əmələ gəlirlər. Elə isə mümkündür ki, təfəvütlər zahiri xarakter daşısin. İş

və oyuna asılılıq sən deyən elə də geniş yayılmadığı üçün bu barədə olan geniş məqalələr toplusuna da rast gəlinməmişdir.

Bu mövzular daha aktualıq kəsb etmir. İndi yazılan məqalələr əsasən internet asılılığı barəsində dövr edir.

İnternet asılılığı.

İKT ilə bağlı psixoloji asılılıq növləri çoxdur. Onlardan biri də İnternet-asılılıqdır. Bu pozuntunun adı müxtəlif formada səslənir o cümlədən, İnternetə davranış asılılığı, İnternetdən xəstəlik istifadəsi, İnternetdən həddən artıq istifadə və s. kimi tanınır.

Bütün istifadəçilərin İnternet asılılığına düşər olması mümkün olsa da bəziləri daha çox əziyyət çəkirlər. Adətən daha çox asudə vaxtları olanlar, evdə daha çox vaxt keçirənlər, şagirdlər asudə vaxtlarında məxsusən də yay fəslində bu xəstəliyə tutulma ehtimalları vardır. Cinsi mənsubiyyət də İnternetə asılılıq ölçüsü və istifadə növünü təsir altına salır. Kişilər İnternetdə daha çox qüdrət, vəzifə, hakimiyyət və cinsi arzular axtarışındadırlar. Qadınlar isə dostluq və himayə əlaqələri, aşıqanə və özlərini digərlərindən qoruya bilən himayəedici axtarışındadırlar. Son bir neçə ilə ərzində dünyada baş verən dəyişikliklər sırasında həm də yeni texnologiyalarının həyatımıza daxil olması və onların istifadəsinin çoxalmasıdır. Amma kompyuter əsrinin başlanması ilə müxtəlif tipli proqramların yaranması və bunun da məntiqi nəticəsi olaraq İnternetin istifadəyə verilməsindən sonra “İnternet asılılığı” meydana gəldi.

Mütəxəssislər qeyd edirlər ki, insanı dostlarından və ailəsindən uzaqlaşdıran, onda davranış və şəxsiyyət pozuntuları yaradan İnternetdən həddən artıq və xəstəlik formasında istifadə etmək “İnternet asılılığı” adlanır.

Tədqiqatçılar spirtli içkilər, narkotik maddələr, qumar və s. düşgünləri kimi asılılıq yaranan insanları araşdırarkən bu nəticəyə gəldilər ki, bu insanlar kompüterdən daha çox istifadə edənlərdir ki, onlarda bu yeni texnologiyaya tərəf meyillənmə vardır. Çünki ilk öncə nəzərə çarpırdı ki, bu asılılıq daha çox proqramistlər, hard disk və nərm disk yazanlar arasında müşahidə edilməsi idi.

O zaman kompüter istifadəçilərinin sayı çox az idi və bu yeni texnologiya təkcə ordu və böyük maliyyə mərkəzlərində yerləşirdi. Elə bu səbəblərə görə “İnternet asılılığı” elə də ciddi əhəmiyyət kəsb etmirdi. Amma hal-hazırda hər gün kompüter və İnternet istifadəçilərinin sayı artmaqda davam edir. Həmin artım arxasında bu texnologiyaya nisbət asılılığı olan insanların sayı getdikcə artmağa başladı.

İnternet asılılıq xəstəliyi o insanlara şamil edilir ki, uzun zaman və davamlı olaraq kompüter oyunlarına vaxtını sərf edib və İnternetdə qrup şəklində olan müzakirələrdə iştirak edir. Deməli bu texnologiyadan o, asılı vəziyyətə düşmüşdür. Bu insanlar öz barəsində olan bütün hadisələrdən xəbərsiz olub, iştahdan kəsilir, öz dostlarından uzaqlaşır və davranışında problemlər meydana çıxır.

Tədqiqatlar sübut edir ki, həddən artıq kobud rəftar, davranış adətlərinin dəyişilməsi, şəxsi gigiyena qaydalarına fikir verməmək, cəmiyyətdə iştirak etməyə

meylin olmaması və bir sıra əsəb xəstəliklərinə aludə olmaq İnternet asılılığının əlamətlərindəndir [9].

Hesablanıb ki, İnternet asılılığı olan insanların 25-50% -i asılılığın səbəbini kompyuter və İnternetin onların məşğuliyyəti olması ilə izah edirlər. Həmin şəxslər elə insanlardırlar ki, onların işlərində və ya evlərində gördükləri iş kompyuter və İnternet ilə əlaqədardır. Haris tədqiqatlar mərkəzi tərəfindən 305 işçi üzərində aparılan tədqiqat nəticəsində məlum olub ki, işçilərin çoxu həftə ərzində bir gündən artıq vaxtlarını İnternetə sərf edirlər. Halbuki onların heç biri təlim və ya informasiya saytlarına bu vaxtı sərf etməzlər [10].

Müxtəlif nəzəriyyələr İnternet asılılığı barədə müxtəlif fikirlər söyləmişlər:

Bioloji-tibbi nəzəriyyə: Keçirilən əsəb və beyin gücsüzlüyü sahəsində irsi və anadangəlmə amillər İnternet asılılığın ziyanlarının qəbul edilməsinə təsiri ola bilər.

Psixoloji nəzəriyyə: Asılılığı uşaq yaşlarında alınan travmalar, irsi psixoloji səbəblər və digər pozuntular ilə müəyyən şəxsiyyət davranışı ilə əlaqədar yarana bilər. Məsələn, stress bu sahədə mühüm amillərdən hesab oluna bilər.

Davranış nəzəriyyəsi: İnternetdə və ona aidiyyəti olan sahələrdə əsas səbəb fərdin ona qarşı tapdığı qüvvədir. Fərd ilk dəfə İnternet ilə tanış olduqda, İnternetin onun tələbatlarına cavab verdiyini gördükdə ona meyli yaranır və bu sahədə fəaliyyəti davam edir [7]. İnternetdən asılılıqların əsas növlərinin siyahısı əlavə olunmaqla genişləndirilə bilər: hacking; onlayn aksiyalar və onlayn mağazalarda olan əşyalar üçün könüllü istək; öz veritabanınızı yaratmaq üçün torrent izləyicilərindən video və audio materiallardan sonsuz yüklənmə və s.

ƏDƏBİYYAT

1. David H Gustafson, Sr., Fiona McTavish, David H Gustafson, Jr., Jane E Mahoney, Roberta A Johnson, corresponding author John D Lee, Andrew Quanbeck, Amy K Atwood, Andrew Isham, Raj Veeramani, Lindy Clemson, and Dhavan Shah. The effect of an information and communication technology (ICT) on older adults' quality of life: study protocol for a randomized control trial // *Trials*. 2015
2. Conceptual Framework for Studying the Effects of ICT in Education // Friedrich Scheuermann: European Commission, Joint Research Centre, Centre for Research on Lifelong Learning (CRELL) Ispra, Italy. Lisbon European Council March 2000
3. Rafal Wajszczyk/ A study of the impact of technology in early education // <http://www.teknat.uu.se/student>
4. Proceedings of the IADIS International Conference ICT, Society and Human Beings // Las Palmas de Gran Canaria, Spain 21-23 July 2015. Edited by Piet Kommers, Pedro Isaías and Heredina Fernandez Betancort

-
5. Mulyanyuma Aaron Aaron. Impact of information communication technology on human resource management // www.iadisportal.org/ict-2015-proceedings
 6. Zuckerman, H. (1997) *Scientific Elite: Nobel Laureates in the United States*, New York, Free Press.
 7. Лысак И.В., Белов Д.П. Влияние информационно-коммуникационных технологий на особенности когнитивных процессов // Известия ЮФУ. Технические науки, 2013, № с.246-254 (<https://cyberleninka.ru/>).
 8. Prensky M. *From digital natives to digital wisdom: Hopeful essays for 21st century learning*. – Thousand Oaks, CA: Corwin Press, 2012. – 240 p
 9. Кожаринова А.К. Осмысление влияния развития новых коммуникационных технологий на детей дошкольного возраста // Электронный научно-публицистический журнал "Homo Cyberus". - 2016. - №1. // <http://journal.homocyberus.ru/>.
 10. Robert I. Simon, Liza H. Gold *American Psychiatric Publishing*, May 6, 2010 - Medical - 726 pages
 11. Пан А.С. *Укрощение цифровой обезьяны*. — М.: АСТ, 2014. — 319 с.
 12. Кочетков Н.В. Социально-психологические аспекты зависимости от онлайн-игр и методика ее диагностики // *Социальная психология и общество*. 2016. Т. 7. № 3. С. 148—163

XÜLASƏ

Məqalədə göstərilir ki, insanın zehni yaradıcılığı yalnız bir sıra anadangəlmə atributları ilə tamamlanmış, əvvəlcədən formalaşmış, anadangəlmə işarələr və kodlar istehsalçısı kimi deyil. Psixi həyat ünsiyyətə yönəldilir, başqaları ilə ünsiyyətdə formalaşır və başqaları ilə həmişə fəaliyyətdə olur. Fərdlərin hərəkətləri və bacarıqları istənilən real praktiki məqsədlər və sosial-mədəni hədəflər konteksti olmadan başa düşülə bilməz. Təcrübəni təşkil etmək, anlamaq və yeni biliklər yaratmaq üçün ünsiyyət vasitələrini təmin edən yalnız cəmiyyətdir. Bu baxımından texnoloji avadanlıq, xüsusi şəkildə hazırlanmış informasiya məkanı da bu prosesdə aparıcı amillərdən biri kimi göstərilə bilər.

АННОТАЦИЯ

В статье отмечается, что умственное творчество человека – это не просто производитель врожденных знаков и кодов, которые только что были дополнены рядом врожденных атрибутов. Психическая жизнь направлена на общение, формируется в общении с другими и постоянном контакте с ними. Действия и способности отдельных лиц не могут быть поняты без контекста реалистичных практических и социально-культурных целей. Лишь общество предоставляет средства коммуникации для организации, понимания и формирования новых знаний. В этой связи технологическое оборудование, специально разработанное информационное пространство также можно рассматривать как один из ведущих факторов в этом процессе.

ANNOTATION

The article stresses out that the mental activity of a person is not just a producer of the inborn signs and codes, which have been supplemented by a number of innate attributes. Psychic life is aimed at communication, is formed in communication and constant interaction with others. Actions and capabilities of individuals can not be understood outside the context of the realistic practical and socio-cultural goals. Only the society provides the means of communication for the organization, understanding and formation of new knowledge. In this regard, a technological equipment and a specially developed information space can also be considered as one of the leading factors in this process.

Çapa tövsiyə etdi: Prof. Q.Y.Abbasova

İSLAM HÜQUQUNDA QADININ ŞAHİDLİYİ

Əmir Kahayev

*Konya N. Erbakan Universitetinin
Ərəb dili ixtisası üzrə doktorantı
amirkahayev@gmail.com*

Açar sözlər: *Şahid, hökm, qadın-k kişi, İslam hüququ.*

Key words: *Witness, judgement, male-female, Islamic law.*

Ключевые слова: *Свидетель, приговор, женщина-мужчина, Исламский закон.*

Giriş

İslam hüququnun bir bölməsini təşkil edən mühakimə hüququ şahidlik, and/yəmin, nükul (and içməkdən boyun qaçırmaq) kimi isbat vasitələrindən istifadə edir və bu xüsusiyyəti ilə də özünə məxsus bir mövqə daşıyır. Bu isbat vasitələrindən şahidlik, keçmişdə olduğu kimi bu gündə əhəmiyyətini qoruyur. Şahidlərin sayı fərqli olmaqla bərabər şəhadət/şahidlik vasitəsilə məhkəmə davaları/iddiaları¹ bir qərara bağlanır. Belə əhəmiyyətli bir müəssəsə təbii ki, ədalət əsasına bağlı olmalıdır. Yəni şahidlər adil olmalı, qohumlarının əleyhinə olsa belə şahidlik edib ədaləti təmin etməlidirlər. Bu haqda Qurani-Kərim belə buyurur: “Ey iman gətirənlər! (Şahidliyiniz) sizin özünüzdən, ata-ananızın, yaxın qohumlarınızın əleyhinə olsa belə, ədalətdən möhkəm yapışın, Allah üçün şahidlik edən kəslər olun! (Bərəsində şahidlik edəcəyiniz kəs) istər zəngin, istər kasıb olsun, hər halda Allah onların hər ikisinə (sizdən) daha yaxındır.”²

Şahidliyin önəmi hədisi-şəriflərdə də öz əksini tapmış, hətta şahidliklə Cənnətin və ya Cəhənnəmin vacib olacağı ifadə edilmişdir. Bir gün Rəsulullahın (s) yanından bir cənazə keçdi. Orada olan səhabələr ölnü öydülər. Hz. Peyğəmbər (s) də “Ona Cənnət vacib oldu” deyərək buyurdu. Bir müddət sonra başqa bir cənazə keçdi, bu səfər səhabələr onu tənqid etdilər. Hz. Peyğəmbər (s) də “Ona Cəhənnəm vacib oldu” deyərək buyurdu. Səhabələr bunun səbəbini soruşunca bu cavabı verdi: “Möminlər Allahın yerüzündəki şahidləridir.”³

İslam mühakimə hüququnda bu gün ən çox mübahisə edilən və aktual olan mövzu qadının şahidliyi məsələsidir. Günümüzdə bu mövzuyla əlaqəli müxtəlif görüşlər irəli

¹ Bir şəxsin öz haqqını hakim hüzurunda tələb etməsi (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar neşriyat, II nş, İstanbul 2005, s. 93).

² ən-Nisa, 4/135.

³ Buxari, Şəhadət, 6.

sürülür və mübahisə edilir. Bu görüşlərin indi ortaya çıxmasının səbəbi əsrimizdəki inkişaf və qadının ictimai həyatda daha çox iştirak etməsidir.

I. Şəhadətin Tərifı, Rüknu və Hökmü

Tərifı: Şəhadət, ərəb dilində xəbər vermək (ixbar), bildirmək (ilam), açıqlamaq (bəyan) kimi mənaları ifadə edir. Bildiyini söyləyəne “şahid” deyilir. “Hakim hüzurunda şahidlik etdi” demək, bildiyini açıqladı, elan etdi deməkdir.⁴

Bir termin olaraq isə şəhadət, bir haqqı isbat etmək üçün məhkəmə məclisində doğrunu xəbər verməkdir.⁵ Şəhadətə, gizli olanı açıqladığı, ixtilafı olanı da həll etdiyi üçün “bəyyinə” də deyilmişdir.⁶

Təcridi-Sarih şərhçisi şəhadətin tərifini bu şəkildə verir: “Görülüb bilinən şeydən şəhadət kəlməsilə hakim hüzurunda xəbər verməkdir ki, bu bir şəxs başqa bir şəxs üzərindəki haqqını isbat etmək üçün olur.”⁷

Şəhadətin daha geniş və açıqlayıcı tərifini bu şəkildə vermək mümkündür: “Bir şəxsin başqa bir şəxsə olan haqqını isbat etmək üçün hakim hüzurunda və müttəhimin qarşısında söylədiyi iddia haqqında üçüncü bir şəxsin “buna və buna şahidlik edirəm” deyərək davayla/iddiayla əlaqəli məlumatını xəbər verməsinə deyilir.”⁸

Rüknu: Təriflərdən də başa düşüldüyü kimi şəhadətin rüknu “əşhədu/şahidlik edirəm” ifadəsindən ibarətdir. Çünki, nəslər⁹ bu kəlmənin işlədilməsini şərt qoşmuşdur. Bu mövzudakı Quranın əmri bu kəlmə ilə ifadə edilmişdir.¹⁰

Hökmü: Bir hadisədə şahidlər çox olarsa, onlardan hər hansı biri şahidlik etmədə sərbəstdir. Yəni belə bir şəhadət fərzi-kifayədir. Əgər şahidlik edənlərin sayı yetərli olmazsa, o zaman şahid şəhadəti qəbul etmə məcburiyyətindədir. Bu şəhadət də fərzi-ayndır.¹¹

⁴ İbn Mənzur, Cəmaləddin Məhəmməd ibn Mükərrəm əl-Ənsari, *Lisanul-Arab*, haz. Emin Məhəmməd Abdulvahhab, Məhəmməd Sadiq əl-Ubeydi, Daru İhyait-Turasil-Arabi, Muəssəsətut-Tarixil-Arabi, Beyrut, ts., III nş., VII, s. 222-224.

⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslamiyyə ve İstulahatı Fikhiyyə Kamusu*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1952, VI, s. 326.

⁶ İbn Qudamə, Mütəffəquddin Abdulla ibn Əhməd, *əl-Muğni*, tđq. Abdulla ibn Abdulmuhsin, Abdulfəttah Məhəmməd, Həcr mət., Qahirə 1990, XIV, s. 125.

⁷ Kamil Miras, *Sahihi Buhari Muhtasarı Tecridi Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Reisliđi Neşriyatı, İstanbul 1941, VIII, s. 75.

⁸ Heffening, “Şahid”, *İA*, XI, s. 282.

⁹ Quran ayələrinə və hədislərə verilən orıaq ad.

¹⁰ Vehbe Zuhayli, *İslam Fikhi Ansiklopedisi*, tərc. Heyət, Risale yayınevi, İstanbul 1994, VIII, s. 301.

¹¹ İbn Qudamə, *e.a.ə.*, XIV, s. 124; Mövsili, Abdulla ibn Mahmud ibn Məvdud, *əl-İxtiyar li Talilil-Muxtar*, haz. Xalid Abdurrahman əl-Akk, Darul-Marifə, Beyrut 2002, II nş., II, s. 167; Heffening, “Şahid”, *İA*, XI, s. 282.

II. Şahidlik Üçün Tələb Olunan Şərtlər

Şahidlik etmək üçün tələb olunan şərtlər təhəmmül və əda olmaq üzrə iki qismə ayrılır.

A. Təhəmmül Şərtləri:

Şahidliyin təhəmmülü, hadisənin görülmək yaxud eşidilərək qavranması və dəqiq bir şəkildə təsbit edilməsi deməkdir. Bunun üçün üç şərt irəli sürülmüşdür:

1. Şahid ağıllı olmalı,
2. Təhəmmül anında kor olmamalı,
3. Şahidlik etdiyi məsələni başqası vasitəsilə deyil, şəxsən görməli və bilməlidir.¹²

B. Əda Şərtləri:

Məhkəmədə şahidlik etmək üçün tələb olunan şərtlərə əda şərtləri deyilir. Bu şərtləri belə sıralaya bilərik:

1. Şahid mükəlləf olmalı,
2. Hür/azad olmalı,
3. Müsəlman olmalı,
4. Adil olmalı,¹³
5. Ürfə/adətə və ictimai mövqeyinə uyğun bir həyat sürməli (mürüvvət),
6. Eşitdiyini qavramalı, ifadə edə bilməli və hafizə qüsuru olmamalı,
7. Kor olmamalı,
8. Şahidlik etdiyi üçün bir mənfəət əldə etməməli və ya bir zərərdən qorunma məqsədi olmamalıdır. Belə şahidliyin qəbul edilməmə səbəbi şahidin zənn altında olmasıdır.¹⁴

Şahidlərin sayı və cinsiyyəti ilə əlaqəli xüsusları isə aşağıdakı mövzularda ələ alınacaqdır.

III. Cümhura Görə Qadının Şahidlik Edə Biləcəyi Mövzular

Şahidlərin ən az neçə nəfər olması məsələsi İslam hüququnda şahidliyin mövzusuna görə dəyişir. Bu sayı bəzən nəss, bəzən də ictihad ilə müəyyən edilir. İslam hüququ şahidlik mövzusunu nəticə və nisabı (şahid sayını) əsas almaq surətilə “hədd¹⁵ və

¹² Zuhayli, *e.a.ə.*, VIII, s. 303-305; Abdülaziz Bayındır, *İslam Muhakeme Hukuku*, İslami İlimlər Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul 1986, s. 145-146; Fatma Köksal, *Fıkıh ve Hukuk Sosyolojisi Açısından Kadının Tanıklığı*, İstanbul 1999, s. 24-25, (Nəşr olunmamış magistratura dissertasiyası).

¹³ ət-Talak, 65/2.

¹⁴ Mərginani, Burhanəddin Əli ibn Əbu Bəkr əl-Hənəfi, *əl-Hidayə Şərhu Bidayətül-Mübtədi*, tdq. Məhəmməd Məhəmməd Tamir, Hafiz Aşur Hafiz, Darus-Salam, Qahirə 2000, III, s. 1095, 1102-111; Mövsili, *e.a.ə.*, II, s. 169, 176-180; Bilmen, *e.a.ə.*, VI, s. 338-347; Zuhayli, *e.a.ə.*, VIII, s. 307-313; Abdülaziz Bayındır, *e.a.ə.*, s. 149-159; Fatma Köksal, *e.a.ə.*, s. 25-26.

¹⁵ Allah (c.c.) haqqı olaraq yerinə yetirilməsi vacib olan məhdud və müəyyən cəzalar. (Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İz yayıncılık, İstanbul 2001, I, s. 179.)

qisaslar”, “mali mövzular”, “qeyri-mali mövzular” və “qadınlara məxsus məhrəm mövzular” şəklində fərqli qismlərə ayırmışdır.

Ağır cəzalara səbəb olan hədd və qisas davalarında şahid sayına daha çox önəm verildiyi halda digər davalarda cinayət və cəzaların yüngül olması səbəbilə nisab/shahid sayı üzərində bu qədər çox durulmamışdır. Bunun səbəbi hədd və qisasdakı cəzaların ağır olması və tətbiq olunduqdan sonra geri dönüş imkanının olmamasıdır. Burada, yuxarıda keçən mövzularda qadınların şahidliyi ilə əlaqəli fəqihlərin görüşlərini verməyə çalışacağıq.

Cumhur¹⁶ hədd, qisas və bədənə əlaqəli təzir¹⁷ cəzalarında qadınların şahidliyini qəbul etmir və bu məsələdə bəzi ayələri, hədisləri və əsərləri¹⁸ dəlil olaraq irəli sürür. Bununla yanaşı bu mövzularda qadınların şahidliyini qəbul edən alimlər də vardır. Məsələn, İmam Tavus (v. 106/724) bu məsələ haqqında bunları qeyd edir: “Qadınlar, zina xaric, kişilərlə bərabər hər mövzuda şahidlik edə bilirlər. Zinada isə onların buna baxmaları uyğun olmadığına görə şəhadətləri caiz deyildir.”¹⁹

Yenə Əta ibn Əbi Rabahdan (v. 114/732) belə rəvayət olunur: “Qadınlar kişilərlə bərabər hər mövzuda şahidlik edə bilirlər. İki qadın və üç kişinin zinaya şəhadəti caizdir.”²⁰

Əta ibn Əbi Rabah və Hammad ibn Əbi Süleyman (v. 120/738) zina davalarını malla əlaqəli (mali) məsələlərə qiyas etmiş və bu davalarda üç kişi ilə bərabər iki qadının şəhadətini caiz görmüşdülər.²¹

Zahiri imamlarından İbn Hazm (v. 456/1064) isə üç kişi ilə bərabər iki qadının və ya iki kişi ilə bərabər dörd qadının ya da bir kişi ilə bərabər altı qadının hətta kişi olmadan yalnız səkkiz qadının şahidliyini caiz görmüşdür.²² Yəni bütün davalarda qadın tək başına şahidlik edə bilər.

Əvzai (v. 157/774) və Zühri (v. 124/742) də qisasla nəticələnən cinayətlərdə bir kişi ilə iki qadının şahidliyinin qəbul edilə biləcəyi görüşündədir. Şövqani (v. 1250/1834) də bu görüşün doğru olduğunu qeyd edir.

¹⁶ İslam alimlərinin əksəriyyəti.

¹⁷ Şarii tərəfindən bildirilməmiş və müctəhidlərin öhdəliyinə buraxılmış cəzalar. (Karaman, *e.a.ə.*, I, s. 197.)

¹⁸ Səhabə və tabiundan nəql edilən rəvayətlər. (Müctəba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992, s. 83.)

¹⁹ İbn Hazm, Əli ibn Əhməd, *əl-Muhalla*, tdq. Əhməd Məhəmməd Şakir, Mənşuratul-Məktəbit-Ticari, Beyrut, th., IX, s. 397.

²⁰ İbn Hazm, *e.a.ə.*, IX, s. 398.

²¹ İbn Hazm, *e.a.ə.*, IX, s. 398. Ancaq başqa bir yerdə Hammad ibn Əbi Süleyman bunları qeyd edir: “Hədd davalarında qadınların şahidliyi caiz deyildir.” İbn Hazm, *e.a.ə.*, IX, s. 397; (Fərqli bir rəvayət üçün bx. İbn Əbi Şeybə, Əbu Bəkr Abdulla ibn Məhəmməd, *əl-Kitabul-Musannəf fil-Əhadisi vəl-Əsar*, haz. Məhəmməd Abdussalam Şahin, Darul-Kutubil-İlmiyyə, Beyrut 1995, V, s. 528).

²² İbn Hazm, *e.a.ə.*, IX, s. 395-396.

Süfyan əs-Səvri (v. 161/778) bir görüşündə, hədlər xaricində qisaslarda və digər davalarda qadınların kişilərlə birlikdə şahidliyini qəbul edir. Digər bir görüşündə isə hədd davaları ilə bərabər qisas davalarında onların şəhadətini caiz görməmişdir.²³

İmam Malik (v. 179/795), iki qadının şahidliyi və iddiaçının andı ilə mali mükəlləfiyyətlərə səbəb olan cinayətlərdə hökm vermənin caiz olduğunu deyir. Bunun səbəbi malla əlaqəli davalarda iki qadının bir kişiylə bərabər olmasıdır. Mali mükəlləfiyyətlərlə nəticələnən cinayət davalarının isbat edilməsində bir kişi əvəzinə iki qadının şahidlik etməsi caizdir.

İmam Şafei (v. 204/819) və İmam Əhməd (v. 241/855) bu görüşü qəbul etməmişdirlər. Onlara görə iki qadının şahidliyi, kişinin şahidliyi ilə qüvvətləndirilməzsə qəbul edilməz. Çünki, qadınların şahidliyi zəifdir. Bu zəifliyin üzərinə əslində zəif bir dəlil olan and da əlavə edilincə, iki zəif üst-üstə gəlir ki, bu qəbul edilməz. Hənəfi alimləri, bir kişi ilə iki qadının şahidliyindən aşağı olan şahidlik nisablarının mali mükəlləfiyyətlərdə isbat gücünə sahib olmadığını qeyd edirlər.²⁴

İmam Əhməd bir görüşündə isə bəzi mövzularda iki qadının şahidliyi və iddiaçının andı ilə hökm verməni caiz görür.²⁵

Şafei və Hənəbəliləri mali mükəlləfiyyətlərə səbəb olan cinayətlərdə iki kişinin, bir kişi ilə iki qadının şahidliyi, bir kişinin şahidliyi və müttəhimin nüku (and içməkdən boyun qaçırması) ilə hökm verilə biləcəyi görüşündədirlər. Hənəbəlilərin bir qismi isə istənilən hədd və qisas davalarında iki kişinin şahidliyindən aşağı olan bir nisabın qəbul edilməyəcəyini irəli sürmüşdür.

Hənəfi alimlərinin mal ilə əlaqəli hədd və qisas davalarında bir kişi ilə iki qadının şahidliyini caiz görməsini bu misaldan başa düşürük: Oğurluq hadisəsinin sübut edilməsində bir kişi ilə iki qadının şahidliyi qəbul edilir. Bu şahidliyin nəticəsində oğurlanan mal sahibinə qaytarılır, ancaq hədd tətbiq olunmaz. Çünki, qadınların şahidliyində şübhə və zəiflik vardır. Şübhə olan məsələlərdə də hədlər tətbiq edilməz, ancaq oğurlanan malın sahibinə qaytarılması haqda hökm verilir. Çünki, mal davalarında bir kişi ilə iki qadının şahidliyi caizdir.²⁶

Hənəfilər mal ilə əlaqəli mövzularda, evlilik, boşama və buna bağlı olan məsələlərdə kişilərlə bərabər qadınların şahidliyini də qəbul edirlər. Maliki, Şafei və Hənəbəliləri isə ancaq mal ilə əlaqəli mövzularda, buna bağlı olan məsələlərdə və malla əlaqəli əqdlərdə kişilərlə bərabər qadınların²⁷ şahidliyini caiz görürlər.²⁸

²³ İbn Hazm, *e.a.ə.*, IX, s. 398.

²⁴ Kemal Yıldız, *İslam Yargılama Hukukunda İspat Vasıtası Olarak Şahitlik*, İstanbul 1989, s. 101 (Nəşr olunmamış magistratura dissertasiyası).

²⁵ İbn Qəyyim əl-Cəvziyyə, Məhəmməd ibn Əbi Bəkr, *İlamul-Muvaqqiin*, Darul-Hədis, Qahirə 2002, I, s. 83 (Bu qaynaqda “bəzi mövzularda” ifadəsinin izahı yoxdur).

²⁶ Kemal Yıldız, *e.a.ə.*, s. 101-102.

²⁷ Bu mövzularda İbn Hazmdan başqa digər alimlər tərəfindən kişi olmadan sadəcə qadınların şahidliyinin qəbul edilmədiyini unutulmamalıdır.

²⁸ Zuhayli, *e.a.ə.*, VIII, s. 155.

Qadınlara məxsus məhrəm məsələlərə gəlincə, burada sadəcə qadınların şahidliyi, bəzi mövzularda ixtilaf olsa belə, dörd məzhəb tərəfindən qəbul edilmişdir. Şahidlərin sayı haqqında isə fərqli görüşlər vardır.²⁹

IV. Cumhuriun Şahidlərin Kişi Olması Məsələsindəki Dəlilləri və Bunların Tədqiqi

Cumhura görə Allah (c.c.) davaların çoxunda qadınların şahidlik etməsinə icazə vermir. Buna dəlil olaraq da bəzi ayələri irəli sürür. Məsələn,

والتي ياتين الفاحشة من نساكنم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم

“Qadınlarınızdan zina edənlərə qarşı öz aranızdan dörd şahid tutun”³⁰ ayəsində olduğu kimi zina iftirasından bəhs edən digər ayələrdə³¹ də sayın (اربعة) müənnəs/qadın cinsində olması, sayılanın (شهداء) yəni şahidlərin müzəkkər/kişi cinsində olmasını tələb edir. Bu yozumdan hərəkətlə şahidlərin kişi olmasının şərt qoşulduğu ifadə edilmişdir. Əks təqdirdə ayə اربع شهداء şəklində olardı.³²

Halbuki Qurani-Kərimdəki kişilərə xitabın içərisinə təğlib³³ yoluyla qadınlar da daxildir. Buna misal olaraq Qurani-Kərimin bir çox yerində keçən “Namazı düzgün qılın, zəkati verin”³⁴ ayəsini verə bilərik. Alimlər bu ayədəki əmrin müzəkkər/kişi cinsində olmasına baxmayaraq, təğlib yoluyla qadınları da ehtiva etməsi məsələsində həmfikirdirlər.

