



Azərbaycan həmişə çoxmillətli bir ölkə olubdur, bu gün də çoxmillətli bir ölkədir. Biz bunu ölkəmizin üstünlüyü hesab edirik. Biz Azərbaycanı heç vaxt təkmillətli bir dövlətə çevirmək fikrində olmamışıq. Ona görə də Azərbaycanda yaşayan insanlar milliyyətindən asılı olmayaraq həmişə bərabərhüquqlu olmuşlar. Azərbaycanda bu gün də bütün başqa millətlərə məxsus olan, yaşayan insanlar da respublikamızın vətəndaşlarıdır və ölkəmizdə eyni hüquqlara malikdirlər.

**Heydər Əliyev**

# DÖVLƏT VƏ DİN

İCTİMAİ FİKİR TOPLUSU

№ 04 (63) 2019

## REDAKSİYA HEYƏTİ:

|  |  |
|--|--|
| <b>Allahşükür Paşazadə</b><br><b>Bəxtiyar Əliyev</b>   | Tarix elmləri doktoru, professor<br>Psixologiya elmləri doktoru, professor,<br>AMEA-nın müxbir üzvü  |
| <b>Etibar Nəcəfov</b><br><b>Əli Əhmədov</b><br><b>Əli Həsənov</b><br><b>Fazil Mustafa</b><br><b>Gövhər Baxşəliyeva</b> | Fəlsəfə elmləri doktoru, professor<br>Fəlsəfə elmləri doktoru, professor<br>Tarix elmləri doktoru, professor<br>Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru<br>Filologiya üzrə elmlər doktoru,<br>professor, AMEA-nın həqiqi üzvü |
| <b>Gülçöhrə Məmmədova</b><br><b>İlham Məmmədzadə</b><br><b>Mübariz Qurbanlı</b><br><b>Nizami Cəfərov</b>               | Memarlıq doktoru, professor<br>Fəlsəfə elmləri doktoru, professor<br>Tarix elmləri üzrə fəlsəfə doktoru, dosent<br>Filologiya elmləri doktoru,<br>professor, AMEA-nın həqiqi üzvü                                  |
| <b>Sabir Həsənlı</b><br><b>Sakit Hüseyinov</b><br><b>Səlahəddin Xəlilov</b>  | İlahiyyat üzrə fəlsəfə doktoru<br>Fəlsəfə elmləri doktoru, professor<br>Fəlsəfə elmləri doktoru, professor,<br>AMEA-nın müxbir üzvü  |
| <b>Teymur Kərimli</b>  | Filologiya elmləri doktoru, professor,<br>AMEA-nın həqiqi üzvü   |
| <b>Urxan Ələkbərov</b>   | Biologiya elmləri doktoru, professor,<br>AMEA-nın həqiqi üzvü  |
| <b>Vasim Məmmədəliyev</b>  | Filologiya elmləri doktoru, professor,<br>AMEA-nın həqiqi üzvü   |
| <b>Yaqub Mahmudov</b>  | Tarix elmləri doktoru, professor,<br>AMEA-nın həqiqi üzvü  |

**Redaktor: Sadiq Mirzəyev**

**İxtisas redaktoru:** Güney Namazova

**Məsul katib:** Saleh Aslanov

**Tərcüməçi-redaktor:** Günel Yusifi

**Texniki redaktor:** Raman Dadaşov

### REDAKSİYANIN ÜNVANI:

AZ1001, Bakı şəhəri, Şeyx Şamil küçəsi, 5.

Telefon: (+99412) 505-78-19

Qeydiyyat № 1674 / Tiraj: 800 / [www.scwra.gov.az](http://www.scwra.gov.az)

Toplunun "Rəsmi guşə"sində AzərTAc-ın materiallarından istifadə edilib.

Toplunun materiallarından istifadə edərəkən istinad zəruridir.

Jurnal "Azərbaycan" nəşriyyatında çap olunub.

İSSN 2220-8542

## BU SAYIMIZDA

### RƏSMİ GUŞƏ

---

Bakıda Dünya dini liderlərinin II Sammiti keçirilib.....5

### NƏSİMİ - 650

---

*Səyyad Aran* – Seyid İmadəddin Nəsimi - əbədiyyət üfüyündə doğan günəş.....10

### BAXIŞ BUCAĞI

---

*Qəmərxanım Cavadlı* – İslamın dini-etik nəzəriyyəsində evtanaziya, intihar və fədakarlıq....15

*Gülağa İsmayılov* – İslamda fikir plüralizmi və məzhəb müxtəlifliyi məsələlərində hədislərin əhəmiyyəti.....24

*Taleh Əhmədov* – Multikulturalizmin fəlsəfi-etik analizi.....32

*Kövsər Tağıyev* – Quran ayələrinin elmi izahına dair nəzəri mülahizələr.....38

*Rüfət Şirinov* – Bəzi adət-ənənələrin dindəki yeri.....45

### ŞƏXSİYYƏTLƏR

---

*Sakit Hüseyinov* – Böyük sufi alimi Baba Nemətullah Naxçıvaninin dini-fəlsəfi görüşləri.....53

*Radif Mustafayev* – Orta əsrlər müsəlman şərqində Əbu Nəsr Əl-Fərabinin Aristotel “poetika”sına münasibəti.....59

### ARAŞDIRMA

---

*Gültəkin İsmayılova* – Etnik münaqişələr dövlətçiliyə təhlükə kimi.....69

*İradə Tağıyeva* – Arxiv sənədləri əsasında Nəşri-maarif Xeyriyyə Cəmiyyəti və təhsil fəaliyyəti.....80

*Ənvər Məmmədov, Nofəl Abdullayev, Bənövşə Cəlalzadə* - XX əsrin 70-80-ci illərində Şimali Qafqaz, Krım, Orta Asiya və Tatarıstan türklərinin mədəni həyatı.....88

*Rauf Quluzadə* - İran cəmiyyətinin öyrənilməsində müasir İran ədəbiyyatının rolu .....97

### TARİXƏ PƏNCƏRƏ

---

*Фарух Латыпов* – Четыре примера восточно-семитских лексических заимствований в этрусских надписях на плите-обереге в ритуально-храмовом комплексе поджио колла.....105

*Səbuhi Həsənov* – Qədim türk mifologiyasında tut ağacı.....111

*Toğrul Xəlilov* – Vənəndçay vadisindəki orta əsr abidələri.....115



**[www.scwra.gov.az](http://www.scwra.gov.az)**  
**e-mail: [redaksiya@scwra.gov.az](mailto:redaksiya@scwra.gov.az)**



## BAKIDA DÜNYA DİNİ LİDERLƏRİNİN II SAMMİTİ KEÇİRİLİB



*Noyabrın 14-15-də Bakıda Dünya dini liderlərinin II Sammiti keçirilib.*

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin Şeyxülislam Allahşükür Paşazadənin anadan olmasının 70, şeyxülislamlıq fəaliyyətinin 40 illik yubileyinin qeyd edilməsi haqqında Sərəncamına uyğun olaraq keçirilən Sammit müqəddəs Qurani-Kərimdən ayələrin oxunması ilə başlayıb.

Dünyanın 5 qitəsindən 70-dən artıq dövlətin, 25 ənənəvi din və dini təriqətin lider və təmsilçiləri, həmçinin 10-dək nüfuzlu beynəlxalq təşkilatın 500-ə yaxın yüksək səviyyəli nümayəndəsi, o cümlədən Rusiya Federasiyası subyektlərinin başçıları və dini rəhbərlərinin qatıldığı Sammitin açılış mərasimində Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev, birinci xanım Mehriban Əliyeva və qızları Leyla Əliyeva iştirak ediblər.

Prezident İlham Əliyev açılış mərasimində nitq söyləyib. Qonaqları salamlayan dövlət başçısı bu beynəlxalq tədbirin əhəmiyyətinə diqqət çəkib. Bildirib ki, ölkəmizin bu cür mötəbər tədbirlərə ev sahibliyi etməsi Azərbaycanın dinlərarası dialoqun inkişafında oynadığı önəmli rolun göstəricisidir. Azərbaycanın bütün dövrlərdə bu istiqamətdə nümunəvi ölkə kimi özünü göstərdiyini söyləyən Prezident İlham Əliyev əsrlərboyu ölkəmizdə müxtəlif dinlərin, etnik qrupların nümayəndələrinin bir ailə kimi sülh, mehribanlıq, dostluq, qarşılıqlı anlaşma şəraitində yaşadığını vurğulayıb.

**“Azərbaycan çoxkonfessiyalı, çoxmillətli bir ölkədir və bu, bizim böyük sərvətimizdir. Dini və etnik müxtəlifliyimiz bizim böyük sərvətimizdir. Azərbaycanda uğurlu inkişafın, sabitliyin bərqərar olması istiqamətində atılmış bütün addımların arxasında dini və milli dözümlülük, tolerantlıq və multikultural dəyərlər dayanır. Bizim qədim tariximizi əks etdirən o cümlədən bizim dini abidələrimizdir. Bizim dini abidələrimiz, ilk növbədə, onu göstərir ki, Azərbaycan qədim diyardır. Digər tərəfdən onu göstərir ki, müxtəlif dövrlərdə müxtəlif dinlərin nümayəndələri Azərbaycanda yaşamış, yaratmış və gözəl tarixi miras**

**qoymuşlar”** – deyən ölkə prezidenti Azərbaycan dövlətinin tarixi-dini abidələrin qorunması və yeni dini məbədlərin inşası istiqamətində söylərini əsirgəmədiyini vurğulayıb və bildirib ki, dövlətin maliyyə dəstəyi ilə bütün dinlərin məbədləri əsaslı şəkildə təmir edilib, yaxud yenidən inşa olunub.

Azərbaycan Prezidenti cənab İlham Əliyev iştirakçıların nəzərinə çatdırıb ki, Zirvə görüşünün mövzularından birini də gənc nəslin milli, vətənpərvərlik, eyni zamanda ənənəvi dəyərlər ruhunda tərbiyə alması təşkil edir. Çünki bu gün dünyada ənənəvi dəyərlərə qarşı kampaniyaların aparıldığı, milli təfəkkürə uyğun olmayan yeni “dəyərlər”in aşılandığı bir dövrdə gənc nəslin yad və bəd təsirlərdən qorunmasında həm dövlət, həm də dini liderlər tərəfindən aparılan siyasət çox önəmli və böyük qiymətə layiqdir.

Ölkə başçısı çıxışında Azərbaycanın multikulturalizm siyasətindən də bəhs edib. **“Multikulturalizm Azərbaycanda həm həyat tərzidir, həm də dövlət siyasətidir. Təsadüfi deyil ki, Azərbaycanda bu istiqamətdə bir çox önəmli addımlar atılmışdır və bir neçə mötəbər beynəlxalq tədbir keçirilmişdir. Tədbirlərin bəziləri ənənəvi xarakter daşıyır”**, – deyən cənab Prezident bütün bu tədbirlərin məqsədinin dinlərarası dialoqu möhkəmləndirmək, dini ayrı-seçkiliyə qarşı birgə mübarizə aparmaq, multikultural dəyərləri təbliğ etmək və beləliklə, dünyada gedən müsbət proseslərə töhfə vermək olduğunu əlavə edib.

Azərbaycanda dövlət-din münasibətlərinin yüksək səviyyədə tənzimləndiyini söyləyən ölkə başçımız bu münasibətlərin əsasını Ulu Öndər Heydər Əliyevin qoyduğunu diqqətə çatdırıb. Bildirib ki, Heydər Əliyev həm sovet, həm də müstəqillik dövründə xalqa ləyaqətlə xidmət etmişdir. Müasir Azərbaycanın bütün istiqamətlər üzrə inkişaf konsepsiyası onun adı ilə bağlıdır. 1992-ci ildə Azərbaycanın düçar olduğu dərin böhran, xaos, anarxiya, özbaşınalıq dinlərarası, millətlərarası münasibətlərə də böyük ziyan vurmuşdu. Xalqın dəvəti ilə Heydər Əliyev hakimiyyətə gələndən sonra ölkədə sabitlik bərqərar olmuş, inkişaf yoluna qədəm qoyulmuşdur.

Şeyx həzrətlərinin də dövlət-din münasibətlərinin formalaşması istiqamətində böyük fədakarlıq göstərdiyini qeyd edən cənab Prezident onun fəaliyyətini yüksək qiymətləndirib: **“Mən bu işlərin şahidi kimi deyə bilərəm ki, Heydər Əliyevin və şeyx həzrətlərinin dostluğu dövlət-din münasibətlərinin formalaşmasında həlledici rol oynamışdır. Şeyx həzrətləri bu gün də dövlət-din münasibətlərinin sağlam zəmində davam etdirilməsi istiqamətində böyük işlər görür, Azərbaycanda dünyada təbliğ edir. Onun rəhbərliyi ilə aparılan işlər həm Azərbaycan xalqı tərəfindən, həm də dünya ictimaiyyəti tərəfindən yüksək qiymətləndirilir. Hər il bir neçə ölkədə şeyx həzrətlərinin təşəbbüsü və rəhbərliyi ilə mötəbər beynəlxalq tədbirlər keçirilir. Həm Azərbaycanda, həm Qafqazda, həm də dünyada böyük nüfuz qazanmış şeyx həzrətləri din-dövlət münasibətlərinin necə tənzimlənməsi istiqamətində atılan addımları ölçüb-biçir və bu addımlar ölkəmizin ümumi inkişafını dəstəkləyir. Çünki hər bir ölkənin sabitliyi hər bir ölkənin gələcəyi deməkdir. Sabitlik pozulan yerlərdə inkişafa da yer qalmır. Əfsuslar olsun ki, son illər ərzində dini zəmində müxtəlif ölkələrdə iğtişaşlar, müharibələr, münaqişələr baş alıb gedir. Əfsuslar olsun ki, bir çox hallarda dini**



### şuarlar altında böyük cinayətlər törədilir”.

Prezident İlham Əliyev çıxışında uzun illər davam edən Ermənistan-Azərbaycan Dağlıq Qarabağ münaqişəsinə də toxunub. Bildirib ki, Dağlıq Qarabağ tarixi Azərbaycan torpağıdır. Azərbaycan xalqı əsrlərboyu bu torpaqda yaşayıb yaratmışdır. Ancaq Sovet İttifaqının dağılması ərəfəsində Dağlıq Qarabağda və Ermənistanda baş qaldırmış millətçi qüvvələr Azərbaycana qarşı təcavüzə başlamış və hərbi təcavüz nəticəsində torpaqlarımızın təxminən 20 faizi, o cümlədən Dağlıq Qarabağ və ətrafda olan 7 rayon işğal altına düşmüşdür. Bu ərazilərdə Azərbaycan xalqına qarşı soyqırımını törədilmişdir, bütün tarixi abidələr, qəbirlər, o cümlədən məscidlər ermənilər tərəfindən dağıdılmışdır. Münaqişə ilə bağlı BMT Təhlükəsizlik Şurasının 4 qətnamə qəbul etməsinə baxmayaraq, Ermənistan bu qətnamələrə məhəl qoymur. Dağlıq Qarabağdan, Ermənistandan və Qarabağı əhatə edən rayonlardan bir milyon azərbaycanlının qaçqın-köçkün vəziyyətinə düşdüyünü diqqətə çatdıran ölkə başçısı münaqişənin həlli üçün yeganə yolun Azərbaycanın ərazi bütövlüyünün bərpası olduğunu vurğulayıb.

**“Hesab edirəm ki, əsas istiqamətlərdən biri dini ayrı-seçkiliyə yol verməmək, ksenofobiya, islamofobiya, antisemitizmə qarşı birgə mübarizə aparmaq, dindən siyasi məqsədlər üçün istifadə etməmək, münaqişələrə dini don geyindirməmək, münaqişə zamanı tarixi-dini abidələri dağıtmamaq və ənənəvi dəyərləri təbliğ etməkdir. Hesab edirəm ki, dediyim bu məsələlər Azərbaycanın bu istiqamətdəki siyasətini əks etdirir. Əminəm ki, Zirvə görüşünün nəticələri bu istiqamətdə atılmış növbəti addım olacaqdır”,** - deyər Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyev nitqini yekunlaşdırıb və Zirvə görüşünün iştirakçılara uğurlar arzulayıb.

\* \* \*



Sonra Prezident İlham Əliyevin Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin sədri Şeyxülislam Allahşükür Paşazadənin “Heydər Əliyev” ordeni ilə təltif edilməsi haqqında Sərəncamı oxunub. Dövlətimizin başçısı İlham Əliyev “Heydər Əliyev” ordenini Şeyxülislam Allahşükür Paşazadəyə təqdim edib.

Daha sonra çıxış edən Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin sədri Şeyxülislam Allahşükür Paşazadə qonaqları salamlayaraq Bakı Zirvə görüşünün ərəsəyə gəlməsinə dəstək olduğuna görə cənab Prezidentə hamının adından minnətdarlığını bildirib. Vurğulayıb ki, Ulu Öndər Heydər Əliyev tərəfindən təməli qoyulan müasir Azərbaycanda Zati-aliləri Prezident İlham Əliyevin qətiyyətli siyasi iradəsi, Birinci vitse-prezident Mehriban xanım Əliyevanın yüksək dövlətçilik təfəkkürü ilə milli-mənəvi dəyərlərə verdiyi önəm sayəsində bəşəri birliyə xidmət edən multikulturalizm, İslam həmrəyliyi kimi ideyaların reallaşması istiqamətində uğurlu addımlar atılır və bu addımlar beynəlxalq aləmdə böyük siyasi-mənəvi rezonans yaradır.

Fəaliyyətini yüksək qiymətləndirərək onu “Heydər Əliyev” ordeni ilə təltif etdiyinə görə Şeyx həzrətləri ölkə başçısına dərin təşəkkürünü bildirib. Dünya dini liderlərinin II Bakı Sammitinin qloballaşan dünyanın müasir çağırışlarının, aktual problemlərinin həllinə, beynəlxalq müstəvidə qarşılıqlı anlaşma mühitinin möhkəmlənməsinə xidmət edəcəyinə ümidvar olduğunu qeyd edib.

\* \* \*

Moskvanın və Bütün Rusiyanın Patriarxı Kirill çıxış edərək deyib ki, dinlərin obyektiv fərqi baxmayaraq, onlar ictimai tərbiyə məsələlərinə eyni cür baxırlar. Dini liderlərin ümumi borcu və birgə vəzifəsi insanın həyatında mənəvi istiqamətləri göstərməkdir. Dini liderlər siyasi liderlərə yekdilliklə müraciət edə bilirlər və etməlidirlər. Dini liderlərin dialoq yolu ilə bu gün bəşəriyyətin rastlaşdığı problemlərə ciddi təsir göstərə biləcəyinə əmin olduğunu vurğulayan Patriarx Kirill bunun üçün birlik və həmrəyliyin əhəmiyyətinə diqqət çəkib.

Daha sonra Patriarx Kirill Rus Pravoslav Kilsəsinin birinci dərəcəli “Müqəddəs Serafim Sarovski” ordenini Şeyxülislam Allahşükür Paşazadəyə təqdim edib.

Ardınca Rusiya Federasiyasının Federasiya Şurasının sədr müavini İlyas Umaxanov Prezident Vladimir Putinin, Türkiyə Diyanət İşləri başkanı Ali Erbaş Prezident Rəcəb Tayyib Ərdoğanın, Gürcüstanın Azərbaycandakı səfiri Zurab Pataradze Prezident Salome Zurabişvilinin, Rusiya Federasiyası Çeçenistan Respublikasının müftisi, Çeçenistan rəhbərinin müşaviri Salah Mezhiyev Çeçenistan Respublikasının başçısı Ramzan Kadirovun və Bütün Gürcüstanın katolikos-patriarxı II İlyanın vikarisi mitropolit Teodor Patriarxın Dünya dini liderlərinin II Bakı Sammitinə ünvanladığı məktubları oxuyublar.

Tədbirdə, həmçinin İran İslam Respublikasının Mədəniyyət və İslami Əlaqələr Təşkilatının sədri Abuzər İbrahimi Türkmanın, Misir Ərəb Respublikasının Nümayəndələr Palatası sədrinin birinci müavini Əl-Seyyid Mahmud əl-Şərifinin, Özbəkistan Respublikası Prezidentinin dövlət müşaviri Rüstəm Kasimovun, Əsas Amerika Yəhudi Təşkilatlarının Prezidentləri Konfransının icraçı sədr müavini Malkolm Honlaynın, KAİCİİD Beynəlxalq Dinlərarası və Mədəniyyətlərarası Dialoq Mərkəzinin Baş katibi Feysəl bin Muammarın, Qüds-Yerusəlimin



ortodoks baş ravini Şlomo Amarın, BMT Baş katibinin humanitar məsələlər üzrə xüsusi məsləhətçisi Abdallah əl-Mətuqun, Rusiya Federasiyasının Qaraçay-Çerkəz Respublikasının başçısı Raşid Temrezovun, Birləşmiş Ərəb Əmirlikləri Prezidentinin dini işlər üzrə müşaviri əl-Sayed əl-Haşiminin, Vatikanın Dinlərarası Pontifik Şurasının İslam ilə dialoq departamentinin sədri Xaled Akaşenin, “RABİTA” Müsəlman Dünyası Liqası Baş katibinin müavini Əbdüləziz Əhməd Sarhanın və “Yaşamaq sənəti” beynəlxalq təşkilatının təsisçisinin xüsusi nümayəndəsi Svami Divyateçin çıxışları dinlənilib.

Natiqlər öz çıxışlarında qeyd ediblər ki, Azərbaycanda konstruktiv sivilizasiyalararası və dinlərarası dialoqun möhkəmlənməsinə kömək edən beynəlxalq tədbirlərin keçirilməsi gözəl ənənəyə çevrilib. Hazırda dünya ictimaiyyətinin ziddiyyətlərin, həmçinin dini şüarlar altında ekstremizm və terrorizmin kəskinləşməsi problemlərindən narahatlıq keçirdiyi bir şəraitdə bu, çox vacibdir. Çünki bu cür tədbirlər dialoqun dərinləşməsinə, millətlərarası anlaşmanın və dini tolerantlığın möhkəmlənməsi sahəsində sıx əməkdaşlığın inkişafına, müasir çağırışlara və təhlükələrə qarşı fəaliyyətə şərait yaradır. Terrorizmin bütün təzahürlərinin pislənərək, gənclərə din haqqında məlumatların daha dolğun çatdırılmasının əhəmiyyətinin vurğulandığı çıxışlarda mədəni müxtəlifliyin qorunub saxlanılmasının vacibliyinə toxunulub. Qonaqlar Sammitin məhz Azərbaycanda keçirilməsini yüksək qiymətləndirərək burada iştirakdan qürur hissi keçirdiklərini dilə gətiriblər. Çünki Azərbaycan dini liderlər arasında körpü yaratmaq, dialoq yollarını gücləndirmək, müştərək insani dəyərləri dərinləşdirmək, multikulturalizm və dini dəyərlər vasitəsilə gənclərin düşüncəsini inkişaf etdirmək, həmçinin ksenofobiya, ifratçılıq və ekstremizmin bütün formaları ilə mübarizə aparmaq üçün dünyanın müxtəlif dövlətlərindən dini rəhbərləri bir araya toplamaq işində nümunəvi təcrübəyə malik bir ölkədir.

\* \* \*

Qeyd edək ki, Azərbaycan dövlətinin qlobal müstəvidə dinlərarası dialoqun inkişafına, qarşılıqlı anlaşma və insani həmrəylik kimi bəşəri dəyərlərin təşviqi və təkamülünə öz töhfəsini vermək məramı ilə ev sahibliyi etdiyi Dünya dini liderlərinin II Bakı Sammiti Prezident İlham Əliyevin təşəbbüsü ilə başlanan və həyata keçirilən “Bakı Prosesi”, “Multikulturalizm” və “İslam Həmrəyliyi” illəri çərçivəsində təşkil olunmuş beynəlxalq tədbirlərin, o cümlədən Dünya dini liderlərinin I Bakı Sammitinin, habelə Bakı Beynəlxalq Dinlərarası və Sivilizasiyalararası Əməkdaşlıq Mərkəzinin müxtəlif mədəniyyətlər və dinlər arasında əlaqələrin genişlənməsinə, qarşılıqlı etimad mühitinin yaradılması işinə töhfələrinin məntiqi davamıdır.

İkigünlük Sammitdə “Multikulturalizm, tolerantlıq və dinlərarası həmrəyliyin təşviqində Azərbaycan dövlətinin nümunəvi rolu”, “Şeyxülislam Allahşükür Paşazadənin dini rəhbər və ictimai xadim kimi sivilizasiyalararası və dinlərarası əməkdaşlığın inkişafına töhfəsi”, “Dini liderlər terrorizm, təcavüzkarlıq, ksenofobiya, islamofobiya, antisemitizm və xristianofobiya əleyhinə”, “Qadın və uşaq haqlarının qorunması, gənclərin maarifləndirilməsində dini liderlərin, dövlət, elm və ictimai xadimlərin birgə fəaliyyətinin əhəmiyyəti” mövzuları ətrafında müzakirələr aparılıb və Sammitin yekunlarına dair Bakı Bəyannaməsi qəbul olunub.

# SEYİD İMADƏDDİN NƏSİMİ - ƏBƏDİYYƏT ÜFÜQÜNDƏ DOĞAN GÜNƏŞ

*Cümlə-cahana sığmayan haqq şairi, haqqın şairi*

*Səyyad ARAN,*

*Dini Qurumlarla İş üzrə*

*Dövlət Komitəsi sədrinin birinci müavini*

*filologiya elmləri namizədi*

Altı yüz ildir ki, böyük Azərbaycan şairi İmadəddin Nəsiminin adı Yaxın Şərqdə mərdlik, fədakarlıq və iradə rəmzi kimi hörmətlə çəkilir. Öz ideyaları uğrunda mübarizə aparan, hətta son nəfəsində də sözündən dönmədiyinə görə dara çəkilərək dərisi soyulan bu tarixi şəxsiyyətin irsi bu gün də öyrənilir. Ümumiyyətlə, sənətkar haqqında daha obyektiv fikir, adətən, illər keçdikdən sonra söylənilir. Bu mənada, altı əsr bundan əvvəl Nəsiminin cismən yox edilməsi, əslində, onun mənəvi qələbəsi idi. Və bu qələbə bu gün də yolumuza işıq tutur, örnək təşkil edir.

Doğrudur, Nəsimi məsləyi, ideyaları uğrunda canından keçən, düşmən qarşısında əyilməyən nə ilk, nə də sonuncu şəxsiyyət idi. Ancaq birmənalı şəkildə deyə bilərik ki, bu əqidə qəhrəmanları arasında onun müstəsna yeri vardır. Həyatı boyunca haqsızlığa, ehkamçılığa, nadanlığa, zülmə, ədalətsizliyə əsərləri ilə üsyan edən dahi sənətkarın Azərbaycan milli ədəbi dilinin zənginləşdirilməsi, həmçinin saflaşdırılması yönündə mühüm xidmətləri olub. Dərin dini-fəlsəfi biliyə malik olan Nəsiminin ədəbiyyatımızın inkişafında ən böyük xidmətlərindən biri də onun Azərbaycan dilində fəlsəfi qəzəlin banisi olmasıdır. Həmin dövrdə ana dili ilə yanaşı, ərəbcə və farsca əsər yazan ilk Azərbaycan şairi də Nəsimi olub. Şairin yaradıcılığının başqa bir özəlliyi odur ki, o, bütün əsərlərini ərüz vəznində yazıb. Məlumdur ki, bu vəzn dilimizə ərəb dilindən keçib və Nəsimi onu dilimizə tətbiq edərək Azərbaycan dilinin təkmilləşdirilməsinə, türk ərüzünün formalaşmasına mühüm töhfələr verib. O, Azərbaycan ədəbiyyatında ana dilində ilk dəfə müstəzad, mürəbbə və tərcibəndlər yazmış ilk şairdir. Onun rübailərində hürufiliyin müddəaları, şairin fəlsəfi görüşləri, həyat və kainat haqqında düşüncələri ustalıqla ifadə olunub.

İnsanın qüdrətini tərənnüm edən Nəsiminin poeziyasında mübarizə ruhu vardır. O, şeirləri ilə haqqa qovuşan kamil insan olmaq uğrunda inadla mübarizə aparır. Şairin fikrincə, ilahi varlıq səviyyəsinə yüksələn, böyük mənəvi sərvət olan kamil insan ədalətli cəmiyyət yaratmağın da real əsasını təşkil edir. Nəsimi yaradıcılığında ilhamla vəsf olunan kamil insan obrazı orta əsr Azərbaycan şeirində bədii sözdən yoğurulmuş əzəmətli insan heykəlidir. Bu baxımdan, “Məndə sığar iki cahana, mən bu cahana sığmazam” misrası ilə başlanan “Sığmazam” qəzəli kövnu-məkana, cisim ilə cana, dəhrü-zəmana və cahana sığmayan qüdrətli Azərbaycan şairinin ən mükəmməl avtoportreti, onun şəxsiyyətinin və idealının açar sözləri hesab olunmalıdır.

Nəsiminin poeziyasında libas dəyişkənliyin, ötüriliyin simvolu, dünyəvi yalanın təzahür

formasındadır. O dövrdə müsəlman Şərqi xas olan düşüncə belə idi ki, geyim bədən maskasıdır. Buna görə də çılpaq bədən qarşındakını aldatmaq iqtidarında deyil. Seyid İmaməddin Nəsimi isə ömrü boyu özündən ayrılmaq, qopmaq arzusunda idi və bu, heç də qərribə görünməməlidir. Çünki özündən kənarlaşıb özünə baxmaq, öz gözlərindən öz daxilinə boylanmaq, öz bədənə nüfuz etmək, orada rahatlanmaq, “ərimək”, “qərqləmək” - hal əhli üçün xarakterik xüsusiyyətdir.

Təəssüf ki, Sovet dövründə bu kimi fəlsəfi düşüncələr ovaxtkı ideologiyanın qoyduğu məhdudiyətlər və çərçivələr içərisində Azərbaycanda birtərəfli şəkildə təqdim olunurdu. Nəticədə isə Nəsimi, az qala, ateist kimi qələmə verilirdi. Halbuki onun bütün əsərlərində “Qurani-Kərim”ə və hədislərə istinadlar var. Nəsiminin ilk mənbəyi də müqəddəs kitabımız idi, hətta öz fikirlərini “Qurani-Kərim” əsasında yayırdı. Nəsiminin insana böyük dəyər verməsinin əsasında da məhz inancını yaşadığı İslamın təməl prinsipləri dururdu. O, çox gözəl bilirdi ki, Allah-Təalanın yaratdığı ən uca, ən kamil varlıq insandır. Böyük şair insan sifətinin Allah qələmi ilə çəkilən gözəlliyini vəsf edir və “ənəlhəqq”i (“haqq mənədir”) sözün həqiqi mənasında deyil, məcaz kimi qəbul edir. O, insanı ülviləşdirir. Nəsimi öz şəxsində insanın bəşəri keyfiyyətlərini açır, onu mənalandırır, poetik səviyyəyə yüksəldir. Şairin fikrincə, insan bütöv aləmdir, insan kainatdır, hətta ondan da böyükdür, o, kainata da sığmayan varlıqdır. Nəsiminin fəlsəfəsinə görə, yalnız kamil insan Allahı dərk edə bilərdi. Buna görə də kamil insanın Allahı dərk edərək ona qovuşacağına inanır, bütün süflər kimi, bu dünyanı fani, müvəqqəti hesab edirdi. O, nəinki Qurani-Kərimi yüksək səviyyədə bilib, hətta qədim dini və fəlsəfi təlimlərdən xəbərdar olub, İncili və Tövrəti dərinləndirən mənimsəyib. Çünki onun əsərlərinin hamısında səmavi dinlərə və digər təlimlərə istinadlar vardır.

Təəssüf ki, sovetlər dövründə Nəsimi ideyası sufizm ilə düşünülmüş şəkildə İslama qarşı qoyulmuş, irfandan kənar elan edilmişdi. Halbuki irfan elmi və dahi mütəfəkkirin yaradıcılığı ilə yaxından tanış olan hər kəs bilir ki, Nəsimi ideologiyası irfan elmi ilə tam bağlılıq təşkil edir. İrfanı anlayanlar bilirlər ki, onun ana xətti olan Allahı tanımaq və Ona qovuşmaq dörd mərhələdən keçir: Şəriət, Təriqət, Mərifət, Həqiqət. Hər mərhələ isə yeddi pillədən ibarətdir: Tələb, Eşq, Mərifət, İstiğna, Tövhid, Heyrət, Fəna. Zaman və məkan çevrəsində isə hərəkət beş inkişaf xəttinə əsaslanır: Kəsrəti-Vücut, Kəsrəti-Mövcud, Vəhdəti-Vücut, Vəhdəti-Mövcud və Suhud. Sufi təfəkkürü bəndəni daim Allaha yaxınlaşdırır. Bu təlimə görə, ruh məkansızdır, dünyaya sığmır, ələst aləminə qalxaraq, Allaha qovuşmağa can atır.

Fikrimcə, şairin İslama sevgisini, irfana bağlılığını göstərmək üçün ən bariz doğru yol onun yaradıcılığına nəzər yetirməkdir. Məsələn, Nəsimi deyirdi:

Ey könül, Mənsur ənəlhəq söylədi,  
Həqq idi, həqqi dedi, həq söylədi,  
Mərifət sirrini mütləq söylədi,  
Arif aməna vəsəddəq söylədi.

Təəssüf ki, vaxtilə bu beytə görə onu Mənsurun özünə Allah deməsinə haqq qazandırmaqda

qınayıb, kafirlikdə suçlayıblar. Hətta bu tendensiya günümüzdə də bəziləri tərəfindən davam etdirilir. Ancaq irfandan xəbəri olanlar çox gözəl bilirlər ki, burada fikir tamamilə başqadır. Nəsimi burada Mənsura Allah demir, onun – həqiq olduğunu, yəni düzgün, haqlı, dürüst olduğunu, həmişə həqiqəti dediyini göstərir. İkinci beytdəki “mərifət” isə İslamda haqqa, Allaha qovuşmağın pillələrindəndir. “Mərifət sirrini mütləq söylədi ” deməklə, o, Mənsurun Uca Yaradana qovuşmağın sirlərinə bələd olduğunu, İslamı bildiyini, sevdiyini vurğulayır.

Başqa bir nümunəyə baxaq:

Şol meyi kim, günəş anın camıdır,  
Şol ki, buyurmuş: “və səqahüm xuda.

Kim ki, bu meyxanəyə basdı qədəm,  
Bisərü pa olduvü sər, ya nə pa?

Birinci beytdə “Allahın buyurduğu qədəhi, Günəş olan şərabi tök”, ikinci beytdə isə “Bu meyxanəyə ayaq basan başsız, ayaqsız qaldı, nə baş, nə ayaq?” - deyilir. Məlumdur ki, sufizmdə şərabi ilahi eşq mənasındadır, yəni şair deyir ki, mənim qəlbim Allah eşqi ilə doludur. “Başsız”, “ayaqsız” sözləri sufizmdə əlaqələrin kəsilməsi “meyxanə” sözü isə Tanrının hüsurudur. Nəsimi demək istəyir ki, ilahi eşqi içən hər kəs öz iradəsini Allaha təslim etməli, “başsız”, “ayaqsız” olmalıdır. Məgər özünü Allaha təslim etmək elə İslamın əsas şərti deyilmə? Bu düşüncənin sahibini necə kafir adlandırmaq olar?

Başqa bir beytə nəzər salaq:

Tovhid içində nöqtəyi-əsrar bulmuşam,  
Sahibnəzər gərək ki, bu halə xəbir ola.

Şair burada bütün sirlərin mənasını tövhid içində tapdığını və bunu hər düşüncə sahibinin dərk edə bilməyəcəyini deyir. Məlumdur ki, Tövhid İslamın sütunlarından biridir və Allahın təkliyini, vahidliyini göstərir.

Surətin lövhində endirdi kəlamı Cəbrəil,  
Ey camalın həq kitabı, innəhü-şeyün-əcib.

İslama görə, Allahın kəlamları, buyurduqları Peyğəmbərimizə (s) mələk Cəbrail tərəfindən çatdırılıb. Bu beyt isə bir daha göstərir ki, şair İslama yaxından bələd olub. Belə ki, o, yer üzündə bütün gözəlliklər kimi, sevgilisinin gözəlliyinin də Allah tərəfindən yaradıldığını, bu gözəlliyi yaradanın böyüklüyünə heyran qaldığını ifadə etməklə, əslində, Yaradanın ucalığını göstərir.



Çün hüsnünə xətm oldu bu gün dövrü-mələhət,  
Ey fitnələrin xatəmi, şəqqül-qəmər eylə.

Bu beytdə isə Nəsimi özünü saxta peyğəmbər (xatəm) elan edənlərə qarşı çıxaraq deyir ki, bacarırlarsa, onlar da peyğəmbərimiz kimi möcüzə göstərsinlər - Ayı iki yerə bölsünlər (İslam rəvayətlərində qeyd edilir ki, Məhəmməd peyğəmbərin (s) möcüzələrindən biri də onun Ayı iki yerə bölməsi, sonra isə birləşdirməsi olub).

Münkirin iqrarı yoxdur həqqə, ey sahibnəzər,  
Həqqə iqrar eylə sən, münkirdən iqrar istəmə.

Bu beytlə dahi mütəfəkkir bildirir ki, ey düşüncə sahibi olan insan, Allahı tanımayanada inam olmaz, ona inanma, ondan yardım diləmə, yalnız Allaha inan, Ondan kömək dilə. İslam da bəndələrə yalnız Allahdan kömək diləməyi buyurur. Çünki mütləq ədalət və hidayət sahibi yalnız Odur. Buradan aydın görünür ki, Nəsimi yaradıcılığında Allahdan, yaxud İslam əxlaqından kənar olan heç nə yoxdur. Əksinə, onun düşüncəsinin nüvəsində İslam və Allah sevgisi dayanır.

Qaziyə nəsnə verməriz rüşvət üçün bu dəvidə,  
Qaziyi-həqq qatında çün adil imiş şühudumuz.

...

Mau məindənən, ey fəqih, əsrəyübən iki demə,  
Çünki yeganədəndür varid ilə vürudumuz.

Bu beytlər də Nəsiminin İslama bağlılığını göstərən nümunələrdəndir. Birinci beytdə şair deyir ki, “Biz davada qazıya rüşvət vermirik, çünki Haqq qazı yanında şahidlərimiz ədalətlidir”. Bu isə tamamilə İslamın bəyan etdiyi məsələdir. Belə ki, Qurana görə, axirət günü mələklər, qulaq, göz, dəri Allahın hüzurunda sağ ikən etdiyimiz hərəkətlərə görə şahidlik edəcəklər. Nəsimi də bildirir ki, bu cür dürüst şahidlər var ikən, qazıya rüşvət vermək çifaydadır. İkinci beytdə isə şair deyir: “Su gətirənimiz də, gələn suyumuz da, o Yeganədəndir, yəni Allahdandır”. “Su” dedikdə o, bədəni, “su gətirən” dedikdə isə ruhu nəzərdə tutur. Məlumdur ki, insan vücudunun əksər hissəsi sudan ibarətdir. Dahi şair də bu beyt ilə Allahın vahidliyini bəyan edir, cismimizi və ruhumuzu Onun yaratdığını vurğulayır. Məgər özünü Allah adlandıran şəxs Onun vahidliyini bu dərəcədə qəbul edə, bədən ilə ruhun vəhdətini bəyan edərdimi..?

Zülfi rüxsarini görməklik üçün leylü nahar,  
Oxuram səbül-məsaini ilə Quran, bəri gəl.

Beytdəki “Səbül-məsaini” Quranın ilk surəsi olan yeddi ayəli “Fatihə” surəsidir. Yarının rüxsarını görmək arzusuna çatmaq üçün ümidini müqəddəs kitabımıza bağlayan, onun

Sahibindən nicat uman, gecə-gündüz “Fatihə” oxuyan insanı allahsızlıqda ittiham etməyin nə dərəcədə böyük ədalətsizlik olduğunun hökmünü, fikrimcə, tarix özü verib və verməkdədir.

İmadəddin Nəsiminin ölməz irsi Azərbaycan xalqının milli-mənəvi varlığının və böyük ideallarının, duyğu və düşüncəsinin zəngin və tükənməz xəzinəsidir. Təsadüfi deyil ki, bu gün Bakı şəhərinin rayonlarından biri onun adını daşıyır, paytaxtımızın mərkəzində heykəli ucaldılıb, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Dilçilik İnstitutu Nəsiminin adıdır. Azərbaycan Respublikası Prezidenti cənab İlham Əliyevin “Böyük Azərbaycan şairi İmadəddin Nəsiminin 650 illik yubileyinin qeyd edilməsi haqqında” 15 noyabr 2018-ci il tarixli Sərəncamı görkəmli şairin Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində özünəməxsus rola malik olduğunu bir daha təsdiq edir. Bundan başqa, ölkə başçısının 11 yanvar 2019-cu il tarixli Sərəncamı ilə 2019-cu ilin “Nəsimi ili” elan edilməsi şairə dövlət səviyyəsində verilən dəyər, hörmət və ehtiramın ən yüksək ifadəsidir. Eyni zamanda, bu Sərəncam Azərbaycan mədəniyyətinin, zəngin tarixi-mədəni irsinin təbliğinə də çox böyük töhfədir.

# İSLAMIN DİNİ-ETİK NƏZƏRİYYƏSİNDƏ EVTANAZİYA, İNTİHAR VƏ FƏDAKARLIQ

*Qəmərxanım CAVADLI,*

*Qafqaz Müsəlmanları İdarəsinin sədr müavini,*

*filologiya üzrə fəlsəfə doktoru*

**AÇAR SÖZLƏR:** *evtanaziya, İslam baxışında intihar, fədakarlıq, şəhadət, dini-əxlaqi aspektlər.*

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** *эвтаназия, суицид в исламском контексте, самоотверженность, шахидство, религиозно-этические аспекты.*

**KEY WORDS:** *euthanasia, suicide in the Islamic context, selflessness, martyrdom, religious and ethical aspects.*

Dünya dinlərinin bioetikanın önəmli məsələlərinə - süni mayalanma, klonlaşdırma, abort, evtanaziya, xəstələr üzərində təcrübələr və s. aktual reallıqlara münasibəti heç vaxt birmənalı olmamışdır. Ayrıca qeyd etmək lazımdır ki, bu məsələlərə münasibətdə dinlər və məzhəblər arasında da fikir müxtəlifliyi hökm sürür. Özəlliklə xristian dini, ələlxüsus katolik və pravoslav kilsələri bu sahədə geniş nəzəri tendensiyalarla çıxış edirlər. Kilsə, ümumiyyətlə, biotibbi innovasiyalar sahəsində baş verən bütün prosesləri daimi nəzarətində saxlayır və müasir tibbi yeniliklərə dair mütəmadi tövsiyələrini hazırlayır.

İslam bioetikası qismən yeni elm sahəsi olsa da, Xristianlıq və İslamın tibbi və dini etikaya münasibətində müəyyən tipoloji yaxınlıq nəzərə çarpır. İnsan ləyaqətinin qorunması – insan hüquqlarının təsbiti, iradə və seçim azadlığı kimi ifadələrlə eyni məna daşıyır. Bu baxımdan, İslam insanın hürr iradəsinə üstünlük verən bir din kimi çıxış edir. İslamın bioetikaya münasibəti – onun insana münasibəti ilə birbaşa əlaqəlidir. Dünya dinləri içərisində İslamın özəlliyi ondan ibarətdir ki, o insanın şəxsiyyətini, ləyaqətini, hüquqlarını, xüsusilə qadın hüquqlarını həm şəriət, həm də dünyəvi qanunlar əsasında təmin edir və qoruyur.

Biotexnologiyalar və bioetika problemləri insan həyatının, ailə və cəmiyyətin əsaslarına ciddi təsir göstərdiyinə görə müsəlman teoloji məktəbinin mövqeyi tam şəkildə formalaşmalı və bəyan edilməlidir. Nəzərdə saxlamaq lazımdır ki, biotibbi problemlər olduqca mürəkkəbdir, çünki onların əsasında həm bu elmin özünün mürəkkəbliyi, həm də bəzi sosial qrupların müəyyən maraqları durur. Ona görə də bioloji yeniliklərin tətbiqi qaydalarını izah edərkən texnoloji, iqtisadi, siyasi və mənəvi aspektləri, onların arasında yaranan ziddiyyətləri diqqətdə saxlamaq, dini-etik postulatların nəzəri və təcrübi əsaslarını düzgün şərh etmək lazımdır.

Müasir dövrümüzün mübahisəli məsələlərindən biri də evtanaziya ilə bağlıdır. Qeyd

etmək lazımdır ki, bu məsələyə münasibət heç də birmənalı deyil. Belə ki, ağır xəstələrin bu üsulla ölməsinin lehinə və əleyhinə olan insanların sayı kifayət qədərdir. Bəziləri evtanaziyanın intihardan fərqlənmədiyini desə də, təəssüf ki, kəskin ağrılardan əziyyət çəkərək yaxınlarına və özünə əzab verməkdənsə, ölümü özü üçün üstün tutan şəxslər də var. Bəs evtanaziya nədir və İslamda evtanaziya icazə varmı?

Evtanaziya ağır, sağalmaz vəziyyətdə olan xəstələrin öz istəyi və ya yaxınlarının istəyi ilə həyatlarına son qoyulmasıdır. Bu termin “asan ölüm” kimi ilk dəfə XVI əsrdə elmə gətirilib, 1984-cü ildə Niderlandda leqallaşdırılıb və dünyada belə xidmət göstərən ilk klinika Hollandiyada açılıb. Avropada yalnız Belçika, Hollandiya, Lüksemburq və İsveçrədə evtanaziya haqqında qanun qəbul edilib. Azərbaycanda isə tibb işçilərinə ölümün tezləşdirilməsi (evtanaziya-red.) üçün pasiyentin özünün, onun qohumlarının və ya maraqlarını təmsil edən şəxslərin xahişini yerinə yetirməyə icazə verilmir. Bu “Pasiyentin hüquqları haqqında” qanun layihəsində öz əksini tapıb və Azərbaycan Respublikası Səhiyyə Nazirliyinin 29.12.2011-ci il tarixli 137 nömrəli əmri ilə təsdiq edilmiş “Həkimlərin etik davranış qaydaları”nda qadağan edilib. Qeyd etməliyə ki, Azərbaycanın Birinci vitse-prezidenti Mehriban xanım Əliyevanın fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktorluğu mövzusu bilavasitə evtanaziyanın problemlərinə həsr olunmuşdur. Çox təqdirəlayiq haldır ki, f.f.d. Mehriban xanım Əliyeva evtanaziyanı fəlsəfi-etik aspektdən araşdıraraq problemin mahiyyətində dini əxlaq kontekstinin olduğunu vurğulamışdır [3].

İslam dini evtanaziya ilə bağlı nadir hallarda istisnalara icazə verir. Məsələn, əgər hər hansı bir xüsusi vəziyyət yaranarsa, yəni ağır sağalmaz xəstənin başqalarını yoluxdurmaq riski varsa, istisna kimi bu addımı atmaq olar. Lakin evtanaziyanın kütləvi hal almasına qətiyyətlə yol vermək olmaz. Dinimizdə intihar etmək haram buyurulduğu kimi, bir şəxsin ölüm tələb etməsi və belə bir tələbin yerinə yetirilməsi də haramdır. Buna görə evtanaziya intihar sayılır, İslam hüququ baxımından xəstə insanı öldürənlə sağlam bir insanı öldürən arasında heç bir fərq yoxdur. İslam dini bəyan edir ki, əslində xəstəlik, çətinlik və acı hadisələr Allah qarşısında bir imtahandır. İnsan bu imtahandan çıxmaq üçün Uca Yaradana ibadət, dua və səbr etməlidir. Bu barədə Qurani-Kərimdə belə buyrulur: **“Ey iman gətirənlər! Səbr və dua ilə (namazla Allahdan) kömək diləyin. Çünki Allah səbr edənlərdir (onların dostudur)”** (“əl-Bəqərə”, 153).

İslama görə, canı verən Allah olduğu üçün onu almaq da ancaq Ona məxsusdur. Ölüm Allahın təqdiri olduğundan ölümə gedən müddəti uzatmaq və ya qısaltmaq Allahın əmri daxilindədir. İslam peyğəmbəri Həzrət Məhəmməd (s) bir hədisi-şərifində buyurub ki, *“Allah yaratdığı hər xəstəlik üçün şəfa yaradıb. Bu səbəbdən müalicə olunun. Çarəsiz bir dərd var ki, o da qocalıqdır”* [9; s.909].

Evtanaziyanın kökü, əslində, ümitsizliklə bağlıdır. Ümitsizlik isə İslamda qəbul edilməyən və bəyənilməyən xüsusiyyətlərdəndir. Allah-Təala Qurani-Kərimdə bəyan edir ki, ümitsizlik kafirlərə məxsus sifətdir: **“... Allahın mərhəmətindən ümidinizi kəsməyin. Allahın mərhəmətindən yalnız kafirlər ümidini üzər!”** (“Yusuf”, 87).

Hər varlığı, hər hadisəni Allahın yaratdığını bilən, Onu tanıyıb gücünü təqdir edən insan



heç bir məsələdə ümitsizliyə qapılmaz. Çünki Allah hər çətinliyi aradan qaldıran, bağışlayan, mərhəmət edən, sonsuz qüdrət və bilik sahibidir. İntəhasız Zəka tərəfindən qədərini təyin edildiyini bilmək bir insan üçün ən böyük rahatlıqdır. Bunu dərk edən insan əsla ümitsizliyə düşməz. Buna görə də Quranda insanlara Allahın rəhmətindən ümid kəsməmək əmr edilmişdir: **“(Ya Peyğəmbər! Mənim adımdan qullarıma) de: “Ey Mənim (günah törətməklə) özlərinə zülm etməkdə həddi aşmış bəndələrim! Allahın rəhmindən ümitsiz olmayın. Allah (tövbə etdikdə) bütün günahları bağışlayar. Həqiqətən, O, bağışlayandır, rəhm edəndir!”** (“əz-Zumər”, 53).

Bundan əlavə, mömin şəxs dünyada etdiyi hər səhvi düzəltməyin mümkün olduğunu bilir, ona görə də ümitsizliyə qapılmaz. Ümidvar olmaq Quranda möminlərin başlıca xüsusiyyəti kimi qeyd olunur. Ümid etmək, eyni zamanda imanın göstəricisidir. Allah iman gətirənlərə həm bu dünyada, həm də axirətdə böyük nemətlər vəd etmişdir. İnsan da Allaha olan etibarını, yaxınlığını, təslimiyyəti və səmimiyyətinə görə nemətlərə qovuşmağı ümid edər, hər şeyin yalnız Allahın istəyi ilə olduğunu bildiyi üçün heç bir halda kədərə, pessimizmə və ümitsizliyə qapılmaz.

Əgər insan xəstəlik üzündən ümitsizliyə qapılırsa, bu zaman düçar olduğu həmin ümitsizlik, əksinə, onun xəstəliyini daha da şiddətləndirər. Belə vəziyyətdə xəstə üçün ümitsizlik, inamsızlıq xəstəlikdən daha çox əziyyətverici olar və bəzən xəstənin ölməsinə səbəb olar. Əməl baxımından ümitsizlik - mömini Allahın haqq yolundan uzaqlaşdırmaq üçün Şeytanın verdiyi vəsvəşələrdən biridir. Bir ayədə möminin bu cür hallardakı rəftarı belə açıqlanır: **“Əgər sənə Şeytandan** (bu əmr olunduğun işləri yerinə yetirməmək məqsədilə) **bir vəsvəşə gəlsə** (fəsad toxunsa), **Allaha sığın. Şübhəsiz ki, Allah** (hər şeyi) **eşidəndir, biləndir”** (“əl-Əraf”, 200).

Fiqh məktəblərinin də gəldiyi ümumi qənaət bundan ibarətdir ki, insanın hər hansı bir xəstəlik, çətinlik, sıxıntı üzündən özünə ölüm istəməsi məkrühdür. “Səhihi-Buxari” və “Səhihi-Müslim”də bu mövzu ilə əlaqədar belə bir hədis rəvayət edilməkdədir: *“Sizdən biri düçar olduğu xəstəlikdən dolayı ölümünü istəməsin. Əgər mütləq istəyəcəksə, belə desin: “Allahım, yaşamaq daha xeyirli isə məni yaşat; ölüm daha xeyirli isə məni öldür!”*

İslam etik düşüncəsinə görə, təbəddülatlı məqam vardır - bir kimsənin dininə toxunacaq bir zərərdən ötrü, yaxud bir fitnədən qorxduğu üçün ölüm istəməsi məkrüh deyildir. Çünki Məhəmməd peyğəmbər (s) buyurmuşdur: *“Pərvərdigara, bəndələrinə bir fitnə murad etsən, fitnəyə uğramadan öncə mənim canımı al!”* [10, s.95]. Allah yolunda şəhid olmağı istəmək isə qadağan edilmiş ölümü istəmək qəbilindən sayılmaz.

Evtanaziyada həkimlərin məsuliyyəti barədə müsəlman fiqhinin mövqeyi belədir ki, müəyyən bir xəstəliyə, yaxud dərddə giriftar olmuş adamın özünü öldürməyə və ya yaralamağa izin verməsi günah hesab edildiyindən, bu əmələ cəza düşür. Həmçinin bir kimsənin özü barədə öldürülməsini və ya yaralanmasını əmr etməsi bunların heç birinin mübah olmasını vacib etməz. Çünki bir möminin öz canına zərər verməsi haramdır. Öldürülməyə izin vermə məsələsində müsəlman hüquqçuları üç qrupa bölünür:

1. Əbu Hənifə, Əbu Yusif və İmam Əhməd belə hesab edirlər ki, öldürülməyə icazə

verilməsi öldürəndən cəzayı düşürür. Yəni öldürən kimsəyə nə qisas cəzası, nə diyə (qanbahası), nə də kəffarə düşər.

2. İmam Şafii, İmam Malik və yuxarıda adı çəkilən İmam Əhmədə görə, öldürülməyə icazə vermə öldürəndən qisas cəzasını düşürür, diyəni (qanbahasını) isə düşürməz.

3. Yenə İmam Malikə və İmam Züfərə aid bir görüşə görə, belə bir vəziyyətdə cəza tam şəkildə sabit olur. Əgər cəza qisasdırsa, qisas cəzası verilir.

Öldürülməyə verilən iznlə yanaşı, yaralanmağa verilən izn də vardır. Fəqihlərə görə, bu əməlin hər ikisində günah həm izn verənə, həm də onu yerinə yetirənə aiddir. Fəqihlər arasında mövcud olan ixtilafın əsas səbəbi yaralanmağa verilən iznin ölümlə nəticələnmə biləcəyi hala aiddir.

Bu gün bir sıra müsəlman ölkəsində “beyin ölümü” konsepsiyası – intensiv terapiyanın dayandırılması qaydaları qəbul edilmişdir. Bu qərar, əsasən, 1986-cı ildə İslam hüquqşünaslarının III Beynəlxalq konfransında və 1988-ci ildə İslam Fiqh Akademiyası Şurasının IV sessiyasında qüvvəyə minmişdir. Mövzu daim gündəmdədir, lakin islami fəlsəfəyə görə, Allahın rəhmətindən ümitsiz olmaq böyük günahlardan sayılır və belə bir günah müqabilində Cəhənnəm əzabı vəd edilirsə, kim deyə bilər ki, bu hökmlər evtanaziya haqqında da keçərli deyildir?!

İntihar (suicide) – şüurlu şəkildə ruhi sarsıntı nəticəsində özünü öldürmək barəsində verilən qərardır. Bu qərarın alınmasına səbəb olan amillər müxtəlifdir. Çox vaxt bu davranışın meydana çıxmasına bir neçə faktorun üst-üstə yığılması səbəb ola bilər. İntihar şəxsin hissi, psixi və ya sosial səbəblərin təsiri ilə öz həyatına son qoyması kimi qiymətləndirilir. İntiharın səbəbləri kimi daha çox cinsi təcavüz, aşağı sosial-iqtisadi vəziyyət, ata-ana münaqişələri, ixtilaf, immiqrasiya, psixi pozuntular, şiddətə məruz qalma və idrak (şüur) pozuntuları göstərilir. Lakin istənilən halda intihar qarşısı alınma biləcək ölüm səbəbidir.

Azərbaycanda intiharla bağlı açıqlanan statistik göstəricilər ictimaiyyəti narahat etməkdədir. AR Səhiyyə Nazirliyinin, Ailə, Qadın və Uşaq problemləri üzrə Dövlət Komitəsinin, AR Daxili İşlər Nazirliyinin apardığı təhlillərə və verdikləri məlumatlara əsasən demək olar ki, Azərbaycanda əhalinin hər 100 min nəfərinə düşən intihar hallarının sayı 0,6-0,8 faiz təşkil edir, kişilər qadınlara nisbətən daha çox intihar edir, ən narahatedici məqam isə intiharların “gəncələşməsi”dir.

Bu, son dərəcə fəlakətli və düşündürücü statistika istər-istəməz problemin dini-əxlaqi kontekstdən araşdırılmasını labüd edir. İslamda intihara münasibət necədir? İntihar edəni axirətdə hansı cəza gözləyir? Bildiyimiz kimi, İslama və Qurana görə, başqasını öldürmək böyük günahdır və bir insanı haqsız yerə öldürən şəxs bütün insanları öldürmüş kimidir:

**“Allah haqsız yerə cana qəsd etməyi haram buyurmuşdur...”** (“əl-İsra”, 33);

**“...hər kəs bir kimsəni öldürməmiş (bununla da özündən qisas alınmağa yer qoymamış) və yer üzündə fitnə-fəsad törətməmiş bir şəxsi öldürsə, o, bütün insanları öldürmüş kimi olur...”** (“əl-Maidə”, 32).

İnsan - dəyərləli varlıqdır. Bu varlığın canını, malını və namusunu İslam öz mühafizəsi altına almışdır və onlara toxunmağı qadağan etmişdir. Qurani-Kərimdə Rəhman olan Allahın qullarının xüsusiyyətləri sadalanarkən **“Onlar Allahla yanaşı başqa bir tanrıya ibadət etməz,**

Allahın haram buyurduğu cana nahaq yerə qiymaz (onu öldürməz), zina etməzlər. Hər kəs bunu (bu işləri) etsə, cəzasını çəkər”; “Qiyamət günü onun əzabı qat-qat olar və (o, əzab) içində zəlil olub əbədi qalar” (“əl-Furqan”, 68-69) deyilir.

Başqa bir ayədə isə belə buyurulur: “Hər kəs bir mömin şəxsi qəsdən öldürərsə, onun cəzası əbədi qalacağı Cəhənnəmdir. Allah ona qəzəb və lənət edər, (Axirətdə) onun üçün böyük əzab hazırlar!” (“ən-Nisa”, 93).

İnsanın özünü öldürməsi başqasını öldürməsindən daha dəhşətli və daha böyük günahdır. Çünki insanın canı ona Allah tərəfindən əmanətdir. Heç kim öz canının sahibi deyil və heç kim öz üzərində söz sahibi deyil. Bütün səmavi dinlərin günümüzə qədər daşdıqları ortaq xüsusiyyətlərdən biri nəfsi (canı) qorumaqdır. Bu, insan övladına yüklənən ən önəmli məsuliyyətdir. İmanı güclü olan şəxs isə əsla intihara əl atmaz. Bir hədisdə belə deyilir: “İnsanların müsibət yönündən ən ağırına məruz qalanları peyğəmbərlər, sonra övliyalar, sonra da dərəcəsinə görə bunlara bənzəyənlərdir”. Elə isə biz də onların göstərdikləri mətanəti, dözümlü göstərməliyik.

Canlarına qəsd edənlər həyatlarına son verməklə əzab-əziyyətlərdən qurtulacaqlarını düşünürlər. Halbuki onların daha ağır əzablara düşər olacaqlarını bu hədislərdən görmək olur: “Kim özünü bir şey ilə öldürsə, Cəhənnəmdə eyni şey ilə əzab ediləcəkdir”;<sup>1</sup> “Kim bir tərədən özünü aşağıya atıb öldürsə, əbədiyyən Cəhənnəmə yuvarlanacaq. Kim zəhərli bir maddə içərək özünü öldürsə, əbədiyyən zəhər içəcək. Kim özünü dəmir bir alətlə öldürsə, cəhənnəmdə də o aləti durmadan qarnına sancacaqdır”.<sup>2</sup>

Ümumiyyətlə, Həzrət Peyğəmbər (s) intihar məsələsinə çox önəm vermiş, onun zamanında özünü bıçaqla öldürən şəxsin cənazə namazını qıldırılmamış, dəfnində iştirak etməmişdir (*Buxaridən başqa “Kutub-i Sittə”nin beş imamı bu hədisi rəvayət etmişlər – Q.C.*).

Nəinki intihar, hətta bilə-bilə cana əziyyət vermək, özünü təhlükəyə atmaq da dinimizdə qadağandır. Rəvayət olunduğuna görə, səhabələrdən Əmr ibn As Zatus-Səlasil səfərində ihtilam olur (boynuna qüsl gəlir), hava çox soyuq olduğu üçün su ola-ola ölüm qorxusundan təyəmmümlə namaz qıldırır. Bu hadisəni Həzrət Peyğəmbərə (s) xəbər verəndə o Həzrət (s) Əmrin bu hərəkətini bəyənir.<sup>3</sup>

İntihar əvvəlki ümmətlərdə də haram olmuşdur. Cundub ibn Abdullah Həzrət Peyğəmbərin (s) belə buyurduğunu rəvayət etmişdir: “Sizdən əvvəlki ümmətlərdən birində yaralı bir adam var idi. Yarasının ağrısına dözə bilməyib bıçaq götürərək əlini kəsir. Ancaq qanı kəsə bilmədiyi üçün ölür. Allah-Təala onun haqqında belə buyurdu: “Qulum can haqqında mənim önümə keçdi, mən də ona Cənnəti haram qıldım”.<sup>4</sup>

Həzrət Rəsulullah (s) Xeybər döyüşündə aldığı yaraların ağrısına dözə bilməyib qılıncı ilə özünü öldürən səhabənin də Cəhənnəmə gedəcəyini xəbər vermişdir.<sup>5</sup>

1 Buxari, “Kitabu'l-İman”, hədis-159; Muslim, “Kitabu'l İman”, hədis-160.

2 Buxari, “Kitabu'd-Tıbbi”, hədis-5333; Muslim, “Kitabu'l İman”, hədis-58; Əbu Davud Dıbb-3374.

3 Əbu Davud, “Təharət”, 124; Əhməd ibn Hənbəl, IV, 203.

4 Buxari, 3276, 3463.

5 Buxari, “Qəder”, 5, Rıyaq, 33, Məğazi, 38, Cihad, 77; Muslim, “İman”, 179; Kamil Miras, “Təcrid-i Sarih”, X, 266, 268.

İslam dinində intihar qəti surətdə haramdır. İntihar o qədər pis bir əməldir ki, hətta intihar edənın meyit namazının qılınıb-qılınmaması, onun müsəlman qəbiristanında dəfn edilib-edilməməsi fəqihlər arasında mübahisəlidir.

İslama görə, tam və cüzi intihar vardır [7, s.103]. Tam intihar insanın özünü öldürməsi, cüzi intihar isə bədən üzvlərindən birinin kəsilməsi və ya onun funksiyasına son verilməsidir. Dinin yasaq buyurduğu şeylər - alkoqolizm, siqaret və narkotik aludəçiliyi tədrici intihar hesab edilir. İslam dini həyata ilahi qüdsiyyət verdiyi üçün qeyri-islami cəmiyyətlərdə adi hal kimi qəbul edilən intihar İslamda bütün növləri ilə haramdır. Lakin bəzi müasir İslam fəqihləri müharibə, kəşfiyyət vaxtı əsir düşüb ağır işgəncələrə dözməyərək, Vətənin, dövlətin, ordunun sirrini verməmək, minlərlə insanın həyatını təhlükəyə məruz qoymamaq naminə özünə qəsd edən əsgərin intiharını təqdir etməsələr də, hər halda onu caiz bilirlər.

Gördüyümüz kimi, intihar qurtuluş yolu deyil, əksinə, əbədi olan Axirət həyatını bərbad etməkdir. İslam dinində qurtuluşun yolu “siratul-mustaqim” deyə ifadə edilən haqq yol ilə gedərək müsibətlərə səbirli və dözümlü olmaqdır. Hər çətinliyin arxasında bir asanlıq, hər məğlubiyyətin arxasında bir zəfər vardır. Necə ki, Qurani-Kərimdə buyrulur: **“Şübhəsiz ki, hər çətinlikdən sonra bir asanlıq gəlir!”** (“İnşirah”, 5). Unutmayaq ki, bədən Uca Allahın insan övladına verdiyi ən böyük əmanətdir. Bu əmanəti ruh bədəndən insanın öz müdaxiləsi olmadan çıxmayana qədər qorumaq lazımdır.

Fədakarlıq və intihar fərqli anlayışlardır. Belə ki, döyüşlərdə, xalqa, millətə, cəmiyyətə aid bir iş uğrunda fədakarlıq göstərərək özünü təhlükəyə atmaq, canını fəda etmək intihar deyildir. İntiharla fədakarlığın qaynaqları ayrıdır. İntiharın qaynağı ümitsizlik, əqidəsizlik, qorxudursa, fədakarlığın qaynağı əqidə, iman, yüksək vətənpərvərlik, ülvi duyğu və düşüncələrdir. Buna görə də dinimizdə intihar pisləndiyi, haram buyurulduğu halda, fədakarlıq təqdir edilərək yüksək qiymətləndirilir [8, s.97]. İslam alimlərinin bir qismi belə hesab edir ki, müsəlman döyüşçü düşmənlə savaşa ölcəyinə əmin olduğunu bilsə də, canından keçməkdən çəkinməməlidir və bəzi şərtlər daxilində onun hərəkəti intihar sayılmaz:

- düşmən əsarətindən və ya əhatəsindən qurtuluş məqsədilə;
- düşməni məğlub etmək niyyətilə;
- müsəlmanlara yardım məqsədilə;
- müsəlmanları düşməne qarşı hücumə təşviq etmək niyyətilə.

Lakin digər qisim fəqihlər, o cümlədən imam Əbdüləziz bin Baz, Məhəmməd əl-Musaymin, Salih ibn Fauzan kimi tanınmış ilahiyyətçilər belə hesab edirlər ki, özünü döyüş meydanında partlatmaq intiharın bir növüdür və bu mənada qəbul edilməzdir. Canlı bomba anlayışı İslama zərər vuran ifadədir – müasir dövərdə bu, radikalizmin təzahürü kimi anlaşılır, qarşı cəbhəni əks-cavaba sövq edir və insanları İslamdan uzaqlaşdırır ki, bu da özlüyündə yolverilməzdir.

Bəşər tarixində elə anlar baş verir ki, fədakarlıq etmədən və qurban vermədən xətərlər aradan qalxmaz, böyük və müqəddəs hədəflər hifz olunub saxlanıla bilməz. Elə ona görə də bir qrup mömin və fədakar müsəlman meydana atılır və öz qanları ilə haqqın keşiyində dururlar. İslam məntiqində bu kimi insanlara şəhid deyirlər. Şəhid kəlməsi “şəhadət” məsdərindən



götürülmüşdür, onlara bu kəlmənin aid edilməsi haqq əleyhinə vuruşan düşmənlərin meydanına atılmalarına, şəhadət anında rəhmət mələklərini seyr etdiklərinə, onlar üçün hazırlanmış böyük nemətlərə və Allah dərgahında olmalarına görədir. Haqqın, millətin, Vətənin və dinin uğrunda fədakarlıq göstərərək öz canından keçməklə yüksək qəhrəmanlıq göstərən şəhidlər İslamın şəhadət fəlsəfəsinin məğzini təşkil edir və müqəddəs dinimizə görə cənnətin ali mərtəbəsinə yüksəlirlər.

İslamın əxlaqi məntiqinə görə, şəhidlər həm Allahın mədhini, həm də Həzrət Peyğəmbərin (s) sevgisini qazanan xoşbəxt insanlardır. Uca Allah şəhidlərin mənən ölmədiklərini, onlara ölümlər deyilməsinin mümkün olmadığını Quranın müxtəlif ayələrində vurğulamışdır: **“Allah yolunda öldürülənləri (şəhid olanları) heç də ölü zənn etmə! Əsl həqiqətdə onlar diridirlər. Onlara Rəbbi yanında ruzi (Cənnət ruzisi) əta olunur; Onlar Allahın Öz mərhəmətindən onlara bəxş etdiyi nemətə (şəhidlik rütbəsinə) sevinir, arxalarınca gəlib hələ özlərinə çatmamış (şəhidlik səadətinə hələ nail olmamış) kəslərin (Axirətdə) heç bir qorxusu olmayacağına və onların qəm-qüssə görməyəcəklərinə görə şadlıq edirlər; Onlar Allahdan gələn nemət və mərhəmətə görə, həm də Allahın möminlərin mükafatını puça çıxarmayacağına görə sevincək olurlar”** (Ali-İmran”, 169-171).

İslamın ruhani fəlsəfəsi təsbit edir ki, şəhidlər sağdır, Uca Allahın müsafirləridirlər və Allah qatında ruziləndirilirlər. Hətta peyğəmbərlərin də şəhidlərə qibtə etdiyi məqamlar vardır. Çünki onların şəfaəti məqbuldur. Şəhidlər Cənnətdə istədikləri yerlərə gedə bilərlər. Bir ayədə Uca Allah Cənnət qarşılığında şəhidlərin qanını satın aldığı bildirir: **“Allah, şübhəsiz ki, Allah yolunda vuruşub öldürən və öldürülən möminlərin canlarının və mallarını Tövratda, İncildə və Quranda haqq olaraq vəd edilmiş Cənnət müqabilində satın almışdır...”** (“ət-Tövbə”, 111).

Deməli, fədakarlıq göstərərək şəhidlik mərtəbəsinə yüksələn fədailər əsl həqiqətdə Allahın dostlarıdır. Allah dostları haqqı gizlətməzlər. Haqqı demək və haqqın bərpası üçün canını, malını fəda etmək isə Allah dostlarının ümdə xüsusiyyətlərindəndir.

## ƏDƏBİYYAT

1. Qurani-Kərim (Ərəb dilindən tərcümə: Z.Bünyadov, V.Məmmədəliyev). Bakı: 2008.
2. Səhih əl-Buxari (müxtəsər). Tərcümə: Ə.Musayev. Bakı: 2009, I nəşr.
3. Алиева М.А. Эвтаназия и проблема гуманности в медицине // Автореф. дис. кандидата философских наук. Баку: 2005.
4. Bilmən Ö.N. Böyük İslam elmi-halı. Bakı: 1999.
5. Karaman H. Halallar və haramlar. Bakı: “İpəkyolu”, 2011.
6. Quliyev M. İslam Fiqh Akademiyasının müasir məsələlərlə bağlı qərarları və onların təhlili. BİU Zaqatala şöbəsi, 2013.
7. Məmmədəliyev V. Quran və elm. Bakı: “Qismət”, 2006.
8. Şeyx Səduq. İləluş-şəraye. İslam hökmlərinin fəlsəfəsi. İİR: Qum hövzəsi nəşrləri, 1998.
9. Camiul-Ehadis. Buhari, Müslim, Tirmizi, Nesai, Ebu Davud, İbn Mace, Ahmed b. Hanbel, Malik b. Enes, Darimi. Tematik hadis usülü. İstanbul: Ataç yayınları, 2005.
10. Akseki A.H. Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı. Ankara: Nur yayınları, 1991.
11. Факхер Бен Хамида. Мусульманская мораль, медицина и биотехнологии // Сайт Российского Комитета по биоэтике при UNESCO, 2009.
12. Фут Ф. Эвтаназия // Философские науки, № 6, 1990.

Гамар ханум Джавадлы

## ЭВТАНАЗИЯ, СУИЦИД И САМООТВЕРЖЕННОСТЬ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИСЛАМА

### РЕЗЮМЕ

Исламская биоэтика является продолжением Шариата - Исламского закона, основанного на Коране и Сунне. Согласно мусульманской морали, должно быть сделано все возможное, чтобы предотвратить преждевременную смерть. Шариат перечисляет и уточняет те случаи, в которых убийство человека не считается преступлением. Эвтаназия и самоубийство, а также самопожертвование во имя священного идеала, относятся к напряженным дилеммам биоэтики, когда сталкиваются по-своему убедительные аргументы «за» и «против».

Gamar khanim Javadli

## EUTHANASIA, SUICIDE AND SELFLESSNESS IN TERMS OF ISLAM

### SUMMARY

Islamic bioethics is the continuation of the Sharia - the Islamic law based on the Quran and Sunnah. For Muslims, everything possible must be done to prevent premature death. The Shariat lists and clarifies those cases in which the murder of a person is not considered a crime. Euthanasia and suicide, as well as self-sacrifice in the name of the sacred ideal, relate to the tense dilemmas of bioethics, when they face in their own way convincing arguments for and against.

# İSLAMDA FİKİR PLÜRƏLİZMİ VƏ MƏZHƏB MÜXTƏLİFLİYİ MƏSƏLƏLƏRİNDƏ HƏDİSLƏRİN ƏHƏMİYYƏTİ

**Gülağa İSMAYILOV,**

*AMEA-nın Məhəmməd Füzuli adına*

*Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı,*

*ismayilov.gulaga@mail.ru*

**AÇAR SÖZLƏR:** *İslam, plüralizm, məzhəb, hədis, kitab, Quran, sünnə.*

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** *Ислам, плюрализм, вероисповедание, хадис, книга, Коран, сунна.*

**KEY WORDS:** *Islam, pluralism, denomination, hadith, book, Quran, sunnah.*

Fəlsəfi və ictimai elmlərdə sübuta yetirilmiş məsələlərdən biri də insanların bir-birindən fərqli dərk etmə qabiliyyətinə malik olmalarıdır. İnsan yaradıldığı gündən ətrafındakılara özünəməxsus düşüncə tərzilə yanaşır, mədəni və sosial sahədə irəliyə doğru addımlar atdıqca onun fərqli düşüncə qabiliyyəti də genişlənir. Bu fərqlərin sayəsində isə fəlsəfi, ictimai və digər sahələri əhatə edən cərəyanlar meydana çıxır. Bəzi insanlar düşüncələrini əldə etdikləri ənənəvi məlumatlara əsasən formalaşdırdıqları halda, bəziləri isə öz təfəkkürləri əsasında formalaşdırırlar. İnsanlarda dərk etmə qabiliyyəti fərqli olduğuna görə fikirlərdə müxtəliflik təbii şəkildə ortaya çıxır. Müxtəliflik olan yerdə həqiqət də ayrı-ayrı baxış prizmasından fərqli təzahürlərdə görünə bilər. Müxtəlifliyi, daha doğrusu, zənginlik və rəngarəngliyi qəbul edənlər həqiqətin bir yox, birdən çox təzahür formasını da qəbul edə bilirlər. Buna qarşı çıxanlar isə “həqiqət birdir, iki deyil və ya həqiqətin görünə biləcək yalnız bir tərəfi vardır” - deyəcəklər. Lakin həqiqətin çoxüzlü olması da qaçınılmazdır. Tanınmış filosof, mütəfəkkir Platon deyirdi: “İnsanlar həqiqəti bəzən olduğu kimi görə bilmirlər. Bir qismi həqiqətin bir üzünü, digər qismi isə həqiqətin o biri üzünü gördüyü üçün bu ona, o da buna etirazını bildirir. Baxmayaraq ki, onların hər biri həqiqətin görünə biləcək tərəfindən yalnız birini görə bilmiş və hər birinin dediyi həqiqətin bir üzüdür. Həqiqət onların dediklərini özündə tam şəkildə əhatə etmiş, onlar isə həqiqəti özlərində tam şəkildə əhatə edə bilməmişlər” [1, s.7].

İnsanlar arasında bəzən ixtilafa səbəb mövzunun özünün qaranlıq olması deyil, əksinə, iki tərəfin bir-birinin nəzəriyyəsinə xəbərsizliyi olur. Dahi filosof Sokrat bununla bağlı deyirdi: “Mübahisənin predmeti bəlli olarsa, mübahisəyə yer qalmaz” [1, s.8].

Bəzən də ixtilafa səbəb insanların özləri üçün seçdikləri səmtlərdir. Onların fikirləri həmin səmtdə hakim qüvvəyə çevrilir. Məsələn, fiqh alimlərinin istiqaməti kəlam alimlərinin istiqamətindən fərqlidir. Kəlam alimləri mövzuya rəşadət sillogizmi mövqeyindən toxunarkən, fiqh alimləri eyni məsələyə “Kitab” və “sünnə”yə (Quran və hədislər – G.İ.) söykənərək münasibət bildirirlər.

Bəzən isə ixtilafa səbəb keçmişdəkiləri təqlid etmək, onların nəzəriyyələrini təhlil aparmadan, araşdırmadan nəql etməkdir. Belə təqlid hiss etdirmədən insanları istənilən tərəfə yönəldə bilər. Əsrlər boyu yaddaşlara həkk olunan nəzəriyyələr təqlid əhlinin düşüncələrinə hakim olmaq qüdrətindədir. Hətta iş o yerə gəlib çatır ki, insanlar həmin nəzəriyyələrin müqəddəsliyini qorumaq üçün onları müdafiə edir, digərlərini isə ona qarşı çıxdıqları üçün batil sayırlar. Əlbəttə, belə olduğu təqdirdə, təqlid əhli arasında ixtilafların olması istisna deyildir. Elə ilkin təəssübkeşliyin yaranmasının səbəbi də təqlid əhlinin həmin nəzəriyyələri müdafiə etməsidir. İnsanda təəssübkeşlik, ümumiyyətlə, onun mövzunu şüurlu şəkildə dərk edə bilməməsi ilə əlaqədardır. İxtilaf doğuran səbəblərdən biri də insanlarda dərk etmə qabiliyyətinin müxtəlifliyidir. Bəzi insanlarda dərk etmə qabiliyyəti güclü olduğundan, həqiqəti görə bilir, bəzilərinə isə zəif olduğundan, onlara xəyal və yanlış təsəvvürlər hakim ola bilir, nəticədə isə həqiqəti olduğu kimi görə bilmirlər. Deməli, insanlar içərisində güclü dərk etmə qabiliyyətinə malik olanlarla bərabər, zəif təsəvvürlü və zəif düşüncə tərzli insanlar da vardır. Hər kəsin eyni şəkildə düşünməsi, hökm və dəlil çıxarması mümkün deyildir. İnsanlar eyni qabiliyyət və bacarıqla yaradılmamışlar. Bu fikri Məhəmməd peyğəmbərin (s) səhabələrinə də şamil etmək olar. İbn Abbasın bənzətməsinə görə, “Bir səhabənin elmi bir ovuc qədər, digərininki isə bir göl qədər idi” [2, s.63]. Bu səbəbdən onlar arasında rəy və fikirlərdə ixtilaflar yaranırdı. Əgər onların düşüncə tərzində, əldə etdikləri biliklərdə, yaşadıkları mühit arasında fərqlər mövcuddursa, təbii ki, haqqında Quran və sünnədən qəti hökm, yaxud açıq-aşkar dəlillər olmayan, eyni zamanda ictihadə söykənən məsələlərdə fikir müxtəlifliyi meydana çıxırdı.

İxtilaf doğuran səbəblərdən biri də rəyasətə olan sevgidir. Siyasi dairələrdə mövqe tutmaq, onlara yaxın olmaq üçün bəzən bir qrup alim onların istəklərinə uyğun hökmlər və fətvalar verirdi. Məhəmməd peyğəmbərin (s) xəbər verdiyi kimi, bu cür alimlər ən təhlükəli insanlardır: “Ümmətim üçün ən çox qorxduğum münafıqdır ki, savadlı dilə malikdir, lakin qəlb gözü bağlıdır, elələri insanları öz fəsahtə ilə ələ alar, cahilliyi ilə azdırarlar”.

Bəzən isə ixtilafa səbəb insan təbiətində rəğbət və istəklərin olmasıdır. Rəğbət və istək olan yerdə isə ixtilafların yaranması inkar olunmazdır. Böyük mütəfəkkir, filosof, yeni dövr fəlsəfəsinin ən görkəmli nümayəndələrindən biri olan Spinoza deyirdi: “Fikirlərimizi gözümüzə yaxşı göstərən bəsirətimiz yox, istəklərimizdir” [3, s.25].

Allah Rəsulu (s) özündən sonra ümmətinin haqq yoldan sapmaması, birlik nümayiş etdirib, bərabər yaşaması üçün Allahın kitabını və mübarək sünnəsini qoyub getmişdir [4, s.9]. Məkan və zamanı özündə ehtiva edən Qurani-Kərim müsəlmanlara hamılıqla (tək-tək deyil, dəstə-dəstə deyil, məzhəbli-məzhəbsiz deyil, ancaq vahid ümmət şəklində) Allahın ipindən möhkəm yapışmağa əmr etmişdir. Lakin Məhəmməd peyğəmbərin (s) vəfatından sonra müsəlmanlar onlara əmanət qoyulan Quran və sünnədən (Allahın ipindən) möhkəm yapışmaq əvəzinə, öz aralarında ixtilaflara düşmüş və nəticədə siyasi, əqidə və hüquqi sahələri əhatə edən məzhəblərə bölünmüşlər. Burada iki mühüm məsələni qeyd etmək istərdik:

1. Məzhəblər arasında yaranmış ixtilaflar bəyənilmir. Taleyüklü tarixi ixtilafları gündəmə gətirmək İslam ümmətinin birliyi baxımından məqsədəuyğun sayılır;



2. Hüquqi məzhəblər arasında yaranmış fikir müxtəlifliyi isə dinin təməl prinsiplərinə toxunmur. Allahın vəhdaniyyəti, Məhəmmədin (s) Onun elçisi, Quranın Allah kəlamı olması, namaz, oruc, zəkat, həcc kimi əməllərin vacibliyi, qəti şəkildə qadağan olunmuş şeylərin haramlığı və s. kimi əsas prinsip və dəyərlərdə isə müsəlmanlar məzhəbindən asılı olmayaraq yekdildirlər.

Lakin bir məqamı da xüsusi qeyd etmək yerinə düşər ki, məzhəblərarası mövcud fərqlərə baxmayaraq, alimlərin İslam qanunvericiliyi ilə bağlı birmənalı qəbul etdikləri məsələ Quran və sünnənin əsas mənbə olmasıdır.

Bununla yanaşı, ciddi təəssüf doğuran məsələlərdən biri məzhəblərarası fikir müxtəlifliyinin bəzən təfriqəyə səbəb ola bilən amil kimi xarakterizə edilməsidir. Heç şübhə yoxdur ki, müsəlmanların dünən və bu gün üzləşdikləri ayrı-seçkilik və qarşıdurma əqidə məsələlərində mövcud olan fikir müxtəlifliyindən qaynaqlanmışdır. Problemin kökündə başqa amillər dayanır. İslam tarixi boyunca müsəlmanların vəhdətinə mane olan səbəbləri araşdırarkən aşağıdakı siyasi-ictimai amillərin əsas rol oynadığının şahidi oluruq:

**1) Təəssübkeşlik.** İslam dini ilk yayıldığı gündən təəssübkeşliyi pisləmiş, onu şər hesab etmişdir. Qurani-Kərimin “Hücurat” surəsinin 13-cü ayəsində buyurur: **“Ey insanlar! Biz sizi bir kişi və bir qadından (Adəm və Həvvadan) yaratdıq. Sonra bir-birinizi tanıyasınız (kimliyinizi biləsiniz) deyə, sizi xalqlara və qəbilələrə ayırdıq. Allah yanında ən hörmətli olanınız Allahdan ən çox qorxanınızdır (pis əməllərdən ən çox çəkinəninizdir). Həqiqətən, Allah (hər şeyi) biləndir, (hər şeydən) xəbərdardır”**. Məhəmməd peyğəmbər (s) isə bu barədə deyir: “Təəssübkeşliyə çağırın bizdən deyil”; “Hamınız Adəmdən, Adəm də torpaqdandır. Ərəbin əcəm üzərində heç bir üstünlüyü yoxdur. Üstünlük yalnız təqvadadır” [5].

**2) Cəhalət və dünyəvi məqsədlər.** Cəhalət istər ümumi mənada, istərsə də məzhəblərarası sferada tarixən dini zəmində çoxlu iğtişəzlərə səbəb olmuşdur. Dində məlumatsızlığın özü belə cəhaləti törədən əsas səbəblərdəndir. Bir çox hallarda məlumatsızlıq və ya yanlış məlumatlara malik olmaq xoşagəlməz təəssübkeşliyə, müsəlmanların vəhdət cərgəsinin pozulmasına gətirib çıxarır. Haqqında danışdığımız cəhalət heç də keçən əsrlərin söhbəti və hadisəsi deyil. Əksinə, bu gün də təəssübkeşlik və cəhalətin izlərinə rast gəlmək mümkündür. Tanınmış İslam alimi Seyyid Şərəfüddin deyir: “Əgər məzhəblər bir-birilərini tanısalarsa, mehriban olarlar” [6].

**3) İslamı zahirən qəbul edib daxilən parçalayanlar.** Müsəlmanlar digər din nümayəndələri ilə dinc qonşuluq şəraitində yaşayırdılar. Onların arasında İslamı qəbul edənlər kifayət qədər olsa da, bir çoxu keçmiş inanclarının qalıqları, adətləri və təsirlərindən xilas olmamışdılar. Heç şübhəsiz, aralarında İslam həqiqətlərinə öz dini-etiqaqi nöqtəyi-nəzərindən yanaşanlar da olmuşdur. Belə ki, kəlam elmində sonradan böyük mübahisələrə səbəb olan “cəbr” və “ixtiyar”, Allahın sifətlərinin Onun zatından sayılması, yoxsa zatından ayrı olması kimi məsələlər onlar tərəfindən ortaya atılmışdır.

**4) Fəlsəfəyə aid əsərlərin ərəb dilinə tərcümə olunması.** İslam alimləri arasında fəlsəfi fikirlərin yayılması və əqidə məsələlərində onların tətbiqi insan aqlının dərk edə bilməyəcəyi məsələlərə toxunmasına səbəb oldu. Allahın sifətlərinin isbatı və inkarı, Onun qüdrəti ilə yanaşı,

bəndənin qüdrəti və digər birmənalı nəticə verməyən məsələlər ixtilaflar yaratdı. Digər tərəfdən, fəlsəfə kitablarının tərcümə olunması bir sıra dini cərəyanların meydana çıxmasına səbəb oldu. Bununla bağlı İslam mütəfəkkiri əl-Məqrizi yazır: “Digər dinlərə aid fəlsəfə kitablarının tərcümə olunub İslama daxil edilməsi bir çox insanı Quran və sünnədən uzaqlaşdırmaqla bərabər, İslama yad düşüncələr ətrafında polemikaların yaranmasına da səbəb oldu” [7, s.96].

**5) İxtilafın ən ümdə səbəblərindən biri də zaman-zaman öz təsirini itirməyən saxta hədislərin müsəlmanlar arasında yayılması, hətta dini ədəbiyyatlara sirayət etməsidir.** Burada bir şeyi qeyd etmək yerinə düşər ki, saxta hədis dedikdə, Məhəmməd peyğəmbərin (s) adına yalandan nisbət edilən hədislər nəzərdə tutulur. İslam tarixinə nəzər saldıqda görürük ki, Osman ibn Əffanın xəlifəliyinin sonlarına doğru fitnə artmış, saxta hədislər müsəlman toplumuna sirayət etməyə başlamışdı. Saxta hədislərin yaranmasında başlıca amillər ümmət arasında siyasi fikir ayrılıqları, tərəflərərsə toqquşmalar, İslamı içəridən dağıtmaq niyyəti ilə müsəlman olanlar və qissəçilər sayılırdı. Hətta Quranın bəzi surələri haqda “fəzilətli hədislər” uyduranlar da var idi. Onlardan biri də Meysərə ibn Əbdu Rahib idi. Ondan “Niyə özündən Quran surələri haqqında olmayan şeylər uydurursan?”, – deyə soruşduqda belə cavab vermişdi: “Gördüm ki, camaat Quran oxumaqdan uzaqlaşır. Mən də onları Quran oxumağa həvəsləndirmək üçün bu hədisləri uydurdum” [8].

Əli ibn Əbu Talib öz xəlifəliyi dövründə saxta mühəddisləri məscidlərdən uzaqlaşdırmağa müəyyən qədər nail oldu. Lakin Əməvilərin dövründə onların sayı yenidən artmağa başladı. Onların hesabına tarix və təfsir kitablarına çoxlu israiliyyat (əvvəlki peyğəmbərlərə aid olan və Kitab əhli tərəfindən nəql edilən xəbərlər, rəvayətlər nəzərdə tutulur – G.İ.) xəbəri daxil oldu. Bəziləri doğru olsa da, çoxu yalandan başqa bir şey deyildi. Saxta hədislərin yayılması sonrakı mərhələdə məzhəblərərsə təfriqə yaradan əsas səbəblərdən birinə çevrildi.

Ümumiyyətlə, bir çox mötəbər qaynağın verdiyi məlumatlar, həmçinin bizim tədqiqatımızın nəticəsi onu göstərir ki, uydurma hədislər Məhəmməd peyğəmbərin (s) dövründə də olmuşdur. Bunun aşkar formasını Allah Rəsulunun (s) “Mənim adıma heç bir şey uydurmayın, kim mənim adımdan demədiyim bir şeyi deyərsə, öz yerini Cəhənnəmdə bilsin” hədisindən də görməkdəyik [9]. Bu hədis onu göstərir ki, hələ Məhəmməd peyğəmbər (s) sağ ikən bir qrup şəxs onun adından yalan danışmışdır. Bunu eşidən Peyğəmbər də (s) prosesin qabağını almaq üçün belə deməyə vadar olmuşdur.

Ümumiyyətlə, hədislər təkcə müsəlmanlar tərəfindən uydurulmurdu, bu prosesdə İslamı zahirən qəbul edib, onu sarsıtmaq istəyənlər də aktiv idilər. İkincilərin məqsədi İslamı özündən əvvəlki dinlərin qalığı və ya onlardan törəmə cərəyan kimi təqdim etmək idi.

Əməvilər (661-750) və Abbasilər (750-1258) dövründə uydurma hədislər daha geniş vüsət almışdır. Həmçinin Qədim Roma, İran və yunan əfsanələrinin sürətlə ərəb dilinə tərcümə edilməsi yeni-yeni firqələrin ortalığa çıxmasına səbəb olmuşdur. Təbii ki, hər yeni firqə öz əqidəsinin və fəaliyyətinin “ilahi vəhyə bağlı” olduğunu və “haqq hesab edildiyini” bildirmək və əsaslandırmaq üçün hədis uydururdu [10, 261- 262; 11, s.429].

Məlumdur ki, Rəsulullahdan (s) hədis eşidən səhabələr bu hədisləri eşitməyənlərə çatdırır,

gündəlik həyatlarını, ibadətlerini hədislərə görə nizamlayar, aralarında olan münaqişələri hədis vasitəsi ilə həll edirdilər. Bu səhabələrdən İbn Abbasın, Əbazərin, Abdullah ibn Ömər, Ənəs ibn Malikin, Cabir ibn Abdullahın, Əbu Səid əl-Xudrinin, Salman Farsinin adlarını xüsusi qeyd edə bilərik. Belə ki, hədislər artıq bir əhkam, qanun, kodeks halına gəlmişdi və İslam cəmiyyətində sosial, hüquqi bərabərliyin qorunmasında xüsusi rol oynayırdı. Bütün bunları nəzərə alaraq Məhəmməd peyğəmbərin (s) vəfatından sonra bu qanun toplusunu, əxlaq kodeksini yalandan uydurulmuş hədislərdən qorumaq, haqqı batıldən ayırd etmək və yalanı doğrudan seçmək üçün müəyyən qaydalar qoyuldu. Bu qaydalar vasitəsilə orijinal hədisləri uydurma hədislərdən fərqləndirməyə imkan yarandı. Eyni zamanda, hədislərin unudulmaması və yoxa çıxmasından ötrü onlar xüsusi kitablarda toplanaraq bablar və mövzular şəklində tərtib edildi, hədisşünaslıq bir elm kimi formalaşmağa başladı.

İslam tarixində hədislə, hədis elmi ilə məşğul olan bir çox məşhur alim yetişmiş və bu sahəyə aid çoxlu sayda əsər qələmə alınmışdır. Bu sahədə şiə məzhəbinin nümayəndələri tərəfindən işıq üzü görmüş ən dolğun əsərlərdən Şeyx Küleyninin (v. h.328/m.940) “Üsuli-kafi” (16121 hədis), Şeyx Səduqun (h.306-380/m.918-990) “Mən lə-yəhduruhul-fəqih” (5998 hədis), Əbu Cəfər ət-Tusin (h.385-460/m.995-1068) “Əl-istibsar” (5511 hədis) və “Ət-təhzib” (13988 hədis) əsərlərinin adını çəkə bilərik. Son əsr alimlərindən Əllamə Məhəmməd Baqir Məclisi (1627-1699) hədis əsərlərində pərakəndə şəkildə yazılmış hədisləri tərtiblə bablara bölmüş və böyük ensiklopedik kitabı “Biharul-ənvar”da cəm etmişdir [12, s.104].

Əhli-sünnə məzhəbindən isə bu sahədə əvəzsiz xidmətləri olan “Kutubu-sittə” müəlliflərini qeyd etmək olar. “Kutubu-sittə” əhli-sünnə məzhəbində ən mötəbər sayılan altı hədis kitabına deyilir. Xüsusilə, aşağıda adları verilən kitablardan birincisi və ikincisi Əhli-sünnə tərəfindən mühüm sayılır. “Kutubu-sittə”yə daxildir:

1. “Səhihi-Buxari” – Əsərin müəllifi Əbu Abdullah Məhəmməd ibn İsmail Cufi Buxaridir (m. 810-870). Adıçəkilən əsər 7563 hədisdən ibarətdir. Eyni hədislər bir neçə yerdə qeyd edildiyi üçün təkrarları çıxdıqdan sonra 2600-ə yaxın hədis qalır;

2. İslam aləmində tanınmış məşhur mühəddislərdən biri də Əbül-Hüseyn Müslim ibn Həccac Qüşeyri Nişapuridir (m. 821-875). Onun qələmə aldığı “Səhihi-Müslim” əsərində 7563 hədis var. Burada da təkrarları çıxsaq, təqribən 4000 hədis qalar;

3. İslam dünyasının başqa bir tanınmış hədis alimi Əbu Davud Süleyman ibn Əşəs Əzdi Sicistanidir (m. 817-889). Onun ərsəyə gətirdiyi “Sünəni-Əbu Davud” 5274 hədisdən ibarətdir;

4. Daha bir tanınmış hədis alimi Əbu İsa Məhəmməd ibn İsa Tirmizidir (m. 824-892) ki, onun müəllifi olduğu Sünəndə hədislərin ümumi sayı 5000-ə yaxındır və əsərdə təkrar hədislərin sayı azdır;

5. Məşhur hədisşünas alimlərdən biri də “Sünəni-İbn Macə” əsərinin müəllifi Əbu Abdullah Məhəmməd ibn Yəzid Rəbəi Qəzvinidir (m. 824-887). Əsər 4341 hədisdən ibarətdir, təkrar hədislər azdır;

6. Müəllifi Əbu Əbdürrəhman Əhməd ibn Şüeyb Nəsaidir (m. 829-915) olan “Sünən” isə 5729 hədisdən ibarətdir.

Bəzən yuxarıdakı 6 kitaba daha 3 hədis məcmuəsini də əlavə edib, onları birlikdə şərti olaraq “Kutubu-tisa” (doqquz kitab – G.İ.) adlandırırlar. Həmin üç kitab isə aşağıdakılardır: Maliki məzhəbinin banisi Malik ibn Ənəsin (m. 711-795) qələmə aldığı “Muvəttə”; Hənbəli məzhəbinin banisi Əhməd ibn Hənbəlin (m. 780-855) tərtib etdiyi “Müsnəd”; Abdullah ibn Əbdürrəhman Dariminin (m. 797-869) topladığı “Sünəni-Darimi” [13].

Yuxarıda qeyd olunan şəxslərdən başqa, sonrakı dövrlərdə yaşamış alimlər tərəfindən qələmə alınan, hədisşünaslıqda xüsusi dəyəri və çəkisi olan digər əsərlər də vardır. İslam tarixində qeyd olunan hədisşünas alimlərdən biri də İmam əl-Bəğavidir (m. 1044-1122). Onun ən əhəmiyyətli əsərlərindən biri, heç şübhəsiz, etibarlı hədis qaynaqlarından sənədləri çıxararaq seçdiyi hədislərdən ibarət “Məsabih əs-sünnə”dir. Bu əsərin elm dünyasında çox böyük əhəmiyyəti vardır. Tanınmış Avropa şərqşünası Brokelman Bəğavinin İslam dünyasındakı şöhrətini məhz bu əsərinə borclu olduğunu ifadə etmişdir.

Bəğavinin bu əsərinin bənzərləri İbnul Əsir əl-Cəzərinin (h.606 /m.1209) “Camiul-üsul” və Nəvəvinin (h.676/m.1277) “Riyazüs-salihin” adlı kitabıdır. Katib Çələbi (h.1067/m.1677) deyirdi ki, “Yığma mahiyyətində yazılan əsərlərin ən gözəli Bəğavinin “Məsabih” adlı əsəridir. Çünki onun tərtibi çox gözəldir. Hədislər yerli-yerində yığılmışdır. Kimsə hər hansı babın yerini dəyişdirməyə çalışsa, Bəğavidən daha uyğun bir yerə qoymazdı” [14, s.1701-1702].

Bəğavi “Məsabih əs-sünnə”yə yazdığı müqəddiməsində əsərini Allaha itaət edənlərə kömək məqsədilə hazırladığını bildirmiş, hədislərin sənədlərini (hədisin mətninə gətirib çıxaran ravilərin silsiləsinə “sənəd” deyilir – G.İ.) uzatmaqdan qoruduğu və hədis imamlarının rəvayətlərinə istinad etdiyi üçün ilk raviləri yazmadığını qeyd etmişdir. Əsərində zəif hədislərə işarə etdiyini və movdu (uydurma), münkər (etibarsız ravinin etibarlı raviyə müxalif olaraq rəvayət etdiyi hədis – G.İ.) hədisləri yazmadığını vurğulamışdır. “Məsabih əs-sünnə”nin başda Süleymaniyyə kitabxanası olmaqla dünyanın bir çox yerində yazılı nüsxələrinin olduğu məlumdur. Əsər bir neçə dəfə - 1877-ci ildə İstanbulda, 1900 və 1935-ci illərdə isə Qahirədə çap edilmişdir [15, s.235]. Əsərin Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Əlyazmalar İnstitutunda da əlyazma nüsxəsi qorunur.

Ümumiyyətlə, Bəğavinin həyatı və yaradıcılığı, eləcə də hədisşünaslıq sahəsindəki fəaliyyəti, xüsusilə “Məsabih-sünnə” əsəri, demək olar ki, geniş tədqiqata cəlb edilməmişdir. Əsərin əlyazma nüsxəsi üzərində aparılan tədqiqat isə sonrakı dövrlərdə nəşr olunmuş çap variantlarını dəqiqləşdirmək baxımından çox əhəmiyyətlidir.

**ƏDƏBİYYAT**

1. Əbu Zöhra Muhəmməd. Tarixul-məzahib əl-islamiyyə fis-siyəsə vəl-əqaid və tarix vəl-məzahibil-fiqhiyyə. Qahirə: Darul-fikril-arabiy, 1993.
2. Abdülcəlil Candan. Müslüman ve Mezhep. Bir mezhepe bağlanmanın tahlili. İstanbul: 2004.
3. Məhəmmədəmin Rəhim. İslamda məzhəblərərası yaxınlaşma konsepsiyaları. İdrak İctimayi Birliyi, 2012.
4. Cəfər Subhani. Əl-məzəhibul-isləmiyyə. Darul-vila littıbaa vən-nəşr vət-tavzii, Cild 1, 2005.
5. <http://hadith.al-islam/Display/Display.asp?hnum>
6. <Http://www.taghrib.org>
7. <www.Saaid.net/Doat/assuhaim/86.htm>
8. Səhihi-Buxari. c. II, səh. 81;
9. Əllamə Məclisi, Biharül-ənvər, c. II
10. İbrahim Quliyev. Hədisşünaslığın əsasları. Bakı, 2016
11. Süyuti. əl-Ləalül-məsnuə, c. I
12. Hürri Amili. Vəsail əş-Şiə, c. XX
13. <https://islamqa.info/ar/21523>
14. Katip Çələbi. Kəşfuz-zünun. İstanbul, 1971, c. I
15. Carl Brockelman. Tarixu əl-ədəbi əl-arabi, c. VI



Гюлага Исмаилов

## **ЗНАЧЕНИЕ ХАДИСОВ В ОТНОШЕНИИ ПЛЮРАЛИЗМА В ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ И ДЕНОМИНАЦИОННЫХ РАЗЛИЧИЯХ**

### **РЕЗЮМЕ**

В данной статье рассматриваются некоторые политические и социальные факторы, играющие важную роль в препятствие единству мусульман во всей истории ислама и эти факторы объясняются отдельно.

Также в статье наше внимание привлекается к важности хадисов, здесь объясняется каким образом, хадисы стали законом, кодексом и сыграли особую роль в защите социального, правового равенства в исламском обществе.

С другой стороны, в статье особо отмечается появление фальшивых и неточных хадисов и их распространение среди людей. Учитывая все это после смерти Пророка (мир ему и благословение Всевышнего) были установлены специальные правила чтобы защитить этого свода законов, этического кодекса от ложных историй и отделить добро от зла. С помощью этих правил можно было отличить оригинальный хадис от фальшивых хадисов. В то же время хадисы начали составляться в форме книг, чтобы они не были забыты и утеряны.

Gulagha Ismailov

## **IMPORTANCE OF HADITHS REGARDING PLURALISM IN ISLAMIC THOUGHT AND DENOMINATIONAL DIFFERENCES**

### **SUMMARY**

The article deals with some political and social factors, which played an important role in hindering the unity of Muslims and these factors are explained separately.

Also in the article, our attention is drawn to the importance of the hadith. The article explains how the hadith became a law, a code, and played a special role in protecting social and legal equality in Islamic society.

On the other hand, the article highlights the appearance of false and inaccurate hadiths and their distribution among people. Considering all this, after the death of the Prophet (peace be upon him) special rules were established to protect this code of laws, ethical code from false stories and to separate the good from the bad. With the help of these rules it was possible to distinguish the authentic hadith from the fake hadith. At the same time, hadiths began to be compiled in the form of books, so that they would not be forgotten and lost.

# MULTİKULTURALİZMİN FƏLSƏFİ-ETİK ANALİZİ

*Taleh ƏHMƏDOV,  
AMEA-nın Fəlsəfə İnstitutu  
etika şöbəsinin dissertantı*

**AÇAR SÖZLƏR:** *multikulturalizm, kimlik, etika, postmodernizm.*

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** *мультикультурализм, идентичность, этика, постмодернизм.*

**KEY WORDS:** *multiculturalism, identity, ethics, postmodernism.*

Multikulturalizmin bir-birini tamamlayan üç görüşünün—insanların mədəniyyətlə iç-içə olması, çoxmədəniyyətlilik və mədəniyyətlərərası dialoqun labüd və arzu edilən olmasının - etika ilə əlaqəsi vardır. Təsadüfi deyil ki, həm etik, həm də moral məfhumlar insanların xarakter və hərəkətlərini idarə edən tarixi-mədəni ənənələrin bağlı olduğu ictimai qaydalara istinadən istifadə olunur [1, s.229].