Başqa bir misal: (وكانت من القانتين) “(İmranın qızı Məryəm) səmimiyyətlə itaət edənlərdəndi”³⁵ ayəsində “qanitiin” kəlməsilə (ki, cəmi müzəkkər/kişi cinsinin cəm forması olduğu üçün itaət eden kişilər mənasına gəlir) təğlib yoluyla kişi-qadın, bütün itaətkar insanlar nəzərdə tutulmuşdur.³⁶

Yenə bu ayədəki II şəxs kişi cinsini bildirən (منكم) “sizdən” əvəzliyinin orucun vacibliyini əmr edən ayədəki (عليكم) “sizin üzərinizə”³⁷ əvəzliyində olduğu kimi təğlibi ifadə etdiyi deyilə bilər.

Bu izaha belə də etiraz edilə bilər: Əksini sübut edən bir qərinə³⁸ olmadığı müddətcə Quranın xitabı ümumidir. Yəni ərəb dilində kişi cinsinin cəm forması qadın

²⁹ Zuhayli, *e.a.ə.*, VIII, s. 315-316.

³⁰ ən-Nisa, 4/15,

³¹ ən-Nur, 24/4,13.

³² Fatma Köksal, *e.a.ə.*, s. 107, (Əbu Yahya, “Şəhadətun-Nisa”, *əl-Məcəllətuş-Şəriə*, XIV, s. 210-dan alınmışdır).

³³ Hər hansı bir əlaqədən ötrü bir kəlməni digər bir mənaya da şamil etməkdir. İki ata mənasını verən “əbəveyn” və “valideyn” kəlmələri ilə ana və atanı qəsd etmək kimi (Mehmet Erdoğan, *e.a.ə.*, s. 533).

³⁴ əl-Bəqərə, 2/43, 83, 110.

³⁵ ət-Təhrim, 66/12.

³⁶ İsmail Acar, “İslam Ceza Hukukunda Kadının Şahitliyi”, *İslamiyat*, III/2, 2000, s. 81-82.

³⁷ əl-Bəqərə, 2/183.

³⁸ Bir şeyin varlığına dəlalət edən işarə, nişanə (Mehmet Erdoğan, *e.a.ə.*, s. 292).

cinsini də içinə alır, hətta mərifə/müəyyən olmaması şərti ilə müfrəd müzəkkər (kişi cinsinin tək forması) də qadın cinsini ehtiva edir.³⁹

Hənəfilər nikahda, talaqda/boşamada və ricətdə⁴⁰ bir kişi ilə bərabər iki qadının şahid olmasını caiz görürlər. Halbuki Talaq surəsinin 2-ci ayəsində boşama ilə əlaqəli olaraq (واشهدوا ذوي عدل منكم) “Aranızdan ədalətli iki kişini şahid göstərin” buyrulur. Buradan da görülür ki, Hənəfilər müzəkkər təsniyə (kişi cinsinin ikilik forması) olan ذوي کəlməsinin təğlibi ifadə etdiyini qəbul etmişlər. Bu izah niyə zina və iftira haqqında olan ayələr üçün verilməsin?!

İbn Qəyyim (v. 751/1350) də bu ayənin həm kişilərə həm də qadınlara şamil olduğunu digər ayələrlə⁴¹ isbat edir.⁴²

Yuxarıdakı ayələrdə keçən (اربعة) “dörd” kəlməsi şahidlərin sayını ifadə etdiyi üçün nisabda dörd şahid şərt qoşulmuşdur. Bu səbəblə bu görüş sahibləri,⁴³ qadınlar şahid qəbul edildiyi təqdirdə (bir kişinin əvəzinə iki qadın olacağı üçün) şahid sayının ayədəki “dörd” nisabını keçəcəyini söyləyərək, bunu nəssə zidd görmüşlər.⁴⁴ Ancaq Hənəfilər yuxarıdakı ayə⁴⁵ iki şahiddən bəhs etməsinə rəğmən nikahda, talaqda və ricətdə bir kişi ilə bərabər iki qadının şahidliyini qəbul edirlər. Beləliklə bu davalardakı şahid sayı üç olur. Bu görüş nəssə zidd deyilmi?!⁴⁶ Bununla yanaşı davalarda şahid sayının üst həddi yoxdur.

Yenə qadının şahidliyindən bəhs edən ayədə şübhə ifadə edən bir şərtin olması da hədd və qisas davalarında şahidliklərinin qəbul edilməməsinə səbəb olaraq irəli sürülmüşdür. Ayəninin tərcüməsi belədir:

“Əgər iki kişi olmazsa, razı olduğunuz bir kişi ilə iki qadının şəhadəti kifayətdir. Əgər biri unudarsa, o birisi onun yadına salsın.”⁴⁷

Cumhur bu ayəyə istinadən qadınların şahidliyinin kişilərin şahidliyindən bədal⁴⁸ olduğunu söyləmişdir. Bədal də hədlərdə kəfalət və vəkalət kimi caiz deyil.⁴⁹

Bu görüş sahibləri “əsl⁵⁰ imkan daxilində ikən onun yerinə keçəcək olan bədalədən uzaq durulmalıdır” ümumi qaydasından hərəkət etmişlər. Hər nə qədər bir kişi ilə

³⁹ Abdulkərim Zeydan, *əl-Mufasssal fi əhkamil-Mərə*, Muəssətür-Risalə, Beyrut 1994, IV, s. 171-183.

⁴⁰ Rici boşamadan sonra müəyyən müddət ərzində nikahı söz və ya fel ilə davam etdirməkdir (Mehmet Erdoğan, *e.a.ə.*, s. 181).

⁴¹ Məsələn: فان كان له اخوة فلامه السمس (Əgər ölmüş şəxsin **qardaşları və bacıları** varsa, ananın hissəsi altıda birdir) ən-Nisa, 4/11. Ərəb dilində “ixvətun” kəlməsi “qardaşlar” mənasına gəlməsinə rəğmən bu ayədə bacıları da ehtiva edir.

⁴² İbn Qəyyim, *e.a.ə.*, I, s. 81.

⁴³ Hənəfilər də bu görüşdədir.

⁴⁴ Fatma Köksal, *e.a.ə.*, s. 111, (İbn Qudamənin *Muğni* adlı əsərindən nəql edilmişdir).

⁴⁵ ət-Talaq, 65/2.

⁴⁶ Qarşılaşdır: İbn Hazm, *e.a.ə.*, IX, s. 400-401.

⁴⁷ əl-Bəqərə, 2/282.

⁴⁸ Bir şeyin yerini tutan və ya onun əvəzinə verilən əşya. Qarşılıq, əvəz (Mehmet Erdoğan, *e.a.ə.*, s. 48).

⁴⁹ Kəsani, Əlauddin Əbu Bəkr ibn Məsud, *Bədaius-Sanai*, tđq. Əli Məhəmməd Muavvad, Adil Əhməd Abdulmevcud, Darul-Kutubil-İlmiyyə, Beyrut 1997, IX, s. 54.

⁵⁰ Bir məsələdə əsas alınan xüsus. Bədəlin antonimi.

bərabər qadınların şahidliyi, iki kişinin şahidlik edə bilməsindən asılı olmayaraq caiz olsa da, bədəl olduğu üçün şübhəlidir. Hədd davalarında da şübhəyə səbəb olan halların davanı düşürməsi səbəbilə qadınların şahidliyi caiz görülür.⁵¹

Musa Carullah Bigiyev Bəqərə surəsinin 282-ci ayəsi haqqında bu deyilənlərə cavab olaraq bunları qeyd edir:

“Ayə şəhadətlə deyil, istişhad ilə əlaqəlidir. (Yəni qadının şahidlik edib-etməyəcəyi ilə əlaqəli deyil, şahid kimi məhkəməyə çağırılıb-çağırılmayacağı ilə əlaqəlidir.) Bununla yanaşı, ayə şəhadətin əda anı ilə deyil, təhəmmül anı ilə əlaqəlidir.⁵² Əks təqdirdə ayədəki “şahidlər dəvət olunduqları zaman boyun qaçırmasınlar” ifadəsinə ehtiyac qalmazdı. Belə bir cümlə, şahid olunan bir hadisə ilə deyil, şahidlik etmək üçün çağırılmaqla əlaqəlidir.

Bununla bərabər iki qadının şahidliyi bir kişinin şahidliyindən bədəl deyil. Bədəl olsaydı, “əsl” mövcud ikən iki qadının şahidliyi caiz olmazdı. Bədəl olsaydı, “əgər iki kişi olmazsa” kimi varlığı və yoxluğu birlikdə bildirən bir ifadə yerinə, sadəcə yoxluğu bildirən bir təbir seçilərdi. İki qadının şahidliyi bir kişinin şahidliyindən bədəl olmazsa, buradan hərəkətlə iki qadının əskikliyindən bəhs etmək də mümkün olmaz. Ayrıca, ayədə keçən “onlardan biri unudarsa, o birisi onun yadına salsın” cümləsi illət/səbəb bildirən şərt cümləsi olsa da, şahidlik anında bir qadının digərinə tərcih ediləcəyinə dəlalət edər”.⁵³

Qadınların şahidliyinə məhdudiyət gətirmədə göstərilən digər bir dəlil isə Allah Rəsulundan (s) rəvayət olunan bu hədisdir:

“Allah Rəsulu (s) (bir bayram namazında qadınların namaz qıldığı yerə keçərək): Ey qadınlar! Allah yolunda sədəqə verin, çox tövbə edin. Çünki, mən sizin Cəhənnəmdə çoxluq təşkil etdiyinizi gördüm” buyurdu. Dinləyənlərdən cəsarətli bir qadın: “Niyə qadınlar cəhənnəmliklərin çox hissəsini təşkil edir?” deyər soruşdu. Allah Rəsulu (s): “Ağzınızdan pis söz çox çıxır və ərlərinizə qarşı nankorluq edirsiniz. Ağılı və dini nöqsan olanlar arasında, ağıl sahibi kişilərə qalib gələn sizdən başqasını görmədim!” buyurdu. O qadın təkrar: “Ey Allahın Rəsulu! Ağıl və dinin nöqsan olması nə deməkdir?” deyər soruşduqda: Allah Rəsulu (s) belə cavab verdi: “Ağılın nöqsan olması (sözü), iki qadının şahidliyinin bir kişinin şahidliyinə bərabər olmasını, dinlərinin nöqsan olması isə müəyyən günlərdə namaz qılmamalarını və oruç tutmamalarını ifadə edir” buyurdu.⁵⁴

Bəzi İslam mütəfəkkirlərinə görə hədisdən, qadının ağılının və dininin əskik olduğu şəkildə bir mənənin çıxardılması doğru deyil. Belə bir düşüncə hədisin hamısının deyil, təkcə “qadının ağılı və dini nöqsandır” qisminin diqqətə alınmasından qaynaqlanır. Hədisin hamısı göz önünə alındığında ağıl nöqsanlığından

⁵¹ Fatma Köksal, *e.a.ə.*, s. 112-113.

⁵² Bu xüsusə İbn Qəyyim əl-Cəvziyyə də işarət etmişdir. Bx. İbn Qəyyim, *e.a.ə.*, I, s. 83.

⁵³ Musa Carullah, *Hatun*, haz. Mehmet Görmez, Kitabiyat yay., Ankara 2001, s. 116-117.

⁵⁴ Buxari, Heyz, 6; Müslim, İman, 132; Əbu Davud, Sünnə, 15.

qadının şahidlikdəki vəziyyəti, din nöqsanlığından isə müəyyən günlər ərzində namaz qılmamalarının və oruc tutmamalarının qəsd olunduğu görülür. Yoxsa, ağıl nöqsanlığı qadının idrak, düşüncə və fikir baxımından zəif olmasını, din nöqsanlığı da təqva, fəzilət və əxlaq baxımından əskik olmasını ifadə etməz. Bununla bərabər İslam hüququnda qadınların təsərrüf⁵⁵ və mülkiyyət hüquqlarına sahib olduğu da bilinən bir həqiqətdir. Əgər ağıllarında bir əskiklik olsaydı, bu məsələlərdə ərlerinin və ya qəyyumlarının icazəsi tələb olunardı.⁵⁶

Bu hədisi fərqli bir şəkildə izah edən və qadının ağılında bir zəifliyin olduğunu qəbul etməyən bəzi alimlər də hədisdəki ağıl nöqsanlığının ayədə⁵⁷ keçən “vədəli borclanmalara” məxsus olduğunu, başqa məsələlərə aid edilməyəcəyini bildirirlər. Vədəli borclanmalarda iki qadın şahidin tələb olunmasının səbəbi qadınların ictimai həyatla bağlı təcrübələrinin az olması ilə əlaqəlidir.⁵⁸

Bu hədisin siyaq və sibaqı⁵⁹, vürud səbəbi⁶⁰ və digər rəvayətləri ilə birlikdə araşdırılmasının gərəkli olduğunu ifadə edən başqa bir görüş də irəli sürülmüşdür. Belə ki, Allah Rəsulunun (s) bir bayram namazında yanına Həzrət Bilalı alaraq qadınların namaz qıldığı yerə getdiyi və mallarından Allah (c.c.) yolunda sədəqə vermələrini istədiyi görülür. Bunun üçün də Həzrət Peyğəmbər (s) digər hədislərində olduğu kimi bu məsələni də təsirli cümlələrlə izah etmişdir. Bundan ötrü, hədisin söylənilməsi yer və məqsədi diqqətə alınmayıb, həqiqi mənası görməzlikdən gəlinərsə, Allahın (c.c.) həm iman baxımından qadını naqis yaratdığı, həm də bu naqis yaradılışına görə onların çoxunu Cəhənnəmə atdığı nəticəsi ortaya çıxar ki, bu da Allahın (c.c.) ədalət sifətinə ziddir. Ədalətli olan Allah (c.c.) haqqında belə düşünməmiş isə doğru deyil. Belə olduqda, hədisdəki “dini nöqsan” sözünü “dini vəcibələrin bir qismini müəyyən günlər ərzində yerinə yetirməmə rüxsəti”,⁶¹ “ağılı nöqsan” sözünü də “ağılla əlaqəli olan şahidlik mükəlləfiyyəti ilə məsul tutulmama rüxsəti” şəklində başa düşmək mümkündür.⁶²

Son əsrin alimlərindən olan Musa Carullah da bu mövzuda bunları qeyd edir:

“Məncə qadın şahidlik məsələsində kişi kimi səlahiyyətlidir. Ancaq qadınlar təklifdən, yəni məhkəmələrə çağırılmaq, hakim hüzuruna çıxarılmaq kimi

⁵⁵ Hüquqi nəticəsi olan fel və ya söz (Mehmet Erdoğan, *e.a.ə.*, s. 547).

⁵⁶ Nejla Akkaya, “İslam Hukuku’nda Kadının Siyasi Hakları”, *İslami Araştırmalar*, X/4, 1997, s. 237, (əS-Saidi, *ən-Nazariyyəül-İslamiyyə fid-Dəvlə*, s. 239-243-dən nəql edilmişdir).

⁵⁷ əl-Bəqərə, 2/282.

⁵⁸ Fatma Köksal, *e.a.ə.*, s. 123, (Məhəmməd Əli Ğıra, *İdadül-Mərə*, s. 17-dən nəql edilmişdir).

⁵⁹ Sözün gəlişi, sözün axışı.

⁶⁰ Hədislərin söylənmə səbəbi.

⁶¹ Allahın (c.c.) mükəlləflərin vəziyyətlərini və ehtiyaclarını nəzərə alaraq qoyduğu müvəqqəti hökmlərdir. (Zekiyyədin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, tərc. İbrahim Kafi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, s. 255).

⁶² Fatma Köksal, *e.a.ə.*, s. 125.

mükəlləfiyyətlərdən uzaqdır. Əhliyyəti/səlahiyyəti tamdır, ancaq mükəlləflik məcburiyyəti yoxdur.”⁶³

Musa Carullah, qadınların şahidliyinə etibar edilməməsinin, onların ağıllarının və ya elmlərinin əskikliyi ilə bir əlaqəsi olsaydı, o zaman hədis rəvayətləri də qəbul edilməzdi deyir. Çünki, şahidlik bir-iki nəfərin cüzi məsələləri ilə, hədis rəvayəti isə bütün ümmətin ən mühüm işləri və şəriətin əsasları ilə əlaqəlidir. Halbuki qadınların rəvayətləri kişilərin rəvayətləri kimi məqbul, hətta daha mötəbər sayılmışdır. Möminlərin anası Aişənin (r.a.) rəvayətləri digər səhabələrin rəvayətlərindən daha çox mötəbərdir. Səhabəyə nisbət edilən rəvayətlər arasında uydurma və yalan hədislər olduğu halda, səhabə qadınların rəvayətlərinin arasında uydurma hədislərin olmaması çox heyrətamizdir. Bundan ötrü qadınların ismətləri hədis kitablarına gözəl və bərəkətli bir zinət olmuşdur.⁶⁴ Qeyd etmək lazımdır ki, Aişə (r.a.) ən çox hədis rəvayət edən yeddi səhabədən dördüncüsüdür. Rəvayət etdiyi hədis sayı 2210-dur.

Yuxarıda keçən hədisin ağıla-məntiqə uyğun olmaması, Quranın açıq hökmlərinə və tarixi həqiqətlərə tərs düşməsi səbəbilə, mövzu/uydurma olduğunu dilə gətirənlər də olmuşdur. Onlara görə Allah Rəsulunun (s) belə bir söz deməsi mümkün deyildir.⁶⁵

Bu hədisi şərif səhih qaynaqlarda keçir və hədis alimləri tərəfindən də səhih qəbul edilir. Bunun üçün bu qeyd olunan səbəbləri həmişə əsas tutaraq hədisləri inkar etmək, mövzu saymaq əlbəttə doğru deyil.

Məzhəb alimləri bu dəlillərlə yanaşı bəzi şübhələri də qadının şahidliyinin qəbul edilməməsində illət/səbəb olaraq göstərirlər. Bu şübhələri belə sıralamaq mümkündür:

- 1) Fitrətində çox səhv etmə kimi bir zəifliyin olması,⁶⁶
- 2) Bioloji xüsusiyyətlərinin zehni fəaliyyətlərinə təsir etməsi,
- 3) Şəfqətinin hafizəyə təsiri,
- 4) Şəfqətinin yalana sövq etməsi,
- 5) Şahidlik edəcəyi məsələlərdə təfsilata girərək mövzunu əsas məqsədindən uzaqlaşdırma ehtimalının olması,
- 6) Nifrətinin şiddətli və təhlükəli olması,
- 7) İradəsinin zəif olması,
- 8) Həyat təcrübəsinin az olması,
- 9) Psixoloji xüsusiyyətlərinin fərqli olması.⁶⁷

Fiqh üsulu kitablarında illətin şərtlərindən biri də münzəbit vəsf olmasıdır. Münzəbit, şəxsdən şəxsə, vəziyyətdən vəziyyətə, mühitdən mühitə dəyişməyib sabit olan bir vəsf deməkdir. Bu şərtlə bərabər yuxarıda sayılan şübhələri yan-yanı qoysaq, onların illət olmayacağı bariz bir şəkildə ortaya çıxacaqdır. Çünki, bu şübhələr

⁶³ Musa Carullah, *e.a.ə.*, s. 115.

⁶⁴ Musa Carullah, *e.a.ə.*, s. 114.

⁶⁵ Salih Akdemir, “Tarih boyunca ve Kur’an-ı Kerim’de Kadın”, *İslami Araştırmalar*, X/4, 1997, s. 254; Nejla Akkaya, *e.a.m.*, s. 237; Fatma Köksal, *e.a.ə.*, s. 123.

⁶⁶ Kəsani, *e.a.ə.*, IX, s. 54.

⁶⁷ Fatma Köksal, *e.a.ə.*, s. 113-121.

insandan insana, vəziyyətdən vəziyyətə, mühitdən-mühitə dəyişir. Yoxsa, buradakı illət şahidin qadın olmasınınamı bağlanılmalıdır?!

Məsələn, evinə oğru girmiş və bu oğurluğa da iki qadın şahidi olan bir kəsə bu şübhələri səbəb göstərərək bu məsələdə qadınlar şahidlik edə bilməzmi deyilməlidir?!

Məzhəb alimlərinin qadınların şahidliyinə məhdudiyət gətirmədə ən əsas dəlili Bəqərə surəsinin 282-ci ayəsidir. Ayənin tərcüməsi belədir:

“Ey iman gətirənlər! Müəyyən müddətə bir-birinizə borc verib aldıqda, onu yazın! Bunu aranızda bir nəfər katib ədalətlə yazsın! Katib gərək Allahın öyrətdiyi kimi yazmaqdan boyun qaçımасыn, yazsın! Borclu olan şəxs borcunu söyləyərək yazdırsın və Rəbbi olan Allahdan qorxaraq ondan bir şey əskiltməsin. Əgər borclu səfeh və ya zəifdirsə, yaxud söyləməyə qadir deyilsə, o zaman onun vəkili ədalətlə deyib 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 dəvət olunduqları zaman boyun qaçırmasınlar. Az və ya çox olmasına baxmayaraq, borcu öz vaxtına qədər yazmağa ərinməyin!”⁶⁸

Gördüyünüz kimi bu ayə vədəli borcların yazılmasıyla əlaqəlidir. Vədəli borcların yazılması da cumhura görə mənəddur.⁶⁹ Yəni buradakı “yazın” əmri nədb ifadə edən bir tövsiyə və irşaddır.

İbn Teymiyyə (v. 728/1327) bu ayədə keçən məsələlərin və bundan sonrakı ayədə olan rehin/girov ilə əlaqəli hökmün irşad, tövsiyə xarakterli olduğunu qeyd edir. Ona görə bu hökmlər haqların qorunması üçün tövsiyə edilmişdir. Haqların qorunmasını təmin edən şeylər başqa, hakimin ona istinadən hökm verdiyi xüsuslar isə başqadır. Hökmün sabit olma yolları/isbat vasitələri iki kişi və ya bir kişi və iki qadın şahiddən daha çoxdur. Quranda keçməməsinə rəğmən hakim nükul ilə də hökm verir.⁷⁰

Ayədə keçən qadınların şahidliyi ilə əlaqəli cümlənin tövsiyə içərisində başqa bir tövsiyə olması daha çox məqsədə uyğundur. Buradakı tövsiyə xarakterli əmrlərin içərisindən birini seçib bu qətiyyət/vücub ifadə edir deməmiş doğru olmaz.

İbn Qəyyim də İbn Teymiyyədən bunları nəql edir: “Bir qadın şahid və iddiaçının andı ilə hökm verilə bilər. Çünki, təhəmmül anında birinin unutmaması üçün iki qadın bir kişiyyə bərabər sayılmışdır. Əda anında isə belə bir şey yoxdur. Quran və sünnədə iki qadının şahidliyi ilə hökm verilməz deyə bir qeyd də yoxdur. Təhəmmül anında iki qadının şahid tutulması əmri ondan azı ilə hökm verilməz mənasına gəlməz. Allah (c.c.) borclarda iki kişinin, iki kişi olmazsa, bir kişi və iki qadının şahid tutulmasını əmr edir. Buna baxmayaraq bir şahid və iddiaçının andı, nükul, rədd kimi digər isbat vasitələri ilə də hökm verilir.”⁷¹

⁶⁸ əl-Bəqərə, 2/282

⁶⁹ Allahın (c.c.) edilməsini bağlayıcı bir tərdə tələb etmədiyi və ya tərək edilməsini pisləmədiyi fellər (Zekiyyəddin Şaban, *e.a.ə.*, s. 244).

⁷⁰ Mahmud Məhəmməd Şəltut, Məhəmməd Əli Sayis, *Muqaranətul-Məzahib fil-Fiqh*, Mətbəətu Məhəmməd Əli Sabih və övladihi bil-Əzhər, 1953, s.130.

⁷¹ İbn Qəyyim, *e.a.ə.*, I, s. 83.

Hayreddin Karaman da vədəli borclanma ilə əlaqəli olan ayə haqqında bunları qeyd edir: “Ayədə qadın şahidin iki olmasının səbəbi bariz bir şəkildə ifadə edildiyinə görə, buradan “qadının dəyər və insanlıq baxımından kişidən aşağı olması” kimi bir nəticəni çıxarmaq mümkün deyil. Buradakı səbəb dəyər və ya üstünlüklə bağlı olmayıb, tamamilə “unutma, səhv etmə, yanılma” ilə əlaqəlidir. Məqsədi də haqqın, ədalətin bərqərar olmasıdır. Əbu Davud və İbn Macənin rəvayət etdiyi “Bədəvinin mədəni/şəhərli haqqında şahidlik etməsi caiz deyil”⁷² hədisi də bu şəkildə başa düşülməlidir. Burada şahidliyi qəbul edilməyən qadın deyil, kişidir. Bunun səbəbi isə bədəvinin bilgi baxımından ədalətin bərqərar olmasına, haqqın ortaya çıxmasına vəsilə olmasının məhdud olmasıdır. Belə olunca burada araşdırılması gərəkli olan məsələ, qadının bəzi mövzularda şahidliyinin tək başına yetərli olmamasının səbəbidir. Bu səbəb əbədiyyən onunla bərabər olacaq bəzi xüsusiyyət və vəsflərinəmi, yoxsa bəzi zaman və şərtlər daxilində olan, bəzilərinə isə olmayan vəsflərinəmi bağlıdır? Əgər hökmə təməl təşkil edən səbəb sabit, dəyişməyən bir vəsf isə hökmün davam etməsi təbiidir. Yox, əgər zamandan zamana, məkandan məkana dəyişirsə, hökm də dəyişməlidir. Məsələn, hədisdə keçən bədəvinin şəhərə yerləşdiyini, təhsil səviyyəsinin yüksəldiyini, yaxud şəhərə yerləşmədiyi halda mətbuat vasitələri ilə elm və irfanını artırdığını düşünək. Bu təqdirdə hökm dəyişəcək, onun şahidliyi məqbul və caiz sayılacaqdır. Qadının tək başına şahidliyinin yetərli olmamasının səbəbi müvəqqəti, yoxsa əbədidirmi?”⁷³ Müəllif bu suala cavab vermək üçün ciddi araşdırmalara ehtiyac olduğunu deyir.

Ayənənin nazil olduğu dövrdə ümumiyyətlə ərəb cəmiyyəti ümumi (oxuma-yazma bilməyən) idi. Kişilər ticarətlə məşğul olmasına rəğmən qadınların ticari həyatla heç bir əlaqəsi yox idi. Buna görə də ayə iki qadın şahidin olmasını əmr etmişdir. Bu vəziyyət dəyişərsə, yəni qadın oxuma-yazma bilərsə və ictimai həyatdakı rolu artarsa hər halda hökmün dəyişməsindən bəhs etməmiş yanlış olmaz. Çünki, hökmlər illətləri ilə bərabər mütalif edilir. İllət ortadan qalxınca hökmün olmaması təbiidir. Amma bu illət hər hansı bir zamanda və ya hər hansı bir yerdə olarsa, onunla bərabər hökm də olmalıdır. Ümumi bir qayda olaraq həmişə xatırlamalırıq ki, müəyyən müddət ərzində bir hökmün illəti dünyanın bir bölgəsində qismən və ya tamamilən ortadan qalxa bilər, ancaq başqa bir yerdə qala bilər. Qadınların şahidliyi ilə əlaqəli hədisləri də bu çərçivədə ələ ala bilərik.

NƏTİCƏ

Mühakimə hüququndakı isbat vasitələri ədalətin, haqqın bərqərar olması üçündür. Şahidlikdən də məqsəd budur. Şahidlərin cinsiyyətinə gəlinə, bir çox

⁷² Əbu Davud, Aqdiyyə, 17; İbn Macə, Əhkam, 30.

⁷³ Hayreddin Karaman, “Kadının Şahitliyi, Örtünməsi və Kamu Görevi”, *İslami Araşdırmalar*, X/4, 1997, s. 273–274.

davada şahidlərin kişi olmasının zəruriliyi iddia edilmişdir. Bu görüşə dəlil olaraq da bəzi ayə və hədislər irəli sürülür. Məsələn, Nisə və Nur surələrində olan “dörd şahid” ifadəsindən şahidlərin kişi olmasının tələb edildiyi nəticəsi çıxarılır ki, bu ayələrin bu görüşə dəlil olması çox çətindir. Bu qeyd digər bir çox ayədə olduğu kimi təğlibi ifadə edir.

Bəqərə surəsindəki ayə də tövsiyə xarakteri daşıyan bir əmrdir. Bununla yanaşı illətinə bağlı bir hökmdür. Yəni günümüzdə bu illət varsa, hökmdən bəhs olunur, yoxsa hökmün valığını iddia etmək hüquq fəlsəfəsinə uyğun düşmür.

ƏDƏBİYYAT

- Acar, İsmail, “İslam Ceza Hukukunda Kadının Şahitliyi”, *İslamiyat*, III/2, 2000.
- Akdemir, Salih, “Tarih boyunca ve Kur’an-ı Kerim’de Kadın”, *İslami Araştırmalar*, X/4, 1997.
- Akkaya, Nejla, “İslam Hukuku’nda Kadının Siyasi Hakları”, *İslami Araştırmalar*, X/4, 1997.
- Bayındır, Abdülaziz, *İslam Muhakeme Hukuku*, İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul 1986.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1952.
- Buxari, Məhəmməd ibn İsmayıl, *əl-Camius-Səhih*, Beytul-Afkarid-Dövlyyə, Ərriyad 1998.
- Carullah, Musa, *Hatun*, haz. Mehmet Görmez, Kitabiyat, Ankara 2001.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Əbu Davud, Süleyman ibn əl-Əşas, *Sünən*, tdq. Yusuf əl-Hacc Əhməd, Məktəbətü İbn Həcər, Dəməşq 2004.
- Heffening, “Şahid”, *İslam Ansiklopedisi*, XI.
- İbn Əbi Şeybə, Əbu Bəkr Abdulla ibn Məhəmməd, *əl-Kitabul-Musannəf fil-Əhadisi vəl-Əsar*, haz. Məhəmməd Abdussalam Şahin, Darul-Kutubil-İlmiyyə, Beyrut 1995.
- İbn Hazm, Əli ibn Əhməd, *əl-Muhalla*, tdq. Əhməd Məhəmməd Şakir, Mənşuratul-Məktəbit-Ticari, Beyrut.
- İbn Qəyyim əl-Cəvziyyə, Məhəmməd ibn Əbi Bəkr, *İlamul-Muvaqqiin*, Darul-Hədis, Qahirə 2002.
- İbn Qudamə, Müvəffəquddin Abdulla ibn Əhməd, *əl-Muğni*, tdq. Abdulla ibn Abdulmuhsin, Abdulfattah Məhəmməd, Həcər mət., Qahirə 1990.
- İbn Macə, Məhəmməd ibn Yəzid, *Sünən*, Darul-Mərifə, Beyrut 1998.
- İbn Mənzur, Cəmaləddin Məhəmməd ibn Mükərrəm əl-Ənsari, *Lisanul-Arab*, haz. Emin Məhəmməd Abdulvahhab, Məhəmməd Sadik əl-Ubeydi, Daru İhyait-Turasil-Arabi, Muəssəsətut-Tarixil-Arabi, Beyrut.