Platon “Dövlət” əsərində insanların bir cəmiyyət qurmalarının əsas səbəbinin fərdin tək başına özü üçün yetərli olmamasından qaynaqlandığını qeyd edir. Məhz cəmiyyəti təşkil edən təbəqələrin öz işlərini həyata keçirməsi əxlaqi davranış kimi qəbul olunur. Antik dövrdən etibarən mədəni olmaq - əxlaqlı, siyasi varlıq olmağa bərabər tutulmuşdur. Aristotel “Nikomax etikası” əsərində yazırdı ki, “özünə münasibətdə fəzilətli davrananlar yox, başqalarına münasibətdə fəzilətli davrananlar” [2, s.85] daha düzgün hərəkət edirlər.

Multikulturalizm məfhumu elmi ədəbiyyatda ilk dəfə İngiltərədə klassik millətçilərin kosmopolit fərdlərdən ibarət təbəqəni ifadə etməsi ilə istifadə olundu. Bu məfhum 1970-ci ilin əvvəllərindən etibarən Avstraliya və Kanadada belə cəmiyyətlərin bir xüsusiyyəti kimi çoxmədəniyyətli dövlət siyasəti üçün işlədildi. Məhz siyasi layihə olaraq ilk dəfə Kanada və Avstraliyada hökumətlər yerli xalqların və immiqrantların mədəni müxtəlifliklərini dəstəkləyərək özlərinin multikultural siyasətlərini beləcə meydana gətirdilər. Daha sonrakı on ildə Qərbi ölkələrinin əksəriyyətində, o cümlədən ABŞ və Latın Amerikasında yayılmağa başladı [1, s.15]. Multikulturalizm məfhumunun tolerantlıq və interkulturalizm ilə əlaqələri mövcuddur. Bu kontekstdə multikulturalizm çoxmədəniyyətliliyə inamı, interkulturalizm isə mədəniyyətlər arasında inteqrasiyanı ehtiva edir. Bunların eyniləşdirilməsi mümkün deyil [3, s.15-16].

Müasir dövrdə multikultural cəmiyyət və perspektivləri fəlsəfi-etik məsələlərin də ortaya çıxmasına səbəb oldu. Lokal olanla qlobal olanın, müxtəlifliklərin birgə yaşayış çərçivəsində mövcudluğu, eyni zamanda etik anlayışların anlaşılması üçün labüd oldu. Lokal dəyərlərin inteqrasiya adı altında assimilyasiya təhlükəsi, o cümlədən təcrid olunması (izolyasiya) ilə qarşı

qarşıya qalırdı. Məhz bu kontekstdə fərqli dəyərlərin, əxlaqi anlayışların birgəyaşaması üçün universal dəyərlər sisteminin mövcudluğu qaçılmazdır.

Multikulturalizm siyasət kontekstində müxtəlif etnik kimliklərin postmodern fəlsəfədən güc alaraq daha çox haqqistəmə, özlərini təmsil etmə işində fəallıq göstərir. Bu prosesdə din, mədəniyyət, cinsiyyət, dil və s. məqamlar daha çox intensiv müzakirələrə səbəb olur. Məhz multikulturalizmin qlobal arenada dövlət siyasəti olaraq həyata keçirilməsi də bunu təsdiq edir. Artıq kimliklər fərqliliklərə istinad edir və siyasətlər də bu istiqamətdə formalaşır. Məhz fərdi əsas alan liberal fəlsəfənin əksinə, fərdin də daxil olduğu sosial və mədəni dünyanı əsas alan kommunitarian multikulturalizm postmodern fəlsəfə ilə birbaşa bağlıdır. Kommunitarian multikulturalizmin təmsilçilərindən olan və multikulturalizmi “tanınma siyasəti” (politics of recognition) kimi qəbul edən Çarlz Teylor multikulturalizmi bu kontekstdə vurğulayır. Multikulturalizmin əsas məfhumlarından biri olan “tanınma” birlikdə yaşayan müxtəlif etnosların qarşılıqlı bir-birini anlama və dəyərləndirmə prosesinin əsasını təşkil edir. Müasir dövrdə bütün cəmiyyətlərin multikultural məzmun və mahiyyət daşıdığı getdikcə artır. Məhz Çarlz Taylora görə, inklüziv cəmiyyətlərdə müxtəlif etnoslar öz varlığını davam etdirməklə multikultural mühitin yaranmasına səbəb olurlar [4, s.37-38, 71]. Habermas isə kommunitariandan daha çox fərdi hüquqların multikulturalizm kontekstində önə çıxarılmasını müdafiə edir. Ona görə, multikulturalizm siyasəti öz vətəndaşlarına öz mədəniyyətlərini müzakirə, tənqid etmə, öz ənənələrini davam etdirmə və dəyişdirmə imkanı verməlidir. Çünki etnik, dini, mədəni və oxşar kimliklərin yüksəldiyi bir dövrdə yaşayırıq. Bu kimliklər və mədəniyyətlərin vurğulanması bəzən insan hüquqları və sülh kimi dəyərlərin önünə keçə bilər. Multikulturalizmlə bağlı problemlərin sosial və siyasi kontekstdə həlli etik müstəvidən də asılıdır.

Modern dünyada yüzlərlə yaşayan dil, etnos və müxtəlif mədəniyyətlilərin mövcudluğu, eyni zamanda modern cəmiyyətlərin identikliyinə tanınmasını və çoxmədəniyyətliliyə ehtiramla yanaşılmasını tələb edən milli azlıqlar məsələsi ilə üzləşməsinə gətirib çıxarır. Bu milli azlıq və mədəniyyətlər tendensiyası hakim mədəniyyətin yeganə yol olduğu fikrini qəbul etməyərək assimilyasiya təzyiqinə qarşı çıxır. Kimliklərin fərqliliklərinin və oxşarlıqlarının yaşadılması və nümayiş etdirilməsi humanitar elmlərdə əsas alınan məqamlardandır. Bu mənada multikulturalizm bir cəmiyyətdə etnik, dini, cinsi, mədəni və linqvistik fərqliliklər əsasında kimliklərin qəbul olunması, fərdi, yaxud qrupların bu cür müxtəlifliklərə görə diskriminasiyaya məruz qalmamalarının qarşısının alınması ilə bağlı kimlik siyasətidir.

Kommunitarian anlayışını müdafiə edən Alasdair Makintayr “Əxlaqın ardınca” (After virtue) əsərində qeyd edir ki, “əxlaqi qayda və normalar fərdidən daha çox ictimai şüura əsaslanır”. Onun fikrincə, fərd hər hansı qrup və cəmiyyətə mənsub olmadan təkbaşına var olma və inkişaf etmə prosesini həyata keçirə bilməz [5, s. 56].

Sosiallaşma instinktinin genetik olduğunu söyləyən Aristotel bunu belə izah edir: “Bir cəmiyyətdə yaşamayan, yaxud özünə yetərli olduğu üçün başqasına ehtiyac hiss etməyən şəxs ya bir heyvan, ya da tanrı olmalıdır. Belə bir şəxsin şəhər-dövlətində yeri yoxdur”. Göründüyü kimi, Aristoteldə tolerantlıq fenomeni daha çox əxlaqi dəyər mənasında çıxış edir. Çünki həmin dövrdə

tolerantlıq fenomen olaraq dini etiqada aid edilmirdi. Ona görə ki, antik dövrdə dini zəmində təqib mövcud olmamışdır. Kifayət qədər demokratik səciyyə daşıyan politeizm istər insanlar, istərsə də tanrılar arasında “qonaqpərvərlik qaydasının mövcudluğunu” [6, s. 121] təmin edirdi.

Ziqmund Bauman “postmodern etika” adlı kitabında etika və multikulturalizm əlaqəsini fəlsəfi aspektdən açıqlayır. Məhz müəllif postmodern bir vəziyyət daxilində yaşadığımızı qəbul edərək etikanın buradakı mövqeyini izah edir. Bu mənada Baumanın görə, postmodern baxış tərzinə müvafiq olaraq nöqsansız universal və əsasları sarsılmaz etik kodlar mövcud deyildir. Bu nəticədə heç bir avtoritetə etimad etməməyə, ya da etimadın davamlı olmamasına yol açır. Etik “mənlilik” məfhumu və əxlaqi məsuliyyət insanların həyat təcrübələrindən qaynaqlandığı nəticəsində meydana gəlməkdədir. Postmodern əsrin insanları öz əxlaqi xüsusiyyətləri, dolayısı ilə öz əxlaqi məsuliyyətləri ilə qarşı-qarşıya qalırlar. Bu mənada əxlaq müqavilə demək deyildir. Əxlaq qeyri-şəxsi və ya universallaşdırılan qaydalar tələb etmz. Əxlaqi səsələnş fərdi olub mənin məsuliyyətinə səsələnir. Postmodern etika əxlaqi anlayışların, etik dəyərlərin bütün digər mədəniyyəti təşkil edən tərkib hissələri kimi, o mədəniyyətin orijinallığı içində belə dəyişəcəyini ifadə edir, “mədəni relyativizm” (cultural relativity) məfhumunu vurğulayır [7, s. 34-35].

Bu kontekstdə İ.Məmmədžadənin etikanın mahiyyəti ilə bağlı fikirləri aktualıq kəsəb edir: “Bu qayda çərçivəsində qalmaqla, xoşuna gəlmədiyın məsələdə iştirak etməyə bilərsən (hər kəs eləsə belə). Amma digərlərinin sənə qarşı etmədiyini sən də edə bilməzsən” [8, s. 110].

Əxlaqi monizm müxtəlif həyat tərzlərinin bir çox dəyəərə malik olduğunu, ancaq yalnız bir həyat tərzinin ən yaxşı olduğunu iddia edərək digərlərinin onun növləri olduğunu deyir. Monizm insan təbiətinin oxşarlığından müştərək universal xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən ağılın hər insanda eyni olduğunu vurğulayır. Onun ən böyük xətalərindən biri başqa mədəniyyəti tanınamaması, ziddiyyətli dəyərlərin varlığını qəbul etməməsidir.

Monizmin klassik nümayəndəsi Con Lokdur. Onun fikrincə, Tanrı kainatı yaradıb hamıya vermişdir. Bu, insanlara öhdəlik və vəzifələrin verilməsidir. Bütün insanlar ağılı da ehtiva edərək müstəqil və bərabərdirlər. Fərqlilik yeganə düşüncə təzi nəticəsində ortaya çıxa bilməz. Bu kontekstdə Parek Lokun görüşünə qarşı çıxır, monizmin tək həyat təzi anlayışını düzgün hesab etməyərək əxlaqi həyat tərzinin mədəniyyətdən ayrı düşünüləbilməyəcəyini deyir. Bu mənada Con Lokun düşüncəsi öz zamanında liberalizm dövrünün feodal sistemə qarşı reaksiya olaraq qrupdan daha çox fərdiyyətçiliyi vurğulamaqla meydana gəlmişdir. Parekə görə, multikulturalizm həm müxtəlif mədəniyyətlilik reallığını, həm də fərdi hüquqların genişləndirilməsini təşviq edir [9, s. 78].

Antik dövrdən etibarən insanların birgəyaşaması qəbul edilir. Qızıl qayda isə budur ki, özünə rəva bilmədiyini başqasına da bilmə. Müxtəlif mədəniyyətlərə mənsub dünyagörüşləri etik müzakirələr şəklində dialoqa çevrilir. XX əsrin məşhur filosofu Hans Qadamerin də qeyd etdiyi kimi, “üfüqlərin qovuşması” (fusion of horizons) kontekstində fərqli mədəniyyətlərə mənsub insanlar bir-biri ilə ünsiyyət və dialoq qura bilirlər. Relyativizm həqiqətə aparan yol deyil. Qarşılıqlı anlaşma və dialoq bu müstəvidə ən önəmli həddir. Məhz kollektiv və etik normalar azadlığın sərhədlərini hər kəs üçün müəyyənləşdirir [10].

Multikulturalizm etik kontekstdə müxtəlif mədəniyyətlərin mütləq yaxşı və ya pis olduğunu iddia etmir. O, fərqliliyi və mədəniyyətlərin qarşılıqlı olaraq bir-birinin anlamasını dəstəkləyir. Bu mənada tolerantlıq etik missiya daşıyaraq tək mədəniyyətə deyil, fərqliliyi vurğulayır. Tolerantlıq iyerarxik strukturu deyil, müxtəliflik və plüralizmə bağlıdır. Çünki Valzerin də qeyd etdiyi kimi, “tolerantlıq müxtəlifliyi, müxtəliflik də tolerantlığı var edir” [11, s. 10].

Bu kontekstdə Con Stüart Milin tolerantlıq anlayışı iki əsasa istinad edir. Bunlardan birincisi “insan təbiətinin müxtəlifliyi və onun özünü bu müxtəliflik içərisində inkişaf etdirə biləcəyinə inam”, ikincisi isə yaşamağa dəyər olan həyatın, şəxsin özünün seçdiyi və müəyyənləşdirdiyi həyat olduğunu bildiren fərdi azadlıq inancıdır”. O, insanı ağaca bənzədərək, onun daxili, təbii gücləri istiqamətlərində inkişaf edən və böyümək istəyən varlıq olduğunu qeyd edir. Hər insan bu kontekstdə, eyni zamanda fərqli qabiliyyətlərə malikdir və insanı eyni şərtlərə məhkum etmək doğru deyil. Ona görə də fərd inkişaf etmək üçün azad olmalıdır. Bu mənada Mill fərqliliyi, müxtəlifliyi, o cümlədən multikulturallığı zənginlik kimi dəyərləndirir. Bu baxımdan o, həqiqətin yalnız fikirlərin azad platformasında ortaya çıxacağını qeyd edir. O, fərdiyyəçiliyi və fərdin azadlığını daha çox önə çıxarması yanında insanın ictimai yönünü də rədd etmir. Ona görə, “insan istər-istəməz məcburi şəkildə yalnız öz fərdiyyətinə aid məsələlərlə məşğul olan eqoist varlıq deyil”. Aristotelin də qeyd etdiyi kimi, “insan- ictimai varlıqdır”. Digər tərəfdən, Mill ölkə və ya dövlət daxilində mövcud olan multikulturalizm siyasətini, əsasən, belə qiymətləndirir: “Şotlandiyanın Böyük Britaniyaya, yaxud Bask bölgəsinin Fransaya bağlanması öz əyalətlərinə və ibtidai qalıntılarına qayıtmalarından daha yaxşıdır” [12, s.65]. Mill bu ifadəsi ilə multikulturalizmin iqtisadi və siyasi yönünə diqqət çəkir.

Məşhur amerikan filosofu Con Rouls etik normaların anlaşılması olmadan çoxmədəniyyətlilik konsepsiyasında ədalətin anlaşılabilməyəcəyini vurğulayır. Məhz sosial sahədə olduğu kimi, əxlaqi məfhum olan ədalət çoxmədəniyyətlilik münasibətlərinin yaranmasında açar məfhumlardan biridir [13, s.131].

Multikulturalizmin fəlsəfi-etik analizi bu fenomenin əsas prinsiplərindən birini təşkil edir. Belə ki, ictimai şüurun və cəmiyyət daxilində multikultural mühitin formalaşması üçün dialoq labüddür. Məhz bu dialoqun əsasını da müxtəlif dəyərlər və kimliklər formalaşdırır. Bu baxımdan multikulturalizm tendensiyası lokal və universal mənada etik əsaslara istinad etməlidir. Əks təqdirdə, çoxmədəniyyətliliyin təməlləri çökərək qarşılıqlı hörmət, ehtiram və tolerant münasibətlərin inkişafına mənfi təsir göstərə bilər.



## ƏDƏBİYYAT

1. Bunnin Nicholas, Yu Jiuyan. «Ethics», The Blackwell Dictionary of Western Philosophy. Blackwell Publishing, 2004.
2. Аристотель. Сочинения: в 4-х томах, т.4. М.: «МЫСЛЬ», 1983.
3. Azərbaycan multikulturalizmi. Ali məktəblər üçün dərslik. Elmi redaktorları Kamal Abdulla və Etibar Nəcəfov. Mütərcim, 2017.
4. Taylor, Charles. Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. Princeton University Press, 1994.
5. Alasdair Makintyre. After Virtue. University of Notre Dame Press, 2007.
6. Круглова Н.В. Толерантность: генезис и типология: Дис. ...канд. философ. наук: 09.00.11. Санкт-Петербург: 1998.
7. Bauman, Zygmunt. Postmodern Ethics. Oxford: Blackwell Publishing, 1993.
8. Məmmədzadə, İlham. Qloballaşma və müasirləşmə şəraitində fəlsəfənin aktuallığı haqqında. Bakı: Təknur, 2009.
9. Parekh, Bhikhu. Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory. Harvard University Press, 2002.
10. <https://plato.stanford.edu/entries/gadamer/>
11. Walzer, Michael. On Toleration. Yale University Press, 1999.
12. Mill, John Stuart. On Liberty. Dover Publications, 2002.
13. John, Rawls. A Theory of Justice. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Талех Ахмедов

## ФИЛОСОФСКО-ЭТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА

### РЕЗЮМЕ

В статье описывается и анализируется понятие мультикультурализма с философско-этической точки зрения. Поскольку основой мультикультурализма является терпимость, исследуются этические принципы толерантности. Условия и возможности формирования многокультурного общества изучаются на основе этических принципов.

Taleh Ahmedov

## PHILOSOPHICAL AND ETHICAL ANALYSIS OF MULTICULTURALISM

### SUMMARY

The article describes and analyzes multiculturalism from a philosophical and ethical perspective. Given that the basis of multiculturalism is tolerance, the ethical principles of tolerance are studied. Conditions and opportunities for formation of a multicultural society are studied by referring to ethical grounds.

# QURAN AYƏLƏRİNİN ELMİ İZAHINA DAİR NƏZƏRİ MÜLAHİZƏLƏR

**Kövsər TAĞIYEV,**

*Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu  
İlahiyyat fakültəsinin dekan müavini,  
İslamşünaslıq kafedrasının müəllimi,  
kavsartagiyev@ait.edu.az*

**AÇAR SÖZLƏR:** *Quran, təfsir, elm, elmi təfsir.*

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** *Коран, тафсир, наука, научное толкование.*

**KEYWORDS:** *Quran, interpretation, science, scientific interpretation.*

## Giriş

Qurani-Kərimin məqsədiinsana fizika, kimya, tarix, astronomiya və s. elmləri öyrətmək, xitab etdiyi bəşərəbu sahələrə dair yeni nəzəriyyələr təqdim etmək deyil, onun başlıca məqsədi bəşəriyyəti doğru yola yönəltməkdir. Bu səbəbdən Quran bu kimi elmlərin əhatə dairəsinə daxil olan mövzuları insanlara elmi bir nəticə kimi təqdim etmir. Bunun əvəzinə, elmlərin əhatə dairəsinə daxil olan mövzulardan insanların kamilləşməsinə xidmət edəcək tərzdə söhbət açır. Çünki Quranın əsl hədəfi insanlara haqqı, həqiqəti çatdırmaqdır. Bu missiyanı yerinə yetirərkən insanların diqqətini çəkə bilmək üçün elmi arqumentlərdən də istifadə edir. Həm klassik, həm də müasir dövrün bəzi təfsir alimləri Quranın bu xüsusiyyətindən çıxış edərək onun bir sıra elmi məsələlərə dair açıqlamalar gətirdiyini, Quranda müxtəlif elmlərin mövzularına dair bəyanların mövcud olduğunu və onun möcüzəviliyini isbatlamaq üçün bu kimi ayələrin izaha ehtiyac duyduğunu bildirmişlər. Quran ayələrinin yozumuna dair bu mülahizələr müəyyən müddətdən sonra elmi təfsir adı ilə məşhurlaşaraq təfsir ədəbiyyatı içərisində özünə yer tapmışdır.

## Elmi təfsirin mahiyyəti və tarixi

Təfsir üsulundan bəhs edən mənbələrdə bu təfsir növü “elmi təfsir”, “fənni təfsir”, “əsri təfsir” kimi müxtəlif adlarla tanınmışdır. Elmi təfsir termini isə daha geniş istifadə olunur. Elmi təfsir terminində keçən “elmi” sözünün düzgün başa düşülməsi vacibdir. Buradakı “elmi təfsir” ifadəsi ilə Quranın təcrübi elmlərsahələrinə dair ayələrinin yenə həmin elmlərin əldə etdiyi nəticələrlə izahı nəzərdə tutulur. Yəni elmi təfsir ifadəsindən bu təfsir növünün elmi, digərlərinin isə qeyri-elmi olduğu nəticəsini çıxarmaq düzgün olmaz. Əslində, bütün təfsir növləri özünə xas elmilik meyarları əsasında formalaşmışdır. Elmi təfsir təcrübi elmlərin tədqiqat sahələri ilə əlaqəli olan bəzi Quran ayələrini həmin elmlərin nail olduğu nəticələrlə təfsir edən, bəzi ayələr ilə müasir elmi nəzəriyyələr arasında əlaqə quraraq Quranın neçə əsr bundan əvvəl bu elmi kəşflərə işarə etdiyini düşünən və bütün bunları onun möcüzəsi kimi görən Quran anlayışı və təfsir tərzidir.

Elmi təfsirin hər kəs tərəfindən qəbul olunan müəyyən bir tərifi yoxdur. Bu da onun mahiyyətindən və əhatə etdiyi məfhumlardakı qeyri-müəyyənlikdən irəli gəlir. Bundan əlavə, bu təfsir tərzini mənimsəyənlərin və ona qarşı olanların verdikləri təriflər bir-biri ilə üst-üstə düşmür, hətta bəzən ziddiyyət təşkil edir. Əmin əl-Xulini (v. 1966) verdiyi tərifə görə, elmi təfsir Quran ibarələrini elmi nəzəriyyələrlə açıqlayan, Qurandan müxtəlif elmləri və fəlsəfi görüşləri çıxarmağa çalışan təfsir növüdür [1, s.41; 2, s.28]. Xulini verdiyi bu tərif müəyyən qədər məşhurluq qazansa da, elmi təfsirə müsbət yanaşanlar tərəfindən birmənalı qarşılanmamışdır. Elmi təfsir haqqında verilən tərifləri bu şəkildə ümumiləşdirə bilərik: Elmi təfsir bəzi Quran ayələri ilə təcrübi elmlər arasında əlaqə quraraq ayələri həmin elmlərin əldə etdiyi ən son nəticələr əsasında açıqlamağa və müxtəlif elmi nəzəriyyələri Quran ayələrindən iqtibas etməklə onun ümumbəşəri və möcüzəvi Allah kəlamı olduğunu isbat etməyə çalışan təfsir tərzidir.

Müasir elmi izahlara bənzər nümunələrin tarixi Abbasilər dövründəki tərcümə fəaliyyətlərinə qədər gedib çıxır. Erkən təfsir mənbələrində də bu kimi nümunələrə rast gəlmək mümkündür. Təfsir külliyyatına bu gözlə nəzər saldıqda səhabə, tabein və ətbaut-tabeindən nəql olunan bəzi rəvayətlərlə qarşılaşırıq. Ancaq qeyd etmək lazımdır ki, erkən təfsir mənbələrindəki nümunələrlə müasir elmi təfsir çalışmaları arasında metod və məzmun baxımından ciddi fərqlər var.

XX əsrdə elmi təfsir mövzusunun araşdıran tədqiqatçılar bu təfsir metodunun nəzəri əsaslarının Əbu Həmid əl-Qəzali (v. 1111) tərəfindən sistemləşdirildiyini bildirmişlər. Qəzali ağılın və elmin sərhədlərini, bunların dinlə olan münasibətini müəyyən etməyə çalışmış, uzlaşması o dövr üçün çətin görünən dini və elmi yanaşmalar arasında dərin müqayisələr aparmışdır. O, Qurani-Kərimin və dinin nəinki ağıla, elmə zidd olmadığını, əskinə, bir-birini dəstəklədiklərini isbat etməyə çalışmışdır. Qəzali təfsir elmi ilə bağlı düşüncələrinə əsasən “İhyau ulumid-din” və “Cəvahirul-Quran” adlı əsərlərində geniş yer vermişdir. O, Qurani-Kərimi bütün elmlərin mənbəyi olaraq görmüşdür. Qəzalinin bu mövzudakı fikirləri kifayət qədər təsirli olmuş və özündən sonra gələn alimlər ondan bəhrələnmişlər. Ancaq Quran ayələrinin elmi izahını praktikaya tətbiq edən Fəxrəddin Razi (v. 1209) olmuşdur. O, “Məfatihul-ğayb” adlı təfsirində öz dövründəki elmi nəticələrdən kifayət qədər çox istifadə etmiş, xüsusilə təbiət hadisələrindən danışarkən ayələrin izahında astronomiya elminə dair məlumatlara ətraflı yer vermişdir. Hətta bir sıra alimlər Razini təfsirində həddindən artıq çox elmi məlumatlara yer verdiyi üçün tənqid etmişlər.

Quran ayələrinin təcrübi elmlərlə əlaqələndirilməsi metodunu Razidən sonra Məhəmməd ibn Əbil-Fəzl əl-Mursi (v. 1257) davam etdirmişdir. Daha sonra bu yanaşma Cəlaləddin Süyutinin (v. 1505) əsərlərində özünü nəzəri cəhətdən bariz şəkildə göstərmişdir. Süyuti “Ənam” surəsinin 38-ci ayəsi ilə “Nəhl” surəsinin 89-cu ayəsini əsas götürərək Quranı elmlərin qaynağı hesab etmişdir.

Süyutidən sonra durğunluq dövrü yaşayan bu yanaşma XIX-XX əsrlərdə yenidən canlanmışdır. Mütləq həqiqətin yalnız təcrübə ilə mümkün olduğunu və təcrübəyə əsaslanmayan

fikirlərin xurafatdan ibarət olduğunu iddia edən modern pozitivist dünyagörüşü bu dövrdə elmi təfsirin inkişafına təkan verən faktorlardan biri kimi çıxış etmişdir. Belə ki, pozitivist anlayış dinləri və inancları əsassız saydığı üçün həm xristian, həm də müsəlman dünyasında bir sıra alimlər dinin elmlə münasibətlərinə aydınlıq gətirməyə, başqa ifadə ilə, dinlə elmin ziddiyyət təşkil etmədiyini sübuta yetirməyə çalışmışlar. Bunun nəticəsində müqəddəs mətnləri təcrübi elmlərin nəticələri ilə açıqlayan ciddi bir təfsir külliyyəti meydana gəlmişdir. Müqəddəs mətnlərin rəşional metodlarla və təcrübi elmlərininşığında təfsir olunması sadəcə Qurana xas deyil. Bu metod digər müqəddəs kitabların da təfsirində tətbiq olunmuşdur. İncilin və Əhdi-Ətiqin elmin əldə etdiyi nəticələr əsasında yozulması işi iki əsr əvvələ qədər gedib çıxır.

Elmi təfsirin son iki əsrdə yenidən canlanmasında Qərbdən gələn tənqidlərin də ciddi təsiri olmuşdur. Elm və fəlsəfədəki geriliyin məhz İslam dini ilə əlaqələndirilməsi müsəlman mütəfəkkirləri hərəkətə gətirmiş, bu da apologetik xarakterli yanaşmanın intellektual dünyada yayılmasına səbəb olmuşdur. Ernest Renanın (v. 1892) 29 mart 1883-cü ildə Sorbonna Universitetində İslam və elm mövzusunda həsr olunmuş konfransda dilə gətirdiyi fikirlər müsəlman ziyalıları hərəkətə gətirmişdir. Ərəb-İslam tənqidi əsərinin elmə mane olduğu tezisini müdafiə edən Renan öz çıxışında “İslam rəşionalizm və elmdən uzaqdır”; “İslam elm və fəlsəfəni boğmuşdur”; “İslam fəth etdiyi ölkələrin intellektual və ruhi varlığını məhv etmişdir”; “Müsəlmanın ən səciyyəvi vəsfi elm düşmənçiliyidir” kimi ittihamlar səsləndirmişdir [3, s.186, 198, 200, 202]. Renanın bu çıxışı həm ərəb dünyasında, həm də digər müsəlman ölkələrində ciddi etirazlarla qarşılanmışdır.

Elmi təfsirin xüsusilə XX əsrdə getdikcə vüsət tapması və təfsir tərzinə çevrilməsində təkanverici rol oynayan ünsürləri Səid Şimşək belə izah edir: “Qərb elmi inkişafın meydana gətirdiyi texnologiya sayəsində siyasi və iqtisadi sahələrdə İslam dünyasını geridə qoymuşdu. Bu vaxta qədər Qərbə qarşı üstünlüyünü qoruyan İslam aləmi elmi-texnoloji inkişafı ayaqlaşa bilmədiyi üçün siyasi və iqtisadi sahədə üstünlük Qərbə keçmişdi. Üstəlik, İslam ölkələri qərblilər tərəfindən təzyiq və işğallara məruz qalmışdı. Bunun nəticəsində İslam dünyası məğlubiyyət kompleksinə düşmüşdü. Qərbin sahib olduğu bu inkişafın təməllərinin əslində Quranda mövcud olduğunu söyləmək bu kompleksdən qurtulmaq baxımından çıxış yolu kimi görülmüşdür.

Elmi təfsirin bu dövrdə canlanmasının digər səbəbi isə Qərbdə icad olunan müasir elm və texnologiyanın İslam dünyasına girməsinə qarşı çıxan və bu istiqamətdə ictimai müxalifət fikrinin yaranmasını istəyən zümərənin mövcudluğudur. Bu zümərə öz reaksiyasının yaygınlıq qazanması üçün dini qaynaq olaraq göstərirdi. Tarixi kontekstdə Qərbin həyata keçirdiyi bu irəliləyişin təməllərinin Quranda mövcud olduğunu isbat etmək modern elmlərin öyrənilməsini və müasir elmin meydana gətirdiyi texnologiyadan istifadəni məşrulaşdıracaqdı” [4, s.120].

Bu yeni mərhələdə Quran ayələrini elmi təfsir anlayışı ilə izah edənlərdən biri Məhəmməd ibn Əhməd əl-İskəndəranidir (v. 1306/1889). O, müasir elmi təfsir axınının ilk təmsilçilərindən qəbul olunur. Əsl sənəti həkimlik olan İskəndəraninin “Kəşfül-əsrar” adlı əsəri Quran ayələrini elmi cəhətdən izah edən ilk müstəqil əsər sayılır.

Bu mərhələdə elmi təfsir metodunun inkişafına töhfə verən şəxsiyyətlərdən biri də



Əbdürrəhman əl-Kəvakibidir (v. 1320/1902). Kəvakibi “Təbaiul-istibdad və məsariul-istibad” adlı əsərində elmi təfsir metodunu dəstəkləyən bəzi fikirlərə yer vermişdir. Onun fikrincə, diqqətlə nəzər salındıqda Quranın Qərb alimləri tərəfindən kəşf edilən elmi həqiqətlərə açıq və ya dolay yolla işarə etdiyi görülməkdədir. Kəvakibi əsərində bununla bağlı bəzi nümunələrə də yer vermişdir [5, s.46-49].

Elmi təfsir keçən əsrdə Tantavi Cövhəri (v. 1940) ilə yenidən canlanmışdır. Onun Quran ayələrini təcrübi elmlərinnəticələri ilə əvvəldən axıra qədər təfsir etdiyi “əl-Cəvahir fi təfsiril-Quran” adlı əsəri 25 cildə nəşr olunmuşdur. Cövhəri, əsasən, ensiklopedik bilgilərin yer aldığı bu əsərində daha çox şəkillər və sxemlər verərək ənənəvi təfsir üsulundan fərqli metod tətbiq etmişdir. O, Qurani-Kərimdə təcrübəyə əsaslanan müxtəlif elm sahələri ilə əlaqəli ayələrin sayının 750-dən çox, açıq şəkildə fiqh elmi ilə əlaqəli ayələrin sayının isə 150-dən az olduğunu bildirmişdir [6, I, s.3]. Fiqhlə əlaqəli ayələrin təfsirinə dair cildlərlə əsər yazıldığı halda kainat hadisələri ilə bağlı ayələrin izahına lazımınca diqqət yetirilməməsi baxımından klassik təfsir külliyyatını tənqid etmişdir: “Quranda təbiətin bütün qəribəliklərindən bəhs edən 700 ayə var. Bu çağ elm çağı, İslam nurunun parlayacağı tərəqqi çağıdır. Nə üçün əcdadımızın mirasla bağlı ayələri bildiyi qədər biz təbiət elmləri ilə əlaqəli ayələri bilmirik? Bu elmlərin tədqiqi ilə məşğul olmaq fəraiz elmi ilə məşğul olmaqdan daha üstündür. Çünki fəraiz elmi fərzi-kifayədir. Bu elmlər isə Allahı tanımağı (mərifətullahı) artırdığı üçün gücü çatan hər kəs üçün fərzi-ayndır” [6, II, s.19].

Elmi təfsirin ən bariz nümunəsi sayılan Cövhərinin “Cəvahir” əsəri günümüzəqədər sırf bu məqsədlə qələmə alınmış yeganə təfsir əsəridir desək, yanılmazdır. Tantavidən sonra Əhməd Mustafa əl-Məraği, Muhəmməd Rəşid Rza, Seyid Qütbkimi müfəssirlər əsərlərində bəzi ayələrin təfsirində bu metoda müraciət etmişlər. Elmi təfsir Tantavidən sonra öz varlığını, əsasən, müstəqil əsərlər şəklində davam etdirmişdir.

### Elmi təfsirin tənqidi

Qurani-Kərim ayələrinin elmi izahı və onlardan modern elmi kəşflərə dair işarələr çıxarılması metodu birmənalı qarşılanmamış, bu metoda qarşı çoxsaylı tənqidlər səsləndirilmişdir. Əbu İshaq əş-Şatibi (v. 1388) klassik dövrdə bu metodu tənqid edən ən məşhur şəxs olaraq qarşımıza çıxır. Elmi təfsir növünü ilk dəfə tənqid edən şəxs isə məhz Şatibi olduğu bir çox tədqiqatçı tərəfindən bildirilmişdir. Şatibiyə görə, Quran nazil olduğu dövrün insanlarına onların bilgi səviyyəsinə görə xitab edir. Onların bilmədiyi mövzulardan bəhs etmək Quranın hidayət məqsədi ilə üst-üstə düşmür. Şatibi bu məsələni Quranın ümmiliyi və ərəbililiyi konsepsiyası ilə açıqlayır.

Şatibidən sonra son əsrə qədər elmi təfsirə qarşı ciddi tənqidlər irəli sürən çalışmalara rast gəlmirik. XIX-XX əsrlərdə elmi təfsir axınının vüsət qazanması ilə birlikdə tənqidlər də artmış və bu təfsir növü müxtəlif cəhətlərdən tənqidlərə məruz qalmışdır.

Keçən əsrdə elmi təfsiri ciddi şəkildə tənqid edənlərdən biri Emin əl-Xulidir (v. 1966). İslam Ensiklopediyasının “Təfsir” maddəsini qələmə alan Xuli orada elmi təfsir haqqında məlumat verdikdən sonra tənqidlərini bildirmişdir. Onun tənqidləri daha sonrakı dövrlərdə başqa

alimlər tərəfindən istifadə olunmuşdur. Xuli elmi təfsir metodunu dil, bəlağət və etiqad nöqtəyindən nəzərdən tənqid etmişdir. Həmin tənqidləri belə xülasə edə bilərik:

a) Dil baxımından. Buna əsasən, elmi təfsir dil baxımından mümkün deyil. Belə ki, kəlmələrin mənaları zaman keçdikcə dəyişikliyə uğramış, Quran sözləri fərqli mənalara dəlalət etmişdir. Bu mənaların bir hissəsi Quranın nazil olduğu dövrdə ərəblər tərəfindən bilinirdi. Sonrakı dövrlərdə isə kəlmələrə ilk nəslin bələd olmadığı bəzi mənalar yüklənmişdir. Xuliyə görə, elmi təfsirə dair izahların bir çoxu Quranın nazil olduğu dövrdə ərəblər tərəfindən bilinməyən mənalarlardır. Belə olduğu təqdirdə Quran ayələrinin sonradan ortaya çıxan mənalara dəlalət etdiyini düşünmək nə qədər məntiqli olar? [7, V, s.360]

b) Ədəbiyyat və bəlağət baxımından. Bəlağət sözün yerinə görə deyilməsidir. Bu baxımdan Quran nazil olduğu dövrün insanlarına elmi təfsirin iddia etdiyi mənalarla xitab edə bilməz. Çünki insanlar bu mənalara uzun əsrlər sonra böyük çətinliklərlə nail olmuşlar. Əgər Quran ayələrində bu cür elmi mənalar nəzərdə tutulsaydı, ilk nəsil onu necə anlayardı? Əgər bu mənalar ilk nəsil tərəfindən başa düşülməyibsə, Quranın bəlağətindən necə söhbət gedə bilər? [7, V, s.361]

c) Dini və etiqadi baxımdan. Xuliyə görə, tibb, astronomiya, həndəsə, kimya kimi elmlərin köklərini və prinsiplərini Quranda axtarmaq doğru deyil. Çünki bu elmlərə dair qaydalar və nəzəriyyələr sabit deyil, zamanla onlara müxtəlif düzəlişlər əlavə olunur. Yüz il əvvəl elm tərəfindən doğru qəbul edilən bir çox məsələ bugün yenə elm tərəfindən inkar edilir. Başqa bir ifadə ilə bugün doğru sayılan nəzəriyyələr sabah yanlış sayıla bilər. Lakin Quran bir din kitabıdır. Dəyişiklik onun təqdim etdiyi prinsiplərin təbiətinə uyğun deyil. Bu baxımdan Emin əl-Xuli elmi təfsir metodunu mənimsəyənlərin xoş niyyətini qəbul etməklə yanaşı, metodoloji baxımdan bunun doğru olmadığını iddia edir [7, V, s.362].

Elmi təfsir metodunu tənqid edən alimlərdən biri də misirli Mahmud Şəltutdur (1893-1963). Şəltut özünün hazırladığı Quran təfsirinin girişində elmi təfsir anlayışından danışır və onu tənqid edərək deyir: “Bəzi Quran təfsirçiləri **“...Biz Kitabda (Quranda) heç bir şeyi nəzərdən qaçırmadıq (əskilmədik)...”**”<sup>1</sup> mənəsindəki ayəni təvil edərək Quranın yozumunu mümkün qədər geniş tutmuş, ayələri yeni elmi nəzəriyyələr əsasında təfsir etməyə çalışmışlar. Onlar bununla Qurana xidmət etdiklərini düşünmüşlər. Halbuki bu onları Quranın nazil olma qayəsinə uyğun gəlməyən bir vəziyyətə gətirib çıxarmışdır. Onlar Günəş, Ay və ulduzlardan bəhs edən ayələri gördükdə “Bu ayələr Quranın nə qədər dəqiq bir elm kitabı olduğunu sübut edir” demişlər. Vəziyyət o yerə gəlib ki, məsələn, bir gün Darvin nəzəriyyəsi insanlar arasında vüsət tapsa, bu təfsirçilərdən biri çıxıb deyər: “Quran bu nəzəriyyəni əsrlər əvvəl xəbər vermişdir” [8, s.11-13].

Elmi təfsir fikrini tənqid edənlərdən biri də Məhəmməd İzzət Dərvəzədir (1888-1984). Onun fikrincə, Quran ayələri və ibarələrinə onların daşıya bilməyəcəyi mənalar yükləmək onu nüzul qayəsindən və müqəddəsliyindən uzaqlaşdırır. Dərvəzə Peyğəmbərin (s) belə bilə bilməyəcəyi mənaları Quran ayələrinə yükləməyin doğru olmadığını ifadə edir [9, II, s.7].

Elmi təfsir metodu adını çəkdiyimiz şəxslərdən başqa bir çox alim tərəfindən tənqid

1 Ənam 6/38. “وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون”

olunmuşdur. Onlardan Əbdürrəhman Bintuşşati, Məhəmməd Arkoun, Aişə Atif Əhməd, Məhəmməd Kamil Hüseyin, Əbdülməcid Əbdüssalam əl-Muhtəsib, Subhi Saleh kimi alimlərin adını çəkə bilərik. Elmi təfsir fikri metodoloji baxımdan problemlə yanaşma kimi görünərsə də, çox vaxt əleyhdarları tərəfindən də xoş niyyətli təşəbbüs olaraq qəbul edilmişdir.

### Nəticə

Qurani-Kərim bir hidayət kitabı olaraq, əsasən, insanların hisslərinə xitab edir. Bununla yanaşı, onları imana gətirmək, yaxud imanlıların imanını gücləndirmək üçün təbiətdəki nizam və ahəngi argument kimi onların diqqətinə çatdırır. Nəticə etibarilə Qurani-Kərimdə təcrübə elmlərin araşdırma sahəsinə daxil olan məsələlərə dair çox sayda ayənin olduğunu görürük. Təfsir alimlərinin bu kimi ayələrə qarşı xüsusi münasibəti yeni bir təfsir tərzinin meydana çıxmasına səbəb olmuşdur. Bu yanaşmanın ilk baxışda böyük əhəmiyyət kəsb etdiyi görünərsə də, metodoloji baxımdan ciddi tənqidlərə məruz qalmışdır. Xüsusilə, elm-din münasibətlərinin yenidən formalaşdığı son iki əsrdə elmi təfsir fikri həm nəzəri, həm də praktik cəhətdən geniş yayılsa da, lakin praktik faydasının yetərsizliyi və metodoloji tənqidlərə məruz qalması səbəbindən son onilliklərdə populyarlığını itirməyə başlamışdır.

## ƏDƏBİYYAT

1. Emin el-Huli. Kuran Tefsirinde Yeni Bir Metod (Tercüme: Mevlüt Güngör). İstanbul: 1995.
2. Emin el-Huli. Arap-İslam Kültüründə Yenilikçi Yaklaşımlar (Tercüme: Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçin). Ankara: 2006.
3. Ernest Renan. Nutuklar və Konferanslar (Tercüme: Ziya İhsan). Ankara: 1946.
4. Said Şimşek. Günümüz Tefsir Problemləri. Konya: 1997.
5. Əbdürrəhman ibn Əhməd əl-Kəvakibi. Təbaiul-istibdad və məsariul-istibad. Beyrut: 1986.
6. Tantavi Cövhəri. əl-Cəvahir fi təfsiril-Quranil-Kərim. 1940.
7. Emin el-Huli. "Təfsir". Tehran: Dairətul-məarifil-İslamiyyə, 1933.
8. Mahmud Şəltut. Təfsiril-Quranil-Kərim əl-əczaul-aşərətil-ula. Qahirə: 1966.
9. Muəmməd İzzət Dərvəzə. Ət-Təfsiril-hədis: tərtilibus-suvər hasəbən-nüzul. Qahirə: 1962.
10. Frank Griffel. Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı (Tercüme: Halil İbrahim Üçer, Muhammed Fatih Kılıç). İstanbul: 2012.
11. Fəxrəddin ər-Razi. Məfatihul-ğayb – ət-Təfsiril-Kəbir. Beyrut: 1999/1420.
12. Hind Çelebi. Kur'ân-ı Kerîm'in Bilimsel Tefsiri (Tercüme: Muammer Erbaş). İzmir: 2008.
13. M. Kemal Atik. "Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî", DİA.

Ковсар Тагиев

## ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ СООБРАЖЕНИЯ НАУЧНОГО ОБЪЯСНЕНИЯ СТИХОВ КОРАНА

### РЕЗЮМЕ

Коран часто выступает за закономерности природы, чтобы убедить людей в ее принципах. Объяснения таких стихов и их интерпретации от классического периода до настоящего времени положили начало так называемой научной толкованию. Ранние примеры метода научной толкования можно найти в ранних источниках комментариев. Теоретические основы такого толкования заложены Абу Хамидом аль-Газали. В 19 и 20 веках научное толкование было возрождена. Идея научного толкования не только однозначна, но и подверглась многочисленной критике. В этой статье рассматриваются исторические условия, которые привели к появлению и распространению научных толкований, и дается обзор различных интерпретаций научных объяснений стихов Корана.

Kovsar Taghiyev

## THEORETICAL CONSIDERATIONS ON SCIENTIFIC INTERPRETATION OF THE QURANIC VERSES

### SUMMARY

The Quran often argues for the regularities of nature in order to convince people of its principles. Explanations of such verses and their interpretations from the classical period to the present have laid the foundation for a so-called scientific interpretation. First examples of the method of scientific interpretation can be found in early sources of interpretation. The theoretical foundations of this type of interpretation is laid down by Abu Hamid al-Ghazali. In the 19th and 20th centuries, scientific interpretation was revived again. However, the idea of scientific interpretation has not been accepted unequivocally, it has met with numerous criticisms. The article explores the historical conditions that led to the emergence and dissemination of scientific interpretation and gives a comparative overview to the various interpretations of the scientific explanations of the Quranic verses.

# BƏZİ ADƏT-ƏNƏNƏLƏRİN DİNDƏKİ YERİ

*Rüfət ŞİRİNOV,*

*Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru*

*rufet\_80@hotmail.com*

**AÇAR SÖZLƏR:** *adət-ənənə, İslam, uğursuzluq, şans.*

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** *традиция, ислам, неудача, шанс.*

**KEY WORDS:** *tradition, İslam, failure, chance.*

## GİRİŞ

Hər bir millətin mədəniyyətini əks etdirən və yaşadan əsas amillərdən biri də adət-ənənələrdir. Bir millət həmişəyaşar olmaq üçün keçmişinə, tarixinə, dəyərlərinə və adət-ənənələrinə bağlı olmalıdır. Azərbaycan mədəniyyətinin və ənənələrinin formalaşmasında İslam dininin rolu danılmazdır. Bu baxımdan məqalədə cəmiyyətimizdə dini mahiyyət qazandırılan adət-ənənələrin bəziləri İslam dininin əsas mənbələri və ələlxüsus hədis elmi pəncərəsindən tədqiq edilmişdir.

Azərbaycan xalqının 70 il ateizmin təbliğ edildiyi rejimin əsarətində yaşaması, əlbəttə ki, onun adət-ənənəsinə təsirsiz ötürməmişdir. Bəzi xurafatlar dindən sayılaraq yaşadılmağa çalışılmışdır. Nəticədə müxtəlif xurafat və mövhumatlar dinin çərçivəsinə daxil edilmiş və mənəvi dəyərlər adı altında cəmiyyətə təqdim olunmuşdur.

Xurafat və batil inancın ən böyük zərəri, ilk növbədə, ona inanıb dini adət kimi tətbiq edənlərə toxunur. Çünki yanlış əqidə və xurafatlar insanları doğru yoldan uzaqlaşdırır. Sağlam təməli olmayan binanın ömrü qısa olduğu kimi, sağlam əqidə üzərində inşa edilməmiş din və cəmiyyətin də uzun müddət ayaq üstə qala biləcəyini düşünmək doğru olmaz. Həzrət Peyğəmbərin (s) də buyurduğu kimi, hər xurafat və bidət həqiqətdən uzaqdır: “Kəlamların ən gözəli Allahın Kitabıdır. Yolların ən doğrusu Məhəmmədin (s) yoludur. Əməllərin ən pisi və zərərlisi, dindən olmadığı halda sonradan uydurulub dinə yamayanlardır. Bu cür uydurulmuş hər şey bidətdir, xurafatdır, hər bidət də doğru yoldan uzaqlaşma və *azğınlıqdır* [1, Etisam, 2].

İslam dinində adət-ənənəyə önəm verilmiş, dini əsaslara müvafiq olanlar qəbul edilmiş, uyğun olmayanlar isə kənarlaşdırılmışdır [2, s.369]. Qurani-Kərimdə adət-ənənələrin İslam dininə uyğun olması məsələsinə diqqət çəkilərək buyurulur: **“Onlara (büt-pərəstlərə): “Allahın göndərdiyinə (Qurana) tabe olun!” - deyildi zaman, onlar: “Biz ancaq atalarımızın getdiyi yolla gedəcəyik!” - deyirlər. Bəs ataları bir şey anlamayıb doğru yolda deyildilərsə necə? (Yenədəmi onlara tabe olacaqlar?)”** [3, “Bəqərə”, 170].

Qeyd edək ki, adət-ənənələrimizin çox az qismi tədqiq olunan məqalədə məqsəd adət-ənənəyə qarşı çıxmaq deyil, əksinə, onların əsasını araşdırmaq, doğru olanı yanlışdan ayırmaq və inancımızla yaşantımızın eyni olmasını təmin etməkdir.



Beləliklə, dini adətlər dedikdə, ümumiyyətlə, dini əsaslarla təyin edilmiş adətlər başa düşülür. Ancaq cəmiyyətlərdə bunlardan dinə müvafiq olanlarla yanaşı, dinlə əlaqəsi olmayanlar da öz yerini tutmuşdur. Bu tədqiqatda xalq arasında dini adət kimi məşhur olan, lakin dini ədəbiyyatda özünə yer tapmayan zaman, bayram, türbə və qəbir ziyarəti, yas mərasimləri ilə əlaqədar dinə uyğun gəlməyən ənənələr ələ alınacaqdır.

### Zamanla əlaqəli bəzi adətlər

Yanlış əqidələrdən biri də bəzi günlərin, hətta bəzi rəqəmlərin uğurlu və yaxud uğursuz hesab edilməsidir. Məsələn, “13” ədədinin uğursuz olması bəzi insanların mənşəyini araşdırmadan qəbul etdiyi və heç bir əsası olmayan inanandır.

Bundan başqa, çərşənbə axşamı günü işə başlamağın uğursuz sayılması, ilaxır çərşənbədə qismətlərin yazılması, günəşin qürub etdiyi əsnada arzulanan istəyin gerçəkləşəcəyi və s. kimi gün və zamanla əlaqədar inancların dini mənbələrdə əsası yoxdur. Bunlar nəsil-dən-nəslə əsası araşdırılmadan ötürülən inanclardır.

İslam dinində hər hansı işə başlamaq/təxirə salmaq baxımından günlər arasında fərq qoyulmur. İnsan istədiyi zaman işə başlaya, istədiyi zaman da səyahət və ya digər işlərlə məşğul ola bilər. Ehtimal edilir ki, bəzi vaxtların uğursuz qəbul edilməsi bizə digər dinlərdən keçmişdir [3, “Bəqərə”, 65].

Bütün bunların İslam dini ilə əlaqəsinin olmadığı hədislərdə belə ifadə edilmişdir: “*İslam dinində təşəüüm (uğursuz saymaq, şəra yozmaq) yoxdur, əksinə, təfəüül (xeyrə yozmaq) vardır.*” [1, Tibb, 54]. “*Əşyada uğursuzluq yoxdur, səfər ayında uğursuzluq yoxdur, bayquşun ulamasında uğursuzluq yoxdur*” [1, Salam 102]. Bu hədislər bəzi əşya və ya günləri uğursuz qəbul etməkdənsə, onların uğurlu olduğunu və xeyrə yozmağın daha məqsədəuyğun olduğunu göstərir.

Hədis alimi Münəvi (v. 1031/1621) mövzu barədə “Münəccimlər kimi uğursuzluq düşüncəsi ilə çərşənbə günündə iş görməmək və işləməmək qəti şəkildə haramdır. Çünki həftənin hər günü Allahındır. Təkbaşına nə faydası, nə də zərəri vardır. Kim günlərə uğursuzluq nisbət edərsə, öz-özünün uğursuzluğuna düçar olar. Kim Allahdan başqa heç kim və heç bir şeyin fayda və ya zərər verməyəcəyindən əmin olarsa, heç bir şey ona mənfi təsir etməz. Bil ki, uğursuzluq yalnız ona inanana gəlir. Odur ki, əsl fəlakət məhz bu əqidədir” [4, s.530] - deyərək uğursuzluq inancının nə qədər yersiz olduğuna diqqət çəkmişdir.

### “Boş ay” və nikah

Bəzi bölgələrdə yayılan və davam edən adətlərdən biri də iki bayram arasında nikah bağlamamaq, yəni toy etməməkdir. Bu aya “boş ay” da deyilir. Mənbəyi bilinməyən bu adətin cəmiyyətdə təsiri azalsa da, mövcud olması bizi mövzuya dini pəncərədən baxmağa vadar etdi.