Karaman, Hayreddin, “Kadının Şahitliyi, Örtünməsi və Kamu Görevi”, *İslami Araştırmalar*, X/4, 1997.

_____, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

Kəsani, Əlauddin Əbu Bəkr ibn Məsud, *Bədaius-Sanaiu*, tđq. Əli Məhəmməd Muavvad, Adil Əhməd Abdülmövcud, Darul-Kutubil-İlmiyyə, Beyrut 1997.

Köksal, Fatma, *Fıkıh ve Hukuk Sosyolojisi Açısından Kadının Tanıklığı*, İstanbul 1999.

Mövsili, Abdulla ibn Mahmud ibn Mövdud, *əl-İxtiyar li Talilil-Muxtar*, haz. Xalid Abdurrahman əl-Akk, Darul-Marifə, Beyrut 2002.

Mərginani, Burhanəddin Əli ibn Əbu Bəkr əl-Hənəfi, *əl-Hidayə Şərhu Bidayətil-Mübtədi*, tđq. Məhəmməd Məhəmməd Tamir, Hafız Aşur Hafiz, Darus-Salam, Qahirə 2000.

Miras, Kamil, *Sahihi Buhari Muhtasarı Tecridi Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Reisliyi Neşriyatı, İstanbul 1941.

Müslim, Müslim ibn Haccac, *əl-Camius-Səhih*, Darul-Muğni, Daru İbn Hazm, Beyrut 1998.

Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, tərc. İbrahim Kafi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003.

Şəltut, Mahmud Məhəmməd, Sayis, Məhəmməd Əli, *Muqaranətul-Məzahib fil-Fiqh*, Mətbəətu Muhamməd Əli Sabih və övladihi bil-Əzhər, 1953.

Uğur, Müctəba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992.

Yıldız, Kemal, *İslam Yargılama Hukukunda İspat Vasıtası Olarak Şahitlik*, İstanbul 1989.

Zeydan, Abdulkərim, *əl-Mufasssal fi ahkamil-Mərə*, Müəssətur-Risalə, Beyrut 1994.

Zuhayli, Vehbe, *İslam Fıkıhı Ansiklopedisi*, tərc. Heyət, Risale yayımevi, İstanbul 1994.

XÜLASƏ

İSLAM HÜQUQUNDA QADININ ŞAHİDLİYİ

Şahidlərin ən az neçə nəfər olması məsələsi İslam hüququnda şahidliyin mövzusunda görə dəyişir. Bəzi davalarda/iddialarda dörd, bəzilərinde isə iki şahidin tutulması şərt qoşulmuşdur. Bununla bərabər bu davaların/iddiaların çoxunda şahidlərin kişi olması başqa bir tələb olunan şərtədir. Bu şərti irəli sürənlər buna dəlil olaraq bəzi ayələri və hədisləri göstərir. Halbuki, bizə görə bu ayə və hədislərin bildirdiyi hökm illət/səbəbinə bağlı hökmdür. İllət/səbəb olmadığı zaman isə hökmdən bəhs olunmaz. Hər hansı bir zaman və məkanda bu illət/səbəb varsa, hökm icra olunur, yoxsa hökmün icrasını tələb etmək hüquq elminin fəlsəfəsinə uyğun düşməz.

RESUME

THE STATUS OF WOMEN'S TESTIMONY IN THE ISLAMIC LAW

Numbers of witnessies is different due to subject of witnessing in the Islamic law. In some case, suits demands four witnessies and two in an another. Furthermore, another condition of suits about witnessing is that witness must be a male. Arguments of claimants is Koranic versies and prophetic says (hadith). But from ours point of view all these versies and says, at the same times theirs verdicts must be taken connecting with their context. It means that if there is not reasons, there is not judgements. Otherwise it is opposite to law principle to require the performance of judgements.

РЕЗЮМЕ

СВИДЕТЕЛЬСТВО ЖЕНЩИНЫ ПО ИСЛАМСКИМ ЗАКОНОМ

Число свидетельней минимальные по Исламским правам меняется по теме свидетельстви. В некоторых исках число четырех свидетельней, а в некоторых исках двух свидетельней было условием подключения. На равне с этими условиями отдавалась предпочтение свидетельням мужского рода - и это и другое но обязательное условие подключения во многих исках. Те кто предъявляли условия как довод опирались на некоторые аяты и хадисы. Несмотря на наши заключения, указывающие на эти аяты и хадисы приговор – это приговор связанный по причинам. Если нет причины то в это время не может быть и речи о приговоре. Если ест причины в каком то промежутке времени и места приговор приводится в исполнение. Если нет причины, то требовать приговор привести в исполнение по всем параграфам юридической философии не подлежит к исполнению.

Çара tövsiyә etdi: i.f.d. M. Q. İsmaylov

UOT 94(479.24)

BİR DAHA ALBANIYA VƏ ALBANLAR HAQQINDA

T.ü.f.d. Ramil Əyyub oğlu Ağayev
AMEA A.A. Bakıxanov adına Tarix İnstitutu
E-mail: Ramilmahir@gmail.com

Açar sözlər: Azərbaycan, Albaniya, əhali, Qafqaz, mənbələr.

Key words: Azerbaijan, Albania, population, the Caucasus, sources.

Ключевые слова: Азербайджан, Албания, население, Кавказ, источники.

Antik müəlliflər öz əsərlərində indiki Şimali Azərbaycan ərazisini “Albaniya”, əhalisini isə “albanlar” adı altında təqdim etmişlər. Lakin həmin əsərlərdəki məlumatlar “alban” anlayışının etnik və yaxud ərazinin adına uyğunlaşdırılaraq coğrafi baxımdan işlədildiyini aydın bir şəkildə müəyyən etməyə imkan vermir. Albaniya dövrünü araşdıran tarixçilər də etiraf edirlər ki, antik müəlliflərin əhali haqqında məlumatları ayrı-ayrı fraqmentlər şəklində qalmışdır. Məlumatların heç də hamısı səhih deyildir, bəziləri ziddiyyətlidir və buna görə də onlar diqqətlə təhlil olunmalıdır (1, 16). Başqa sözlə, həmin mənbələr albanların etnik mənsubiyyəti haqqında qətiyyətli fikir söyləməirlər. Bu isə öz növbəsində müxtəlif elmi mübahisələrə gətirib çıxarmışdır.

Tarixşünaslıqda “Albaniya” adı və onun mənası ilə bağlı müxtəlif elmi mübahisələr mövcuddur (2, 52-55). Bu mübahisələrin nə vaxt və necə başa çatacağını söyləmək hələlik, mümkün deyildir. Məsələnı çətinləşdirən cəhətlərdən biri də, bu terminə və yaxud onun oxşarına Balkan, İtaliya, Şotlandiya, Mərkəzi Asiya toponimikasında da rast gəlinməsidir.

Albanşünaslıq uzun müddət digər millətlərə məxsus tarixçilərin inhisarında olmuşdur. Onlar isə Albaniya tarixi ilə bağlı məsələlərdə, xüsusilə onun əhalisinin etnik tərkibi ilə bağlı məsələlərdə təhriflərə və saxtalaşdırmalara yol vermiş, onu tam bir müəmma halına gətirmişlər. Artıq tarixi ədəbiyyatda qeyd edildiyi kimi, nədənsə alban etnosu ilə bağlı bütün məsələləri ya ermənilərin, ya da Qafqaz dil ailəsinin xeyrinə həll etmək cəhdləri vardır. Bu cəhdlər yeni deyil və XIX əsrin ikinci yarısı – XX əsrin əvvəllərindən etibarən mövcuddur (3, 373).

Bəzi Roma tarixçiləri yazırlar ki, albanların saçlarının rəngi açıq olduğuna görə onları belə adlandırmışlar. Başqa sözlə, onların fikrincə, Albaniya latın sözü “albus”dan (“ağ”) yaranmışdır (4, 63).

K.V. Trever öz əsərində “Albaniya” adı ilə bağlı bir sıra fikirlərə münasibət bildirərək bu terminin həm latın dilindəki “ağ” mənasını verən “albus” sözü, həm də Aran şəxs adı ilə bağlı olması ehtimalını rədd etmişdir (5, 4-5).

Y.Y. Yusifov öz məqaləsində Albaniya və Arran yer adlarının etimologiyası haqqında söylənmiş fikirlərə münasibət bildirərək belə qənaətə gəlmişdir ki, “Albaniya”, Ağvan”, “Arran”, “Ran” eyni ərazinin müxtəlif formaları və müxtəlif dillərdəki adlarıdır (6, 24-25). Lakin o, Arran adının izahını Qafqaz dilləri ilə bağlamağa çalışmışdır. Müəllif “Alban” adını “Halban” adı ilə əlaqələndirərək, onu “hal” adlı avar qəbilələrindən biri ola biləcəyini ehtimal etmişdir (6, 25-27). Əlbəttə, onun Alban və Arran adlarını Qafqaz dilləri ilə izah etmək cəhdi ilə razılaşmaq mümkün deyildir.

M.B. Məmmədov “Albaniya” adının dağlıq, yüksəklik, bəyazlıq, parlaqlıq, qəhrəmanlıq, hakimiyət kimi bir çox mənalar ifadə edən xalis türkçə bir kəlmə olduğunu qeyd etmişdir (7, 120-121). T.M. Məmmədov “Alban” sözünün “Al-mən” şəklində oxuna bilməsini də mümkün sayır (2, 54).

“Albaniya” sözünü kelt dili ilə bağlamaq cəhdləri də olmuşdur. Lakin M.M. Seyidov onun mənasının türk dilindən kənarında axtarılmasına qarşı çıxaraq qeyd edir ki, bu sözün kökünü türk dillərində axtarmaq daha doğru olardı (4, 81).

Albaniya və albanların tarixini iranmənşəli etnoslarla bağlamaq cəhdləri də olmuşdur. İ. Markvart isə yazır ki, “Albaniya qeyri-ari ölkə” olmuşdur (8, 28).

Bu adın mənşəyi məsələsi hələ erkən orta əsrlərdə Moisey Xorenatsinin və Musa Kalankatlının da diqqətini cəlb etmişdir. Onların hər ikisi bu adı Aran şəxs adı ilə bağlamağa çalışmışlar. Moisey Xorenatsi Alvan (Aran) adının yaranma tarixindən bəhs edərək yazır ki, I əsrdə Parfiya şahı Valarş (I Vologez) Arazdan Xunanakertə (Xunan qalasına) və Qafqaz dağlarına qədər uzanan və əhalisi sıx olan bu ölkənin idarəsini adlı-sanlı, ağıllı və müdrik Arana tapşırırdı. O, mülayim təbiətli, həm də çox səxavətli və əliaçıq olduğundan, ölkə də onun adı ilə “Axvank” yəni, “səxavətli, cömərdlər ölkəsi” adlanmışdı (9, 58). Başqa sözlə, Ağvan “mülayim təbiətli əhalisi olan bir ölkə” deməkdir. Moisey Xorenatsi sözlərinə davam edərək yazır ki, utilər, qardamanlar, savdeylər və qarqarlar onun törəmələrindəndirlər (9, 58).

Musa Kalankatlının əsərində həmin oxşar epizod aşağıdakı kimi şərh edilir: “Aran Araz çayından başlayaraq Hunan qalasına qədər uzanan Alban ölkəsinin düzənliklərini və dağlarını miras olaraq almışdır. Onlar öz ölkələrinə Ağvan (Alban) adını ona görə vermişlər ki, Aranın özünü, yumuşaq xasiyyətinə görə, “ağv” (“Mehriban”) deyər çağırırdılar. Deyilənə görə, həmin Aranın nəslindən olan məşhur və cəsur ərlərin çoxunu çar Vologez özü hakim təyin etmişdir. Uti, Girdiman, Tsvod və Qarqar knyazlıqlarında yaşayan xalqlar da həmin Aranın oğullarının nəslindəndir” (10, 19).

“Alban” terminini izah etməyə çalışan V. Qukasyan yazır ki, A.A. Bakıxanov özünün “Gülüstani-İrəm” əsərində Quba rayonu ərazisindəki Alpan kəndinin adını “Alban” adı ilə eyniləşdirirdi. Sözlərinə davam edən müəllif yazır: “Nəzərə almaq lazımdır ki, Azərbaycan Respublikasının müxtəlif rayonlarında Alpout adlı kəndlər də vardır” (11, 74). Alpan yer adına “Dərbəndnamə”də də rast gəlinir (12, 30). Bu adların kökündə “alp” sözü durur. Məlum olduğu kimi, Firdovsinin “Şahnamə” əsərində də adı tez-tez çəkilən turanlıların başçısı Əfrasiyab türkdilli xalqlar

tərəfindən Alp Ər Tunqa adlanırdı. Mahmud Kaşğari öz “Divan”ında həmin adı şərh edərək yazır ki, buradakı “alp” sözü “igid” deməkdir (13, 41). V. Qukasyana görə, tunğa “bəbir”, alp “qəhrəman”, ər isə “qəhrəman kişi” deməkdir. Deməli, “Ağuan” kimi “Alpan” da “mərdlər, comərdlər, alicənablar ölkəsi” mənasında işlənmişdir” (11, 74).

A.A. Bakıxanov da bu sözü latın dili ilə bağlamış, lakin onu “azadlar” və yaxud “azad adamlar” kimi şərh etmişdir (14, 17). O, həmçinin “alan” və “alban” sözlərinin bir-biri ilə bağlı ola bilməsi ehtimalını da irəli sürmüşdür. A.A. Bakıxanov əlavə edir ki, antik müəlliflərin əsərlərində rast gəlinən Alban şəhərini Dərbənd şəhəri, Albanus çayını isə Samur çayı hesab etmək olar (14, 18-19).

N.Y. Marr “Dağıstan” kimi “Albaniya” adının da “dağlıq ölkə” mənası verdiyini bildirir. S.M. Qaziyev isə İ.İ. Meşşaninova istinad edərək Urartu mixi yazılarında “Kuh Albaniya” adına rast gəldiyini qeyd edir. Həmin müəllifə görə, “alb” və “alp” sözləri xet dilində də “dağlıq” mənasındadır (15, 75).

C. Zeynalıoğlu görə, Albaniya yunanca “dağlar məmləkəti” deməkdir (16, 6). Lakin nədənsə, özünün Şirvan tarixinə həsr etmiş olduğu əsərində onu “yenilməz ölkə” kimi dəyərləndirmişdir. Yunan coğrafiyaşünası Eratosfenin yurdumuzu “Albaniya” adlandırmasını xatırladan müəllif, Strabonun və Ptolomeyin bu ölkə haqqında daha geniş məlumat verdiyini qeyd edir. C. Zeynalıoğlu yazır ki, Albaniyanın Qafqaz Azərbaycanında, yoxsa Dağıstanda olması haqqında mübahisələr uzun müddət davam etmiş, yalnız 1846-cı ildə rus şərqşünası M. Yanovskinin tədqiqatlarından sonra Albaniyanın Azərbaycan olduğu bütün dünyaya bəyan edilmişdir. Onun bu mövqeyi B. Dorn tərəfindən də qəbul olunmuşdur. Beləliklə, Albaniyanın Dağıstan deyil, məhz “Qafqaz Azərbaycanı” olması təsdiqlənmişdir (17, 75).

Zaman-zaman “Albaniya” anlayışından siyasi məqsədlərlə sui-istifadə etmək cəhdləri də olmuşdur. Bu cəhdlər Azərbaycan tarixçiləri tərəfindən layiqincə tənqid olunmuşdur (3, 373-400). Hal-hazırda ölkəmizin ərazisində kökündə “alb” (“alp”), “alban” (“alpan”) sözü olan yer adları (Alban divarları, Aqvan çayı, Alvan qapısı, Alvandərə, Aqvanlı kəndi, Alban kəndi, Alpan qalası) qalmaqdadır. Azərbaycanda rast gəlinən Alpout (Alpağut) sözü də “igid” mənasındadır. Belə ki, Mahmud Kaşğariyə görə, “Albağut – təkbaşına düşmənə saldıran igidə deyilir” (13, 144).

Q.Ə. Qeybullayev hesab edir ki, “alban” adı həm ümumi (Albaniyada yaşayan əhalinin hamısına münasibətdə), həm də xüsusi mənada (“alban” etnik adını daşıyan xalqı bildirmək üçün) işlədilmişdir (18, 172). O, Albaniyanın “Dağıstanın latın forması olması” və “Dağlıq ölkə mənası daşması” fikri ilə razılaşmır və albanları sak, ijmax, qarqar, kəngər və hunlarla birlikdə türkmənşəli xalqlar sırasına aid edir (19, 73-76). Müəllif öz əsərində albanları iranmənşəli sayan P. Blayxştaynerin və türkdilli sayan F. Kırzioğlunun onları saklarla bağlamaq cəhdlərinə də münasibət bildirmişdir. Tədqiqatçının fikrincə, “sakların bizim eradan əvvəl yaşadığı Orta Asiya və Qazaxıstanda indi də alban adlı tayfa vardır” (18, 195). Sözlərinə davam edən müəllif daha sonra əlavə edir ki, “lakin alban tayfasının sakların tərkibində gəlməsi faktını sübut edəcək mənbələr yoxdur” (18, 195).

F.C. Məmmədova “alban” adlı etnosunun mövcudluğunu inkar edənləri kəskin tənqid edərək bildirir ki, “alban etnosunun və bu etnosun mövcudluğunu əks etdirən Albaniya (Ağvank) ölkəsinin olmasını sübut etməyə və ya danmağa cəhd göstərmək yersizdir” (20, 69).

XX əsr Sovet tarixşünaslığında albanların qafqazdilli olduğunu iddia edən bütöv bir tədqiqatçılar (A.Q. Şanidze, Q.A. Melikişvili, K.A. Klimov, K.V. Trever, İ.M. Dyakonov, S.T. Yeremyan və başqaları) ordusu var idi. Lakin onların tədqiqatlarında bu iddianı sübut edəcək heç bir tutarlı fakta rast gəlinmir.

F. Kırzioğlu, Ş. Kaya və A. Seferoğlu kimi Türkiyə tədqiqatçıları albanları skif tayfa ittifaqına daxil olan türkmənşəli xalqlar sırasına aid etmişlər (21, 192). Ə.N. Nəcəf Çin mənbələrində rast gəlinən “yüe-ban” adlı hun tayfasının “alban” ola biləcəyi ehtimalına yer verir. (21, 192-195).

O. Süleymanov yazır ki, “Rus-Çin lüğəti”ndə çinlilər “Alban” sözünü “Azərbaycan” deyərək tərcümə edirlər (22, 148). Bu təsadüfidirmi? Axı Şimali Azərbaycan ərazisinə bir vaxtlar həm də “Albaniya” deyilib. Ola bilər ki, çinlilər eramızın ilk əsrlərindən, Böyük ipək yolunun bu ərazidən keçib getdiyi dövrlərdən başlayaraq öz dillərində “alban” sözünün ənənəsini qoruyub saxlamışdır. Tyan-Şan dağlarının ətəklərində lap qədimdən “alban” adlı bir qazax qəbiləsi yaşayır. Çinlilər onlara “Azərbaycan” deyirlər. Bəlkə onlar həmin albanların bir hissəsidir? Əlbəttə, bütün bunların doğru olduğunu sübut etmək üçün daha tutarlı faktlara ehtiyac duyulur. S.S. Əliyərli alban etnoniminin Azərbaycan türklərinə şamil edilməsini mümkün saymış (23, 15), Z.M. Bünyadov isə əksinə, onları türk sayanları tənqid etmişdir (10, 14).

Beləliklə, alban etnosu haqqında söylənilən müxtəlif fikirlərin tərəfdarlarının hər birinin öz arqumentləri vardır və bu fikirlərə hörmətlə yanaşılmalıdır. Bununla belə, mövcud fikirlərin heç biri birmənalı şəkildə nə qəbul oluna, nə də inkar edilə bilməz. Başqa sözlə, bütün ideya tərəfdarlarının öz fikirlərini əsaslandırmaq üçün gətirdiyi faktlar kifayət qədər yetərli deyildir. Belə olan halda, bir sıra suallar cavabsız qalır: “Alban” termini etnik anlayışdır, yoxsa coğrafi? Bu ad yerli mənşəlidir, yoxsa kənardan verilmiş addır? Doğurdanmı ölkəmizin ərazisində rast gəlinən “alp” köklü sözlər “alb” tərkibi ilə bağlıdır? Əgər “alban” adını etnik anlayış kimi qəbul etsək, o zaman digər suallar meydana çıxır. Alban ölkəsi kimi geniş bir əraziyə öz adını vermiş alban etnik toplumu mənşəcə hansı dil ailəsinə məxsus idi? Hansı soykökü üzərində yaranmışdı? Bu anlayış niyə sonrakı ərəb mənbələrində işlədilmədi? Nə üçün bu ad birdən-birə ortadan çıxdı?

Ola bilər ki, alban adı yerli mənşəyə malik olmasın. O da mümkündür ki, alban sözü yerli xalqın dili ilə bağlı olsun və arxaik söz çevrilsin. Həm də onun doğurdan da “alb” və “alp” sözləri ilə bağlılığı üzərində düşünmək olar. Digər tərəfdən, adlarında “alb” və “alp” kökü olan yer adlarını əsasən, türk dillərindəki “uca”, “igid” mənası verən “alp” sözü ilə əlaqələndirmək mümkündür. Əlbəttə, bütün bunlar yalnız ehtimal olaraq qalır.

Zənnimizcə, “Alban” məfhumu ilə bağlı istinad edilən yunan və latındilli müəlliflərin əsərləri daha dərinə və diqqətlə nəzərdən keçirilməlidir. Bu sahədə bir

sıra tədqiqatçılarımızın (Z.M. Bünyadov, K.Q. Əliyev, F.S. Məmmədova, N.M. Vəlixanlı, T.M. Məmmədov) apardığı araşdırmalar daha dərindən öyrənilməli və axtarışlar davam etdirilməlidir. Belə güman etmək olar ki, ümumiyyətlə, alban adı ərəblərə heç tanış deyildi. Məsələn, ərəblərin hakimiyyəti dövründə Şimali Azərbaycanın böyük bir hissəsini idarə edən Cavanşiri ərəblərin özləri necə adlandırır? O, özünü ərəblərə necə təqdim edirdi? Və nəhayət, niyə ərəbdilli mənbələrdə “Albaniya hökmdarı Cavanşir”in adına rast gəlmirik?

İstər-istəməz belə bir sual meydana çıxır: Görəsən, tarixi qaynaqlarda ərəb istilası ərəfəsində Azərbaycanda başlıca etnos hesab edilən albanların İran və yaxud qafqazdilli olması haqqında tutarlı faktlar varmı? Bu suala cavab qətidir: belə tutarlı faktlar yoxdur. Bu məsələyə münasibət bildirən S.S. Əliyərli yazır ki, heç bir tarixi mənbədə irandilli və qafqazdilli xalqların içərisində “alban” və yaxud ona yaxın “alpan” adını daşıyan toplum məlum deyildir. Bənzər adı daşıyan toplumlar yalnız türk xalqları – qazaxların, qırğızların və türkmənlərin içərisində ötən yüzilliklərdə qeydə alınmışdır. Məsələn, Tyan-Şan dağının ətəklərində qazax xalqının “alban” adlı boyu bu günə kimi yaşamaqdadır. Türkmənistanda indi də iki “alban” yer adı bəllidir (24, 29).

“Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında da “alp” ifadəsi qarşılaşırıq. Burada “alp” sözü əsasən, “igid”, “cəsur” mənasında işlənmişdir (23, 15-16). “Kitabi-Dədə Qorqud”da rast gəlinən etnik məzmunlu maraqlı faktlardan biri də Qazan xanın “Alpanlar başçısı” adlandırılmasıdır. Bu epizoda “Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy”da rast gəlinir. Burada indiki Gürcüstan ərazisindəki “Başı açıq” adlı ərazidə kafirlərin casusu Qazan xanı “**Alpanlar başı Qazan**” (الپن لر باشي قزان) adlandırır (25, 80; 26, 494). “Alpanlar” ifadəsinə başqa bir epizodda da rast gəlirik. Belə ki, “Qazılıq Qoca oğlu Yeynək boyu”nda Yeynəyin dilindən səslənən “**Ağ-boz atlar çapdırır alpanlar gördüm**” (اغ بوز اتلر چاپدیرر الپنلر کرردم) ifadəsi ilə rastlaşırıq (25, 262; 26, 87; 415).

Buradakı “alpanlar” ifadəsini iki mənada başa düşmək olar:

1. Etnik məfhum kimi;
2. “İgidlər”, “ərənlər” kimi. Əgər ikinci mənaya üstünlük versək o zaman bu ifadə “alpanlar” deyil, “alplar” şəklində işlədilməli idi. Digər tərəfdən, Qazan xanın düşmənləri olan kafirlərin Qazan xanı tərifləyərək onu “igidlər başı” kimi təqdim etməsi inandırıcı görünür. Əksinə, bütün dastan boyu onların Qazan xana düşmən münasibətləri və nifrət bəsləmələri açıq-aşkar görünməkdədir.

Ərəb-fars mənbələri, eləcə də erməni və gürcü mənbələri Şimali Azərbaycan torpaqlarında baş verən hadisələrdən bəhs edərkən ayrı-ayrılıqda “xəzər” və “hun” adları ilə yanaşı, “türklər” ifadəsini də dönə-dönə işlədirlər. Bütün bunları əsas götürən mühacir Azərbaycan ədəbiyyatının nümayəndələrindən biri M.B. Məmmədzadə “Albaniyanın türk ölkəsi” olduğunu bildirir (7-77, 119-129).

Əgər yuxarıdakı epizodda “alpanları” etnik məfhum kimi qəbul etsək, belə bir qənaətə gəlmək olar ki, burada kafirlər tərəfindən “alpanlar” dedikdə elə albanlar başa

düşülürdü. Belə olan təqdirdə həmin alpanların və yaxud albanların elə türklər olduğunu qəbul etmək lazım gəlir. Çünki Qazan xan türk, özü də oğuz türkü idi.

Tarixi ədəbiyyatda bütün Albaniya əhalisinin yəni, ümumi şəkildə “albanlar” şəklində təqdim edilən etnosların dili haqqında da müxtəlif fikirlər mövcuddur (2, 53). Bu dilin guya İran, ya da Qafqaz dillərinə, daha dəqiq desək, “Qafqaz dillərinin ləzgi qrupuna” aid olması fikri geniş yayılmışdır.

Yazılı mənbələrin albanların dili haqqında məlumatları da məhdud və qarışıqdır. Digər tərəfdən həmin müəlliflərin əsərlərində dillə bağlı rast gəlinən məhdud faktlar tədqiqatçılar tərəfindən müxtəlif, öz istəklərinə uyğun şəkildə şərh edilmiş və beləliklə də ölkənin mövcud etno-lingvistik mənzərəsi daha da mürrəkləşdirilmişdir.

Ərəbdilli müəlliflərə (əl-İstəxri, ibn-Havqəl və s.) görə, tarixi Azərbaycan ərazisində, daha doğrusu onun şimalında, xüsusilə Bərdə bölgəsində daha geniş istifadə edilən dil “arran” və yaxud “arani” dili olmuşdur (27, 348-349 ; 28, 113). X əsrdə yaşamış ərəb coğrafiyaçısı əl-Müqəddəsi də özünün “Əhsən ət-təqasim fi mərifət əl-əqalim” (“İqlimlərin öyrənilməsi üçün ən yaxşı bölgü”) adlı əsərində yazır ki, Arranda əhali “arran” dilində danışır (29, 378; 30, 134). Zənnimizcə, burada dilin adı ölkənin adı, yəni coğrafi faktorla bağlı olaraq işlədilmişdir.

İstər-istəməz belə bir ehtimal meydana çıxır: ola bilsin ki, ərəblər “Albaniya” deyil, “Arran” termininə üstünlük verdikləri kimi, “alban dili” əvəzinə “arran dili” işlətməmişlər. Başqa sözlə, arran dili elə həmin alban dilidir. Odur ki, alban dili və onun arran dili ilə eyni olması haqqında bəzi mülahizələrə nəzər salmaq lazımdır.

Alban dili və əlifbası ilə bağlı araşdırmalar hələ XIX əsrin əvvəllərindən başlanmışdır. Bir sıra tədqiqatçılar (V.V. Bartold, A.Y. Kırmski, K.M. Trever, Z.M. Bünyadov, M.X. Şərifli, N.M. Vəlixanlı, K. Bosfort, A.H. Fazili, V. Qukasyan və başqaları) öz əsərlərində “arran” dili haqqında müəyyən fikirlər söyləmişlər. Tədqiqatçıların böyük əksəriyyəti bir-birini təkrar edərək, heç bir fakta istinad etmədən bu dili Qafqaz dilləri, xüsusilə udin dili ilə bağlamağa cəhd etmişlər.

Arranda işlədilən dillərin Qafqaz dil ailəsinə daxil olduğunu iddia edən tədqiqatçılar öz fikirlərini əsaslandırmaq üçün mənbələrdə rast gəlinən hər hansı bir konkret fakta istinad etməmişlər. K.M. Trever yazır ki, bir neçə şəxs və yer adlarından başqa, qədim alban dilinin xarakteri, onun leksikası və qrammatikası haqqında heç nə bilmirik. O, əlavə edir ki, Plini, Ptolomey, Plutarx və başqalarının əsərlərində rast gəlinən adlar isə onların latın və yunan dillərinə uyğunlaşdırılmış formalarıdır (5, 306-307). Lakin o, belə hesab edir ki, udinlər ərəbdilli müəlliflər tərəfindən “arran” adlandırılan alban dilinin daşıyıcılarıdır (5, 310).

Z.M. Bünyadov yazır ki, Suriya xronikasında aşkar şəkildə deyilir ki, Arranın öz dili vardır və bu dil xronikada adı çəkilən digər xalqlardan heç birinin dilinə oxşamır (31, 92). O, öz əsərində arran dilini alban dili adlandırmış, lakin onun hansı dil ailəsinə aid olması haqqında qəti fikir söyləməmişdir (31, 170). Bununla belə, onun əsərlərində udinlərin albanların varisi olması fikri hakimdir.