Məlum olduğu kimi, İslam dinində evlilik özünəməxsus ciddiyyəti olan ibadət növü kimi qəbul edilir. Məhz buna görə də, Həzrət Peyğəmbər (s) “Evlənmək mənim sünnəmdir. Kim sünnəmdən üz döndərsə, məndən deyildir” [1, Nikah, 1] - deyərək evliliyin əhəmiyyətinə diqqət çəkmişdir.

İslam dinində hər hansı məsələ barəsində hökm vermək üçün kitab (Quran), sünnə, icma və yaxud da qiyasdan dəlilin olması şərtidir [5, s.45]. Bu dörd mənbədə dəlili olmayan mövzu barəsində hökm vermək istinadsız və etibarsız qəbul edilir. Əlbəttə ki, İslam hüququ baxımından evliliyin səhih olması üçün müəyyən şərtlər vardır. Bu şərtləri kitab, sünnə, icma və qiyas çərçivəsində incələdikdə “iki bayram arasında evlənmək olmaz” kimi qaydaya rast gəlinmir. Buna görə də, dini nöqteyi-nəzərdən iki bayram arasında nikah kəsmək müstəhəb əməl kimi qəbul edilmişdir. Həmçinin Peyğəmbərin (s) həyatına nəzər saldıqda iki bayram arasında nikah qıyılı biləcəyini görmək mümkündür. Çünki Məhəmməd peyğəmbər (s) Həzrət Aişə ilə ramazan ayından sonrakı şəvval ayında, yəni iki bayram arasında evlənmişdir [1, Nikah 73].

Şərtlər və imkanlar hazır olunca ilin istənilən günü nikah qıyılı bilər. “Bu gün nikah qıymaq caizdir, filan gün caiz deyildir” şərti yoxdur. İslam ədəbiyyatında zaman baxımından hər hansı məhdudiyyətə rast gəlmək çox çətindir [6, s.53].

## Türbə və qəbirlərlə əlaqədar bəzi adətlər

### A. Qurban nəzir etmək

Xalq arasında türbələrə nəzir etmək və ya türbənin yanında qurban kəsmək dini ayin kimi qəbul edilir. Bu davranışın doğru olub-olmadığını qeyd etməzdən əvvəl türbə və qəbiristanı ziyarət etməyin hökmü və nəzirin mahiyyətinə dini mənbələr əsasında nəzər salmaq doğru olardı.

Əlbəttə, qəbirləri ziyarət edərək orada ölümü, axirəti düşünmək və ölümlərin bağışlanması üçün Allaha dua etmək dinin buyurduğu əməllərdəndir. Peyğəmbər (s) “*Mən sizə qəbirləri ziyarət etməyi qadağan etmişdim. Artıq ziyarət edə bilərsiniz. Çünki onlar sizə axirəti xatırladır*” - deyərək hər kəsin [1, Cənaiz 43] qəbirləri ziyarət edə biləcəyini demişdir. Deməli, qəbir və türbələrə ziyarət etməkdə əsas məqsəd ibrət almaq, axirəti xatırlamaqdır.

Dini terminologiyada nəzir - Allah rızası üçün insanın öz-özünü hər hansı şərtə bağlı olaraq və ya şərtsiz mübah olan bir mövzuda borclandırmasıdır [7, s.416]. Bu tərifə görə də deyə bilərik ki, Allahdan başqasının adına nəzir olmaz. Əgər Allahdan başqa birinin adı üçün nəzir edilərsə\*,<sup>1</sup> nəzir sayılmaz və nəzir edən də Allaha şərik qoşmuş olar [6, s.63]. İslam hüququna görə, Allah üçün söylənən nəzir yerinə yetirilməsə, nəzir deyən Allah dərgahında borclu hesab olunur [3, Həcc, 29].

Bir müsəlman qurban nəzir edərkən diləyinin yerinə yetməsinə Allahdan deyil, qəbirdən və ya türbədən gözləyərsə, iman batil olar [6, s.64]. Çünki qurban kəsmək ibadətdir, ibadət isə ancaq Allaha edilməlidir.

Nəzir qurbanları bir qəbir və ya türbəyə getmədən də kəsilə bilər. Əfsuslar olsun ki, günümüzdə bir çox insan ölümlərin ruhunu şad etmək və ya arzularına nail olmaq üçün türbə, yaxud qəbir üstündə qurban kəsir. Bu, İslama ziddir və “*Qəbirdə inək, dəvə, qoyun kəsmək İslamda yoxdur*” [8, Cənaiz 73] hədisi ilə qadağan edilmişdir. Həmçinin “qurbanı filan şəxsin

1 \* Məsələn filan babaya nəzir demişəm, bu işim alınarsa filan pərə nəzir aparacağam demək kimi.

hörmətinə, diləyimin yerinə yetməsi üçün kəsdim” – demək doğru deyil. Əgər məqsəd Allah üçün nəzir verməkdirsə, qurbanı evdə kəsərək ehtiyac sahiblərinə paylamaq daha məqsədəuyğundur.

Ancaq Allah üçün kəsilən qurbanın savabı hər hansı şəxsin ruhuna hədiyyə edilə bilər. Bununla bağlı rəvayətdə deyilir: “Həzrət Əli iki qoç kəsmişdi. Belə dedi: “Bu qurbanlardan biri özüm, o biri isə Həzrət Peyğəmbər əleyhissalam üçündür”. Sonra belə əlavə etdi: “Allahın Rəsulu belə vəsiyyət etmişdi. Mən həyatda olduğum müddətdə bunu tərk etməyəcəm”. Həzrət Əli (ə) sözügedən qurbanı Rəsulullahın (s) vəfatından sonra kəsmişdi. Odur ki, ölümlərin adına qurban kəsmək və savabını onun ruhuna bağışlamaq olar.

Qəbir və türbələrin xəstəliklərə şafa verdiyinə inanmaq və bunların ətrafındakı daş, torpaq, yaxud ağacları müqəddəs qəbul etmək İslam dininin tövhid əqidəsi ilə səsləşmir.

Beləliklə, türbələrə qurban nəzir etməyin, türbə və ya qəbiristanda qurban kəsməyin, türbədə dəfn edilmiş şəxsiyyətin və ya ziyarətgahların hər hansı problemə, yaxud xəstəliyə çarə ola biləcəyi inancının İslamda əsası yoxdur. Qurbanlar yalnız Allah rızası üçün kəsilməlidir. Odur ki, İslamda olmayan bir adəti varmış kimi qəbul etmək müsəlman üçün bidətdir və böyük mənəvi məsuliyyəti vardır.

### B. Şam yandırmaq

İslam dinində məsciddə və ya məzar daşının üzərində şam yandırmaq adəti yoxdur. İslama, xüsusən də müsəlman türklərə məcusi və xristianlardan keçən bu adət həm israf etmək, həm də müsəlman olmayanlara bənzəmək baxımından İslam dininin əsaslarına ziddir. Çünki Quranda “**yeyin-için, lakin israf etməyin, çünki (Allah) israf edənləri sevməz!**” [3, Əraf, 31] buyrulur. Həzrət Peyğəmbər (s) də “*Kim bir qövmə bənzərsə, o, onlardandır*” [8, Libas 4] deyərək bu cür davranışların dinə uyğun olmadığını vurğulamaqdadır.

Hər hansı məzarın üzərində şam yandırmaq dini nöqtəyi-nəzərdən əsası olmayan bir bidət, xurafatdır.

### C. Parça bağlamaq

Türbə və qəbirlərə parça bağlamaq İslamı qəbul etməzdən əvvəl Orta Asiyada yayılmış şamanların adətlərindəndir. Şamanların inancına görə, hər dağın, bulağın, göl və çayların sahibləri vardır. Göytürklər “yer-su” adlandırdıqları bu ruhları türk yurdunun qoruyucuları kimi qəbul edirdilər. Onların əqidəsinə görə, ruhlar hər kəsdən qurban istəyirlər. Kim qurban verməzsə, ona zərər toxunar. Ancaq bu ruhlar çox qənaətkardır. Onları bir parça, bir az at tükü, hətta qurban niyyəti ilə atılan daşla da razı salmaq mümkündür” [9, s.39].

Türk xalqı müsəlman olduqdan sonra da bu adətlərdən qurtula bilməmişdir. Allah dostları sayılan şəxsiyyətlərin türbələrinə, türbələrin yaxınlığındakı ağaclara və ya qayalara parça bağlamaq həmin adətin müasir dövrdə də davam etdirildiyini göstərir. Halbuki bu ritualın İslam dini ilə heç bir əlaqəsi yoxdur.

### Yas mərasimi ilə bağlı bəzi adətlər

Cəmiyyətimizdə ən çox dini mahiyyət qazanmış adətlər yas və cənazə mərasimlərində müşahidə olunur. Bunların hər biri ayrı-ayrılıqda tədqiqat mövzularıdır. Biz sadəcə ümumi məlumat verərək bəzilərini dini mənbələr əsasında açıqlamağa çalışacağıq.

İslam mənbələrinə görə, təziyə üç gündür. Ölü sahiblərinin dərdlərini təzələməmək üçün üç gündən artıq təziyə saxlamaq məqsədəuyğun hesab edilmir [10, s.92]. Lakin uzaqda olub 3 gün ərzində yas mərasiminə gəlib çata bilməyənlər sonrakı günlərdə təziyə verə bilirlər. Peyğəmbər (s) sadəcə üç gün yas tutmağa icazə vermiş və belə buyurmuşdur: *“Allaha və axirət gününə iman gətirən qadına ölü üçün üç gündən artıq yas saxlamaq halal deyildir. Ancaq əri ölən qadınların dörd ay on gün yas tutması istisnadır”* [1, Talak 59]. Hədisdə qeyd olunan yas tutmaq, qışqırıb çıxırmaq və üsyan etmək deyil, yeni libaslar geyinməmək, bəzənməmək mənasındadır [10, s.92].

Yas əlaməti olaraq qara rəngli patlarların geyinməsi də xalq arasında yayılmış köklü adətlərdəndir. Halbuki İslam dininə görə, əzizi vəfat etmiş bir şəxsi müəyyən rənglərə məhkum etmək doğru deyil. Yuxarda da qeyd edildiyi kimi, yas saxlamaqda məqsəd bəzənməkdən imtina etməkdir. İslamdan öncəki cahiliyyə dövründə əri ölən qadın bir il evdən çölə çıxmır, heç kimlə ünsiyyət qurmur və saçlarını daramırdı. Peyğəmbərimiz (s) bu cür yas tutmağı qadağan etmişdir. Qara geyinmək, camaat içərisinə çıxmamaq dini əsas olmayan və cahilliyə dövründən qalmış yanlış ənənədir [12, s.45].

Bundan başqa, yas mərasimlərində ehsan vermək adəti bu gün bəhsəbəhs halına çevrilib. Sanki ehsan verməmək böyük qəbahət və ölüyə hörmətsizlik kimi qəbul olunur. Nəticədə, maddi imkanı aşağı olan insanlar ehsan vermək üçün borclanmağa məhkum edilir. Borcla ehsan vermək **İslami mədəniyyətinə** nə qədər uyğundur? Heç bir sahədə **çətinlik gətirməyən** İslam dininə bu **cür adətlərin yamanması üzücüdür**. Cərir ibn Abdullahdan rəvayət edilən bir hədisdə belə buyrulur: *“Biz ölünün gözəl xasiyyətlərini sayıb ağlamaq üçün ölü sahibinin evini ziyarət edər, orada həm yemək yeyər, həm də mərsiyə oxuyardıq. İslamdan sonra bu cür səhv hərəkətlərimiz və əməllərimiz qadağan edildi* [11, s.275].

### Digər adətlər

Xalq arasında geniş yayılmış adətlərdən biri də “qara bayram”dır. Adətə görə, bir evdən cənazə çıxarsa, aylar keçməsinə baxmayaraq, hüsr sahibi növbəti bayramlarını **yas içində** qarşılayır. “Qara bayram” **günü yaxınları** vəfat edənin evinə başsağlığına gedirlər. Mərhumuz keçən ilk bayramda ailəsini tək qoymamaq düşüncəsi ilə **toplaşır və bu bayramı hüznü şəkildə** keçirirlər. Bunun heç bir dini dəlili yoxdur. Çünki Peyğəmbər (s) buyurur ki, *“Bayram - yemək, içmək və zikr günləridir”* [8, Ədahi 10]. **Məhz buna görə də bayram günlərində nəinki yas saxlamaq, hətta oruc tutmaq** da qadağan edilmişdi [1, Ədahi 16].

Peyğəmbərin (s) vəfatından sonra **Əhli-beytinin** və ya səhabələrinin uzun müddət yas saxladığını, yaxud vəfatından sonra bayramları **qara bayram** kimi qeyd etdiklərini hansısa **mötəbər İslami mənbədən tapmaq imkansızdır**. Bayram günlərində yas saxlamağın məqsədəuyğun olmadığını İslam dininin bayrama yanaşmasında görmək mümkündür. İslama

**görə**, bayram günlərində müəyyən ölçülər çərçivəsində əylənmək və bəzi oyunlar oynamaq məqbul sayılır. Peyğəmbərin (s) bir bayram günü Buas hərbinə məxsus musiqilər söyləyən iki qız uşağına müdaxilə etmək istəyən Həzrət **Əbu Bəkrə** “**Hər millətin bayramı var. Bu da bizim bayramımızdır**” [1, İdeyn 3] – deyərək əngəl olması **və həmçinin bayram günlərində məsciddə təşkil edilmiş** nizə müsabiqəsinə xanımı Həzrət Aişə ilə birlikdə baxması [1, İdeyn 2] **İslam dininin** bayrama münasibətini **göstərir**.

Əlbəttə, bir məqalədə bütün adətlərə dini aspektdən yanaşmaq mümkün deyildir. Ona görə də biz burada dini əsas olmayan adətlərdən bəzilərinin sadəcə adlarını qeyd etməklə kifayətlənəcəyik. Məsələn, “Göz muncuğu taxana və at nalı asılan yerə nəzər dəyməz”; “Yola çıxan birinin arxasınca su atılsa, qəza-bələdan qorunar”; “Kim sabunu başqa birinə əldən-ələ versə, sabun acı olduğu üçün pis hadisələr baş verər və həmin iki şəxsin arasında düşmənçilik yaranar”; “Bayquş və bəzi heyvanların ulaması uğursuzluq gətirər”; “Həftənin bəzi günləri iş görmək uğursuzluq gətirər”; “Ehsan yeməyinə dünyasını dəyişmiş şəxslərin adları çəkilərək duz atılması onların ruhlarını şad edər” kimi xalq arasında yayılmış anlayışların heç bir dini əsası yoxdur.

Uzun müddət ateist ideologiyasının sərt məngənəsi altında qalması xalqımızın dini və milli adət-ənənələrinə öz mənfi təsirini göstərmişdir. Dinin qadağan olunması və sovet rejiminin bəzi davranışları dini adət kimi xalq arasında yayması həmin adətlərin zamanla dini rituala çevrilməsinə şərait yaratmışdır.

Xurafatın yayılmasının bir çox səbəbi var. Ancaq bunların ən birincisi dini əsasların kifayət qədər bilinməməsi və bu sahədə maarifləndirmənin zəif olmasıdır. Elm cəhalətin düşmənidir. Məhz buna görə də dinimizi əsas mənbələrdən öyrənmək lazımdır.



## ƏDƏBİYYAT

1. Buxari, Məhəmməd ibn İsmayıl, əl-Camius-Səhih, İstanbul 1315.
2. Karaman, Hayreddin “Adet”, *DİA*, İstanbul 1988.
3. Bünyadov Z.M, Məmmədəliyev V. M, “Qurani-Kərim və tərcüməsi”, Ankara, “Türkiyə Diyanət Vəqfi”, 2018
4. Canan, İbrahim, Kütübü-sitte, Muhtatasarı Tercümesi ve Şerhi, Ankara 1988.
5. Şaban, Zəkiyuddin, İslam Hukuk İlminin Esasları, (tərc. İbrahim Kafi Dönməz,) Ankara 2007.
6. Çakan, İsmail Lütfi, Hurafeler ve Batıl İnanışlar, İstanbul 2003.
7. Bilmen, Ömər Nəsuhi, Büyük İslam İlmihali, İstanbul 1391/1971.
8. Əbu Davud, Süleyman ibn Əşas əs-Sicistani, Sünənu Əbi Davud, Ciddə 1998.
9. Abdülkadir İnan, Hurafeler ve menşeleri, Ankara 1962.
10. Zuhayli, Vəhbə, *İslam Fıkhı Ansklopedisi*, (tərc. Heyət) İstanbul 1994.
11. Dilavəroğlu, Məhəmməd Əsəd, Dürrətül-Faxirə fi Bəyani Əhkamil-Cənazəti və Səfəril-Axirə, İstanbul 1978.
12. Hayrettin Karaman, *Ebediyet Yolcusunu Uğurlarken*, İstanbul 1996.
13. Xətəbi, Məhəmməd ibn İbrahim, *Məalimus-Sünən, Şərhu Sünəni Əbi Davud*, Beyrut 1991.
14. İbn Macə, Əbu Məhəmməd, *Sünənu İbn Macə*, Beyrut 1996.
15. İmam Malik, *əl- Müvəttə*, Beyrut 1992.
16. İmre Zahid, *Medeni Hukuka Giriş*, İstanbul 1976.
17. Bağçeci, Muhiddin, “Türbe”, Şamil İslam Ansiklopediyası, İstanbul 1990.
18. Nəbhani, Yusif İsmayıl ibn. Yusif, *Fəthül- Kəbir fi zəmmiz-ziyədə iləl-camis-sağır*, Qahirə 1932.
19. Sargon, Erdem, “Bayram”, *DİA*, İstanbul 1988.
20. Bilmen, Ömər Nəsuhi, Büyük İslam İlmihali, İstanbul 1391/1971.
21. Şener Mehmet, *İslam Hukukunda Örf*, İzmir 1987.
22. Əhməd ibn Hənbəl, Müsnəd, Beyrut 1988.
23. <http://musluman.biz/php/index.php?topic=9846.0;wap2> (18.01.2010)
24. <http://www.fikih.info/kategoriler/sunnet-i-seniyye/2211-sunnette-kabir-ziyareti.html>; (18.01.2010)
25. <http://www.tawhed.ws/r?i=2xatd5vo>(18.01.2010)

Rufat Shirinov

## **THE PLACE OF SOME TRADITIONS IN THE RELIGION**

### **SUMMARY**

Traditions reflect the culture of a nation. One nation and society have to perpetuate their history and traditions in order to live eternally. Islam also places emphasis on tradition. But it accepted those which agreed with the basic principles of religion and opposed those which disagreed. That is why Islam has recommended that the religious customs and traditions be filtered. This article explores some of the traditions that have acquired religious characteristics from religious framework.

Руфат Ширинов

## **МЕСТО НЕКОТОРЫХ ТРАДИЦИЙ В РЕЛИГИИ**

### **РЕЗЮМЕ**

Традиции отражают культуру нации. Нация и общество должны увековечить свою историю и традиции, чтобы жить вечно. Ислам также делает упор на традиции. Но он принимал те которые соответствовали основными принципами религии и выступал против тех которых не отвечали этим принципам. Так что Ислам рекомендовал отфильтровать религиозные обычаи и традиции. В этой статье рассматриваются некоторые традиции, имеющие религиозное значение с религиозной точки зрения.

# BÖYÜK SUFİ ALİMİ BABA NEMƏTULLAH NAXÇIVANININ DİNİ-FƏLSƏFİ GÖRÜŞLƏRİ

*Sakit HÜSEYNOV,*

*AMEA Fəlsəfə İnstitutunun  
Davamlı inkişafın fəlsəfəsi  
şöbəsinin müdiri, f.e.d., prof.*

**AÇAR SÖZLƏR:** *Baba Nemətullah Naxçıvani, sufizm, təriqət, kamil insan, fəlsəfi baxış.*

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** *Баба Нейматулла Нохчывани, Суфизм, секта,  
совершенный человек, философский взгляд.*

**KEY WORDS:** *Baba Nematullah Nakhchivani, Sufism, sect, perfect man,  
philosophical view.*

Azərbaycanımızın gözəl güşələrindən olan Naxçıvan xalqımıza bir çox tanınmış alim, şair, yazıçı və mütəfəkkir bəxş etmişdir. Bunlardan biri də XV əsrin görkəmli sufi alimi Baba Nemətullah Naxçıvanidir. Lakin təəssüf ki, Naxçıvandan olan digər alimlərimizlə müqayisədə onun həyat və yaradıcılığı haqqında məlumatlar çox azdır. Digər tərəfdən, müxtəlif səbəblərdən Naxçıvandan kənardə (Təbriz, Konya və s.) yaşayıb-yaratması, eyni zamanda əsərlərinin ərəb və fars dilində nəşr olunması böyük mütəfəkkirin öz vətəninə az tanınmasına səbəb olmuşdur.

Böyük sufi alimi, mütəfəkkir, təfsir ustası Baba Nemətullah Naxçıvani XV əsrin ortalarında – 1452-ci, yaxud 1454-cü ildə Naxçıvanda dünyaya gəlmişdir [1]. Onun əsl adı Nemətullah ibn Mahmud ən-Naxçıvanidir. O, “Naxçuvani”, “Nəxçivani”, “Naxçıvani”, ... və Şeyx Əlvən tərəfindən verilən “ər-Rumi” ləqəbi ilə tanınmışdır. Hələ gənc yaşlarından yaxşı təhsil almış, dövrünün görkəmli alimlərindən mükəmməl biliklər əxz etmiş, təsəvvüf və hikmət elminin sirlərini öyrənmişdir.

Tarixdən məlumdur ki, XII və XIV əsrlər arasında Naxçıvan Xarəzmşahlar və Monqollar tərəfindən işğal edilmişdir. Əmir Teymur 1405-ci ildə vəfat etdikdən sonra Naxçıvan da monqol istilasından xilas olmuşdur. Lakin daha sonra bu torpaqlar əvvəlcə Qaraqoyunlu, daha sonra Ağqoyunlu dövlətinin tərkibinə daxil olmuş, Ağqoyunluların süqutundan sonra isə Səfəvilərin tabeçiliyinə keçmişdir. Nemətullah Naxçıvani Qaraqoyunlu və Ağqoyunluların hakimiyyəti dövründə bu bölgədə yaşamışdır. Tarixdən məlum olduğu kimi, yuxarıda qeyd edilən dövrlər bu torpaqlarda lokal müharibələrin ən çox baş verdiyi illər olmuşdur [2].

Naxçıvandakı çaxnaşmalara və qarışıqlığa dözə bilməyən Nemətullah Naxçıvani 1453-cü ildə Təbrizə köçərək öz yaradıcılığını 1498-ci ilə qədər orada davam etdirmişdir. Uzun Həsəndən sonra hakimiyyətə gələn Sultan Yaqub elm və alimlərə böyük əhəmiyyət verirdi. Naxçıvani həmin dövrdə (1496-cı ildə) Təbrizdə təfsir sahəsindəki ən qiymətli şərhini başa

çatdırmışdır. O, elmə, üləməyə bütövlükdə elm əhlinə əhəmiyyət verən Yaqubun hakimiyyəti başa çatdıqdan sonra yaradıcılığını daha rahat mühitdə davam etdirmək üçün 1499-cu ildə Konya şəhərinə gəlmişdir.

Nəqşibəndi təriqətinə mənsub olan Naxçıvani böyük sufi şeyxi olmuşdur. Ancaq ilk təriqət dərslərini harada və nə zaman, kimdən aldığı məlum deyil. Prof. Məmməd Rzayev “Baba Nemətullah Naxçıvaninin həyat və fəlsəfəsi” adlı məqaləsində qeyd etmişdir ki, Naxçıvan müxtəlif sufi təriqətlərinə mənsub olan dərvişlərin fəaliyyət göstərdiyi bölgə idi. Xüsusilə bu bölgədə, qələndəriyyə, bektəşi, səfəviyyə, nəqşibəndiyyə təriqətlərinin tərəfdarları çoxluq təşkil edirdi. Orta əsrlərdə Naxçıvanda Nemətullah Naxçıvani ilə yanaşı, Şeyx Əbu Səid, Şeyx İslam, Şeyx Nurəddin, Pir Eyvaz, Şeyx Hacı Hilalullah, Əmir Xəlifə kimi o dövrdə tanınmış məşhur sufi şeyxləri də fəaliyyət göstərmişlər [3].

Məlumdur ki, Naxçıvan, xüsusilə, bektəşiliyin geniş yayıldığı yerdir. Burada bektəşi nəslindən olanlar hələ də yaşayır. Onlardan biri - fizika-riyaziyyat üzrə dosent Məmməd Bektəşi atalarından eşitdiyinə görə, Baba Nemətullah onların ulu babasıdır. Əgər bu doğrudursa, əvvəllər Naxçıvaninin bektəşiyə təriqətinə mənsub olduğunu təxmin etmək mümkündür. Həm də onun “baba” ləqəbi ilə şöhrət qazanması bektəşi təriqətinə mənsub olduğuna işarədir. Çünki bu ləqəbi, adətən, bektəşi dərvişləri daşıyırdı. Onlar beş mərhələdən keçirdilər: aşiq, mühib, dərviş, baba, xəlifə. Aşiq - təriqətə daxil olmaq istəyənə, mühib isə təriqətə daxil olana deyilir. Sonra dərvişlik mərhələsi gəlir. Dərvişin başına xəlifə tərəfindən sarıq sarılır, ona “baba” rütbəsi verilir. Xəlifə bektəşilikdə ən yüksək nöqtədir. Bu məzmununda nəticə olaraq deyə bilərik ki, Baba Nemətullah Naxçıvanda yaşadığı dövrdə əvvəllər bektəşiyə təriqətinə mənsub olmuş və “baba” rütbəsinə qədər yüksəlmiş, sonralar Naxçıvanda yayılan nəqşibəndiyyə təriqətinə daxil olmuşdur [3, s.3].

Yuxarıda bektəşilik ilə bağlı deyilənləri nəzərə alaraq qeyd etmək lazımdır ki, Fikrət Bektəşi və Etimad Bektəşinin birgə yazdıqları “Keçmişdən günümüze Naxçıvan Bektəşiləri” adlı kitabın çap olunması (Naxçıvan, “Əcəmi” NPB- 2018, 272 səh.) sufizm fəlsəfəsinin Azərbaycanda, o cümlədən Naxçıvanda geniş yayıldığıнын əyani sübutlarındandır.

Sufiliyin nəqşibəndilik qolunun Azərbaycanda, xüsusən Naxçıvanda yayılmasında Baba Nemətullah Naxçıvaninin də mühüm rolu olmuşdur. Elmi ədəbiyyatlarda qeyd olunur ki, bu “təriqət Azərbaycanda XV əsrdə yayılmağa başlamışdır. Naxçıvanda Baba Nemətullah (ö.1497), İrəvan və Urmiya ətrafında Əziz Mahmud Urməvi (ö.1974), Təbrizdə isə Nəcməddin Bərqəbdər (ö.1506) və Əbu Səid ibn Sünillah (ö.1572) bu təriqəti təbliğ etmiş, xeyli tərəfdar toplamışlar. Lakin XVI əsrdən sonra Azərbaycanda təsəvvüf cərəyanları dini-siyasi təzyiqlər nəticəsində, həmçinin meydana güclü təmsilçilərin çıxmaması üçün zəifləmişdir” [4. s.66]. Mənbədə qeyd olunmuşdur ki, təsəvvüf cərəyanlarının nümayəndələri “... məmurların və mollaların təhdidlərinə məruz qalaraq Hindistan, Anadolu, Misir və Türkünə köçməyə məcbur olmuşlar” [4. s.66].

Məhz bu hadisələrdən sonra Baba Nemətullah da doğma yurdu Naxçıvanı tərk edərək Mövlana Cəlaləddin Ruminin məmləkəti olan Konyanın Ağşəhər rayonuna gedərək orada məskunlaşmışdır.

Azərbaycanlı tədqiqatçı, tarix üzrə fəlsəfə doktoru Əkbər Nəcəf Baba Naxçıvaninin sufiliyin nəqşibəndi təriqətinə aid olduğunu qeyd edərək yazmışdır: “Baba Naxçıvani nəqşibəndi təriqətinin xəlvətiyyə qoluna mənsubdur. Xəlvətiliyin xüsusiyyəti “cəmiyyət içində xəlvətdə” yaşamaq olduğundan, Baba Naxçıvani də ömrünün çox hissəsini tənhalıqda keçirmişdir. Onun haqqında məlumatların azlığı da bununla əlaqədardır” [5].

Məlumdur ki, nəqşibəndilik, əsasən, Orta Asiyada geniş yayılmışdır. Bu təriqətin banisi hesab edilən Məhəmməd Bəhaəddin (1318-1389) Buxara şəhəri yaxınlığındakı Kəsri-Arifan adlanan kənddə anadan olmuş və burada da dünyasını dəyişmişdir. Qeyd edək ki, Özbəkistanın Buxara şəhəri yaxınlığında M.Bəhaəddin və onun məsləkdaşlarına geniş muzey-məqbərə tikilmişdir. Hazırda bu sufi məqbərəsinə, həm ölkə daxilindən, həm də xarici ölkələrdən xeyli ziyarətçi gəlməkdədir. M.Bəhaəddindən sonra bu təriqətin müxtəlif bölgələrdə geniş yayılmasında Ələddin Əttar, Zahid Bədəhşi, Məhəmməd Parsa və başqalarının mühüm rolu olmuşdur.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, məşhur sufi alimimiz Baba Nemətullah Naxçıvani də həm Azərbaycanda, həm də Türkiyədə nəqşibəndi təriqətinin əhali arasında təbliğ edilməsində mühüm rol oynamışdır. Akademik Vasim Məmmədəliyev Nemətullah Naxçıvaninin nəqşibəndi təriqətinin nəinki Azərbaycanda, eyni zamanda Türkiyədə yayılmasındakı rolundan bəhs edərək yazmışdır: “Nemətullah Naxçıvani dövrünün məşhur sufilərindən olub nəqşibəndi təriqətinə mənsubdur... Nemətullah Naxçıvani Anadoluda nəqşibəndi təriqətinin yayılmasında mühüm xidmət göstərmiş, geniş xalq kütləsinin rəğbətini nəqşibəndiliyə yönəltmək sahəsində fəal rol oynamışdır. Naxçıvaninin “əl-Fəvətih əl-ilahiyyə” adlı məşhur sufi təfsirini hicrətin 902-ci ilinin Ramazan ayının ortalarında (miladi tarixlə 1496-cı il) bitirdiyi ehtimal olunur” [6. s.107].

Qeyd etmək lazımdır ki, Nemətullah Naxçıvani təsəvvüf ilə yanaşı, Quran təfsiri ilə bağlı xeyli işlər görmüşdür. Bununla əlaqədar Vasim Məmmədəliyev yazmışdır: “Orta çağ və sonrakı dövr Azərbaycan alimləri də öz növbələrində Allah kəlamının təfsiri ilə ciddi məşğul olmuş, onun çətin anlaşılan surə və ayələrini Peyğəmbər əleyhissəlamın hədisləri və öz dövrlərinin elmi nailiyyətləri əsasında ümmətə izah etmək üçün əllərindən gələni etmişlər. Belə alimlərimizdən biri də XV-XVI əsrlərdə yaşayıb-yaratmış Nemətullah Naxçıvanidir” [6. s.106].

Məşhur sufi alimi Naxçıvaninin Qurani-Kərimin təfsiri ilə bağlı əsərləri də o dövrün tədqiqatçılarının diqqətini cəlb etmişdir. Təfsirlə bağlı onun birinci kitabı “Quranın kəlmə və hikmətlərini açıqlayan qeybin açarı və ilahi fəthi” adlanır. Təfsirlə bağlı ikinci kitab – “Şərhi-əsrarin nöqtə”, üçüncü kitab isə “Hidayətül-ixvan” adlanır.

Naxçıvani öz təfsirlərində dini mövzularla yanaşı, elmi mövzulara da yer vermişdir. Xüsusilə təfsirində astronomiya və coğrafiya haqqında məlumatlar vardır. Göy cisimləri və təbiətdə baş verən hadisələri elmi cəhətdən şərh edən Naxçıvani qeyd edir ki, buludlar küləyin köməyi ilə yığılan buxardan ibarətdir. “O ki, küləkləri Öz mərhəməti önündə yağışdan qabaq müjdəçi göndərir. Nəhayət, onlar yükləncə...” ayəsində Allahın “küləkləri Öz mərhəməti önündə yağışdan qabaq müjdəçi olaraq göndərdiyini” ifadə etdikdən sonra buludların daşınmasından bəhs edir. Ayənin şərhində isə Naxçıvani deyir: “Yəni sıxlaşmış buxardan ibarət,



bir araya gələn və yaxşıca ağırlaşan buludların (küləklər tərəfindən) daşındığını bildirir”. Bu fikri təsdiqləyən müasir elm də bildirir ki, buxarlanmış su damcılarının əmələ gətirdiyi buludlar külək tərəfindən qovularaq atmosferin soyuq layları ilə toqquşduqda buxarın kondensasiyası başlayır və yağış damlaları əmələ gəlir [7, s.3].

Naxçıvani “Yasin” surəsinin 38 və 39-cu ayələrində Günəşin öz mənzilinin olduğu kimi, Ayın da mənzillərinin olduğunu, bununla da, dünyanın fırlandığını bildirir [8, s.2].

Onun Ay tutulmasını ifadə edərkən “dünyanın Ay ilə Günəş arasına girməsi” deməsindən Yer kürəsinin fırlandığı anlaşılır. Halbuki XV əsrdə Nikolay Kopernik (1473-1543) “Dünya Günəşin ətrafında fırlanır” deyəndə Avropada fırtınalar qopmuşdu. Çünki o dövrdə hesab olunurdu ki, Yer Kainatın mərkəzində hərəkətsiz durmuş, bütün planetlər, ulduzlar, Ay və Günəş isə onun ətrafında fırlanırlar.

Baba Nemətullah Naxçıvaninin yaradıcılığında kamil insan meyarlarını da müşahidə edirik. O hesab edir ki, bu aləmin bütün özəllikləri insanda mövcuddur. Naxçıvaniyə görə, kamillik mərtəbəsi Uca Allahın təcəlli etdiyi ən gözəl görüntüdür. Kamil insan yaxşı söz, gözəl əməl, gözəl əxlaq sahibi və elmi tam olan şəxsdir. Dünyada nə varsa, insanda əxz olunmuşdur. Varlığın özü kamil insandır. Naxçıvani hesab edir ki, İslam insanı kamil mərtəbəyə ucaltmaq üçün göndərilmiş dindir. Onda sağlam iman, sağlam elm, hər zaman doğruluq, hər işdə dürüstlük, etibarlı olmaq, əhdə vəfa, nəzakət, hər işdə ədalət, cömərdlik və s. kimi müəyyən əxlaqi prinsiplər müəyyənleşmişdir. Kamil insanın Quran əxlaqını daşması vacibdir. Naxçıvani kamil insanın həm dini, həm sosial elmlər baxımından tam elmə sahib olmasının vacibliyini düşünür. Tam elmə sahib insan özü ilə yanaşı, ətrafındakılara da doğru yolu göstərəcəkdir [9].

Nemətullah Naxçıvani Azərbaycan ilə Türkiyə arasında elm körpüsü olmuş alimdir. Bir tərəfini Naxçıvaninin, digər tərəfini Mövlanənin qurduğu körpünün gücünü, əhəmiyyətini düşünərək Naxçıvaninin irsini araşdırmaq çox vacibdir. Onun əsərlərinin əksəriyyəti farsca yazıldığından əvvəlcə Azərbaycan dilinə tərcümə olunmalı, sonra isə akademik səviyyədə araşdırılmalı və təhlil edilməlidir.

## ƏDƏBİYYAT

1. Lamii Çelebi. Nefehat (Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Mustafa Kara). İstanbul: 1995, s. 567.
2. Ziya Musa Bünyadov. «Azərbaycan», DİA. Ankara: 1991, c. IV, s.319.
3. Məmməd Rzayev. Baba Nemətullah Naxçıvani. Həyatı və fəlsəfəsi, s.2
4. Cabir İsgəndərli. Azərbaycanda qeyri-ənənəvi dinlər və təriqətlər. Bakı: “Apostroff” MMS, 2011.
5. Əkbər Nəcəf. Gizlənən dərviş – Baba Nemətullah Naxçıvani. “Xalq qəzeti”// 13 noyabr, 2013-cü il.
6. V.Məmmədquliyev. Nemətullah Naxçıvani və onun Quran təfsiri // Dirçəliş XXI əsr jurnalı, № 10, 2000-ci il.
7. Nahçıvani. El-Fevatihu’l-İlahiyye, c.I, s.31.
8. Yaşar Kurt. Nimetullah Nahçıvani ve Tasavvufi Tefsiri.
9. Şevki Saka. Kur’an-ı Kerim’in Davet Metodu. 2. Baskı. İstanbul: Seha Nesriyat, 1991, s. 59.

Сакит Гусейнов

**РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ СОБРАНИЯ ВЕЛИКОГО  
СУФИЙСКОГО УЧЕНОГО БАБЫ НЕЙМЕТУЛЛЫ  
НАХЧЫВАНИ**

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются жизнь и творчество, религиозные и философские взгляды известного суфийского ученого Азербайджана Бабы Неметуллы Нахчывани. Баба Неметулла Нахчывани сыграл важную роль в продвижении Накшибандской секты суфизма в Азербайджане и Турции. Он широко известен не только в Азербайджане, но и в Конье, Турция, своими увлекательными работами по мистике и интерпретации. В статье, комментируя многие работы Бабы Неметуллы Нахчывани не только на религиозные темы, но и на научные темы, основанные на Коране, имеет большое научное значение в истории религии и философии.

Sakit Huseynov

**THE RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL VIEWS OF  
THE GREAT SUFI SCHOLAR BABA NEMATULLAH  
NAKHCHIVANI**

SUMMARY

The article studies the life and creativity of Baba Nematullah Nakhchivani, the well-known Azerbaijani sufi scholar, and his religious-philosophical views. Baba Nematullah Nakhchivani played an important role in promoting Naqshbandi sect of Sufism in Azerbaijan and Turkey. He is widely known not only in Azerbaijan, but in Konya, Turkey with his interesting writings on mysticism and interpretation. In the article, commenting on Baba Nemetullah Nakhchivani's many works not only on religious topics, but also on Quran-based scientific themes, is of great scientific importance in the history of religion and philosophy.

# ORTA ƏSRLƏR MÜSƏLMAN ŞƏRQİNDƏ ƏBU NƏSR ƏL-FƏRABİNİN ARİSTOTEL “POETİKA”SINA MÜNASİBƏTİ

**Radif MUSTAFAYEV,**

*AMEA Fəlsəfə İnstitutu İslam fəlsəfəsi  
şöbəsinin böyük elmi işçisi, f.ü.f.d., dosent.*

*hradif@mail.ru*

**AÇAR SÖZLƏR:** *Aristotel, poetika, poeziya, Şərq peripatetizmi, İslam, dram,  
tragediya, komediya.*

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** *Аристотель, поэтика, поэзия, Восточный перипатетизм,  
Ислам, драма, трагедия, комедия.*

**KEY WORDS:** *Aristotle, poetics, poetry, Eastern peripatetism, Islam, drama,  
tragedy, comedy.*

## Giriş

Məlum olduğu kimi, Xristian Kilsəsinin hegemonluğu ucbatından orta əsrlər Avropası fəlsəfi və elmi dünyagörüşündən, demək olar ki, məhrum vəziyyətə düşmüşdü. Bu səbəbdən də Aristotelin “Poetika” əsəri də yalnız XIII əsrdə ərəb dilindən latın dilinə çevrilərək iki əsrdən sonra, yəni 1481-ci ildə nəşr edilmişdir [1, s.370]. Qərb aləmində əsərin sonrakı taleyinə diqqət edərkən görürük ki, o, 1498-ci ildə Q.Valla tərəfindən yunan dilindən də latın dilinə tərcümə olunmuşdur. Amma ilk yunan mətninin ortalığa çıxması on il sonra, yəni 1508-ci ildə baş vermişdir. Fakt odur ki, müasir Qərb aləminin, bütövlükdə bəşəriyyətin tanış olduğu antik dövrün bir çox əsərləri kimi, “Poetika” əsəri də orta əsrlər müsəlman Şərqinin mədəni, elmi, fəlsəfi süzgülündən keçərək günümüzədək gəlib çatmışdır. Belə ki, Qərbdən fərqli olaraq Yaxın Şərqdə mövcudluğunu davam etdirmiş antik irs IX əsr müsəlman intellektual mühitində ərəb dilinə çevrilərək bəşər fikir tarixinə böyük töhfələr vermiş elmi-fəlsəfi məktəblərin, görkəmli filosof və teosofların meydana çıxmasına səbəb olmuşdur. Məlumdur ki, orta əsrlər müsəlman Şərqində “Birinci müəllim” adlandırılmış Aristotelin “Poetika” əsərinin ilk tərcüməçilərindən biri, yunan, süryani və ərəb dillərini bilən, təbabət, fəlsəfə, riyaziyyat və musiqi elmlərində dərin biliklərə sahib Kosta ibn Luka əl-Bəlbeki (v. 912-ci il) olmuşdur [2, s.609]. Əsərin Yəhya ibn Ədi (v. 947-ci il) tərəfindən də tərcümə edildiyi bildirilsə də, bu şəxsin orta əsrlər müsəlman Şərqində “İkinci müəllim” adlandırılmış Əbu Nəsr əl-Fərabinin müəllimi, yoxsa şagirdi olduğu mübahisəli məsələlərdəndir. Aristotelin əsərlərinin digər məşhur tərcüməçisi kimi Əbu Bışr Məttə ibn Yunusun da (v. 939-cu il) Fərabinin baxışlarına güclü təsir etdiyi məlumdur. Bununla belə, demək olar ki, bütövlükdə antik irs, xüsusən də bizi maraqlandıran “Poetika” əsərinin tərcümə və şərh Şərq peripatetiklərinin adı ilə bağlı olmuşdur. Belə ki, bunların sırasında, ilk

növbədə, “Məntiqi traktatları” adı altında verilmiş “Poetika” kitabına Fərabinin ərəb dilində iki əsər həsr etdiyini göstərmək olar. Bunlardan birincisi “Risələti fi qavanin sınaatış-şi’r” (“Şeir sənəti”nin (bizə görə, şeiriyyətin – R.M.) qanunları haqqında traktat”), ikincisi isə “Kitəbiş-şi’r” (“Şeir (poeziya – R.M.) kitabı”) adlanan əsərdir.

### Aristotel və Fərabî poetikasında – şeiriyyətdə poeziya

Sözügədən əsərlərlə tanışlıq, deməyə əsas verir ki, əgər birinci kitab elə Aristotelin ifadə etdiyi “poetika” mənasında, yəni antik dövr Yunanıstanına xas dram və buraya aid olanlar anlamında işlədilsə, ikinci kitab artıq orta əsrlər müsəlman Şərfinin spesifikliyini özündə əks etdirən birbaşa “poeziya” anlamını verməkdədir. Məşhur rus tədqiqatçısı Y.A.Fralovanın fikrincə, orta əsrlər müsəlman Şərfində “Yunanlardan (burada antik irs nəzərdə tutulur – R.M.) İslam dini ilə ziddiyyət təşkil etməyən, yaxud ona uyğun ola bilən təbii-elmi əsərlər (riyaziyyat, astronomiya, fizika, təbabət), poetika (amma poeziya deyil!), məntiq götürülmüşdür” [3, s.22]. Həqiqətən də, Fərabinin adı çəkilmiş əsərlərində Aristotelin təsvir etdiyi poetikadan və müəyyən qədər yunan poeziyasından bəhs olunsa da, birinci əsər bütövlükdə antik dövrdəki poetikanın izahına həsr olunmuş, ikinci əsər isə tamamilə orta əsrlər müsəlman Şərfindəki şeir, poeziya qaydalarına həsr edilərək poetikanın poeziyadan fərqləndiyi iddia edilməkdədir. Belə ki, Fərabinin ikinci (“Kitəbiş-şi’r” (“Şeir kitabı”) adlı) əsərindən oxuyuruq ki, “Əgər ifadə/mülahizə nəyisə yamsılamaqdan ibarətdirsə və şeir ölçüsünə uyğun gəlməyib ritmi (ahəngi) yoxdursa, onda o, şeir deyil, poetik ifadə hesab edilir. Amma əgər ifadə bununla (poetikliyi ilə - R.M.) yanaşı, şeir ölçüsünə uyğun gəlib hissələrə bölünürsə, onda o, şeir (poeziya – R.M.) olur” [2, s.548].

Bütün bunları nəzərə alsaq, fikrimizcə, Fərabinin yalnız “Şeir sənətinin qanunları haqqında” kitabı Aristotel “Poetika”sının mahiyyətini özündə əks etdirmiş əsərdir. Odur ki, biz elə filosofun bu əsərinin məntiqindən çıxış edərək onun dilimizdə “şeiriyyət” kimi anlaşılmasını daha doğru hesab edirik. Çünki izahlı lüğətə diqqət yetirsək, burada şeir “ritmik vəzndə ahəngdar poetik əsər, nəzmə çəkilmiş bədii əsər”, daha doğrusu, poeziya, bədii əsərlərdən biri hesab edilir. “Şeiriyyət” sözü isə isim kimi təqdim olunaraq “Bədiilik, ahənglilik, gözəllik, emosionallıq” mənasını ifadə etməklə daha çox poetikliyə, yaxud poetik incəsənət ifadəsinə uyğun gəlir [4, s.196]. Həmçinin xatırladaq ki, elə Aristotelin “Poetika”sının qeydlər hissəsində də bu əsərin məşhur tərcüməçilərindən biri M.L.Qasparovanın vurğuladığı tək antik dövrdə indiki “ədəbiyyat” sözü kimi bütün ifadə formalarının ümumi adı yox idi [1, s.371]. Aristoteldən oxuyuruq ki, “Yalnız cılıp sۆzlərdən və yaxud ölçülərdən (yəni, proza (nəsr) və ya poeziya (nəzm) şəklində olan - R.M.), xüsusən də sonuncudan yaxud onların bir-biri ilə qarışığından, yaxud da bunlardan birinə əsaslanaraq istifadə edilənlər [incəsənət] hələ də [adsız] qalmaqdadır” [1, s.292]. Elə görünür, Fərabî də bu boşluqdan məharətlə yararlanıb, əslində, antik dövrün teatr reallığının orta əsrlər müsəlman Şərfinə köçürülməsinin qeyri-mümkünlüyünü gözəl anlayaraq, yaşadığı mədəniyyətdə şairlərin natiqlər kimi də fəaliyyət göstərdiklərini əldə rəhbər tutmuşdur. Belə ki, o, sözügədən fərqlilikləri artıq şeirə həsr edilmiş ikinci əsərində poetika



və poeziya üçün başlıca fərqləndirici əlamət seçmişdir. Amma tərcüməsinə istinad etdiyimiz M.L.Qasparovanın Aristotelin fikrini açıqlayarkən verdiyi şərhindən onu da oxuyuruq ki, "... bu (yəni, ifadə formalarının ümumi bir adı olmadığından – R.M.) əsərlərin mahiyyətlərinə [görə] deyil, formalarına əsaslanan yanlış təsnifatlaşdırmalara imkan verir" [1, s.371]. Elə biz də Fərabinin sözügedən əsərlərində əsasən müxtəlif ifadə formalardan daha çox, poeziyaya istinad edildiyini müşahidə edə bilərik. Amma biz, filosofun burada antik irslə yaşadığı mühit arasındakı fərqliliklərdən çıxış edərək orta əsrlər müsəlman Şərqi üçün poetikaya münasibətini dəqiqləşdirməyə nail olduğunu tam əminliklə söyləyə bilərik. Halbuki bu zaman elə Aristotelin "Poetika"sına münasibətdə də onun daha çox poeziya ilə eyniləşdirildiyinin və ya poeziya şəklində təqdim edilməsi ilə rastlaşırıq. Belə ki, məsələ ilə bağlı ötən əsrin 70-ci illərində görkəmli alim Aslan Aslanovun dilimizə tərcümə etdiyi "Aristotel: Poeziya sənəti haqqında" kitabının "Aristotel və onun Poetikası" adlı giriş məqaləsindən oxuyuruq ki, "Aristotelin nəzərində "Poetika" anlayışı müasir dildə bizim bu istilaha verdiyimiz mənadan xeyli fərqli mənəni ifadə etmişdir" [5, s.14]. Əsərin qədim yunanca adını qeyd etmiş tədqiqatçı bildirir ki, "...əsl ad... (əsrin – R.M.) "bədi yaradıcılığın – "söz yaradıcılığı"nın özünü ifadə edir" [5, s.14]. Həqiqətən də, biz əsərin qədim yunancadan fərqli olaraq, sonradan latın dilindəki "poetica" şəklinə düşdüyünün şahidi ola bilərik. Amma elə A.Asanovun istinad etdiyi B.İ.Ordınskinin 1854-cü ildə nəşr edilmiş və "Aristotel: Poeziya haqqında" adlandırılmış tərcüməyə verilmiş şərhə müxtəlif fəsillərin müvafiq yerlərindən çıxış edib "Aristotelin hər yerdə məhz bu anlayışın (qədim yunancada verilmiş variantın, yəni, "Περὶ ποιητικῆς" – R.M.) "yaradıcılıq", "bədi yaradıcılıq sənəti" mənasında işlətdiyi" əsas götürülərək "...bu istilahın (artıq "Poetika"nın – R.M.) hər yerdə "poeziya" sözü ilə əvəz edilə biləcəyi" qənaətini irəli sürdüyünü görürük [5, s.14]. Buradan da belə bir nəticə çıxır ki, deməli, əslində, heç Aristotələ məlum olmayan "poetika" sözü elə B.Ordınskinin də qeyd etdiyi kimi, yalnız, məsələn, "... iki yerdə (I və XXIII fəsillərdə) (çox güman ki, artıq əsər "Poetika" adlandırıldıqdan sonra – R.M.) "poetik əsər" mənasında işlən"diyindən, A.Asanova görə də, "... "Poetika"nın şərhçiləri düzgünlük və dəqiqlik xatirinə onun adının "yaradıcılıq sənəti haqqında" (elə Ə.Fərabinin "Şeir sənətinin qanunları haqqında traktat" adı ilə səsləşdiyitək – R.M.) və ya sadəcə olaraq "poeziya haqqında" (bu artıq B.İ.Ordınskinin versiyasıdır – R.M.) şəklində tərcümə edilməsini məqsədəuyğun bilirlər ki, bununla da razılaşmaq lazımdır" [5, s.14]. Buradan göründüyü kimi, yalnız B.İ.Ordınskinin təklifini əsaslı hesab etmiş tədqiqatçı, fikrimizcə, əsərin tərcüməsindən də sonra verilmiş "Aristotel poetikasının Şərq fəlsəfəsi və ədəbiyyatında mövqeyinə dair" növbəti məqaləsində Ə.Fərabinin irsinə lazımi diqqət yetirməmişdir. Belə ki, alimin də vurğuladığı Aristotel irsinin orta əsrlər müsəlman Şərqi qəndəki tərcümə və şərh edilməsi mühüm rol oynamışdır. Amma buradakı önəmli məqamlara diqqət etmədən, fikrimizcə sözügedən əsərlərin doğru anlaşılması heç də mümkün deyildir. Halbuki akademik A.Asanov burada diqqəti daha çox Aristotelin və bütövlükdə antik irsin Şərqi qəndə, daha sonralar orta əsrlər müsəlman Şərfinin "Birinci müəllim"dən nə qədər təsirləndikləri üzərində cəmləşdirmiş, Fərabinin təqdim etdiyi imkanlardan tam yararlanmamışdır. Üstəlik, sözügedən məqalədə birmənalı şəkildə Aristotel

“Poetika”nın orta əsrlər müsəlman Şərfinə təsirindən söhbət getdiyi halda, burada ümumən “Şərq poetikası/poetikaları” ifadəsinin işlədilməsi, fikrimizcə, işin başqa bir qeyri-dəqiq cəhətlərindəndir.