F.C.Məmmədova yazır ki, ölkədəki müxtəlif dilli qəbilə və tayfalar bu dil, yəni alban dili vasitəsilə bir-biri ilə ünsiyyət saxlamışlar (20, 7). Çox geniş yayılmış bir fikirə görə, alban əlifbası qarqar dili əsasında tərtib olunmuşdur (9, 196; 10, 35-37).

Bəzi İran tarixçiləri isə hətta arran dilinin iranmənşəli dil olduğunu iddia edirlər (32, 287).

Beləliklə, albanlar haqqında bir sıra əsərlərin yazılmasına baxmayaraq, bu etnosun mənşəyinin hansı soykökə bağlı olması, onun dilinin hansı dil ailəsinə daxil olması və nə üçün ortadan qalxması kimi suallara hələ də cavab tapılmamışdır. Tarix elmində olan ənənəvi izah – alban əlifbasının və dilinin ortadan qalxmasının ərəb əlifbası və dilinə keçidlə bağlı olması fikri qənaətbəxş deyildir. Bu zaman olsa-olsa yalnız əlifba aradan qalxa bilərdi. Dilin özündən sonra heç bir iz qoymadan məhv olmasından söhbət gedə bilməz. Başqa sözlə, tarixşünaslıqda mövcud olan “özünəməxsus mədəniyyəti olan albanlar kimi böyük xalqdan, indi Azərbaycanın şimal-qərbində yaşayan və bilavasitə albanların nəslə olan bir neçə min udin istisna olunmaqla, demək olar ki, heç bir iz qalmamışdır” (31, 170) fikri ilə qeyd-şərtsiz razılaşmaq olmaz. Çünki bu dil, yəni alban (arran) dili kiçik tayfa, qəbilə dili deyil, bütün ölkə ərazisində geniş yayılmış, tayfalararası ünsiyyət vasitəsi idi.

Sovetlər dövründə araşdırmalar aparmış tədqiqatçıların əsərlərində diqqətə cəlb edən əsas cəhət budur ki, onlar alban (arran) dili ilə bağlı sualların cavablarını nəyin bahasına olursa-olsun türk dilindən kənarda axtarmağa çalışmışlar. Lakin onlar bu istiqamətdə heç bir tutarlı fakt ortaya çıxara bilməmişlər. Çünki mənbələrdə belə tutarlı faktlar yoxdur.

İkin yazılı qaynaqların verdiyi məlumatlar və məntiqi mülahizələr alban (arran) dilinin Qafqaz, iranmənşəli olmadığını birmənalı şəkildə söyləməyə imkan verir. Burada yalnız bir çıxış yolu qalır: onu türk dilləri ilə bağlamaq. Əlbəttə bu, hələlik, yalnız ehtimaldır. Alban dilinin əsl mənşəyinin müəyyən edilməsi gələcək tədqiqatların öhdəsinə buraxılmalıdır. Lakin bu ehtimalın doğruluğunu, yəni alban (arran) dilinin türk dili ola bilməsi ehtimalını, onun qafqazmənşəli olduğunu söyləyənlərin özləri dolayısı ilə qəbul etmişlər. Çünki onlar alban (arran) əlifbasının qarqar ləhcəsi əsasında tərtib olunması məsələsində həmrəydir. Qarqarların isə qafqazmənşəli etnos olmasını göstərən heç bir tarixi mənbə yoxdur. Əksinə, qarqarların türkmənşəli xalq olması haqqında ərəb və farsdilli mənbələrdə, eləcə də Suriya mənbələrində kifayət qədər tutarlı faktlar vardır (33, 85-88).

Beləliklə, tarixşünaslıqda yanlış bir yanaşma – Albaniya tarixini qədim türklərin tarixinə yaxın buraxmamaq “xəstəliyi” mövcuddur. Mövcud tarixi qaynaqlar isə “alban” adının kökünü Qafqaz-İber və ya Hind-Avropa dil ailəsində axtarılmasının elmi baxımdan prespektivsiz bir məsələ olduğunu aydın şəkildə göstərməkdədir.

İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

1. Əliyev K., Əliyeva F. Azərbaycan antik dövrədə (e.ə. IV – b.e.III əsrləri). Bakı: Azər nəşr, 1997, 120 s.
2. Məmmədov T.M. Qafqaz Albaniyası ilk orta əsrlərdə. Bakı: Təhsil, 2006.400 s.
3. Алекперов А.Ф. Тюрки Азербайджана (древность и раннее средневековье). Баку: Şərq-Qərb, 2011, 560 с.
4. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı: Yazıçı, 1989, 496 s.
5. Тревер К.В. Очерки по истории и культуре Кавказской Албании. М-Л: Из-во Академии Наук СССР, 1959, 391 с.
6. Юсифов Ю.Б. О наименованиях «Албания» и «Арран» // Изв. АН Азерб. ССР. Сер.общест.наук, 1961, № 10, 23-31.
7. Məmmədzadə M. B. Azərbaycan tarixində qədim türk Albaniya / “Azərbaycan” jurnalı, 1989, № 10, s.118-130.
8. Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербенда X—XI веков. Москва: Изд-во Вост. Литературы, 1963, 265 с.
9. Хоренски Моисей. История Армении. Новый переводъ Н.О. Эмина. Москва: Типография В.А. Гатцукъ, 1893, XXXVI + 325 с.
10. Kalankatlı Moisey. Albaniya tarixi. Mxitar Qoş. Alban salnaməsi. (Müqəddimə, tərcümə, qeyd və şərhlərin müəllifi akademik Z.M.Bünyadov). Bakı: Avrasiya press, 2006, 296 s.
11. Qukasyan V. Qafqaz Albaniyası (tarixi-filoloji etüdlər). Bakı: Öyrətmən, 1993, 108 s.
12. Тарихи Дербендъ-наме. Баку: Нагыл еви, 2011, 170 с.
13. Kaşğari M. Divanü Luğat-it-Türk tercümesi C.I. Çeviren Besim Atalay. İstanbul: TTK Basımevi, 1985, 530 s.
14. Бакиханов А. Гюлистан-и Ирам. Баку: ЭЛМ, 1989, 304 с.
15. Qaziyev S.M. Qəbələ mahalının qədim tarixindən // Qafqaz Albaniyası tarixi məsələləri (məqalələr toplusu). Bakı: Azərb.SSR EA Nəşriyyatı, 1962, s. 75-105.
16. Zeynalöglü C. Muxtəsər Azərbaycan tarixi. Bakı: Azərbaycan Dövlət Kitab Palatası, 1992, 144 s.
17. Nəcəfli T.H. Cahangir Zeynalöglünün “Şirvanşahlar yurdu” əsəri haqqında // AMEA A.A. Bakıxanov adına Tarix İnstitutunun elmi əsərləri. XXXIII c. Bakı: 2009, s. 73-79.
18. Qeybullayev Q.Ə. Azərbaycan türklərinin təşəkkülü tarixindən. Bakı: Azər nəşr, 1994, 248 s.
19. Гейбуллаев Г.А. К этногенезу азербайджанцев. Баку: ЭЛМ, 1991, 552 с.
20. Məmmədova F.C. Azərbaycanın (Albaniyanın) siyasi tarixi və tarixi coğrafiyası (e.ə. III əsr-eramızın VIII əsri). Bakı: Azər nəşr, 1993, 262 s.

21. Nəcəf Ə.N. Hun minilliyi (b.e.ə. IV – b.e. VI əsrlərdə türk dünyası). Bakı: TEAS Press Nəşriyyat evi, 2015, 460 s.
22. Əlizadə A. XIII əsrə qədər Azərbaycan dili haqqında // Türkologiya, 2012, № 1, s.10-16.
23. Алиярв С.С. Об этногенезе азербайджанского народа (к постановке проблем) / К проблеме этногенеза азербайджанского народа. Баку: Элм, 1984. с. 4-39.
24. Əliyarlı S.S. Tariximiz açığlanmamış mövzuları ilə. Bakı: Mütərcim, 2012, 560 s.
25. Kitabı-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Tərtib edəni S.Əlizadə. Bakı: Öndər, 2004, 376 s.
26. Kitabı-Dədə Qorqud Ensiklopediyası. İki cildə. I cild. Bakı: Yeni nəşrlər evi, 2000, 623 s.
27. ابن حوقل ابو القاسم النصبي. كتاب صورة الارض. الطبعة الثانية. القسم الثاني. ليدن. بريل. 1939، ص528.
28. الاصطخري ابو اسهق ابراهيم بن محمد الفارسي. المسالك و الممالك. القاهرة، دار القلم، 1961، ص215.
30. Vəlixanlı N.M. IX-XII əsr ərəb coğrafiyaşünas-səyyahları Azərbaycan haqqında. Bakı: Elm, 1974, 220 s.
29. المقدسي، المعروف بالبشاري، أحسن التقاسيم في معرفة الاقاليم، ليدن، بريل، 1967، ص. 498.
31. Bünyadov Z.M. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. Bakı: Elm, 1989, 334 s.
32. يحيى ذكا. رديابي زبانهای ايران در قفقاز. گويش تاتي يا اراني. ايران و قفقاز(اران و شروان). نوشته، گرداواوي وتنظيم دكتور پرويز ورجاوند. تهران 1378. ص287-295.
33. حدود العلم من المشرق الى المغرب كه بسال372 هجرى قمرى تليف شده است. بكوشش دكتور منوچهر ستوده. تهران، كتابخانه طهورى، 1983، ص 265.

XÜLASƏ

BİR DAHA ALBANIYA VƏ ALBANLAR HAQQINDA

Antik müəlliflər öz əsərlərində indiki Şimali Azərbaycan ərazisini Albaniya, əhalisini isə albanlar adı altında təqdim etmişlər. Lakin həmin əsərlərdəki məlumatlar “alban” anlayışının etnik və yaxud ərazinin adına uyğunlaşdırılaraq coğrafi baxımdan işlədildiyini aydın bir şəkildə müəyyən etməyə imkan vermir. Antik müəlliflərin əhali haqqında məlumatları ayrı-ayrı fraqmentlər şəklində qalmışdır. Məlumatların heç də hamısı səhifə deyildir, bəziləri ziddiyyətlidir və buna görə onlar diqqətlə təhlil olunmalıdır.

Nədənsə alban etnosu ilə bağlı bütün məsələləri ya ermənilərin, ya da Qafqaz dil ailəsinin xeyrinə həll etmək cəhdləri vardır. Başqa sözlə, tarixşünaslıqda yanlış bir yanaşma – Albaniya tarixini qədim türklərin tarixinə yaxın buraxmamaq “xəstəliyi” mövcuddur. Mövcud tarixi qaynaqlar isə “alban” adının kökünü Qafqaz-İber və ya Hind-Avropa dil ailəsində axtarılmasının elmi baxımdan prespektivsiz bir məsələ olduğunu aydın şəkildə göstərməkdədir.

SUMMARY

ONCE AGAIN ABOUT ALBANIA AND ALBANIANS

Ancient authors in their works presented the present-day North Azerbaijan territory as Albania and its population as Albanians. However, the information contained in those works does not provide a clear definition of the true essence of the “Alban” notion. The information of the ancient authors about the population has remained in the form of separate fragments. Not all data are accurate; some are contradictory and therefore they should be considered carefully.

For some reason, there are attempts to solve all the Albanian ethno-related issues either in the favor of the Armenians or the Caucasian language family. In other words, a wrong approach in historiography - there is an “illness” to avoid Albania's history close to the history of ancient Turks. Existing historical sources clearly indicate that the search for the roots of the Albanian name in the Caucasus-Iberian or Indo-European family language is an issue scientifically lacking in prospects.

РЕЗЮМЕ

ЕШЁ РАЗ ОБ АЛБАНИИ И АЛБАНАХ

Античные авторы представили в своих сочинениях территорию нынешнего Северного Азербайджана как «Албания», а население этой страны как «албаны». Однако эти сведения не дают нам возможность ответить на вопрос: имеет ли понятие «албан» этническое значение или оно отражает массу населения территории Албании. Сведения античных авторов о население страны фрагментарны, отнюдь не все их сведения достоверны, некоторые сведения противоречивы, поэтому их следует внимательно проанализировать.

По неизвестным нам причинам имеются попытки решить все проблемы связанные с историей албанского этноса в пользу армян или народов, входящих в кавказскую языковую группы. Иными словами, в исторической науке существует «болезнь» - отделить историю Албании от тюрков. А источники свидетельствуют о том, что поиск корней албанского народа в индо-европейской или кавказо-иберской языковой семье с научной точки зрения бесперспективен.

Çара tövsiyə etdi: t.ü.e.d. X.S.Qasimov, i.ü.f.d. Ş.Ş.Şərifov

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ КОНФЛИКТА В СОВРЕМЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ

*Будагова Сабина Вагиф гызы
Бакинский государственный университет*

Açar sözlər: münaqişə, münaqişələrin mərhələləri, münaqişələrin həlli üsulları, narativ vasitəçilik

Keywords: conflict, stages of conflict, conflict-handling styles, narrative mediation

Ключевые слова: конфликт, стадии конфликта, способы разрешение конфликта, нарративное опосредование

Конфликт является неотъемлемой частью всех сфер человеческой жизни, начиная с конфликтов в детско-родительных отношениях и на рабочем месте, заканчивая межнациональными и межкультурными конфликтами. Несмотря на то, что конфликтология является относительно молодой областью исследования, изучением конфликтов с древних времен занимаются представители разных областей научного знания. Самой древней наукой стоявшей у истоков изучения конфликтов является философия (Платон, Спиноза), а самой молодой – военная наука (начиная с 80-х годов прошлого столетия). Изучением конфликтов занимаются также политические и социальные науки, искусствоведение, исторические науки. Раскрытие понятия конфликта, его механизмов и функций является одной из важных задач для области психологического знания. Именно поэтому для нас является актуальным освещение данной проблематики (1).

В переводе с латинского «conflictus» означает «столкнувшийся». На сегодняшний день в психологии не существует общепринятого определения конфликта и это связано с тем, что каждый автор описывает конфликт исходя из выбранного им подхода и методологической позиции. Представители психодинамического подхода знаменуют появление конфликта «актуализацией двух или более мотивов». Бихевиористы считают, что о конфликте можно говорить только тогда, когда имеются альтернативные способы реагирования. В когнитивной традиции подчеркивается столкновение феноменов сознания (идей, ценностей, желаний). Мак и Снайдер еще в 60-е годы прошлого столетия говорили о том, что конфликт является «резиновым» понятием и его можно «растягивать» начиная с описания войны, заканчивая выбором мороженого в магазине (7).

В словаре Зинченко В.П. и Мещярикова Б.Г. конфликт описывается как «актуализированное противоречие, столкновение противоположно направленных *интересов*, целей, позиций, *мнений*, взглядов субъектов взаимодействия

или оппонентов и даже столкновения самих оппонентов» (3). Так, Анцупов А.Я. описывает конфликт как наиболее острый способ развития и завершения значимых противоречий, возникающих в процессе социального взаимодействия, заключающийся в противодействии субъектов взаимодействия и сопровождающийся их негативными эмоциями по отношению друг к другу (7). К. Левин описывал конфликт как ситуацию, в которой на индивида одновременно действуют противоположно направленные силы равной величины (5).

В своей работе К. Занг и Дж. Занг пишут о том, что конфликт, является естественной частью человеческих отношений, и определяется, как взаимодействие взаимозависимых сторон, которые несовместимы в целях и ресурсах, а также в ходе конфликта происходит вмешательство третьей стороны. Также они пишут, что современные исследования показывают, что представители индивидуалистических культур в большей степени склонны к соперничеству и конкуренции, чем представители коллективистических культур.

Зинченко В.П. и Мещярикова Б.Г. также писали о том, что были предприняты попытки выделить ряд обязательных признаков присущих конфликту:

- 1) биполярность противостоящих тенденций как носитель противоречия;
- 2) субъектность;
- 3) активность, направленная на преодоление противоречия (3).

Проанализировав литературу, мы также попытались выделить основные признаки характеризующие конфликт, «противоречия», «столкновение противоположных мнений», а также «разное видение разрешения сложившейся ситуации».

Дж. Галтунг описывает конфликт как социальную систему, состоящую из участников, которые имеют противоречия в поставленных целях. Элементами конфликта являются:

1. М-количество участников, которые являются частью системы участников.

2. Н-количество целей участников, которые образуют их систему целей. Но это не значит, что М-количество участников заинтересованы в Н-количестве целях.

При объединении системы участников и системы целей образуется система действий.

3. Область переносимости/приемлемости, которая определяется как набор позиций в многомерном пространстве целей, поставленных участниками.

4. Область несовместимости, который определяется как набор положений, которые не могут быть осуществлены из-за несовместимости в целях.

5. Конфликт как свойство системы, которое возникает при несовпадении области приемлемости и области несовместимости.

6. Конфликтные установки, которые определяются как психические состояния участника.

7. Конфликтное поведение, которое определяется как телесное состояние участника системы действий.

8. Отрицание конфликта – это процесс, который включает в себя исчезновение конфликта. В данном случае появляются точки соприкосновения между переносимостью и совместимостью. Здесь могут быть два исхода: разрешение конфликта либо подавление конфликта. Подавление конфликта – это отрицание любых аспектов конфликта, частей поведения и установок, возникающих вследствие конфликта. В результате этого отрицания исчезает конфликт. Происходит возвращение «назад в норму» и конфликт замораживается и переходит в латентную фазу (11).

Петровская Л.А. выделить следующие основные понятия конфликта:

- Стороны/участники конфликта (отдельные индивиды, социальные группы и организации, государства, коалиции государств и так далее);

- Условия протекания конфликта (социально-психологическая среда, обычно представленная различными социальными группами с их специфическими нормами и ценностями);

- Образы конфликтной ситуации (внутренние картины ситуации участников);

- Возможные действия участников конфликта, исходы конфликтных действий (образы конфликтной ситуации, имеющиеся у участников, определяют набор возможных действий) (8).

А.Г. Здравомыслов в своей классификации конфликтных явлений выделяет следующий ряд уровней конфликтующих сторон:

а) межиндивидуальные конфликты;

б) межгрупповые конфликты: группы интересов, этнонациональные группы и группы объединенные общностью положения;

в) конфликты между партиями;

г) внутри- и межинституциональные конфликты;

д) конфликты между секторами общественного разделения труда;

е) конфликты между государственными образованиями; конфликты между культурами (2, стр.19).

Дж. Галтунг пишет о 2-х типах конфликтов: структурный конфликт и конфликт действующих лиц (11). Д. Бар-Тал указывает на существование межличностных конфликтов, внутригрупповых, межгрупповых, межорганизационных, внутрисоциальных и межэтнических, а также международных конфликтов и даже межцивилизационных конфликтов – при переходе от микро-конфликтов к мега-конфликтам (9).

В человеческом обществе конфликт выполняет ряд функций. Долгое время было принято считать, что конфликт имеет только негативное влияние на человека (снижение самооценки, повышение тревожности, возникновение эмоциональных переживаний). Однако, у конфликт имеет также и позитивное влияние на человека – интенсификация самопознания, создание предпосылок для личностного роста. Исходя из этого признака, принято разделять функции

конфликтов как конструктивные и деструктивные. Их же в свою очередь делят на общие и личностные функции.

К общим конструктивным функциям относятся следующие: устранение противоречия в функционировании коллектива; социальный контроль за соблюдением правил, норм и ценностей; создание и поддержание баланса сил; установление формальной иерархии в группе или обществе; создание новых социальных норм и институтов, обновление уже имеющихся; повышение авторитета участника в случае победы; актуализация гуманистических ценностей; обозначение нерешенных проблем; способствование сплочению группы перед внешней опасностью. К личностным конструктивным функциям относятся самопознание и коррекция самооценки; ослабление психической напряженности; способствование развитию личности; возможность избавиться от проблем, развитие личности; способ самоутверждения и самореализации; адаптация и социализация индивидов в группе. К общим деструктивным функциям относятся значительное ухудшение настроения; большие эмоциональные и материальные затраты; разрушение межличностных отношений; ухудшение социально-психологического климата; ухудшение качества совместной деятельности; представление о побежденных людях как о врагах; снижение сплоченности группы. А к личностным деструктивным функциям относятся ухудшение качества индивидуальной деятельности; разочарование в своих способностях; способствование социальной пассивности личности; потеря прежней мотивации (4).

По содержанию выделяют следующие функции конфликта:

- сигнальная функция – факт возникновения конфликта является признаком существовавшего противоречия между сторонами;

- интегрирующе-дифференциальная функция – наиболее четко выражается в пословице «Враг моего врага – мой друг». Вследствие конфликта люди могут сближаться и отдаляться друг от друга;

- информационная функция – конфликт раскрывает информацию об интересах, ценностях, целях конфликтующих сторон;

- активизирующая функция – возникает агрессия и напряжение, вследствие чего конфликт дает толчок для последующих действий;

- инновационная функция – при урегулировании конфликта возникает что-то новое. Например, могут возникнуть новые отношения между участниками конфликта;

- профилактическая функция – конфликт как профилактика возможных более масштабных конфликтов (4).

А.Г. Здравомыслов в своей классификации конфликтных явлений выделяет следующий ряд уровней конфликтующих сторон:

а) межиндивидуальные конфликты;

б) межгрупповые конфликты: группы интересов, этнонациональные группы и группы объединенные общностью положения;

в) конфликты между партиями;

г) внутри- и межинституциональные конфликты;
д) конфликты между секторами общественного разделения труда;
е) конфликты между государственными образованиями; конфликты между культурами (2, стр.19).

Одним из наиболее важных видов конфликта является внутрииндивидуальный конфликт, который традиционно принято подразделять на когнитивные и мотивационные конфликты. Исследования внутриличностных конфликтов как **мотивационных явлений связано** с именем *К. Левина*, который связывал их с борьбой одновременно актуализированных противоречивых потребностей. Основываясь на этом признаке, К. Левин выделял 3 типа конфликтов:

1) конфликт типа «приближение—приближение» («approach-approach conflict») — необходимость выбора между равнопривлекательными, но взаимоисключающими альтернативами;

2) конфликт типа «избегание—избегание» («avoidance-avoidance conflict») — выбор между 2 равно непривлекательными возможностями;

3) конфликт типа «приближение—избегание» («approach-avoidance conflict») — цель одновременно и привлекательна, и непривлекательна. Они очень остры и длительны (3).

Выделение когнитивных внутриличностных конфликтов связано с теорией когнитивного диссонанса и ознаменует в себе столкновение когниций (3).

В рамках межгрупповых конфликтов также принято обращаться к 3-м основным подходам:

1) **Мотивационный подход** (З. Фрейд, М. Дойч, Г. Тэджфел и др.) описывает конфликт как следствие внутренних проблем групп, использующих внешний конфликт для разрешения своих внутренних проблем.

2) **Ситуационный подход** (Р. Блейк и др.) акцентирует усилия в направлении поиска факторов, детерминирующих в межгрупповом конфликте (особенностях ситуации, столкновение реальных интересов групп).

3) **Когнитивный подход** указывает на роль когнитивных установок групп в отношении друг друга (3).

Дж. Галтунг пишет о 2-х типах конфликтов: структурный конфликт и конфликт действующих лиц. Д. Бар-Тал указывает на существование межличностных конфликтов, внутригрупповых, межгрупповых, межорганизационных, внутрисоциальных и межэтнических, а также международных конфликтов и даже межцивилизационных конфликтов – при переходе от микро-конфликтов к мега-конфликтам (9).

В современной литературе к конфликту подходят как к процессуальному явлению. Дж. Галтунг описывает следующие фазы конфликта:

Конкретный уровень

происхождение конфликта→динамика конфликта→разрешение
конфликта



Абстрактный уровень

артикуляция конфликта разрешение конфликта

Конфликт появляется, а затем происходит его артикуляция. Затем конфликт развивается до стадии разрешения, после чего конфликт растворяется (11).

Петровская Л.А. указывает на процессуальный характер конфликта, и описывает динамику конфликта, опираясь на следующие стадии:

- 1) возникновение объективной конфликтной ситуации;
- 2) осознание объективной конфликтной ситуации;
- 3) переход к конфликтному поведению;
- 4) разрешение конфликта (за счет преобразования самой объективной конфликтной ситуации; за счет преобразования образов ситуации, имеющих у сторон) (8).

Основной задачей, стоящей перед учеными, занимающимися конфликтами является разрешение конфликта. Для нашей страны данный вопрос имеет особую значимость, так как Азербайджан вовлечен в Нагорно-Карабахский конфликт с Арменией. И именно поэтому для Азербайджана важно рассмотрение всех возможных подходов для решения данного конфликта. В ходе анализа современных подходов наиболее перспективным нам видится нарративный подход. На сегодняшний день существует ряд способов решения конфликта: «силовые» методы разрешения конфликтов, переговорная практика и участие третьей стороны при разрешении конфликтов, самопомощь (2, стр.348). Так, турецкий специалист М.А. Рагим выделяет такие виды урегулирования конфликтов как объединение, услужливость, доминирование, избегание и компромисс (10, стр.3,4).

Однако, как показывает практика, традиционные методы разрешения конфликтов не всегда являются эффективными. На сегодняшний день самым эффективным методом для нас видится – метод нарративного опосредования. И именно поэтому для нашего исследования межгрупповых конфликтов мы выбрали его. Идея нарративного опосредования основана на постмодернистской, социально-конструкционистской философии, а точнее на том, что люди живут в соответствии с моделями и основываются на определенных описаниях данной реальности, однако данные описания не носят характер абсолютной истины. Нарративный принцип создает новую картину человека по сравнению с предшествующими подходами, которые описывают людей исходя из «мертвых метафор» приравнивая их к какому-то компьютеру или машине. Также считается, что если мы согласимся с тем, что нарративный принцип управляет нашими мыслями и действиями, то мы сможем проанализировать любой отрезок нашего жизненного пути. Все наши переживания, воспоминания, ритуалы и традиции управляются нарративами таким образом, чтобы сформировать историю людей, вовлеченных в события (6). Само понятие опосредования несет в себе представление о том, что, то как мы говорим о себе и

описываем наш конфликт, формирует наше восприятие и нашу реакцию на данный конфликт. Так, Н. Шнабель, С. Халаби, М. Нур провели исследование на примере палестино-израильского конфликта. Участники исследования были поделены на контрольную группу, которой зачитывали нейтральный текст (не имеющий отношение к конфликту), а участникам экспериментальной группы зачитывали текст, в котором говорилось, о том, что недавние археологические исследования показали, что народы среднего востока изначально имеют общую культуру, схожие традиции и кухню. Таким образом, было показано, что приведение сторон к общей жертвенной идентичности снижает соревнование сторон в жертвенности и повышает прощение (4, стр.868,869).

В приведенном выше исследовании было использовано нарративное опосредование и было выявлено воздействие нарратива на восприятие ситуации. Однако, как в данном исследовании, так и в ряде других зарубежных и отечественных исследований не были выявлены механизмы, регулирующие изменение отношения к происходящей ситуации. Данную проблематику мы попытаемся осветить в нашем дальнейшем исследовании.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Анцупов А.Я., Шипилов А.И., Конфликтология, Юнити, Москва, 2000
2. Гришина Н.В. Психология конфликта, 2-е изд. – СПб.: Питер, 2009
3. Зинченко В.П., Мещеряков Б.Г. Большой психологический словарь АСТ; АСТ-Москва; Прайм-Еврознак; Москва; СПб; 2008
4. Ильин А.Н. Барханов П.В., Психотехнологии урегулирования конфликта, Омск, 2013
5. К.Левин. Типы конфликтов Психология личности: тексты. —М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982.
6. Л.М. Кроссли, Нарративная психология. Самость, психологическая травма и консультирование смыслов – Х.: «Гуманитарный центр», 2013
7. Леонов Н.И. Конфликтология, 2 изд. Издательство НПО МОДЭК, Москва – Воронеж, 2006
8. Петровская Л.А., О понятийной схеме социально-психологического анализа конфликта, Теоретические и методологические проблемы социальной психологии. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1977.
9. Daniel Bar-Tal, Introduction: Conflicts and social Psychology, Tel Aviv University, 2011
10. Emrah Ozsoy Conflict Management Styles and Type A Personality, Sakarya University, Turkey, 2016
11. Johan Galtung, Theories of conflict: Definitions, Dimensions, Negations, Formations, University of Hawai'i 1973

12. Nurit Shnabel, Samer Halabi, Masi Noor Overcoming competitive victimhood and facilitating forgiveness through re-categorization into a common victim or perpetrator identity, *Journal of Experimental Social Psychology*, 2013

13. Q. Zhang & J. Zhang Conflict Types, Resolution, and Relational Satisfaction: A U.S.-China Investigation, *Intercultural Communication Studies XXI*: 3 (2012)

РЕЗЮМЕ

Основными вопросами, обсуждаемыми в статье, являются особенности конфликтов, их функции, классификация и способы их разрешения. В связи с этим были рассмотрены различные точки зрения, описывающие конфликты. Также была затронута тема разрешения конфликтов, и было показано, что традиционные способы урегулирования не всегда являются эффективными, вследствие чего мы решили обратиться к нарративному опосредованию, как к методу, обладающему наибольшими возможностями при урегулировании конфликтов. Приведенные данные позволили затронуть тему выявления механизмов разрешения межгрупповых конфликтов. И поставить ряд вопросов для будущего исследования.

XÜLASƏ

Məqalədə müzakirə olunan əsas məsələlər münaqişələrin xüsusiyyətləri, funksiyaları, təsnifatı və onların həlli yollarıdır. Bununla əlaqədar münaqişələri təsvir edən müxtəlif fikirlər nəzərdən keçirilmişdir. Eyni zamanda münaqişənin həlli məsələsinə də toxunuldu və münaqişənin ənənəvi üsulla həllinin həmişə effektiv olmadığı göstərildi, bunun nəticəsində biz münaqişələrin həllinə ən çox say göstərən metod kimi narativ vasitəçiliyə müraciət etmək qərarına gəldik. Təqdim olunan məlumatlar qruplararası münaqişələrin həlli üçün mexanizmlərin müəyyənləşdirilməsi mövzusunda toxunmağa və gələcək tədqiqatlar üçün bir sıra suallar qoymağa imkan yaratdı.

SUMMARY

The main issues discussed in the article are characteristics, functions, classification of conflicts and conflict-handling styles. Regarding this various methods of conflict settlement have been considered. It has been shown that traditional conflict-handling styles are not always effective, and therefore we have decided to appeal to the narrative of mediation as a method of the greatest capabilities in conflict resolution. Presented facts have allowed us to concern the issue of intergroup conflict-handling styles and to raise a question for the future research.

Çapa tövsiyə etdi: p.f.d.R.Qədirova

**Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat fakültəsinin
Elmi Məcmuəsinin**

N Ə Ş R Q A Y D A L A R I

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 göstərilməlidir.
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 göstərilməlidir. Xülasələr məqalənin sonunda yerləşdirilməlidir.
10. Hər bir məqalədə UOT indekslər və ya PACS tipli kodlar göstərilməlidir.
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.