Elə Fərabinin rus dilinə çevrilmiş “Poetika”ya aid əsərlərində də müəllifin açıq-aydın fərqləndirmələrinə baxmayaraq, poetika ilə poeziyanın eyniləşdirilməsinin və ya poetikanın yalnız poeziya ilə məhdudlaşdırılmasının, hətta poetikanın əvəzinə poeziyanın növlərindən bəhs edilməsinin şahidi olmaq mümkündür [bax: 2, s.532]. Halbuki Fərabi I əsərdə Aristotel kimi poetik mülahizələrin ölçülər, yaxud fabulalar əsasında təsnifatını mümkün saysa da, ona görə bu cür qruplaşdırmanı simvolları şərh edən, poetik ideyaların tədqiqatçıları, poeziya interpretatorları həyata keçirə bilər. Hətta Fərabiyə görə, bütün bunlar müxtəlif xalqların və fərqli məktəblərin poeziyasını öyrənirlər. Amma Fərabi qeyd edir ki, “Məsələn, hazırkı dövrdə (orta əsrlər müsəlman Şərfində - R.M.) ərəb və fars poeziyasını öyrənən mütəxəssislər var ki, bu predmetə (yəni poeziyaya, şeirə!) aid kitablar yazırlar: onlar poeziyanı satiraya, yarışma şeirlərinə, alleqorik, komik, lirik, təsviredici olanlara və digərlərinə bölürlər” [2, s.532]. Bütün bunların yalnız sadalanmış əsərlərin mövzusu olduğundan Fərabi dərhal diqqəti digərlərinə, daha doğrusu, poetikaya aid suallara yönəlmişdir. Onun, xüsusən də yunan poeziyasının özünəməxsusluqları üzərində çox dayanmayaraq, dərhal Aristotelin poetik incəsənət (fikrimizcə, məndə verilmiş “poeziya sənəti” elə şeiriyyət və ya poetika anlamında “söz sənəti/texnikası” kimi başa düşülməlidir – R.M.) haqqındakı baxışlarına keçid etməsi poeziyanı poetikadan fərqləndirmək istədiyinin daha bir əyani sübutudur.

### Aristotel poetikasının Fərabi traktovkası

Antik kataloqlara görə, Aristotelin “Poetika” kimi tanınmış bu əsəri iki kitabdan ibarət olmuşdur [bax: 1, s.369]. Amma bunlardan yalnız birinin, yəni birincisinin günümüzə gəlib çatdığı təqdirdə, M.L.Qasparovanın qeydinə əsasən “İkinci kitabın məzmunu, filoloqların fərziyyəsinə görə, komediyanın [birinci kitabdakına] analoji şəkildə tərtib edilmiş hərtərəfli təsvirindən və yambın (satirik lirikanın) daha az təfərrüatlarından ibarət olmuşdur” [1, s.369].<sup>1</sup> Bu əsərdə Fərabinin təbirincə desək, əslində, şeiriyyət sənətindən və ya poetik incəsənət kimi söz sənətkarlığından/texnikasından danışarkən Aristotel, onun predmetini yamsılamaq (mimēseis) təşkil etdiyini vurğulamışdır.<sup>2</sup> Üstəlik sözügedən yamsılamanın, ilk növbədə, yunan deyimləri olan “mythos”-da öz əksini tapdığından antik ədəbiyyatın adətən mifoloji və ənənəvi süjet xəttinə malik olduqları buradakı metafizik səciyyəli (ilkin, birinci, başlanğıc, yaranış) məqamları

1 Bunun sübutu kimi elə əsərin ilk parçasının (147a8) sonunda Aristotel “təbii olaraq ən birinci/ilkin olandan söhbətə başlayacağı”ni qeyd etdiyini göstərmək olar. Belə ki, sonrakı parçada o, öncə epos və tragediyanın adlarını çəkib, ardınca komediyaları və diframbları, eləcə də kifariştika ilə avletikanın böyük hissəsini xatırladır. Göründüyü kimi, məndə komediyadan sonra məntiqi şəkildə yambın deyil, diframbın qeyd edilməsi müəyyən ziddiyyətə səbəb olur. Çünki diframb qədim yunan tragediyasının başlanğıcı hesab edilib, şərab və əyləncə, daha sonra teatr tanrısı olan Dionisin şərfinə xor nəğməsi olmuşdur. Fikrimizcə də, elə yambın qüssələnen Demetra ilahəsini əyləndirmiş xidmətçi Yambın adı ilə bağlı olub daha çox gülməli və zarafatyana davranışlarla səciyyəvi olması onu bir tərəfdən Aristotela görə tragediyanın əsası olan diframbla əlaqələndirirsə, digər tərəfdən isə satirikliyi ilə daha çox komediyaya uyğun etmiş olur ki, sonuncunun qeyd edilməsi daha doğrudur.

2 Fikrimizcə, “mimēseis” sözünün qarşılığı kimi istifadə edilən “təqlid/təqlid etmək” sözü izahlı lüğətlərdə sadəcə “yamsılamaq” kimi tərcümə edilsə də, bu sözün məna yükündə dini mahiyyətin durduğu unudulmamalıdır. Belə ki, təqlid təkə yamsılamaq olmayıb, həmçinin yamsılamanın yönəldiyinə itaəti, sözsüz təbə olmanı nəzərdə tutur. Odur ki, bu cür yamsılama Aristotel “Poetika”sında (elə Fərabinin izahatında da) nəzərdə tutulmadığından biz sadəli-mürəkkəbli “yamsılamaq” felinə üstünlük veririk.

heç də istisna etməmişdir.<sup>3</sup> Elə poetiklik dedikdə ifadə forması kimi yalnız poeziyanı nəzərdə tutmamışdır. Aristotel istənilən növ deyimlərin (mythoi) necə tərtib edilməsindən bəhs edərək buradakı yamsılamanın nəticəsi kimi epos (başqa sözlə desək, təkcə nəzm-şeyr formasında deyil, həmçinin yazılı, nəsr-prozaik formada və ya hər ikisinin qarışığı şəklində), tragediya, komediya, difiramb, avletika və kifaristika kimi növlərini fərqləndirmişdir. Öz növbəsində Fərabi də qeyd edilmişləri sadalayaraq onların sırasına dramı, aynosu, diaqrammanı, satiranı, poemanı, amfiqenezisi, akustikanı və artıq orta əsr müsəlman Şərqi reallıqlarından çıxış edərək ritorikanı da əlavə etmişdir [2, s.534-535]. Əslində, ritorikaya ayrıca traktat da həsr edən Fərabi Aristoteldən fərqli olaraq “Birinci müəllim”in mühakimələrin fərqləndirdiyi apodeyktiv (sübutedici), dialektik və eristik (sofistik) formalarına ritorik və poetik olanları əlavə etməsinin özü [2, s.596] onun sadalananları sonunculardan ayırdığına sübutdur. Belə ki, Fərabi özünün “Şeyriyyət sənətinin qanunları haqqında” kitabında, başqa sözlə desək, “Poetika”sında qeyd edir ki, “...poetik mühakimə elə bir mühakimədir ki, o, nə sübutedici, nə dialektik, nə ritorik, nə də sofistkdir. Amma bütün bunlarla yanaşı, sillogizmin növüdür, daha doğrusu, “sillogizmdən sonra”dır (“sillogizmdən sonra” dedikdə mən (Fərabi – R.M.) induksiya, analogiya, intuisiya və s. bu kimiləri, yəni sillogizm dərəcəsinə olanları nəzərdə tuturam)” [2, s.532-533].

Fərabinin baxışlarına diqqət edərək onun Aristotel “Poetika”sına münasibətdə qələmə aldığı iki traktatından birincisində “şeyr” sözünü “şeyr sənəti” şəklində işlədilərək poetikanın nələrdən ibarət olduğunu “Birinci müəllim”ə uyğun şəkildə izah etməyə çalışdığına şahidi ola bilərik. Halbuki, fikrimizcə, hələ də sözügedən “şeyr sənəti” ifadəsinin məna səciyyəsinə diqqət edilmədiyindən, hətta tədqiqatçılar belə sanki Fərabinin iki dəfə şeyr və ya poeziya haqqında bəhs etdiyi qənaətindədirlər. Əslində, “Şeyriyyət sənətinin qanunları haqqında” əsərinin başlanğıcında filosof qeyd edir ki, o, yalnız Aristotelin də tamamlamadığı bir işi sona çatdırmağı qarşısına məqsəd qoymamış, yalnız sözügedən sənətlə əlaqədar dövründə rastlanan faydalı qanunlar, nümunələr və mülahizələrlə kifayətlənmişdir. Belə ki, Aristotel kimi, Fərabi də poetikanın və ya şeyriyyət sənətinin yamsılamaqla əlaqədar olduğunu bildirərək, sofistikanın ondan fərqləndiyini xüsusilə vurğulamışdır [2, s.531]. Filsofa görə, əgər sofistika gerçəkliyin məqsədyönlü şəkildə təhrif edilməsə, yamsılamaq və ya poetikanın əsl məqsədi gerçək olanı olduğu kimi təqdim etməkdir. Başqa bir deyimlə poetik ifadə, Fərabinin fikrincə, həmçinin reallıqda mövcud olanların analoji mühakimələrindən/ifadələrindən ibarət olanlardır [2, s.532]. Amma poetik mühakimələrin mütləq yalan olduğu Fərabinin baxışlarında onların reallıqda mövcud olanları doğru əks etdirmədiklərinə görə deyil, ən azı, sofistlikdəki yanlışlıqdan fərqlənərək yalnız obrazları ifadə etdiklərinə görədir. Bu baxımdan da Fərabi poetikanı sillogizmin bir növü hesab edərək onu induksiya, analogiya, intuisiya və s. bu kimi sillogizmlər hökmündə olan sillogizmdən sonrakı, daha doğrusu, növ müxtəliflikləri kimi mühakimələr adlandırmışdır [2, s.532-533].

3 Qeyd edək ki, akademik A.B.Kudelinin müşahidələrinə görə orta əsrlər müsəlman poeziyasında yalnız VIII əsrin sonuncu rübündən başlayaraq daxil olmuş “bədi” (ilkin, əvvəlinci, birinci, başlanğıc, yeni, təzə) sözünün daha sonra isə artıq IX əsrin sonunda eyniadlı ədəbi stilin formalaşması hadisəsi yuxarıda bəhs etdiyimiz tərcüməçilik hərəkatı ilə təxminən üst-üstə düşməklə maraqlı olub, fikrimizcə, heç də təsadüfi səsleşmə deyildir (6, s.152).

Fərabî poetik mülahizələrin və ya şeiriyyətin ölçülər və fabullar əsasında təsnifatının aparıldığını qeyd edərkən bunlardan ölçülər üzrə təsnifatın musiqiçilərə aid olduğunu, fabul əsasında elmi təsnifatın müxtəlif xalqların və fərqli sənət məktəblərinin sənətkarlığını öyrənən simvolları şərh edənlər sahəsinə, şeir izah edənlərə, poetika – şeiriyyət tədqiqatçılarına məxsusluğunu vurğulamışdır [2, s.533]. Amma onun gətirdiyi misalda yalnız ərəbdilli və farsdilli poeziyaya işarə etməsi bunun tədqiqatçılar tərəfindən artıq orta əsrlərdə Yaxın Şərqdə Aristotel “Poetika”sının ədəbiyyat nəzəriyyəsi üzrə dərslik olduğu qənaətini formalaşdırmaqdadır [bax: 2, s.596]. Fərabî bütün bunları misal gətirərkən dövrünün reallıqlarına istinad edərək poeziyanın, yəni şeirin deyil, poetikanın, başqa sözlə desək, daha çox yunan şeiriyyətinin – söz texnikasının, ustalığının anlaşılmasına çalışmışdır. Filosofun sözügedən əsərində yunan peanın, eləcə də digər poeziya nümunələrinin xüsusi ölçüyə malik olduğunu bildirərkən daha çox Aristotelin “Poetika”sında sadalanmış antik dövr yunan poeziyası nümunələrini əldə rəhbər tuturdu. Halbuki Fərabî məqsədinin poetika olduğunu xatırladaraq bildirir ki, “...yunan poetikası mənim burada sadalayacağım janrlara: tragediyaya, diframba, komediyaya, yamba, dramaya, aynosa, diaqrammaya, satiraya, poemaya, eposa, ritorikaya, amfiqenezisə və akustikaya bölünür” [2, s.534-535].

Öncədən qeyd edək ki, Aristotel “Poetika”sı ilə tanışlıq bizə Fərabî ümumiləşdirməsinin “Birinci müəllim”dəki təsnifatdan fərqləndiyini deməyə əsas verir. Çünki buna sübut olaraq, Fərabidə poetikanın janrlarından birinə aid edilmiş dramın, əslində, Aristoteldə həm tragediya, həm də komediyanın ifadəsi kimi təqdim edildiyini görə bilirik [1, s.294]. Fərabidə isə poetik janr kimi dram ümumi deyim və məsəllərdən ibarət olub burada konkret şəxslərdən söhbət getdiyi vurğulanır. Eyni zamanda, Aristotelin tragediyaya verdiyi “[Müəyyən] həcmə malik, vacib və bitmiş hərəkəti şifahi deyil, əməli olaraq [həyata keçirilmiş şəkildə] müxtəlif hissələrində fərqli eşidilən [ifadə edilmiş] nitqi yamsılamaq olub hala acımaq vasitəsilə və ehtiraslardan təmizlənmək (katharsis) qorxusuyla (həyəcanı ilə) gerçəkləşir” kimi ümumi tərif vermişdir [1, s.297]. Fərabî tərəfindən isə bu başqa bir formada ifadə edilsə də, ona görə, tragediyada başqaları üçün nümunə olan yaxşı əməl və davranışlar xatırlanır, həmçinin şəhərlərin hakimləri təriflənir. Hətta Fərabî fikrinə davam etdirib musiqiçilərin tragediyanı monarxlar qarşısında ifa etdiklərini bildirərək sözügedənlər vəfat edərkən burada onlara görə kədər-qüssəni özündə əks etdirən əlavə nəğmələr, ağılar artırıldığını da vurğulamışdır.

Fərabiyə görə diframb da tragediya təyinatlı olsa da, əvvəla, o, sonuncudan daha həcmli və ən əsası isə ayrıca monarxlara deyil, bütün bəşəriyyətə aid müsbət mənəviyyət və xeyirxahlıqların tərənnüm edilməsidir.

Filosof komediyanın xüsusi ölçülü poetik janr kimi insanların pis əməllərindən bəhs etdiyini, mənfi davranış və əməllərə satirik formada yanaşdığını diqqətə çatdırır. Yambın isə həm yaxşı, həm də pis əməllər haqqında ümumi deyimləri özündə ehtiva etdiyini bildirən Fərabî bu janrın təfriqələr və müharibələr zamanı, o cümlədən qəzəblənərkən istifadə edildiyini xatırlatmışdır [2, s.536].

Fərabiyə görə, qanunvericilərin istifadə etdikləri diaqramma janrı nizama (qayda-

qanuna) tabe olmayan və islahedilməz insanları hansı dəhşətlər gözlədikləri haqqında yazılı tələbnamələrdir. Filosof epos və ritorikanı poetik janrlar hesab edərək bildirir ki, bunlar, əsasən, tarixi səciyyə daşıyıb monarxların həyat tərzi və əməllərini əks etdirdiyi kimi, eyni zamanda onların idarəçilik dövrünü və bu dövrlərdə baş verənləri təsvir edir.

Fərabinin fikrincə, poetikanın poetiklik və ya şeiriyyətdən ən uzaq janrı olan amfiqenezis təbiətşünas alimlər tərəfindən tərtib edilərək burada təbii elmlər təsvir olunur. Akustika isə musiqi sənətini öyrənənlər tərəfindən istifadə olunur və bu sahə ilə məhdudlaşır.

Beləliklə, Fərabî Aristotelin, o cümlədən özünün təbirincə desək, Timistiyə və digər filosoflara, həmçinin onların şərhlərindən ibarət kitablardakı antik yunan poetika təsəvvürlərindən sonra ümumiləşdirmə aparır. O qeyd edir ki, poetləri, yəni yazarları üç kateqoriyaya bölmək olar. Birinci kateqoriyaya daxil olanlar poetik janrların istənilən birində təbiətin bəxş etdiyi istedad və qabil olduqları imkanlarla fəaliyyət göstərənlərdir. Bu qəbildən olanların “düşüncə sahibliyi” də yalnız fəaliyyət növlərinə görədir [2, s.538]. İkincilər isə, əksinə, əsl “düşüncə sahibi” olub şeiriyyət sənəti və ya poetika ilə yaxından tanış olduqları üçün gözəl müqayisə apara və metaforalar qura bilirlər. Fərabinin fikrincə, üçüncü kateqoriyaya aid yazarlar əvvəlki iki qrupdan olanları təqlid edərək nə təbii istedadla malikdirlər, nə də ki, şeiriyyət qanunlarını anlayırlar, bu səbəbdən də daha çox yanlış düşüncələrdir [2, s.539]. Poetikada ən gözəlinin “təbiətçə” baş verdiyini bildiren filosof bu cür fəaliyyətdə olanların mənəvi durumunun da kamil və qeyri-kamil ola bildiyini xatırlatmışdır. Bu isə Fərabiyə görə, ya ideyalardan, ya da poetik mövzulardan asılıdır. Filosof qeyd edir ki, “[Poetin/Yazarın] kamilliyi və qeyri-kamilliyi haqqında mülahizələr [müqayisə edilən] durumların oxşarlığının yaxınlığından (uyğunluğu), yaxud uzaqlığından (uyğun olmadığından) da asılıdır” [2, s.540]. Fərabî poetik janrlarda həyata keçirilən müqayisələrin də üstünlük dərəcəsinə görə fərqləndiyini vurğulamışdır.

Geniş anlamda Fərabî poetikanın təsviri incəsənətlə də müqayisədə materialları fərqli olsa da, forma, yaradıcılıq və məqsədləri baxımından eyni və ya oxşar olduqlarını qeyd etmişdir. Filosofa görə, əgər poetika sənəti mülahizələrə istinad edirsə, təsviri incəsənət rənglərə əsaslanaraq insan təsəvvürləri və hisslərində yamsılamağı təqdim edən təcrübi obrazlar formalaşdırır.

Bununla da, Fərabî poetikanın ümumi qanunlarını aşkarladığını, detallara diqqət edilməsinin isə bu sahədə hansısa növdə ixtisaslaşmaya və ya onlardan biri ilə məhdudlaşdırmağa gətirib çıxartdığından belə bir məqsəd güdmədiyini vurğulayır. Daha sonra isə “Şeir kitabı” və ya poeziya adlandırdığı ikinci əsərdə poeziyadan bəhs etməkdədir.

### **Fərabinin düşüncəsindəki poeziya və ya şeir**

Tədqiqatçılar tərəfindən Fərabinin orijinal əsəri hesab edilən “Şeir kitabı” sırf orta əsrlər müsəlman Şərqiindəki poeziyanın formal, ümumi tərəflərinə diqqət çəkib onun struktur və qanunlarının izahından ibarətdir. Belə ki, öncə beytdən bəhs edən Fərabî bildirir ki, digər xalqlardan fərqli olaraq, ərəblərdə beytlərin sonu məşhur, yaxud orijinal və ya ənənəvi sonluqlarla bitdiyindən, gözəl və kamildir [2, s.545]. İkinci əlamətə görə, beytlərdəki sözlü ifadələr əşyaları



yamsılayan (burada təsvir edən – R.M.) əşyalar və ya obrazlar olmalıdır. Üçüncü şərtde beytlərdəki sözlü ifadələrin ritmik olması, dördüncüdə isə sözlü ifadələrin hissələrə bölünməli olduğu vurğulanmışdır. Beşinci şərtde bənddə bölünən hissələrin ritm, durma, iki (sabab) və üç (uatad) samitdən ibarət heca baxımından müəyyən olunduğu, altıncıda isə hissələrin düzülmə nizamının hər biri şeirə uyğun ölçüdə müəyyən olunmalı olduğu qeyd edilmişdir.. Və nəhayət, on birinci şərtə görə, Fərabinin fikrincə, “Sözlü ifadə ahəngləşdirilmiş olmalıdır” [2, s.546].

Bütün bunları orta əsrlər müsəlman Şərqi poeziyasına aid edən filosof müqayisə üçün qeyd edir ki, “Homerin (yunan poeti<sup>4</sup>) şeirlərinə nəzər yetirdikdə görünür ki, o sonluqların bərabər olması şərtinə əməl etməmişdir” [2, s.548]. Elə buradan da Fərabî özünün artıq yuxarıda verdiyimiz və poetikanı poeziyadan prinsipial olaraq fərqləndirən mövqeyini ifadə edir ki, buna görə şeir ölçüsünə və ritmə salınmayan ifadə şeir deyil, poetik mülahizədir. Şeir gəldikdə isə, filosof onun strukturunun və mahiyyətinin iki qaydaya əməl edilməsi ilə əlaqədar olduğunu vurğulamışdır. Bunlardan biri, şeirin əşyaları yamsılamalı olan mülahizələrdən ibarət<sup>5</sup> olmasıdır, ikincisi, “Şeir gərək bərabər zaman kəsiyində ifadə edilə bilən hissələrə bölünməlidir” [2, s.548]. Həmçinin Fərabî bəzi şairlərin təbii istedadlarından irəli gələrək əminəddici mülahizələr yürütmələrini, – hətta belələri şeir formasında olsa da, – ritorik olanlar hesab edib onların poetik və ya şeiriyyət olmadıqlarını iddia etmişdir [2, s.550]. Daha sonra yenə də əşyaları yamsılamaq məsələsinə diqqət çəkərək qeyd edir ki, bu əməllə (praktik) və mülahizələrlə ifadə edilə bilər. Mülahizələri insanın təxəyyül etməsi ilə əlaqələndirən Fərabî bunların da iki növünü fərqləndirərək, ümumiyyətlə, sübut üçün biliyin, topikada fikrin, ritorikada əminliyin vacib olduğu kimi poeziyada xəyal etməyin lazımlığını vurğulamışdır [2, s.551].

### Nəticə

- Fərabinin Aristotelin “Poetika” əsərinə münasibətdə iki traktat qələmə alması, onun poetikanı poeziyadan fərqləndirdiyinə ən bariz sübutdur;

- Dilimizdə şeir poeziyaya uyğun gəldiyi halda, “şeir sənəti” kimi ifadə poetika anlamında olub “şeiriyyət” şəklində tərcümə edilə bilər;

- Fərabinin “Şeir sənəti qanunları haqqında” əsəri sırf poetikaya aid olub burada yunan mədəniyyətinin poetik nümunələri yığcam şəkildə, Aristotelin əsərini təkrarlamadan orta əsrlər müsəlman Şərqi kontekstindəki izahatlarından ibarətdir;

- Fərabî “Şeir kitabı” əsərində orta əsrlər müsəlman Şərqində poeziyanın və ya şeirin struktur və mahiyyətindən bəhs edib bir daha onun poetikadan, şeiriyyətdən fərqli və oxşar cəhətlərini aydınlaşdırmışdır;

4 Homerin poet olduğunu Aristotel onun əsərləri təmsalında da əsaslandırmışdır. Belə ki, Aristotelin “Poetika” əsərində oxuyuruq ki, “...onun (Homerin – R.M.) “Marqit”i komediyaya aid olduğu kimi, “İliada” və “Odiseya”sı tragediyaya aiddir” (1, s.295). Odu ki, biz mətnə təqdim edilmiş sitatı tərcümə edərkən rus variantında olduğu kimi, “şeirlərinə” (stixov) sözünü eynilə saxlasaq da, fikrimizcə, bu, növbəti pəncərdə də təsdiqləndiyi kimi “mülahizə/ifadələr” (vıskazvaniye) şəklində verilə bilər. Başqa sözlə desək, hər şair poet (dramaturq) olmayıb, əsəri poetikliyə, şeiriyyətə (dramaturgiyaya) aid olmadığı halda, istənilən poet (dramaturq) həm də şair kimi qələmə verilə bilər.

5 Əgər Fərabiyə istinad etsək, onun burada şeirə aid edilən “yamsılamaq” ifadəsi poeziyanı poetika ilə eyniləşdirməyə imkan versə də, əslində, şeirdəki yamsılamağın, şeiriyyətdəki, başqa sözlə, poetikadakı “yamsılamaq”dan sadəcə ritm və ahəngdarlıqla fərqləndiyini qeyd edə bilərik.



- Fərabi poetikaya aid “Şeir sənəti qanunları haqqında” əsərində qeyd etdiyi kimi məqsədi heç də şeir haqqında kitab yazmaq olmayıb, hətta poeziya, şeirə aid “Şeir kitabı” əsərində də yamsılamaq şəklində həyata keçirilən şeirin şeiriyətdən prinsipial fərqləndiyini aydınlaşdırmışdır;

- Fərabinin sözügedən əsərləri ilə tanışlıq deməyə əsas verir ki, bəzi tədqiqatçıların iddia etdikləri kimi orta əsrlər müsəlman Şərqi, xüsusən də filosofun yaşadığı dövrdə yunan mədəniyyətinin poetikaya aid elementləri təcrübədə gerçəkləşdirilməmişdir. Amma onlar haqqında geniş məlumat mövcud olduğundan əksər şairlər öz əsərlərində poetikliyə və ya şeiriyətə can atmışlar. Lakin bütün bunlar elə Fərabi tərəfindən poetika deyil, ritorika kimi dəyərləndirilmişdir;

- Fərabinin sözügedən əsərlərində misallar qismində və ya elə mətnlərin məzmununda musiqi, təsviri incəsənət, o cümlədən də heykəltaraşlıqdan bəhs edilməsi orta əsrlər müsəlman Şərqi antik dövr estetikasına heç də laqeyd olmadığını əyani sübutlarındandır.

## ƏDƏBİYYAT

1. Аристотель. Политика (пер.: С.А.Жебелева, М.Л.Гаспарова). М.: АСТ, Транзиткнига, 2005, 393, [7] с. – (Philosophy).
2. Аль-Фараби Абу Наср Мухаммад. Логические трактаты (Пер. с арабского). Ред. колл. А.М.Кунаев (отв.ред.) и др. Алма-Ата: Издательство «Наука» Казахской ССР, 1975, 672 с.
3. Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: Учебное пособие. М.: 2006, 199.
4. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. Dörd cildə, IV cild. Bakı: “Şərq-Qərb”, 2006, 712 s.
5. Aristotel: Poeziya sənəti haqqında. Tərcümə, məqalələr və şərhlər Aslan Aslanovundur. Bakı: 1974, 192 s.
6. Куделин А.Б. Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи/ Рос. академия наук. Ин-т мировой литературы им.А.М.Горького. М.: Языки славянской культуры, 2003, 512 с.

Радиф Мустафаев

**ОТНОШЕНИЕ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ К  
ПОЭТИКЕ АРИСТОТЕЛА НА СРЕДНЕВЕКОВОМ  
МУСУЛЬМАНСКОМ ВОСТОКЕ**

**РЕЗЮМЕ**

Целью статьи является освещение мнений Абу Насра аль-Фараби, комментатора поэтической работы греческого философа античности Аристотеля на средневековом мусульманском Востоке. Тем самым мы открываем атмосферу, в которой развивается мировоззрение философа, о чем свидетельствует взгляд Фараби о том, как античность понималась на средневековом мусульманском Востоке. Таким образом, в статье раскрываются сходства и различия между античностью и средневековым мусульманским Востоком, ссылаясь на работы Фараби.

Что касается научной новизны статьи, то, прежде всего, она раскрывает свои уникальные и оригинальные аспекты, когда речь заходит о перипатетизме на средневековом мусульманском Востоке. Другой особенностью исследования является не только определение средневекового мусульманского Востока с точки зрения Фараби, но и обоснование влияния сложившейся ситуации на взгляды философа.

Radif Mustafayev

**ATTITUDE OF ABU NASR AL FARABI TO ARISTOTLE'S  
"POETICS" IN MEDIEVAL ISLAMIC EAST**

**SUMMARY**

The article aims to highlight the views of the philosopher Abu Nasr al-Farabi of the medieval Muslim East, a commentator on the Aristotle's "Poetics", ancient Greek philosopher. So, we are discovering the atmosphere in which the philosopher's worldview evolved, as evidenced by Farabi's view of how ancient antiquity was understood in the medieval Muslim East. Thus, in the article the similarities and differences between antiquity and medieval Muslim East are revealed by referring to Farabi's works.

As for the scientific novelty of the article, firstly it reveals its unique and original aspects when it comes to peripatetism in the medieval Muslim East. Another feature of the study is not only the determination of the medieval Muslim East in Farabi's view, but also explanation of the impact of the current situation on the philosopher's views.

# ETNİK MÜNAQIŞƏLƏR DÖVLƏTÇİLİYƏ TƏHLÜKƏ KİMİ

**Gültəkin İSMAYILOVA,**

*AMEA-nın Fəlsəfə İnstitutunun*

*Sosial psixologiya şöbəsinin kiçik elmi işçisi,*

*gulya.alibekova@rambler.ru*

**AÇAR SÖZLƏR:** *etnos, münaqişə, etnik əlaqə, qruplararası münaqişələr, uyğunsuzluq.*

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** *этнос, конфликт, этническое взаимодействие, межгрупповые конфликты, несовместимость.*

**KEY WORDS:** *ethnos, conflict, ethnic interaction, intergroup conflicts, incompatibility.*

Etnik münaqişə sosial münaqişələrin xüsusi formasıdır. O, öz təsir dairəsinə münaqişələrin başqa obyektlərini cəlb etmək qabiliyyətinə malikdir. Mütəxəssislərin bir qismi hesab edir ki, sırf etnik münaqişələr, yəni etnik fərqliliklərə görə qarşudurmalar təbiətə mövcud deyil. Həmçinin dünya tarixinin təcrübəsi göstərir ki, bu münaqişələr geniş əraziləri əhatə edə bilər. Məsələ ondadır ki, istənilən etnik münaqişə, eyni zamanda siyasi münaqişə kimi çıxış edir. Etnik münaqişə həmişə siyasi hadisə sayılır, çünki hədəflərə nail olmaq üçün, bir qayda olaraq, siyasi yollardan və üsullardan istifadə edilir.

Etnoslararası gərginliyin meydana gəlməsində etnik münasibətlərin tarixi böyük rol oynayır. Tarixən mitinqlər sosial gərginliyin etnik gərginliyə keçməsinə zəmin yaradır. Belə olduğu təqdirdə xalqın bu vəziyyətdən çıxması yollarını araşdırmadırsa, tarixi düşməni müəyyən etmək daha vacib amilə çevrilir. Kütləvi psixi vəziyyət kimi etnik gərginlik emosional yoluxmaya, psixoloji təlqinə və bənzətməyə əsaslanır. Kütlə psixologiyasına əsasən, fərd özünə tənqidi münasibətin və davranış məsuliyyətinin səviyyəsini aşağı salır, emosional davranış rəşional davranışı üstələyir, ümumi gücün və şəxsi anonimliyin dərk edilməsi baş verir.

Dünya problemlərinin tədqiqatı üzrə Stokholm Beynəlxalq İnstitutunun məlumatına görə, 90-cı illərin ortalarında baş vermiş bütün hərbi münaqişələrin 70%-dən çoxu etnik xarakter daşımıdır. Buna görə də etnik münaqişələr problemi tədqiqatların ən əhəmiyyətli və aktual istiqaməti olaraq qalır. İstənilən sosial, həmçinin etnik münaqişənin təbiəti həmişə mürəkkəbdir və ziddiyyətlidir, çünki konfliktogen amillər tərəflərin açıq və gizli maraqları, qarşudurmaların müəyyən edilmiş mərhələləri və formalarına malikdir [1].

Hər bir canlı orqanizm kimi (etnos bio-sosio-mədəni orqanizmdir), etnik birlik dağıdıcı hərəkətlərə müqavimət göstərir və ya onları zəiflətmək üçün uyğunlaşma formalarını axtarır. Buna görə etnoslararası gərginlik vəziyyəti yalnız münaqişənin psixoloji fonu deyil, həm də öz maraqlarının müdafiəsi üçün etnosun daxili psixoloji resurslarının səfərbərliyi üsuludur. Müasir bəşəriyyət çoxsaylı və müxtəlif etnik birliklərin (millətlər, tayfalar, etnik qruplar və s.) daxil

olduğu kifayət qədər mürəkkəb sistemi təşkil edir. Bununla belə, hamısı bir-birindən öz sayı, həm də inkişaf səviyyəsinə görə fərqlənir. Dünya xalqlarının inkişafında ictimai-iqtisadi, etnik və demoqrafik proseslərin eyni olmaması özünəməxsus şəkildə dünyanın siyasi xəritəsində əksini tapmışdır. Planetdə məskən salan bütün etnik birliklər 200-dən çox dövlətin tərkibinə daxildir. Buna görə müasir dövlətlərin əksəriyyəti polietnikdir [2].

Etnik strukturun bütün bu rəngarəngliyi müntəzəm surətdə müxtəlif problem və ziddiyyətlər, gərginlik, xalqlar arasında münasibətlərdə münaqişələr doğurur. Onlardan bəziləri davamlı xarakter daşıyır və bir neçə onillik davam edə bilər.

Etnik gərginliyin dərəcəsi etnoslararası kommunikasiyaların strukturundan və məzmunundan, etnik mədəniyyətinin xüsusiyyətləri və onların arasında əlaqələrin tarixi karakterindən asılıdır. Bu komponentlər dövlətin tərkibindəki etnoslararası münasibətlərin mövcud təcrübəsinə münasibəti ifadə edən təsəvvürlər, fikirlər, inamlar, həmçinin davranış modelləri, etnosun tarixi yaddaşının ayrı fraqmentləri şəklində mövcud olur. Psixoloji cəhətdən qrupda kumulyativ effekt (lat. kumulo - toplamaq) - bir qayda olaraq, həyəcanlı və ya təcavüzkar məzmunlu emosional dalğanın gücləndirilməsi müşahidə olunur. Kütlə işində emosiyalardan hərəkətə keçmək çox asandır - bunun üçün lider və ya lider qrup lazımdır. Burada zorakılığa keçid ehtimalı çox böyükdür, bu da daha çox etnik gərginliyi gücləndirir.

Qeyri-formal kommunikasiyalar sistemində sürətlə dövr edən şeyiələr etnik zəmində gərginliyin dərinləşməsi prosesini əhəmiyyətli dərəcədə stimullaşdırır. Şayiə cəmiyyətdə ümumi əhval-ruhiyyəni əks etdirən real və ya uydurulmuş hadisənin qeyri-dəqiq təsviri və stereotipləridir. Şayiələrə diqqət yetirməmək çox təhlükəlidir, çünki informasiya vakuumu və ya təhrif edilmiş məlumatlar mətbuatda yeni şeyiələr doğurur [3].

Belə vəziyyətlər mənfi reaksiyaya səbəb olan emosiyalar yaradır, qıcıqlandırıcı amillərin dairəsi artır. Belə ki, ən adi, neytral sözlər və insanlar təcavüzkar kimi qarşılır. Münasibətlərdə bir qədər sərtləşmə müşahidə olunur ("biz" və "onlar"). Özünün mənsub olduğu etnik qrup daha müsbət, başqalarınınkı isə daha mənfi qiymətləndirilir. Belə ki, bütün uğurları daxili xidmətlərə, uğursuzluqları isə xarici səbəblərə bağlayırlar. Ən əsası isə xarici qüvvə dedikdə avtomatik başqa etnik qrup dərk edilir. Münaqişəli vəziyyətin gərginliyi, informasiya ünsiyyətinin çətinliyi, qarşılıqlı ziddiyyət və uyğunsuzluqda əminlik tərəfdaşlarda təcavüzkarlıq vəziyyətinin formalaşması üçün şərait yaradır. Yaxşı məlumdur ki, belə psixi vəziyyət insanı rəşional davranışdan uzaqlaşdırır. Belə şəraitdə istənilən hərəkət başqa tərəfin kəskin cavab reaksiyasına səbəb olur və nəticədə iştirakçıların ümumi qarşিদurmasıyla nəticələnir.

Buna görə etnik münaqişə dedikdə maraqların vahid məkan daxilində ayrı-ayrı etnik qrupların hədəflərinin uyğunsuzluğuyla şərtlənmiş sosial vəziyyət anlaşılır. Bu, etnik qrupun başqa etnik qruplarla və dövlətlə münasibətlərdə öz vəziyyətini dəyişdirmək cəhdində ifadə edilir. Etnoslararası gərginliyi, münaqişələri etnosların mövcudluğu faktı deyil, inkişaf etdirdikləri siyasi, ictimai-iqtisadi və tarixi şərait doğurur. Etnik münaqişələrin yaranmasının əsas səbəbləri məhz bu şəraitdir[4].

İstənilən etnik münaqişənin əsasında, bir qayda olaraq, səbəblər qrupu dayanır, onlardan

əsas və ikinci dərəcəliləri seçmək olar. Əksər hallarda etnik münaqişələrin əsas səbəbləri kimi ərazi mübahisələri, miqrasiyalar və yerdəyişmələr, tarixi yaddaş, öz müqəddəratını təyin etməyə cəhd, maddi resurslar və ya onların yenidən paylaşdırılması uğrunda mübarizə, əmək bölgüsü sahəsində etnoslar arasında rəqabət və başqaları çıxış edir.

Etnik münaqişələr mövcud etnosiyasi məkanın “yenidən biçilməsini” nəzərdə tutur. Bunun əsaslandırılması üçün, bir qayda olaraq, tarixi faktlardan istifadə olunur. Arqument və sübut qismində bu və ya digər ərazinin ötən əsrlərdə müəyyən etnosa məxsusluğu əsaslandırılır. Bu zaman tərəflərdən hər birinin fikrincə, məhz onlar bu əraziyə dair hüquqlarını təsdiqləyən təkzibedilməz tarixi sübutlara malikdirlər. Problemin mahiyyəti adətən ondan ibarətdir ki, keçmişdə əhalinin çoxsaylı köçmələri və digər geosiyasi proseslər nəticəsində etnosun məskunlaşma ərazisi və dövlətlərin sərhədləri dəfələrlə dəyişirdi. Mübahisə edən tərəflər məqsədlərindən asılı olaraq mübahisəli ərazinin etnik mənsubiyyəti dövrünü kifayət qədər sərbəst seçir.

Tarixə ikitərəfli yanaşma mübahisələrin həllinə gətirmir, əksinə, onları daha dolaşq və subyektiv edir. Ərazi mübahisələri öz çətinlikləri üzündən, demək olar ki, həllolunmazdır və ayrı-ayrı liderlərin, siyasi hərəkatların proqramlarında bu problemlərin qoyuluşu əksər hallarda yetişən etnik münaqişənin əsas əlamətidir. Cəmiyyət demokratikləşdikcə faktiki statusu olmayan həmin etnosların iqtisadiyyatının inkişafı və mədəniyyətinin yüksəlişi nəticəsində onların mühitində müstəqil milli dövlət yaratmaq məqsədini daşıyan hərəkatlar yaranır [5].

Əgər tarixin müəyyən mərhələsində etnosun dövlətçilik ənənəsi mövcud olub və onu sonradan itirib-sə, belə hərəkatlar xüsusilə nüfuzlu ola bilər. Öz dövlət statusunun dəyişikliyinə cəhdlər etnik münaqişələrin ən çox rast gəlinən səbəblərindən biridir. Ancaq etnik qrupların istənilən iddiaları, mövcud sərhədlərə yenidən baxılması tələbləri titul etnos tərəfindən çox ağır qəbul edilir və etnik zəmində gərginliyin kəskin eskalasiyasına aparır. Etnik münaqişələrin mühüm amili qismində milli siyasət sahəsində zorakılıq əməllərinin izlərini saxlayan milli sərhədlərin özbaşına dəyişdirilməsi, xalqların deportasiyası, etnik birliklərin süni parçalanması, ədalətsiz milli quruluş, “işçi qüvvəsinin” məcburi köçürülməsi kimi xalqların tarixi yaddaşı çıxış edə bilər.

Etnik münaqişələrin müasir müxtəlifliyi yalnız yuxarıda qeyd edilmiş səbəblərdən doğmamışdır. Hər konkret münaqişənin formalaşmasının və inkişafının təhlili üçün onun müəyyən aspektlərini seçib, bu siyahını davam etdirmək və dərinləşdirmək olar. Etnik münaqişələrin səbəblərini anlamaq üçün hər konkret münaqişənin spesifikasiyasını, həmçinin münaqişəli vəziyyətin onun gedişatında dəyişə biləcəyi amilləri nəzərə almaq lazımdır. Etnik münaqişələrin bu xüsusiyyətləri əsasən postsovet məkanında görünür [2].

Təzahür formasına görə gizli və aşkar etnik münaqişələri ayırmaq olar. Gizli münaqişələr onilliklərlə mövcud ola və yalnız müəyyən ictimai şəraitdə açıq münaqişələrə keçə bilər. Bir qayda olaraq, gizli münaqişələr bilavasitə insanların həyat fəaliyyəti üçün təhlükələr yaratmır və məhz bu formada münaqişələri həll etmək daha əlverişlidir. Etnik münaqişələri həmçinin mübarizə aparən tərəflərin hərəkatlarının xarakteri üzrə təsnif etmək olar. Məsələn, zorakı və

ya qeyri-zorakı. Öz növbəsində, zorakı münaqişələr bu formalarda özünü göstərir: regional müharibələr, yəni nizami ordunun iştirakı və ağır silahlardan istifadə ilə silahlı toqquşmalar; bir neçə gün davam edən və qurbanlarla müşayiət olunan qısamüddətli silahlı toqquşmalar. Belə toqquşmaları adətən münaqişə-qiyam, münaqişə-talan adlandırırlar.

Digər münaqişələri təzahür forması üzrə silahsızlara aid etmək olar. Onların arasında münaqişə edən tərəflərin maraqlarını reallaşdıran, konstitusiya və qanunvericilik normalarına zidd gələn institusional formalı münaqişələr seçilir. Silahsız münaqişələrin daha bir forması vətəndaş itaətsizliyi aksiyaları, qanunsuz mitinq və nümayişlərdir.

Göstərilən formaların hər biri iştirakçı şəxslər, yaxud münaqişənin əsas subyektlərinə görə bir-birindən fərqlənir. İnstitusional forma zamanı əsas fəaliyyət göstərən şəxslər hakimiyyət qurumları, siyasi partiyalar və birliklər, tələblərini hakimiyyət institutları vasitəsi ilə yerinə yetirən ictimai hərəkətin nümayəndələridir. Münaqişənin manifest formasında xeyli insan kütləsi subyekt kimi çıxış edir, buna görə münaqişənin bu formasını “kütləvi hərəkətlər münaqişəsi” adlandırırlar. Öz-özlüyündə “kütləvi hərəkətlər” anlayışı nisbidir, amma münaqişə zonalarında həmişə ayrı-ayrı qrupların hərəkətlərini və kütləvi çıxışları dəqiq ayırmaq olar. Adətən, iqtisadi, siyasi və ya digər sosial-iqtisadi səbəblərdən baş verərkən münaqişələr sonrakı mərhələlərdə etnik xarakter alır [3].

Keçmiş SSRİ-nin ərazisi də etnokonfliktogen sahədir (Qafqaz regionu), çünki çoxmillətli dövlətdə istənilən məsələ - iqtisadi, siyasi, mədəni - daim etnik xarakter daşıyır. Etnik münaqişə öz xüsusiyyətlərinə görə sosial münaqişənin xüsusi formasıdır. Birincisi, o, mühüm siyasi tərəflərə malikdir, siyasi mübarizəni gizlədə bilər və ya münaqişənin predmeti etnik qrupun statusu olduğu halda onun siyasi təbiəti üzə çıxar. İkincisi, bu münaqişələr maraqların toqquşması deyil, daha çox, identiklik münaqişəsidir. Birincilər həll olunandır, çünki maraqları paylaşmaq olar. İkinci halda isə hadisənin “nizama salınması” haqqında danışmaq olar - gizli mərhələyə köçürmə, bu da dəyişkənliklə fərqlənə bilər. Üçüncüsü, etnik münaqişə irrasionallığın yüksək dərəcəsi, aqressivliyin böyük potensialı ilə fərqlənərək dağılma, yəni destruksiya rəmzinə çevrilmişdir. Belə münaqişələrin konstruktivliyi bildirir ki, onlar empirik formada etnik qruplar arasında mövcud münasibətlərin tükənməsini, milli siyasətin qeyri-qənaətbəxş həyata keçirilməsini nümayiş etdirir.

Etnik münaqişələrin nizama salınması çox mürəkkəb prosesdir. Bu cür münaqişələri yalnız ləngitmək, onların zorakı xarakterinin qarşısını almaq olar. Zəifləmə üsullarından biri münaqişədə iştirak edən qüvvələrin dezintegrasiyasıdır. Məsələn, tədbirlər sisteminin köməyi ilə ən radikal qrupların izolyasiyası, kompromislərə və danışıqlara meyilli qüvvələrin dəstəklənməsi. Münaqişələrin nizama salınmasının üç universal metodu mövcuddur: birtərəfli addımlar tərəflərdən birinin qələbəsinin reallaşdırmasını, rəqibin qarşısında kapitulyasiyasını, münaqişəli vəziyyətə etinasızlığı, hüquqi instansiyalara müraciəti nəzərdə tutur. Kompromis metodu problemin həllində hər iki tərəfdən güzəştlər gözləyir. Adətən, bu, müvəqqəti razılaşma olur. İntegrasiya metodu yeni qarşılıqlı məqbul qərarın hazırlanmasıyla bağlıdır. Aydın ki, ilk iki halda etnik münaqişə sona qədər nizama salınmır və münaqişənin yeni dalğası mümkündür.



Sonuncu variant birbaşa və ya vasitəçilərin köməyi ilə danışıqların keçirilməsini güman edən siyasi tənzimləmədir, həmçinin öhdəsinə qoyulan razılıqlar formasında onların nəticələrinin bərkidilməsidir [5].

Etno-siyasi münasibətlər öz-özlüyündə konfliktogendir. Buna siyasi səhvlər əlavə ediləndə onların dağıdıcılıq potensialı dəfələrlə artır. Amma onlar eyni sxemə uyğun inkişaf edirlər: zərərçəkən etnos ədalətin bərpa olunması, bu və ya digər formada öz dövlətçiliyini bərqərar olunması üçün zəmanət tələb edir. Hər bir dövlətin birinci əlaməti ərazidir. Buna görə ərazi iddiaları təxminən bütün etnik münaqişələrin 2/3-ni təşkil edir. Etnik münaqişələrin özünəməxsus xüsusiyyətləri var: 1) Bütün etnik münaqişələr kompleks, mürəkkəb xarakterli olur; 2) Münaqişələr həmişə emosiyaların yüksək dərəcəsi, insan təbiətinin irrasional tərəflərinin təzahürü ilə fərqlənir; 3) Əksər münaqişələr dərin tarixi köklərə malikdir. Belə köklərə olmasa da onları hökmən yaradırlar; 4) Etnik münaqişələr yüksək səfərbərliklə səciyyələnir. Müdafiə edilən etnik xüsusiyyətlər (dil, mədəniyyət) etnosun hər üzvünün gündəlik həyatını təşkil edir və onların müdafiəsində hərəkətin kütləvi xarakterini təmin edir; 5) Etnik münaqişələr “xroniki” xarakter daşıyır, onlar son nəticəyə malik deyil. Çünki etnik münasibətlər, əlaqələr olduqca mobildir. İndiki nəslə qane edən azadlığın və müstəqilliyin dərəcəsi növbəti nəsle kifayət etməyə bilər [6].

Etnik münasibətlərin psixologiyasında üç əsas problem tədqiq olunur: münaqişələr necə yaranır, necə cərəyan edir və onları necə həll etmək olar. Bu problem müxtəlif elmlər - sosiologiya, politologiya, psixologiya tərəfindən araşdırılır. Münaqişələrin səbəblərini açıqlayan sosioloji yanaşmada cəmiyyətin sosial təbəqələşməsi ilə əhəlinin etnik mənsubiyyəti arasında əlaqələr təhlil edilir. Politoloji yanaşmada “intellektual və siyasi elitanın etnik hissələrinin səfərbər olunmasında, etnik zəmində gərginliyin açıq münaqişə səviyyəsinə eskalasiyasında rolu şərh olunur” [7]. Etnik münaqişələrin səbəblərinə psixologiya sahəsində adətən ümumi nəzəriyyə çərçivəsində baxılır. Psixoloji konsepsiyaların, demək olar ki, hamısı açıq-aşkar və ya örtülü şəkildə davranışda, təsəvvürlərdə öz əksini tapan qruplararası münaqişələrin, sosial rəqabət və düşmənçiliyin səbəblərini ayırırlar. İngilis dilində hətta bu səbəblərin iki növü üçün müxtəlif sözlər var: “reason” (nəyin nəminə münaqişəli hadisələr baş verir) və “cause” (hansı səbəb qruplararası rəqabət və ya düşmənçilik hərəkətlərinə gətirib çıxarır). Psixoloqların əksəriyyəti qruplararası münaqişələrin bir hissəsində və ya hamısında “reasons” olmasına şübhə etməyərək, münaqişəni bir araya sığmayan maraqlar, məqsədlər və hətta hər hansı məhdud resurslar uğrunda mübarizə kimi qəbul edir, onların öyrənilməsini digər elmlərin nümayəndələrinə həvalə edirlər. Amma “causes” kimi bu və ya digər psixoloji xarakteristikasını təklif edirlər:

1. Qruplararası münaqişələr universal psixoloji xarakteristikaların məhsulu kimi. Sosial münaqişələrin yayılma dərəcəsi bir çox nəzəriyyəçini insanların düşmənçiliyinin səbəbini onların təcavüzə, aqressiyaya ehtiyacının kökündə axtarmağa gətirib çıxardı. İlk sosial-psixoloji konsepsiyalardan birinin müəllifi V.Makduqal kollektiv mübarizəni “dalaşqanlıq instinkti”nin təzahürünə aid etmişdi. Belə yanaşma hidravlik model adlandırılır, çünki Makduqalın fikrincə, aqressiya qıcıqlanmaya reaksiya deyil, insanın orqanizmində onun təbiətinə uyğun hansısa

impulsdur. Psixikanın hidravlik modeli Z.Freydin bəşər tarixində müharibələrin səbəbləri haqqında ideyasının əsasında da durur. Freyd hesab edirdi ki, qruplar arasında düşmənçilik qaçılmazdır, çünki insanların arasında mənafə konfliktı prinsip etibarilə yalnız zorakılıq vasitəsilə həll edilir. İnsan əvvəlcə daxilə (ölüm meyli), daha sonra xarici dünyaya yönələn destruktiv meylə malikdir. Qruplar arasında düşmənçilik qrup üçün də faydalıdır, çünki onun üzvlərində sabitliyə, birliyə yönələn müəyyən hissələr yaradır. Hər hansı qrupa qarşı düşmənçilik başqa bir neçəsinin birləşməsinə gətirir: müharibələr zamanı tayfaların və ya dövlətlərin daha geniş birləşmələri yaradılır, onların daxilində mübarizələrə qadağa qoyulur. Məsələn, barbarlara qarşı mübarizədə yunan dövlətlərinin birləşməsi kimi [8].

Üçüncü hidravlik modelin yaradıcısı Avstriya etnoloqu K.Lorensdir. Onun əsas tezi ondan ibarətdir ki, insanların cinayətlər və müharibələrdə görünən təcavüzkar davranışı bioloji təcavüzkarlığın nəticəsidir. Ancaq yırtıcılarda təcavüz növün saxlanılmasına xidmət edirsə, insan üçün düşməne qarşı yönəldilmiş və qrupun saxlanılmasına imkan yaradan növdaxili təcavüz xarakterikdir. Ənənəvi mədəniyyətlərin nümayəndələri, bir qayda olaraq, qrup daxilində “öldürmək!” vəsiyyətinə riayət edirlər, hətta Şimali Amerikada davakar yuta-hindular həm qəbilələrin qətlinə tabu qoyurdular.

Belə “yadların” üzərinə aqressiyanın çıxışı olmadığından, Lorensin iddiasına görə, onlar nevrozdan əziyyət çəkirlər. Təcavüz psixologiyası sahəsində aparıcı tədqiqatçı L.Berkovis frustrasiya-təcavüz nəzəriyyəsinin əsas müddəalarından istifadə edib, təcavüzün obyekt anlayışını tam qrupa qədər genişləndirmişdi. O güman edirdi ki, təcavüzün obyekt yalnız şəxsin özü deyil, həm də onunla bu və ya digər əlamətlər üzrə assosiasiya yaradan şeylər ola bilər. Çünki belə əlamətlər kimi, ilk növbədə, irqi və etnik mənsubiyyət çıxış edir [9].

Lakin qruplararası münaqişələrin universal psixoloji xarakteristikası baxımından müzakirə zamanı ciddi problemlər üzə çıxır. Sadalanan yanaşmaların əsas çatışmazlığı ondan ibarətdir ki, onların hamısı qruplararası münaqişələri ya şəxsiyyətarası, ya da şəxsiyyətdaxili münaqişələrə aid edir. Əgər Berkovis kimi qrup kontekstini əlavə edirlərsə, onda normaların, dəyərlərin və digər sosial davranış tənzimləyicilərinin roluna diqqət yetirmirlər.

**2.** Qruplararası münaqişələrin əsası kimi insan və qruplar arasındakı fərqləri təhlil edən yanaşmalar arasında ən məşhuru “Avtoritar şəxsiyyət” konsepsiyasıdır. Alman sosioloqu T.Adorno və başqaları Z.Freydin ideyalarına əsaslanaraq, uşağın yad qruplara münasibətini onun erkən yaşda ictimailəşməsi prosesi ilə, xüsusən ailədə ambivalent emosional münasibətlər ilə əlaqələndirirlər. Məsələn, formal, sərt münasibət hökm sürən ailədə təcavüzkarlığın bir hissəsi fərdin özünü eyniləşdirmədiyi, yəni xarici qrupa yönəlir. Onlar üçün bütün yad qrupları qəbul etməməyin ümumi tendensiyası və öz qrupunun dəyərinin artırılması normal sayılır.

Sonralar “avtoritar şəxsiyyət” adlandırılmış yeni antropoloji tipin başqa xarakteristikaları da təsvir edilmişdi: avtoritetlərə kor-koranə tabe olmaq, hamı tərəfindən qəbul edilmiş dəyərlərə əməl etmək, stereotip düşüncə, təcavüzkarlıq, bütün insanlara kinli münasibət. Bu yanaşmanın tərəfdarları hər hansı xalqda nüfuzlu şəxsiyyətlərin üstünlüyü haqqında fikir bildirmədən vurğulayırlar ki, əhalinin çox hissəsi “orta” səviyyəlidir.

Amma onların fikrincə, sosial şərait imkan yarada bilər ki, bu və ya digər ölkədə avtoritar şəxsiyyət müəyyən bir dövr üçün səciyyəvi olsun. Bu fenomen Almaniyada I Dünya müharibəsində məğlubiyyətdən və Versal sülh müqaviləsindən sonra müşahidə olunurdu. Amma belə bir sual yaranır ki, şəxsiyyətin avtoritar xüsusiyyətlərini sistem yaradır, yoxsa insanların fərdi xüsusiyyətləri avtoritar sistemi doğurur? Bundan başqa, avtoritar şəxsiyyət konsepsiyası sosial-psixoloji sayılmır, çünki ayrı-ayrı fərdlər deyil, bütöv toplum qruplararası münafişələrə daxildir.

**3. Real münafişələr nəzəriyyəsi** “qruplararası münafişələr yalnız bir qrupun qalib ola biləcəyi, həm də başqalarının maraqlarına zərər vuracaq uyuşmaz qrup maraqlarının nəticəsidir” fərziyyəsinə əsaslanır. Sosial psixologiyada bu nöqteyi-nəzərin ən tanınmış tərəfdarı amerikalı alim M.Şerifdir. O, belə bir fərziyyə irəli sürmüşdü ki, iki qrupun rəqabət formasında qarşılıqlı funksional asılılığı bilavasitə düşmənçiliyə aparır, bu da özünü neqativ stereotiplərdə, həmçinin qrup birliyinin artmasında göstərir. Bunlar birlikdə düşmən hərəkətlərinə gətirir [10].

**4. Sosial identiklik nəzəriyyəsi.** Ötən əsrin 60-70-ci illərində Britaniya psixoloqları A.Teşfelin başçılığı ilə araşdırmalar nəticəsində ziddiyyətli qrup hədəflərinin qruplararası rəqabətin və düşmənçiliyin yaranması üçün məcburi şərt olmaması barədə təsirli nəticələr almışdılar. Onlar hesab edirdilər ki, yalnız bir qrupa aid olmaq, yəni sosial kimlik və əlaqəli koqnitiv və qavrayış prosesləri qruplararası qarşıdurmanın yaranması üçün əsas sayıla bilər. Nəzərdə tutmaq lazımdır ki, real həyatda “təmiz” sosial rəqabətə nadir hallarda rast gəlinir. Digər tərəfdən, qrupun üzvlüyü ilə əlaqəli psixoloji proseslərdən təsirlənməyən real maraq mənbələri nümunəsini vermək çətindir. Belə ki, etnik münafişələrin əksəriyyətinin psixoloji və sosial səbəbləri bir-birindən asılıdır.

Etnik münafişələrin proqnozlaşdırılması, qarşısının alınması və həlli müasir elmin mühüm vəzifəsidir, lakin bəzi amillər onların nizama salınması, tərəflərin qarşılıqlı anlaşmasının axtarışını çətinləşdirir. Bunlara aiddir: münafişə edən etnik qrupların mədəni xarakteristikaları (dil, din, həyat təzi), ictimai-siyasi statusa görə əhəmiyyətli dərəcədə fərqlər; tarixən qısa müddət ərzində etnoslardan birinin yaşadığı ərazidə vəziyyətin əhəmiyyətli dərəcədə dəyişməsi. Həmçinin münafişə tərəflərindən kənar münafişənin davam etdirilməsində maraqlı olan qüvvələrin mövcudluğu münafişə edən tərəflərin bir-birinə münasibətində neqativ stereotipləri formalaşdırır [6].

Məhdud resurslar (ərazi, hakimiyyət, nüfuz) uğrunda mübarizədə uyuşmaz hədəflərə malik olan qruplar arasında ziddiyyət münafişənin adətən obyektiv münafişəli vəziyyət adlandırılan mərhələlərindən biri olur. Sözsüz ki, etnik birliklər arasında ziddiyyətlər, sözün geniş mənasında millətlərarası gərginlik, demək olar ki, hər yerdə var. Heç bir polietnik cəmiyyət onsuz keçinmir. Əksər hallarda gərginlik dominant etnik birliyin və etnik azlığın arasında mövcuddur, amma o, açıq, münafişəli hərəkətlər formasında, həm də gizli ola bilər. Sonuncu halda, gərginlik sosial rəqabətdə özünü göstərir. Amma mövcud sosial ziddiyyətlər münafişəli hərəkətlərin səbəbləri arasında həlledici rol oynamalarına baxmayaraq, onlarla birbaşa bağlı deyil. Mübarizə edən tərəflər öz maraqlarının uyğunsuzluğunu dərk edərlərsə və davranışın uyğun olan motivasiyasına

malikdirlərsə, münaqişəli hərəkətlər yaranır. Başqa sözlə, münaqişənin emosional yetişməsi mərhələsinin dərk edilməsi çox əhəmiyyətlidir. Yaşanan “tarixi haqsızlıqlar” aşağı statuslu etnik azlıqların ədaləti bərpa etmək arzusuna səbəb olur, amma bu mütləq ani reaksiyanın yaranmasına gətirmir. Münaqişəli qarşılıqlı təsirin başlanğıcına qədər çox illər keçir, bu dövrdə etnik toplum intiqam ideyası ətrafında birləşir [11].

Əgər obyektiv münaqişəli vəziyyət dərk edilmişdirsə, etnikarası münasibətlərə məxsus emosionallığa, bəzən irrasionallığına görə baş verən təsadüfi hadisələr münaqişənin ən kəskin mərhələsinə, yəni münaqişəli qarşılıqlı təsire gətirib çıxara bilər. Lakin vəziyyətin hətta münaqişəli kimi dərk edilməsi vaxtı sosial rəqabət münaqişəli qarşılıqlı təsirlə nəticələnməyə bilər. Bir qayda olaraq, qruplararası münasibətləri qeyri-stabil və qanunsuz kimi qəbul etdikləri halda, aşağı statuslu qruplar yüksək statuslu qruplarla mübarizəyə girir.

Münaqişəli qarşılıqlı təsir mərhələsində etnik münaqişələr eskalasiya tendensiyasına malikdir. Bu da onu göstərir ki, tərəflər “yüngül” taktikalardan artıq “ağır” taktikalara – qeyri-zorakı xarakterli hərəkətlərdən (mitinqlər, nümayişlər, “vətəndaş itaətsizliyi” aksiyaları) gec-tez qan tökülməsinə gətirən kütləvi toqquşmalara keçir. Qeyd etmək lazımdır ki, psixoloji nöqtəyindən nəzərdən münaqişə yalnız münaqişəli fəaliyyətlə başlamır, həm də onların sonuyla bitmir. Birbaşa qarşıdurma başa çatdıqdan sonra – “yaraların sağlması” mərhələsində - münaqişə sosial rəqabət şəklində davam edə, özünü düşmən və xurafat şəklində göstərə bilər.

Etnik münaqişələrin tənzimlənməsi prinsipləri bunlardır: 1) münaqişənin legitimləşdirilməsi - mövcud hakimiyyət orqanları və münaqişə tərəflərinin müzakirə və həll olunmalı problemini (münaqişə mövzusunun) rəsmi tanıması; 2) münaqişənin institusionallaşdırılması - hər iki tərəfin qəbul etdiyi qaydaların, normaların, sivil qarşıdurma davranışının tənzimlənməsinin inkişafı; 3) münaqişənin hüquqi zəminə keçirilməsinin məqsəd uyğunluğu; 4) danışıqlar prosesinin təşkilində vasitəçilik institutunun tətbiqi; 5) münaqişənin həllinə informasiya dəstəyi, münaqişənin gedişatı haqqında məlumatın əldə olunmasında danışıqların “şəffaflığı” və s. [10].

Etnopolitik münaqişələr sahəsində bütün digər münaqişələrdə olduğu kimi, sınaqdan çıxmış qaydalar effektiv olur: münaqişələrin qarşısını almaq daha asandır, nəinki sonradan həll etmək. Dövlətin milli siyasəti də buna yönəldilməlidir. Etnik münaqişələr əsasən açıq xarakterli olurlar, maraqların toqquşması baş verir və onların bir sıra tipik xüsusiyyətləri olur. Bu: 1) Zəruri açıqlıq - kütlələrə apelyasiyanı, onların bu və ya digər tərəfin dəstəyinə aktiv səfərbərliyini nəzərdə tutur; 2) Tezliyin artması - insanların qeyri-siyasi sferadakı münaqişələri sülh yolu ilə həllini tapmayanda siyasi sferaya keçirlər, yəni dövlət müdaxiləsini tələb edirlər; 3) Ümumi əhəmiyyət - münaqişə şəxsi və ya lokal olsa da, o, cəmiyyətin bütün üzvləri üçün mütləq olan dövlət səviyyəsində qərarın qəbul olunmasıyla bitir. Beləliklə, istənilən etnosiyasi münaqişə hər bir insana toxunur; 4) “Hökmrənlik – tabe” prinsipi - etnosiyasi münaqişələr sosial məkanda cərəyan edir və onların əsas məqsədi güclü olan tərəflərin siyasi hökmrənliyini bərqərar etməkdir; 5) Münaqişənin həllinin vasitəsi kimi güc resurslarından istifadə etmək firsəti. Cəmiyyətdə hakimiyyətin bütün növlərindən yalnız dövlət qanuni güc tətbiqi hüququna malikdir. Bir halda ki dövlət praktiki olaraq siyasi institut kimi bütün siyasi münaqişələrin vacib

iştirakçısıdır, həmişə son arqument kimi gücdən istifadə edə bilər, həm də tamamilə qanuni əsaslarla. Bu da potensial olaraq etnosiyasi münaqişələri öz nəticələrinə görə daha təhlükəli və dağıdıcı edir [8].

Əsas problem millətlərin öz müqəddəratını təyin etmək hüququnun necə həll olunmasındadır. Əgər sözdə deyil, əməldə ona riayət olunsa, münaqişələrlə müşayiət olunacaq vahid dövlətin parçalanması baş verə bilər. Amma onu tanımamaq da olmaz, buna görə bu sahədə dünya təcrübəsinin bəzi nəticələrini nəzərə almaq lazımdır. Onların mahiyyəti bunlardan ibarətdir: milli öz müqəddəratını təyin etmə ideyası (“tam ayrılmaya qədər”) milli baza prinsipi kimi uğursuzdur. Birincisi, ona görə ki, etnosun hüquqlarını fərdin hüquqlarından üstün tutur. Bu, bir qayda olaraq, qəsbkar rejimlərin yaranmasına aparır - xalq adından əvvəlcə azlıqların hüquqları, sonra isə bütün əhalinin vətəndaşlıq hüquqları pozulur. İkincisi, bu ideya əhalinin etnik homogenliyinin qurulmasına əsaslanır ki, bu, yenə də mütləq vətəndaşlıq hüquqlarının pozulmasına gətirir.

Münaqişə həmçinin iki komponentdən asılıdır: şəraitdən və münaqişə tərəflərindən. Buna görə də, münaqişənin həllini bu iki faktorla bağlı dəqiq araşdırmaq lazımdır. Münaqişə heç vaxt statik olmur. O, faktiki olaraq, bütün parametrlər üzrə daim inkişaf edir. Münaqişənin dəyişikliyi, inkişafı faktı onun nizama salınması üçün geniş imkanlar yaradır. Məhz münaqişə tərəfləri arasında yeni aspektlərin yaranmasına görə iştirakçılar dünən qeyri-mümkün görünən razılığa gələ bilərlər. XX əsr belə münaqişələrin həllinin universal reseptini vermədi. Yeganə aşkarlanan fakt odur ki, münaqişənin tərəfləri arasında bilavasitə razılığa nail olunmamışdırsa, onun həlli mümkün olmayacaq. Üçüncü tərəf vasitəçi və ya zəmin rolunu yerinə yetirə bilər. Amma münaqişənin sülh transformasiyasının şərti yalnız güc tətbiqindən imtina ola bilər, məhz ona görə ki, yekunda münaqişə edən tərəflər arasında nifrətin aradan qaldırılmasına ciddi hazırlıq lazımdır [6].

Bugünkü istənilən milli sərhədlərin yenidən biçilməsi prinsipetibarilə yolverilməzdir. Dövlət quruluşunun mümkün dəyişiklikləri vətəndaş hüquqlarını və azadlıqlarını sıxışdırmamalıdır, etnik daxil olmaqla, bütün qrupların hüquqları prioriteti var. Dövlət sərhədlərini ancaq etnosların yaşadığı sahələr üzrə keçirmək mümkün deyil. Buna görə monoetnik dövlət utopiyaadır. Onun yaradılması cəhdləri müvəffəqiyyətsizliyə məhkum edilmişdir.

Ümumi nəticə: millətlərin öz müqəddəratının təyin edilməsi bu gün yalnız etnosların öz mədəniyyətinin saxlanması və inkişafı hüquqlarının bərabərliyi, yəni başqa mədəniyyətin daşıyıcılarının fərqləndirici cəhətlərinə qarşılıqlı hörmət və dözümlü kimi anlaşılmalıdır. Münaqişələr bir-birinə bənzəmir və buna görə də müxtəlif münaqişələr birmənalı şəkildə, dünyanın müxtəlif yerlərində yalnız bir və eyni üsulla həll edilə bilməz.

## ƏDƏBİYYAT

1. Садохин А.П., Грушевицкая Т.Г. Этнология: Учебник для студ. высш. учеб. заведений. М.: Издательский центр «Академия»; Высшая школа, 2012, 304 с.
2. Природа этнического конфликта/  
<https://www.bibliofond.ru/view.aspx?id=794729>
3. Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. М.: Аспект Пресс, 2013, 320 с.
4. Красова Е.Ю. Этносоциология. Учебное пособие по спецкурсу. Воронеж: «ВГУ», 2010.
5. Этнический конфликт: природа, типология, проблемы регулирования /  
[https://uchebniki-besplatno.com/etnicheskaya-sotsiologiya\\_1242/etnicheskiy-konflikt-priroda-tipologiya-38371.html](https://uchebniki-besplatno.com/etnicheskaya-sotsiologiya_1242/etnicheskiy-konflikt-priroda-tipologiya-38371.html)
6. Этнические конфликты: как они возникают / <http://mirznanii.com/a/202999/etnicheskie-konflikty-kak-oni-voznikayut>
7. Тишков В.А., Шабаетов Ю.П. Этнополитология: политические функции этничности: Учебник для вузов. М.: Издательство Московского Университета, 2011, 376 с.
8. Буртовая Е.В. Конфликтология. Учебное пособие. Глава 15. Основные виды межгрупповых конфликтов. 15.3. Этнические конфликты. 2002.
9. Аршба О.И. Современные концепции «управления» этнополитическим конфликтом // Вестник Московского Университета, серия 18, Социология и политология, 2000, №1.
10. Арсеньев В.А. Этнические конфликты: история и типология // Социологические исследования, 1996, №12.
11. Амелин В. Вызовы мобилизационной этничности: Конфликты в истории советской и постсоветской государственности. М.: 1997.



Гултакин Исмаилова  
**ЭТНИЧЕСКИЕ КОНФЛИКТЫ КАК ФАКТОР УГРОЗЫ  
ГОСУДАРСТВЕННОСТИ**

РЕЗЮМЕ

В статье освещается проблема определения причин этнического конфликта. Рассматриваются основные психологические, социальные и политические подходы, объясняющие природу современных этнических конфликтов. Обосновывается идея о том, что этнический конфликт является многофакторным явлением, в основе которого может присутствовать совокупность целого ряда причин.

Gultakin Ismailova  
**ETHNIC CONFLICTS AS A FACTOR OF STATE THREATS**

SUMMARY

The article highlights the problem of determining the causes of ethnic conflict. The main psychological, social and political approaches that explain the nature of contemporary ethnic conflicts are considered. It also justifies the idea that ethnic conflicts are multifactorial and combines in itself a number of causes.

# ARXIV SƏNƏDLƏRİ ƏSASINDA NƏŞRİ-MAARİF XEYRİYYƏ CƏMİYYƏTİ VƏ TƏHSİL FƏALİYYƏTİ

*İradə TAĞIYEVA,*

*Azərbaycan İlahiyyat İnstitutu,*

*Din psixologiyası müəllimi,*

*iradatagiyeva@ait.edu.az*

**AÇAR SÖZLƏR:** *xeysiyyə cəmiyyətləri, “Nəşri-maarif”, ibtidai məktəblər, darülmüəllimin, din təhsili.*

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** *благотворительные общества, “Неири-маариф”, начальные школы, дарул-муəллимин, религиозное образование.*

**KEY WORDS:** *charity organizations, “Nashri-maarif”, primary schools, darulmuəllimin, religious education.*

## GİRİŞ

XIX əsrin sonu-XX əsrin əvvəllərindən etibarən milli maarifin inkişafı nəticəsində müsəlman məktəbləri və şagirdlərinin sayının artması daha böyük maddi dəstək ehtiyacını doğurmuşdu. Eynivəziyyət Rusiyanın digər müsəlman-türk bölgələrində də ortaya çıxmış və 15 avqust 1905-ci ildə təşkil edilən Ümumrusiya müsəlmanlarının I qurultayında bu problem dilə gətirilmişdi. Buradamilli maarifin inkişafına əngəl təşkil edən maddi tələbləri qarşılamaq üçün xeysiyyə cəmiyyətlərinin açılması qərara alınmışdı. Xeysiyyə cəmiyyətlərinin təşkili məsələsi, əsasən, qurultaylarda dilə gətirilsə də, Azərbaycanda daha əvvəlki illərdə bu cür quruluşların mövcud olduğu məlumdur. Məsələn, təhsil sahəsindəki fəaliyyətləri ilə məşhur olan (1846-cı ildə Tiflisdə, 1848-ci ildə Şamaxıda açılan, daha sonra Bakıya köçürülən) “Müqəddəs Nina” xeysiyyə cəmiyyətinin eyniadlı qız məktəblərində, əsasən, qeyri-müsəlman qızlar təhsil alırdı. 1917-ci il inqilabından sonra müvəqqəti hökumətin təsdiqlədiyi təhsildə milliləşmə siyasəti və Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründə milli maarifin inkişafını dəstəkləyici proqramların, layihələrin tətbiqi sayəsində bu məktəblərdə ana dili və İslam tədrisi həyata keçirilərək müsəlman qızların sayının sürətlə artdığı sənədlərdə müşahidə edilmişdir [1].

Milli təhsili dəstəkləyici xeysiyyə cəmiyyətlərinin açılması fikri ilə çıxış edən Həsən bəy Zərdabi də hökumətin təsdiqlədiyi bir nizamnamə hazırlamışdı. 1872-1876-cı illərdə öz şəxsi evində müxtəlif kənd və şəhərlərdən göndərilən uşaqları himayə etmiş, onların təhsil və digər ehtiyaclarını qarşılamaqla xeysiyyə fəaliyyəti ilə məşğul olmuşdur.

Bu dövrdə fəaliyyət göstərən digər xeysiyyə cəmiyyəti 1890-cı ildə açılmış “Yelizavetpol şəhər məktəbi yoxsul şagirdlərə kömək” cəmiyyəti idi. 70 üzvü olan cəmiyyətin nizamnaməsində

şagirdlərin təhsil xərcinin ödənilməsi, müxtəlif kitablar və məktəb ləvazimatı ilə təmin olunması, sığınacaq, yemək, geyim və tibbi köməyin göstərilməsi, yoxsul, bacarıqlı, məktəbi müvəffəqiyyətlə bitirmiş şagirdlərə təhsillərini davam etdirmələri üçün lazımı şəraitin təşkil olunması nəzərdə tutulmuşdu [2].

Böyük həcmli təhsil və sosial yardım fəaliyyəti ilə məşhur olan xeyriyyə cəmiyyətləri, əsasən, 1905-ci ildən etibarən formalaşmağa başlamışdır. Bu prosesin necə təzahür etdiyini bir qisim arxiv sənədindən görmək mümkündür. Məsələn, 1908-ci ildə Qafqaz canişinliyinin Gəncə qubernatoruna təqdim etdiyi gizli hesabatda Qafqazda türk, gürcü və erməni xeyriyyə cəmiyyətlərinin yarandığı, bu qurumlara aid çox sayda məktəb, sığınacaq, kitabxana, teatr klubu və cəmiyyətin, türkcə və rusca jurnal, kitab nəşriyyatlarının mövcud olduğu ifadə edilmiş, onların qanun çərçivəsindən kənara çıxılmamasına nəzarət edilməsi vurğulanmışdır. 1911-ci ildə Tiflis hərbi idarəsindən qubernatora göndərilən gizli hesabatda da son 5-6 ildə Qafqazda üsuli-cədid (Azərbaycanda 1920-ci ilədək məktəb və mədrəsələrdə tətbiq edilən yeni tədris üsulu, mütərəqqi pedaqoji cərəyan – red.) məktəblərinin ortaya çıxdığı, müsəlman əhali və xeyriyyə cəmiyyətləri tərəfindən maliyyələşdirildiyi, Şamaxı, Ağdaş, Göyçay, Temirxan-Şura, Bakı, Balaxanı, Sabunçu, Gəncə, İrəvan, Şuşa, Petrovsk kimi müsəlman şəhərlərində bu məktəblərin açıldığı bildirilmişdir [3].

Bəhs edilən qurumların ilk nümunələrini Bakı və Gəncə müsəlman xeyriyyə cəmiyyətləri təşkil edir. Bu cəmiyyətlər həm Azərbaycanda, həm də Qars, Ərzurum və Tiflisdə ehtiyac sahibi ailələrə sosial yardım, uşaqlarına təhsil üçün dəstək verir, Birinci Dünya müharibəsində Qafqazdakı mühacirlərə, yetimlərə, əsir düşmüş türk əsgərlərinə kömək edir, eyni zamanda Rusiyada, xaricdə orta və ali təhsil almaq istəyən, ya da təhsil alan müsəlman tələbələrin hər cür ehtiyacını qarşılamağa çalışırdı<sup>1</sup> [4].

### “Nəşri-maarif” müsəlman xeyriyyə cəmiyyəti

Azərbaycan tarixində təhsil fəaliyyətləri ilə dəyərli cığır açmış, böyük iz buraxmış cəmiyyətlərdən biri “Nəşri-maarif”dir. 1906-cı ildə nizamnaməsi təsdiqlənən cəmiyyətin məqsədi Bakı vilayətindəki müsəlmanlar arasında ana dili və rus dilində oxuyub-yazmağı, ibtidai təhsili kütləviləşdirmək idi. O, mövcud məktəbləri və mədrəsələri dəstəkləməyi, yeni məktəblərin açılması üçün digər qurum və şəxslərlə işbirliyi qurmağı, ya da bütün məsrəfləri öz hesabından qarşılamağı hədəfləmişdi. Kitab oxuma vərdişi yaratmaq üçün xalq kitabxanaları açmaq, müxtəlif dərslilər, sorğu kitabçaları, qəzet və jurnallar nəşr etmək, məktəb və mədrəsələr üçün təcrübəli müəllimlərin (qadın-kəşi) seçilməsinə yardım göstərmək, pedaqoji kurslar və müəllim qurultayları təşkil etmək, dövlət məktəblərindəki uğurlu şagirdləri milli müəllim kimi yetişdirmək, orta və ali təhsil müəssisələrində təhsil almaq istəyən, yaxud təhsil alan yoxsul müsəlman tələbələrə hər cür dəstək vermək, məktəb yaşlı fəqir və kimsəsiz müsəlman uşaqlarını ibtidai məktəblərdə oxutmaq, Qafqaz tədris dairəsinin özəl məktəblər haqqındakı qərarına

<sup>1</sup> Bir sənədə görə, 1917-ci ildə Bakı uşaq evində 52 uşaq yaşayırdı (ADTA, Fond 335, Siyahı 1, İş 2, s. 27).

uyğun olaraq öz məktəblərində təhsili ana dilində vermək, eyni zamanda rus dili tədrisinə də diqqət göstərmək cəmiyyətin hədəfləri arasında yer alırdı [5].

Cəmiyyətin 1907-1911-ci il fəaliyyət hesabatında müsəlman ibtidai məktəbləri haqqında bildirilmişdir: *“1906-cı sənənin əvaxirində təsis etmiş olan “Nəşri-maarif” cəmiyyətinin idarəsi Bakı müsəlman əhalisi arasında maarifin intişarı üçün ibtidai məktəblər təsisini ilk qədəmindən təqib etmək üzrə məqsəd ittihaz etdi. İbtidai maarif o zaman Bakıda çox pərişan bir halda idi. Bələdiyyənin rus-müsəlman məktəblərindən maddə şəhərdə elə bir məktəb yox idi ki, müsəlman balaları orada zamanəyə müvafiq tərbiyə ala bilsinlər. Bununla belə bələdiyyə məktəblərə də bu bapda az mənfəət veriyordu.*

*Bu məktəblərin müsəlman həyatına müvafiq olmadığındanmi, ya onlarla hələ müsəlmanların ünsiyyət peyda etmədiklərindənmi və yaxud başqa səbəblər və şəraitdən dolayımsı müsəlmanlar bu məktəblərə lazımı qədər etimad göstərmiyorlardı və həvəslə uşaqlarını vermiyorlardı”.*

Haqqında danışdığımız dövrün mövcud ibtidai təhsil problemlərini ifadə edən bu hesabatda valideynlərin daha nizamlı tədris planı və dərsləkləri olmayan, eyni zamanda müasir tələblərlə ayaqlaşmayan, lazımı səviyyədə ixtisaslı kadrlar yetişdirə bilməyən klassik müsəlman məktəblərini üstün tutduqları, buradakı şagird sayının çoxluğuna baxmayaraq, ibtidai təhsil səviyyəsindəki daha çox uşağın yenə də kənarında qaldığı ifadə edilmişdir [6].

#### **“Nəşri-maarif” məktəbləri**

1907-ci ildə “Nəşri-maarif”in Bakının mərkəzi məhəllələrində yerləşən Hacı Banu, Hacı İmam Əli və Hacı İbrahim (bu məktəb daha sonra Təzə Pir məscidinə köçürülmüşdür) məscidlərinin nəzdində üç məktəb açdığı bildirilmiş və buradakı təhsildən bəhs edilmişdir: *“O uşaqların həvəslə gəldiyini görərkən bu məktəblərin əhali nəzərində rəğbət qazandığına itminan hasil olur. Şagirdlərin qədəri 250-yə yetişmişdir. İndiyə kimi bu məktəblərdə təhsil görüb icazənamə alanların miqdarı 275 baliğdir. Nəşri-maarif cəmiyyətinin ümum məktəblərində olduğu kimi bunlarda da təlim məccanidir”* [7].

Cəmiyyətin 1913-1915-ci il hesabatında Bakı kəndlərində 1913-cü ildə 13 məktəbdə 887 oğlan və 53 qız, 1914-cü ildə 16 məktəbdə 1074 oğlan və 126 qız, 1915-ci ildə 16 məktəbdə (eyni ildə 5 məktəb daha açılmış, fəqət şagirdlərin sayı göstərilməmişdir) təxminən 1200 (1229) şagirdin təhsil aldığı bildirilmişdir [8].

Fəaliyyətinin ilk illərində cəmiyyətin şagirdlərin azlığı məsələsində gileyli duruşunun onların sayının sürətlə artması nəticəsində dəyişdiyini, eyni zamanda kənd camaatının da bu məktəblərə qarşı etimadının nə dərəcədə artdığını, xüsusilə qız şagirdlərin sayından çıxış edərək söyləmək mümkündür.

“Nəşri-maarif” nazirliyin 1907-ci ildə “Qeyri-rusların ibtidai məktəblərində fənlər və dərslərin sayı” haqqında çıxardığı qərar əsasında məktəblərin strukturunu formalaşdırmışdır. Məktəbin tədris planında din təhsili (12 saat), rus dili (oxuma-yazma və danışma) (34 saat), ana

dili (16 saat), hesab (16 saat), xor dərsi (5 saat), rus tarixi (2 saat), coğrafiya və təbiət tarixi (3 saat), həndəsə və rəsm (2 saat) kimi dərslər yer alırdı [9].

Din təhsili sahəsində din tarixi və şəriət dərsləri tədris edilirdi. 1912-1913-cü tədris ilində Hacı Molla Əbdürrəhim Hadizadənin “Şəriət” adlı kitabı, 1914-1915-ci tədris ilində isə M.Mövsümovun “Şəriət kitabı” dərslik kimi istifadə olunurdu. Din tarixindən isə hər iki tədris ilində aşağı siniflərdə Hadizadənin “Tarixi-müqəddəs”, yuxarı siniflərdə A.Y.Talibzadənin “Tarixi-İslam” adlı kitablarından faydalanılmışdır.

Şəriət dərslərinin proqramında “bəsmələ, dərstdən əvvəl və sonra oxunan dualar, din və şəriət, Həzrət Məhəmməd, imamlar, hicrət, məscid və qiblə, uşaqların ana-ata haqları, müəllim və mürəbbiyələrlə davranış, müsəlmanlığın xüsusiyyətləri, fəruid-din, üsulid-din, müqəddimati və mühərrimati namaz, dəstəmaz, azan və iqamə, oruc, kəffarə, iftar duası, Allah-Təalanın vücudu və vəhdaniyyəti, səlb və sübuti sifətlərin açıqlanması, təharət, qüsl, təyəmmüm, “Fatihə” və “İxlas” surələrinin, namaz zikrlərinin, dəstəmaz dualarının, qurban duasının mənalari, cənazə namazı” və s. mövzular yer alırdı. Din tarixi dərslərində isə xronoloji ardıcılıqla peyğəmbərlər tarixindən, qissələrdən bəhs edilərək “Həzrət Məhəmmədin peyğəmbərliyi, İslama dəvəti, Həzrət Həmzə ilə Həzrət Ömər in İslamı qəbul edışı, İslama iman gətirənlərin halı, Həzrət Xədicə ilə Əbu Talib in vəfatı, hicrət, Mədinədə İslamın intişarı, Bədr, Uhud, Xəndək və Təbük qəzvləri, Məkkənin fəthi, Vida həccə, Qurani-Kərim” kimi mövzular üzərində durulurdu. Buraxılış ilində keçirilən İslam tarixi dərslərində isə “İslamdan əvvəlki Ərəbistanda siyasi və dini vəziyyət, Məkkə şəhərində ərəblərin rəyasətləri və Həzrət Məhəmmədin həyatı” ətraflı şəkildə tədris olunurdu [10].

“Nəşri-maarif” in 1914-cü ildə Bakının müxtəlif rayon və kəndlərində təxminən 10 məktəb açdığı qeyd olunur. Bəzi yerlərdə ibtidai məktəblərin fəaliyyət göstərməsinə baxmayaraq, bunların həmin ərəzidəki bütün uşaqları təhsilə cəlb edəcək potensialının olmadığını, şagirdlərin daha keyfiyyətli təhsil alması üçün iki və daha çox məktəbin açılmasını Bakı vilayəti və Dağıstan bölgəsi dövlət məktəbləri müdirinə bildirmiş və xəzinənin də müəyyən dəstəyi ilə məktəb sistemini qurmuşdur. Qala, Əhmədli, Zirə, Zığ, Türkan, Binə və Bilgəhdə ibtidai məktəbləri, Əmircan (Əmirhacıyan), Balaxanı (2 müstəqil qız və oğlan məktəbi), Suraxanı, Şağanda isə ikinci məktəbləri “Nəşri-maarif” açmışdır [11].

### **“Nəşri-maarif” in milli kadr yetişdirmək səyləri**

Maarif işlərini müntəzəm şəkildə yürüdən cəmiyyət keyfiyyətli təhsil və məktəb üçün yalnız pulun yetərli olmadığını, ixtisaslı kadrların da bu sistemdə vacib amil olduğunu ifadə etmişdir. Cəmiyyətin hesabatında müəllim seminariyaları və institutlarından məzun olanlar say etibarilə bələdiyyə məktəblərini belə təmin etmədiyini, bu səbəbdən də idarə tərəfindən 1907-ci ildə nizamnamə hazırlanaraq darül-müəlliminin (müəllimlər seminariyası-red.) açıldığını və bura “mötəbər bir müəllim” dəvət edildiyi bildirilmişdir. Darül-müəllimində ibtidai və idadi olmaqla, iki şöbə fəaliyyət göstərsə də, idadiyə qəbul ediləcək şagird olmadığından, yalnız ibtidai şöbə fəaliyyət göstərmişdir. Üç illik ibtidai bölmədən məzun olmuş yalnız 7 nəfər

idadi bölməsinə qəbul edilmiş, bu dövrdə qurumun idadi sinfi idarə edəcək maliyyə gücü olmadığından müvəqqəti olaraq darül-müəllimini bağlamaq məcburiyyətində qalmışdır. Həmin dövrdə xeyriyyə cəmiyyətinin məlumatında deyilirdi ki, “Əvvələn, darül-müəlliminin ibtidai şöbəsi bir dərəcədə tədris edilmiş bir çox uşaq buraxdı, saniyə, bu binanın mövcudluğundan istifadə edərək cəmiyyət müəllimləri üçün müvəqqəti axşam kursları açdı. Rus-müsəlman məktəblərindən mədrəsə sifətiylə müəllim dəvət edərək başlıca mədrəsələrdəki üsuli-cədidə vaqif olmayan müəllimlərin təhsil nöqsanlarını ikmalə şüru etdi. Bu kurslara bir il davam edilirdi. İlin axırında müəllimlər imtahan edilib, qabiliyyət göstərənlərə icazənamə verilirirdi”.

İki il davam edən kurslarda 28 müəllim yetişdirilmiş və bu məzunlar həm “Nəşri-maarif”in, həm də digər xeyriyyə cəmiyyətləri və dövlət məktəblərində tədris fəaliyyətlərini yürütmüşdür. Bununla birlikdə, rus-müsəlman məktəblərindəki müəllimlərin orta təhsil qurumlarında işə başlaması üçün məktəblər müdirliyi sertifikat tələb edirdi. “Nəşri-maarif” bu məqsədlə 1907-ci ildə Bakı real məktəbi nəzdində pedaqoji kurslar təşkil etmişdi [12]. Kursun tədris planına rus dili, türk dili, hesab, pedaqogika və didaktika, ibtidai təhsildə metodologiya, praktik məşğuliyyətlərkimi dərslər daxil edilmişdi<sup>2</sup> [13].

Yeni pedaqoji kursların açılması və burada hansı müəllimlərin təhsil verəcəyi mövzusunda cəmiyyətin 1911-ci il məclisində geniş müzakirələr aparılmışdı. Qərara alınmışdı ki, kursun birinci sinfindən uğurla məzun olan və ikinci sinifdə oxumaq (ən az 10 nəfər) hüququ qazanan şagirdlər müəllimlər tərəfindən xüsusi imtahan edildikdən sonra kurslara dəvət olunacaqlar [14]. Şamaxıda 1916-cı ildə açılan pedaqoji kurslara cəmiyyətin Bakı məktəblərindəki müəllimlərindən dəvət olunmuş və Əmircan, Balaxanı, Bülbül kimi məktəblərin müəllimləri orada pedaqoji fəaliyyətlərini davam etdirmişlər [15].

Müəllim namizədlər haqqında başqa dəstək proqramını isə belə bir situasiya ortaya çıxarmışdır. Eyni ildə Tiflis Aleksandrovski Müəllimlər İnstitutunda təhsil alan bir neçə müsəlman tələbə cəmiyyətə müraciət edərək institutun Moskva və Peterburq məktəblərində maarif və tərbiyə üsulu mövzusunda təşkil etdiyi gəzintiyə təcrübə qazanmaq üçün qatılmaq istədiklərini, lakin maliyyə problemlərinin olduğunu dilə gətirmişdir. Bu müraciət “Nəşri-maarif” tərəfindən dəyərləndirilmiş və lazımı ehtiyaclar qarşılanmışdır [16].

Bundan başqa, Bakıdakı müxtəlif ibtidai və orta təhsil müəssisələrindən şagirdlərə təqaüd verilməsi, İrəvanda müsəlman ticarət məktəbinin [17], Tiflisdə ibtidai məktəb məzunlarını orta təhsilə hazırlayan kursun [18], Batumidə müsəlman şagirdlərə özəl kursun fəaliyyətini davam etdirməsi [19], Qars məktəblərində dərslük ehtiyacının qarşılanması kimi məsələlərdə bu cəmiyyətdən yardım tələbləri mövcud olmaqda və müəyyən ölçüdə problemlər həllini tapmaqda idi.

<sup>2</sup> Kursların 1910 tədris planında üsuli-tədris, tarixi-təbiyyət, türkcə, hesab, tarix, coğrafiya və şəriət dərsləri yer almışdır (ADTA, Fond 312, Siyahı 1, İş 18, s. 64-66).



## Nəticə

XIX əsrin ortalarından Rusiyada aktivləşən maarif hərəkatı milli mənfəətə xidmət edən üsuli-cədid məktəblərinin təşkil edilməsi, milli təhsilin, ixtisaslı kadrların, hər sahədə ana dildə dərsliklərin, proqramların formalaşdırılması prosesini də bərabərində gətirmişdir. Bu prosesin ortaya çıxması ilə maliyyə qaynağının təşkilinə ehtiyac yaranmış və beləliklə, xeyriyyə cəmiyyətlərinin, o cümlədən yetimlərə, kimsəsizlərə, yoxsul ailələrə, müharibədən zərərçəkənlərə, əsirlərə, əsgərlərə yardım qurumlarının da ortaya çıxması eyni dövrətəsadüf etmişdir.

1905-ci il inqilabından sonra qurulan “Nəşri-maarif”, “Nicat”, “Səadət”, “Səfa” kimi xeyriyyə cəmiyyətlərinin ortaq məqsədlərinin milli təhsilin inkişafı olduğunu həm nizamnamələrindən, həm də fəaliyyətlərindən görmək mümkündür. Çarizmin qurduğu təhsil sistemində müsəlmanlarla bağlı əskikliklərin, nöqsanların ortadan qaldırılması yönündə bu cəmiyyətlərin aktiv çıxışları diqqət çəkir. İbtidai təhsil səviyyəsinə nəzər saldıqda şəhərlərdə və şəhərə daha yaxın kəndlərdə dövlət məktəbləri açılsa da, ucqar kəndlərdə belə məktəblər mövcud olmamışdır. Abşeron yarımadasının 1915-ci il dövlət və xeyriyyə cəmiyyətləri məktəbləri haqqındakı xəritəsi bu vəziyyəti aydın şəkildə ortaya qoyur [20].

Ərazi üzrə məktəblərin çoxu xeyriyyə cəmiyyətlərinə aid idi və burada təhsil ana dilində verilirdi. Məktəblərdə ana dilinə və İslam tədrisinə əhəmiyyət verilməsi nəticəsində xalqda yaranan pozitiv yönəlmə şagirdlərin sayının artımında özünü göstərirdi. Beləliklə, bu situasiya xeyriyyə cəmiyyətlərinin əhali arasında etibar qazandığının da bir dəlili idi.

İbtidai məktəblərin sayının artması ilə ixtisaslı kadrlara yaranan ehtiyac nəticəsində orta təhsil qurumları, pedaqoji kurslar açılmış və ödənişsiz təhsil ilə qısa zamanda daha çox kadr yetişdirilməsi planlanmış, bu yöndəki əskikliklər müəyyən ölçüdə aradan qaldırılmışdır. Ana dilində təhsilin inkişafı ilə milli dərsliklərə də tələb yaranmış, türk dili, şəriət, İslam tarixi, coğrafiya və s. sahələrdə dərsliklər hazırlanmış və müxtəlif cəmiyyət, yaxud şəxslərin dəstəyi ilə nəşr edilərək məktəblərə paylanılmışdır.

## ƏDƏBİYYAT

1. ADTA, Fond 317, Siyahı 2, İş 204.
2. ADTA, Fond 311, Siyahı 1, İş 238, s. 1-24.
3. ADTA, Fond 524, Siyahı 1, İş 47, s. 9-10, 31.
4. ADTA, Fond 421, Siyahı 1, İş 4, s. 66ar; Fond 421, Siyahı 1, İş 1, s. 1; ADTA, Fond 421, Siyahı 1, İş 15, s. 2-20; Fond 335, Siyahı 1, İş 1.
5. ADTA, Fond 311, Siyahı 1, İş 64, s. 60-60ar; Fond 312, Siyahı 1, İş 55, s. 2.
6. ADTA, Fond 312, Siyahı 1, İş 6, s. 28ar.
7. ADTA, Fond 312, Siyahı 1, İş 6, s. 28ar-27.
8. ADTA, Fond 312, Siyahı 1, İş 7<sup>a</sup>, s. 59, 73; Fond 312, Siyahı 1, İş 173, s. 1; Fond 312, Siyahı 1, İş 208, s. 31ar; Fond 312, Siyahı 1, İş 4, s. 55; Fond 312, Siyahı 1, İş 188, s. 3ar.
9. ADTA, Fond 312, Siyahı 1, İş 10, s. 52.
10. ADTA, Fond 312, Siyahı 1, İş 10, s. 9-11, 13-14, 18-19; ADTA, Fond 312, Siyahı 1, İş 146, s. 16-17, 24.
11. ADTA, Fond 311, Siyahı 1, İş 99, s. 6, 9-15.
12. ADTA, Fond 312, Siyahı 1, İş 6, s. 26-28; ADTA, Fond 312, Siyahı 1, İş 22, s. 13 ar.
13. ADTA, Fond 312, Siyahı 1, İş 51, s. 22.
14. ADTA, Fond 312, Siyahı 1, İş 22, s. 31ar.
15. ADTA, Fond 312, Siyahı 1, İş 91, s. 10-14.
16. ADTA, Fond 312, Siyahı 1, İş 1, s. 37-47ar.
17. ADTA, Fond 312, Siyahı 1, İş 284, s. 2-3.
18. ADTA, Fond 312, Siyahı 1, İş 234, s. 12-12ar.
19. ADTA, Fond 312, Siyahı 1, İş 3, s. 55.
20. ADTA, Fond 312, Siyahı 1, İş 7<sup>a</sup>, s. 87, 100.

Ирада Тагиева

## **БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО НЕШРИ-МААРИФ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ НА ОСНОВЕ АРХИВНЫХ ДОКУМЕНТОВ**

### **РЕЗЮМЕ**

В результате революции 1905 года практическая деятельность движения джадидизма в России и Азербайджане вынудила создать благотворительные организации для развития народного образования. Формирующееся благотворительное общество Нешри-маариф занимает особое место в истории образования в Азербайджане. После утверждения хартии в 1906 году Нешри-маариф, открывшие большое количество начальных школ в Баку, наняли учителей из медресе для решения проблемы нехватки квалифицированных кадров, которые преподают в этих школах национальные предметы (родной язык и религиозное образование). Понимая, что такой шаг не приведет к требуемым результатам, поскольку многие мударрисы не знали джадидского метода и были далеки от современного понимания, они организовали даруль-муаллимин и педагогические курсы.

Irada Taghiyeva

## **CHARITY ORGANISATION NASHRI-MAARIF AND ITS EDUCATIONAL ACTIVITIES BASED ON ARCHIVE DOCUMENTS**

### **SUMMARY**

As a result of the 1905 revolution, the Jadid movement became more active in Russia and Azerbaijan, and it forced the establishment of charity organisations for the development of national education. The charity organization Nashri-maarif that emerged at this time has a special place in the history of education in Azerbaijan. After its charter of 1906, Nashri-maarif opened a large number of primary schools in Baku, attracted teachers from the madrasahs to address the lack of qualified personnel who teach national subjects (mother tongue and religious education) in these schools. Realizing that such a step would not produce the required results, since many of the mudarriss did not know the Jadid method and were far from modern understanding, they organized darul-muallimin and pedagogical courses.

# XX ƏSRİN 70-80-Cİ İLLƏRİNDƏ ŞİMALI QAFQAZ, KRİM, ORTA ASIYA VƏ TATARİSTAN TÜRKLƏRİNİN MƏDƏNİ HƏYATI

**Ənvər MƏMMƏDOV,**

*Sumqayıt Dövlət Universiteti,  
Tarix və onun tədrisi metodikası  
kafedrasının dosenti.*

**Nofəl ABDULLAYEV,**

*Sumqayıt Dövlət Universiteti,  
Tarix və onun tədrisi metodikası  
kafedrasının müəllimi*

**Bənövşə CƏLALZADƏ,**

*Sumqayıt Dövlət Universiteti,  
Tarix və onun tədrisi metodikası  
kafedrasının müəllimi*

**AÇAR SÖZLƏR:** *Türk xalqları, din, mədəniyyət, ədəbiyyat, teatr, musiqi, təhsil.*

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** *Тюркские народы, религия, культура, литература, театр, музыка, образование.*

**KEY WORDS:** *Turkic peoples, religion, culture, literature, theatre, music, education.*

Qədim dövrdən günümüzədək bəşəriyyətin mədəni həyatında aparıcı rol oynamış türk xalqları dünya mədəni xəzinəsinə unikal abidələr, sözün əsl mənasında, incilər bəxş etmişdir. Tədqiqat obyektini kimi seçdiyimiz XX əsrin 70-80-ci illəri mövcud ideoloji qadağalara baxmayaraq, Şimali Qafqaz, Krım, Orta Asiya və Tatarıstan türklərinin mədəni həyatının ayrı-ayrı sahələrinin bütövlükdə inkişaf dövrüdür. Yaradıcılığın müəyyən olunmuş çərçivələrlə məhdudlaşdırıldığı bu dövr türk xalqlarının milli mədəniyyətinin öz kökündən uzaqlaşmasına səbəb olsa da, onlar bəşəriyyətin mədəni xəzinəsinə Ç.Aytmatov, O.Süleymenov kimi yüzlərlə ədib bəxş etmişdilər.

Yuxarıda qeyd olunmuş bölgələrdə yaşayan türk xalqlarının mədəni həyatının inkişafında 1950-ci illərin sonu-1960-cı illərin əvvəllərində təhsil sahəsində ittifaq miqyasında keçirilmiş köklü islahatlar xüsusi rol oynamışdır. Bu islahatlara əsasən, səkkiz illik icbari ibtidai təhsil müəyyən olunmuşdu. Bu müddət bitdikdən sonra məzunlar orta texniki məktəblərdə təhsilini davam etdirməklə paralel olaraq 3 il zavodlarda və yaxud kənd təsərrüfatında işləməli, bununla da, təhsillə əmək fəaliyyətini birləşdirməli idilər.

Yeni təhsil islahatına əsasən, həyata keçirilmiş dəyişikliklər Qazaxıstanda 1962-1963-cü illərdə başa çatır. 1964-cü ildə bu islahatda bəzi düzəlişlər edilərək on illik icbari təhsilə keçilir.

1970-ci ildə orta ümumtəhsil məktəblərin yeni əsasnaməsi ilə üç pilləli – ibtidai (3-cü sinfə kimi), səkkiz illik və on illik təhsil sistemi qəbul olunur. 1970-ci illərdə Qazaxıstanda məktəblərin azalması fonunda şagirdlərin artması müşahidə edilir. Əgər 1966-cı ildə Qazaxıstanda olan 10728 məktəbdə 2852 şagird təhsil alırdısa, 1976-cı ildə 9604 məktəbdə 3346,4 şagird təhsil alırdı. 1970-ci illərin ortalarından etibarən demoqrafik problemlərlə bağlı olaraq şagirdlərin sayında azalma müşahidə edilir.

1950-ci illərdə Qazaxıstanda 26 ali təhsil müəssisəsi var idisə, 1980-ci illərdə onların sayı 55-ə çatmışdı, tələbələrin sayı isə 250 mindən artıq idi [1, s.323-324].

1960-1980-ci illərdə respublika ərazisindəki elmi idarələr Qazaxıstan hökumətinə tabe olan yerli və respublika ərazisində fəaliyyət göstərən, lakin birbaşa mərkəzə tabe olan, hərbi əhəmiyyətli tədqiqatlar aparan müəssisələr olmaqla iki qrupa bölünürdülər.

Bu dövrdə Qazaxıstanda nəzəri elmlər də inkişaf edirdi. 1978-ci ildə respublikada 30 min elmi işçinin çalışdığı 200-dən artıq elmi-tədqiqat müəssisəsi var idi. Həmin vaxtı respublikada 707 elmlər doktoru, 10840 elmlər namizədi var idi. Alimlərin arasında 7 sosialist əməyi qəhrəmanı, 18 Lenin mükafatı laureatı olmaqla, 70-dən artıq alim isə dövlət və respublika mükafatlarına layiq görülmüşdülər.

B.Maçışula, T.Aktanov, Ş.Murtazayev, A.Kekilbayev, Z.Şişkin, Q.Kayırbekov, S.Maulenov, M.Makatayev, A.Tacibayev və başqaları bu dövr qazax ədəbiyyatının görkəmli nümayəndələri idilər. 1960-1980-ci illərdə Qazaxıstan ədəbiyyatı partiya-sovet bürokratik məşininin nəzarəti altında inkişaf edirdi. O.Süleymenovun 1974-cü ildə çapdan çıxmış “Az i Ya” tədqiqat əsəri ideya-siyasi planda zərərli hesab edilərək faktiki qadağan olunmuşdu [1, s.325].

Bu dövr qazax musiqisinin davamlı inkişaf dövrüdür. Bu zaman respublikada Abay adına Akademik Opera və Balet Teatrı, Dövlət Filarmoniyası, Xor Kapellası, Kurmanqızı adına Akademik xalq alətləri orkestri, mahnı və rəqs ansamblı, simfonik orkestr, “Ayqul”, “Qulde”, “Dos-mukasan” kimi estrada ansamblları fəaliyyət göstərirdi. SSRİ xalq artistləri B.Tüleqanova, R.Jamanova, Nakibbəyova bacıları, A.Musaxodjayeva, Q.Qədirbəyova, dirijor T.Mınbayev, müğənnilər M.Musabayev, A.Dinişev, P.Rımbayeva, E.Xasanqaliyev və başqaları bu dövrdə fəaliyyət göstərmişdilər [2, s.187].

1960-1970-ci illərdə respublikada qazax, rus dram teatrları, Uyğur Musiqili Komediya Teatrı, Koreya Musiqili Dram Teatrı, Kukla Teatrı var idi. Bu zaman Karaqanda, Jambul, Aktyubinsk, Kustanay, Pavlodar, Taldı-Kurqan, Semipalatinsk kimi bir sıra vilayət mərkəzlərində də teatrlar fəaliyyət göstərirdi. 1980-ci ildə Temirtau şəhərində Alman Dram Teatrı açıldı. A.Aşımov, K.Bayseitov, N.Janturin, T.Jaylibayev, A.Moldabekov, İ.Noqaybayev, B.Rimova, A.Umirzakova və başqa məşhur qazax səhnə ustalarının fəaliyyəti də bu dövrə təsadüf edir.

1970-1980-ci illər qazax kinematografiyasının çiçəklənmə dövrüdür. Respublikada 1955-1979-cu illərdə 70-dən artıq film çəkilmişdi. Onlardan “Kız Jibek” (S.Xodjikov, 1970), “Transsibir ekspresi” (E.Orozbayev, 1977), “Atamanın sonu” (Ş.Aymanov, 1970) və başqa filmlərin adını çəkmək olar.

Bu dövrdə Qazaxıstanda mədəniyyətin müxtəlif sahələrində baş vermiş inkişaf bərabər, SSRİ-nin milli siyasəti ilə bağlı açıq-aşkar tənəzzül tendensiyaları da özünü büruzə verirdi. Yavaş-yavaş qazax dilinin istifadə arealı daralırdı. Televiziya verilişlərinin 79 faizi və kitabların 95 faizi rus dilində çıxırdı. 1960-1970-ci illərdə rus dili elm-tədris müəssisələrində əsas dil idi. Nəticədə 70-ci illərin sonlarında qazaxların üçdəbiri ana dilini bilmirdi [1, s.326].

Tatarıstanda 1958-ci ildə keçirilmiş islahata əsasən tətbiq olunmuş səkkiz illik icbari təhsilə keçid 1963-cü ilə doğru başa çatmışdı. 1959-1962-ci illərdə buradakı yeddi illik məktəblər səkkiz illik politexnik məktəblərə çevrilir. 1960-1961-ci tədris ilində muxtar respublikada 114 belə məktəb var idisə, 1964-1965-ci tədris ilində onların sayı 279-a çatmışdı və orada 202,6 min şagird təhsil alırdı.

Bu dövrdə Tatarıstanda texniki peşə məktəbləri şəbəkəsi genişlənməmişdi. 1986-cı ildə muxtar respublikada fəaliyyət göstərən 123 belə məktəbdə 58,8 min nəfər təhsil alırdı [3, s.273].

Muxtar respublikada ali məktəb şəbəkəsi onlarda yeni ixtisasların və yerlərdə filialların açılması ilə genişlənirdi. Bu dövrdə ali məktəblərdə təhsil alan tələbələrin arasında tatar tələbələrin sayının artması müşahidə olunurdu. Belə ki, əgər 1960-1961-ci tədris ilində muxtar respublikanın ali məktəblərində ruslar 57,8 faiz, tatarlar isə 31,2 faiz təşkil edirdilərsə, 1985-1986-cı tədris ilində müvafiq olaraq ruslar 44,5 faiz, tatarlar 44,7 faiz təşkil edirdi [4, s.275].

1951-1965-ci illərdə tatarlar arasında elmi ziyalılar 65 faiz artmışdı. SSRİ üzrə isə bu rəqəm müvafiq dövrdə 38 faiz təşkil etmişdi. 1980-ci illərin ortalarında muxtar respublikada elmi işçilərdən elmlər doktorlarının hər dörd nəfərdən biri, elmlər namizədləri və aspirantların üç nəfərdən biri tatar idi [3, s.277].

Tatarıstan Muxtar Respublikasında bəhs olunan dövrdə N.Jiqanov, A.Leman, M.Muzafarov, S.Saydaşev, D.Fayzinin musiqi əsərləri xüsusi yer tuturdu. Həmin dövrdə musiqi sahəsində ən mühüm hadisə 1966-cı ildə Dövlət Simfonik Orkestrinin təşkili idi. 1979-cu ilə kimi ona görkəmli dirijor, SSRİ xalq artisti Natan Raxlin, həmin ildən etibarən isə Renat Salavatov rəhbərlik etmişdir. Tatar simfonik musiqisinin bu dövrdə əldə etdiyi nailiyyətlərin böyük qismi N.Q.Jiqanov, A.Z.Monasıpov, F.A.Axmetovun adı ilə bağlıdır.

Təsviri incəsənət sahəsində B.Uрманç, M.Usmanov, İ.Zaripov, İ.Rafikov və başqalarının əsərlərini qeyd etmək olar. 1961-ci ildən etibarən respublikada kinoxronika studiyası fəaliyyətə başlayır. Burada 15 bədii film tatar dilinə tərcümə edilmiş, 6 sənədli film istehsal olunmuş, 36 jurnal buraxılmışdı. 1970-ci ildə 5 seriyalı "Sovet Tatarıstanı" filmi çəkilmişdi [3, s.278-279].

1957-1958-ci ildən etibarən Qırğızıstanda icbari 10 illik təhsilə keçilir. Tədrislə istehsalçı əməyi birləşdirmək məqsədi ilə 1984-cü ildə "1984-1991-ci illər üçün ümumtəhsil və texniki peşə məktəblərində islahatların əsas istiqamətləri" müəyyən edilir. İslahata görə, ümumtəhsil məktəblərinə istehsal müəssisələri təhkim olunurdu. Yuxarı sinif şagirdlərinin 80 faizi bu müəssisələrdə əmək vərdişlərinə yiyələnirdilər. Bütün məktəblərdə tədris-istehsal kombinatları var idi [5, s.198].

1970-ci ildə Qırğızıstan əhalisinin 99,8 faizi savadlı idi. 1976-cı ildə 1092 məktəbəqədər təhsil müəssisəsində 127,4 min uşaq oxuyurdu. 1975-76-cı tədris ilində ümumtəhsil



məktəblərində 843 min şagird təhsil alırdı. Respublikadakı ali məktəblər (universitet, kənd təsərrüfatı, politexnik, incəsənət, tibb institutları və s.) və 39 orta ixtisas təhsili məktəbində təqribən 97 min tələbə oxuyurdu. 1965-ci ildə Qırğızıstanda 750 kütləvi kitabxana, 7 muzey, dram teatrı, 50-dən çox pioner və məktəblilər sarayı (evi), 1089 klub, 1160 kinoqurğu var idi. 1980-ci illərin sonlarına doğru isə respublikada 1200 klub, 1700 kitabxana, 12 xalq özfəaliyyət teatrı, 20 muzey, 1,4 min kinoqurğu qeydə alınmışdı [5, s.203].

Bu dövrdə respublikada elmin inkişafında da müəyyən uğurlar əldə olunmuşdu. 1954-cü il avqustun 17-də SSRİ Elmlər Akademiyasının Qırğızıstan filialı Qırğızıstan SSR Elmlər Akademiyasına çevrilir. 1950-ci illərdə kənd təsərrüfatının tələbatı ilə əlaqədar olaraq biologiya və geologiya sahələrində tədqiqatlar üstünlük təşkil edirdi. 1960-cı illərdə isə bir sıra yeni elmi müəssisənin açılması nəticəsində texnika, kimya, fizika, riyaziyyat və s. sahələrdə də tədqiqatlar genişləndi. Artıq 1989-cu ildə Akademiyanın 17 müəssisəsində 3,5 min nəfər çalışırdı ki, onların içərisində 24 akademik, 32 müxbir üzv, 77 elmlər doktoru, 500-dən yuxarı elmlər namizədi var idi [6, s.117].

1975-ci ildə “Kırğızıstan”, “Mekteb”, “İlim” və digər nəşriyyatlar tərəfindən tirajı 8,1 milyon nüsxə olan 912 kitab və broşür buraxılmışdı ki, onun 440-ı qırğız dilində idi. 1976-cı il üçün Orta Asiyada ən iri poliqrafik kombinat Frunze şəhərində yerləşirdi. 1976-cı ildə respublikada 90 qəzet nəşr olunurdu ki, onlardan “Kırğızıstan pioneri”, “Leninçi yaşı”, “Muğalimlər qəzetəsi”, “Sovetskaya Kirqiziya” kimi qəzetləri, “Kommunist”, “Kırğızıstan ayaldarı”, “Çalkan”, “Yaş leninçi”, “Bayçəçəkey” kimi jurnalları göstərmək olar. 1980-ci illərin sonuna doğru respublikada 45 tipografiya fəaliyyət göstərirdi. Burada ildə 118 qəzet, 46 jurnal, 50 min cild kitab nəşr olunurdu [5, s.204].

1958-ci ildən Qırğızıstanda televiziya fəaliyyət göstərməyə başlamışdır. Qırğızların mənəvi mədəniyyətinin tədqiq olunmasında A.A.Altmışbayev, A.Tabalbiyev, A.Kakayev və başqalarının xüsusi rolu olmuşdur.

Bu dövr qırğız ədəbiyyatının görkəmli nümayəndələri Ç.Aytmatov, S.Eraliyev, R.Rıskulov, T.Kojomberdiyev, J.Mamıtov, B.Sarnoqoyev, N.Baytemirova, T.Abdumomunov, T.Qasımbəyov və başqaları idi. XX əsrin 60-70-ci illərində ədəbiyyata yeni gələn gənclərdən E.Eraliyev, A.Sakınbayev, O.Danıkeyev, M.Bayçiyev, O.Sultanov, M.Əbilqasımovu göstərmək olar. T.Sadıqbayevin “Hekayələr” kitabı, “Zəmanəmizin adamları” romanı, Ç.Aytmatovun povestləri Azərbaycan dilinə tərcümə olunmuşdu [6, s.206].

Bu dövrdə respublikada teatr sənəti də inkişaf etmişdi. Respublikanın 60-70-ci illər musiqi həyatının ən mühüm hadisələrindən biri Ç.Aytmatovun povesti əsasında V.Vlasovun “Asel” və M.Musorskinin “Boris Qodunov” baletlərinin səhnəyə qoyulması idi. Bu baletlərdə əsas rolların ifaçıları olmuş B.Minjilkiyev və A.Jumaxmatova SSRİ xalq artisti fəxri adı verilmişdi. 1970-1980-ci illərdə Opera və Balet Teatrı N.Davlesovun “Diqqət, gəlin”, K.Moldobasanovun “Ana tarlası”, M.Abdrayevin “Tufan qabağı” operalarının ifaçılarının bir qrupu SSRİ Dövlət Mükafatına layiq görülmüşdü [5, s.209].

1970-1980-ci illər qırğız kinosunun coşğun inkişafı M.Ubekeyev, T.Okeyev, Q.Bazarovun

adları ilə bağlıdır. Onlar tərəfindən geniş tamaşaçı kütləsinin yaxından tanış olduğu “Bizim uşaqlığımızın səması”, “Urkuy”, “Ağ barsanın əcdadı” (T. Okeyev), “Karaş aşırımında atəş”, “Ağ paroxod” (B.Şamşiyev), “Ana tarlası” (Q.Bazarov) filmləri çəkilmişdir.

1989-cu ildə respublikadakı yaradıcı ittifaqların sıralarında 170 yazıçı, 95 rəssam, 92 kinematoqraf, 23 bəstəkar var idi. Teatr cəmiyyəti özündə 600-dən artıq adamı birləşdirirdi. Bu zaman Qırğızıstanda 8 peşəkar teatr, bədii və xroniki-sənədli film kinostudiyası fəaliyyət göstərirdi [5, s.211-212].

1960-1970-ci illərdə Özbəkistan SSR-də 1940-cı illə müqayisədə elmi işçilərin sayı 2,5 dəfə artaraq 25 minə keçir. 1970-ci ildə respublikada 180-dən artıq elmi-tədqiqat müəssisəsi var idi. 1960-cı ildən 1970-ci ilə kimi ali məktəb, texnikum və texniki-peşə məktəbləri tələbələrinin sayı 3 dəfədən çox artaraq 20 mindən 63 minə çatmışdı [7, s.120].

1985-1986-cı illərdə ümumtəhsil məktəblərində təhsil alan şagirdlərin sayı 1940-cı illə müqayisədə 3,5 dəfə artmışdı. 1985-ci ildə respublikada 7 min məktəb var idi ki, 1990-cı ildə onların sayı 9 minə çatır. 1971-1975-ci illərdə respublikadakı ali təhsil müəssisələri xalq təsərrüfatının müxtəlif sahələri üzrə 182 min mütəxəssis hazırlamışdı. Ali təhsil müəssisələrinin sayı 1966-cı ildəki 32-dən 1985-ci ildə 42-ə çatmışdı. Bununla belə təhsil sistemində bəzi çatışmazlıqlar da mövcud idi. Belə ki, kənd məktəblərinin 75 faizinin su və kanalizasiya sistemi mövcud deyildi. Respublikadakı məktəblərin əksəriyyəti, xüsusilə də ictimaiyyətin yardımını ilə inşa olunanların maddi-texniki təchizatı çox aşağı səviyyədə idi [8, s.50].

1960-1980-ci illər özbək ədəbiyyatının inkişafı U.Umarbekov, X.Tuxtabayev, U.Xaşimov, U.Usmanov, Q.Nurullayeva və başqalarının yaradıcılığı ilə bağlıdır. Bu illər poeziya janrının və mövzusunun zənginliyi ilə xarakterikdir. Şairlərdən, Q.Qulam, Aybek, Şeyxzadə, Uyuqun, Mirtemir, S.Abdulla, Həbib, Zülfüyə, M.Babayev, A.Muxtar, Şuxrat, E.Voxidov, A.Aripov və başqalarının yaratdıqları poetik əsərlər bu dövr özbək poeziyasını yeni keyfiyyət mərhələsinə çıxartdı.

Bu dövrdə teatr və musiqi incəsənəti də müəyyən qədər inkişaf etmişdi. 1970-1980-ci illərdə A.Hidoyatov, S.Eşanturayeva, X.Nasırova, L.Sarımsakova, Ş.Burhanov, M.Turqunbayeva, Tamara-xanım, A.Xodjayeva, S.Qabulova, N.Rəhimov və başqa səhnə ustaları fəaliyyət göstərmişlər. Lakin bu dövrdə əldə olunmuş uğurlarla yanaşı, mənəvi həyatın həddindən artıq ideoloji çərçivələrə salınması mədəni həyata da öz təsirini göstərmişdi. Mədəniyyət və incəsənət xadimləri çox vaxt “yuxarılar”ın diktə etdiyi xüsusi sifarişi yerinə yetirməli olurdular. Mütləq sinfi yanaşma mədəniyyətin bütün sahələrinə özünün mənfi təsirini göstərmişdi [8, s.51-52].

1972-ci ildə Qaraqalpaq MSSR-də 7,6 min çarpayılıq 96 xəstəxana müəssisəsi (Əhalinin hər min nəfərinə 10 çarpayı düşürdü), 138 ambulatoriya və poliklinika, 67 qadın və uşaq məsləhətxanası, kəndlərdə 351 feldşer məntəqəsi var idi. Muxtar respublikada 1976-cı ildə 1,8 min həkim və 6,8 min orta tibb işçisi var idi [9, s.158].

1975-1976-cı tədris ilində ümumtəhsil məktəblərində 239 min şagird, pedaqoji institutda 4,9 min, orta ixtisas məktəblərində 12,8 min tələbə təhsil alırdı. Həmin ildə ali və orta ixtisas məktəblərini 4,2 min, orta məktəbi 15 min nəfər bitirmişdi. 1976-cı ildə Nukus

Dövlət Universiteti (həmin vaxt orada 5 min tələbə təhsil alırdı), 4 yeni texnikum (8,4 min tələbə) açılmışdır. Həmin ilə dair məlumatlara görə, burada 405 kütləvi kitabxana, 236 klub, 300 kinoqurğu, Nukusda Tarix-Ölkəşünaslıq və İncəsənət Muzeyi fəaliyyət göstərirdi [8, 160].

1970-ci illərdə muxtar respublikada Özbəkistan SSR EA-nın Qaraqalpaq filialı, Ümumittifaq Kənd Təsərrüfatı Elmlər Akademiyasının Torpaqşünaslıq İnstitutu və Özbəkistanın bir sıra sahə elmi-tədqiqat institutlarının filialları fəaliyyət göstərirdi. Bu elmi idarələrdə 600-dən çox elmi işçi çalışırdı.

Muxtar respublikada birdəfəlik tirajı təqribən 210,5 min nüsxə olan 4 respublika, 13 rayon qəzeti çıxırdı. Respublika qəzetləri “Sovet Karakalpakıstanı”, “Yas leninçi”, “Yetkinşek”, “Sovetskaya Karakalpakıya”, 4 jurnal, o cümlədən ədəbi-bədi və ictimai-siyasi “Əmu-dərya” jurnalı nəşr olunurdu. Respublika radio və televiziya verilişləri 2 proqramla, qaraqalpaq, özbək, türkmən və rus dillərində efiyə çıxırdı [10, s.98].

Krım-tatar mədəniyyət xadimləri, əsasən, sürgündə olduqları Orta Asiya respublikalarında yazıb-yaratmışlar. Onlardan Özbəkistan SSR əməkdar mədəniyyət xadimi, krım tatarı Əşrəf Şəmizadənin əsərləri SSRİ xalqlarının bir çoxunun dillərinə tərcümə olunmuşdur.

Fəaliyyətinin 70-80-ci illər dövrünü Özbəkistan SSR-də yazıb yaradan Krım tatar şairi Səlim Şakirin “Ağ bardaq” (1971), “Sevgi alovu” (1978), “Duyğularım” (1975), “Ellərini dinlə” (1981) kimi şeir topluları nəşr olunmuşdur. O, A.S.Puşkinin “Qafqaz əsiri”, M.Y.Lermantovun əsərlərini Krım-tatar dilinə tərcümə etmişdir. Krım-tatar Dram Teatrında Səlim Şakirin tərcüməsində N.Qoqolun “Evlilik”, Şekspirin “Makbet” əsərləri səhnəyə qoyulmuşdur [10, s.77].

Krım-tatar şairi və ictimai xadimi, Özbəkistan SSR əməkdar incəsənət xadimi Şamil Ələddinin 1971-ci ildə “Yaşıl geyimli qız”, 1972-ci ildə “Almaz” povest və hekayə kitabları, 1987-ci ildə “Çoraçıklar” toplusu nəşr edilmişdir. O, 1980-1985-ci illərdə “Ulduz” jurnalının baş redaktoru olmuşdur.

Krım-tatar yazıçısı Ervin Umarovun bəhs olunan dövr yaradıcılığında Krım-tatarlarının sürgün həyatı mövzusu əsas yer tuturdu. Ervin Umarovun 1976 və 1984-cü illərdə nəşr olunmuş “Sənin gözlərinin işığı” və “İkinci gəlin” povestlərinin hər biri 30 min, 1988-ci ildə nəşr olunmuş “Ucalığın sirri” əsəri isə 100 minlik tirajla nəşr olunmuşdur. Yazıçının “Qoy həmişə günəş olsun” (1970), “Ulduzlara doğru” (1983), “Ümid” (1988) əsərləri tatar dilində çap olunmuşdur. Bundan əlavə, onun türkmən və özbək dillərində də əsərləri nəşr olunmuşdur. Onun 1960-cı illərdə işıq üzü görmüş “Tənhalıq”, “Qara qatarlar”, “İcazə” əsərləri dövrün ideoloji qadağasına əsasən nəşr olunmasa da əlyazma şəklində yayılaraq geniş şöhrət qazanmışdı [11, s.125].

S.Q.Əmirovun “Bəyaz çiçəklər” (1968), “Atəşli günlər” (1969), “Şeirlər” (1983), “Mənim səsim” (1987) şeir kitabları, “Alupkanın oğlu” poeması, “Sənin ulduzun” romanı nəşr olunmuşdur.

Krım-tatar mədəniyyətinin görkəmli nümayəndələri, Özbəkistanın əməkdar artistləri Sabriyə Rəcəbova və Ənvər İzmaylovun fəaliyyətinin bir hissəsi məhz 1970-1980-ci illərə təsadüf edir [7, s.99].

1974-cü ilə dair məlumata görə Altay Muxtar Vilayətində 1134 məktəbəqədər müəssisədə 92220 uşaq var idi. 1974-1975-ci tədris ilində 2104 ümumtəhsil məktəbində 448,9 min, 73 texniki-peşə məktəbində təqribən 34,7 min, 50 orta ixtisas məktəbində 53,9 min, 7 ali məktəbdə 30,1 min tələbə təhsil alırdı. 1974-cü il məlumatına görə, vilayətdə 1419 kitabxana, 2000 klub, 6 muzey, 6 teatr, 2365 kinoqurğu fəaliyyət göstərirdi.

1975-ci il yanvarın 1-nə olan məlumata görə, Altay vilayətində 5,5 min həkim, 470 diş həkimi, 32,4 min çarpayılıq 374 xəstəxana var idi. Vilayətdə əhalinin hər 10 min nəfərinə 20,9 həkim, 122,8 min çarpayı düşürdü.

Şimali Qafqazın türk xalqlarından olan qaraçayların yaşadığı Qaraçay-Çərkəz Muxtar Respublikasında 1976-cı ildə 123 məktəbəqədər müəssisədə 12,6 min uşaq var idi. 1975-1976-cı tədris ilində muxtar respublikadakı 202 ümumtəhsil məktəbində 81,3 min, 6 orta ixtisas məktəbində 6,7 min, 9 texniki peşə məktəbində 3,4 min şagird, pedaqoji institutda və Stavropol Politexnik İnstitutunun buradakı filialında 3374 tələbə təhsil alırdı. Filialda iqtisadiyyat, tarix, dil və ədəbiyyat elmi-tədqiqat institutu, SSRİ EA-nın xüsusi astrofizika rəsədxanası var idi. Qurğusunun diametri 6 metr olan ən böyük teleskop burada idi. Muxtar respublikada 100-dən çox elmlər doktoru və elmlər namizədi var idi [12, s.96].

Muxtar respublikada 1968-ci ildə 170 kütləvi kitabxana fəaliyyət göstərirdi. 1976-cı ilə dair məlumata görə, burada 200 klub, 211 kinoqurğu, ölkəşünaslıq muzeyi, üç truppalı (rus, çərkəz və qaraçay) dram teatri, pioner və məktəblilər sarayı var idi. 1976-cı ildə Muxtar respublikada çıxan “Lenin bayrağı”, “Lenin nur”, “Lenin yolu”, “Kommunizm alaşara” qəzetlərinin ümumi tirajı 71,6 min olmuşdur. Radio verilişləri kabarda, balkar, qaraçay, çərkəz, abaza, noqay və rus dillərində aparılırdı. Muxtar respublikada 2 ali məktəb – Qaraçay-Çərkəz Dövlət Universiteti və Şimali Qafqaz Dövlət Humanitar Texnologiya Akademiyası fəaliyyət göstərirdi. Bundan əlavə, Rusiyanın müxtəlif regionlarında olan ali məktəblərin filialları da var idi [12, s.98].

Nəticə olaraq qeyd etmək lazımdır ki, 1970-1980-ci illərdə türk xalqlarında mədəniyyətin müxtəlif sahələrində baş vermiş inkişaf bərabər, SSRİ-nin milli siyasəti ilə əlaqədar olaraq açıq-aşkar tənəzzül tendensiyaları da özünü büruzə verirdi. Əldə olunmuş uğurlarla yanaşı, mənəvi həyatın hədindən artıq ideoloji çərçivələrə salınması, sinfi yanaşma mədəni həyata öz mənfi təsirini göstərmişdi. Mədəniyyət və incəsənət xadimləri çox vaxt “yuxarılar”ın dikte etdiyi xüsusi sifarişi yerinə yetirməli olurdular. Bəhs olunan dövrdə türk respublikalarında yavaş-yavaş milli dilin istifadə arealı daralırdı. Kənd məktəblərinin böyük əksəriyyətinin maddi-texniki bazası çox aşağı səviyyədə idi.

## ƏDƏBİYYAT

1. Кузембайулы А., Абиля Е.А. История Казахстана: Учебник для вузов. 8-е изд. перераб. и доп. / Костанай: Костанайский региональный институт исторических исследований, 2006, 350 с.
2. История Казахстана. Алматы: Алматыкитап баспасы, 2011, 312 с.
3. Искусство Татарстана: пути становления. сост. Д.К. Валеева. Казань: ИЯЛИ АН РТ, 1985.
4. История Татарстана и татарского народа. 1917 – 2013 гг., Казань: 2014.
5. Чотопов У.Ч., Досбол Нур улуу. История Отечества. Учебник для вузов. Б.: «Учкун», 2009, 344 с.
6. Материалы по истории, науки и культуры народов Средней Азии. Т.: Фан, 1991.
7. История Узбекистана. Т.: Университет, 2004.
8. История Узбекистана: Учебное пособие. Часть II. Аббаров С.А. ТашГТУ, 2007, 108 с.
9. История Узбекистана. Т.: Университет, 2004.
10. Ахмедов Э., Саидаминова З. Республика Узбекистан. Краткий справочник. Т., Узбекистон: 1998.
11. Мандральская Н.В. Узбекистан в XX веке: исторический взгляд на проблему национальной государственности через призму национального – интернационального – общечеловеческого (1917-1991 гг.). Т.: ТУИТ, 1997.
12. Караева А.А. Очерк истории Карачаевской литературы. М.: 1966.

А.Мамедов, Н.Абдуллаев, Б.Джалалзаде

**КУЛЬТУРА ТЮРКСКИХ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО  
КАВКАЗА, КРЫМА, СРЕДНЕЙ АЗИИ И ТАТАРСТАНА В  
70-80-Х ГОДАХ XX ВЕКА**

**РЕЗЮМЕ**

В представленной статье исследуются изменения, происходившие в 1970-1980-х годах в разных сферах культуры тюркских народов СССР. В ходе исследования мы пришли к выводу, что наряду с бесспорно достигнутыми успехами в данной области, чрезмерное втискивание духовной жизни в идеологические рамки оказало негативное воздействие на культурную жизнь тюркских народов. Именно в указанные годы наблюдается такое крайне неблагоприятное явление, как явственное сужение ареала употребления национального языка в тюркских республиках.

A.Mammadov, N.Abdullayev, B.Jalalzada

**CULTURE OF THE TURKIC PEOPLES OF THE NORTH  
CAUCASUS, CRIMEA, CENTRAL ASIA AND TATARSTAN IN  
THE 70-80S OF THE XX CENTURY**

**SUMMARY**

The presented article explores the changes that took place in 1970-1980 in different spheres of culture of Turkic peoples of the USSR. In the course of the study, we concluded that, along with the undeniably achieved successes in this field, the excessive pushing of spiritual life into the ideological framework made a negative impact on the cultural life of Turkic peoples.

It is during these years that such an extremely unfavorable phenomenon is observed as a marked narrowing of the range of use of the national language in Turkic republics.



# İRAN CƏMİYYƏTİNİN ÖYRƏNİLMƏSİNDƏ MÜASİR İRAN ƏDƏBİYYATININ ROLU

**Rauf QULUZADƏ,**

*Bakı Dövlət Universitetinin*

*Şərqşünaslıq fakültəsinin müəllimi*

**AÇAR SÖZLƏR:** *Müasir İran ədəbiyyatı, iranlı yazıçılar, təcümə, senzura.*

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** *Современная литература Ирана, Иранские писатели, перевод, цензура.*

**KEY WORDS:** *Modern Iranian literature, Iranian writers, translation, censorship.*

Bir ölkə haqqında müəyyən təsəvvürə malik olmaq üçün ən asan və yaxşı yol onun mədəniyyəti, incəsənət nümunələri ilə tanışlıqdır. İrani tanımaq üçün isə bu ölkədən kənarında yaşayan və fars dilini bilməyən oxucunun qarşısında bir neçə maneə durur.

Birincisi, klassik ədəbiyyatın dünya şöhrətli ustadları Rumi, Xəyyam və Hafizin əsərlərindən fərqli olaraq, müasir müəlliflərin yazıları çox tanınmır və adətən, dünya antologiyasına daxil edilməyib. İran yazıçıları arasında hələ ki, ədəbiyyat üzrə Nobel mükafatına layiq olan və bununla da dünya ədəbiyyatsevərlərinin diqqətini müasir İran ədəbiyyatına cəlb etməyə müvəffəq olan yoxdur. Qərb oxucusunun ən çox tanıdığı Avropada yaşayan İran əsilli müəlliflərdən Mərcanə Sətrapinin “Persepolis” və Azər Nafisinin “Tehranda Lolita” avtobioqrafik əsərləridir.

İkinci maneə həm kəmiyyət, həm də keyfiyyət cəhətdən zəif tərcümədir. Bu, əslində, dünya ədəbiyyatının problemidir. Son 50 ildə təxminən 45-ə yaxın İran povest və romanları xarici dilə, əsasən, ingilis dilinə tərcümə edilmişdir. Bu isə çox cüzi rəqəmdir. Bozorg Ələvi, Cəlal Al-e Əhməd, Huşəng Golşiri, Abbas Mərufi və İsmail Fəssih kimi güclü müəlliflərin əsərlərinin tərcüməsi geniş təbliğ edilmədən artıq nəşrdən çıxarılmışdır.

Üçüncü maneə tərcümə edilmiş əsərin mütaliəsidir. Tərcümənin gözəlliyi və orijinala yaxın olması tərcüməçidən asılıdır. İran ədəbiyyatının tərcüməsində, təəssüf ki, gözəl nümunələr azdır. Bundan əlavə, İran ədəbiyyatının əcnəbi oxucuları əsasən tarixi və sosial-siyasi məqamlara fikir verirlər, əsərin ədəbi məziyyətləri ilə az maraqlanırlar [1]. Bu baxımdan, tarixə marağı olanlara Ərvand İbrahimianın “Müasir İran tarixi”, “İran iki inqilab arasında” və Nikki R.Keddinin “Müasir İran: inqilabın kökləri və nəticələri” kitablarını oxumaq məsləhətdir.

Əslində, mütaliə həvəskarları son 40 ildə Qərb, xüsusilə ABŞ mətbuatında İrana aid gördüklərindən fərqli, alternativ və həqiqətə uyğun, stereotiplərdən uzaq, müasir dövrə aid yazılar oxumaq istəyirlər.

Ən müasir İran ədəbiyyatına aid əsərlərin yazılma tarixi əsasən iki dövrü əhatə edir: İslam inqilabından əvvəl və ondan sonra.

İslam inqilabından əvvəl yazılmış əsərlərdən Qulam Hüseyn Saədinin “Qanun” romanı İslam dünyasında ilk müasir reformist hərəkat olan Konstitusional İnqilab (1905-1911) dövründən bəhs edir.

İrənin müasir tarixində digər vacib siyasi dəyişikliklər dövrü 1953-cü ildə Baş nazir Məhəmməd Musəddiqin devrilməsi ilə əlaqədardır ki, o da Əhməd Mahmudun “Qonşular” əsərində öz bədii təsvirini tapmışdır.

Sadiq Hidayət (1903-1951) İran nəsrinin ən görkəmli nümayəndəsi hesab olunur. Onun ingilis dilinə tərcümə edilmiş ilk müasir İran romanı “Kor bayquş” adlanır. Əsərdə mistisizm, Hinduizm, Xəyyamın, eləcə də, Qərb yazıçılarından Rilke, Po, Kafkanın və Qərb janrlarından ekspressionizm və qotik nəsrin təsiri hiss olunur. Ədəbiyyatşünas Kamran Tələtov onu “İrənin ən mübahisəli və ən məşhur nəsr əsəri” adlandırmışdır. S.Hidayətin “Üç damla qan və digər hekayələr” toplusu yazıçının naturalizmdən sürrealizmə keçidini gözəl nümayiş etdirir [2].

Haqqında danışacağımız ilk povest Kamin Məhəmmədinin “Sərv ağacı: İrana eşq məktubu” avtobiografik əsəridir. Hadisələr 1979-cu il İslam inqilabından dərhal sonra başlayır. Belə ki, İran Milli Neft Şirkətinin müdiri ailəsi ilə birgə Əhvaz şəhərindən Tehrana köçür. Diqqətdən yayınmaq üçün Tehrana gələn ailə hadisələrin onların xeyrinə olmadığını və yeni hökumətin keçmiş vəzifə sahiblərini həbs etməyə başladığını görə kimi Londona mühacirət etmək qərarına gəlir. Ailənin 9 yaşlı qızı Kamin ətrafda nə baş verdiyini anlamır, onu yalnız sevimli quzusu Babudan ayrılmaq məcburiyyəti kədərləndirir. Ailə Londona köçür, balaca Kamin isə yeni mədəniyyətə uyğunlaşmaq üçün şəhəratrafi internat məktəblərindən birinə göndərilir. Qızıcığaz yeni mühiti anlamağa çalışır. Niyə ingilislər vannada durğun suyun içində oturub çimirlər? İranda öyrəşdiyi səmimilik, mehribanlıq harada qaldı? O bu kimi suallara cavab axtarır.

“Bəli, bu, çox travmatik idi. Sonunda mən İrandan üz döndərməyə nail oldum: istədiyim yalnız həmin keçmiş silmək idi. Mən artıq nə Kamin Məhəmmədi, nə də əsmər olmaq istəyirdim. Mən yalnız hamı kimi olmaq istəyirdim”.

“Biz fars məktəbinə getməkdən, iranlı uşaqlarla dostluq etməkdən imtina etdik ki, gələcəkdə bizim işimizə yarasın. Bu, bir özünümüdafie idi, lakin valideynlərimiz üçün ağır idi” [2].

Kamin böyüdükcə ailəsinin həyat tərzininin xüsusiyyətlərini anlayır. Bu, ailə daxilində baş verən hadisələrin dörd divar arasında qalması və aberu, yəni abır-həya idi.

İrənlilərdən uzaq olmağa çalışan və buna nail olan Kamin 17 ildən sonra 1996-cı ildə Tehrana qayıdır. Elə o vaxtdan da böyük ailəsi və uşaqlıq xatirələri haqqında kitab yazmaq fikri onu tərk etmir.

“Sərv ağacı” kitabını yazmamışdan əvvəl müəllif tarix kitablarına müraciət edir. Çünki o, vətəninin tarixini, xalqının xarakterini öyrənmək istəyirdi. Yaxın qohumları arasında solçu inqilabçıların azadlıq və ədalət ideyalarının tərəfdarı olduqlarını bildiyindən inqilabın mahiyyətini aydınlaşdırmaq və öz fikirlərini dəqiqləşdirmək istəyirdi. “Mən belə bir qənaətə gəldim ki, biz iranlılar bir-birimizi yaxşı tanımırıq. 1979-cu il inqilabı başlayanda mənəim ailəm

o vaxta qədər görmədiyi, tanımadığı insan tipləri ilə qarşılaşdı. Tehrana qayıdanda eyni vəziyyəti gördüm. Cəmiyyət çox bölünmüşdür. Biz bu məsələni həll etməyə qədər yeni cəmiyyət qura bilməyəcəyik”.

Məqalənin Kamin Məhəmmədinin bu əsərinə aid olan hissəsini bir vaxtlar ulu babasının dediyi sözlərlə bitirək: “Biz iranlılar sərv ağacı kimiyik. Biz küləkdən əyilə bilərik, amma heç zaman sınımarıq”.

İkinci kitab Şəhriyar Mandanipurun “Senzuraya uğramış bir İran məhəbbət hekayəsi”dir. 2006-cı ildə ABŞ-ın Braun Universitetinə təcrübə keçməyə gəlmiş müəllifin bu əsəri öz vətəninə senzuraya məruz qalmışdır. Qərbdə isə ədəbiyyat sahəsində 2009-cu ilin “Ən yaxşı debütü” adına layiq görülmüşdür [3].

Oxucuların rəyinə görə, “Senzuraya uğramış bir İran məhəbbət hekayəsi” ən qəribə və maraqlı ədəbi əsərlərdən biridir. Real həyatda zəngin İran mədəniyyətinin sirlərini kəşf etməyə, öz gözləri ilə görməyə imkanı olmayan xarici oxucular üçün bu sirlə dünyanı tanımağa imkan yaradan əsərdir. Ölkəyə səyahət etmədən müasir İran həyatı haqqında öyrənmək istəyənlər üçün qiymətli ədəbi bələdçidir.

Əsər çoxşaxəlidir. O, davamlı olaraq çarpazlaşan və İranlı olmayan oxucunu hansının real, hansının isə qeyri-real olmasını ayırd edə bilməyəcək qədər çətinliyə salan, həqiqi və uydurulmuş hadisələr qarışığından ibarət sürreal hekayələr toplusudur.

Əsərin birinci və ən əsas şaxəsi Sara ilə Dara arasındakı məhəbbət hekayəsi üzərində qurulmuşdur. Saranın ailəsi orta sinfə məxsusdur, daim artan inflyasiya nəticəsində atasının təqaüdü ailəni dolandırmağa kifayət etmir. O, Tehran Universitetində İran ədəbiyyatı fakültəsini bitirmək üzrədir. Sakit təbiətli olsa da, bu qızın inqilabi ruhu var. O, yaxşı müəllimdir və yerli kitabxananın üzvüdür. Dara elə həmin kitabxanada da qızı tapır. Gənc oğlan Tehran Universitetində kinomatoqrafiya sahəsi üzrə təhsil alır, lakin təhsilini bitirməyə az qalmış kommunist olduğuna görə həbsə atılır. İki ildən sonra azadlığa çıxdıqda universitetdən təcrid olunduğunu öyrənir. Daranın da ailəsi orta sinfə məxsus idi. Həm atasının, həm də özünün kommunist olması hər ikisinin həyatını çətinləşdirir. Ata yaşamaq istəyini, diplomsuz oğul isə layiqli iş tapmaq fürsətini itirirlər. Bədbinlik Daranı passiv və ruhdan düşmüş bir insana çevirsə də, Vətən sevgisi bir an da onu tərk etmir.

Əsərdə ikinci dərəcəli qəhrəmanlar da var. Onlardan biri Sara ilə evlənmək istəyən Sindbaddır. O, çox kasıb ailədən olsa da, dövlət qulluqçusu olmaq üçün var qüvvəsi ilə çalışmış, heç zaman siyasətə baş qoşmamış və məqsədi sadə stabil bir həyat sürmək olmuşdur. İslam inqilabından sonra planının həyata keçə bilməyəcəyini anlayan Sindbad yaşamaq üçün vasitə tapmaq yolunda müxtəlif yollara əl atır, ikiüzlülük etməyə də razı olur və sonda güclü və varlı iş adamlarından birinə çevrilir. Digər ikinci dərəcəli qəhrəman isə doktor Fərhad ölkənin ən məşhur, hörmətli, kasıb xəstələri pulsuz müalicə edən cərrahdır. O, əsərin çox çətin və qarışıq hadisələri baş verərkən meydana çıxır.

Oxucu Sara ilə ilk dəfə əlindəki plakatla sui-qəsdə cəhd edərkən tanış olur. Son dəqiqədə Dara onu tapır və qızı dəhşətli qərarından əl çəkib onunla getməyə razı salır. Ona qədər gənclər

kitabxanada gizli olaraq məktublaşırdılar. Münasibətləri dostcasına məktublaşmadan kənara çıxanda, onlar görüşmək, kənar gözlərdən uzaq yer tapmaq istəyirlər. Müəllifin yazdığına görə, qohumluq əlaqələri olmayan qadın ilə kişi görüşərlərsə, həbs oluna bilirlər. Gənclər gah xəstəxananın təcili yardım otağında, gah internet kafedə, gah məsciddə görüşür, ən çox isə internetdə yazışmağa davam edirlər.

İkinci şaxə əsərin müəllifi və Mədəniyyət Nazirliyində çalışan, nəşriyyata göndərilməzdən əvvəl bütün kitabları senzuradan keçirən məmur Petroviçin hadisələri birgə qələmə alması ilə başlayır. Burada qəribə bir “yarış” başlayır. Bir yandan müəllif qəhrəmanlarına hansı addımları atmağı, nə edib-etməməyi deyir, digər yandan isə Petroviç hekayənin gedişini dəyişərək, yaxud başqa qəhrəmanları araya qatararaq bu gözəl məhəbbət hekayəsini pozur. Bəzən də qəhrəmanlar müəllif və senzuraçının istədiyi kimi deyil, öz istədikləri kimi hərəkət etməklə talelərini özləri həll etməyə qərar verirlər. Bu şaxə çox mürəkkəb yazıldığından oxucu real və sürreal hadisələr axınında çaş-baş qala bilər.

Üçüncü şaxədə məşhur ədəbi personajlar, həyatda olmayan, əsrlər əvvəl yaşamış yazıçı və şairlərin ruhları simvolik qəhrəmanlar kimi ortalığa çıxır. Burada bir çox adları tanımayan xarici oxucu müəllifin nə demək istədiyini anlamayıb, kələfin ucunu itirə bilər. Maraqlı bir cəhət Nizaminin “Xosrov və Şirin” poemasının xarakterlərinin hekayəyə daxil olmasıdır. Bu əsərdə də Xosrov, Şirin və Fərhad obrazları var.

Dördüncü şaxədə, nəhayət, müəllif birinci şəxs adından İran mədəniyyətinin və senzuranın müxtəlif aspektlərini izah edir, şahidi olduğu hadisələrdən danışır, istifadə etdiyi simvolik qəhrəmanların müəllifləri olan klassiklərdən məlumat verir. Burada müəllif əsrlər əvvəl şairlərin dövrün senzura və qınağına tuş gəlməmək üçün məhəbbət səhnələrini təbiətdə olan oxşarıqlarla təsvir etdiklərindən yazır. Bununla göstərmək istəyir ki, senzura yazıçının xəyal gücünün inkişaf etməsinə səbəb olur, onu incə məqamları simvolik dillə təsvir etməyə vadar edir.

Bununla belə, müəllif müasir senzuranın adı bir təsvirdə belə çirkin ədəbsizlik görməsini tənqid edir, sosial senzuranın da mənfi tərəflərini vurğulayır. O, İranda real sevgi hekayəsi yazmaq və hətta yaşamağın mümkün olmadığını iddia edir [4]. Bəzi oxucuların fikrincə, əsərdə məhəbbət hekayəsi olduqca zəifdir, lakin müəllifin bunu qəsdən edərək, həmin sosial-mədəni mühitdə sevgi haqqında yazmağın mümkün olmadığını göstərmək istədiyini deyənlər də var. Digər tərəfdən, bir-birini sevənlərin söhbətinin bu qədər çətin olmasının həddən-ziyadə şişirdilməsi də düşünülür. Bəzi oxuculara görə, 2009-cu ildə nəşr edilmiş bir əsərdə mobil telefonların istifadəsindən bir kəlmə belə yazılmaması, iranlıların kinoya baxmaq və musiqi dinləmək imkanından məhrum edilmələri kimi iddialar da inandırıcı görünür. İndi hətta ən qapalı ölkələrdə belə VPN (şəxsi virtual şəbəkələr) mövcud olduğu dövrdə bu qədər qapalı həyat təəccüb doğurur [3]. Doğrudur, ədəbi əsərlər maraqlı olsun deyə mübaliğələrdən istifadə edilir, amma yazıçının təxəyyülünü, uydurmanı real faktlardan ayırmaması və ya real fakt kimi qələmə alması oxucunu çaşdırma bilər.

Əsərdə Dara və başqa inqilabçıların simasında müxtəlif məqsədlərə nail olmaq üçün

siyasətlə məşğul olan insanların həyatından da bəhs edilir. İranda kasıb sinif və qadınların vəziyyəti barədə məlumatlar, həmçinin evliliklərdə qərar vermək hüququnun daha çox valideynlərdə olması kimi məqamlar Qərb oxucusunda müasir İran realıqları haqqında müəyyən təsəvvür yaradır.

Daha bir müasir ədəbiyyat nümunəsi Məhbud Seracinin debüt əsəri “Tehranın damları”dır. Qismən avtobioqrafik olan romanın süjet xətti əsas qəhrəmanın həyat və mübarizəsi üzərində qurulmuşdur. Əsəri qısa və konkret xarakterizə etmək üçün əksər halda oxucunun fikrinə gələn ehtiras, inqilab, məhəbbət, qan və kədər sözləridir [5].

Emosional cəhətdən parlaq və canlı dildə yazılmış, ilk səhifəsindən oxucunun qəlbini fəth edən əsər müasir sərt və qəddar görünən qədim mədəniyyətin fonunda hamının yaşadığı insani hissləri bütün çılpalığı ilə təsvir edir. Hadisələr 1973-cü il İranda şah rejimi dövründə baş verir. Əsərin əsas qəhrəmanları dörd yeniyetmə: Paşa, Əhməd, Zari və Fahemahdır. 17 yaşlı dostlar Paşa və Əhməd hər gün Tehranın orta sinif məhəllələrinin birində yaşayan Paşagilin evinin damında görüşüb, futbol oynayır, söhbət edir, zarafatlaşır, gələcək plarlardan danışır, sirlərini bölüşürlər. Gənc oğlanların danışmağa mövzuları çoxdur: dinə, ailələrdən asılı olan anlaşma evliliklərə və hökumətə qarşı etirazdan tutmuş ABŞ-ın həm imkanlar diyarı, həm də İran üçün problem olmasına qədər, buraya könül məsələlərini əlavə etsək, siyahı tam olar [6].

Paşa Zari adlı gözəl qonşu qıza olan gizli sevgisini hamıdan gizlədir, çünki Zari tezliklə başqasına, uşaqlıqdan göbəkəsdə olduğu adama ərə getməlidir. Əhmədin isə bəxti gətirir. O, ailələrinin razılığı ilə sevdiyi Fahemahilə nişanlanır.

Paşa ilə Zari arabir damda görüşməyə başlayırlar, lakin bu, çox uzun sürmür. Günlərin bir günü Paşa ilə Şahın gizli polis əməkdaşının yolları kəşişir və yeniyetmə məhəbbət hekayəsi kimi başlayan əsərin süjeti getdikcə mürəkkəbləşməyə başlayır. Paşa totalitar rejimin realıqları ilə qarşı-qarşıya qalır. Digər tərəfdən də Zari həyatını dəyişdirmək qərarı, gedəcəyi yolu seçmək məcburiyyəti ilə üzləşir.

Hər oxucunun əsərdən bəyəndiyi sitatlar olur. Gənc oxucuların ən çox sevdikləri sitatlara “İnsanlar sevgi naminə gözəl işlər görürlər. Kitablar sevgiyə həsr olunmuş əsrarəngiz hekayələrlə doludur. Və bu hekayələr yalnız təxəyyülün məhsulu deyil. Onlar həmin hekayələri yazan insanların ayrılmaz hissəsidir, ona görə də oxucu üçün qiymətli həyat dərşidir”, “Həyatı bu qədər ciddi qəbul etmə, onsuz ondan sağ çıxmıyacaqsan”, “Keçmişini düşünərkən nostalgiya məni ağışuna alır. O vaxtlar insanı saflıq və günahsızlıq idarə edirdi, şər isə yalnız nağılbazların təxəyyülündə mövcud idi”, “Bəzən dəyişə bilməyəcəyin şeylər haqqında düşünməmək daha asandır” daxildir.

Əsərə Qərb mətbuatı və yazıçıları tərəfindən verilmiş müsbət rəylər ona olan marağı artırmış və onu ən çox oxunan müasir Şərq ədəbiyyatı nümunələrindən birinə çevirmişdir. Yüzlərlə rəydən yalnız bir neçəsini seçib ixtisarla təqdim edirik [6].

“Yumor, orijinallıq və məna dolu, iddialı bu roman İranın çox az qərblinin anladığı tərəfini işıqlandırır”.

*Con Şors, “Mərmər Səma altında” əsərinin müəllifi*



“Tehranın damları” cəsarət, fədakarlıq, dostluq və sevgi bağları haqqında ilk romandır. Məhbud Seraci İranın füsunkar aləminin qapılarını açmışdır. O, inqilab ərəfəsində həyat və adət-ənənələri aydın və canlı detallarla təsvir etmişdir”.

*Gail Tsukiyama, “Min qönçənin sirri” və “Samurayın bağçası” əsərlərinin müəllifi*

“Tehranın damları” göz yaşları və təbəssüm arasında ulduzlu gecələr, itirilmiş sevgilər və... Pəhləvi rejiminin ədalətsizliklərinin doğurduğu qəzəbin xatirələrini canlandırdı”.

*Nahid Mözəffəri, “Qəribə zamandır, əzizim” Müasir İran Ədəbiyyatı Antologiyasının redaktoru*

Əsəri oxuyan heç zaman Tehranda olmasa da, özünü bu qədim şəhərin məhəllələrinin birində həmin gənclərlə damda oturub, onların söhbətini dinləyərək, ətrafda qaynayan həyatı öz gözləri ilə görmüş kimi hisslər yaşayacaq və qəhrəmanlarla sevinib kədərlənəcəkdir.

Vikipediyanın növbəti müəllifə həsr olunmuş səhifəsi onu iranlı yazıçı kimi təqdim edir [7]. Belə ki, müxtəlif dillərə tərcümə edilmiş kitabları sayəsində beynəlxalq miqyasda tanınmış tədqiqatçı-praktik Fereydun Batmanqılınc, yaxud da sadəcə doktor Batman 1931-ci il Tehranda anadan olmuş, Avropada təhsil almış, İslam inqilabından sonra bir müddət İranda işləmişdir. 2004-cü ildə ABŞ-ın Virciniya ştatında dünyasını dəyişmişdir.

Dr. Batmanqılınc İkinci Dünya müharibəsindən dərhal sonra tibb işçilərinin böyük müsabiqəsində seçilərək Şotlandiya Tibb Kollecinə daxil olmuş, sonra isə London Universitetinin “St. Mary” Hospitalının tibb məktəbində Nobel mükafatı almış Aleksandr Fleminqin tələbəsi olmuşdur. İngiltərədə təhsilini bitirdikdən sonra İrana qayıtmış, xəstəxana və sağlamlıq mərkəzlərinin yaradılması ilə məşğul olmağa başlamışdır. 1979-cu il İslam inqilabı baş verdikdə dr. Batmanqılınc həbsə atılmış və həbsxanada yeganə həkim olduğundan məhbusların sağlamlıq problemləri ilə məşğul olmaq ona tapşırılmışdı. Əlinin altında heç bir dərman vasitəsi olmayan həkimin təyin edə biləcəyi yeganə dərman vasitəsi su idi. Həbsxanada olan dövrdə o, peptik xoradan əziyyət çəkən 3000-dən çox məhbusu su ilə müalicə etmişdir. Məhkəmə günü həkimə ölüm hökmü çıxarılmışdır. Özünü müdafiə məqsədilə o, mədə və onikibarmaq bağırsağın xorasını su ilə müalicə etmək haqqında yazdığı məqaləni hakimə təqdim etmişdir. Məqalə həkimi ölümdən qurtarmışdır: tədqiqatını davam etdirə bilməsi üçün hakim onu əfv etmişdir.

Azadlığa buraxıldıqdan sonra dr. Batmanqılınc ABŞ-a mühacirət edərək suyun müalicəvi gücünü öyrənmək üçün tədqiqatlara başlamışdır. O, bir çox elmi konfransa qatılmışdır. 1983-cü ildə bu mövzunu dərindən öyrənmək üçün “Sadə Tibb Fondu”nu təsis etmişdir.

Elmi araşdırmaların nəticələri onun kitablarında öz əksinin tapmış, kitabları bir çox Avropa və Şərq dilinə tərcümə edilmişdir. Onlar arasında ən məşhur olanı “Sizin bədəniniz su istəyir” adlanır. Kitaba bir çox elm adamı, eləcə də həkimlər müsbət rəy yazmışlar. Kitab geniş oxucu kütləsi tərəfindən rəğbət qazanmışdır. Onun “Su: daha sağlam və ağrısız həyat”, “Sağlamlıq, müalicə və həyat üçün su”, “Sən xəstə deyilsən, sən susuzsan”, “Su müalicə edir, dərmanlar öldürür, su sağalmaz xəstəlikləri necə müalicə edir?” və s. kitabları da tibb aləmində geniş rezonansa səbəb olmuşdur [8].



Sağlamlığın şərtləri və xəstəliklərin yaranma səbəblərinə fərqli baxış, təbiətin insanlara bəxş etdiyi gözəl nemət olan təmiz suyun faydaları haqqında maraqlı məlumatlar almaq istəyənlərə “yoruldum” demədən ömrünün sonuna qədər “sadə səhiyyə” prinsipini həyata keçirməyə çalışan F.Batmanqılıncın kitablarını oxumağı məsləhət görürük.

Beləliklə, bir ölkə ilə yaxından tanış olmağın ən yaxşı yollarından biri orada yaşamış və ya yaşayan, onu sevən yazıçıların, şairlərin əsərlərini mütaliə etməkdir. Çünki ədəbiyyat hər bir xalqın sahib olduğu dəyərləri, çatışmazlığı olduğu kimi əks etdirən güzgüdür.

## ƏDƏBİYYAT

1. <https://www.thenational.ae/arts-culture/books/cypress-tree-author-kamin-mohammadi-revisits-her-iranian-childhood-1.434182>
2. [https://www.amazon.com/gp/product/030739042X/ref=as\\_li\\_tl?imprToken=PDw-DfzNyNeNISWCiSTRDQ&slotNum=4&ie=UTF8&tag=bustle8001-20&camp=1789&creative=9325&linkCode=w61&creativeASIN=030739042X&linkId=c4b2d-6a3e92122db2f3d544d5cd100b5](https://www.amazon.com/gp/product/030739042X/ref=as_li_tl?imprToken=PDw-DfzNyNeNISWCiSTRDQ&slotNum=4&ie=UTF8&tag=bustle8001-20&camp=1789&creative=9325&linkCode=w61&creativeASIN=030739042X&linkId=c4b2d-6a3e92122db2f3d544d5cd100b5)
3. [https://www.amazon.com/gp/product/030739042X/ref=as\\_li\\_tl?imprToken=PDw-DfzNyNeNISWCiSTRDQ&slotNum=4&ie=UTF8&tag=bustle8001-20&camp=1789&creative=9325&linkCode=w61&creativeASIN=030739042X&linkId=c4b2d-6a3e92122db2f3d544d5cd100b5](https://www.amazon.com/gp/product/030739042X/ref=as_li_tl?imprToken=PDw-DfzNyNeNISWCiSTRDQ&slotNum=4&ie=UTF8&tag=bustle8001-20&camp=1789&creative=9325&linkCode=w61&creativeASIN=030739042X&linkId=c4b2d-6a3e92122db2f3d544d5cd100b5)
4. <https://www.amazon.com/gp/product/030739042X?imprToken=.57KY8dfldozTfnXQ-p-2g&slotNum=2&ie=UTF8&camp=1789&creativeASIN=030739042X&linkCode=xm2&tag=bustle-20>
5. <https://www.goodreads.com/work/quotes/6175884-rooftops-of-tehran>
6. <https://sites.lsa.umich.edu/mqr/2017/02/modern-iran-through-its-novels/>
7. [https://az.wikipedia.org/wiki/Firidun\\_Batmanq%C4%B1%C4%B1nc](https://az.wikipedia.org/wiki/Firidun_Batmanq%C4%B1%C4%B1nc)
8. <http://www.first30days.com/experts/dr-fereydoon-batmanghelidj>
9. <https://sites.lsa.umich.edu/mqr/2017/02/modern-iran-through-its-novels/>

Рауф Гулузаде

## РОЛЬ СОВРЕМЕННОЙ ИРАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В ИЗУЧЕНИИ ИРАНСКОГО ОБЩЕСТВА

### РЕЗЮМЕ

Один из лучших способов узнать страну - это прочитать произведения писателей и поэтов, которые жили в той стране или до сих пор живут и любят ее. Потому что литература - это зеркало, отражающее ценности и недостатки каждой нации. Имея это в виду, автор приводит имена ряда современных иранских писателей, известных на Западе. Среди них автобиографические работы Камина Мохаммеда «Кипарис: Любовное письмо в Иран», Шахрияр Манданипур «Иранская история любви, подвергнутая цензуре», и Махбод Сераджи «Крыши Тегерана». Автор подчеркнул важность этих и других современных литературных примеров, чтобы произвести впечатление на читателей иранской общиной, а также препятствия для признания современной иранской литературы в мире.

Rauf Quluzade

## THE ROLE OF THE MODERN IRANIAN LITERATURE IN THE STUDY OF THE IRANIAN SOCIETY

### SUMMARY

One of the best ways to get to know a country is reading the works of writers and poets who have lived there or still are living and loving it. For the literature is a mirror that reflects the values and shortcomings of each nation. With this in mind, the author cites the names of a number of contemporary Iranian writers known in the West. Among them are autobiographical work by Kamin Mohammad "The Cypress Tree: A Love Letter to Iran", Shahriyar Mandanipur's "Censoring an Iranian Love Story", and the "Rooftops of Tehran" by Mahbod Seraji. The author has highlighted the importance of these and other contemporary literary examples to impress readers with the Iranian society, as well as the barriers to the recognition of modern Iranian literature in the world.

# ЧЕТЫРЕ ПРИМЕРА ВОСТОЧНО-СЕМИТСКИХ ЛЕКСИЧЕСКИХ ЗАИМСТВОВАНИЙ В ЭТРУССКИХ НАДПИСЯХ НА ПЛИТЕ-ОБЕРЕГЕ В РИТУАЛЬНО-ХРАМОВОМ КОМПЛЕКСЕ ПОДЖИО КОЛЛА

**Фарит ЛАТЫПОВ,**

*Уфимский государственный авиационный  
технический университет,  
кандидат технических наук, доцент*

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** *этрусская общественно-религиозная надпись, культовые обряды и тайные заклинания пратюрков Европы.*

**AÇAR SÖZLƏR:** *etrusk sosial-dini kitabələri, Avropa türklərinin əcdadlarının dini-məbəd ayinləri və gizli sehrli sözləri.*

**KEY WORDS:** *etruscan public and religious inscriptions, cult rituals and secret spells of the European Ancestors of the Turks.*

Присутствие восточно-семитских заимствований в этрусском и иберийском языках античного Средиземноморья [1-3, 4-6] в древних неиндоевропейских (на наш взгляд пратюркских [7]) языках Средиземноморья связано с исторической прародиной соответствующих им народов - территориями Закавказья, Сирии, Ливана. Именно здесь раздел Ветхий Завет Библии локализует древнейшие тюркские племена начала II тыс. до н.э.

С расширением информационного массива данных по вновь обнаруженным этрусским и иберийским текстам, расширяется и круг восточно-семитских заимствований (древнейших на Древнем Ближнем Востоке), выявленных и идентифицированных нами в этих языках.

То же самое можно сказать и о новых этрусских надписях, обнаруженных весной 2016 года в ритуально-храмовом комплексе Поджио Колла, расположенном в 22 км на северо-востоке от Флоренции, в долине Муджелло. Последние двадцать лет международный коллектив ученых раскапывал там храмовый комплекс, посвященный этрусской богине плодородия, успеха и праведности Унии (римск. Юнона, пратюрк. Уη «успех, правильность, праведность», др. тюрк. Умаї (фоноэволюция  $n > m$  [4]). Исследованный храмовый комплекс начал возводиться в конце VII в. до н.э., а найденная плита относится к началу VI в. до н.э.

В основании фундамента этрусского храма была обнаружена почти прямоугольная плита из песчаника со скошенными краями и с закругленными углами размерами 1,0 x 0,6 м.

Европейские и американские ученые, отягощенные тщетными попытками в течение нескольких столетий понять содержание этрусских текстов, вдруг вдохновились редким стечением обстоятельств, обусловленных возможностью найти связь плиты с церемониями ритуально-храмового комплекса (например, какого-либо священнодействия вблизи алтаря, другого места в храмовом пространстве), с возможностью сосредоточения смысловой нагрузки отдельных надписей плиты вокруг одного ритуала или культового явления.

Основным спонсором исследований выступил американский археолог Грэгори Уорден (Gregory Warden), заслуженный профессор Южного методистского университета Далласа в Техасе (он же является президентом и профессором археологии университета Франклина в Швейцарии). Тесно с ним сотрудничали профессор по классической филологии Университета Амхерст из штата Массачусетс - Рекс Уоллас (Rex Wallace) [8], специалисты по античной религии - Гретчер Мейер, Анна Штейнер, по античному храмовому строительству - Майкл Томас, по устройству средиземноморских акрополей - Фил Перкинс [9, с.17]. Итальянскую сторону в этих исследованиях представлял главный редактор журнала «Studi Etruschi», ежегодно выходящего в Институте этрускологических исследований во Флоренции, господин Адриано Маджиани.

Самым инновационным техническим новшеством в изучении надписей на плите из Поджио Колла стало использование 3D-лазерного сканирования поверхности исследуемой плиты в Университете Флоренции, что позволило более точно идентифицировать около 120 знаков, локализованных в четырех местах плиты, надписей. На фото рис.1 показан профессор Грэгори Уорден, склоненный над исследуемой плитой в момент подготовки ее к лазерному сканированию.

Рис. 1 Фото момента подготовки исследуемой плиты к 3D-лазерному сканированию [9].

На рис. 2 показаны части проделанной работы по верификации (при компьютерной обработке сканированных изображений) знаков этрусских надписей на скошенных краях изучаемой плиты.

Итоги проделанной работы были опубликованы в журнале «Etruscan News», т.19 [9, с.1, 17, 28], а также на страницах журнала «Studi Etruschi», (vol. LXXIX p.2) за ноябрь 2016 г. Кроме этого, итальянские специалисты Массимо Лэнни и другие изготовили довольно масштабную голограмму, которая экспонировалась с конца августа по декабрь 2016 года в Палацо Панциатичи во Флоренции на выставке «Скульптура и культ святилища Поджио Колла».

Рис. 2 Части проделанной работы по верификации знаков этрусских надписей на скошенных краях изучаемой плиты [9].

На представленных в конце 2016 – начале 2017 гг. публикациях американских и итальянских исследователей данных, транслитерация четырех групп надписей на плите выглядит следующим образом:

а) фраза, повторяющаяся по трем скосам плиты (сверху, справа (вторая строка), слева)

cen · fleres̄ · tece · saxśl · teni[xe],

б) скос первой строки справа

auleśi · meteliś ve · vesial · clenmi,

в) две строчки на левой грани плиты

zśu | tvsrq | pθn | mlk | ihber | pfa

utv mlepa

(здесь вертикальные черточки - наша разбивка текста на слова).

Исследование полученных транслитерированных надписей мы произвели с помощью разработанного нами в 1980 году метода ПЭКФОС. Этот метод в 1988 году, при изучении самого крупного текста этрусской Загребской мумии [4, 10] получил весомые доказательства своей верификативности.

К пратюркской лексике в рассматриваемых надписях можно отнести слова: cen «день», tece «до», sax- «охранять», teni «тебя», aul «поселок», meteliś «общественность», clen «сыновья» (при clan «сын», др. тюрк. oglan «сын»), mle- «знать», ut- «исполнять». Эти слова многократно встречаются и в других этрусских надписях. Например, слово zuś «лицо» (казан. тюрк. jüz «лицо») встречается многократно в заклинаниях текста бинтов Загребской мумии [5], семитский эквивалент этрусского слова zilc (булг. šilk «царь») - males встречается в 23-ей строке текста «Tavola di Cortona» на стороне А [4].

Ориентируясь на фузионную структуру семитского корня и особое сочетание сонорных звуков, из рассматриваемых надписей мы вычленили четыре восточно-семитских лексем-заимствований: ve «и», mlk «царь», ihber «будут уведолены», tvsrq «приближенные». Здесь zuś «лицо», zuśu «лица (мн. число)», также как ceśe «человек», ceśu «люди». Пратюркские показатели множественности в этрусском языке были более разнообразными и отличались от того, что мы имеем в исторически известных тюркских языках.

### Выводы:

1. Найденная плита в храмовом комплексе Поджио Колла, положенная в основание фундамента в начале строительства, по всей видимости, служила камнем-оберегом для всего сооружения. Об этом на наш взгляд говорит словосочетание *saxśl teni* «Пусть хранит тебя!». Сказанное напоминает закладку «детинцев» при строительстве средневековых крепостей на Руси и в Европе. Несомненно, и в данном случае при закладке камня-оберега использовались магические заклинания (как и в случаях Загребского текста, этрусского лечебного заклинания от кори на свинцовой пластине с холма Монте Питти [4, 11]).

2. Как и многие этрусские тексты, особенно религиозно-культового плана и

общественного действия, содержат восточно-семитские заимствования как признак высокого литературного стиля (также как персидско-сельджукские заимствования в болгарской поэме Кул Гали «Кысса-и Йусуф», как французские заимствования в речи русской аристократии в начале XIX века), так и здесь, надписи на плите из Поджио Колла не лишены такой особенности. То, что можно было бы написать по-этрусски *zīlc* «царь», *zea* «и», здесь в «высоком стиле» написано, как *mlk* и *ve*.

3. Международный коллектив ученых выполнил большую и важную работу, с использованием передовых технических средств по идентификации знаков надписей полустертой плиты из Поджио Колла. В то же время, наш литературный перевод выявленных этрусских надписей показывает то, что ничего особенного (слишком уж ажиотажного, на что надеются «любящие» сенсации американские и итальянские ученые) в рассматриваемых надписях нет. Единственно непонятным для нас осталось лишь то – насколько суровое заклятие наложили этруски на возможных разрушителей и похитителей храма.



## ЛИТЕРАТУРА

1. Латыпов Ф.Р. Древнейшие восточно-семитские заимствования в локальном пратюркском языке Средиземноморья // Тез. докл. науч.-практич. конф.: Родной язык и литература: Вопросы изучения и преподавания. Уфа: Изд. БашГУ, 1994, с. 105-107 (башк.).
2. Латыпов Ф.Р. Пять восточно-семитских заимствований в экспрессивной этрусской надписи-рекламе для *exethai* «прекрасных юношей» на арибалле Пупэ из Цере // Матер. II Междунар. науч.-метод. конф.: Теория и практика языковой коммуникации. Уфа: УГАТУ, 2010, с. 283-289.
3. Латыпов Ф.Р. Взаимосвязь субъектов траурного события в текстах этрусских эпитафий // Проблемы востоковедения, 2011, №1, с. 67-72.
4. Латыпов Ф.Р. Общие сведения, основные группы слов и дословные переводы крупнейших этрусских текстов на русский, английский и итальянский языки. Уфа: Полиграфдизайн, 2014, 152 с.
5. Латыпов Ф.Р. Фрагменты текста Загребской мумии об обряде человеческого жертвоприношения (IV в. до н. э., Египет): тайные замыслы этрусской элиты // Проблемы востоковедения, 2014, №3, с. 85-91.
6. Латыпов Ф.Р. Иберийские языки Древней Испании – результат ускоренного фонетического развития некоторых пратюркских языков Западного Средиземноморья. Уфа: Полиграфдизайн, 2016. 152 с.
7. Латыпов Ф.Р. Пратюркские черты этрусского языка в связи с ностратической теорией // Кратк. тез. докл. науч. конф.: Древние культуры Евразии и античная цивилизация. Л-д: Изд. Гос. Эрмитажа, 1983, с. 55-57.
8. Warden P.G. The stele of Poggio Colla a New Document on the Etruscan Language // Etruscan News, 2016. vol. 18. PP. 1, 16.
9. Warden P.G. Innovative Technologies reveal the inscription on the Stele di Vicchio // Etruscan News, 2017. vol. 19. PP. 1, 17, 28.
10. Латыпов Ф.Р. Загребская мумия - возможный свидетель апофеоза этрусского обряда человеческого жертвоприношения (результаты обследования тела мумии в августе 1988 г. в сопоставлении с пратюркским чтением текста пелены в 1981 г.) // Тез. докл. междунар. коллоквиума: Этруски в их связи с народами Средиземноморья. Миф. Религия. Искусство. М.: ГМИИ им. А.С. Пушкина, 1990, с. 42-44.
11. Латыпов Ф.Р. Текст этрусского лечебного заклинания от болезни *hasmu*: обращение к «силам земным» и небесным // Проблемы востоковедения, 2013, т.1, с.57-64.
12. Maras D.F. Il dono votivo: Gli dei e il sacro nell iscrizioni Etrusche di culti. Rome - Pise: Fabrizio Serra Editore, 2009, 514 p.

Farit Latıpov

**PODCIO-KOLLA AYIN-MƏBƏD KOMPLEKSİNDƏ  
LÖVHƏDƏKİ ETRUSK KİTABƏLƏRİNDƏ ŞƏRQİ-SAMİ  
LEKSİKOLOGİYASINDAN ALINMA SÖZLƏRƏ DAİR DÖRD  
NÜMUNƏ**

**XÜLASƏ**

Məqalədə Podcio-Kolla ayin-məbəd kompleksindəki binanın təməlində aşkarlanmış lövhədən bəhs olunur. Qumdaşından hazırlanmış həmin lövhənin üzərindəki etrusk dilində olan dini-ayin yazılarından ibarət fraqmentlərdə şərq-sami dillərindən alınmış sözlərdən danışılır.

Farit Latypov

**FOUR EXAMPLES OF EAST SEMITIC BORROWINGS IN  
ETRUSCAN INSCRIPTIONS ON PLATE OF THE POGGIO  
COLLA TEMPLE COMPLEX**

**ABSTRACT**

This paper deals with a plate discovered in the Poggio Colla temple complex. It speaks about East Semitic borrowings in a set of fragmental religious inscriptions written in the Etruscan language on the surface of the sandstone plate.

# QƏDİM TÜRK MİFOLOGİYASINDA TUT AĞACI

*Səbuhi HƏSƏNOV,*

*AMEA-nın Naxçıvan bölməsi,*

*kiçik elmi işçi,*

*hsebuhi.13@gmail.com*

**AÇAR SÖZLƏR:** *pir ağacı, tut ağacı, ehsan ağacı, inanc, Naxçıvan.*

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** *священное дерево, шелковица, дерево благодеяния, вера, Нахчыван.*

**KEY WORDS:** *sacred tree, mulberry tree, virtue tree, faith, Nakhchivan.*

Dağlar kimi ağaclar da türk inancında o biri dünya ilə əlaqəni təmsil edir. Türk inancına görə, Ulu Tanrı göy üzündədir. Ağaclar da göy üzünə yaxın olduğundan Tanrıyla insan arasında körpü rolunu oynayır. Dağlar kimi ağaclar da dünyanın mərkəzi hesab olunur, öz kökləri və budaqları ilə yerlə göyü birləşdirir [1, s.61]. Təsadüfi deyil ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Uruzun asıldığı ağaca müraciət edərkən söylədiyi “*Başın ala baqar olsam, başsız ağac, dibin ala baqar olsam, dibsüz ağac*” [2, s.46] sözlərində qədim türk inancının izlərini görürük.

Ağac türk inanc sistemində daim müqəddəs sayılmış, ona qurbanlar kəsilmişdir. Hunlar ağaclarla yanaşı, sulara da qurbanlar kəsirdilər [3, s.41]. Uyğurlar meşələrdə ağac ətrafında dördnala at çapar və mərasim yerinə yetirərdilər [4, s.57]. Türklərin ağacı müqəddəs saymaları əfsanələrdə də öz əksini tapmışdır.

Naxçıvanın pir ərazilərində də çoxlu ağac əkilmiş, yaxud hansısa pirin ətrafı ağac və ya kolla dövrələnmişdir. Pirlərdə dağ armudu, tut, qaraağac və başqa ağaclar müqəddəs sayılmışdır. Bu ağacların yarpağından, qabığından şəfaverici dərmanlar hazırlayırmışlar. Müqəddəs sayıldıqlarından onların kəsilməsi və ya zədələnməsi qadağandır. Hətta xalq arasında belə deyirmişlər ki, filankəs pirin ağacını gətirib bəlaya düşdü [5, s.274].

Pirlərin önündə ən çox rast gəlinən ağaclardan biri tut ağacıdır. Ona xalq arasında “ehsan ağacı” da deyilir. Görkəmli yazıçı Mir Cəlal Paşayevin “Bir gəncin manifesti” əsərinin qəhrəmanı Baharın onu tut ağacından düşürtmək istəyən Ağaməcidə “*Düşmürəm, “ehsan ağacıdır”* deməsinə şahid oluruq [6, s.285]. Yaşlılar tut ağacını həm də “çörək ağacı” adlandırırlar. Deyirlər ki, aclıq illərində tut çox insanı ölümdən qurtarıb, insanlar onun yaş və quru meyvəsi, bəhməzi, doşabı ilə dolamblar [7, s.78; 5, s.274].

Naxçıvanda tut ağacını çox zaman həyətin hasarının yanında, evin arxasında və ya küçədə əkərlər. Tutun həyətin ortasında əkilməsi çox az müşahidə olunur. Böyük ehtimalla, tut ağacının budağının hasardan küçəyə düşməsi bu ağacın meyvələrinin “ehsanlıq” olması fikrindən irəli gəlir. Məhz buna görə də Naxçıvan kəndlərinin çoxunda yol kənarlarında ən çox tut ağacına rast gəlinir.

Övliya Çələbi də noqaylarda olan bir hadisəni danışarkən naməlum ağac haqqında məlumat vermişdir. Belə ki, həmin ağac Tanrının İsgəndərə Cəbrail vasitəsilə göndərdiyi Tuba

ağacının budağından bitmişdir. Bu budağı həmin yerə Xızır əkməmişdir [8, s.92; 16, s.270]. Bu ağac, böyük ehtimalla, tut ağacıdır. Çünki Naxçıvanda yayılan xalq inancına görə, tut ağacını Həzrət Xızır əkməmişdir. Məhz buna görə də yol kənarlarına əkilən tut ağacı ehсанlıq sayılır, yoldan keçənlərin onu yeməsi halaldır.

Qurani-Kərimdə adı çəkilən tuba ağacının bəzi xüsusiyyətlərinə görə tut ağacına bənzədiyi deyilir. İnanca görə, Cənnətdəki geyimlər tuba ağacının tumurcuqlarından hazırlanır [9], bu dünyada isə ipək tut ağacını yeyən ipəkqurdundan alınır. Tuba ağacının meyvəsinin tut ağacı kimi şirin olduğuna inanılır. Digər tərəfdən, tuba ağacının budaqları yerdə, kökü isə göydədir. Tut ağacının da Pendula (ağlayan tut) adlı bir növü vardır. Bu ağacın budaqları yuxarıya yox, aşağıya doğru uzanır [10, s.42].

Tut ağacının ilkin vətəni Şərqi Avrasiyadır. İlk dəfə Çində 4000 il əvvəl əkilməyə başlanmışdır [10, s.42]. Bu ağacın yayılma istiqaməti Şərqdən Qərbədir. Türklər ağacı getdikləri hər yerə aparmışlar. Buna görə də türk inancında tut ağacı sanki bir tuğ, bir bayraqdır. Dərvişlərin, övliyalərin məzarlarının üstündə, pirlərinin ərazilərində tut ağacı əkərmişlər.

Pirlərin ətrafında ağac əkilməsi ənənəsi çox qədim tarixə malikdir. Belə ki, türk inancında ağac daim sitayiş edilən canlı olmuşdur. Ona görə də türklər ağacı qorumuş, ona hörmətlə yanaşmışlar. Türk inancında əsas məsələlərdən biri də tək olan ağaclara xüsusi ehtiram göstərilməsidir.

İslamaqədərki türk inancında bəzi yerlər müqəddəs sayılırdı. Qədim türk dini tarixinə baxdıqda görürük ki, İduk adlanan yerlər türklər tərəfindən mühafizə edilmiş, orada ovlanmaq, ağacların və meşənin kəsilməsi, məhsulların toplanması, hətta otunun qoparılması qadağan olunmuşdur [11, s.223]. Bu müqəddəs yerlər sonrakı dövrlərdə, xüsusən də İslam dininin qəbulundan sonra müqəddəs sayılan insanların qəbirlərinin olduğu yerlərə çevrilmişdir. Buna görə də pirlərin ərazisində olan ağaca, kola və hər hansı bir canlıya toxunmaq günah sayılmışdır.

Tut ağacından başqa, göydən endirilən bir ağac haqqında da fikirlər vardır. Bu fikir daha qədim dövrlərdə türklərin Ana ilahəsi olan Humayla əlaqədardır. Humay uşaqları qoruyan ilahənin adıdır. Əfsanəyə görə, qayınağacı Humayla birlikdə yer üzünə enmişdir. [1, s.62]. Qeyd edək ki, uşaqların boynuna asılan və onları pis ruhlardan qoruduğuna inanılan amuletlərin ("muska", tumar) çoxu qayınağacından hazırlanır.

Ağac türk inancında xüsusi önəmə malik olduğundan türklər ağac əkməyə böyük əhəmiyyət vermişlər. Ağac əkmək ənənəsinin belə qədim olması türklərin qəlbindəki təbiət sevgisindən xəbər verir. Babək rayonunun Sirab kəndində XIX əsrdə tikilmiş məscidin yanında tut ağacı vardır. Onun Mir Ağa adlı kişi tərəfindən əkildiyi deyilir. Onun məzarı yanında da qoşa tut ağacı əkilmişdir [12, s.464]. Ümumiyyətlə, pirlərin ərazisində ən çox tut, söyüd və qaraağac əkərlər. Bu ağacların əkilməsində maraqlı cəhət söyüd və qaraağacın meyvəsiz, ancaq tut ağacının meyvəli olmasıdır. Böyük ehtimalla, pirlər çox vaxt bulaq başında olan yerlərdə tikildiyindən, burada su sevən iki ağacı - söyüd və tut ağacını əkməmişlər.

Naxçıvan ərazisində yerləşən pirlərin çoxunun ərazisində tut ağaclarına rast gəlmək mümkündür. Bunlara Pırqara ziyarətgahı, Axzirət piri və başqalarını misal gətirmək olar. Xalq arasında mövcud olan tut ağaclarının qırılmasının günah sayılması inancı burada olan tut ağaclarının uzun ömür yaşamasına səbəb olmuşdur ki, bu da öz növbəsində, onların qocalmasına gətirib çıxarmışdır. Tut ağacları qocaldıqda bar verməməyə başlayır və bir neçə ildən sonra

barsız olur. Buna xalq dilində *tut ağacının erkəkləşməsi* deyilir.

Tut ağacını əkmək yaxşı əməl kimi qiymətləndirilir. Onun ehsan ağacı olmasından əlavə, bu ağac həm də bərəkətin nişanəsidir. “Evin ruhu” adlandırılan tut ağacı evin sakitliyinin, sağlamlığının və bərəkətinin simvoludur [13, s.39].

Pirlərdəki tut ağaclarına dualar edər və ona arzuların gərçək olması üçün bez parçaları asardılar. Ümumiyyətlə, bu adət ümumtürk inancında qorunmaqdadır. Məsələn, qırğız adətlərində qadınlar sonsuz olduqda tək bitən ağaca qurban kəsər və parça bağlayarlar [3, s.43]. Pir ağaclarına bez bağlanması adəti dövrümüzdə də yaşadılmaqdadır.

Anadolu türklərində tut ağacına xüsusi inam, hörmət vardır. Çünki ələvi-bektaşi ənənələrində tut ağacı Əhməd Yəsəvinin Hacı Bektaşi dərgahında əkilən ucu yanmış ağacla bağlıdır [13, s.50]. İnanca görə, Hacı Bektaşi Əhməd Yəsəvidən Anadoluya gəlmək üçün icazə istəyir. Bu zaman tonqal hazırlanır və Türküstan ərənləri meydanda odu qalayırlar. Ərənlərdən biri yanan ocaqdan ucu yanmış bir odun götürərək Anadoluya (yəni, qərb istiqamətində) tərəf atır, “Anadoluda ərənlər və ərlər bu ağsuyi (odunu) tutsunlar, Türküstan ərənləri toplanıb, Anadoluya ər qardaşın əvəzində təyin olunsun” - deyir [13, s.51]. Anadoluda Bektaşinin dərgahındakı tut ağacının həmin ucu yanmış ağac olduğuna inanılır və ona xüsusi hörmət edilir.

## ƏDƏBİYYAT

1. Şükürov A. Mifologiya, 6-cı kitab // Qədim türk mifologiyası. Bakı: Elm, 1997, 232 s.
2. Kitabı-Dədə Qorqud. Əsli və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı: Öndər nəşriyyatı, 2004, 376 s.
3. Oymak İ. Anadoluda su kultünün izləri // Fırat Üniversitesi İlahiyat fakültesi dergisi, 15: 1 (2010), s. 35-55.
4. Baldick J. Hayvan ve şaman. Orta Asyanın antik dinleri (tercümə: Nevin Şahin). İstanbul: Hil yayımları, 2010, 197 s.
5. Qədirzadə Q. Ailə və məişətlə bağlı adətlər, inamlar, etnogenetik əlaqələr. Bakı: Elm, 2003, 368 s.
6. Paşayev M.C. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Çarşıoğlu, 2005, 480 s.
7. Qədirzadə T. İslamaqədərki adətlər, inamlar və mərasimlər (Naxçıvan materialları əsasında). Bakı: “Nafta-Press”, 2006, 120 s.
8. Babayev T. El ocaq başına yığılar. Bakı: Azər nəşr, 1998, 204 s.
9. [https://tr.wikipedia.org/wiki/Tuba\\_\(a%C4%9Fa%C3%A7\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Tuba_(a%C4%9Fa%C3%A7))
10. Piriyev M., İbrahimov Ə. Naxçıvan Muxtar Respublikasının bəzi ağac və kolları, onların yaşıllaşdırmada istifadə perspektivləri. Naxçıvan: Əcəmi, 2014, 240 s.
11. Gökbel A. Kıpçak türkləri (siyasal ve dini tarixi). İstanbul: Ötüken, 2000, 385 s.
12. Naxçıvan abidələr ensiklopediyası. Naxçıvan: Əcəmi, 2008, 522 s.
13. Gürsoy Ü. Türk kültüründe ağac kultü ve dut ağacı // Türk kültürü ve Hacı Bektaşi araşdırmaları dergisi, 2012/61, s. 43-54.
14. Ro J.R. Eski türk mitolojisi (tercümə: Musa Yaşar Sağlam). Ankara : Bilgesu, 2011, 154 s.
15. Radloff W. Türklük ve şamanlık (tercümə: A.Temir). İstanbul: Örgün, 2008, 525 s.

Сабухи Гасанов

**ТУТОВОЕ ДЕРЕВО В ДРЕВНОТЮРКСКОЙ МИФОЛОГИИ****РЕЗЮМЕ**

На территории Нахчывана сохранились следы веры в деревья древнетюркских верований. Наиболее важными из них являются священные деревья. Традиция посадки деревьев на территории священных мест имеет очень давнюю историю. Таким образом, дерево всегда было живым существом в тюркской вере. Вот почему турки всегда защищали и уважали дерево.

Одним из самых распространенных деревьев перед священными мест является шелковица. Он также известен как «Древо благоденствия» среди людей. В древние времена люди молились в шелковичных деревьях в священные места и вешали ткани на ветках деревьев, чтобы их мечты осуществились.

Sabuhi Hasanov

**MULBERRY TREE IN ANCIENT TURKIC MYTHOLOGY****SUMMARY**

In the territory of Nakhchivan there are still traces of belief in trees, an ancient Turkic faith. Sacred trees are of particular importance among them. The tradition of planting trees at the territory of sacred temples has a very long history. Thus, the tree has always been a worshipped living creature in the Turkish faith. That is why the Turks always protected and respected the tree.

One of the most common trees in front of the sacred temples is mulberry. It is also known as a “Virtue tree” among the people. In ancient times, people prayed for mulberry trees in the temples, and tied to the tree pieces of cloth to make their dreams come true.



# VƏNƏNDÇAY VADİSİNDƏKİ ORTA ƏSR ABİDƏLƏRİ

**Toğrul XƏLİLOV,**

*AMEA-nın Naxçıvan Bölməsinin dosenti,*

*tarix üzrə fəlsəfə doktoru,*

*x.toqrul@gmail.com*

**AÇAR SÖZLƏR:** *Vənəndçay, arxeoloji abidə, nekropol, qala, Orta əsrlər dövrü.*

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** *Ванандчай, археологический памятник, некрополь, замок, средневековье.*

**KEY WORDS:** *Vanandchai, archeological monument, necropolis, castle, Middle ages.*

Qədim tarixə, zəngin mədəniyyətə malik olan Naxçıvan Muxtar Respublikasının bütün bölgələrində olduğu kimi, *Vənəndçay vadisində də xeyli arxeoloji abidələr var.* Onların bir qismi Orta əsrlər dövrünə aiddir. Yaşayış yerlərindən, qəbir abidələrindən, qalalardan, körpülərdən, karvansaralardan və digərlərindən ibarət olan abidələrimizin bir hissəsi haqqında ayrı-ayrı mənbələrdə məlumat verilsə də, onlar kompleks şəkildə öyrənilməmiş, ayrıca tədqiqat obyektinə olmamışdır. Buna görə də bu məsələ tərəfimizdən öyrənilmişdir. Tədqiqat zamanı müqayisəli elmi yanaşma metodu əsasında Vənəndçay vadisində abidələrin yayılma arealı, xarakteristikası, öyrənilmə səviyyəsi, bu ərazidə məskunlaşmış insanların təsərrüfat həyatı, məşğuliyyət sahələri və digər məsələlər araşdırmaya cəlb edilmişdir.

Aparılan araşdırma zamanı məlum olmuşdur ki, Vənənd çayı Zəngəzur silsiləsinin cənubi-qərbindən axan Alqalı və Qaplançayın qovuşmasından yaranır. Əsas çay Qaplançay götürülür ki, onun da mənbəyi 3400 m hündürlükdədir. Araz çayının mənsəbindən 355 km yuxarıda ona tökülür (650 m yüksəklikdə). Yuxarı axımında çay Qalançay adlanır, xırda Xoşdiçaya *tökülənə* kimi bu adla adlanır, *aşağıda isə Vənəndçay, mənsəb hissəsində - Dəstə kəndi yanında Dəstəçay adlanır.* *Vənəndçayın uzunluğu 29 km, hövzəsinin sahəsi 91 km<sup>2</sup>-dir. Əsas və həm də sağ qolu uzunluğu 8 km, hövzəsinin sahəsi 16 km<sup>2</sup> olan Girdəniçaydır. Hövzənin orta eni 3,1 km, orta yüksəkliyi 1962 m-dir. Vənəndçayın ümumi düşməsi 2750 m, orta meyillik isə 94,8%-dir. Hövzənin suayrıcısına yaxın Yağıldərə (3827 m) və Sarıdərə dağlarının qar xəttindən yuxarıda bir hissəsində sahəsi 0,4 km<sup>2</sup> olan daimi qar örtüyü var. Hövzənin çay şəbəkəsinin sıxlığı 0,48 km/km<sup>2</sup>-dir. Hövzədə meşə örtüyü yoxdur. Vənənd çayında yaz-yay gursululuğu yağışlar və daimi qarlar hesabına sentyabr ayınadək davam edir. Qidalanmasında qar suları və yeraltı sular üstünlük təşkil edirlər, müvafiq olaraq illik axımın 40 və 45%-i qədərdir. Yağış suları illik axım həcmnin 15%-i qədərdir. Gursululuq 103 gün davam edir. Orta davamiyyət 95 gündür. İllik axım norması 0,80 m<sup>3</sup>/s-dir. Müşahidə illərində ən böyük su sərfi 62,2 m<sup>3</sup>/s 27 iyul 1956-cı ildə qeydə alınmışdır [1].*



Vənanəndçay vadisində Xanağa, Ağrı, Dizə, Vənanənd, Vələver, Qoruqlar, Disər, Danaqırt, Dırnis, Kələki, Unus, Urmus və Pəzməri kəndləri yerləşir. Bu kəndlərin adları təsadüfən yaranmamışdır. *Mənbələrdə nəzər salsaq görərik ki*, “Dırnis” oykonimi ərəb dilindəki “der/deyr” (məbə, monastır) və “naus” (qəbirlərin üstündə tikili) komponentlərinin birləşməsi kimi izah olunur. Bir çox qədim dildə “dura” (yunan), “duar” (gürcü və osetin), “dvaras” (hind), “drunk” (qədim fars) və s. sözlər “qapı”, “qapılar”, “dağ keçidi” *mənalarında* işlənmişdir [2, s.231]. Dizə komponenti “kənd”, “hasar”, “qala divarı”, “qala” *mənalarını ifadə* edir [2, s.114]. “Dəstə” *sözü* “kənd, bağ, mülk” deməkdir. Azərbaycan dilinin dialektlərində dəstəmə/dəstəmal/dəsmal “su arxı”, “su novu” deməkdir [2, s.227]. “Qoruqlar” oykoniminin Qızılbaşların Zülqədər tayfasının qoruqlar qolunun adından yaranmışdır [3, s.155-156]. “Vələver” oykoniminin “vələ” (təpəlik) və “ver” komponentlərindən düzəldildiyi “təpəlik yer, yüksəklik” mənasını verir [3, s.265]. “Unus” oykonimi türk dillərindəki “əniz/eniz” (*çuxur yer, tarla, əkin yeri, öriş, boş çöl*) *sözünün təhrif olunmuş şəklidir* [3, s.255]. “Urmus” oykonimi türk dillərindəki “ur/or” (biçin, biçmək), “miz” (düz, çöl) komponentlərindən düzəlib, “*biçilən çöl, biçənək*” mənasına gəlir. Disər *kəndinin* adı onun *şimal tərəfindəki, bir-birinə* yaxın 300 m hündürlükdə olan iki kiçik dağın adından yaranmışdır, “iki baş, iki zirvə” mənasında *işlənir* [3, s.235].

Vənanəndçay vadisindəki Orta əsrlərə aid arxeoloji abidələrin bir qrupu əvvəlki dövrlərdə məlum olsa da, *əksəriyyəti* 2005-ci ildən sonra qeydə alınmışdır. Naxçıvan Muxtar Respublikası Ali Məclisinin *sədri Vasif Talıbov tərəfindən 2005-ci ilin* dekabrın 6-da imzalanmış “Naxçıvan Muxtar Respublikasının ərazisindəki tarix və mədəniyyət abidələrinin qorunması və pasportlaşdırılması işinin təşkili haqqında” Sərəncama əsasən, muxtar respublikanın bütün bölgələri kimi, *Vənanəndçay vadisinə də arxeoloji ekspedisiya təşkil* olunmuşdur. Ekspedisiya zamanı bir çox yeni abidə qeydə *alınaraq pasportlaşdırılmış, elmi dövriyyəyə daxil edilmişdir*.

Vənanəndçay vadisindəki Orta əsrlər dövrünə aid abidələr yaşayış yerlərindən, qəbir abidələrindən, məscidlərdən, pirlərdən, körpülərdən ibarətdir. Onların hər biri Azərbaycan arxeologiyasında özünəməxsus yer tutur, maddi və mənəvi mədəniyyətimizin öyrənilməsi sahəsində mühüm elmi əhəmiyyət daşıyır. Bu abidələri arxeoloji və *memarlıq abidələrinə* bölmək olar.

Arxeoloji abidələrə yaşayış yerləri və nekropollar daxildir. Yaşayış yerlərinə Vələver qalasını (V-VIII əsrlər), Baba Yaqub (XIV-XVIII əsrlər), Xanağa (XIII-XVIII əsrlər), Köhnə Dırnis (XIV-XVIII əsrlər), nekropollara Vələver (XIV-XVIII əsrlər), Dırnis (XV əsr), Kələki (III-VII əsrlər), Pəzməri (XI-XVIII əsrlər) və digərlərini nümunə göstərmək olar.

Yaşayış yerləri kimi, nekropollar da yayılma arealına, sahəsinə görə müxtəlifdir. Qəbirlərin quruluşu bir-biri ilə oxşarlıq təşkil edir. Bütün qəbirlər qərb-şərq istiqamətində düzəldilmişdir.

Onların ətrafına dördkünc daşlar döşənmişdir. Qəbirlərin bir-biri ilə oxşarlıq təşkil etməsinin əsas səbəbi bu dövrdə həyata keçirilmiş ümumi dəfn etmə adəti olmuşdur. Bəzi müqəddəs hesab olunan qəbirlərin (Xanağa nekropolu) üzərində tikilmiş binalar insanlar tərəfindən pir kimi ziyarət edilmişdir. Belə abidələrdən biri Xanağa piri olmuşdur. Abidədə tədqiqatçı alimlərdən M.Nemət, H.H.Səfərli araşdırma aparmışlar. M.Nemət pirdəki hər iki kitabəni ilk dəfə tədqiq etmiş, onları oxumuşdur [4, s.27-28]. Tədqiqatçı H.F.Səfərli müəyyən etmişdir ki, iki otaqdan ibarət olan bu pir orta əsrlər dövründə *fəaliyyət göstərən sufi təriqətləri* tərəfindən tikilmiş ziyarətgahlardandır. *Pirin içərisində hazırda üstü hörülüb suvanaraq vahid şəkllə salınmış qəbir*, əslində, iki qəbir olmuşdur. Onların birində Şeyx Nurəddinin oğlu Şeyx İslam, digərində isə Seyid Həmidin oğlu Seyid Tahir dəfn edilmişdir [5, s.150-163].

Yaşayış yerlərinin arxitektura quruluşu, burada yaşayan insanların həyat təzi, qonşu tayfalarla olan iqtisadi-mədəni əlaqələri ilə bağlı aparılan araşdırma zamanı məlum olur ki, Naxçıvan Muxtar Respublikasının digər bölgələrində olduğu kimi, bu ərazidəki yaşayış yerləri də iki qrupa bölünür. Birinci qrupa ətrafı *müdafiə divarı ilə əhatə olunmayan*, ikinci qrupa *ətrafı müdafiə divarı ilə əhatə olunan* qala tipli yaşayış yerləri daxildir. Birinci qrupa aid olanlar nisbətən çox, qala tiplilər isə azdır. Ətrafı hasarsız yaşayış yerlərinə Baba Yaqub (XIV-XVIII



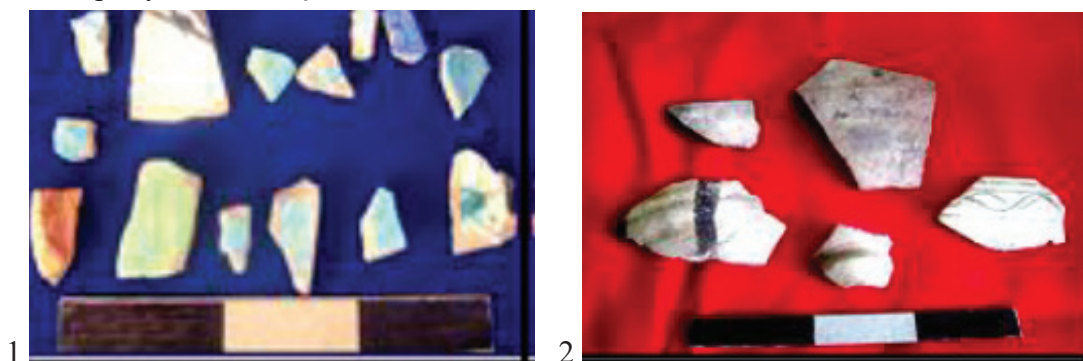
əsrlər), Xanağa (XIII-XVIII əsrlər), Köhnə Dırnis (XIV-XVIII əsrlər) və digərlərini nümunə göstərmək olar (şəkil 2). Vələver qalası (V-VIII əsrlər) *hələlik Vənəndçay vadisində qeydə alınmış* ətrafı müdafiə divarı ilə əhatə olunan qala tipli yeganə arxeoloji abidədir. Abidə dövrümüzədək yaxşı saxlanılmamış, yerləşdiyi ərazidə aparılan təsərrüfat işləri və təbii aşınmalar nəticəsində dağılmışdır.

Şəkil 2. Xanağa yaşayış yeri

Yaşayış yerlərindəki tikili qalıqlarının çoxu dağılmış, yerində daş yığınları, üzərini torpaq örtən şalalar qalmışdır. Tikili qalıqlarına əsasən qeyd etmək olar ki, yaşayış yerlərindəki evlər, təsərrüfat binaları və digər tikililərin *bünövrəsi çay daşından, divarları isə möhrədən, palçıqdan tikilmişdir. Onlar həm mədəni təbəqənin səviyyəsinə, həm də sahəsinə, planına görə bir-birindən fərqlənmişdir. Hər bir yaşayış məskəninə salınmasında insanların həyat təzi, məşğuliyyət sahəsi əsas amillərdən birini təşkil etmişdir. İnsanlar hər hansı bir yeri yaşayış məskəni kimi seçərkən həmin ərazinin təbii-coğrafi şəraitinə xüsusi fikir vermişlər. Əlverişli təbii-coğrafi şəraitə malik olan yerləri yaşayış üçün münasib saymışlar. İnsanlar çay və bulaq kənarlarında, su mənbəyinə yaxın olan yerlərdə daha çox məskən salaraq məhsuldar əkin və otlaq sahələrinə sahib olmağa. İnsanların məişət və təsərrüfat həyatında baş verən dəyişikliklər nəticəsində müxtəlif formalı yaşayış məskənləri yaranmışdır. İnsanlar məskunlaşdıqları yerin relyefinə, coğrafi şəraitinə *görə ayrı-ayrı təsərrüfat sahələri* ilə məşğul olmuşlar. Əkinçilik ilə məşğul olan, əsasən oturaq həyat təzi keçirənlərin yaşayış məskənlərində çox, yarımköçəri*

həyat tərzi keçirən, əsasən maldarlıq ilə məşğul olan tayfaların yaşayış yerlərində isə az mədəni təbəqə yığılmışdır.

Naxçıvan Muxtar Respublikasının digər bölgələri kimi, Vənəndçay vadisindəki orta əsrlərə aid arxeoloji abidələrdən toplanılmış yerüstü keramika məmulatları da *şirli*, *şirsiz*, *anqoblu* və *anqobsuzdur* (şəkil 3, 1, 2). Şirli keramikaların istehsal texnologiyası şirsizlər üçün zəruri olan texnoloji proseslərin hamısını təkrarlamaqla yanaşı, şirin və rəngin hazırlanması, qabların müvafiq üsullarla naxışlanması kimi bir sıra əlavə texnoloji prosesi də əhatə etmişdir. Hər bir qrupa daxil olan keramika məmulatları texniki xüsusiyyətlərinə və bədii işlənməsinə görə müxtəlif çalarlara malik olmuşdur. Şirlə, əsas etibarilə, *süfrə qabları örtülmüşdür*. *Açıq formaya malik qablar (kasa, boşqab, duzqabı və s.) əsasən içəridən, içərisi görünməyən qablar isə (bardaq, çıraq və s.) çöldən şirlənmişdir*. *Bəzi iri boğazlı qablar hər iki tərəfdən şirlə örtülmüşdür*. *Bədii şirli qabların əsas kütləsini kasalar, boşqablar təşkil etmişdir*. *Şirli qabların hazırlanmasında, xüsusilə onların bədii işləməsində istifadə olunan bir çox texniki üsullar, həndəsi, nəbati, zoomorf ornamentlər Orta və Yaxın Şərqi ölkələri, həmçinin Cənubi Qafqaz üçün ümumi olmuşdur*. İstər şirli, istərsə də şirsiz qabların çox çeşidli olması onların müxtəlif məqsədlərlə istifadə edilməsi ilə əlaqədar olmuşdur. Dulusçular onların düzəldilməsində yerli Şərqi mədəniyyətindən bəhrələnsələr də, Naxçıvanın keramika məktəbi üçün səciyyəvi olan cəhətləri də qoruyub saxlamışlar.



Şəkil 3.

Yaşayış yerlərindəki tikili qalıqlarının müxtəlif formalı memarlıq-arkitektura quruluşuna malik olmasının başlıca səbəblərindən biri ondan ibarət olmuşdur ki, onların hamısı eyni bənnalar tərəfindən tikilməmişdir. Yaşayış məskənlərinin sahəsinə görə bir-birindən fərqlənməsi isə orada məskunlaşmış *əhalinin* say tərkibi ilə bağlı olmuşdur. *Əhalisi çox olan yaşayış yerlərinin həm tikili sahələri, həm də nekropolları geniş olmuşdur*. Düzənlik və dağətəyi ərazidəki yaşayış yerlərindən (Baba Yaqub (XIV-XVIII əsrlər), Xanağa (XIII-XVIII əsrlər), Köhnə Dırmıs (XIV-XVIII əsrlər) və s.) *fərqli olaraq*, dağlıq ərazidəki qalaçalar, o cümlədən Vələver qalası müdafiə xarakterli tikililərdən olmuş, sığınacaq kimi istifadə olunmuşdur. Qalanın tikinti texnikasında, arxitektura quruluşunda orta əsr memarlığı ilə Tunc dövrü memarlığı vəhdət təşkil edir.

Aparılan müqayisəli araşdırma zamanı sonda belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, orta əsrlərdə Naxçıvanın digər bölgələri kimi, Vənəndçay vadisində yaşamış insanlar da öz



*abidələrini yaratmışlar*: Onların hər biri tariximizi, maddi və mənəvi mədəniyyətimizi dərinləndirən öyrənmək sahəsində mühüm elmi əhəmiyyət daşıyır. Onların bir qismi nəinki Azərbaycan arxeologiyasında, həmçinin türk-İslam mədəniyyətində özünəməxsus yer tutur. Bu abidələrin bir qismi (Xanağa piri) orta əsrlərdə Naxçıvanın digər bölgələrində olduğu kimi, *Vənəndçay vadisində də* sufi təriqətinə mənsub şeyxlərin yaşadığını sübut edir.

## ƏDƏBİYYAT

1. <https://referat.ilkaddimlar.com/r/referatlar/cografiya/pdf-4085.pdf>
2. Azərbaycan toponimlərinin ensiklopedik lüğəti. İki cildə, I cild. Bakı: Şərqlər-Qərblər, 2007, 304 s.
3. Azərbaycan toponimlərinin ensiklopedik lüğəti. İki cildə, II cild. Bakı: Şərqlər-Qərblər, 2007, 304 s.
4. Nemət M. Azərbaycanda pirlər. Bakı: Azər nəşr, 1992, 104 s.
5. Səfərli H.F. Naxçıvanın məscid və ziyarətgahları. Naxçıvan: Əcəmi, 2018, 216 s.

Тогрул Халилов  
**СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ПАМЯТНИКИ В ВАНАНДЧАЙСКОЙ  
ДОЛИНЕ**

РЕЗЮМЕ

*Одним из территорий Нахчыванской Автономной Республики с богато сохранившимися памятниками является Ванандчайская долина. В результате благоприятных природных и географических условий региона люди поселившись в этом районе в Древнем и Средневековом эпохи, создали свою собственную культуру. Главным фактом, доказывающим поселение людей в этой области - это памятники. Хотя часть из них была представлена в некоторых источниках, эта проблема не была исследована комплексно. Поэтому этот вопрос был исследован нами. Во время исследования рассматривались распространение, характеристика и другие вопросы памятников античного и средневекового эпохи в долине Ванандчай.*

Toghrul Khalilov  
**MEDIEVAL MONUMENTS IN THE VANANDCHAI VALLEY**

SUMMARY

One of the areas rich in monuments of the Nakhchivan Autonomous Republic is the Vanandchai valley. In the Ancient and Middle Ages people created their own culture settling in this area due to the region's favorable natural-geographical conditions. The main fact that proves people's settlement in this area is monuments. Although one can encounter such information in some sources, but this issue is not studied extensively. Therefore, we conducted a research in this field. During the study, distribution, characteristics and other issues relating monuments of the ancient and medieval era in the Vanandchai valley were examined.